

فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم و انجمن معارف
سال چهارم - شماره سوم - بهار ۱۳۹۳
شماره پیاپی ۱۵

صاحب امتیاز: دانشگاه قم و انجمن معارف

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محسن جوادی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

حجت الاسلام و المسلمین علیرضا امینی، دکتر محسن جوادی، دکتر احمد دیلمی، دکتر امیر دیوانی،

دکتر جعفر شائظری، دکتر امیرعباس علیزمانی، دکتر محمد لکنه‌اوسن، دکتر عبدالله نصری.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

صفحه‌آرا: حسین معظمی

یادآوری: فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی در زمینه‌های فلسفه اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق کاربردی،

اخلاق تطبیقی، چالش‌های اخلاقی دنیای جدید و تربیت اخلاقی مقاله می‌پذیرد.

مسئولیت مطالب هر مقاله از هر نظر بر عهده نویسنده است.

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

آدرس پستی: قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

تلفن: ۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیک: Ethical.research.qom@gmail.com

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و ایران ژورنال و همچنین در پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

(SID) نمایه می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی (www.SID.ir) مقالات خود را به صورت

الکترونیکی (on-line) جهت بررسی به این نشریه ارسال کرده و آن را رهگیری (Tracing) کنند.

براساس مجوز شماره ۳۶۵۲/۱۱/۳ مورخه ۱۳۸۹/۳/۳ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور در

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، درجه علمی - پژوهشی به فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی اعطا شد.

این مجله به صورت مشترک از سوی دانشگاه قم و انجمن علمی معارف اسلامی ایران منتشر می‌شود.

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقاله ارسالی، باید در یک نسخه در محیط word با دقت تایپ و اصلاح شده (با طول سطر ۱۲ سانتیمتر، قطع وزیری) و بر یک روی صفحه A4 همراه با فایل آن به دفتر مجله ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
 ۱. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
 ۲. مقدمه و نتیجه‌گیری.
 ۳. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
 ۴. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم.
 ۵. درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
۵. منابع و ارجاعات مقاله باید کامل و دقیق باشد، از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
۶. در صورتی که توضیحات پانویس‌ها فراوان باشد به پی‌نویس منتقل کنید.
۷. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۸. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.
۹. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

الف) کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.

ب) مقاله:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام نشریه، شماره مجله.

سخن سردبیر

انجمن معارف اسلامی در سال ۱۳۷۸ یعنی حدود چهارده سال پیش با عضویت بیش از یکصد نفر از اساتید درس معارف اسلامی دانشگاه‌های کشور تأسیس شد. چند سال پس از آغاز فعالیت انجمن، دوستان عضو هیئت مدیره پیشنهاد تأسیس مجله‌ای با عنوان *فصل‌نامه علمی-پژوهشی انجمن معارف اسلامی* را دادند و بنده را به عنوان سردبیر آن معرفی کردند.

این جانب با توکل به الطاف بی‌کران الهی کار را شروع کردم و نخستین شماره در زمستان ۱۳۸۳ منتشر شد. پس از هفت سال و با ظهور ده‌ها مجله تخصصی در حوزه معارف اسلامی که هر کدام بر شاخه‌ای از درخت پر بار و غنی معارف اسلامی تمرکز کرده، مقالات علمی و پژوهشی منتشر می‌کردند و پس از انتشار ۲۳ شماره، دلایل توجیهی نشر فصل‌نامه معارف اسلامی محل تردید قرار گرفت. از این‌روی به پیشنهاد هیئت مدیره فعلی انجمن معارف و با تأیید دبیرخانه نشریات علمی وزارت علوم تحقیقات و فن‌آوری نشریه مذکور به *پژوهش‌های اخلاقی* تغییر نام یافت و قرار شد با محوریت مسائل اخلاقی به فعالیت ادامه دهد. این بار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم به صورت مشترک با انجمن معارف اسلامی آن را منتشر کرد که این شماره، که آخرین آن با سردبیری این جانب است، پانزدهمین شماره است (با احتساب یک شماره که به زبان انگلیسی چاپ شد).

این جانب احساس می‌کنم نشر مطلوب‌تر آن نیاز به امکانات بیشتری دارد که متأسفانه بنده در اختیار ندارم. از این‌روی ضمن استعفا از سردبیری فصل‌نامه و همچنین هیئت تحریریه آن، امیدوارم فصل‌نامه مذکور در قالبی دیگر و با حضور سردبیر جدید روز به روز غنی‌تر از پیش به فعالیت خود ادامه دهد.

در همین جا به عرض نویسندگان محترمی که مقالات آنها پذیرش شده ولی هنوز چاپ نشده می‌رسانم که فایل مقالات و صورت‌جلسه‌های مربوط در اختیار سردبیر محترم جدید قرار می‌گیرد و انشاءالله در همان تاریخ اعلام‌شده منتشر می‌شود.

از دوستان دیگر که مقالات آنها در دست بررسی است و هنوز تصمیمی برای آن گرفته نشده است استدعا دارم که پی‌گیر وضعیت آن از طریق مدیریت جدید مجله باشند. زیرا مجموعه پرونده‌های مربوط به آنها هم در اختیار سردبیر جدید قرار می‌گیرد.

همچنین از آن دسته از سروران گرامی که لطف کردند و در طول این سال‌های طولانی مقاله‌ای برای مجلات معارف/اسلامی و پژوهش‌های/اخلاقی فرستادند و به هر دلیلی مقاله آنها تأیید نشد عذرخواهی کرده، طلب بخشایش برای خطاهای احتمالی خود دارم.

در پایان از همکاری اعضای هیئت مدیره انجمن معارف اسلامی در حوزه‌های مختلف و نیز از مسئولان محترم دانشگاه قم که حتی در شرایط سخت و دشوار از هیچ‌گونه همکاری دریغ نکردند و همچنین همکاران اجرایی در فصل‌نامه پژوهش‌های/اخلاقی که در سال‌های اخیر زحمات زیادی برای نشر آن کشیدند تشکر می‌کنم.

و ما توفیقی الا بالله العلی العظیم

با تشکر

محسن جوادی

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم

زیر نظر معاونت پژوهشی

سال چهارم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۳، شماره پیاپی ۱۵

- ۷ بررسی محتوای آسیب‌زا و تحلیل محتوای اخلاقی بازی‌های رایانه‌ای از دیدگاه آموزه‌های اسلامی
سمیه فرهنگ ادیب و بهروز مینایی بیدگلی
- ۲۵ ارائه الگو: راهکاری قرآنی برای تقویت انگیزه‌های عالی و تضعیف انگیزه‌های دانی در زیست اخلاقی
سید حسن سعادت مصطفوی، سید محمد صالح هاشمی گلپایگانی و عباس اشرفی
- ۴۱ کرامت انسانی و مجازات مرتد در نظام کیفری اسلام
سید محمد جواد وزیری فرد و حامد محمودی
- (مطالعه موردی در صنعت نیرو)
مطالعه رابطه بین حریم خصوصی، رفق و مدارا و امانتداری کارکنان با اخلاقی بودن سازمان از نگاه آنان
احد فرامرز قراملکی، فرید نهال‌پروری و سیده مریم حسینی
- ۷۱ ترجیح اخلاقی کالای تولید داخل مبتنی بر تفکیک کالای ساده/پیچیده
سید محسن اسلامی
- ۸۵ امر الهی و عمل اخلاقی
امیر حسین خداپرست
- ۱۰۳ آموزه‌های اخلاق آموزشی
حیدر محلاتی
- ۱۲۱ تحلیل عناصر گفتمان اخلاقی مولوی در مثنوی معنوی
فرید آزادبخت و مجید آزادبخت
- ۱۴۳ ارکان اخلاقی سبک زندگی همسران بر اساس هستی‌شناسی اسلامی
محبوبه موسایی‌پور و حسین هوشنگی

بررسی محتوای آسیب‌زا و تحلیل محتوای اخلاقی بازی‌های رایانه‌ای از دیدگاه آموزه‌های اسلامی

سمیه فرهنگ ادیب*

بهروز مینایی بیدگلی**

چکیده

فناوری اطلاعات و قدرت شگرف آن و همچنین سرعت بالای انتشارش موجب شده است بخش زیادی از زمان، فکر و انرژی جوانان و نوجوانان و حتی کودکان همه جوامع با فرهنگ‌های مختلف، در کنار رایانه و بر سر بازی‌های که در فرهنگ دیگری ساخته شده صرف شود. این امر نگرانی‌های زیادی از انتقال مفاهیم و آموزه‌های اخلاقی خاص یک فرهنگ به فرهنگ دیگر بدون بررسی و نقد آن و از طریق بازی‌های فراگیر رایانه‌ای به وجود آورده است. از این روی طرح مسائل اخلاقی مربوط به بازی‌های رایانه‌ای بسیار مهم است؛ از یک سو نیازمند تجزیه و تحلیل فنی است و از سوی دیگر نیازمند در نظر گرفتن معیارهای فرهنگی و اجتماعی جامعه است؛ تلفیقی که نیاز به همکاری و مشارکت گسترده مهندسان طراح این بازی‌ها، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان، حقوق‌دانان و کارشناسان مسائل اخلاقی دارد. در این پژوهش کوشیده‌ایم آثار اخلاقی بازی‌های رایانه‌ای را بحث و بررسی کنیم و ضرورت طراحی بازی‌های اخلاقی مطابق با فرهنگ و ایده‌های جامعه را بکاویم تا شاید بتوانیم خلأ موجود در این زمینه را اندکی پر کنیم.

کلیدواژه‌ها: بازی‌های رایانه‌ای، تحلیل اخلاقی، فناوری، فرهنگ.

* کارشناسی ارشد مهندسی فناوری اطلاعات و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی ایوانکی.

** عضو هیئت علمی دانشگاه علم و صنعت ایران، دانشکده مهندسی کامپیوتر، رئیس هیئت مدیره بنیاد ملی بازی‌های رایانه‌ای.

مقدمه

بازی جزء اجتناب‌ناپذیر حیات آدمی، به ویژه در دوره کودکی، نوجوانی و جوانی است. بازی فعالیت آزادانه و خودجوش، غیرجدی و لذت‌بخش است که به منظور سرگرمی، تفریح یا ورزش انجام می‌شود (علیزاده، ۱۳۹۰). البته شکل بازی از دوره‌ای به دوره دیگر و از جامعه‌ای به جامعه دیگر تغییر و تحول می‌یابد. اما آنچه در دنیای جدید شگفت‌آور است، شباهت و یک‌دستی است که در نوع بازی‌های جدید رایانه‌ای در میان جوامع مختلف و حتی گاهی در میان دوره‌های سنی مختلف دیده می‌شود. وقتی ما با بازی‌های رایانه‌ای مشغول هستیم، به درستی می‌پنداریم که اوقاتی را در جهانی غیرواقعی سپری می‌کنیم. نمی‌توان منکر این موضوع بود، اما آنچه اغلب از آن غافلیم این است که بازی کردن در دنیای مجازی، خود در ظرف واقعیت رخ می‌دهد. هیچ کس نمی‌تواند منکر این موضوع شود که انجام بازی‌های رایانه‌ای در واقعیت اتفاق می‌افتد و بر آن تأثیرگذار است. اما مسئله مهم این است که مرز دنیای واقعی و مجازی در چنین تجربه‌ای کجاست؟ آیا زمانی که ما در یک بازی رایانه‌ای کسی را می‌کشیم، واقعاً مرتکب قتل شده‌ایم؟ مسلماً چنین نکرده‌ایم، اما آیا می‌توانیم ادعا کنیم کشتن در دنیای مجازی هیچ قبح اخلاقی‌ای ندارد؟ به راستی دایره اخلاقی در مورد اعمالی که در یک بازی رایانه‌ای انجام می‌شود، چگونه امکان‌پذیر است؟ یافتن پاسخ چنین پرسش‌هایی چندان آسان به نظر نمی‌رسد، اما می‌توان با ارائه تحلیل‌هایی که روشن‌کننده مسئله پیوند میان دنیای واقعی و مجازی و مرز میان این دو باشد، تا حدودی راه به مقصد برد. از این بازی‌ها به عنوان پدیده‌ای جدید با مفهوم هنر-صنعت یاد شده است. این مفهوم به کارکرد تجاری و جنبه‌های فنی و خلاقانه عمدتاً بصری این پدیده نظر دارد، اما با توجه به ورود ورزش به فهرست نهادهای اجتماعی جدید، به نظر می‌رسد می‌توان این بازی‌ها را به مثابه یک خرده نهاد اجتماعی پرقدرت و تأثیرگذار به رسمیت شناخت. باید این بازی‌ها را مربیان نقابدار هزاره سوم یا معماران شخصیت کودکان آینده تلقی کرد که به صورت خزنده و چراغ خاموش و با برنامه درسی پنهان به رقابت با نهاد آموزش و پرورش خواهند پرداخت و در گستره وسیعی جایگاه آن را فتح خواهند کرد.

از نمونه‌های ناهنجاری‌های اخلاقی و اجتماعی بازی‌های رایانه‌ای می‌توان به تیراندازی معروف مدارس کلمبیا تحت تأثیر اعتیاد هریس و دوستش به بازی Doom اشاره کرد که کودک‌کشی را به نمایش می‌گذارد. در بازی بسیار معروف GTA بازیگر می‌کشد، می‌سوزاند و شکنجه می‌دهد و در بازی تصفیه نژادی، کودک به سادگی نژادپرستی افراطی را می‌آموزد و در بسیاری از بازی‌ها، صحنه‌های جنسی حتی هم‌جنس‌بازی به نمایش گذاشته می‌شود.

صنعت بازی‌های رایانه‌ای در طول تاریخ نسبتاً کوتاه خود، با بسیاری از مسائل اخلاقی و اجتماعی و معماهای لاینحل روبه‌رو شده است. محتوای خشونت‌آمیز، اعتیاد، قمار، مالکیت اموال مجازی، کپی‌رایت، مالکیت معنوی و بسیاری دیگر، از جمله این موارد است.

از نگاهی دیگر و با توجه به آمار استفاده و شیوع‌نمایی این بازی‌ها، اهمیت بررسی آن در زمان کنونی بیش از پیش احساس می‌شود. نگاهی گذرا به این آمارها این مسئله را روشن می‌کند. رکورد جست‌وجوی این بازی‌ها در شبکه جهانی از همه ورزش‌ها بالاتر است؛ (حدود پنج میلیارد و ده میلیون مورد)، در ایران ۷۹٪ بازیگرها (gamer) زیر پانزده سال دارند و حدود همین مقدار هفته‌ای ۴ روز به بازی مشغول‌اند و در کره جنوبی ۱۴۰ مرکز برای مشاوره جهت ترک اعتیاد و وابستگی به اینترنت و بازی‌های رایانه‌ای دایر شده است (علیزاده، ۱۳۹۰).

با توجه به این مسئله، در این مقاله می‌کوشیم از منظر اخلاقی به این صنعت بنگریم و آن را بکاوییم؛ موضوعی که کمتر به آن پرداخته شده و آنچنان که باید مورد توجه نبوده است. حال آنکه این صنعت با سرعت شگرفی در حال رشد بوده، مشتریان آن نیز اغلب منابع بالارزش یک جامعه، یعنی جوانان و نوجوانان، هستند.

با این مقدمه چارچوب پژوهش به این شرح ادامه می‌یابد: در بخش دوم مروری بر مطالعات انجام‌شده در این موضوع خواهیم داشت و در بخش سوم اصول اولیه طراحی یک بازی اخلاقی را مطرح می‌کنیم و در بخش چهارم می‌کوشیم چارچوبی با هفت معیار اخلاقی - اسلامی ارائه کنیم. در آخر نیز هر یک از این فاکتورها و تأثیرشان، با توجه به آموزه‌های اسلامی بررسی می‌شود.

۱. پیشینه بحث

بازی‌های ویدئویی پتانسیل ایجاد تجربه‌های اخلاقی و بازتاب اخلاقی را دارند (pohl, 2008). سیکارت نیز این موضوع را چنین توصیف کرده است که بازی می‌تواند با ارتباط اخلاقی‌ای که با بازیکنان برقرار می‌کند چارچوب اخلاقی را به تصویب برساند (Sicart, 2009). بازی‌ها این کار را با تشویق بازیکن به انجام برخی از رفتارها عرضه می‌کنند. قرار دادن یک چارچوب از آنچه درست و نادرست است در یک موضوع داستانی می‌تواند باعث ایجاد پیوند اخلاقی بین قوانین بازی و قوانین اخلاقی در جهان خارج از بازی شود (Rauch, 2007). با انجام این کار، بازیکن به داشتن عکس‌العمل در مقابل ارزش‌های اخلاقی تشویق می‌شود و نتیجه اینکه، این ارزش‌ها به ارزش‌های خود بازیکن تبدیل می‌شود. بازی‌های ویدئویی می‌توانند این تجارب اخلاقی را به روش‌های مختلفی ایجاد کنند و آیین بازی می‌تواند به منظور تقویت آرمان‌های اخلاقی در دنیای واقعی طراحی شود (Brown, 2008). از طرفی بازی‌ها می‌توانند معضلات اخلاقی را نیز به بازیکن

ارائه دهند (Zagal, 2009). بازی این امکان را به بازیکن می‌دهد تا به سناریویی عمل کند که ممکن است به طور بالقوه در زندگی واقعی خود تجربه کرده باشد (Stevens, 2007). در این روش، بازیکنان هویت خود و ارتباط با دنیای خارج از بازی را با دنیای درون بازی مقایسه کرده، آن رفتارها را در دنیای واقعی خود منعکس می‌کنند. به طور کلی، بازی باعث شکل‌گیری تجربه‌های اخلاقی بازیکن برای یادگیری چیزهایی در مورد خود و ارزش‌های شخصی‌اش می‌شود و از طریق این ارزیابی یک چارچوب اخلاقی را می‌بیند. در بازی‌های ویدئویی، برخی از اعمال، پاداش و تشویق هستند. آن دسته از اقداماتی که تشویق می‌شوند خوب هستند و آن دسته‌ای که تشویق نمی‌شوند، بد هستند. پس می‌توان یک چارچوب اخلاقی را در یک چارچوب داستانی، طراحی کرد و در ارزیابی عملیاتی بازی، به تصویب رساند (Zagal, 2009). ترسیم چارچوب‌های اخلاقی از بازی‌های ویدئویی و تعاملات بازیکن‌ها اغلب در چارچوب نظریات فلسفی اخلاقی سنتی صورت گرفته است. این تحلیل به بررسی بازی‌ها با استفاده از فلسفه اخلاق کانتی یا ترکیبی از آنها می‌پردازد (Rauch, 2007).

با وجود اینکه مصلحت وجود بازی‌هایی با رعایت اصول اخلاقی حس می‌شود، اما بررسی‌های کمی در خصوص بررسی تأثیر ملاحظات اخلاقی در بازی‌های رایانه‌ای انجام شده است. اخیراً بازی‌هایی با رعایت اصول اخلاقی و در زمینه یادگیری منافع اجتماعی طراحی و بررسی شده است (Seider and Koo, 2012). کو و سیدر چارچوبی برای نزدیک شدن به آموزه‌های اخلاقی از طریق بازی‌های رایانه‌ای مطرح کردند. آنها ملاحظات اخلاقی را در قالب چارچوبی برای آموزش اصول زندگی اجتماعی در بازی‌ها گنجانده‌اند. بحث و بررسی آنها در مورد ملاحظات اخلاقی محدود به اصول اخلاق‌گرایان و تأکید بر منافع اجتماعی از طریق بررسی ادبیات است.

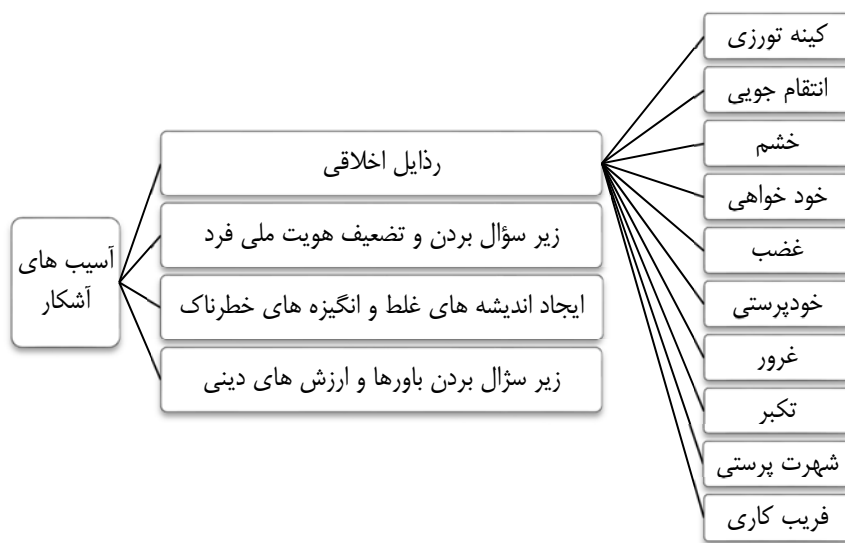
در ادامه این پژوهش اصول اولیه طراحی یک بازی اخلاقی را مطرح خواهیم کرد؛ اصولی که مبنای یک بازی اخلاقی را از ابتدای طراحی مد نظر قرار دهد.

۲. اصول اولیه طراحی یک بازی اخلاقی

در این بخش مقدمات طراحی یک بازی اخلاقی مطرح، و اصول و پارامترهای آن ارائه می‌شود. ابتدا با بیان اصول حداقلی در طراحی یک بازی اخلاقی این مقدمات را فراهم کرده، در مرحله بعد با بیان اصول حداکثری آن را تکمیل می‌کنیم.

۲. ۱. اصل اخلاقی حداقلی

اصل اخلاقی حداقلی در یک بازی مطلوب آن است که، در راستای سپری کردن اوقات فراغت و سرگرم شدن هیچ‌گونه آسیبی به دنبال نداشته باشد؛ خواه آسیب‌های پنهان و خواه آسیب‌های آشکار. شناخت این آسیب‌ها در طراحی اخلاقی یک بازی اهمیت فراوانی دارد. نمودار یک آسیب‌های آشکار در این زمینه را نمایش می‌دهد. رداییل اخلاقی، زیر سؤال بردن و تضعیف هویت ملی فرد، ایجاد اندیشه‌های غلط و انگیزه‌های خطرناک، زیر سؤال بردن باورها و ارزش‌های دینی از موارد اصلی آسیب‌های آشکار در بازی‌های رایانه‌ای است. این موارد به صورت جدی باید در طراحی یک بازی اخلاقی حذف شود و اهمیت آن به حدی است که به عنوان مبانی طراحی یک بازی رایانه‌ای اخلاقی مطرح است. چراکه گاهی اوقات بازی در دنیای مجازی با این پارامترها، آن‌قدر به دنیای واقعی نزدیک می‌شود که به انجام آن در دنیای واقعی منجر می‌گردد (Sim, 2009)، به طوری که گزارش‌های زیادی از تبدیل شدن این آسیب‌ها به یک عادت روانی در نتیجه بازی‌های رایانه‌ای با پارامترهای بیان‌شده وجود دارد (Tan, 2012). اخیراً نیز گزارش‌های بسیاری از افزایش این رفتارها از دادگاه‌های مربوط به جوانان و نوجوانان دیده می‌شود (Musfirah, 2011).



نمودار ۱- آسیب‌های آشکار در بازی‌های رایانه‌ای

بنابراین، حذف یا مطرح شدن این پارامترها با القای منفی حاصل از آنها، در بازی اهمیت فراوانی دارد. ضمن اینکه پارامتری مانند ردایل اخلاقی، خود شامل زیرشاخه‌های بسیاری است که نشان از ظرافت موضوع طراحی و دقت در پیاده‌سازی یک بازی اخلاقی دارد.

اما دسته دومی از آسیب‌ها وجود دارد که به تدریج و در بلندمدت، در رفتار بازیکنان بازی‌های رایانه‌ای دیده می‌شود. این نوع آسیب‌ها در اثر تکرار و استفاده از بازی‌های رایانه‌ای اتفاق می‌افتد و از جمله آسیب‌های پنهانی به حساب می‌آید. این نوع از آسیب‌های روانی را نیز می‌توان با طراحی یک بازی اخلاقی که در آن مراقبت‌های اخلاقی نیز مد نظر است به حداقل رساند. تعصب‌زدایی مذهبی، خانوادگی و ملی، دامن زدن به آسیب‌های شخصیتی - منشی، انزواطلبی، دیگرگریزی و جامعه‌ستیزی از جمله آسیب‌های پنهان است که حتی بعضی از تهیه‌کنندگان این بازی‌ها با این اهداف آن را طراحی می‌کنند. چراکه سیاست‌گذاران این افکار به خوبی از تأثیر آن بر روی کودکان و نوجوانان آگاه‌اند (Schulzke, 2009).



نمودار ۲- آسیب‌های پنهان در بازی‌های رایانه‌ای

البته تأکید می‌شود که بازی‌ها تنها آثار منفی ندارند، بلکه آثار مثبت زیادی نیز دارند و قابلیت القای بالایی آنها باعث می‌شود از این موضوع بهره جسته، در طراحی آنها اهداف مثبت خود را

پیااده‌سازی کنیم. به همین منظور، بعد از بیان آسیب‌ها به بیان اصولی برای طراحی اخلاقی بازی‌ها می‌پردازیم که باعث آثار مثبت در بازیکنان این قبیل بازی‌ها می‌شود.

۲.۲. اصول اخلاقی حداکثری

اصول اخلاقی حداکثری در یک بازی مطلوب، رشد و تعالی شخصیت فرد را در پی دارد؛ به طوری که باعث می‌شود:

۱. شناخت‌های شخصی و محیطی مناسب به فرد بدهد.
۲. ایده‌ها و باورهای صحیح را در فرد تقویت کند.
۳. قدرت تجزیه و تحلیل را در فرد افزایش دهد.
۴. خصلت‌ها و منش‌های خوب را در فرد تقویت کند.
۵. مهارت‌های مورد نیاز برای تشخیص و حل مسئله و تصمیم‌گیری صحیح را در فرد ارتقا بخشد.
۶. توان خودکنترلی، هدایت فکر و خیال، عواطف و رفتارهای فرد را بهبود بخشد.

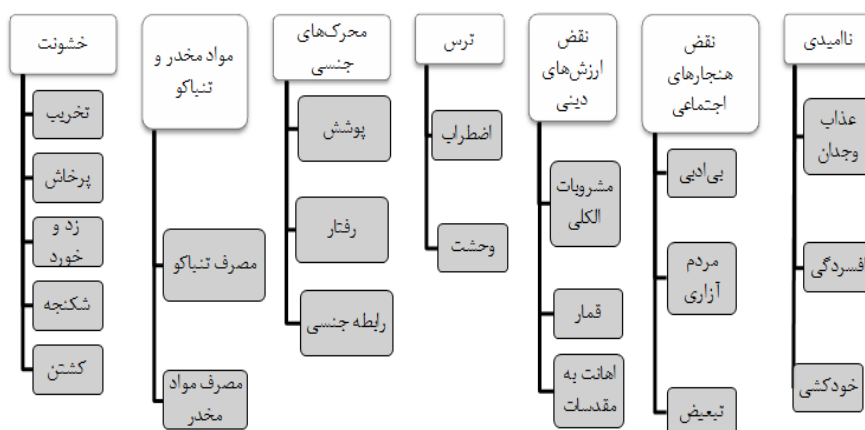
در پی کسب یا رشد این ویژگی‌ها، سرانجام، توجه به اخلاق و معنویت، دینداری، خانواده‌گرایی، قانون‌گرایی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی در فرد شکل می‌گیرد. با توجه به تمام موارد گفته‌شده، به این مسئله می‌رسیم که چه موازین و نکاتی ما را به این اهداف می‌رساند. در ادامه، چارچوبی را برای یک طراحی اخلاقی مطرح می‌کنیم.

۳. طراحی یک بازی اخلاقی با هفت معیار اخلاقی و اسلامی

با پی‌گیری مفاهیم آسیب‌زا در بازی‌ها می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از این مفاهیم آسیب‌زا مربوط به فرهنگ ما نیست و خاستگاه ایرانی ندارد و از واقعیت‌های جوامعی که بازی در آنها ساخته می‌شود نشئت می‌گیرد. از جمله این مفاهیم می‌توان به شیطان‌پرستی، وندالیسم و نیهیلیسم و ... اشاره کرد (ستوده، ۱۳۸۳). امروزه، این مفاهیم، در جامعه ما جزء آسیب‌هایی با اولویت بالا شناخته نمی‌شوند، اما نشانه‌هایی از وجود و رشد آنها در جامعه دیده می‌شود که برخی از کارشناسان نیز نسبت به رواج این دست از آسیب‌ها در جامعه ایران هشدار داده‌اند (رفیعی و همکاران: ۱۳۸۷). با توجه به این موضوع، محتوای اخلاقی بازی‌ها را به هفت گروه تقسیم کرده، آنها را بررسی می‌کنیم. این موارد به طور خلاصه در جدول یک ارائه شده است. این هفت معیار، معیارهای اصلی در طراحی یک بازی اخلاقی است که بعد از مطالعات و پژوهش‌های بسیار در

این زمینه حاصل شده است و مورد تأیید اسرا^۱ (ESRA) نیز هست. همان‌طور که مشاهده می‌شود، خشونت، مواد مخدر و تنباکو، محرک‌های جنسی، ترس، نقض ارزش‌های دینی، نقض هنجارهای اجتماعی و ناامیدی هفت معیار اصلی برای بررسی طراحی محتوای یک بازی اخلاقی معرفی شده است، که هر یک از این معیارها در ادامه تشریح خواهد شد.

جدول ۱- معیارهای هفت‌گانه محتوای اخلاقی بازی‌های رایانه‌ای



۱. **خشونت**؛ عبارت است از رفتار تند و درشتی که خارج از قانون باشد، با هدف آسیب زدن به شخص یا گروهی. این رفتار با تخریب افراد یا پرخاش و زد و خورد یا شکنجه و کشتن افراد نشان داده می‌شود.

۲. **مواد مخدر و تنباکو**؛ در این محتوا مصرف سیگار، قلیان یا پیپ، خصوصاً سیگار به عنوان نخستین گام اعتیاد مطرح است.

۳. **محرک‌های جنسی**؛ در بازی‌ها تحت سه زیرشاخه پوشش، رفتار و رابطه جنسی بررسی می‌شود:

- پوشش، استفاده یا عدم استفاده از لباس به نحوی که تأکید خاصی بر بدن و نمایش آن با اهداف جنسی داشته باشد.
- منظور از رفتار تحریک‌آمیز، هر گونه عملی است که با استفاده از بدن یا کلام، سعی بر تحریک جنسی داشته باشد.
- نمایش ارتباط جنسی بین دو یا چند نفر (اعم از هم‌جنس یا غیرهم‌جنس) را رابطه جنسی گویند.

۴. ترس؛ منظور نوعی احساس ترس خفیف، مداوم و مبهم است که منشأ مشخصی ندارد و با استفاده از فضاسازی در بازی ایجاد می‌شود.

۵. نقض ارزش‌های دینی؛ در بازی نقض ارزش‌های دینی در قالب سه زیرشاخه:

- مشروبات الکلی که شامل مصرف هر گونه نوشیدنی‌های الکلی است.
- قمار؛ هر گونه بازی یا شرط‌بندی که برد و باخت در آن، منجر به کسب منفعت برای یکی و زیان برای طرف دیگر باشد.
- اهانت به مقدسات؛ منظور از اهانت، خوار کردن و کوچک و ضعیف جلوه دادن چیزی به واسطه گفتار یا رفتار است. مقدسات نیز در اینجا شامل خدا، اولیاء او (اعم از پیامبران ادیان الهی و امامان و معصومان و متون و فضاهای مقدس) و مفاهیم دینی (مانند کتب مقدس، معاد، عدل، معجزات، آخرت و ...) است.

۶. نقض هنجارهای اجتماعی؛ هنجارها در حقیقت قواعدی برای رفتار انسان‌هاست؛ قواعدی که بعضی کارها را تأیید کرده و بعضی کارهای دیگر را رد می‌کند.

۷. ناامیدی؛ تحت سه زیرشاخه عذاب وجدان، افسردگی و خودکشی بررسی می‌شود که عبارت‌اند از:

- عذاب وجدان: گاهی روال بازی به گونه‌ای طراحی شده که بازیکن برخلاف میل خود مجبور است عملی را انجام دهد یا انجام ندهد. این اتفاق باعث ایجاد نوعی عذاب وجدان و احساس گناه در او می‌شود.
- افسردگی: با علائمی چون احساس غمگینی، شکست یا کلافگی و بی‌علاقگی به همه چیز و گاه با گلایه از خدا مشخص می‌شود.
- خودکشی: از بین بردن و حذف فیزیکی خود به شیوه‌های مختلف عمدتاً به دلیل ناامیدی است.

با توجه به این موارد و لزوم بومی‌سازی بازی‌ها با تأکید بر فرهنگ بومی و ارزش‌های دینی و اخلاقی کشورمان، محتوای هر بازی باید از منظر این هفت معیار سنجیده شود تا با اصول و ارزش‌های اخلاقی جامعه تناقض نداشته باشد؛ چراکه معیارهای اخلاقی در جامعه ما با توجه به آموزه‌های اسلامی است که با جوامع غیراسلامی متفاوت است. در ادامه به بررسی نظریات دین اسلام در مورد این هفت معیار اخلاقی می‌پردازیم.

۴. بررسی معیارهای اخلاقی با توجه به آموزه‌های اسلامی

۴.۱. خشونت در اسلام

در معنای خشونت اگر «اجبار» را مد نظر قرار دهیم، اسلام به کلی مخالف به کارگیری آن نیست، اما معتقد است که باید مطابق با قوانین الهی (شریعت) از آن استفاده کرد. اگر خشونت را به معنای «عمل و نیروی فیزیکی شدید یا آسیب‌رسان» بگیریم، فقه اسلام مخالف هر گونه استفاده از زور به این معناست؛ جز به هنگام جنگ یا تنبیه گناه‌کاران، آن هم مطابق با قانون شریعت. حتی در جنگ، ایجاد جرح به زنان و کودکان و نیز غیرنظامیان حرام است. کاربرد زور تنها علیه جنگجویان حاضر در میدان نبرد جایز است و تنها در برابر آنها از اعمال زور فیزیکی به قصد آسیب رساندن می‌توان استفاده کرد. هر گونه اعمال جرح خارج از این شرایط، بر اساس فقه اسلام حرام است. پس به کارگیری آن در بازی‌های رایانه‌ای در مبارزات با توجه به ویژگی‌های ذکرشده مشکلی ندارد.

۴.۲. مواد مخدر و دخانیات

یک قاعده فقهی داریم که بر اساس آن هر چیز مضری حرام است. از طرفی مضرات شخصی و خانوادگی و اجتماعی این مواد واضح‌تر از آن است که نیاز به توضیح داشته باشد. پیامبر گرامی اسلام فرمودند: «سیّاتی زمان علی امتی یا کلون شیئا اسمہ البنج انا انا بریء منهم و هم بریئون منی» (میزان الحکمه، ح ۴۶۲۵)؛ یعنی زمانی می‌رسد که امت من چیزی استعمال می‌کنند که «بنگ» نامیده می‌شود. پس اینها از من دور و جدا و من هم از آنها دور و بیزار هستم. بنابراین، هر گونه استفاده از این محتوا در بازی‌های رایانه‌ای رد می‌شود.

۴.۳. مسائل جنسی

عمده‌ترین مباحث مطرح از دیدگاه اسلام در خصوص مسائل جنسی به شرح زیر است: اخلاق جنسی در اسلام؛ دلیل حرمت زنا؛ اهمیت تربیت جنسی در اسلام؛ پوشش زن در اسلام؛ عشوه‌گری در سخن گفتن؛ عشوه‌گری در راه رفتن؛ انحرافات جنسی؛ راه مقابله با انحرافات جنسی؛ تحریکات بصری و شنیداری.

– **اخلاق جنسی در اسلام؛** با توجه به اینکه اسلام بر روابط خانوادگی میان اعضای خانواده بسیار تأکید دارد، بنابراین به شدت پیروان خود را از روابط میان دو جنس مخالف بر حذر داشته، فقط آن را در قلمرو شرع تجویز می‌کند. شاید حکمت این مسئله آن باشد که اسلام، ازدواج و

تشکیل خانواده را عامل اصلی پیدایش جامعه و بقای اجتماع بشری تشخیص می‌دهد، نه اینکه نوعی محدودیت و سلب آزادی اجتماعی را قائل شده باشد.

- **دلیل حرمت زنا؛** در مکتوب حضرت صادق (ع) است که خداوند زنا را حرام فرموده، برای اینکه سبب فسادهایی مانند قتل نفس و از بین رفتن نسبت‌ها و ترک تربیت اطفال و به هم خوردن ارث می‌شود.^۲

- **اهمیت تربیت جنسی در اسلام؛** در اسلام با توجه به آیات و روایات و احکام مختلف که مستقیم و غیرمستقیم در رابطه با مسائل جنسی و ارضا و تعدیل آن سخن به میان رفته، می‌توان نتیجه گرفت که تربیت جنسی در اسلام از ضروریات است و نمی‌توان اجازه داد که خود به خود این مسئله با مرور زمان برای فرد، حل شود. آنجایی که اسلام از نگهداری چشم برای تعدیل میل جنسی و از ازدواج برای ارضای جنسی صحبت می‌کند، همه و همه نشان‌دهنده تأکید بر تربیت جنسی، آن هم به صورت مفصل و دارای جزئیات در اسلام است.

- **پوشش زن در اسلام؛** خداوند در سوره احزاب آیه ۵۹ - ۶۰ چنین می‌فرماید: «ای پیغمبر! به همسران و دخترانت و به زنان مؤمنین بگو که جلباب‌های (روسری‌ها) خویش را به خود نزدیک سازند. این کار برای اینکه شناخته نشوند و مورد اذیت قرار نگیرند نزدیک‌تر است و خدا آمرزنده و مهربان است. اگر منافقان و بیماردلان و کسانی که در شهر نگرانی به وجود می‌آورند، از کارهای خود دست برندارند ما تو را علیه ایشان خواهیم برانگیخت. در آن وقت فقط مدت کمی در مجاورت تو خواهند زیست».

- **عشوه‌گری در سخن گفتن؛** «در سخن گفتن رقت زنانه و شهوت‌آلود که موجب تحریک طمع بیماردلان می‌گردد به کار نبرید» (احزاب: ۲). در این دستور، وقار و عفاف در کیفیت سخن گفتن را بیان می‌کند و در آیات ۵۹-۶۰ دستور وقار در رفت و آمد را، حرکات و سکنات انسان گاهی زبان دارد. گاهی وضع لباس، راه رفتن و سخن گفتن زن معنادار است و به زبان بی‌زبانی می‌گوید که دلت را به من بده، در آرزوی من باش، مرا تعقیب کن. گاهی برعکس با بی‌زبانی می‌گوید دست تعرض از این حریم کوتاه کن.

- **عشوه‌گری در راه رفتن؛** راه رفتن انسان، گونه‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد که سه نوع آن در قرآن کریم یاد شده است: ۱. راه رفتن طبیعی و به گونه‌ای که مطابق ساختار فیزیکی و متناسب طبع و آفرینش هر فرد و راه رفتن به هنجار است (هون)؛ ۲. راه رفتن متکبرانه (مرح) که نشانگر حالت غرور و خودبینی فرد است و شخص متکبر از سر عمد و انتخاب چنان راه

رفتنی را برمی‌گزیند؛ ۳. راه رفتنی که زنان از سر عشوه‌گری، جلب توجه دیگران و نمایاندن خود و زیورهای خویش به بینندگان چنان راه می‌روند و هنگام راه رفتن پاهای خود را به زمین می‌زنند تا زینت پنهانی‌شان دانسته شود و صدای خلخالی که بر پا دارند به گوش برسد.^۳

۴.۴. انحراف‌های جنسی

انحراف‌های جنسی اشکال گوناگونی دارد که متداول‌ترین آنها عبارت‌اند از: استمنا، هم‌جنس‌بازی و خودفروشی. در پیدایش انحراف جنسی به طور اعم و استمنا به طور اخص، علل مختلفی دخیل است که مهم‌ترین آنها عبارت است از: تحولات بلوغ، عوامل تحریک‌زا، عقده حقارت، مساعد نبودن محیط خانواده، معاشرت با منحرفان، ضعف ایمان و سستی پایه‌های اعتقادی، ناآگاهی از عواقب استمنا.

۴.۵. تحریکات بصری و شنیداری

ابتدایی‌ترین ارتباط که نقطه شروع اکثر گناهان و انحرافات است ارتباط بصری است و در واقع همه چیز از یک نگاه آغاز می‌شود. سپس ارتباط کلامی و سمعی و ارتباط لمسی، آتشی از عشق حیوانی و شهوت نفسانی را در انسان روشن می‌کند که تا ارضا نشود آرام نمی‌گیرد و آدمی را دچار فتنه‌ای بزرگ می‌سازد. اینها همه زمینه‌های تحریک شهوت جنسی هستند. بنابراین، اگر اسلام برای چنین ارتباطاتی محدودیت قائل شده است و زن و مرد را دعوت به پوشش و کنترل چشم، گوش، زبان و دست از دیدن، شنیدن، سخن گفتن و تماس بدنی کرده، همه به خاطر از بین بردن زمینه تحریک و ایجاد توانایی برای حفظ تعادل و کنترل نفس اماره و غریزه شهوت در انسان و خصوصاً جوانان است. بنابراین، این قسمت از محتوا در طراحی یک بازی اخلاقی و اسلامی مورد توجه است و از مناظر مختلف باید به دقت بررسی شود.

۴.۶. ترس

یکی از مشکلات روانی برخی از انسان‌ها، مسئله ترس است که در لسان قرآن و روایات با تعبیری همچون خوف و خشیت ذکر شده است. خوف و خشیت نه تنها مشکل روانی نیست، بلکه مورد توصیه آیات و روایات نیز هست. ترس در وجود انسان مرحله‌ای دارد. افراد در سنین مختلف به یک میزان از موارد یکسان نمی‌ترسند. پاسخ به ترس چهار عنصر دارد:

۱. عناصر شناختی (انتظار آسیب قریب‌الوقوع)

۲. عناصر بدنی (واکنش اضطراری بدن به خطر، به علاوه تغییرات موجود در ظاهر ما)

۳. عناصر هیجانی (احساس دلهره و وحشت‌زدگی)

۴. عناصر رفتاری (گریه، جنگ، گریز، در جای خود خشک شدن)

این معیار که به وفور در طراحی بازی‌ها استفاده می‌شود، می‌تواند به صورت کنترل‌شده و متناسب با سن بازیکن اعمال شود. البته ترس همیشه جنبه منفی ندارد. نوعی ترس ارزشی در مکتب اسلام مطرح است که اسلام انسان‌ها را به این‌گونه ترس تشویق و ترغیب کرده است. این ترس نه تنها باعث رکود و سقوط انسان نمی‌شود، بلکه عامل رشد در بُعد معنوی، مادی و دنیوی انسان به شمار می‌رود و اسلام نسبت به ترس مثبت تأکید دارد و آن را یک صفت ارزشی می‌شمارد و عقیده دارد که اگر انسان ترس مثبت را در خود تقویت کند، ترس منفی در او راه پیدا نخواهد کرد و به کمال و ارزش معنوی نیز دست پیدا خواهد کرد. به کسی که این ترس را داشته باشد، انسان ترسو اطلاق نمی‌شود، بلکه این ترس زمینه نفی ترس‌های بیهوده و نابجا است. مانند بالاترین مرحله ترس مثبت، یعنی ترس از خداوند. نشانه ایمان در انسان، این است که از خداوند بترسد. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «از خدا طوری بترس که گویا از او هیچ اطاعت و فرمان‌برداری نکرده‌ای و آن‌گونه به او امیدوار باش که گویا هیچ معصیت نکرده‌ای».

۴.۷. نقض ارزش‌های دینی

اهانت به مقدسات؛ مقدسات اسلام به اشخاص، اشیا و اموری گفته می‌شود که جزء ارکان یا ضروریات دین اسلام بوده، انکار آنها مستلزم انکار دین اسلام و اهانت به آنها مستلزم اهانت به اساس دین اسلام باشد. نخستین چیزی که از مقدسات اسلام در ذهن می‌آید «اشخاص و مفاهیمی است که بایستی محترم شمرده شده و از گزند استهزا و اهانت در امان و مصون باشند». بدون شک ذات باری تعالی نخستین مصداق روشنی است که پاک‌تر و منزّه‌تر از او در آموزه‌های دینی وجود ندارد.^۴ پیامبران و پیشوایان دین و دیانت و سمبل‌های بشری نیز در زمره مقدسات دینی قرار می‌گیرند که باید از هر گونه تحقیر و توهین در امان باشند. مقدسات، شامل اماکن نیز می‌شود، همانند کعبه، مزار امامان، قرآن، نهج‌البلاغه و شخصیت‌های مورد احترام همچون حضرت ابوالفضل العباس، علی‌اکبر، حمزه و همچنین شخصیت‌های سایر مذاهب که از نظر مسلمانان واجب‌التعظیم‌اند، همانند حضرت هاجر و مریم مقدس.

اهانت در لغت، اعم است از نسبت دادن صریح الفاظ رکیک، یا هر فعل و ترک فعلی که در نظر عرف موجب توهین و تحقیر طرف گردد. توهین شامل گفتار، کردار، کتابت و حتی اشاره

صریح است. در یک ضابطه کلی می‌توان گفت هر آنچه از دیدگاه اسلام در شمار مسائل ضروری و قطعی قرار گیرد توهین به آن، جرم است، مانند توهین به قرآن، مسجدالحرام، کعبه و سایر شعائر الهی و مقدسات ضروری اسلام. بر اساس قاعده حرمت اهانت به مقدسات، توهین به مقدسات دینی حرام است.

اهانت به انجیل و تورات واقعی، که از دیدگاه قرآن آنگاه که دست‌خوش تحریف‌نشده بودند مانند قرآن کریم نورانیت داشته و از قداست برخوردار بوده‌اند، جرم است. حمایت از مقدسات سایر مذاهب عامه جهان در قبال اهانت، حتی اگر آن مقدسات مورد تأیید ما هم نباشند، از آن جهت ضروری است که توهین به باورهای دینی و مکتبی و تحقیر سمبل‌های بشر و مقدسات هر دین، علاوه بر آنکه خلاف اخلاق و وجدان بشری و کاری زشت و ناپسند است، می‌تواند موجب اخلال در امنیت و آسایش داخلی و خارجی شود و هزینه‌های سخت و سنگینی را بر بشریت تحمیل کند. می‌توان ادعا کرد که جرم‌انگاری توهین به مقدسات به دلیل برخورد آن با نظم و اخلاق عمومی، در کشورهایی که این جرم را به رسمیت شناخته‌اند (به ویژه کشورهای اسلامی)، کاملاً با قوانین بین‌المللی مربوط به حقوق بشر سازگار است. موضوعی که در بسیاری از بازی‌های وارداتی مورد حمله قرار می‌گیرد.

۴.۸. نقض هنجارهای اجتماعی

درباره نقض هنجارهای اجتماعی مانند مردم‌آزاری باید گفت که رفتار و گفتار آدمی تأثیر اساسی در سرنوشت او دارد. پیامبر اکرم (ص) در این باره می‌فرماید: «هر کس مؤمنی را بیازارد، پس بی‌گمان مرا اذیت کرده، هر کس مرا برنجانند گویا خدا را آزار رسانده است و هر کس خدا را اذیت کند، چنان‌که در تورات و انجیل و زبور و قرآن آمده از رحمت خداوند به دور است». آزار و اذیت دیگران شکل خاصی ندارد، بلکه هر عملی یا سخنی که بی‌جهت موجب ناراحتی دیگران شود، مردم‌آزاری است؛ از جمله ایجاد مزاحمت، عیب‌جویی، تحقیر و اهانت، مسخره کردن، و بی‌عدالتی، که این موارد در بازی‌هایی چون همسایه جهنمی کاملاً نقض شده است.

۴.۹. ناامیدی و افسردگی

ناامیدی، تحت سه زیرشاخه عذاب وجدان، افسردگی و خودکشی بررسی می‌شود. گاهی روال بازی به گونه‌ای طراحی شده است که بازیکن برخلاف میل خود مجبور است عملی را انجام دهد یا انجام ندهد. این اتفاق باعث ایجاد نوعی عذاب وجدان و احساس گناه در او می‌شود. اما افسردگی، با علائمی چون احساس غمگینی، شکست یا کلافگی و بی‌علاقگی به همه چیز و گاه با گلابه از خدا مشخص می‌شود. ولی خودکشی یا حذف فیزیکی خود به شیوه‌های مختلف

عمدتاً به دلیل ناامیدی است که در بسیاری از فیلم‌های خارجی جوانان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در آموزه‌های دینی از عوامل به وجود آمدن افسردگی می‌توان به کفر و نفاق، کم‌ظرفیتی و فقدان شرح صدر اشاره کرد. در قرآن کریم آمده است: «و از رحمت خدا مأیوس نشوید که تنها گروه کافران، از رحمت خدا مأیوس می‌شوند».^۵ امیر مؤمنان (ع) فرمود: منافقان بر رفاه و آسایش مردم رشک می‌برند. در کورت‌تر کردن گره گرفتاری‌ها می‌کوشند و امید خلق را به نومیدی بدل می‌سازند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۴، ص ۴۰۸).

درباره کم‌ظرفیتی و فقدان شرح صدر، مشکلی که در نسل جوان زیاد دیده می‌شود در قرآن کریم آمده است:^۶ «و اگر از جانب خویش، نعمتی به انسان بچشانیم، سپس آن را از او بگیریم، بسیار نومید و ناسپاس خواهد بود؛ و اگر بعد از شدت و رنجی که به او رسیده، نعمت‌هایی به او بچشانیم، می‌گوید «مشکلات از من برطرف شده و دیگر باز نخواهد گشت» و غرق شادی و غفلت و فخرفروشی می‌شد [و همه چیز را به فراموشی می‌سپرد].»

نتیجه‌گیری

چنان‌که گفته شد، بخش زیادی از زمان، فکر و انرژی جوانان و نوجوانان و حتی کودکان همه جوامع با فرهنگ‌های مختلف، در کنار رایانه و بر سر بازی‌هایی که در فرهنگ دیگری ساخته شده صرف می‌شود. این امر نگرانی‌های بسیاری راجع به انتقال مفاهیم و آموزه‌های اخلاقی خاص یک فرهنگ به فرهنگ دیگر، بدون بررسی و نقد آن و از طریق بازی‌های فراگیر رایانه‌ای، به وجود آورده است. پژوهش مورد نظر با طرح اصول اولیه طراحی یک بازی اخلاقی وارد مسئله بازی‌های رایانه‌ای شد و بعد از بیان یک سری از بایدها و نبایدها در طراحی یک بازی اخلاقی اهمیت موضوع را بیان کرد؛ چراکه این بازی‌ها آموزگاران خاموش نسل حاضر هستند که توانسته‌اند نسل حاضر را شیفته خود کنند. بنابراین، محتوایی که این آموزگاران نو به جوانان و نوجوانان ما القا می‌کنند بسیار مهم است. این محتوا در قالب یک مدل هفت‌گانه معرفی شد. این مدل هفت‌گانه برای بررسی بازی‌ها از نظر محتوای خشونت، مواد مخدر و تنباکو، محرک‌های جنسی، ترس، نقض ارزش‌های دینی، نقض هنجارهای اجتماعی و ناامیدی است و مورد تأیید اسرا^۷ است. همچنین هر یک از این مفاهیم، که بارها در بازی‌های رایانه‌ای استفاده می‌شود، از دیدگاه آموزه‌های اسلامی بررسی شد تا نظر دین درباره هر محتوا و استفاده از آن در دنیای واقعی معلوم شود و در کنار آن به صورت ضمنی حدود استفاده آن در چارچوب دنیای مجازی مشخص گردد. پیشنهاد می‌شود برای ادامه کار در این زمینه پژوهشی کمی درباره اثر هر

یک از مفاهیم آسیب‌زا انجام شود تا نقش پررنگ این بازی‌ها در آموزش مفاهیم بیشتر آشکار شود.

تقدیر و تشکر

نگارندگان مقاله صمیمانه از همکاری بنیاد ملی بازی‌های رایانه‌ای در معرفی و توضیح شاخص‌های اسرا تشکر می‌کنند؛ به ویژه از زحمات و مشاوره‌های مدیر سازمان اسرا جناب آقای سید محمدعلی سیدحسینی و نیز کارشناس دل‌سوز این سازمان حجت‌الاسلام و المسلمین جناب آقای دُرّانی و کمک‌های مشفقانه ایشان سپاس‌گزاریم.

فهرست منابع

۱. رفیعی، حسن و مدنی قهفرخی، سعید و وامقی، مروّنه (۱۳۸۷). «مشکلات اجتماعی در اولویت ایران»، در: *جامعه‌شناسی ایران*، دوره نهم، ش ۱ و ۲، ص ۱۸۴-۲۰۸.
۲. ستوده، هدایت‌الله (۱۳۸۳). *آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات)*. تهران: آوای نور.
۳. علیزاده، حسین (۱۳۹۰/۴/۸). «بازی کودکان را به کار تبدیل نکنیم: نقش بازی در زندگی کودک»، در: *نشریه کار و کارگر*.
4. Brown, H. J. (2008). *Videogames and Education*, New York: M.E. Sharpe.
5. Koo, G., & Seider, S. (2012). Video Games for Prosocial Learning, Retrieved from: <http://people.bu> (last access on Aug 10, 2014).
6. Musfirah, H. (2011, February 7). More Gaming Addiction Cases at Counseling Centre, in: Today (Singapore), p. 4.
8. Pohl, K. (2008). "Ethical Reflection and Involvement in Computer Games", In: *Proceedings of the Conference on the Philosophy of Computer Games*, pp. 92-107.
9. Rauch, P. E. (2007). *Playing with Good and Evil: Videogames and Moral Philosophy*, Unpublished Master's Thesis, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, MA.
10. Schulzke, M. (2009). "Moral Decision Making in Fallout", in: *Game Studies: The International Journal of Computer Game Research*, 9(2).
11. Sicart, M. (2009). *The Ethics of Computer Games*, Cambridge, MA: MIT Press.
12. Sim, B. (2009). "He Skips Meals; Baths for Game Yet says he's Okay", in: *The New Paper* (Singapore), p. 5.
13. Stevens, R., Satwicz, T., & McCarthy, L. (2007). "In-game, in-room, in-world: Reconnecting Video Game Play to the Rest of Kids' Lives", In: Salen, K. (Ed.), *The Ecology of Games: Connecting youth, Games, and Learning*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 41-66.
14. Tan, J. (2012, March 11). "Extended video gaming "worsens attention issues"", in: *The Straits Times(Singapore) Prime*, p. 3.

15. Zagal, J. P. (2009). "Ethically Notable Videogames: Moral Dilemmas and Game Play", In: *Proceedings of the Digital Interactive Games Research Association Conference*, London, UK.

پی نوشت ها

1. Entertainment Software Rating Association.

۲. «حرم الله الزنا لما فيه من الفساد من قتلا لنفس و ذهاب الانساب و ترك التربية للاطفال و فساد الموارث» (وسائل، کتاب نکاح، باب ۱، ص ۳۹).
۳. «وَلَا يَضْرِبَنَّ بِالرُّجُلَيْنِ لِيَعْلَمَ مَا يُخْفِيَنَّ مِنْ زِينَتِهِنَّ» (نور: ۳۱).
۴. «سبحان الله عما يصفون» (صافات: ۱۵۹).
۵. «وَلَا تَبْسُوْا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَبْأَسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (يوسف: ۸۷).
۶. «وَلَيْنِ أَدْقَنَّا الْإِنْسَانَ مِمَّا رَحِمَهُ ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَكُفُّوسٌ كَفُورٌ * وَلَيْنِ أَدْقَنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسْتَه لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ» (هود: ۹-۱۰).
۷. نظام رده بندی بازی های رایانه ای در ایران (ESRA).

ارائه الگو: راهکاری قرآنی برای تقویت انگیزه‌های عالی و تضعیف انگیزه‌های دانی در زیست اخلاقی

سید حسن سعادت مصطفوی*

سید محمد صالح هاشمی گلپایگانی**

عباس اشرفی***

چکیده

بروز یک فعل در انسان ارتباط وثیقی با انگیزه‌های انسان دارد. تقویت و تضعیف انگیزه احتمال بروز فعل ارادی را در انسان افزایش و کاهش می‌دهد. با توجه به قرار گرفتن افعال ارادی انسان تحت احکام اخلاقی تقویت و تضعیف انگیزه‌های انسان نقش مهمی در زیست اخلاقی انسان دارد. تقویت انگیزه‌های عالی احتمال بروز فعل فضیلت‌مندانه را افزایش داده و در مقابل تضعیف انگیزه‌های دانی احتمال بروز فعل رذیلانه را کاهش می‌دهد و در نهایت به افزایش یا کاهش تحقق ملکات فاضله و رذیله کمک می‌کند. یکی از راهکارهای قرآنی برای تربیت اخلاقی انسان از طریق تقویت انگیزه‌های عالی و تضعیف انگیزه‌های دانی ارائه الگوست. الگوهای اخلاقی به انسان کمک می‌کنند تا با نمونه‌برداری از آنها افعال فضیلت‌مندانه را آسان‌تر انجام داده و افعال رذیلانه را آسان‌تر ترک کند. نمونه‌هایی از الگوهای اخلاص، صبر، توکل، حیا و شکر برای تقویت انگیزه‌های عالی و نمونه‌هایی از الگوهای تکبر، حسد، شهوت‌پرستی و ... برای تضعیف انگیزه‌های دانی انسان در قرآن مطرح شده است. معمولاً قرآن با ذکر الگوها به سرانجام افراد و تبعات افعال آنها اشاره می‌کند تا انسان با تنبیه یافتن بتواند به سهولت زیست اخلاقی فضیلت‌مندانه داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، الگوسازی، انگیزه عالی، انگیزه دانی، راهکار تربیتی.

* استاد گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق (ع).

** دانشجوی دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی، گرایش اخلاق اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (نویسنده مسئول).

*** استادیار دانشگاه علامه طباطبائی.

مقدمه

مسئله چگونگی زیست اخلاقی دغدغه همیشگی انسان بوده است و ادیان همواره در این خصوص راهکارهایی برای انسان‌ها داشته‌اند. در این تحقیق با تقسیم‌انگیزه‌های انسان به عالی و دانی، تلاش شده است یکی از راهکارهای قرآن برای وصول به هدف غایی انسان و زیست اخلاقی فضیلت‌مندانه توضیح داده شود. به این منظور ابتدا به وجود انگیزه‌های عالی و دانی در انسان توجه کرده و سپس راهکارهای متعدد قرآن را جهت تقویت انگیزه‌های عالی و تضعیف انگیزه‌های دانی مرور خواهیم کرد. آنگاه جهت پرهیز از گرفتار شدن در یک مقاله گزارش‌گونه بحث خود را بر راهکار ارائه الگو محدود می‌کنیم. بدین منظور ابتدا این راهکار را توصیف کرده و سپس به تحلیل آن خواهیم پرداخت تا ابعاد مختلف آن روشن شود. روش این تحقیق را می‌توان نوعی تفسیر موضوعی دانست که از دو ابزار توصیف و تحلیل بهره گرفته است.

۱. قرآن و انگیزه‌های عالی و دانی انسان

از منظر قرآن کریم انسان موجودی است که از یک سو از خاک آفریده شده است (ص: ۱۷۶؛ المؤمنون: ۱۲) و از سوی دیگر روح الاهی دارد (الحجر: ۲۸ و ۲۹؛ ص: ۷۱ و ۷۲؛ سجده: ۷-۹) و خداوند جهت خلقت او خود را متبارک خوانده است (المؤمنون: ۱۴). وجود این دو بعد در انسان سبب شده است انسان در کنار گرایش‌های الاهی که او را به سوی غایت واقعی او سوق می‌دهد گرایش‌هایی دانی نیز داشته باشد که او را از غایت واقعی دور کرده و به غایات دروغین سوق می‌دهند (الشمس: ۸؛ القیامه: ۵).

مفهوم خواستن که با فعل‌هایی همچون «یرید» و «یریدون» و نظایر آن در قرآن کریم به کار رفته است تا حد زیادی ما را با این دو دسته گرایش‌ها مرتبط می‌سازد. از سویی انسان‌هایی وجود دارند که وجه خداوند را خواستارند (الانعام: ۵۲؛ الکهف، ۲۸؛ الروم: ۳۸) و در زمین برتری طلبی و فساد را نمی‌خواهند (القصص: ۸۳) و در مقابل کسانی هستند که می‌خواهند دیگران گمراه شوند (النساء: ۴۴)، می‌خواهند طاغوت را داور و حاکم قرار دهند (النساء: ۶۰)، می‌خواهند میان خداوند و پیامبران جدایی افکنند (النساء: ۱۵۰)، می‌خواهند نور خداوند را خاموش کنند (التوبه: ۳۲؛ الصف: ۸)، پست‌ترین زندگی را می‌خواهند (القصص: ۷۹)، می‌خواهند از دفاع از مردم خود در مقام نبرد بگریزند (الاحزاب: ۱۳)، می‌خواهند کلام خداوند را تغییر دهند (الفتح: ۱۵) و می‌خواهند حيله‌گری کنند (الطور: ۴۲). این آیات نشانگر وجود دو دسته انگیزه و به تبع دو نحوه زندگی اخلاقی است که شاید بتوان آن دو را زندگی خدامحور و زندگی شیطان‌محور نامید که در وجوه مختلفی خود را نمایش می‌دهد و هر یک سرانجامی مجزا از دیگری دارد.

شاید مهم‌ترین هدف پیامبران توجه دادن انسان به غایت واقعی او و قرار دادن توانمندی‌های مختلف انسان اعم از مادی و روحی در مسیر وصول به این غایت باشد. هنگامی که پیامبر (ص) تنها هدف بعثت خود را تکمیل مکارم اخلاق معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۲/۶۸)^۱ و در قرآن به عنوان فردی با خلق والا معرفی می‌شود (القلم: ۴) این نکته به ما گوشزد می‌شود که وصول به غایت واقعی انسان از طریق کسب فضایل اخلاقی که عبارتی دیگر برای به فعلیت رساندن جنبه الهی انسان است میسر و نیز ضروری است.

انسان موجودی دارای اختیار است که بسیاری از افعال خود را بر پایه تصمیم‌های عقلانی یا تصمیم‌هایی که عقلانی می‌پندارد انجام می‌دهد.^۲ توجهی شهودی به خود نشان می‌دهد که افعال ارادی انسان در کنار جنبه معرفتی نیازمند گرایش به انجام فعل نیز هست که شاید بتوان آن را بُعد عاطفی فعل تلقی کرد. گرایش به انجام یک فعل نیازمند تحقق انگیزه انجام آن فعل در انسان است. شاید افراد متعددی را دیده باشیم که در عین شناخت دقیق مضرات پر خوری یا مصرف دخانیات گرفتار آنها هستند و نیز افرادی را مشاهده کرده‌ایم که در عین شناخت فواید تلاش، میلی به تلاش وافر در زندگی خود ندارند.

توضیحات پیش گفته نشان می‌دهد که داشتن انگیزه قوی نقش بی بدیلی در انجام یک فعل در انسان ایفا می‌کند. تسری این مطلب به حیطه اخلاق روشن می‌سازد که انجام یک فعل خوب و ترک یک فعل بد ارتباط وثیقی با انگیزه‌های انسان دارد.

از سوی دیگر، توجه به دو بُعد عالی و دانی انسان، که هر یک رو به غایت خود دارند، این اجازه را به ما می‌دهد که انگیزه‌های انسان را با توجه به این دو بعد به انگیزه‌های عالی و انگیزه‌های دانی تقسیم کنیم. انگیزه عالی انگیزه‌ای است که انسان را به انجام یک فعل خوب سوق می‌دهد و در مقابل انگیزه بد انگیزه‌ای است که انسان را به انجام فعلی بد سوق می‌دهد.

آنچه گفته شد نشان می‌دهد که اگر انسان بخواهد به غایت واقعی خود که متناسب با روح الهی اوست نائل شود نیازمند تقویت انگیزه‌های عالی و تضعیف انگیزه‌های دانی است. این تقویت و آن تضعیف زمینه‌ساز بروز افعال خوب و دوری از افعال بد است.

قرآن به عنوان یک کتاب انسان‌ساز، که پاسخ‌گوی نیازهای واقعی معرفتی انسان است، جهت تقویت انگیزه‌های عالی و تضعیف انگیزه‌های دانی انسان راهکارهای متعددی ارائه کرده است. اگر با الگوی استنطاق که در ادبیات محمدباقر صدر وجود دارد^۳ به سراغ قرآن رفته و چگونگی تقویت انگیزه‌های عالی و تضعیف انگیزه‌های دانی را بر قرآن عرضه کنیم قرآن به سخن می‌آید و پاسخ‌های ارزشمندی در اختیار ما قرار خواهد داد.

ما در این تحقیق با اشاره مختصر به راهکارهای قرآن برای تقویت انگیزه‌های عالی و تضعیف انگیزه‌های دانی، از میان آنها راهکار ارائه الگو را توضیح می‌دهیم. در مقام توضیح این راهکار، ابتدا آن را توصیف کرده و سپس به تحلیل آن خواهیم پرداخت تا ابعاد مختلف آن روشن شود. روش این تحقیق را می‌توان نوعی تفسیر موضوعی دانست که به دلیل پرهیز از یک گزارش اجمالی به راهکار ارائه الگو محدود شده است.

۲. نگاهی اجمالی به راهکارهای قرآن در خصوص تقویت انگیزه‌های عالی و

تضعیف انگیزه‌های دانی

در قرآن کریم، راهکارهای زیادی برای تقویت انگیزه در اقدام به اعمال صالح و تضعیف انگیزه در اقدام به سیئات و مکروهات وجود دارد. بعضی از راهکارها، هم برای ارتقای انگیزه‌های عالی و هم برای تضعیف انگیزه‌های دانی استفاده شده است. بعضی راهکارها فقط برای انگیزه‌های عالی و بعضی دیگر فقط برای تضعیف انگیزه‌های دانی است.

الف. راهکارهایی که قرآن برای تقویت انگیزه‌های عالی ارائه کرده عبارت‌اند از: مقایسه، ایجاد محبت و رضایت، وعده حمایت و همراهی مؤثر، رحمت و لطف خاص، ذکر اوصاف غایت و استفاده از حس کمال‌جویی، امتنان و تذکار به نعمت، اعطای اجرت و پاداش کامل، ارائه مسیر رستگاری و موفقیت، اعتباربخشی دستور به واسطه جایگاه آمر.

ب. راهکارهایی که قرآن برای تضعیف انگیزه‌های دانی ارائه کرده عبارت‌اند از: ابراز عدم محبت و نارضایتی، انزوا و تحریم، آسیب‌شناسی و توجه به موانع با ذکر اوصاف شیطانی، مجازات و توبیخ، مشخص کردن حریم و حرمت، عبرت‌گیری، هشدار به عدم موفقیت و عدم هدایت.

ج. راهکارهای مشترک قرآن برای تقویت و تضعیف انگیزه‌های عالی و دانی عبارت‌اند از: ارائه الگو، تمثیل، نظارت و آگاهی، اطلاع از بازگشت عمل به خود، بیان علت، تأکید و تکرار، تعقل و تفکر، التفات، طرح پرسش توبیخی.

هر یک از این راهکارها در قرآن جهت تقویت یا تضعیف انگیزه برای انجام یا ترک یک یا چند فضیلت یا ردیلت اخلاقی به کار رفته است که در جدول زیر ارتباط هر یک از راهکارها با فضایل یا ردایل مرتبط آمده است:

ردیف	راهکار	فضایل یا رذایل مورد نظر
۱	ارائه الگوی مثبت و منفی	اخلاص، امانتداری، ایثار مال و جان، تواضع، توکل، حیا، شکر، صبر، صداقت، عفو و بخشایش، کظم غیظ، نصیحت و خیرخواهی، وفای به عهد، علم، تکبر، حسد، دروغ و افتراء، شهوت‌پرستی، قساوت قلب
۲	تمثیل	ایثار، گفتار و برنامه‌های ناصواب، تکبر، حب دنیا، ریا، قساوت قلب، کفران نعمت
۳	مقایسه	ایثار، تقوا، حب دنیا
۴	ایجاد محبت و رضایت	ایثار، تواضع، توکل بر خدا، صبر، عفو و بخشایش، کظم غیظ، وفای به عهد
۵	ابراز عدم محبت و نارضایتی	اسراف، بخل، بدزبانی و عیب‌جویی، تکبر، خیانت
۶	اعتباردهی و منزلت اجتماعی	حسن معاشرت
۷	انزوا و تحریم	عدم ایثار، بدخلقی، بخل، کینه
۸	وعده حمایت و همراهی مؤثر	ایثار و تقوا، ایمان، صبر
۹	طرد و لعنت خاطی	بدزبانی، خلف وعده، ظلم، قطع رحم
۱۰	رحمت و لطف خاص	ایثار، ایمان، صبر
۱۱	ذکر اوصاف غایت و استفاده از حس کمال‌جویی	شکر، صداقت، عفو و بخشایش، وفای به عهد
۱۲	آسیب‌شناسی و توجه به موانع با ذکر اوصاف شیطانی	اسراف، تکبر، خلف وعده، دروغ، دشمنی و خشم با ترویج گناه، وسواس
۱۳	امتنان و تذکار به نعمت	شکرگزاری
۱۴	زائل ساختن ترس و نگرانی	ایثار
۱۵	اعطای اجرت و پاداش کامل	اخلاص، امانتداری، ایثار، تواضع، توکل، شکر، صبر، صداقت، صله رحم، عفو و بخشایش، کظم غیظ، وفای به عهد
۱۶	مجازات و توبیخ	بخل، تجسس و عیب‌جویی، تکبر، تهمت، حب دنیا، خلف وعده، خیانت، دروغ، سخن‌چینی، کفران، قطع رحم

۱۷	نظارت و آگاهی	ایثار، تقوا، خیانت، صبر، ظلم، عفت، وفای به عهد
۱۸	اطلاع از بازگشت عمل به خود	بخل، بدزبانی، تجسس و عیب‌جویی، شکر، عفو و بخشایش
۱۹	مشخص کردن حریم و حرمت	تکبر
۲۰	بیان علت	ایثار، تمسخر، توکل، هواپرستی
۲۱	تهدید	حب دنیا، ریا، کفران، کینه
۲۲	عبرت‌گیری	بخل، تکبر، خیانت، دروغ، شهوت‌پرستی، کفران
۲۳	ارائه مسیر رستگاری و موفقیت	اخلاص، ایثار، تقوا، توکل، صبر
۲۴	هشدار به عدم موفقیت و هدایت	اسراف، بخل، تکبر، حب دنیا، خیانت، دروغ، شهوت‌پرستی، ظلم، قساوت قلب
۲۵	تأکید و تکرار	خیانت، دروغ، تکبر، شکرگزاری
۲۶	اعتباربخشی دستور به واسطه جایگاه آمر	امانتداری، صله رحم، عدل و ایثار
۲۷	تعقل و تفکر	شکرگزاری، افعال پسندیده و مذموم
۲۸	سود و زیان مالی	توکل، صبر
۲۹	پیامد عملی از عمل دیگر	بخل، خلف وعده، دروغ
۳۰	کفایت و عدم تضرر	صبر، توکل
۳۱	اسلوب کلامی	تقوا، حب دنیا، شکرگزاری، ایمان، عدالت، مجموعه افعال اخلاقی، صدق و کذب

این جدول نشان می‌دهد که برخی از راهکارها برای برخی از افعال خوب یا بد مشترک است. برای مثال، قرآن برای تضعیف انگیزه بروز تکبر در انسان از راهکارهای متعدد عبرت‌گیری، مجازات و توبیخ، مشخص کردن حریم و حرمت، تمثیل و ... استفاده کرده است. همچنین این جدول نشان می‌دهد که ارائه الگو راهکاری وسیع است که با طیف وسیعی از افعال خوب و بد اخلاقی مرتبط است.

چنان‌که گفته شد این مقاله به توضیح یکی از راهکارهای قرآن یعنی راهکار ارائه الگو اختصاص یافته است و توضیح در خصوص هر یک از این راهکارها می‌تواند موضوع مقالات متعدد دیگری باشد.^۴ از همین‌رو در ادامه به توصیف راهکار ارائه الگو و تحلیل آن می‌پردازیم.

۳. توصیف راهکار ارائه الگو برای تقویت انگیزه‌های عالی و تضعیف انگیزه‌های دانی

توجه به نظریات مطرح در حیطه اخلاق به ما می‌آموزد که نظریه‌پردازان این عرصه در دو دسته قرار می‌گیرند. از سویی نظریات مسئله‌محور و از سوی دیگر نظریات فاعل‌محور قرار دارد. نظریات وظیفه‌گروی و غایت‌گروی را می‌توان نظریات مسئله‌محور و نظریه فضیلت‌گروی را نظریه‌ای فاعل‌محور قلمداد کرد.

پرسش اساسی در نظریات وظیفه‌گروی (Deontologism) و غایت‌گروی (Teleologism)^۵ این است که «چه باید بکنیم». بر این اساس، در این دو نظریه این مسئله مورد بحث است که اهمیت دارد. هر یک از این دو نظریه برای وصول به پاسخ پرسش مذکور ملاک‌هایی را در اختیار ما قرار می‌دهند. اما در نظریه فضیلت‌گروی (Virtue-based ethics)^۶، این پرسش، محوری است که «چگونه انسانی باید بشویم». فضیلت‌گروان معتقدند قدیسان و الگوهای اخلاقی، بیشتر به ما اخلاق آموخته‌اند و ما را اخلاقی کرده‌اند تا آموزه‌های اخلاقی خصوصاً آموزه‌های مبتنی بر قواعد کلی. وجود الگوهای اخلاقی در جامعه، سبب می‌شود که به نحوه زندگی اخلاقی دست یابیم و به تبع آن، معنای الفاظ، خصوصاً الفاظ اخلاقی و الفاظ مرتبط با نظریات اخلاقی همچون «وظیفه» و «غایت مطلوب» به خوبی معنا یابند. از سوی دیگر، فضای اخلاقی سبب می‌شود که در تصمیم‌گیری‌های عملی و معرفتی بهتر عمل کنیم و شهادهای اخلاقی ما پرورش یابد.

قرآن کریم به ما می‌آموزد که الگوهای اخلاقی نقش بی‌بدیلی در زیست اخلاقی انسان‌ها دارند. قرآن کریم از حضرت رسول (ص) به عنوان اسوه حسنه برای مؤمنان نام برده است (الأحزاب: ۲۱). مؤمنانی که در یک حیات اجتماعی با دیگران زندگی می‌کنند در وصول به زیست اخلاقی والا نیازمند الگو هستند تا با توجه به او بهتر عمل کنند.

بررسی آیات قرآن روشن می‌سازد که برای تقویت انگیزه انسان‌ها در جهت انجام یا ترک فضایل و رذایل زیر از راهکار ارائه الگو استفاده شده است:

الف. فضایل: اخلاص، امانت‌داری، ایثار مال و جان، تواضع، توکل، حیا، شکر،

صبر، صداقت، عفو و بخشایش، کظم غیظ، نصیحت و خیرخواهی، وفای به

عهد، علم.

ب. رذایل: تکبر، حسد، دروغ و افتراء، شهوت‌پرستی، قساوت قلب

اکنون اجازه دهید به بررسی هر یک از این موارد بپردازیم.

۳. ۱. توصیف راهکار ارائه الگو برای تقویت انگیزه عالی در جهت انجام فضایل

در مقام توصیف راهکار ارائه الگو بحث خود را با مواردی که خداوند در قرآن از آن برای تقویت انگیزه‌های عالی در جهت انجام یک فعل خوب استفاده کرده است آغاز می‌کنیم.

- **اخلاص:** قرآن کریم اخلاص پیامبران را به عنوان الگو معرفی می‌کند؛ حضرت یوسف (ع)

(یوسف: ۲۴)، حضرت موسی (ع) (مریم: ۵۱) و حضرت ابراهیم، حضرت اسحاق و حضرت

یعقوب (ع) (ص: ۴۵-۴۶) در قرآن به عنوان افراد مخلص معرفی شده‌اند.

- **امانتداری:** قرآن برای اشاره به این وصف از تعبیر امین استفاده کرده است. این تعبیر برای

حضرت یوسف (یوسف: ۵۴-۵۵)، حضرت جبرئیل (الشعرا: ۹۳)، حضرت نوح (الشعرا: ۱۰۷)،

حضرت هود (الشعرا: ۱۲۵)، حضرت صالح (الشعرا: ۱۴۳)، حضرت لوط (الشعرا: ۱۶۲)، حضرت

شعیب (الشعرا: ۱۷۸) و حضرت موسی (الدخان: ۱۷ و ۱۸) به کار رفته است و این عده به

عنوان الگوهای امانتداری معرفی شده‌اند.

- **تواضع:** قرآن کریم از پیامبر اکرم (ص) (آل عمران: ۱۵۹؛ التوبه: ۱۲۸)، فرشتگان (الاعراف:

۲۰۶) و حضرت زکریا (ع) (الانبیاء: ۸۹ و ۹۰) به عنوان الگوی تواضع نام می‌برد. این تواضع

نسبت به خداوند و نسبت به مردم است. کما اینکه قرآن در مورد فرشتگان و حضرت زکریا

(ع) از تواضع نسبت به خداوند و در مورد پیامبر اکرم (ص) از تواضع نسبت به مردم سخن

می‌گوید.

- **ایثار مال و جان:** قرآن کریم، پیامبر اکرم (ص) را به عنوان الگوی ایثار جان و مال در راه

خداوند معرفی می‌کند (التوبه: ۸۸).

- **توکل:** افرادی که به عنوان الگوی توکل در قرآن معرفی شده‌اند عبارت‌اند از: حضرت شعیب

(الاعراف: ۸۹)، پیامبر اسلام (التوبه: ۱۲۹)، حضرت نوح (یونس: ۷۱)، حضرت هود (هود: ۵۶)،

حضرت یعقوب (یوسف: ۶۷) و حضرت ابراهیم (الممتحنه: ۴).

- **حیا:** افراد زیر با وصف حیا در قرآن یاد شده‌اند تا از این طریق قرآن کریم الگوی حیا را به

مردم معرفی کند: حضرت یوسف (ع) (یوسف: ۲۳)، حضرت مریم (ع) (مریم: ۱۶-۲۰)، دختر

حضرت شعیب (ع) (القصص: ۲۵) و پیامبر اسلام (ص) (الاحزاب: ۵۳).

- **شکر:** حضرت ابراهیم (النحل: ۱۲۰-۱۲۱)، حضرت نوح (الاسراء: ۳) و حضرت سلیمان (ع)

(النمل: ۱۹) به عنوان الگوهای شکر در قرآن معرفی شده‌اند.

- **صبر:** پیامبران متعددی در قرآن کریم به عنوان صابر معرفی شده‌اند تا الگویی برای انسان‌ها باشند: حضرات اسماعیل، ادريس و ذوالکفل (الانبیاء: ۸۵)، حضرت ایوب (ص: ۴۱-۴۴)، حضرت اسماعیل (الصفات: ۱۰۲) پیامبران بنی‌اسرائیل به صورت عام (السجده: ۲۴) و پیامبر اکرم به همراه پیامبران اولوالعزم (ع) (الاحقاف: ۳۵) در قرآن کریم با وصف صابر معرفی شده‌اند.
- **صداقت:** صداقت فضیلتی بسیار مهم است که نه تنها در قرآن کریم بلکه در کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان نیز مورد توجه است. آنجا که خداوند در قرآن بیان می‌کند زمین را به بندگان صالح به ارث می‌دهد (النساء: ۱۶۳) و این مطلب را به نقل از زبور حضرت داوود (ع) معرفی می‌کند، متوجه می‌شویم که در زبور (میزمور، ۳۷: ۲۹) به جای بندگان صالح از تعبیر **صَدِيق** (صَدِيق) از ریشه **777** (ص د ق) استفاده شده است. در هر حال، در قرآن کریم حضرت مریم (المائدة: ۷۵)، حضرت یوسف (یوسف: ۴۶)، حضرت ادريس (مریم: ۵۶) و حضرت ابراهیم (ع) (مریم: ۴۱) به عنوان الگوهای صداقت با عنوان **صَدِيق** معرفی شده‌اند.
- **عفو:** قرآن کریم از پیامبر اسلام (ص) به عنوان الگوی عفو و گذشت یاد کرده است (آل عمران: ۱۵۹).
- **کظم غیظ:** قرآن کریم حضرت یعقوب (ع) را به عنوان الگوی کظم غیظ معرفی کرده است (یوسف: ۸۴).
- **خیرخواهی:** خیرخواهی فضیلتی است که دارندگان آن در قرآن کریم با وصف «ناصح» نامیده شده‌اند. حضرت صالح (الاعراف: ۷۹)، حضرت نوح (الاعراف: ۶۲)، حضرت هود (الاعراف: ۶۸) و حضرت شعيب (الاعراف: ۹۳) پیامبرانی هستند که خداوند آنان را به عنوان الگوهای خیرخواهی معرفی کرده است.
- **وفای به عهد:** خداوند در قرآن حضرت اسماعیل (ع) را به عنوان الگوی وفای به عهد معرفی کرده است (مریم: ۵۴).
- **علم:** خداوند در قرآن کریم حضرت یوسف (یوسف: ۲۲)، حضرت خضر (الکهف: ۶۵)، حضرت لوط (الانبیاء: ۷۴)، حضرت داوود و حضرت سلیمان (الانبیاء: ۷۹؛ النمل: ۱۵) و حضرت موسی (القصص: ۱۴) را به عنوان الگوهای علم معرفی کرده است.

۳.۲. توصیف راهکار ارائه الگو برای تضعیف انگیزه‌های دانی در جهت ترک ردائل

همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم خداوند در قرآن کریم نمونه‌هایی از افراد شاخص در عرصه ردائل را نیز نام برده است تا انسان با توجه به آنان از انجام کارهای زشت دوری بجوید. این کار از طریق تضعیف انگیزه‌های دانی انسان صورت می‌پذیرد.

- **تکبر:** خداوند ابلیس (البقره: ۳۴) و فرعون (الغافر: ۲۷) را به عنوان الگوهای منفی ردیله تکبر معرفی کرده است.

- **حسد:** قابیل به عنوان الگوی حسد در قرآن معرفی شده است (المائدة: ۲۷-۳۰).

- **افترا:** افترا ردیله‌ای است که الگوی آن در قرآن، زلیخا است آن زمانی که نسبت دروغ به حضرت یوسف می‌دهد (یوسف: ۲۵-۲۹).

- **شهوت‌پرستی:** این ردیله نیز در قرآن با نام زلیخا پیوند خورده است، آنجا که از حضرت یوسف تقاضای نامشروع دارد (یوسف: ۲۳-۲۴).

۴. تحلیل راهکار ارائه الگو برای تقویت انگیزه‌های عالی و تضعیف انگیزه‌های دانی

توجه به موارد متعدد ذکر الگو در قرآن و تأمل در آنها نکات متعددی را در اختیار ما قرار می‌دهد:

۴.۱. تنوع دسته‌بندی

الگوهایی که قرآن برای تقویت یا تضعیف انگیزه‌های عالی و دانی معرفی کرده است از جنبه‌های گوناگون قابل تقسیم‌بندی هستند.

الف. تقسیم بر پایه عام و خاص بودن الگو: این الگوها را می‌توان از

یک جهت به الگوهای عام و خاص تقسیم کرد. مقصود از الگوی عام الگویی برای کل ابعاد زیست اخلاقی است. این تقسیم‌بندی را می‌توان هم در خصوص الگوهای مثبت در جهت تقویت انگیزه‌های عالی و هم در الگوهای منفی در جهت تضعیف انگیزه‌های دانی مطرح کرد. در قرآن کریم حضرت رسول اکرم (ص) به عنوان الگوی عام در خصوص فضایل معرفی شده‌اند: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (الأحزاب: ۲۱). می‌توان ابلیس و امامان کفر را به عنوان الگوهای عام ردیلت‌های اخلاقی تلقی کرد تا انسان با توجه به آنان و دوری

از نحوه وجودی آنان هر چه بیشتر در جهت تضعیف انگیزه‌های دانی قدم بردارد.

مقصود از الگوی خاص معرفی توسط قرآن در خصوص یک فضیلت اخلاقی است. غالب مواردی که در بالا مورد بررسی و معرفی قرار گرفت الگوهای خاص بودند.

ب. تقسیم بر پایه جنسیت: الگوهای ذکرشده در قرآن کریم را می‌توان به لحاظ جنسیت نیز تقسیم کرد. همان‌گونه که مشاهده شد در کنار مردان بزرگ از زنان بزرگ همچون حضرت مریم (س) نیز به عنوان الگویی متعالی یاد شده است.

ج. تقسیم بر پایه فردی، خانوادگی و اجتماعی بودن الگو: توجه به الگوهای ذکرشده در قرآن کریم این اجازه را به ما می‌دهد که از تقسیم الگو به فردی، خانوادگی و نیز اجتماعی سخن بگوییم. آنجا که خداوند درباره پیامبران سخن می‌گوید ما را با الگوهای فردی پیوند می‌دهد و آنجا که از خاندان حضرت زکریا (ع) و تواضع آنان بحث می‌کند الگویی خانوادگی را پیش روی ما می‌نهد و آنجا که از همراهان حضرت ابراهیم (ع) یاد می‌کند الگویی اجتماعی را در اختیار ما قرار می‌دهد.

۲.۴. توجه توأمان به الگوهای مثبت و منفی

در حالی که در قرآن کریم ارائه الگوهای مثبت اصل است، در عین حال به الگوهای منفی در برابر الگوهای مثبت عنایت شده است. در میان این دو نوع الگو، توجه اصلی معطوف به الگوهای مثبت است. این نوع الگوسازی ما را متوجه عبارت سعدی می‌کند که ادب آموختن از بی‌ادبان را به یاد ما می‌آورد. هنگامی که قرآن در باره جوامع مختلف سخن می‌گوید تذکر می‌دهد که در سرگذشت آنان عبرت برای صاحبان درک و توجه است. تکذیب‌کنندگان (ال عمران: ۱۳۷؛ الانعام: ۱۱؛ النحل: ۳۶؛ الزخرف: ۲۵)، مجرمان (الأعراف: ۸۴؛ النمل: ۶۹)، مفسدان (الأعراف: ۸۶ و ۱۰۳؛ النمل: ۱۴)، ظالمان (یونس: ۳۹؛ القصص: ۴۰؛ الروم: ۹)، مشرکان (الروم: ۴۲) و گناهکاران (غافر: ۲۱) از جمله امت‌هایی هستند که به عنوان الگوهای منفی در قرآن معرفی شده‌اند و از انسان‌ها خواسته شده است با نظر به سرانجام آنها عبرت گرفته و در مسیر آنان قدم برندارند.

۳.۴. توجه به ابعاد مختلف وجودی انسان

انسان ابعاد وجودی مختلفی دارد و الگوهای معرفی شده در قرآن به این ابعاد گوناگون توجه کرده‌اند. این ابعاد را می‌توان از منظرهای مختلف مورد توجه قرار داد.

الف. تقسیم با توجه به روابط انسان: ما می‌توانیم از رابطه انسان با

خداوند، رابطه انسان با دیگر انسان‌ها و نیز رابطه انسان با خود سخن بگوییم. با توجه به حاکمیت اخلاق در تمام ابعاد زندگی طبیعی است که توقع داشته باشیم در تمام این ابعاد فضایل متعددی را شاهد باشیم. محور بودن اخلاق فضیلت‌محور لازم می‌آورد که در تمام این ابعاد الگوهایی مطرح شود تا انسان با توجه به آنها بتواند زیست اخلاقی خود را ساماندهی کند. الگوهای قرآنی این ابعاد سه‌گانه را پوشش می‌دهند.

برای مثال، شکر بر نعمات خداوند، توکل بر خداوند، ایثار مال و جان در مسیر خداوند و اخلاص از فضایل مربوط به رابطه انسان و خداوند است. شکر از زحمات دیگران، صادق بودن با آنان، پرهیز از افترا به دیگران، عفو، خیرخواهی و وفای به عهد از جمله فضایل مربوط به رابطه انسان با دیگر انسان‌هاست. فضایی همچون حیا، کظم غیظ و صبر نیز در مقام نخست به رابطه انسان با خودش مربوط می‌شود، هرچند در نهایت در تعامل با دیگران نیز بروز می‌یابد. این فضایل در آیات قرآن مورد توجه قرار گرفته و توصیف شد. این بدان معناست که خداوند با معرفی الگو در مورد هر یک از این فضایل در واقع به ابعاد مختلف وجودی انسان توجه کرده است.

ب. تقسیم به اعتبار نوع فضایل: اگر از تقسیمی که پینکافس برای فضایل

استفاده کرده و آنها را به فضایل ابزاری و فضایل غیرابزاری تقسیم کرده بهره ببریم^۷ می‌توانیم این‌گونه بگوییم که در قرآن بر فضایل غیرابزاری تأکید شده است. به نظر می‌رسد فضایل غیرابزاری همچون حیا، شکر، امانتداری و ... به عنوان مبنایی برای فضایل ابزاری فردی همچون مصمم بودن و پی‌گیری کارها و نیز فضایل ابزاری گروهی همچون داشتن روحیه همیاری و تصمیم‌گیری عاقلانه است. در عین حال باید توجه داشته باشیم که این تقسیم فضایل در واقع تقسیمی به اعتبار ساحات وجودی انسان است.

تقسیم به اعتبار نوع فضایل را به گونه دیگری نیز می‌توان فهم کرد. با توجه به تقسیم فضایل به فضایل معرفتی و رفتاری درمی‌یابیم که در قرآن به الگوهای فضایل معرفتی در کنار الگوهای فضایل رفتاری توجه شده است. قرآن کریم به فضیلت علم به عنوان یک فضیلت معرفتی در

کنار فضایی همچون صبر، شکر، وفای به عهد و ... به عنوان فضایل رفتاری بها می‌دهد و الگو معرفی می‌کند. توجه توأمان به این دو بُعد از ارتباط وثیق آنها از منظر قرآن ناشی می‌شود. در قرآن کریم شناخت صحیح و رفتار فضیلت‌مندانه با یکدیگر ارتباط متقابل دارند. برای مثال، رذیله فرار از نبرد منصفانه باعث عدم علم می‌گردد (التوبه: ۹۳) و یا رذیله کفر باعث مهر بر قلب و عدم تفقه می‌شود (المنافقون: ۳). به همین منوال، عدم علم باعث اعراض از حقیقت به عنوان یک رذیله می‌شود (الانبیاء: ۲۴). جالب است بدانیم همان‌گونه که یک رذیله رفتاری باعث مهر نهادن خداوند بر قلب می‌شود عدم علم نیز باعث مهر نهادن خداوند بر قلب می‌شود (روم: ۵۹).

۴.۴. نقش برجسته پیامبران به عنوان الگوهای اخلاقی مثبت

توجه به آیات قرآن نشان می‌دهد که بیشتر مواردی که الگوهای اخلاقی مثبت معرفی شده است با پیامبران (ع) مواجهیم. این الگوها چه به صورت عام همچون حضرت رسول (ص) و چه به صورت خاص مانند سایر پیامبران عظام (ع) این پیام را دارند که پیامبران نقش بی بدیلی در تاریخ بشریت از حیث زیست اخلاقی آنان بر عهده داشته‌اند و اگر بشر بخواهد به زیست اخلاقی خود ادامه دهد نمی‌تواند نسبت به نحوه زیست اخلاقی آنان غافل باشد.

توجه قرآن به پیامبران ادیان قبلی این درس را نیز دارد که پیامبران از حیث نقش اخلاقی انسان‌های فرازمانی هستند که نباید نقش آنها را به زمان خودشان محدود کرد. مسلمان، مسیحی و یهودی باید به پیامبران به عنوان الگوهای اخلاقی بذل توجه کنند و از این طریق به هدف ادیان، که همان وصول به خداوند از طریق زندگی اخلاقی است، نائل شوند.

این نقش و اثرگذاری لزوماً به معنای اثرگذاری مستقیم نیست تا اشکال شود که در میان خدانا باوران نیز می‌توان انسان‌های فضیلت‌مند مشاهده کرد، بلکه این تأثیرگذاری اعم از تأثیرگذاری مستقیم و غیرمستقیم است. فراموش نکنیم که فرد خدانا باور در صورتی زیست اخلاقی خواهد داشت که در جامعه یا خانواده‌ای با حضور انسان‌های اخلاقی رشد و تربیت یافته باشد. این فضای اخلاقی سابقه‌ای تاریخی دارد. فضای اخلاقی ناگهان زاده نمی‌شود، بلکه از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شود. رهگیری تاریخی این حیات اخلاقی در هر جامعه‌ای در نهایت ما را به پیامبران به عنوان الگوهای اصلی زیست اخلاقی می‌رساند.

در مذهب امامیه که امامان نقش بسیار برجسته‌ای از حیث الگوی اخلاقی دارند، نقش خود را در مقام نخست به سبب ارتباط تعلیمی با حضرت رسول (ص) دارا هستند که تأکید مجددی است بر نقش پیامبران به عنوان الگوهای اخلاقی.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم صرفاً یک کتاب نظری نیست، بلکه برنامه هدایت انسان را بر عهده دارد. قرآن برای تربیت همه‌جانبه آحاد بشر، به تبدیل امور معقول به محسوس عنایت خاصی مبذول داشته است. برای نمونه، وقتی قرآن کریم می‌خواهد نیکوکاری را توضیح دهد به جای ارائه تعریف افراد نیکوکار را معرفی می‌کند (بقره: ۱۷۷؛ بقره: ۱۸۹). از همین‌رو اهتمام به الگوهای اخلاقی بهترین شیوه برای ایجاد انگیزه در حصول ملکات اخلاقی پسندیده و دوری از ملکات ناپسند است.

الگوهای اخلاقی در جنبه‌های مختلف، مورد توجه قرآن کریم قرار گرفته است. پیامبر اکرم الگوی جامع برای همگان است. در کنار الگوی عام، الگوهای خاصی نیز ارائه شده است. ملائکه، جبرئیل، پیامبران پیش از بنی‌اسرائیل، پیامبران بنی‌اسرائیل، پیامبران اولوالعزم، حضرت مریم، دختر حضرت شعیب، مؤمنان و بندگان صالح به عنوان الگو در چهارده فضیلت اخلاقی شامل اخلاص، امانتداری، ایثار مال و جان، تواضع، توکل، حیا، شکر، صبر، صداقت، عفو و بخشایش، کظم غیظ، نصیحت و خیرخواهی، وفای به عهد و علم ذکر شده‌اند.

ابلیس و ائمه کفر الگوهای عام رذایل اخلاقی، و قایل و زلیخا نیز الگوی رذایل خاصی هستند که باید از آنان پرهیز کرد. قرآن در خصوص آنها مجموعاً پنج رذیله اخلاقی شامل تکبر، حسد، افتراء، شهوت‌پرستی و قساوت قلب را معرفی کرده است؛ هرچند در خصوص ابلیس رذایل اخلاقی به صورت عام مد نظر است.

آنچه در این مقاله به صورت تفصیلی مطرح شد یکی از راهکارهای تربیت اخلاقی قرآن است. راهکارهای متعدد دیگری که در قالب جدول ابتدای نوشته ارائه شد امکان بررسی و تحلیل را دارد. عجین بودن تربیت با جنبه‌های مختلف زندگی انسان نشان می‌دهد که تحلیل راهکارهای تربیتی قرآن می‌تواند زمینه‌ساز زیست اخلاقی قرآنی باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. عهد عتیق بر پایه نسخه خطی حلب (Aleppo Codex) به عبری.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. احمد بن حنبل (بی‌تا). المسند، بیروت: دار صادر.
۵. پالمر، مایکل (۱۳۸۵). مسائل اخلاقی، ترجمه: علیرضا آل‌بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۶. پینکافس، ادموند (۱۳۸۲). از مسئله محوری تا فضیلت گرایی، ترجمه: حمیدرضا حسنی و مهدی علی پور، قم: دفتر نشر معارف.
۷. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). نهج البلاغه (صبحی صالح)، تحقیق و تصحیح: فیض الاسلام، قم: هجرت.
۸. صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۹). السنن التاريخیه فی القرآن، دمشق: دار المعارف.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۱۰. مجلسی، علامه محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، تحقیق: ابراهیم المیانجی و محمد باقر البهبودی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
11. Anscombe, G. E. M. (1958). "Modern Moral Philosophy", in: Philosophy, no. 33, pp. 1-19.
12. Laird, J. (1946). "Act-Ethics and Agent-Ethics", in: Mind, no. 55, pp. 113-32.

پی‌نوشت‌ها:

۱. این روایت در کتب اهل سنت نیز با اندکی تفاوت در بخش پایانی روایت آمده است. برای مثال، امام احمد بن حنبل با عبارت «انما بعثت لاتمم صالح الاخلاق» این روایت را آورده است (احمد بن حنبل، بی تا: ۳۸۱/۲). ابن کثیر نیز در تفسیر خود این روایت را به نقل از امام احمد بن حنبل با همان تعبیر «صالح الاخلاق» آورده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲۰۸/۸).
۲. تصمیم عقلانی مبتنی بر علم صحیح و گرایش‌های متعالی است. تصمیم غیرعقلانی مبتنی بر جهل، گرایش‌های دانی و یا جمع هر دو است. در وضعیت دوم هرچند که فرد تصمیم خود را عاقلانه قلمداد کند در واقع غیرعاقلانه است. تعبیر زیبای قرآن در این مقام راه‌گشاست: الذین ضل سعیم فی الحیاه الدنیا و یحسبون انهم یحسنون صنعا (الکهف: ۱۰۴).
۳. در نگاه شهید صدر، تعبیر «استنطاق» در سخن مشهور «ذَٰلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱/۱؛ شریف رضی، ۱۴۱۴: ۲۲۳) بیان لطیفی از رویکرد موضوعی به قرآن کریم است. مفسر موضوعی موظف است با ورود به گفت‌وگو با قرآن کریم، این متن الهی را به نطق درآورد و علاوه بر ضمیمه کردن تجارب بشری به تأملات قرآنی جهت دستیابی به نظریه قرآن، تمامی آیات مرتبط با آن موضوع را نیز جمع‌آوری کرده و به شکل مجموعی بررسی کند (صدر، ۱۴۰۹: ۳۴-۳۶).
۴. پاسخ به این پرسش که هر یک از این راهکارها و ارتباط آن با فعل اخلاقی خوب یا بد ذکرشده در جدول در کدام آیات قرآن آمده است مهم‌ترین مسئله است. از سوی دیگر، لازم است مقصود دقیق هر یک از راهکارها معلوم شود. برای توضیح بیشتر نک: هاشمی گلپایگانی، سید محمد صالح، «راهکارهای ارتقای انگیزه‌های عالی و تضعیف انگیزه‌های دانی اخلاقی از دیدگاه قرآن» رساله دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش اخلاق اسلامی، استاد راهنما: سید حسن سعادت مصطفوی، اساتید مشاور: رضا اکبری، عباس اشرفی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵. در خصوص اقسام غایت‌گروی نک: پالمر، ۱۳۸۵.
۶. اگر چه نظریه اخلاق فضیلت یا همان فضیلت‌گروی از لحاظ تاریخی به ارسطو بازگشت می‌کند ولی در دوره جدید در فرهنگ غرب کمتر مورد توجه قرار داشت. مقاله اثرگذار انسکوم که در ۱۹۵۸ با عنوان «فلسفه اخلاق مدرن» (Modern Moral Philosophy) در بازگشت به اخلاق فضیلت تأثیر فراوانی داشت. در

عین حال نباید از کتاب هارتمن که در ۱۹۲۶ با عنوان اخلاق *Ethik* به زبان آلمانی منتشر شد و نیز مقاله ارزشمند لایرد (Laird) که با عنوان «اخلاق فعل و اخلاق فاعل» (Act-Ethics and Agent-Ethics) در ۱۹۴۶ منتشر شد غافل بود.

۷. در مورد تقسیم فضایل از منظر پینکافس نک: پینکافس، ۱۳۸۲، فصل پنجم.

کرامت انسانی و مجازات مرتد در نظام کیفری اسلام

سید محمدجواد وزیری فرد*

حامد محمودی**

چکیده

نوشتار حاضر پس از معنانشناسی واژگان کرامت و ارتداد، می‌کوشد به فلسفه مجازات مرتد در نظام کیفری اسلام دست یابد. حکم به مجازات مرتد، با کرامت انسانی در تناقض نیست؛ بلکه خود ارتداد متناقض با کرامت انسانی است. از نظر فقهی، مرتد به کسی گفته می‌شود که اظهار علنی به مخالفت با اسلام کند و از روی عناد و آگاهی، به مخالفت با اسلام بپردازد. از فلسفه‌های مجازات مرتد می‌توان توهین به مقدسات، تزلزل عقاید دیگران و ... را برشمرد.

کلیدواژه‌ها: کرامت انسانی، ارتداد، آزادی، مجازات، حقوق بشر.

* عضو هیئت علمی دانشگاه قم.

** دانش‌آموخته کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه ؟؟؟؟.

مقدمه

یکی از موضوعاتی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد تأکید واقع شده، مسئله «کرامت انسانی» است. امروزه این مسئله در عرصه جهانی مورد توجه بوده و اساس دموکراسی و آزادی انسانی تلقی می‌شود. در مقدمه این اعلامیه بر رعایت کرامت انسانی تأکید شده و این اصل (کرامت انسانی) و احترام به حقوق انسان، از ویژگی‌های دوران جدید تحول جامعه جهانی پس از جنگ جهانی دوم است؛ این در حالی است که اسلام قرن‌ها زودتر به این اصل (کرامت انسانی) به مفهوم تام آن توجه داشته و بر آن تأکید ورزیده است. از توصیه‌های مورد تأکید اعلامیه جهانی حقوق بشر این است که تدوین و اجرای قوانین کشورها نباید با کرامت انسانی منافات داشته باشد. یکی از حقوق انسانی، حق آزادی بیان و عقیده است؛ هر انسانی حق دارد همان‌گونه که به صورت تکوینی دارای اراده و قدرت انتخاب است، به صورت تشریعی نیز حق انتخاب داشته باشد و مانعی بر سر راه او ایجاد نشود. مسئله ارتداد در اسلام موضوعی کهن، و به ویژه در فقه شیعه، دارای بحث‌های متنوع و فراوانی است. فقهای گذشته در کتاب الطهاره، کتاب الارث، کتاب النکاح و کتاب الحدود، به شکل مبسوطی به این مسائل پرداخته‌اند. ارتداد از موضوعاتی است که در ادیان مختلف، به عنوان جرم شناخته شده و برخی از حقوق‌دانان معتقدند در همه ادیان جرم شمرده می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۲۵۶/۱). با این همه، این حکم که از مسلمات فقه اسلامی است، مورد انتقاد مکاتب عرفی لیبرال و برخی روشنفکران قرار گرفته است. مهم‌ترین پرسش‌های این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. دیدگاه اسلام درباره کرامت انسانی چیست؟
۲. با اینکه اسلام هم کرامت انسانی را پذیرفته و هم بر آزادی عقیده و بیان تأکید می‌ورزد، چرا بر مجازات مرتد حکم می‌کند؟ آیا مجازات انسان مرتد مخالف با کرامت انسانی نیست؟
۳. آیا کرامت عام و فراگیر است یا استثناپذیر؟ به عبارت دیگر، آیا این کرامت، مطلق است یا مقید؟
۴. آیا به این عنوان که انسان دارای چنین کرامتی است نباید مجازاتی نسبت به او انجام پذیرد؟

پیش از پرداختن به پاسخ، لازم است ارتداد و کرامت انسانی توضیح داده شود، تا اینکه جایگاه ارتداد و کرامت انسانی در آموزه‌های دینی تبیین گردد.

۱. معنای ارتداد

ارتداد در لغت

ابن فارس در معجم مقاییس *اللغة* می‌گوید: «(راء و دال) ریشه یک واژه‌اند که در قالب‌های مختلفی ریخته می‌شوند و به معنای رجوع و بازگشت هستند» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۸۶/۲). جوهری نیز در *صاح اللغه* گفته است: «ارتداد همان رجوع است و اسم مصدر آن «رده» به کسر «راء» است» (جوهری، ؟؟؟؟ *صاح اللغه*: ۴۷۳/۲). راغب اصفهانی در *المفردات* می‌نویسد: «ارتداد و رده بازگشت به راهی است که شخص از آن آمده، منتها رده تنها در مورد کفر به کار می‌رود و ارتداد در مورد کفر و غیر آن است» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۹۷). در *لغت‌نامه* دهخدا هم به معنای «برگشت از دین، از مسلمانی برگشتن» آمده است (دهخدا، ۱۳۲۸: ۱۶۲۴/۶). حاصل اینکه اگر در مفهوم مرتد، به معنای لغوی اکتفا کنیم، به صرف بازگشت از عقیده، می‌توان کلمه مرتد را استعمال کرد.

ارتداد در قرآن

آیات مربوط به ارتداد به دو گروه تقسیم شود:

الف. گروهی که لفظ «ارتداد» در آن ذکر شده است:

۱. «و من یرتدد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الآخرة و اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون» (بقره: ۲۱۷)؛ و اگر کسی که از آیینش برگردد، و در حال کفر بمیرد، تمام اعمال نیک (گذشته) او، در دنیا و آخرت، بر باد می‌رود؛ و آنان اهل دوزخ‌اند و همیشه در آن خواهند بود.

۲. «یا ایها الذین آمنوا ان تطیعوا الذین کفروا یردوکم علی أعقابکم فتنقلبوا خاسرین» (آل عمران: ۱۴۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر از کسانی که کافر شده‌اند اطاعت کنید، شما را به گذشته‌هایتان باز می‌گردانند؛ و سرانجام، زیان‌کار خواهید شد.

ب. گروه دوم، آیاتی که لفظ ارتداد در آنها وارد نشده، اما معنای ارتداد در این آیات ذکر شده است:

۱. «من کفر بالله من بعد ایمانه إلا من أکثره و قلبه مطمئن بالإیمان و لکن من شرح بالكفر صدرا فعلیهم غضب من الله و لهم عذاب عظیم» (نحل: ۱۰۶)؛ کسانی که بعد از ایمان کافر شوند، به جز آنها که تحت فشار واقع شده‌اند در حالی که قلبشان آرام و باایمان است؛ آری،

آنها که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده‌اند، غضب خدا بر آنهاست؛ و عذاب عظیمی در انتظارشان.

۲. «و من کفر بعد ذلک فأولئک هم الفاسقون» (نور: ۵۵)؛ و کسانی که پس از آن کافر شوند، آنها فاسقان‌اند.

ارتداد در روایات

در روایات اهل بیت (ع) نیز به طور گسترده به حکم مرتد اشاره شده است:

۱. «عن محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر (عليه السلام) عن المرتد؟ فقال من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد بعد اسلامه» (حر عاملی، ۱۴۰۱: ج ۱۸، باب ۱، ص ۵۴۴، ح ۳)؛ در روایت صحیح محمد بن مسلم آمده است که از امام محمد باقر (ع) معنای مرتد را پرسیدم، حضرت فرمودند: مرتد کسی است که از اسلام اعراض کرده و به آنچه بر پیامبر خدا نازل شده کفر بورزد.

۲. «عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر فی حدیث قال: من جحد نبیا مرسلًا نبوته وكذبه فدمه مباح قال فقلت رأيت من جحد الامام منكم ما حاله؟ فقال من جحد اماما من الله و برى منه و من دینه فهو كافر مرتد عن الاسلام» (همان)؛ محمد بن مسلم از امام باقر (ع) نقل می‌کند کسی که نبوت پیامبر مرسلی را انکار کند خویش مباح است. راوی می‌گوید پرسیدم کسی که منکر امامت شما (امامان) باشد در چه حالی است؛ امام فرمودند: کسی که منکر امامی گردد که از سوی خدا تعیین شده و از او و دین او بی‌زاری جوید همو کافر بوده و مرتد از اسلام شمرده می‌شود.

۳. «عن عمار الساباطی قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: كل مسلم بين مسلم ارتد عن الاسلام و جحد محمدا نبوته و كذبه فان دمه مباح لمن سمع ذلك منه و امراته بائنة منه يوم ارتد و يقسم ماله على ورثته و تعدد امراته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتبيه» (همان: ۵۴۵)؛ عمار ساباطی می‌گوید از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمودند: هر مسلمانی از مسلمین که از اسلام برگردد و منکر نبوت پیامبر اسلام شده و او را تکذیب کند، خویش بر هر کسی که این سخنان را بشنود مباح است و به مجرد ارتداد، زنش از او جدا شده و اموالش بین ورثه تقسیم می‌شود و همسرش عده وفات نگه می‌دارد و بر امام لازم است که او را بکشد و از او توبه نخواهد.

در کنار این روایات، که به صورت مطلق رجوع از دین اسلام و تبدیل دین را ملاک ارتداد دانسته است، روایاتی وجود دارد که قرینه تفسیر این روایات محسوب شده و روشن می‌کند که مقصود از ارتداد، صرف تغییر آیین نیست، بلکه اقدام علنی و تجاهر به مخالفت با شریعت است. مانند:

«عن علی علیه السلام اتی به مستورد عجل و قد یقال له «انه قد تنصر و علق صلیبا فی عنقه»، فقال له ان یساله و قبل ان یشهد علیه، ویحک یا مستورد! انه قد رفع الی انک قد تنصرت فلعلک اردت ان تتزوج نصرانیه فنحن نزوجک ایاها و قال قدوس قدوس! فلعلک ورثت میراثا من نصرانی فظننت ان لا نورثک فنحن نورثک لانا نرثهم و لا یروثنا. قال: قدوس قدوس! قال فهل تنصرت کما قیل؟ فقال: نعم! قد تنصرت، فاخذ بجماع ثیابه فکبه لوجهه و قال: طئو عباد الله! فوطئوه باقدامهم حتی مات» (التمیمی، ۱۳۸۲/۱۹۶۳: ۴۸۰/۲)؛ شخصی به نام مستورد عجلی را نزد امیر مؤمنان علی (ع) آوردند و گفته شد که او نصرانی شده و صلیبی به گردن آویخته است. حضرت پیش از طرح پرسش و اقامه شهود علیه وی فرمودند: وای بر تو ای مستورد! به من خبر داده‌اند که تو نصرانی شده‌ای؟ شاید انگیزه تو آن بوده که می‌خواهی با دختر نصرانی ازدواج کنی؛ اگر چنین است ما او را به عقد تو در می‌آوریم. مستورد گفت: قدوس! قدوس! حضرت فرمود: شاید از فرد نصرانی به تو ارثی رسیده و گمان کرده‌ای که ما نمی‌گذاریم تو از او ارث ببری! همانا ما مسلمین از ایشان ارث می‌بریم، ولی آنها از ما ارث نمی‌برند. مستورد گفت: قدوس! قدوس! حضرت فرمودند: آیا به راستی نصرانی شده‌ای؟ مستورد گفت: بلی. آنگاه حضرت او را مجازات کرد.

شاهد ما آن است که مستورد عجلی صرفاً آیین خود را تغییر نداده بلکه با حمایت کردن صلیب به گردن خود، اظهار علنی به مخالفت با شریعت اسلام کرده است. نکته قابل توجه در روایت این است که با وجود تغییر آیین حضرت صرف تبدیل دین را ملاک اعدام او ندانسته و انگیزه‌های شخصی را مانع اجرای حکم قلمداد فرموده است.

در مجموع می‌توان گفت ارتداد مانند هر جرمی از سه عنصر قانونی، مادی و معنوی تشکیل می‌شود:

الف. عنصر قانونی: یعنی عملی جرم تلقی می‌شود که قانون، آن فعل یا ترک فعل را جرم بشناسد و برایش مجازات تعیین کرده باشد.

ب. عنصر معنوی: یعنی داشتن قصد مجرمانه؛ مانند اینکه کسی تصمیم به کفر بگیرد، هرچند برای زمان آینده این تصمیم را اختیار کند (شهید ثانی، ۱۳۸۷: ۱۹۹/۹).

ج. عنصر مادی: یعنی عنصر خارجی، ملموس و محسوس که به سبب آن ارتداد عینیت می‌یابد؛ یا به عبارت دیگر، اظهار موجبات ارتداد، عنصر مادی این پدیده به شمار می‌آید. البته ارتداد با انکار قلبی حاصل می‌شود ولی آنچه مجازات دنیوی بر آن مترتب می‌گردد، ارتدادی است که با گفتار یا رفتار اظهار شود (مثل حمایل کردن صلیب بر گردن، نوشتن مقاله، کتاب و ...). ارتداد تا وقتی ابراز نشود، جرم حقوقی نیست و کسی حق تحقیق و تفحص و تفتیش عقاید را ندارد. افزون بر این، اگر مسلمانی اظهار کفر کند و پس از آن، مدعی شود تحت فشار یا اکراه به چنین کاری مبادرت ورزیده است، ادعایش پذیرفته می‌شود.

ارتداد در گفتار فقها

ابوصلاح حلبی معتقد است ارتداد، آشکارسازی شعار کفر پس از ایمان است (حلبی، بی‌تا: ۳۱۱). به نظر سید مرتضی علم‌الهدی نیز، ممکن است تحریم ازدواج و ارث و خوردن ذبیحه، اختصاص به کسی داشته باشد که کفر و ارتداد خویش را آشکار می‌سازد. بنابراین بر پیامبر (ص) واجب نیست به خاطر این احکام حال کسی را که ارتداد و کفرش را پنهان کرده، آشکار کند؛ زیرا این احکام، بر کسی که ارتداد خود را مخفی می‌سازد، تعلق نمی‌گیرد (علم‌الهدی، الانتصار، ۴۹۴). ابن‌زهره نیز معتقد است هر گاه شخصی کفر خویش را پس از آنکه مؤمن بوده آشکار سازد، مرتد محسوب می‌شود (الحلبی، ۱۴۱۷: ۳۸۰). به نظر علی بن محمد قمی نیز، هر گاه شخصی کفر خویش را به خدا یا به رسول او آشکار یا انکار کند، مرتد محسوب می‌شود (قمی، ۱۳۷۹: ۴۹۹). ابن‌فهد حلی نیز می‌گوید کیفر ارتداد به منظور حفظ دین مقرر شده، لذا این کیفر مختص به کسی است که کفر خویش را آشکار می‌سازد (حلی، ۱۴۰۷: ۸/۵). به نظر محقق کرکی، الفاضلی که موجب ارتداد می‌شود، تمسخر کردن به دین و خوار ساختن شرع است و تحقق ارتداد به وسیله‌ای غیر از این محل تردید است (الکرکی، ۱۴۰۹: ۲۵۹/۲).

در مجموع می‌توان گفت از نظر فقها کسی که کفر خویش را بعد از اسلام آوردن آشکار کند و موجب تمسخر دین شود، مرتد نامیده می‌شود ولی کسی که ارتداد خویش را مخفی می‌دارد و گفتار وی موجب استهزای دین نمی‌شود، مرتد محسوب نمی‌شود.

۲. موجبات ارتداد

چه چیز موجب می‌شود مسلمانی را شرعاً و برابر ادله، خارج از اسلام بدانیم؟ از مجموع گفتار فقها استفاده می‌شود که موجبات ارتداد سه قسم است:

الف. انکار اسلام: همانند انکار الوهیت یا توحید و نیز انکار رسالت پیامبر اسلام و تکذیب آن حضرت و نیز انکار معاد و روز رستاخیز (کاشف الغطاء، بی تا: ۱۷۳).
ب. انکار ضروری دین: فقها به طرق گوناگون به این مسئله پرداختند؛ به گونه ای که صاحب جوهر در مورد انکار ضروری دین می گوید: «بل لا اجد فيه خلافا» (نجفی، ۱۳۶۲: ۴۶/۶).

در اینجا مناسب است بپرسیم ضروری دین کدام است و ضروری دین چیست؟
در آیات و روایات از کلمه ضروری دین به صورت یک عنوان شرعی استفاده نشده است، ولی در کلمات فقها و شاید نخستین بار در کتاب شرایع الاسلام آمده است: «الکافر و ضابطه کل من خرج عن الاسلام او من انتحله و جحد ما يعلم من الدین ضروره كالخوارج و الغلاة» (محقق حلی، بی تا: ۴۲/۱). پس از محقق، فقهای دیگر، همانند ابوالصلاح حلبی، علامه حلی، کاشف الغطاء و ... از تعبیر مشابه استفاده کرده اند. در القواعد الفقهیه در معنای ضروری دین آمده است: منظور از ضروری دین آن اموری است که اثبات آن نیازمند استدلال و تعمق ویژه نباشد، بلکه هر مسلمانی آن را به عنوان دین می شناسد، به استثنای کسانی که تازه مسلمان شدند و اطلاع از موارد ندارند یا در شهر و روستایی زندگی می کنند که از بلاد اسلامی فاصله زیاد داشته و آنان نیز رفت و آمدی با مسلمانی نداشته اند (بجنوردی، ۱۴۱۰: ۴۲/۵). چیزی را که همه به وضوح و بدون نیاز به استدلال جزء دین بدانند و آگاهی بدان را از بدیهیات در دین شمرند «ضروری دین» نام دارد. این مطلب هم قابل توجه است که انکار ضروری مذهب تشیع ارتداد تلقی نمی شود (خوانساری (میرکبیر)، مناهج المعارف یا فرهنگ عقائد شیعه: ۸۲۰).

ج. دشنام به انبیا: محقق حلی می گوید کسی که پیامبری را سب کند شنونده می تواند او را بکشد، مادامی که ضرری بر جان یا مال یا دیگر مؤمنان نرسد. همین حکم را دارد کسی که یکی از امامان را سب کند (محقق حلی، بی تا: ۹۴۸/۴). صاحب جوهر ذیل کلام محقق حلی ادعای اجماع می کند: «بلا خلاف اجد فیه» (نجفی، ۱۳۶۲: ۹۴۸/۴۱). شهید ثانی درباره اینکه دشنام دادن و سب یکی از انبیای الهی (غیر از پیامبر اسلام)، آیا باعث ارتداد می شود یا نه، می گوید: دشنام و سب سایر انبیا همانند دشنام به پیامبر اکرم اسلام موجب ارتداد خواهد بود. زیرا رعایت ادب و احترام نسبت به پیامبران از مواردی است که اسلام آن را لازم دانسته است. بنابراین، دشنام آنان موجب ارتداد است (شهید ثانی، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۹). به طور کلی از مجموع کلمات فقها چنین استنباط می شود که رتبه و منزلت مرتد نزد فقیهان (خصوصاً امامیه)

مقامی است برزخ بین مسلمان و کافر. به این معنا که وی را بالاتر از کافر و پست‌تر از مسلمان می‌شمارند، لذا از او چنین تعبیر می‌کنند: «فوق الکافر دون المسلم» (همان: ۲۰۷/۹).

۳. شرایط مرتد

منظور از برشمردن این شرایط در کتب فقهی، بیان مصداق مرتد شرعی برای تعیین مجازات وی از طرف شارع است؛ به طوری که با فقدان هر یک از این شروط اصطلاح «مرتد» شرعاً منتفی خواهد بود و در نتیجه مجازات به اجرا درخواهد آمد. در کتب فقهی شیعه بلوغ، عقل، اختیار و قصد از شرایط عمده مرتد به شمار آمده است (فخرالمحققین، ۱۳۶۳: ۵۴۷/۴). از مکاتب اهل سنت، شافعی نیز همین شرایط را منظور داشته‌اند، اما مالکیه در مورد اشتراط بلوغ اختلاف نظر دارند و بالأخره حنابل و حنفیه، بلوغ را شرط نمی‌دانند (نظام، ۱۴۰۰: ۲۵۳/۲). در هر حال با توجه به شرایط ذکرشده، صدور کفر از مجنون، مکره، مضطر و امثال آن موجب ارتداد نمی‌شود.

۴. اصل کرامت انسانی

۴.۱. کرامت انسانی در لغت و اصطلاح

۴.۱.۱. کرامت در لغت

کرامت در لغت معانی مختلفی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت است از: ارزش، حرمت، حیثیت، بزرگواری، عزت، شرف، انسانیت و جوان‌مردی و سخاوت (دهخدا، ۱۳۲۸: ۱۶۰۷۰/۱۱).

۴.۱.۲. کرامت در اصطلاح

در دین مبین اسلام دو نوع کرامت برای انسان‌ها ثابت شده است:

- الف. کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسان‌ها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران آن را از خود سلب نکنند از این صفت شریف برخوردارند؛
- ب. کرامت ارزشی که از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد، کمال و خیرات ناشی می‌شود. این کرامت، اکتسابی و اختیاری است و ارزش نهایی و غایی انسان به همین کرامت است (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۹).

۴. ۲. کرامت انسانی در قرآن

قرآن به منزله کامل‌ترین کتاب آسمانی، که به واقعیت‌های مربوط به انسان و جهان پرداخته و قوانین حاکم بر نظام هستی را بیان داشته، درباره انسان به مثابه اشرف مخلوقات و احسن خالقین سخنی گفته است. در واقع هیچ کتاب آسمانی به اندازه قرآن به مبحث انسان و کرامت او نپرداخته و این حاکی از توجه ویژه خالق جهان، و قرآن به انسان است. از یک طرف، در بخشی از آیات، از کرامت و ارجمندی انسان سخن به میان آمده و اینکه او از موجودات دیگر برتر است «ولقد کرما بنی آدم وحملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطبیات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً» (اسراء: ۷۰)؛ فرزندان آدم را حقیقتاً گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا برنشانیدیم و از چیزهای پاک به ایشان روزی دادیم و بر بسیاری از آفریده‌های خود آنان را به گونه‌ای برجسته برتری دادیم.

چه اینکه در سوره تین (تین: ۴)؛ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم) تصریح شده که آفرینش انسان در بهترین نوع استحکام و بنیان قرار داده شد و در سوره مؤمنون (مؤمنون: ۱۴)؛ فتبارک الله احسن الخالقین) اشاره کرده که خلقت انسان به نیکوترین شکل ممکن بود و در برخی آیات این حقیقت بازگو شده که همه آنچه در آسمان و زمین است برای انسان تسخیر و یا برای او آفریده شده است «الم تروا ان الله سخر لکم ما فی السماوات وما فی الارض و اسبغ علیکم نعمه ظاهرة و باطنة» (لقمان: ۲۰)؛ آیا مشاهده نکرده و نیندیشید که به راستی خداوند آنچه را در آسمان‌ها و زمین است برای شما مسخر ساخته و نعمت‌های آشکار و پنهان خود را به طور کامل بر شما فرو ریخت.

توجه به کرامت انسان به حدی است که فرشتگان الهی برای احترام به حقیقت انسان مأمور به سجده و تکریم او شدند. زیرا او شایستگی یادگیری اسمای الهی را پیدا کرده و به مقام خلیفه‌اللهی و ولایت الهی دست یافته و لذا همه آنچه آفریده شده برای جایگاه انسان بوده است و اینکه انسان بتواند از این امکانات استفاده مطلوب کند و زمینه کمال را برای خود فراهم سازد. دقت در آیات مربوط به انسان برتری این مخلوق را آشکار می‌سازد و قطعاً این سنخ از آیات، کرامت و شرافت انسان را بیان می‌کند. انسانی که در مسیر کرامات الهی واقع شد در همین دنیا به آنجا می‌رسد که «کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا» (آل عمران: ۳۷)؛ هر گاه زکریای پیامبر (ع) به محراب (محل عبادت) مریم عذرا (س) می‌رفت در نزدش رزق شگفت‌آور می‌یافت.

خداوند کریم در همین دنیا روزی بهشتی به انسان می‌رساند و سالک الی الله در این طریق به آنجا می‌رسد که: «سبحان الذی أسرى بعبده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصى»

(اسراء: ۱)؛ منزّه است خدای که پیامبرش را در یک شب از مسجدالحرام (مکه) به مسجدالاقصی (قدس) برد و از آنجا پیامبرش را به عرش اعلا برد.

«و هو بالافق الاعلی * ثمّ دنا فتدلّی * فکان قاب قوسین او ادنی» (نجم: ۷-۹)؛ و آن رسول در افق اعلاّی کمال بود، آنگاه نزدیک آمد بر او (به وحی حق) نازل گردید (نزدیکی که) با او به قدر قوس و دو کمان یا نزدیک‌تر از آن شد.

رسول‌الله (ص) در آنجا حقیقت وحی را دید، همچنان که حضرت ابراهیم (ع) ملکوت آسمان و زمین را دید (جوادی آملی، ۱۳۶۳ الف: ۶۷۳/۲). انسان در مسیر الاهی آن قدر پیش می‌رود که به درجه نهایی کمالات انسانی می‌رسد و جانشین خداوند در زمین می‌گردد: «إنی جاعل فی الارض خلیفة» (بقره: ۳۰)؛ من در زمین برای خود جانشین قرار خواهم داد.

امام خمینی فرمود: «همه این مقامات با تقوای الاهی حاصل می‌شود، کرامت در پناه تقوا و برتری به اخلاق فاضله و اعمال صالحه است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۴۵۳/۶).

«إن اکرّمکم عند الله اتقاکم» (حجرات: ۱۳)؛ باکرامت‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست. کرامت با تقوا حاصل می‌شود، هرچه تقوا بیشتر باشد کرامت بیشتر خواهد بود، هیچ استثنایی وجود ندارد. پیغمبر اکرم (ص) برای اینکه اتقای ناس بود، اکرم ناس بود، امیرالمؤمنین برای اینکه بعد از رسول الله اتقی الناس بود، اکرم الناس بود، نسب و سبب در کار نیست (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۱۴/۶). اسلام برای هیچ گروهی ویژگی خاصی قرار نداده، تقوا و تعهد به اسلام تنها ویژگی و برتری برای کرامت انسان است (همان: ۲۹۱).

از طرف دیگر، قرآن همین انسان را مورد ذم و نکوهش قرار داده است؛ «اولئک کالانعام بل هم اضل» (اعراف: ۱۷۹)؛ آنها مانند چهارپایان‌اند بلکه از آنها گمراه‌ترند.

«انه کان ظلوما جهولا» (احزاب: ۷۲)؛ به درستی که انسان هم بسیار ستمکار و نادان بود.

«ان الانسان لکفور» (حج: ۶۶)؛ انسان بسیار ناسپاس و کافرپیشه است.

وجه جمع آیاتی که درباره مدح یا ذم انسان است، این است: کرامتی که خداوند به انسان‌ها بخشیده کرامتی نیست که افتخارآفرین باشد؛ بلکه کرامتی موجب افتخار است که در گرو اعمال و رفتار اختیاری انسان باشد و اینکه چگونه از نعمت‌های خداوند در جهت کمال انسانی سود جوید. عده‌ای از کرامت خویش دور می‌افتند. این عده از بندگی خدا خارج می‌گردند و بنده شیطان می‌شوند؛ به گونه‌ای که به خود اجازه می‌دهند علیه خدا تظاهرات کنند: «واتل علیهم نبا الذی ءاتینہ ءآیاتنا فانسلخ منها فاتبعه الشیطان فکان من الغاوین» (اعراف: ۱۷۵)؛ خبر آن کس را که آیات خود را به او داده بودیم برای آنان بخوان که از آن عاری گشت؛ آنگاه شیطان، او را دنبال کرد و از گمراهان شد.

بنابراین، از دیدگاه اسلام، انسان کرامت تکوینی دارد که عبارت است از نعمتهایی که خدای متعال به انسان‌ها داده است. انسان به دلیل داشتن همین کرامت، دارای تکالیف سنگینی می‌گردد که در صورت عدم انجام آنها از انسانیت ساقط می‌شود؛ و بلکه از هر جنبنده‌ای پست‌تر می‌شود. بنابراین ارزش انسان هیچ‌گاه مطلق نیست (مصباح، ۱۳۸۰: ۲۸۷-۲۸۹).

۳.۴. کرامت انسانی در روایات

از نگاه اسلام، اصل اساسی و زیربنای روابط میان افراد جامعه، انسانیت و اصول اخلاقی نشئت گرفته از آن است. در روایات اسلامی نمونه‌های فراوانی که گواه این مطلب است وجود دارد. پیامبر اسلام (ص) در خطبه وداع که در ایام تشریق، در منا ایراد کردند، فرمودند: «یا ایها الناس! الا ان ربکم واحد و ان ابائکم واحد الا لافضل لعربی علی عجمی و لا لعجمی علی عربی و لا لاسود علی الاحمر و لا لاحمر علی اسود الا بالتقوی» (طباطبایی، بی‌تا: ۳۳۴/۱۸)؛ ای مردم بدانید! خدای شما یکی است و پدرتان یکی، نه عرب بر عجم برتری دارد و نه عجم بر عرب و نه سیاه‌پوست بر گندم‌گون و نه گندم‌گون بر سیاه‌پوست؛ مگر به تقوا.

این سخن پیامبر اسلام (ص) ناظر به اصل کرامت ذاتی انسان است که همه انسان‌ها در آن برابرند، و تنها ملاک برتری، تقواست. در خطبه‌ای از امام علی (ع) نیز، بر این حقیقت تصریح شده است: «ایها الناس! ان آدم لم یلد عبدا و لا امة و ان الناس کلهم احرار و لکن الله خول بعضکم بعضا» (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۸۲)؛ ای مردم! حضرت آدم نه بنده‌ای به دنیا آورد و نه کنیزی، همه مردم آزادند؛ اما خداوند تدبیر و اداره امور بعضی از شما را به دیگری سپرده است.

امام علی (ع) در نامه معروف خود به مالک اشتر، چنین توصیه می‌کند: «و اشعر قلبک الرحمة للرعية و المحبة لهم و اللطف بهم ... فانهم صنفان اما اخ لك فی الدین او نظیر لك فی الخلق» (نهج/بلاغه، ۱۳۷۹: ۵۶۷، نامه ۵۳)؛ مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش ... زیرا مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش هستند.

در اسلام بر اصل یکسان‌سازی در خلقت به طور ویژه تأکید شده و رعایت آن، در تمام زمینه‌های روابط انسانی لازم است. در صحیح بخاری از جابر بن عبدالله نقل شده است: «مر بنا جنازة فقام لها النبی صلی الله علیه و سلم و قمنا به فقلنا یا رسول الله انہا جنازة یهودی قال اذا رایتم الجنازة فقوموا» (صحیح بخاری: ۲۲۸/۱، باب من یقوم بجنازة الیہودی، به نقل از: منتظری، ۱۳۷۴: ۲۴۷/۵)؛ از جابر بن عبدالله نقل شده: جنازه یک یهودی را از کنار ما عبور می‌دادند، ما جلوس کردیم اما پیامبر (ص) به احترام جنازه قیام کردند. به پیامبر (ص) عرض

کردیم آن جنازه از آن یک یهودی بود؛ حضرت فرمودند: هنگامی که جنازه‌ای را مشاهده کردید قیام کنید.

در روایت دیگری آمده است که: «مر شیخ مکفوف کبیر یسأل، فقال امیرالمؤمنین (علیه السلام): ما هذا؟ قالوا: یا امیرالمؤمنین نصرانی، فقال امیرالمؤمنین (علیه السلام): استعملتموه حتی اذا کبر و عجز منعموه، انفقوا علیه من بیت المال» (حر العاملی، ۱۴۰۱: ۴۹/۱۱، «ابواب جهاد العدو، باب ۱۹، ح ۱»); پیرمرد از کار افتاده‌ای گدایی می‌کرد. امام علی (ع) بر او گذر کرد و پرسید: این کیست؟ گفتند یک مرد نصرانی است؛ امام علی (ع) فرمودند: تا توان داشت از او کار کشیدید، اکنون که ناتوان شده رهایش کرده‌اید؟ او را از بیت‌المال تأمین کنید.

در آن قضیه تاسف‌بار که تجاوزگران بر یک زن یهودی، خلخال و گردن‌بند و گوشواره او را به ستم می‌ربایند، امام علی (ع) به عنوان خلیفه مسلمانان می‌فرماید: «فلوا ان امرا مسلما مات من بعد هذا اسفا ما کن به ملوما، بل کان به عندی جدیرا» (نهج/البلاغه، ۱۳۷۹: ۷۵، خطبه ۲۷); اگر برای این حادثه تلخ، مسلمانی از روی تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد، و از نظر من سزاوار است.

امام علی (ع) می‌فرماید: «لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله غیرک» (همان: ۵۳۳، نامه ۳۱); بنده دیگری مباش در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده است. اینها همه، برای تأکید بر توجه دادن انسان به ارزش ذاتی خود و نفی اسارت و بردگی او به هر شکل است.

۵. منشأ کرامت انسانی

هرچند بر اساس رویکردهای مادی‌گرایانه و تفسیرهای پوزیتیویستی از زندگی انسان، وجود طبیعی و مادی انسان، منشأ کرامت و بلکه مهم‌ترین عامل آن است؛ همچنان‌که اعلامیه‌های حقوق بشر بر آن تأکید دارند، اما از دیدگاه قرآن کریم سز برتری و منشأ کرامت انسان - اعم از کرامت ذاتی و اکتسابی - نفخه روح الاهی در اوست که وی را مسجود ملائکه‌الله قرار داد؛ چنان‌که می‌فرماید: «اذ قال ربک للملائکة انی خالق بشراً من طین فاذا سوّيته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدين» (ص: ۷۱-۷۲); [به خاطر بیاور] هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من آفریننده بشری از گل هستم. پس آنگاه که او را نظام بخشیدم و از روح خود در او دمیدم، برای او به سجده بیفتید.

جوادی آملی در این باره می‌فرماید:

مایه کرامت آدم و نسل آدم، همان روح الهی اوست و چون خداوند این روح الهی را به انسان داد، فرمود: «فتبارک الله احسن الخالقین» (مؤمنون: ۱۴). قبل از مرحله انسانیت همه آثار صنعی که درباره انسان صورت پذیرفت، بین انسان و حیوانات دیگر مشترک است؛ یعنی اگر نطفه‌ای از صلب و ترائب خارج می‌شود و در رحم قرار می‌گیرد، و اگر نطفه علقه می‌شود، بعد مضغه می‌گردد و بعد جنین می‌شود، این مراحل، هم در انسان است و هم در حیوانات. از این جهت، فرقی بین انسان و دیگر حیوان‌ها نیست. اگر در جنین، نفس نباتی هست و کم‌کم به مرحله نفس حیوانی می‌رسد، این تحویل در انسان و حیوان یکسان است. امتیاز انسان از سایر حیوانات در ناحیه روح الهی اوست (جوادی آملی، ۱۳۶۳ ب: ۹۷-۹۸).

۶. آزادی عقیده، اندیشه و بیان و قلم

یکی از فروعات مبحث ارتداد، بحث آزادی اندیشه، بیان و ... است. پرسشی که شاید ذهن افراد کثیری را به خود مشغول کرده این است که آیا در مکتب اسلام آزادی عقیده و بیان به مانند آزادی عقیده و بیانی که در اعلامیه حقوق بشر هست، وجود دارد؟ اصولاً همه مکاتب الهی، به ویژه اسلام، نه تنها با آزادی عقیده موافق‌اند، بلکه اصولاً برای رهایی بشر از قید و بندهایی که روح و جسم آدمی را درگرو خود گرفته پا به عرصه حیات اجتماعی بشر گذارده‌اند؛ چنان‌که امام علی (ع) در وصیت به فرزندش می‌فرماید «ولا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹: ۵۳۳، نامه ۳۱). آزادی عقیده و حق تّدین در اسلام، اهمیت ویژه‌ای دارد، و چه بسا مقدم بر حق حیات می‌شود. جهاد با نفس و شهادت در راه دین برای آزادی عقیده و حق تّدین، دلیل بر این اهمیت است. در قرآن کریم بر آزادی عقیده تأکید شده است: «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» (بقره: ۲۵۶)؛ در قبول دین اکراهی نیست (زیرا) راه درست از راه انحرافی روشن شده است.

اسلام انسان را به دین حق ارشاد کرده و اجباری در کار نیست (روم: ۳۰؛ کهف: ۲۹)؛ اما قبل از دعوت به حق می‌کوشد جوّ اختناق را از بین ببرد و فرصت تفکر را برای انسان فراهم کند. از سوی دیگر، در دین مبین اسلام آزادی اندیشه، بیان و قلم اهمیت والایی دارد. تأکید فراوان قرآن بر تفکر، تعقل و ارج نهادن به متفکران و خردمندان از این حقیقت حکایت می‌کند؛ همچنین مبارزات مستمر اسلام با هر نوع عامل بردگی فکری، شکستن زنجیرهای اسارت عقل و آزاد ساختن آن از خرافات، دلیل روشنی بر این مدعاست. از دیدگاه قرآن آغاز وحی، همراه با

حرکتی علمی بوده است. به اعتقاد غالب مفسران، نخستین آیاتی که بر پیامبر اسلام (ص) نازل شده، آیاتی است که بر «خواندن»، «علم» و «قلم» تکیه دارد که بی‌درنگ بعد از نعمت آفرینش ذکر شده: «اقرا باسم ربك الذی خلق * خلق الانسان من علق * اقرا وربك الاكرم * الذی علم بالقلم * علم الانسان ما لم یعلم» (علق: ۱-۵)؛ بخوان به نام پروردگارت که (جهان را) آفرید، (همان کسی که) انسان را از خون بسته‌ای خلق کرد؛ بخوان که پروردگارت (از همه) بزرگوارتر است؛ همان کسی که به وسیله قلم تعلیم کرد؛ و به انسان آنچه را نمی‌دانست یاد داد.

آن روز که این آیات بر رسول خدا (ص) نازل شد نه تنها در محیط جهل‌زده حجاز کسی ارزشی برای قلم قائل نبود، بلکه در دنیای متمدن آن روز نیز قلم اهمیت کمی داشت. وجود سوره‌ای به نام «قلم» در قرآن و سوگند به قلم و آنچه آن می‌نویسد (قلم: ۱) و همچنین تأکید قرآن بر علم، تعلیم و تعلّم (زمر: ۹)، همه نشانگر اهمیت علم، تفکر، بیان و آزادی در این زمینه‌هاست. اگر اندیشه در واقعیت‌های عالم هستی آزاد نبود، خداوند حکیم متعال این همه بر تفکر اصرار نمی‌ورزید. اما در حقیقت باید این مطلب را بیان کرد، با توجه به خصوصیتی که ادیان دارند (و همیشه نوعی التزام، تقید، باید و نباید را برای بشر توصیه می‌کنند) آزادی مطلق معنایی ندارد. درباره آزادی عقیده باید گفت، اسلام آن را پذیرفته و اصولاً عقیده و ایمانی را که از روی انتخاب، تفکر و اندیشه نباشد بلکه ناشی از تأثیر محیط یا تقلید از دیگران باشد نمی‌پذیرد و همگان را در انتخاب دین و مذهب به روش‌های معقول و منطقی دعوت می‌کند.

۷. کرامت انسانی و مجازات مرتد

در تفکر الحادی اومانیستی غرب، انسان جایگزین خدا شده و محور تمام ارزش‌ها قلمداد می‌شود. حقوق و قانون چیزی است که انسان‌ها وضع می‌کنند و بر اساس میل آنها تنظیم می‌گردد. از این‌رو، انسان حاکم بر سرنوشت خویش است و هیچ کس حتی حق محدود کردن آزادی و تصمیم‌گیری برای وی را ندارد. به همین خاطر، یکی از شبهاتی که در خصوص نظام کیفری اسلام مطرح کرده‌اند، مسئله مجازات اعدام، به طور کلی و اعدام مرتد به طور خاص است. اسلامی که هم آزادی عقیده را پذیرفته و هم بر کرامت انسانی تأکید دارد، چرا بر مجازات مرتد حکم می‌کند؟ آیا مجازات انسان مرتد مخالف با کرامت انسانی نیست؟ در این زمینه ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر اعلام می‌دارد: «هر کس حق دارد از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان است و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هر کس می‌تواند از این حق منفرداً یا مجتمعاً به طور خصوصی یا به طور عمومی برخوردار باشد».

پاسخ به شبهه نقض کرامت انسان با مجازات ارتداد

پاسخ به این پرسش متوقف به بررسی و تحلیل مبادی دین‌شناسی است. یکی از مبادی دین‌شناسی شناخت انسان است و بهترین راه شناخت انسان تحلیل خدای سبحان در مورد اوست. خداوند سبحان انسان را از یک طرف موجودی شریف و کریم معرفی می‌کند: «لقد کرّمنا بنی آدم» و رمز کرامت انسانی را خلافت خود دانسته است: «انی جاعل فی الارض خلیفه». در تحلیل معنای خلافت انسانی باید گفت که خلیفه خدا باید حرف مستخلف عنه را بازگو کند نه حرف خودش را. اگر انسان در فرهنگ دینی کرامت دارد، باید این راه را تا آخر ادامه دهد و به لوازم خلافت الهی ملتزم شود. از این‌رو گرچه در محدوده جزم علمی، زمام امر در اختیار دلیل است، اما اگر کسی پس از انتخاب راه به وسیله دلیل و ورود به حوزه دین از دین برگردد، این لعب و استهزا به دین است. چنین کسی نزد شارع مقدس حرمتی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳). اگر هر چیزی از اصل و منشأ خودش جدا شود یا به نوعی بین آن چیز و اصلش فاصله بیفتد آنچه را که از ناحیه اصل حائز شده دفعتاً یا به تدریج از دست می‌دهد و در خصوص کرامت انسانی و منشأ آن که حضرت حق است مطلب همین است.

سرّ تفاوت دیدگاه اسلام با تدوین‌کنندگان اعلامیه حقوق بشر در همین است که انسان در منظر اسلام موجودی مختار اما مکلف و مسئول در برابر خداوند است و این تکلیف اقتضا دارد آدمی تمام تصمیم‌ها و اهدافش را بر محور خدا تنظیم کند. انسان کرامت ذاتی دارد و برخوردار از آن است، ولی همین انسان مسئول و مکلف به حفظ کرامت خویش است و نباید به حقوق افراد و جامعه تجاوز کند و لذا از بسیاری از هوی و هوس‌ها و تمایلات نفسانی باید چشم‌پوشی کند. اما در گرایش اومانیستی و انسان‌محوری، خواسته‌ها و تمایلات انسانی، محور قوانین و تصمیمات قرار گرفته و تنها چیزی که می‌توان با آن آزادی‌های انسان را محدود کرد همان ضرر به غیر اوست. در دین مبین اسلام کسی که آگاهانه و با رضایت اسلام را می‌پذیرد، سپس از آن برمی‌گردد و مرتد می‌شود، از دو حال بیرون نیست: یا اسلام آوردن او از روی نفاق بوده و قلباً کافر مانده، که جزای او به دلیل بازی کردن با مقدسات دینی قتل است؛ و یا واقعاً اسلام آورده؛ اما بعد دچار وسواس شیطانی شده؛ که در این حال با ارائه حقایق و ردّ شبهات اتمام حجت می‌شود؛ در فرض پذیرش، توبه وی قبول است؛ و گرنه به جرم اهانت به مقدسات اسلام و به بازی گرفتن دین، باید به سزای عمل خود برسد. واقع امر این است که ارتداد نه تنها اهانت به مقدسات دینی است، بلکه مایه تزلزل در عقاید دیگران، و در واقع تجاوز به حقوق آنان است. در قرآن کریم به این حقیقت اشاره شده است: «وقالت طائفه من اهل الکتاب آمنوا بالذی انزل علی الذین آمنوا وجه النهار واکفروا آخره لعلهم یرجعون» (آل عمران: ۷۲)؛ و جمعی از اهل کتاب

(یهود) گفتند: (بروید و ظاهراً) به آنچه بر مؤمنان نازل شده در آغاز روز ایمان بیاورید و در پایان روز کافر شوید، شاید آنها از آیین خود بازگردند. بنابراین در جهت حمایت از دین حق و نیز جلوگیری از توطئه دشمنان دین، مرتد باید مجازات شود (مکارم شیرازی و همکاران، بی‌تا: ۴۶۶/۲).

از دیدگاه اسلام همانگونه که آزادی عقیده نباید به حدی برسد که حیات آدمی را از قابلیت تفسیر و توجیه ساقط کند، به طریق اولی آزادی اندیشه، بیان و قلم نیز تا حدی مشروع است که به سقوط و بی‌اعتباری اندیشه نینجامد، و در یک کلام با کرامت انسانی در تعارض نباشد و راه تکامل معنوی انسان را سد نکند. این واقعیت بر کسی پوشیده نیست ضرری که بشر از آزادی مطلق بیان، قلم و اجتماعات و ... متحمل شده، -اگر بیشتر نباشد- کمتر از زیان‌های ناشی از نبود آزادی بیان و ... نیست. بنابراین تنها آزادی‌ای برای اندیشه مفید است که از طریق فعالیت مثبت ذهنی، صاحب اندیشه را به کشف واقعیت به منظور تکامل بیشتر نایل سازد. بدین ترتیب اندیشه و بیان، بهترین وسیله برای بهترین هدف‌هاست. اگر در اسلام مجازات برای ارتداد وضع نشده بود، اسلام از این جهت مورد سؤال و اشکال بود که چگونه دست خیانت‌کاران، توطئه‌گران، تضعیف‌کنندگان و شبه‌افکنان در اسلام را باز گذاشته و به آنها اجازه داده با خیال راحت به اسلام و مسلمین تاخته و مقدسات مسلمین را به استهزا گرفته و اسلام هیچ حکمی در این زمینه نداشته باشد و به تبع هیچ کس حق نداشته باشد با آنها برخورد کند. مرتد فقهی تنها کسی است که با علم، آگاهی و حقانیت اسلام را درک کرده و به آن اقرار کند ولی به قصد صدمه زدن به آن یا تضعیف جامعه اسلامی و ارزش‌های آن از اسلام خارج شود و به وسیله گفتار یا اعمال ناشایست خود آن را اظهار کند؛ اما با وجود این، اعتقاد راسخ داریم که مجازات مرتد نیز یکی از احکام حکمت‌آمیز و لازم اسلام است که جلوی خیانت و توطئه تجاوزکاران به ساحت مقدس اسلام را می‌گیرد. زیرا خنثی کردن توطئه این افراد جز از راه مجازات سخت امکان‌پذیر نیست.

نتیجه‌گیری

نتیجه‌ارزیابی حاکی از آن است که:

۱. کرامت انسانی و مجازات مرتد هیچ منافاتی ندارد؛ بلکه خود ارتداد مخالف با کرامت انسانی است.
۲. منظور از مرتد محکوم به اعدام، کسی نیست که صرفاً دین و آیین خویش را تغییر داده، بلکه مقصود از ارتداد، اقدام علنی علیه مقدسات اسلامی از رهگذر کفر است. بر همین اساس است که اعدام مرتد، مجازات اقدام علنی علیه اسلام محسوب می‌شود.

۳. در بحث حقوق انسان تنها حقوق اجتماعی و انسانی او مطرح نیست. در این زمینه، تکلیف و مسئولیت نیز قلمرو جدیدی را می‌گشاید، همان چیزی که در مباحث حقوق امروز به آن کمتر توجه شده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (۱۳۷۹). ترجمه: محمد دشتی، بوشهر: مؤسسه انتشاراتی موعود اسلام، چاپ اول.
۳. ابن فارس، ابی الحسین احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۴. البجنوردی، السید میرزا حسن (۱۴۱۰). القواعد الفقهیه، قم: اسماعیلیه، چاپ دوم.
۵. التیمی، نعمان بن محمد بن حیون (۱۹۶۳/۱۳۸۲). دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام عن اهل بیت رسول الله (صلی الله علیه و آله)، قاهره: دار المعارف.
۶. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۸). مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش، چاپ چهارم.
۷. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰). تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۳ الف). تفسیر موضوعی قرآن مجید، نشر فرهنگی رجا، چاپ دوم.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۳ ب). کرامت در قرآن، مرکز نشر فرهنگی رجا، چاپ اول.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). «ارتداد و آزادی»، در: پاسدار اسلام، ش ۲۶۷ و ۲۶۸.
۱۱. جوهری، صحاح اللغة،
۱۲. الحر العاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۱). وسائل الشیعه الی تحصیل الشریعه، اسلامیه.
۱۳. الحلبي، ابو صلاح (بی‌تا). الکافی فی الفقه، اصفهان: کتاب‌خانه امیر المؤمنین.
۱۴. الحلبي، حمزه ابن علی ابن زهره (۱۴۱۷). غنیة النزوع الی علم الاصول و الفروع، قم: انتشارات اعتماد، الطبعة الاولى.
۱۵. الحلبي، محمد بن فهد (۱۴۰۷). المذهب البارع فی الشرح المختصر النافع، قم: التابعة لجماعة المدرسين قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۶. خوانساری (میرکبیر)، محمداقر (؟؟؟؟). مناهج المعارف یا فرهنگ عقائد شیعه
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۸). لغت‌نامه، تهران: مجلس شورای ملی.

۱۸. راغب اصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد (۱۴۰۴). *المفردات فی غریب القرآن*، دفتر نشر کتاب.
۱۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۸۷). *الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه*، ترجمه: حمید مسجدسرای، قم: انتشارات حقوق اسلامی، چاپ دوم.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا). *تفسیر المیزان*، قم: دفتر نشر اسلامی.
۲۱. علم‌الهدی، سید مرتضی (؟؟؟؟). *الانتصار*
۲۲. فخر المحققین، ابو طالب محمد بن الحسن بن یوسف بن المطهر الحلی (۱۳۶۳). *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، قم: اسماعیلیان.
۲۳. القمی السبزواری، علی بن محمد بن علی (۱۳۷۹). *جامع الخلاف و الوفاق بین الامامیه و بین الائمة الحجاز و العراق*، قم: چاپ اول.
۲۴. الکاشف الغطاء، شیخ جعفر (بی‌تا). *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء*، اصفهان: مهدوی.
۲۵. الکرکی، علی بن الحسین (۱۴۰۹). *رسائل محقق کرکی*، قم: خیام، چاپ اول.
۲۶. محقق الحلی، ابو القاسم نجم الدین جعفر بن الحسن (بی‌تا). *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، بیروت: اعلمی.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *نظریه حقوقی اسلام*، تحقیق و نگارش: محمد مهدی نادری قمی، محمد مهدی کریمی نیا، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (بی‌تا). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۹. منتظری، حسینعلی (۱۳۷۴). *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه و تقریر: محمود صلواتی، تهران: نشر فکر.
۳۰. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفه نور (مجموعه آثار)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۱. ناصرزاده، هوشنگ (۱۳۷۲). *اعلامیه جهانی حقوق بشر*، تهران: مآجد.
۳۲. النجفی، شیخ محمد حسن (۱۳۶۲). *جواهر الکلام فی الشرح شرایع الاسلام*، تهران: اسلامیه.
۳۳. نظام (۱۴۰۰). *الفتاوی الهندیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.

مطالعه رابطه بین حریم خصوصی، رفق و مدارا و امانتداری کارکنان با اخلاقی بودن سازمان از نگاه آنان (مطالعه موردی در صنعت نیرو)

احد فرامرز قراملکی*

فرید نهال‌پروری**

سیده مریم حسینی***

چکیده

با پیچیده شدن سازمان‌ها و بنگاه‌ها، مدیریت بر آنها نیز دچار پیچیدگی می‌شود. امروزه رفتار سازمانی یکی از پیچیدگی‌هاست که در تجزیه و تحلیل آن، پرداختن به اخلاق و ارزش‌های اخلاقی از الزامات است. نماد بیرونی سازمان‌ها را رفتار اخلاقی آنها تشکیل می‌دهد که خود حاصل جمع ارزش‌های گوناگون اخلاقی است و در آنها سازمان‌ها ظهور یافته است. هدف این پژوهش سنجش وضعیت شرکت منتخب از لحاظ مؤلفه‌های رفتار اخلاقی همانند رفق و مدارا، امانتداری و حریم خصوصی و اخلاقی بودن سازمان از نگاه کارکنان و نیز بررسی رابطه بین مؤلفه‌های رفتار اخلاقی با اخلاق سازمانی است. روش پژوهش توصیفی از نوع پیمایشی است که از طریق نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌بندی‌شده و با ابزار پرسش‌نامه برای جمع‌آوری اطلاعات به شناسایی متغیرها می‌پردازد. نتایج تحلیل آماری نشان می‌دهد کارکنان سازمان از لحاظ هر یک از سه مؤلفه مذکور و اخلاق سازمانی در حد مطلوبی هستند و رابطه معنادار مثبتی بین این سه مؤلفه و اخلاق سازمانی وجود دارد. همچنین مؤلفه‌های رفق و مدارا و امانتداری در پیش‌بینی اخلاق سازمانی تأثیر گذارند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق سازمانی، رفق، مدارا، امانتداری، حریم خصوصی.

* استاد فلسفه دانشگاه تهران.

** دانشجوی کارشناسی ارشد رشته مدیریت بازرگانی، دانشگاه پردیس قم.

*** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته مدیریت آموزشی دانشگاه الزهرا (س).

طرح مسئله^۱

یکی از ابعاد مهم اخلاق در سازمان‌ها، بُعد رفتاری و روان‌شناختی آن است. بسیاری از مدیران استراتژیست با تأکید بر نقش راهبردی اخلاق و نظریه‌های رفتاری سعی در آموزش و ترویج اخلاق در سازمان‌های خود دارند. این بدین معناست که هر گاه از کسی رفتاری اخلاقی سر بزند مورد تشویق سازمان قرار گرفته و در مواردی تقویت می‌شود و تا جایی پیش می‌رود که تبدیل به ارزش‌های سازمانی می‌گردد. در سازمان‌ها رهبران و مدیران توانمند به ارتباط با همکاران، زیردستان و بالادست‌ها، قوانین و مقررات سازمان، فرهنگ و جو سازمانی توجه می‌کنند.

رفتار ارتباطی فرد یا درون‌شخصی است که به ارتباط فرد با خود برمی‌گردد، همچون خودشناسی، حفظ عزت نفس، خودانتقادی، دروغ به خود و خودفریبی. و یا برون‌شخصی است که به ارتباط فرد با دیگران مربوط است و مشتمل بر سه قسم است: رفتار ارتباطی با دیگران که آن را ارتباط بین‌شخصی می‌نامیم و رفتار ارتباطی با محیط زیست حیوانی و طبیعی و رفتار ارتباطی با خدا. هر چهار قسم یادشده بر حسب محیطی که فرد زندگی می‌کند، تنوع می‌یابد.

الگوی مواجهه با افراد این است که شما حق دارید و من تکلیف. اگر مجموعه حقوق طرف ارتباط با R و مجموعه وظایف فرد در قبال آن را با D نشان دهیم در این صورت مسئولیت‌پذیری اخلاقی را می‌توان این گونه D → R بیان کرد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۷: ۱۲۴-۱۲۷).

مؤلفه‌های اخلاقی همچون حریم خصوصی، رفق و مدارا و امانتداری از جمله رفتارهای ارتباطی هستند که هر کدام از آنها نوعی مسئولیت‌پذیری اخلاقی را برای سازمان به وجود می‌آورند. اکنون این مسئله مطرح است که وجود حریم خصوصی، رفق و مدارا و امانتداری در میان کارکنان می‌تواند بر اخلاقی بودن سازمان در بُعد رعایت حقوق کارکنان بر مبنای فرمول D → R (کارکنان حق دارند و شرکت وظیفه) اثر بگذارد.

هدف پژوهش

بررسی وضعیت مؤلفه‌های اخلاقی و اخلاق سازمانی در شرکت منتخب.

فرضیه‌های پژوهش

۱. رابطه معناداری بین هر یک از مؤلفه‌های حریم خصوصی، رفق و مدارا و امانتداری با اخلاق سازمانی وجود دارد.

۲. میزان تأثیر و سهم هر یک از مؤلفه‌های حریم خصوصی، رفق و مدارا و امانتداری بر متغیر اخلاق سازمانی متفاوت است.

اخلاق سازمانی

اخلاق سازمانی به عنوان یک مفهوم علمی در غرب از نیمه دوم قرن بیستم ظهور کرده است (Swenson & Wood: 2004: 187-191) و در سطوح فردی و سازمانی توجه پژوهش‌گران مختلف را در چهار دهه گذشته به خود جلب کرده که از آن به عنوان چالشی اساسی فراروی سازمان‌های مختلف در سطح جهان یاد می‌شود (Cardy & Selvarajan: 2006: 52).

نقش اخلاق در عملکردها و رفتارها، در تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب‌ها، در برخوردها و ارتباطات، مهم و تعیین‌کننده است و مدیر در انجام وظایف خود، بدون وجود یک نظام اخلاقی نمی‌تواند با قاطعیت عمل کند (صالح‌نیا و الله‌توکل، ۱۳۸۸: ۶۷).

پیتر دراگر در اهمیت اخلاق‌ورزی مدیران، به ویژه مدیران عالی، می‌گوید: اگر مدیر فاقد اخلاق نیکو باشد یا درست‌کار نباشد، روح و حیات سازمان را تباہ می‌کند. افزایش توانمندی استدلال مدیران نتیجه قوت اخلاق سازمانی است که امروزه به عنوان مزیت استراتژیک مطرح است. اخلاق حرفه‌ای سازمانی، فرآیندی عقلایی برای کشف گزینه‌های تصمیمی و رفتاری است (بیک‌زاد، حسین‌پور سنبل و صادقی، ۱۳۸۹: ۷).

توسا در پایان‌نامه خود با عنوان «اخلاق سازمانی و نگهداری یک محیط اخلاقی از طریق مشارکت کارکنان»، که در ۲۰۰۴ در دانشگاه نوادا آمریکا دفاع کرد، می‌گوید:

ما امروزه نمونه‌های متعددی از تصمیمات غیراخلاقی در سازمان‌ها می‌بینیم که اغلب آنها با داشتن برنامه‌های اخلاقی و کدهای اخلاقی دارای آنچنان رفتارهای غیراخلاقی هستند که باعث از دست دادن زندگی، اعتماد، میلیون‌ها دلار هزینه سازمان، فرصت‌های استخدام و غیره می‌شوند. به نظر می‌رسد فاصله‌ای مابین مقاصد راهبردی و توانایی افراد در اجرای این مقاصد وجود دارد (Tousa, 2004).

مؤلفه‌های رفتار اخلاقی

الف. حریم خصوصی

مسئولیت‌پذیری اخلاقی شامل عرصه‌های مختلف است. از جمله این موارد می‌توان به حریم خصوصی (privacy) اشاره کرد. حریم خصوصی نیز مراتب مختلف دارد. نخستین مرتبه آن حریم خانوادگی افراد است. دومین مرتبه حریم شخصی خود فرد است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸: ۹۷). تعریف حریم خصوصی بستگی زیادی به فرهنگ و زمینه‌های اجتماعی و محیطی دارد. در بسیاری از کشورها این مفهوم با مقوله حفظ اطلاعات پیوند خورده است. حریم خصوصی، حق افراد برای برخورداری از حمایت شدن در برابر مداخله بی‌اجازه دیگران در امور زندگی خود و خانواده‌شان است (نمک‌دوست تهرانی، ۱۳۸۵: ۲۰۰). به طور کلی تعاریف مختلف مربوط به حریم خصوصی را می‌توان در شش دسته طبقه‌بندی کرد:

۱. حریم خصوصی عبارت است از حق بر تنها ماندن.
 ۲. حریم خصوصی یعنی محدود کردن دسترسی به خود و توانایی ایجاد مانع در برابر دسترسی ناخواسته به انسان.
 ۳. حریم خصوصی یعنی محرمانگی، یعنی پنهان ساختن برخی امور از دیگران.
 ۴. حریم خصوصی یعنی حمایت از شخصیت و کرامت.
 ۵. حریم خصوصی یعنی کنترل بر اطلاعات شخصی.
 ۶. حریم خصوصی یعنی صمیمیت و نزدیکی.
- البته در بین این تعاریف و برداشتها تداخل و همپوشانی نیز وجود دارد (انصاری، ۱۳۸۳: ۱-۵۴). در رفتار ارتباطی درون‌شخصی زمانی که فرد با خویش در تعامل باشد در این حوزه قرار می‌گیرد. انسان در تعامل با خود نسبت به حق حیات، حق عزت نفس، حق آزادی فاقد مسئولیت نیست. خودکشی، خودآزاری، اهانت‌پذیری، اسارت‌پذیری و خودفراموشی رفتارهای غیراخلاقی فرد با خویش است و خودشناسی، خودمحاسبه‌گری، حفظ عزت نفس و حفظ آزادی از جمله رفتارهای اخلاقی‌اند. ژرف‌ترین سطح زیست اخلاقی، دغدغه حفظ خویش و حقوق خود در عرصه تعامل با خویش است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۷: ۱۴۶).
- مقدم شمردن اخلاق درون‌شخصی بر اخلاق برون‌شخصی نقش مهمی در روش آموزش و ترویج اخلاق دارد. حفظ حریم خصوصی پایه و مبنایی برای بروز رفتارهای اخلاقی دیگر است. زمانی که فرد با خود رفتار اخلاقی خوب داشته باشد و به حریم خصوصی خویش احترام بگذارد

به همان نسبت هم در رفتارهای بین فردی می‌تواند به حریم خصوصی دیگران نیز احترام بگذارد و مسئولیت‌پذیر باشد.

ب. رفق و مدارا

یکی از ابزارهای ضروری مورد استفاده رهبران و مدیران رفق و مدارا (tolerance) است. از آنجایی که رهبری به معنای فرآیند هدایت و اعمال نفوذ بر فعالیت‌های گروه و اعضای سازمان است، رفق و مدارا در این زمینه نقش کلیدی دارد. با کاربست رفق و مدارا، به عنوان یکی از رفتارهای اخلاقی برون‌شخصی، دل افراد نرم می‌شود و تمایل قلبی برای انجام امور و کارها در آنان فراهم می‌شود و کارها به آسانی پیش می‌رود.

خداوند متعال دلیل اصلی این نفوذ عمیق پیامبر (ص) در دل‌های مردم را مدارا و ملایمت آن حضرت نسبت به مردم دانسته است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاشْتَغِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران: ۱۵۹)؛ «پس به موجب لطف و رحمت الهی، با آنان نرم‌خو و نرم‌دل شدی؛ و اگر تندخو و سخت‌دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند؛ پس از آنان در گذر و برایشان آموزش بخواه و در کارها با آنان مشورت کن». رفق و مدارای آن حضرت در برخورد با مردم و معاشرت با آنان، یکی از نقاط عطف سیره عملی و اخلاقی ایشان بود که اهمیت خاص و جایگاه ویژه‌ای دارد.

امام علی (ع) نیز در خصوص رفق و مدارای رهبر با پیروان خود می‌فرماید:

رفق با پیروان، از کرامت سرشت است. زیرا ممکن نیست انسان بتواند با شدت، در قلوب مردم تصرف کند و آنها را خاضع و رام کند، و فرضاً که با شدت و سلطه، کسی اطاعت از انسان کند، چون قلب او همراه نشود، از خیانت، او ایمن نخواهد شد. ولی رفق و دوستی، دل را رام کند که با رام شدن آن، تمام قوای ظاهره و باطنه رام شود، و فتح قلوب از فتح ممالک بالاتر است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۲۲).

رهبران و مدیران سازمان با استفاده از ابزار رفق و مدارا در برخورد با افراد و کارکنان سازمان، می‌توانند از پیامدهای مثبت آن بهره‌مند شوند؛ همچون دستیابی به خواسته‌های فرد از دیگران، فایده‌آمدن بر مشکلات و تسهیل در روابط اجتماعی. مدیران سازمان در صورتی می‌توانند به اهداف و نتایج مورد نظر خود دست یابند که رفتار آنان با کارکنان سازمان و زیردستان خود به گونه‌ای باشد که تحت تأثیر قرار گیرند و انگیزه لازم برای همکاری و مشارکت فراهم آید. اگر کارکنان و زیردستان، مدیر خود را قبول داشته باشند در آن صورت دستیابی به اهداف و نتایج مورد نظر به مراتب آسان‌تر خواهد بود (آقایپرویز و دیگران، ۱۳۸۴).

ج. امانتداری

انسان مالک مطلق خود و دارایی‌های خود نیست. نه تنها محیط زیست بلکه وجود آدمی نیز امانتی است نزد وی. امانت‌انگاری، دغدغه، اضطراب مثبت و مسئولیت می‌آورد و فرد را از آرامش کاذب برخاسته از بی‌خبری رها کرده و در نهایت آرامش واقعی را سبب می‌شود. واژه امانت در لغت نیز متضمن آرامش است.

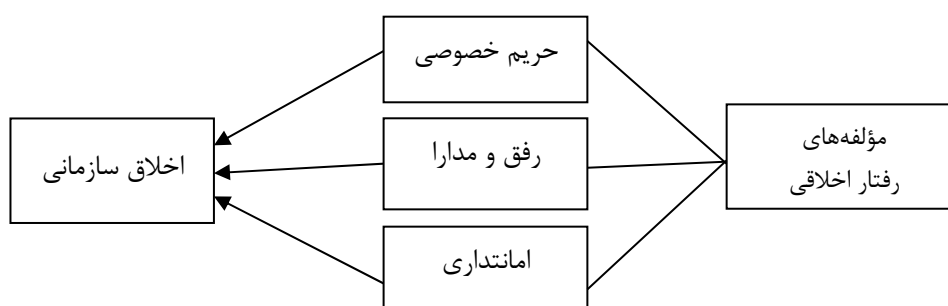
مفهوم اصلاحی امانت، امری است که نزد غیر ودیعه بسپارند تا آن را برای سپارنده حفظ کند و سپس به وی برگرداند. امانت مسئولیت‌آور است، کسی که امانتی را بر عهده می‌گیرد مسئولیت حفظ آن را قبول می‌کند و این مسئولیت، دغدغه، احتیاط و اضطراب می‌آورد. امانت نوعی ارتباط سه‌وجهی بین صاحب امانت، شیء مورد امانت و شخص امین به وجود می‌آورد. بر این اساس می‌توان امانت را چنین تعریف کرد: «امانت امری است محتاج حفظ و نگهداری که از جانب کسی نزد فرد دیگری به ودیعت نهاده می‌شود و از او انتظار می‌رود که در حفظ آن کمال احتیاط و حزم را داشته باشد».

امانتداری از ارزش‌های اخلاقی است که به رفتارهای ارتباطی بین شخصی متعلق است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۱: ۱۷۷-۱۷۸).

امانتداری به مسئولیت‌پذیری نزدیک است و مانند آن سبب افزایش پیش‌بینی‌پذیری رفتار فرد و سازمان می‌گردد و به اعتمادآفرینی می‌انجامد. امانتداری نیز همانند رازداری، حفظ حریم خصوصی، احترام و صداقت، یکی از مصادیق مسئولیت‌پذیری است.

عناصر محیط داخلی و خارجی در یک معنا صاحبان امانت در سازمان محسوب می‌شوند. سهامداران صاحبان امانت هستند و سرمایه خود را نزد مدیران به امانت سپرده‌اند. اعتماد مشتری به شرکت، در واقع، به معنای به امانت سپردن حقوق مشتری به شرکت است. کاهش کیفیت و عدم اطلاع‌رسانی به مشتری نیز خیانت به امانت در کسب و کار است. کارمندان یک سازمان نزد مدیران آنها امانت هستند و امور مورد امانت در این مقام شامل امور جسمانی، روانی و خدمات آنان می‌شود. خدمات آنان امانت سهام‌داران است و جسم و روان آنان، امانت خود آنان نزد مدیران است (همان، ۱۳۹۰: ۱۲۳-۱۳۰).

مدل مفهومی پژوهش



روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و از نوع همبستگی، انجام گرفته و جامعه آماری آن تمامی کارکنان شرکت مکو هستند. با استفاده از فرمول کوکران، حجم نمونه به تعداد ۱۶۱ نفر محاسبه شد. نمونه مورد نظر با استفاده از روش نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌بندی شده انتخاب شد. در این پژوهش از دو نوع پرسش‌نامه رفتار اخلاقی کارکنان و اخلاق سازمانی استفاده شده است. برای انجام تجزیه و تحلیل از آزمون‌های آماری ضریب همبستگی پیرسون، تحلیل رگرسیون چندمتغیره گام به گام استفاده شده است. قلمرو مکانی این پژوهش شرکت مکو، از شرکت‌های تابعه گروه مپنا، در صنعت نیرو بوده و از نظر زمانی در بهمن ماه ۱۳۹۰ انجام گرفته است.

یافته‌های پژوهش

به منظور بررسی وضعیت شرکت مکو از نظر اخلاق سازمانی، پس از گردآوری داده‌های پژوهش، تحلیل انجام شده درباره این پرسش در قالب شاخص‌های توصیفی (تعداد، میانگین، انحراف استاندارد و خطای انحراف استاندارد) و نتایج تحلیل‌های آمار استنباطی (آزمون تی تک‌نمونه‌ای) در جدول شماره ۱ ارائه شده است. شایان ذکر است که در بررسی این پرسش با توجه به دامنه نمره‌گذاری گویه‌ها (۱ تا ۵) و محاسبه نمره مربوط به این بخش بر حسب این دامنه، میانگین فرضی جامعه عدد ۳ در نظر گرفته شده است.

جدول شماره ۱: شاخص‌های توصیفی و نتایج آزمون تی تک‌نمونه‌ای بررسی وضعیت شرکت مکو از نظر اخلاق سازمانی

تعداد	میانگین	انحراف استاندارد	خطای انحراف استاندارد	t	df	sig
۱۲۵	۳/۲۸	۰/۶۰	۰/۰۵	۵/۲۷ **	۱۲۴	۰/۰۰۰

** $P \leq ۰/۰۱$ *

$P \leq ۰/۰۵$ بررسی نتایج ارائه شده در جدول شماره ۱ در خصوص وضعیت شرکت مکو از نظر اخلاق سازمانی حاکی از آن است که مقدار آماره به دست آمده ($t = ۵/۲۷$) در سطح معناداری $P \leq ۰/۰۱$ به لحاظ آماری معنادار بوده ($sig = ۰/۰۰۰$) و از این رو فرض صفر مبنی بر عدم وجود تفاوت معنادار بین میانگین نمونه با میانگین فرضی جامعه رد شده و فرض خلاف مبنی بر وجود تفاوت معنادار بین میانگین نمونه با میانگین فرضی جامعه تأیید می‌گردد. نتایج بیانگر آن است که وضعیت شرکت مکو از نظر اخلاق سازمانی در حد مطلوبی است. بررسی نتایج ارائه شده در جدول شماره ۲ در خصوص وضعیت کارکنان شرکت مکو از نظر رفتار اخلاقی در ابعاد رفیق و مدارا ($t = ۴/۳۰$; $sig = ۰/۰۰۰$)، امانتداری ($t = ۲۸/۳۵$; $sig = ۰/۰۰۰$) و حریم خصوصی ($t = ۱۷/۳۸$; $sig = ۰/۰۰۰$) در حد مطلوبی بوده است.

جدول شماره ۲: شاخص‌های توصیفی و نتایج آزمون تی تک‌نمونه‌ای بررسی وضعیت کارکنان از نظر مؤلفه‌های رفتار اخلاقی

تعداد	میانگین	انحراف استاندارد	خطای انحراف استاندارد	t	df	sig	مؤلفه‌های رفتار اخلاقی
۱۴۸	۳/۱۵	۰/۴۴	۰/۰۳	۴/۳۰ **	۱۴۷	۰/۰۰۰	در بعد رفیق و مدارا
۱۵۵	۴/۱۰	۰/۴۸	۰/۰۳	۲۸/۳۵ **	۱۵۴	۰/۰۰۰	در بعد امانتداری
۱۵۶	۳/۹۵	۰/۶۸	۰/۰۵	۱۷/۳۸ **	۱۵۵	۰/۰۰۰	در بعد حریم خصوصی

** $P \leq ۰/۰۱$ * $P \leq ۰/۰۵$

فرضیه شماره یک

به منظور بررسی فرضیه شماره یک پژوهش مبنی بر بررسی رابطه بین مؤلفه‌های رفیق و مدارا، امانتداری، حریم خصوصی با اخلاق سازمانی در شرکت مکو، پس از گردآوری داده‌های پژوهش، تحلیل انجام شده راجع به این فرضیه در قالب شاخص‌های توصیفی (تعداد، میانگین، انحراف استاندارد) و نتایج تحلیل‌های آمار استنباطی (ضریب همبستگی پیرسون) در جداول شماره ۳ و ۴ ارائه شده است.

جدول شماره ۳: شاخص‌های توصیفی مربوط به رابطه بین مؤلفه‌های رفتار اخلاقی با اخلاق سازمانی در شرکت مکو

مؤلفه‌های رفتار اخلاقی	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد
بعد رفیق و مدارای	۱۴۸	۳/۱۵	۰/۴۴
بعد امانتداری	۱۵۵	۴/۱۰	۰/۴۸
بعد حریم خصوصی	۱۵۶	۳/۹۵	۰/۶۸

جدول شماره ۴: نتایج ضریب همبستگی پیرسون مربوط به رابطه بین مؤلفه‌های رفتار اخلاقی با اخلاق سازمانی در شرکت مکو

مؤلفه‌های رفتار اخلاقی با اخلاقی سازمانی	تعداد	ضریب همبستگی	سطح معناداری
رابطه بین مؤلفه رفیق و مدارا با اخلاق سازمانی	۱۱۷	۰/۴۸۶ **	۰/۰۰۰
رابطه بین مؤلفه امانتداری با اخلاق سازمانی	۱۲۵	۰/۴۲۷ **	۰/۰۰۰
رابطه بین مؤلفه حریم خصوصی با اخلاق سازمانی	۱۲۴	۰/۲۰۳ *	۰/۰۲۳

$$P \leq 0.05 \quad * \quad P \leq 0.01 \quad **$$

بررسی نتایج ارائه شده در جدول شماره ۴ در خصوص رابطه بین مؤلفه‌های رفتار اخلاقی با اخلاق سازمانی در شرکت مکو، حاکی از آن است که بین مؤلفه‌های رفیق و مدارا ($r = 0.486$; $\text{sig} = 0.000$)، امانتداری ($r = 0.427$; $\text{sig} = 0.000$) و حریم خصوصی ($r = 0.203$; $\text{sig} = 0.023$) با اخلاق سازمانی در شرکت مکو، رابطه مثبت (مستقیم) و معناداری وجود دارد.

فرضیه شماره دو

بررسی نتایج حاصل از تحلیل داده‌های مربوط به تعیین سهم نسبی هر یک از مؤلفه‌های رفتار اخلاقی (رفق و مدارا، حریم خصوصی و امانتداری) در پیش‌بینی وضعیت اخلاق سازمانی در شرکت مکو که پس از بررسی مدل‌های رگرسیونی معنادار در قالب یک معادله دومتغیری مشخص شد حاکی از آن است که مؤلفه‌های رفق و مدارا ($b=0/57$) و امانتداری ($b=0/39$) در مجموع $58/1$ درصد از واریانس وضعیت اخلاق سازمانی در شرکت مکو را تبیین می‌کند ($28/97$ ؛ $F=0/000$ ؛ $\text{sig} =$).

جدول ۵: نتایج تحلیل رگرسیونی سهم نسبی مؤلفه‌های رفق و مدارا، حریم خصوصی و امانتداری در پیش‌بینی وضعیت اخلاق سازمانی در شرکت مکو

سطح معناداری	F	میانگین مجزورات	درجه آزادی	مجموع مجزورات	رگرسیون باقی‌مانده کل	مدل یک
0/000	** 35/61	9/81 0/27	1 115 116	9/81 31/70 41/52		
0/000	** 28/97	6/99 0/24	2 114 116	13/99 27/52 41/52	رگرسیون باقی‌مانده کل	مدل دو

$$P \leq 0/05 * P \leq 0/01 **$$

جدول ۶: ضرایب رگرسیونی مؤلفه‌های رفق و مدارا، حریم خصوصی و امانتداری در پیش‌بینی وضعیت اخلاق سازمانی در شرکت مکو

R ²	خطای انحراف استاندارد	ضریب رگرسیونی	مدل یک
0/236	0/34 0/10	1/24 0/64	عرض از مبدأ رفق و مدارا
0/581	0/46 0/10 0/09	-0/13 0/57 0/39	عرض از مبدأ رفق و مدارا امانتداری

نتیجه گیری

به منظور بررسی هدف پژوهش، شرکت مکو از لحاظ مؤلفه‌های رفق و مدارا، امانتداری و حریم خصوصی در حد مطلوبی است. همچنین اخلاقی بودن سازمان از نگاه کارکنان نیز مطلوب ارزیابی شده است. این مطلوبیت قابل ارتقا بوده و شرکت می‌تواند برای ارتقای بیشتر آن برنامه‌ریزی‌های لازم را انجام دهد. بررسی فرضیه شماره یک نیز نشان داد که رابطه مثبت و مستقیمی بین هر سه مؤلفه رفق و مدارا، امانتداری و حریم خصوصی با اخلاق سازمانی وجود دارد. به بیان دیگر، در صورتی که شرکت در جهت ارتقای هر یک از این سه مؤلفه‌ها تلاش کند اخلاق سازمانی نیز ارتقا خواهد یافت. نتایج فرضیه شماره دو نیز نشان می‌دهد که مؤلفه‌های رفق و مدارا و امانتداری در یک معادله دومتغیره اخلاق سازمانی را پیش‌بینی و تبیین می‌کنند. همچنین پیشنهاد می‌شود شرکت ممیزی اخلاق سالانه را در برنامه کاری خود قرار دهد.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. انصاری، باقر (۱۳۸۳). «حریم خصوصی و حمایت از آن در حقوق اسلام، تطبیقی و ایران»، در: مجله حقوق دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۶۶ ص ۱-۵۴.
۳. ایزدی‌فرد، علی‌اکبر؛ کاویار، حسین (۱۳۸۹). «مسئولیت‌پذیری کارگزاران و مدیران از دیدگاه امام علی (ع) با تأکید بر مؤلفه‌های اخلاق حرفه‌ای»، در: پژوهش‌نامه علوی، دوره ۱، ش ۲، ص ۱-۲۰.
۴. آقاپیروز، علی؛ خدمتی، ابوطالب؛ شفیعی، عباس؛ بهشتی‌نژاد، سید محمود (۱۳۸۴). مدیریت در اسلام، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. بیگزاد، جعفر؛ حسین‌پور سنبلی، علیرضا؛ صادقی، محمد (۱۳۸۹). «اخلاق حرفه‌ای»، در: اقتصاد، کار و جامعه، ش ۱۲۵-۱۲۶، ص ۴-۱۰.
۶. صالح‌نیا، منیره؛ الله‌توکل، زینب (۱۳۸۸). «اخلاق سازمانی با تأکید بر منشور اخلاقی»، در: فصل‌نامه اخلاق در علوم و فناوری، س ۴، ش ۳ و ۴، ص ۶۶-۷۸.
۷. فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۱). پرده پندار: تحلیل از غفلت در پرتو خطبه ۱۷۴ نهج‌البلاغه، تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
۸. فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۷). درآمدی بر اخلاق حرفه‌ای، تهران: سرآمد.
۹. فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۸). اخلاق در سازمان‌های مردم‌نهاد، تهران: مرکز امور زنان و خانواده نهاد ریاست‌جمهوری.
۱۰. فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۹۰). سازمان‌های اخلاقی در کسب و کار، قم: مجنون.
۱۱. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). شرح حدیث جنود عقل و جهل، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.

۱۲. نمک‌دوست تهرانی، حسن (۱۳۸۵). «اخلاق حرفه‌ای، حریم خصوصی و حق دسترسی به اطلاعات»، در: فصل‌نامه رسانه، س ۱۷، ش ۲ (۶۶)، ص ۱۹۷-۲۳۲.
13. Cardy Robert & Selvarajan T. (2006). "Assessing Ethical Behavior: the Impact of Outcomes on Judgment Bias", in: *Journal of Managerial Psychology*, vol. 21, No.1, pp. 52-72.
14. Swenson Goran & Wood Greg (2004). "Codes of Ethics Best Practice in the Swedish Public Sector: a PUBSEC-scal", in: *The International Journal of Public Sector Management*, vol. 17, No. 2, pp.178-195.
15. Tousa, Julie Ann (2004). "Organizational Ethics and Maintaining an Ethical Environment Through Employee Involvement", University of Nevada.

پی‌نوشت

۱. این مقاله، با سرمایه‌گذاری گروه مپنا در پروژه‌ای با عنوان «تدوین الگوی اثربخش ترویج اخلاق حرفه‌ای گروه مپنا» به شماره قرارداد ۰۷۰۰/۲۲۰۹ مورخ ۹۰/۴/۱۱ تدوین شده و مالکیت فکری آن متعلق به این گروه است.

ترجیح اخلاقی کالای تولید داخل مبتنی بر تفکیک کالای ساده/پیچیده

سید محسن اسلامی*

چکیده

مصرف‌کننده اخلاقی کسی است که در انتخاب و مصرف (خرید) کالا ملاحظات اخلاقی را در نظر می‌گیرد. از مهم‌ترین ملاحظات آنکه او باید در نظر بگیرد، ویژگی‌های تولیدکننده است. برای مثال، برای مصرف‌کننده اخلاقی مهم است که آیا تولیدکننده با کارکنان خود عادلانه رفتار می‌کند یا نه؛ او کالای تولیدکننده‌ای را که برخورد عادلانه دارد، در شرایط برابر یا نزدیک، بر کالاهای بدیل ترجیح می‌دهد. حال، آیا ویژگی «داخلی» یا «خارجی» بودن تولیدکننده نیز می‌تواند در تصمیم‌گیری و انتخاب اخلاقی تأثیر بگذارد؟ به بیان دیگر، آیا این ویژگی، همانند رفتار عادلانه با کارکنان، از ویژگی‌های اخلاقاً مربوط است؟ به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش مثبت است و می‌توان به سود آن استدلال کرد. در پاسخ به این پرسش، مقاله در سه بخش پی گرفته می‌شود. در بخش نخست، تفکیک پیشنهادی نگارنده برای تقسیم کالا به ساده و پیچیده طرح می‌شود. سپس موقعیت مورد بحث روشن می‌گردد. در انتها دو استدلال در دفاع از مدعای مقاله عرضه می‌شود: استدلال از راه دیگرخواهی و استدلال از راه عقلانیت. بنا بر استدلال از راه دیگرخواهی، اگر معتقدیم دیگران بر ما حقی دارند یا ما نسبت به دیگران وظیفه‌ای داریم، از لوازمش این است که کالای ساده داخلی را بر بدیل خارجی ترجیح دهیم، زیرا این کار به بهبود زندگی دیگران (هم‌وطنان ما) کمک شایانی می‌کند؛ و بنا بر استدلال از راه عقلانیت، لازمه پایبندی به عقلانیت هدف - وسیله این است که برای رسیدن به کالاهای عمومی (هدف) باید کالای ساده داخلی را بر بدیل خارجی ترجیح دهیم (وسیله).

کلیدواژه: مصرف اخلاقی، اخلاق مصرف، کالای ساده/پیچیده، کالای داخلی، اخلاق کاربردی، حمایت از تولید ملی.

درآمد^۱

آیا مصرف‌کننده می‌تواند اخلاقی یا غیراخلاقی باشد؟ اساساً آیا می‌توان برای مصرف و خرید اخلاقیاتی قائل شد؟ پاسخ مثبت است. انتخاب (ترجیح یک چیز بر چیز دیگر) امری اختیاری است، و هر انتخاب مبتنی بر اصولی است و پیامدهایی دارد. با این حساب، می‌توان از حوزه‌ای به نام اخلاق مصرف سخن گفت: حوزه‌ای که در آن از مسائل و چالش‌های اخلاقی در مصرف بحث می‌شود. به بیان دیگر، انسانی که می‌کوشد اخلاقی زندگی کند و در تصمیم‌گیری‌های خود ملاحظات اخلاقی را وارد کند، در زمینه‌های مختلف با مسائلی روبه‌رو است، از جمله در مصرف کالا (خرید). چنین فردی با چنین پرسش‌هایی روبه‌رو است: آیا خرید هر نوع کالایی اخلاقاً مجاز است؟ آیا خرید از هر تولیدکننده‌ای مجاز است؟ آیا کالای تولیدکننده‌های مختلف از حیث اخلاقی برابرند؟ به طور خاص، آیا می‌توان از این نظر دفاع کرد که تولیدکننده کالا امری اخلاقاً مربوط (Morally relevant) است؟

در اینجا بیشتر به پرسش آخر نظر داریم. پاسخ مثبت به این پرسش رایج و پذیرفته‌شده است. در دهه‌های اخیر حساسیت مصرف‌کنندگان به این امر بیشتر شده است و بنابراین با دقت بیشتری درباره تولیدکنندگان تحقیق می‌کنند (Bowie and Schneider, 2011: 17). شهود ما نیز این نکته را تأیید می‌کند: اگر کمپانی الف و کمپانی ب هر دو یک نوع کالا را تولید کنند، و ما بدانیم که کمپانی الف درآمدهای خود را صرف فعالیت‌های نژادپرستانه می‌کند و کمپانی ب درآمدهای خود را صرف فعالیت‌های زیست‌محیطی می‌کند، طبیعی است که خرید کالای کمپانی الف را غیراخلاقی می‌دانیم. شاید اگر کالای کمپانی الف از کالاهای غیرضروری بود، حتی اگر بدیلی نداشت، خرید آن را غیراخلاقی می‌دانستیم. بنابراین، در این بحثی نیست که باید به تولیدکننده کالا توجه کرد. اما پرسش این است که چه ویژگی‌هایی از تولیدکننده را باید در نظر گرفت؟

در این مقاله صرفاً به ویژگی «داخلی» و «خارجی» بودن تولیدکننده می‌پردازم. به اجمال، مدعای مقاله این است که در مورد کالاهای ساده (مبتنی بر تفکیک پیشنهادی نگارنده برای تقسیم کالا به ساده و پیچیده)، در شرایط برابر یا نزدیک، کالای داخلی نسبت به کالای خارجی ترجیح/اخلاقی دارد. تأکید بر «ترجیح اخلاقی» به معنای آن است که در این شرایط انتخاب مبتنی بر «سلیقه» نیست، و به بیان دیگر این انتخاب «اخلاقاً خنثا» نیست.

برای بحث از این مطلب، مقاله در سه بخش سامان یافته است: ابتدا تفکیک کالای ساده/پیچیده را طرح می‌کنم، سپس وضعیت مورد بحث را تصویر کرده و شرایط مد نظر را روشن

می‌کنم. در مرحله بعد دو استدلال به سود مدعای مقاله پیش می‌نهم و اشکالات محتمل هر یک را بررسی می‌کنم.

۱. تفکیک کالای ساده/پیچیده

۱.۱. کالا و تقسیمات آن

تعبیر «کالا» از تعابیر بسیار پرکاربرد در اقتصاد، و شاید بنیادی‌ترین مفهوم، است. می‌توان گفت کالا «هر چیزی است که افراد از آن رضایت یا خشنودی می‌یابند» و کالای اقتصادی «کالاهایی هستند که محدودند، و در صورتی که به رایگان عرضه شوند مقدار تقاضا از مقدار عرضه بیشتر است» (Miller, 2012: 28). در اینجا مراد از کالا همان کالای اقتصادی است (زیرا، اساساً کسی خریدار کالای غیراقتصادی و به تعبیر دیگر ناکمیب (مثلاً هوا) نیست). اگرچه تعبیر «کالا» و خدمات راجع است، عمدتاً «کالا» اعم از خدمات است. تعبیر کالا به معنای عام شامل «خدمات» نیز می‌شود و خدمات همان «کالای غیرمادی» (Intangible goods) یا «کالای غیرلموس» است.

کالاها را با توجه به معیارهای گوناگون در دسته‌بندی‌های مختلفی می‌گنجانند. نخستین آنها همین تقسیم کالا به کالای ملموس و کالای غیرلموس (خدمات) است. در تقسیمی گفته می‌شود کالا یا ضروری است یا تجملی (لوکس). نمونه دیگر، تقسیم کالا به کالای عادی و کالای پست است. کالای عادی کالایی است که با افزایش درآمد مقدار بیشتری از آن تقاضا می‌شود، در حالی که با افزایش درآمد تقاضای کالای پست کاهش می‌یابد. برای مثال، پرتقال را در نظر بگیرید. پرتقال کیلویی ۱۰۰۰ تومان در مقابل پرتقال کیلویی ۲۵۰۰ تومانی برای کسی که درآمد زیادی دارد، کالای پست محسوب می‌شود؛ در حالی که همین پرتقال برای مصرف‌کننده‌ای دیگر کالایی عادی است (مثال و نکات قبلی درباره تقسیم‌بندی کالاها از: دادگر و رحمانی، ۱۳۸۰: ۵۸-۶۰). این مثال از آن‌رو نقل شد تا توجه شود که تقسیم‌بندی کالاها قاطع و مطلق نیست.

۲.۱. ویژگی‌های کالای ساده و کالای پیچیده

به نظر می‌رسد می‌توانیم تقسیمی دیگر نیز برای کالا طرح کنیم: کالای ساده و کالای پیچیده.^۲ به بیان کوتاه، کالای ساده آن است که از حیث کارکرد، کار مشخص و روشنی انجام می‌دهد، و بدیل‌های مختلف تفاوت اساسی و مهمی با یکدیگر ندارند. در مقابل، در کالاهای پیچیده،

بدیل‌های مختلف کارکردهای گوناگونی دارند که در بعضی موارد این تفاوت‌ها بسیار اساسی و مهم است.

بگذارید مصادیق این دو دسته را مقایسه کنیم. سینی، چنگال، جوراب، پارچه، و مداد از مصادیق کالای ساده هستند. در مجموع، سینی‌های مختلف از حیث کارکرد با یکدیگر تفاوت مهم و اساسی ندارند، یا چنین نیست که چنگالی کارآیی‌های بیشتری از چنگال دیگر داشته باشد. این کالاها را مقایسه کنید با ماشین، موبایل، کامپیوتر، دوربین عکاسی و فیلم‌برداری، و تلویزیون، که همگی مصادیقی از کالای پیچیده‌اند. انکارپذیر نیست که بدیل‌های مختلف موبایل کارآیی‌ها و کارکردهای متفاوتی دارند که در مواردی اساسی و مهم است. دو دوربین عکاسی دارای کیفیت عکس متفاوت، توانایی زوم مختلف، و مصرف باتری گوناگون‌اند. همچنین، انسان‌های زیادی به سبب امنیت پایین خودرو جان خود را از دست داده‌اند، در صورتی که خودروی دیگر امنیت بالاتری دارد؛ یعنی، تفاوت بین دو ماشین می‌تواند اساسی و مهم باشد.

جا دارد به این نکته نیز اشاره شود که تعبیر «ساده» و «پیچیده» به نحوی سادگی و پیچیدگی از حیث «تکنولوژیک» را به ذهن می‌آورد. اگرچه این تفکیک در وهله نخست ناظر به میزان پیچیدگی از حیث فناوری نیست، توجه به سادگی و پیچیدگی از حیث تکنولوژیک به استدلال مقاله کمک می‌کند. کالایی که از حیث تکنولوژیک ساده است، در دسترس بیشتر کشورها قرار دارد، یعنی برای تولید آن نیاز به فناوری‌های خاص و کمیاب نیست. برای مثال، تقریباً هر کشوری می‌تواند به نحوی پارچه تولید کند، اما فقط برخی کشورها از پس تولید هواپیماهای پیشرفته برمی‌آیند.

۳.۱. رفع دو ابهام درباره کالای ساده

خوب است به دو نکته درباره کالاهای ساده اشاره کنم.

یک؛ ممکن است کسی بگوید: «کالاهای ساده نیز از حیث زیبایی یا ماندگاری و دوام تفاوت‌های قابل توجه دارند، و این تفاوت‌ها اساسی و مهم‌اند». به نظر می‌رسد می‌توان این تفاوت‌ها را پذیرفت، اما این تفاوت‌ها اساسی و مهم نیستند. نخست اینکه، کارکردی که از کالای ساده، برای مثال جوراب، انتظار داریم در درجه اول زیبایی نیست (مگر در مورد کالاهای زینتی؛ که در آن صورت زیبایی کارکرد اصلی و البته معیار اساسی است)، اما تفاوت‌ها در کالاهای پیچیده به نحوی مورد انتظار است. یعنی، امنیت خودرو کاملاً مربوط به کارکرد اصلی خودرو (و هدف از خرید آن) است. ثانیاً، در اثر ویژگی‌های مذکور تفاوت عمیقی بین کالاهای ساده ایجاد نمی‌شود. خوش‌رنگ بودن جوراب تأثیر عمیقی در «جوراب بودن جوراب» ندارد، در

حالی که میزان امنیت خوردو تأثیری عمیق دارد (همچنین اشکال اول به استدلال اول را ببینید، یعنی بخش ۳. ۱. ۱).

دو؛ ممکن است کسی بگوید: «کالاهای ساده گاهی پیچیده محسوب می‌شوند. برای مثال، گفته شد جوراب کالای ساده است، در حالی که ممکن است بتوان جوراب را کالای پیچیده دانست: جورابی که خاصیت ضدبو دارد تفاوت قابل توجهی با جوراب معمولی دارد». این نکته پذیرفتنی است، و اشکال محسوب نمی‌شود. اگر در شرایطی، کالایی که معمولاً ساده لحاظ می‌شود تفاوتی مهم و اساسی با بدیل‌هایش داشته باشد، حکم کالای پیچیده را می‌یابد. در ادامه، هنگامی که از «کالا» سخن می‌رود، منظور کالای ساده است.

۲. طرح بحث

۲. ۱. موقعیت مورد سؤال

می‌توانیم پرسش خود را به این صورت بیان کنیم: آیا تولید داخل بودن ویژگی برتری بخشی است؟ به تعبیر دیگر، در بررسی تولیدکنندگان کالا و در نظر گرفتن ملاحظات اخلاقی درباره آنها، آیا داخلی یا خارجی بودن تولیدکننده امر مربوطی است؟ برای شروع بحث این مثال را در نظر بگیرید:

کالای ۲	کالای ۱	
۱۵۰۰ تومان	۱۵۰۰ تومان	قیمت
۷۰ روز	۶۰ روز	ماندگاری و کارکرد
خارجی	داخلی	تولیدکننده
خوش‌رنگ	بدرنگ	رنگ

در انتخاب بین این دو کالا (برای مثال، جوراب) چه ملاحظاتی را باید در نظر گرفت؟ استدلال خواهد شد که مصرف‌کننده اخلاقی، از میان این دو، کالای ۱ را برمی‌گزیند. به بیان دیگر، اگر او قصد دارد یکی از این دو را بخرد، وظیفه اخلاقی وی ایجاب می‌کند که کالای ۱ را بخرد. در مقایسه این دو کالا، ویژگی مهم کالای ۱ این است که تولید داخل است.

۲. ۲. داده‌های اقتصادی

در بحث از مسائل اخلاق کاربردی به دو دسته داده‌ها تکیه می‌کنیم: داده‌هایی که از امور واقعی در رشته و موضوع مورد بحث اطلاع می‌دهند و آموزه‌هایی که از فلسفه اخلاق در اختیار داریم.

در اینجا، داده‌هایی را از اقتصاد می‌گیریم و ناظر به آنها استدلال می‌کنیم. باید به این پرسش پاسخ دهیم: نتایج خرید کالای داخلی چیست؟ نتایج خرید کالای خارجی چیست؟ نتیجه‌ای که از خرید کالای داخلی به دست می‌آید چیست؟ به طور خلاصه، خرید این کالا موجب می‌شود تولیدکننده داخلی سود بیشتری کسب کند، احتمالاً به گسترش تولیدی خود همت گمارد، و متقاضی نیروی کار بیشتری شود، و از نیروی کار موجود استفاده کند. حال، اگر این فرآیند را در سطح وسیع در نظر بگیریم، کاهش نرخ بیکاری احتمالاً به قدری خواهد بود که محسوس باشد (کاهش نرخ بیکاری صرفاً یکی از نتایج است. اما برای هدف ما همین نمونه کافی است). این امر خود دو دسته نتایج دارد: نخست، وضع اقتصادی کشور بهتر می‌شود (افزایش تولید ملی، پویایی بازار، و فرصت‌های جدید و غیره). این امر، باعث می‌شود خانواده‌های زیر خط فقر کاهش یابند یا وضعیتشان بهتر و به خط فقر نزدیک‌تر شوند؛ همچنین مشکلات و تنش‌های روانی افراد بیکار که اینک شغلی یافته‌اند کاهش می‌یابد. بنابراین فوایدی برای گروهی از انسان‌ها حاصل می‌شود. دوم، با کاهش افراد بیکار در جامعه، کالاهای عمومی افزایش می‌یابند؛ و به تعبیری کالای عمومی (به معنایی که در ادامه می‌آید) همان است که بیش از هر چیز به آن نیازمندیم.

منظور از کالای عمومی، کالایی است که آن را «نمی‌توان در زمان خاص به فردی معین فروخت» و «مردم آنها را به طور دسته‌جمعی و نه به صورت انفرادی مصرف می‌کنند» (سن، ۱۳۸۳: ۲۵۲). سن با این نمونه‌ها این نوع کالا را توضیح می‌دهد: «این موضوع مخصوصاً در مواردی چون حفظ محیط‌زیست، بیماری‌های همه‌گیر و بهداشت عمومی کاربرد بیشتری دارد. هر فردی ممکن است مایل باشد که سهم خویش را در یک برنامه ریشه‌کنی مالاریا بپردازد، اما هیچ کس نمی‌تواند ایمنی خویش را به صورت یک «کالای خصوصی» (مثلاً یک سیب یا پیراهن) از این برنامه بخرد. محیط‌کاری از مالاریا یک «کالای عمومی» است که باید همه ما آن را با هم مصرف کنیم. اگر کسی بتواند به نحوی محیطی عاری از مالاریا برای خود ایجاد کند، همسایه او نیز از این فضای سالم استفاده خواهد کرد، بدون اینکه ملزم به خرید آن از هیچ کس باشد» (می‌توانیم به جای «محیط‌کاری از مالاریا» بگوییم «امنیت» / محیط‌کاری از افراد بیکار و اوباش / فضای اجتماعی سالم / ...) (همچنین نک: کاپوراسو و لوین، ۱۳۸۷: ۱۴۳-۱۴۷).

نتیجه خرید کالای ساده خارجی چیست؟ پول از کشور خارج می‌شود، و کشور تولیدکننده سود می‌برد. عموماً فایده خاصی عاید ما یا مردم کشور ما نمی‌شود. البته، ممکن است ما از مزایایی برخوردار شویم، مثلاً کالای ساده خارجی «زیباتر» یا به اصطلاح «باکلاس‌تر» تلقی

شود. اما چنان که اشاره خواهد شد، این مزایا به نحوی قابل چشم‌پوشی هستند یا دست‌کم به اندازه‌ای نیست که باعث ترجیح کالای خارجی شوند (بحث بیشتر در بخش ۳.۱.۱).

۳.۲. حدود بحث

لازم است پیش از پرداختن به جزئیات، چند نکته را درباره موضوع و مدعا روشن کنم. اولاً، در اینجا کالای پیچیده را از بحث خارج کردیم. به گمان من ممکن است مدعای این مقاله پذیرفتنی باشد، با این حال مصرف‌کننده اخلاقی آزاد باشد که کالای پیچیده خارجی را به بدیل داخلی ترجیح دهد. بنابراین، باید مستقلاً درباره کالای پیچیده بحث کرد و ویژگی‌های خاص آن را در نظر گرفت.

ثانیاً، بحث این مقاله درباره مصرف‌کننده اخلاقی و ملاحظات آنی که باید در نظر بگیرد است، نه قانون‌گذار و قانون‌گذاری. فرقی ندارد که مدعای مقاله پذیرفتنی باشد یا ناپذیرفتنی، در هر صورت نتیجه‌ای درباره اخلاق قانون‌گذاری درباره واردات کالا روشن نمی‌شود. به تعبیر دیگر، اگر مدعای مقاله پذیرفتنی باشد، از آن نتیجه نمی‌شود که اخلاقاً مجازیم واردات کالای ساده را ممنوع کنیم (تفاوت بین بحث اخلاقی و بحث حقوقی روشن است).

ثالثاً، ممکن است مدعای مقاله یادآور استدلال پیتر سینگر درباره خرید کالای لوکس باشد (برای گزارشی از استدلال سینگر نک: Gruen, 2009: 244-247). سخن سینگر با موضوع مورد بحث این مقاله متفاوت است: استدلال او عمدتاً ناظر به کالای لوکس است، در حالی که موضوع سخن ما مربوط یا نامربوط بودن داخلی یا خارجی بودن تولیدکننده کالا است (همچنین، توجه شود که کالای لوکس مقابل کالای عادی است، ولی کالای عادی با کالای ساده متفاوت است). اساساً آنچه سینگر در نظر دارد ارزش نسبی است: به جای هر خرج غیرضروری، پول خود را به گرسنگان و نیازمندان بدهیم تا جان آنها را نجات دهیم (استدلال سینگر بسیار بنیادی‌تر و مهم‌تر است، و پای‌بندی به آن باعث تغییرات بسیار جدی‌تری می‌شود).

۳. ترجیح اخلاقی کالای داخلی

با این اوصاف، به دو شکل می‌توان استدلال کرد که کالای ساده داخلی نسبت به بدیل خارجی ترجیح اخلاقی دارد:

۱. استدلال از راه دیگرخواهی

۲. استدلال از راه عقلانیت

۳. ۱. استدلال از راه دیگرخواهی

استدلال از راه دیگرخواهی: فرد نسبت به افراد کشور خود وظیفه اخلاقی دارد و اگر بتواند به آنها کمک کند نباید از آن دریغ کند. خرید کالای ساده داخلی کمک به افراد کشور است (و فرد بابت آن هزینه خاصی متحمل نمی‌شود). پس فرد باید کالای داخلی را ترجیح دهد.

اگر پذیرفته باشیم که دیگران حقی بر گردن ما دارند و ما وظایفی نسبت به آنها داریم، می‌توان از این استدلال استفاده کرد. بنابراین، پذیرفتن این استدلال منوط به یک نظریه اخلاقی خاص نیست، بلکه فرد می‌تواند (برای مثال) به فایده‌گرایی یا وظایف در نظر اول معتقد باشد (در خصوص استدلال فایده‌گرایانه، برای نمونه به سبک و سیاق استدلال‌های سینگر توجه کنید که در این مقاله گزارشی از آنها ارائه شده است: Gruen, 2009: 232-250. برای گزارشی از وظایف در نظر اول راس، که قابلیت‌های زیادی دارد، نک: دباغ، ۱۳۸۸: بخش دوم).

۳. ۱. ۱. اشکال اول

ممکن است کسی این‌گونه اشکال کند: «اساساً چرا باید از منفعت و مزیت خود به نفع دیگران بگذریم؟ اگر کالای خارجی برتری‌هایی مثل زیبایی یا دوام داشته باشد، منفعت ایجاد می‌کند که آن را ترجیح دهیم».

نخست باید بگوییم که می‌توان پذیرفت در مواردی این سخن پذیرفتنی باشد: اگر کالای خارجی قیمتی کمتر یا برابر کالای داخلی داشته باشد، و در عین حال دوام آن بسیار بیشتر باشد، و فرد توانایی مالی محدودی داشته باشد، طبیعی است که می‌تواند کالای خارجی را برگزیند. اما باید توجه کرد که به هیچ وجه این سخن کلیت ندارد. بسته به رویکردی که در پیش گرفته باشیم می‌توانیم به این اشکال پاسخ دهیم. برای مثال، اگر استدلال ما فایده‌گرایانه باشد، در اینجا مبتنی بر این اصل پاسخ می‌گوییم که: «باید کاری را انجام داد که فایده بیشتری فراهم کند و هزینه زیادی به دوش فرد نگذارد». در بحث ما، گذشتن از زیبایی، قیمت کمتر، یا دوام بیشتر به نوعی هزینه است، اما در سمت دیگر قضیه فایده بسیار بیشتری حاصل می‌شود.

همچنین، اگر استدلال ما وظیفه‌گرایانه باشد، می‌توانیم از اصل تناسب (principle of proportionality) کمک بگیریم. بنا بر اصل تناسب «انجام اعمالی که غرض از آنها تأمین

منافع غیراساسی آدمی است ممنوع است، موقعی که این اعمال تعرض به منافع اساسی جانوران (وحشی) و گیاهان و ناسازگار با رهیافت احترام به طبیعت است» (بنگرید: استرپا، ۱۳۸۲: ۵۵). اصل تناسب از اصول اخلاق محیط زیست تیلور است، با این حال، به نظر می‌رسد می‌توان از آن در سیاق‌های دیگر نیز استفاده کرد. برای مثال، می‌توانیم با استفاده از آن، این اصل را طرح کنیم: «انجام اعمالی که غرض از آنها تأمین منافع غیراساسی آدمی است ممنوع است، موقعی که این اعمال مانع از فراهم شدن منافع اساسی دیگر آدمیان شود». می‌توان گفت زیبایی بیشتر یا اندکی ماندگاری طولانی‌تر از منافع غیرضروری است، و تأمین آنها مانع از تأمین نیازهای ضروری انسان‌های دیگر می‌شود.

پیتر مک‌براید در کتاب خود مطلبی دارد که بی‌ارتباط به این بحث نیست. او توضیح می‌دهد که چرا ساکنان کشورهای ثروتمند اخلاقاً مجاز نیستند کالای بسیار ارزان کشورهای ضعیف را بخرند. کالای کشورهای ضعیف بسیار ارزان‌تر است و از نظر مالی به نفع آنهاست که این کالا را بخرند، اما این منفعت مالی به چه قیمتی است؟ به قیمت بیگاری کارگران در کشورهای ضعیف. (Macbride, 2008: 119). بنابراین، در زندگی اخلاقی گاهی باید از برخی منافع شخصی چشم‌پوشیم.^۳

۳. ۱. ۲. اشکال دوم

همچنین، ممکن است کسی چنین اشکال کند: «چرا صرفاً نسبت به مردم کشور خود وظیفه داریم؟ شاید بنا داشته باشیم به کشورهای دیگر کمک کنیم، پس کالای آنها را بخریم». اگر با رویکرد وظایف در نظر اول از این استدلال دفاع کنیم، می‌توانیم بگوییم: اگرچه ما در درجه اول نسبت به همه انسان‌ها وظیفه اخلاقی داریم، اما در عمل توانایی ما محدود است و، بنابراین، در قبال مردم کشور خود وظیفه بیشتری داریم (و با همین استدلال، مقدم بر مردم کشور، در قبال مردم شهر، و قبل از آن محله، و قبل از آن در قبال خانواده خود وظیفه داریم). وجه دیگر وظیفه ما در قبال انسان‌های کشور خود این است که از آنها بهره‌برداریم. وضع فعلی ما، دست‌کم از جهاتی، مدیون انسان‌های جامعه خودمان است (برای گزارشی مختصر از وظایف در نظر اول و نقطه قوت آن در تبیین وظایف خاص ما نسبت به برخی اشخاص، نک: ملکیان، ۱۳۸۰: ۹-۱۲).^۴

اما اگر دفاع ما فایده‌گرایانه باشد، می‌توانیم بگوییم کشورهایی که کالای آنها به کشورهای دیگر صادر می‌شود (صادرکننده‌ها) احتمالاً به نسبت کشورهای مقصد (واردکننده‌ها) کمتر نیازمندند؛ بنابراین، با ترجیح کالای کشورهای ضعیف‌تر فایده بیشتری حاصل می‌شود: با ترجیح

کالای کشور نیازمند خانواده‌ای را از بیکاری نجات می‌دهیم، در حالی که با خرید از کشور بی‌نیاز یا کمتر نیازمند صرفاً سطح رفاه را بالا می‌بریم. در مورد استدلال فعلی، و با در نظر گرفتن کشور خودمان، عموماً کالاهای خارجی موجود در بازار از کشورهایی است که از کشور ما نیازمندتر نیستند، پس مردم کشور خودمان مقدم بر آنها هستند.

با این همه، به نظر می‌رسد پذیرفتنی باشد اگر فردی که در کشوری پیشرفته زندگی می‌کند، با قصد کمک به کشورهای ضعیف‌تر، کالای آنها را به کالای داخلی کشور خود ترجیح دهد (این وضع در مورد کشورهای در حال توسعه صدق نمی‌کند. با این حال، به پاراگراف آخر ۱.۱، ۱.۳، ۱.۱ توجه کنید).

۲.۳. استدلال از راه عقلانیت

استدلال از راه عقلانیت: فرد خواهان کالاهای عمومی است. خرید کالای داخلی ابزاری برای نزدیک‌تر شدن به کالاهای عمومی (هدف) است، و خرید کالای خارجی چنین هدفی را حاصل نمی‌کند. پای‌بندی به عقلانیت نیز وظیفه اخلاقی است. پس فرد باید کالای داخلی را ترجیح دهد.

برای پذیرش این استدلال کافی است به عقلانیت (در اینجا به معنای عقلانیت هدف - وسیله) پای‌بند باشیم، بنابراین با دیدگاهی خودگرایانه نیز می‌توان این استدلال را پذیرفت. عقلانیت هدف - وسیله چیست و چه هنگام آن را زیر پا می‌گذاریم؟ اگر هم‌زمان (۱) هدف الف را داشته باشیم، و (۲) معتقد باشیم که ب وسیله لازم رسیدن به الف است، و (۳) به ب عمل نکنیم، آنگاه به عقلانیت هدف - وسیله پای‌بند نبوده‌ایم (Gensler, 1996: 46-52). در بحث ما، بعضی کالاهای عمومی هدف هستند، و خرید از تولیدکننده داخلی وسیله رسیدن به آن است.

بنابراین، عقلانیت هدف - وسیله ما را به پذیرش این استدلال سوق می‌دهد. حتی ممکن است بخواهیم گامی فراتر بگذاریم و بگوییم: حتی اگر کالای داخلی کمی گران‌تر از کالای خارجی باشد، ممکن است فرد بخواهد آن را ترجیح دهد (زیرا این کار گام کوچکی برای نزدیک‌تر شدن به هدف، یعنی کالاهای عمومی، است). اما درباره حدود این امر باید جزئیات بیشتری را در نظر گرفت.^۵

۳. ۲. ۱. اشکال اول

شاید کسی از این جهت به استدلال اشکال کند که: «در عقلانیت هدف - وسیله، در صورتی ملزم به توسل به وسیله هستیم که آن وسیله برای هدف لازم باشد. اما ترجیح کالای داخلی به بدیل خارجی وسیله لازم نیست، بلکه صرفاً یکی از راه‌ها است».

صحت و سقم این استدلال را عالمان اقتصاد باید تشخیص دهند. با این حال، با نظر به شواهد تاریخی و آموزه‌های اقتصاد به نظر می‌رسد این وسیله چیزی بیشتر از «صرفاً یکی از راه‌ها» است. به نظر می‌رسد برای رسیدن به حداقلی از توانایی اقتصادی این وسیله لازم است. توجه به نمونه‌های تاریخی نیز آموزنده است. برای مثال، گاندی در دوره‌ای از فعالیت‌هایش برای استقلال هند، مردم را ترغیب کرد تا به جای استفاده از صنعت نساجی انگلستان، خودشان نخ بربسند و از آن پارچه بیافند و استفاده کنند (برای گزارش مختصر این ماجرا نک: زینکین، ۱۳۵۴: ۱۱۴-۱۱۶).^۶

۳. ۲. ۲. اشکال دوم

ممکن است چنین اشکالی متوجه این استدلال بشود: «مفهوم اخلاق در دو استدلال بالا (یعنی استدلال از راه نوع دوستی و استدلال از راه عقلانیت) متفاوت است: در یکی اخلاق به معنای مرسوم به کار رفته که در آن انسان اخلاقی کسی است که متوجه حال دیگران و خیرخواه آنهاست. ولی استدلال دیگر کمتر رنگ و بوی اخلاق دارد و در آن انسان اخلاقی صرفاً انسانی حساب‌گر است».

شاید این نکته درست باشد اما به نظر می‌رسد اشکال نیست. اساساً بحث ما در اینجا قضاوت بین نظریات اخلاقی نیست، بلکه هدف آن است که ببینیم اگر فردی می‌خواهد اخلاقی زندگی کند، در این مورد خاص، چه استدلال‌هایی در دست دارد. درست است که گروهی استدلال نخست را ترجیح می‌دهند و گروهی با استدلال دوم متقاعد می‌شوند، با این حال می‌توانیم با توجه به نظریه اخلاقی خاصی که داریم مرتبه اخلاقی یکی را بر دیگری ترجیح دهیم.

جمع‌بندی

در این مقاله، ابتدا تفکیکی برای کالا طرح کردم: کالای ساده و کالای پیچیده. نظر به ویژگی‌های کالای ساده، دو استدلال پیش نهادم که بنا بر آنها کالای ساده داخلی نسبت به بدیل خارجی، در شرایط برابر یا نزدیک، ترجیح اخلاقی دارد. با این حال، اولاً، جزئیات امر زیاد کاویده نشد (برای مثال، شرایط نزدیک به چه معنایی است؟ معیار نزدیکی چیست؟ موارد استثنا

کدام‌اند؟). ثانیاً، این بحث به تنهایی ناقص می‌نماید. متناظر با وظیفه اخلاقی مصرف‌کننده باید از وظایف تولیدکنندگان و اصول اخلاقی در قانون‌گذاری بحث شود. با این اوصاف، این مقاله، در بهترین حالت، صرفاً گامی کوچک برای توجه به ابعاد اخلاقی این قلمرو است.

فهرست منابع

۱. استریا، جیمز پی. (۱۳۸۲). *سه چالش با اخلاق: محیط‌زیست‌گرایی، فمینیسم، چندفرهنگ‌گرایی*، ترجمه: علی حقی، مشهد: جهاد دانشگاهی مشهد.
۲. دادگر، یدالله؛ تیمور رحمانی (۱۳۸۰). *مبانی و اصول علم اقتصاد: کلیاتی از اقتصاد برای همه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۳. زینکین، تایا (۱۳۵۴). *سرگندشت گاندی*، ترجمه: علی شریفی، تهران: امیرکبیر.
۴. سن، آمارتیا (۱۳۸۳). *توسعه یعنی آزادی*، ترجمه: محمدسعید نوری نایینی، تهران: نشر نی.
۵. کاپوراسو، جیمز ای.؛ دیوید پی. لوین (۱۳۸۷). *نظریه‌های اقتصاد سیاسی*، ترجمه: محمد عبدالله‌زاده، تهران: نشر ثالث.
۶. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). «تقریر حقیقت و تقلیل مرارت»، در: *راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت*، تهران: نگاه معاصر.
7. Bowie, Norman E.; Meg Schneider (2011). *Business Ethics for Dummies*, Indiana: Wiley.
8. Gensler, Harry J. (1996). *Formal Ethics*, London: Routledge.
9. Gruen, Lori (2009). "Singer" in: *12 Modern Philosophers*, Belshaw, Christopher and Gary Kemp (ed.). UK: Wiley-Blackwell.
10. MacBride, Peter (2008). *Ethical Living: Teach Yourself*, UK: Hodder Education.
11. Miller, Roger LeRoy (2012). *Economics Today: The Micro View*, New York: Addison-Wesley.
12. Pojman, Louis P. (2005). *How Should We Live?* UK: Wadsworth.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله نخستین بار در سومین دوره همایش ملی سهروردی، با موضوع اخلاق کاربردی (۳ آبان ۱۳۹۱)، به صورت پوستر و با عنوان «ترجیح اخلاقی کالای تولید داخل: بحثی در اخلاق مصرف» ارائه شده است.
۲. این تقسیم‌بندی را از جایی نگرفته‌ام؛ از این‌رو، احتمالاً توضیح و تحلیل آن پختگی لازم را ندارد، و نام هر دسته به اندازه کافی بیان‌کننده چپستی آن نیست. با این حال، برای فهم این تقسیم‌بندی خوب است: (۱) در کنار توضیح، به مصادیق توجه شود؛ و (۲) توضیحات گفته‌شده در کنار استدلال‌های بخش‌های بعدی مقاله در نظر گرفته شود.

۳. البته، این نکته لزوماً به معنای گذر از خودگرایی نیست، بنابراین، فرد خودگرا نیز می‌تواند با این سخن همدلی کند. برای مثال، پویمن می‌گوید می‌توانیم از خودگرایی به دیگرخواهی برسیم: یعنی می‌توان دیگرخواهی را از دل خودگرایی بیرون کشید، در غیر این صورت خودگرایی به نحوی خودش را نقض می‌کند (Pojman, 2005: 29-30; 41).

۴. برای گزارشی مختصر از وظایف در نظر اول نک: ملکیان، ۱۳۸۰: ۹-۱۲. نویسنده درباره قابلیت نظریه اخلاقی راس می‌گوید: «فایده‌گرایان [...] به این نکته التفات نمی‌ورزیدند که انسان، علاوه بر آن وظیفه، در اوضاع و احوال خاصی نسبت به اشخاص خاصی، مثل پدر و مادر و فرزندان و همسر خود و نیز کسانی که برای او کاری و به او خدمتی کرده‌اند، وظایفی دارد که نسبت به دیگران ندارد. راس، با ذکر وظایف گذشته‌نگر در فهرست خود، به این دسته وظایف خاص، که صیغه شخصی دارند، و سخت مورد تأیید اخلاقی عرفی، و شهود اخلاقی ما، اند، توجه کرده و حق آنها را گزارده است» (همان: ۱۲).

۵. ممکن است گفته شود این نکات باعث سوء استفاده تولیدکننده داخلی می‌شود. اما چنین نیست. در این باره لازم است اشاره کنم که در عین قبول این استدلال‌ها، می‌توان پذیرفت که در بعضی موارد، با هدفی روشن، می‌توان کالای داخلی را به سبب قیمت ناعادلانه، کیفیت بسیار پایین، پیامدهای خطرناک، فعالیت‌های غیراخلاقی تولیدکننده یا چیزی از این دست، اساساً از گزینه‌های پیش رو حذف کرد. همچنین باید توجه کرد که تولیدکننده نیز اخلاقیاتی دارد. بنابراین تولیدکننده‌ای که به اخلاق پای‌بند نیست، داخلی یا خارجی، اساساً از گزینه‌ها حذف می‌شود. آنچه در این مقاله در نظر داریم این است که «داخلی بودن» می‌تواند برتری‌بخش یک کالا باشد، یعنی از ویژگی‌های اخلاقاً مربوط است. با این حال، روشن است که در هر موقعیت باید امور اخلاقاً مربوط را گرد آورد و آنها را حتی‌الامکان به صورت کامل در نظر گرفت.

۶. جواهر لعل نهرو، در تگاهی به تاریخ جهان، همین ماجرا را با تفصیل بیشتری توضیح می‌دهد. گاندی کت و شلوار خود را سوزاند و به جای آن از پارچه‌های بومی استفاده کرد. (احتمالاً پارچه‌های بومی را حتی یا طافت کمتری داشته‌اند، اما در قیاس با پیامدها و دیگر انگیزه‌های اخلاقی در این اقدام، این ویژگی‌ها چندان چشم‌گیر نیستند). اقدام‌ها و تشویق‌های گاندی باعث شد علاوه بر روستاییان که به نخ‌ریسی و پارچه‌بافی مشغول شدند و در نتیجه تا حدی از مشکل بیکاری کاسته شد، زندانیان نیز در زندان به نخ‌ریسی مشغول شوند. این حرکت پیامدهای اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی قابل توجهی داشت.

امر الهی و عمل اخلاقی

امیرحسین خداپرست*

چکیده

مطابق معمای ائوفرون دو گونه ارتباط بین امر الهی و عمل اخلاقی ممکن است. مدافعان نظریه امر الهی در اخلاق بر آن‌اند که ارزش‌ها و قواعد اخلاقی به لحاظ وجودشناختی و معرفت‌شناختی در اوامر و نواهی خداوند ریشه دارند. صورت‌بندی‌های کهن یا اصلاح‌شده این دیدگاه را فیلسوفانی چون آنسلم و ویلیام آکمی در طول قرون وسطا و رابرت آدامز و ویلیام کریگ در دوران معاصر طرح و ترویج کرده‌اند. از دیدگاه آنان، واقعیت اخلاقیات و سرشت الزام‌آور آنها را بدون در نظر گرفتن نیرویی متعالی و آگاه، که به احکامی آفاقی و جاودانی فرمان دهد، نمی‌توان تبیین کرد. ضعف نظریه‌های اخلاقی جدید پیامد بی‌توجهی این نظریه‌ها به بنیان الاهیاتی اخلاق است. با این حال، در تحلیل نهایی، نظریه امر الهی یا صدق نتیجه خود را از پیش فرض می‌گیرد یا به یک همان‌گویی تبدیل می‌شود. گرچه نظریه امر الهی در تبیین ارتباط امر خداوند و عمل اخلاقی ناکارآمد است، می‌توان از طریق بازنگری این نظریه به کمک طرح شناخت‌گرایان برای مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی این ارتباط را توضیح داد. به این ترتیب، می‌توان به اندیشه‌های خدایی دست یافت که در ذات خود خیر است و قواعد اخلاقی مستقل را تأیید و آنها را پشتیبانی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، معمای ائوفرون، نظریه امر الهی، شناخت‌گرایی اخلاقی، ناظر آرمانی.

«آیا دادگر همه زمین نباید درست کار باشد؟» (سفر تکوین، ۱۸: ۲۶)

مقدمه

نظریه امر الاهی (Divine Command Theory) یکی از کهن‌ترین نظریه‌ها در فلسفه اخلاق است. فلسفه اخلاق، مبنا و معنای امر اخلاقی را می‌کاود و نظریه امر الاهی نظریه‌ای است که مبنا و معنای امر اخلاقی را در فرامین و اوامر خداوند جست‌وجو می‌کند. مطابق این نظریه، مبنا و معنای امر اخلاقی، فرامین بنیادگذار و مؤسس اخلاق است؛ یعنی، خداوند موجودی است که قدرت قانون‌گذاری دارد و با اعمال این قدرت خود، هنجارهای اخلاقی را تأسیس می‌کند. بدون وجود خداوند و فرمان او، امر اخلاقی به هیچ وجه پدید نمی‌آید. به همین دلیل، این نظریه را اراده‌گرایی الاهیاتی (Theological Voluntarism) نیز خوانده‌اند.

همچنین، نظریه امر الاهی معنای امر اخلاقی را نیز در اراده الاهی می‌جوید. اخلاقی زیستن بدون فرض وجود خداوند و اوامر او بی‌معنا و نامعقول است. وجود خداوند و اوامر او را نیز فقط می‌توان از طریق اراده‌اش به تجلی برای آدمیان دریافت (برگ، ۱۳۷۶-۱۳۷۷: ۲۱۲-۲۱۳). از دیدگاه ادیان توحیدی، این شناخت از طریق وحی حاصل می‌شود و خارج از چارچوب آن نمی‌توان به هیچ طریقی، به احکام و قواعد اخلاقی صادق دست یافت. بنابراین، نظریه امر الاهی را می‌توان نام هر نظریه‌ای دانست که ارزش‌های عینی و واقعیت‌های اخلاقی را بر اراده یا ذات خداوند مبتنی می‌سازد (دیویس، ۱۳۷۸: ۱۴۹-۱۵۰؛ Jones, 2005: 136).

امر الاهی: تبیین تاریخی

نظریه امر الاهی در اخلاق تاریخی بلند، مهم و روایت‌هایی گوناگون دارد. غالباً کهن‌ترین صورت‌بندی این نظریه را به مکالمه اثوفرون (Eutyphron) یا دینداری افلاطون باز می‌گردانند. آنچه این مکالمه را در ادبیات مربوط به بحث از نظریه امر الاهی در اخلاق مهم جلوه می‌دهد، تعریف نخست اثوفرون از دینداری است، یعنی همان تعریفی که دینداری را «آگاهی از امر محبوب خدایان» می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۳۸/۱). اثوفرون می‌گفت آنچه خدایان دوست دارند، موافق دین است. اما پرسش این است که آیا امور محبوب خدایان، بدین علت محبوب آنان واقع شده‌اند که موافق دین‌اند یا چون این امور محبوب خداوندند موافق دین هم هستند. سقراط بخش نخست را می‌پذیرد. پاسخ او مبتنی بر دوگانگی ارزش‌ها و خواست خدایان است. گرچه اراده خدایان بر ارزش‌ها تعلق می‌گیرد، این موجب نمی‌شود که اراده آنان را عین ارزش‌ها و مبنای وجودشناختی آنها قرار دهیم. تعلق اراده خدایان بر ارزش‌ها به این سبب

است که آنها ارزش‌ها را می‌پسندند اما تحقق این تعلق نیست که ارزش‌ها را ارزش می‌کند (همان: ۲۳۹/۱).

ظهور مسیحیت، اساس نظریه‌های اخلاقی را دگرگون کرد. ویژگی ممتاز اخلاق یونانی پیوند آن با طبیعت و زندگی انسانی بود. اخلاق یونانی، به ویژه تا زمان ارسطو، اخلاقی مدنی بود که با هیچ امر قدسی مشخصی پیوند نداشت. مرجع اخلاق در نظریه‌های اخلاقی یونان باستان، طبیعت یا وجدان اخلاقی انسان بود. چنان‌که در مورد سقراط دیدیم، صدق و کذب داورهای اخلاقی نزد یونانیان، معلول خواست و اراده موجودی غیرطبیعی نبود (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۵۰۵-۵۰۸). حتی خدایان نیز چنین نقشی را در یونان باستان ایفا نمی‌کردند. اخلاق یونانی اخلاقی با بنیادهای مابعدالطبیعی خاص درباره وجود، کارکرد و غایت انسان بود و فضایل و رذایل اخلاقی با توجه به این بنیادهای مابعدالطبیعی ارزیابی می‌شد (MacIntyre, 1996: 85-109). اما اخلاق مسیحی اخلاقی دیگرگونه بود که اولاً، با خدایی مشخص و انسان‌وار در ارتباط بود که در درون تاریخ، برای نجات بندگان، در زمین متجسد شده و رنج کشیده بود و ثانیاً از طریق الهام، متونی مقدس را به مثابه راهنمای زندگی در اختیار انسان‌ها قرار داده بود. مسیح، که پیام‌آور آیین جدید بود، مردمان را ناتوان از یافتن راه درست می‌دانست. به گفته جان هیر، مسیحیت تصویری جدید از خدایی به همراه آورد که فرامین او حتی می‌توانست شامل قربانی کردن خود باشد؛ چیزی که در اخلاق یونانی بی‌سابقه بود (Hare, 2007: 76-81).

خدای مسیحی، گرچه برای انسان‌ها متجسد شد، خدایی بیرون از طبیعت بود. همچنین، گرچه خلقت در اندیشه یونانی جایگاهی نداشت و انسان‌ها حیاتی طبیعی در آن داشتند، خدای بیرون از طبیعت مسیحیت خالق انسان‌هایی بود که به علت تمرد غرورآمیز نیای خود، از روز نخست با گناه متولد می‌شدند. شرط شکرگزاری نسبت به خلقت خداوند و رهایی از گناه، اطاعت از فرامین الهی بود. بنابراین، اندیشه اخلاقی غالب در مسیحیت اولیه، با در نظر آوردن انگیزه‌ها و نیات فاعل اخلاقی، بر موافق کردن این انگیزه‌ها و نیات با فرامین خداوند تأکید می‌کرد (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۵۲۷-۵۳۵). حتی گفته شده است که اهمیت یافتن اراده و نیت در تفکر اخلاقی جدید تا اندازه زیادی به تأکید اخلاق مسیحی بر این دو رکن فعل اخلاقی باز می‌گردد (همان: ۵۱۹-۵۲۰). به این ترتیب، اطاعت از فرامین خداوند، تأمین‌کننده رستگاری و نجات از رذایل ناشی از گناه اولیه است.

معمای اثوفرون، در طول قرون وسطا به گونه‌ای مخالف با دیدگاه سقراطی حل شد. گرچه آکوئیناس استقلال فلسفه را از الاهیات و اخلاق را از دین پذیرفت (ترانوی، ۱۳۷۷: ۱۴-۳۳ و ۷۵-۱۰۰)، بسیاری از متفکران بزرگ قرون وسطا اخلاقیات را جز با ابتنای آن بر اراده الهی

در نمی‌یافتند. نزد این متفکران، خدای مسیحیت چنان گشاده‌دست و فارغ از قید منطق و عقلانیت بود که می‌توانست هنجارهای طبیعی و اخلاقی معهود و رایج میان آدمیان را فرو بشکند. او تابع هیچ یک از این هنجارها نیست. زیرا تبعیت او از این هنجارها، مالکیت، قدرت و حاکمیت الاهی را محدود و مقید می‌کند (برودی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷: ۱۸۶-۲۰۳؛ Zaspel, 1997). افزون بر این، ذهن آدمیان بسیار محدودتر از آن است که بتواند افعال الاهی را از منظر اخلاقی ارزیابی کند.

دفاع از حاکمیت و قدرت مطلق خداوند را می‌توان در آرای آگوستین و آنسلم قدیس نیز ملاحظه کرد، اما بی‌تردید، ویلیام اکام را باید برجسته‌ترین حامی آزادی و قدرت نامحدود خداوند در قرون وسطا دانست (Ockham, 1996: 585.14-586.24). رویکرد کلی اکام به باورهای دینی، ایمان‌گرایانه (Fideistic) است. او فضیلت را تطابق خواست انسان با خواست خدا می‌داند، خواستی که نامشروط و غیرملزم است. همان‌گونه که خدا آزادی مطلق در نظام طبیعی دارد، در نظام اخلاقی نیز به اطلاق آزاد است و همان‌گونه که هر بخش از جهان مخلوق ممکن است، محتوای قانون اخلاقی نیز ممکن و مشروط به اراده و قدرت خداوند است. او می‌تواند هر چیزی را مجاز کند که هم‌اکنون قبیح و غیراخلاقی شمرده می‌شود. این سخن اکام شهرت یافته است که خدا می‌تواند به «زنا»، «دزدی» و «نفرت از خودش» هم فرمان دهد (ساو، ۱۳۷۸: ۷۱-۷۲). به طور خلاصه، در اخلاق حجیت‌باورانه (Authoritative) اکام، خوبی و درستی هر امر به خواست خداوند متکی است، خدایی که عشق به او نخستین فضیلت است (همان: ۷۳-۷۴).

در همین دوران، نزاع درباره چگونگی ارتباط بین مرجعیت خداوند و ارزش‌های اخلاقی، در جهان اسلام نیز مانند جهان مسیحیت قابل توجه است. یکی از اختلاف‌های مهم معتزله و اشاعره، به عنوان دو مکتب عمده کلامی در جهان اسلام، چگونگی حل این نزاع بوده است. این مسئله در جهان اسلام با عنوان «حسن و قبح عقلی / شرعی» مطرح شد. معتزله بر آن بودند که حسن و قبح اخلاقی، ذاتی و عقلی است؛ یعنی اراده خداوند معنا و علت خوبی و بدی اخلاقی نیست، بلکه از آنجا که خداوند خیر مطلق است، اراده او همواره بر خیر اخلاقی تعلق می‌گیرد (کاکایی، ۱۳۸۳: ۹۱-۹۲). همچنین، شناخت مستقل و عقلانی فضایل و رذایل اخلاقی برای انسان‌ها میسر است و آنان در این شناخت، دست‌کم در شناخت اصول آن، احتیاجی بنیادین به فرمان الاهی ندارند. فرامین خداوند می‌توانند در شناخت خوبی و بدی اخلاقی، راهنما و روشنگر ذهن انسان‌ها باشند اما موجد، مبنا و معنای نهایی این مفاهیم نیستند (بوعمران، ۱۳۸۲: ۲۷۷-۲۷۹؛ ملک‌مکان، ۱۳۸۲: ۱۷۰-۱۷۳). شهرستانی در بیان آرا و عقاید ابوعلی جبّایی و فرزندش ابوهاشم جبّایی، که هر دو از معتزلیان بودند، می‌گوید نزد آنان خداوند مقید به قیود اخلاقی است:

هر دو اتفاق دارند بر اینکه معرفت [خداوند]، شکر منعم و شناخت حسن و قبح همگی واجب عقلی هستند ... [و نیز معتقدند که] به مقتضای عقل و حکمت بر حکیم واجب است که مطیع را ثواب و عاصی را عقاب کند (شهرستانی، ۱۹۹۰: ۵۶/۱).

ابوالهذیل نیز معتقد است می‌توان به صورت مستقیم، به یاری عقل، به قانون اخلاقی دست یافت. انسان می‌تواند تشخیص دهد که تکالیفی بر عهده دارد و امری تنجیزی در درون خود دارد که باید مطابق آن عمل کند (بوعمران، ۱۳۸۲: ۲۷۹).

معتزلیان، همچنین، معتقد بودند که اگر حجیت عقل را در شناخت خوبی و بدی نپذیریم، توان توجیه فرمان‌برداری از خداوند را نیز از دست می‌دهیم. بدین ترتیب، اگر دو پاسخ ممکن به معمای اثوفرون را دوباره در نظر آوریم، آشکار می‌شود که معتزله پاسخ سقراطی را برمی‌گزینند. متکلمان شیعه نیز در نظر، همین راه را پیش گرفته، احکام اخلاقی را از «مستقلات عقلیه» دانسته‌اند (فناهی، ۱۳۸۴: ۲۹). برای نمونه، خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید/الاعتقاد بر آن است که اگر عقل آدمی بتواند وجوب عملی را تشخیص دهد، آن عمل نه فقط بر انسان بلکه بر خداوند نیز واجب است و اگر تشخیص دهد که عملی به لحاظ اخلاقی ممنوع است، منع آن خداوند را نیز شامل می‌شود (شعرانی، ۱۳۹۸: ۴۲۱). معتزله و امامیه خود شرایط مختلفی را برای خوب یا بد دانستن یک عمل برشمرده‌اند (کوک، ۱۳۸۴: ۱۱۷/۱-۱۶۸ و ۲۱۳-۲۳۲).

از سوی دیگر، ابوالحسن اشعری، که خود زمانی از معتزلیان بود، پس از گسست از آنان تأکید کرد که حسن و قبح اخلاقی امری نیست که بر جبین عملی نقش بسته باشد و از بطن واقعیت به درآید، بلکه شرعی و نقلی است؛ یعنی خوبی و بدی اخلاقی تابع حکم و اراده خداوند است و هنجارهای محدود انسانی نمی‌تواند معیار آنها باشد. او، همچنین، می‌گفت شناخت این خوبی و بدی جز با استعانت از وحی و شرع میسر نیست:

همه واجبات نقلی‌اند و عقل چیزی را ضروری نمی‌کند و اقتضای حسن و قبح ندارد ... به عقل نمی‌توان چیزی را بر خداوند واجب کرد، نه صلاح و اصلح و نه لطف (شهرستانی، ۱۹۹۰: ۱۱۵/۱).

پس از اشعری، کثیری از علما و متکلمان بزرگ مسلمان رأی او را درباره حسن و قبح شرعی تأیید کردند. از جمله، باقلانی و شهرستانی تأکید کردند که عقل نمی‌تواند به افعال انسانی ارزش اخلاقی بدهد و گرنه رسالت پیامبران بی‌فایده می‌شود (بوعمران، ۱۳۸۲: ۲۸۲-۲۸۳). همچنین، ابوحامد امام محمد غزالی هدایت الهی را شرط لازم تحقق هر گونه فضیلت دانست. او می‌گفت «تسدید»، یعنی نیرویی الهی که بدن را مطیع اراده می‌کند تا هدف خود را عملی سازد و

«تأیید»، یعنی آماده شدن شرایط برای تحقق اراده، هر دو از کمک‌هایی هستند که خداوند به انسان می‌کند اما مهم‌تر از این دو، هدایت الاهی است که شرط تحقق هر گونه فضیلت و مایه تمیز «ممدوح» از «مدهوم»، «خوب» از «بد» و «حق» از «باطل» است (عبدالخالق، ۱۳۶۵: ۶۰/۲). امام‌الحرمین جوینی نیز تصریح می‌کند که کشتن انسان، چه به ظلم و ستم و چه به قصاص و حد، در ذات خود یک چیز است ولی شارع آن را در یک جا حرام و در یک جا واجب کرده است. این نشان می‌دهد که فقط اراده و حکم اوست که اهمیت دارد (جوینی، ۱۹۵۰: ۲۷۱-۲۷۲).

باید گفت دفاع از مطلق بودن قدرت و حاکمیت خداوند، برای اشاعره نیز، همچون الاهی‌دانان مسیحی، اهمیت بسیار داشت. آنان نیز معتقد بودند استقلال ارزش‌های اخلاقی از اراده الاهی گشاده‌دستی خداوند را در تکوین و تشریع محدود می‌کند. اشعریان، همچنین، بر آن بودند که اگر ارزش‌های اخلاقی را حاکم بر افعال الاهی بدانیم، توحید خداوند را خدشه‌دار کرده‌ایم؛ گویی این ارزش‌ها را بر اراده او برتری داده‌ایم یا حتی موجودی دیگر را پدیدآورنده و خالق آنها دانسته‌ایم. چنان‌که می‌دانیم، اشاعره در مقام دفاع از توحید، قدرت و حاکمیت خداوند، علیت اعدادی را نیز انکار می‌کردند. بنابراین، نفی حسن و قبح ذاتی و عقلی اشیا و روابط علی موجودات، هر دو از انگیزه آنان برای حفظ اقتدار مطلق خداوند برمی‌خاست (فناپی، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۵؛ ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۲۵).

اشاعره تصور می‌کردند اگر حسن و قبح امور ذاتی و عقلانی باشد، رسالت پیامبران و شرع آنان اهمیت خود را از دست می‌دهد. به این ترتیب، هم‌زمان با انکار وجود مستقل ارزش‌های اخلاقی، توان شناخت مستقل و عقلانی این ارزش‌ها را نیز محل تردید قرار دادند. آنها تأکید کردند که شناخت خوبی و بدی هم متکی بر فرامین خداوند است. بر این پایه، از پیش نمی‌توان حکم کرد که «خلف وعده بد است». اگر خداوند در جایی بر خوبی خلف وعده فرمان داد، آنگاه «خلف وعده خوب است» و عمل به خلاف آن بد است. بنابراین، «مستقلات عقلیه» ای در کار نیست که به کمک آنها بتوان به صورت مستقل، عقل عملی را هدایت کرد. عقل عملی همواره نیازمند امر الاهی است.

از آغاز عصر روشنگری، با رفع اقتدار اندیشه دینی، تفکر عرفی درباره اخلاق و عقل عملی اهمیتی بیشتر یافت. تفکر عرفی درباره اخلاق محوریت اوامر الاهی را در شکل‌گیری زندگی اخلاقی کنار گذاشت و بر استقلال و مرجعیت اراده فاعل اخلاقی و شناخت مستقل او از قواعد اخلاقی تأکید کرد (استیس، ۱۳۸۱: ۱۲۱-۲۱۱ و ۳۳۹-۴۵۳). ایمانوئل کانت، فیلسوف مدرنیته، به قوت استدلال کرد که امر اخلاقی فقط و فقط آنگاه شکل می‌گیرد که به هیچ انگیزه‌ای

مشروط و مقید نشود. به باور او، امر اخلاقی، امری مطلق (imperative)، نامشروط (unconditional) و البته کلی (universal) است که بر دیگر اوامر سلطه دارد. فاعل، تنها آنگاه اخلاقی عمل می‌کند که / از سر/ انجام وظیفه به انجام فعل اقدام کند (Kant, 1996b: 5: 125). به طور خلاصه، استقلال یا خودآیینی (autonomy) اخلاقی فاعل ترکیبی از این دعاوی است:

۱. قانون اخلاقی از اراده خود فاعل سرچشمه می‌گیرد نه از اراده دیگری.
۲. عقل آدمی در شناخت قوانین اخلاقی خودبنیاد و بی‌نیاز از وحی و نقل است.
۳. انگیزه شخص در اطاعت از قوانین اخلاقی تنها در صورتی اخلاقی است که از حس وظیفه‌شناسی او سرچشمه گیرد نه از امور بیرونی مانند ستایش و نکوهش دیگران یا ثواب و عقاب دنیوی یا اخروی (Kant, 1996a: 64).

دیگر رهیافت اخلاقی مهم در دوران جدید، یعنی فایده‌گرایی (utilitarianism) نیز اخلاق دینی را با دشواری‌هایی روبه‌رو کرد. بنیان‌گذاران این مکتب اخلاقی، یعنی جرمی بنتام و جان استوارت میل، هیچ یک قصد نداشتند اخلاق دینی را نفی کنند. بنتام بر آن بود که هدف دینداران این است که با پذیرش وعده خداوند، سعادت شخصی را در زندگی دنیوی یا اخروی خود به دست آورند. میل نیز تسلیم به خواست الهی را «برآوردن نیاز به فایده در مرتبه‌ای متعالی» می‌دانست (Mouw: 1998: 8/220). اما معیار اخلاق نزد فایده‌گرایان، یعنی برآوردن بیشترین فایده برای بیشترین افراد، به هر دو روایت بنتام و میل، در نهایت، اخلاقی بودن اخلاق دینی را تا اندازه‌ای مورد تردید قرار داد. زیرا با تردیدهای رایج در خصوص باورهای دینی در دوران جدید، چگونه می‌توان بیشترین فایده قواعد اخلاق دینی را برای بیشترین انسان‌ها به اثبات رساند؟

به‌رغم همه حمله‌هایی که در دوران جدید به باورهای دینی و ارزیابی‌های اخلاقی دینی شده، نظریه امر الهی بار دیگر در دوران معاصر اهمیت یافته است. زیرا اندیشه‌هایی نظیر نسبیت‌گرایی اخلاقی یا عاطفه‌گرایی با تردید در اعتبار عینیت و کلیت قواعد اخلاقی، بنیاد اخلاق را به کلی به چالش کشیده‌اند. در این مورد، می‌توان از دو تومیسست بزرگ معاصر، یعنی اتین ژیلسون و ژاک ماریتن، یاد کرد. پیش‌تر گفته آمد که توماس آکوئیناس، گرچه اهمیت مسیحیت را برای فلسفه و اخلاق یادآور می‌شد، جدایی ذاتی فلسفه و اخلاق از الاهیات مسیحی را ترویج می‌کرد. با این حال، این دو تومیسست برجسته در پاره‌ای از آثار خود، ضمن برشمردن خطاها و نقایص نظریه‌های اخلاقی عرفی تأکید می‌کنند که اخلاقی غیربهره‌مند از وحی و انکشاف

مسیحی ناکارآمد است. این هر دو فلسفه اخلاق را دانشی کاربردی می‌دانند که باید تابع ایمان و الاهیات اخلاقی باشد.

ژیلسون محقق برجسته در زمینه تاریخ فلسفه و الاهیات مسیحی بود که کوشید مفهوم «فلسفه مسیحی» را مفهومی سازگار و دارای مصادیق ارزشمند نشان دهد. او، در مقابل مخالفان، می‌گفت فلسفه مسیحی وجود دارد، زیرا پذیرش تحقق این فلسفه فواید و مزایای فلسفی دارد. فلسفه مسیحی در سلوک مؤمنان از مرتبه ایمان به مرتبه معرفت اصیل هویت می‌یابد و مفاهیم فلسفی در این سلوک نقش پیش‌درآمدهای ایمان را ایفا می‌کنند (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۳۵-۳۶). ماریتن نیز می‌پذیرد که عقل طبیعی می‌تواند به گونه‌ای شناخت از خداوند دست یابد (مک‌اینرنی، ۱۳۸۶: ۷۷). با این حال، هر دو متفکر مسیحی، به رغم وفاداری خود به دیدگاه‌های آکوئیناس در زمینه عقل نظری، در زمینه عقل عملی موضعی آشکارا مخالف با دیدگاه او برمی‌گیرند. ژیلسون تأکید می‌کند که «بدون کمک وحی و انکشاف الاهی، که مؤید اجتناب‌ناپذیر اخلاقی است، در واقع، نمی‌توان به سرشت این فلسفه راستین [فلسفه مسیحی] دست یافت» (همان: ۵۴).

دلیل ژیلسون برای این ادعا شناخت ناکافی فلسفه اخلاقی انسانی از غایت بشر است. ژاک ماریتن نیز فلسفه اخلاقی عرفی را ناقص می‌داند. پرسش اساسی، به بیان ماریتن، این‌گونه است: آیا در وضعیت فعلی انسان، اخلاقی یک‌سره فلسفی می‌تواند دانش عملی صادقی را شکل دهد؟ پاسخ ماریتن منفی است. او می‌گوید با طبیعت فعلی بشر، چنین اخلاقی فقط می‌تواند توصیه‌هایی کلی ارائه دهد اما لازم است به طریقی دیگر معین شود که چگونه فاعل می‌تواند زندگی مبتنی بر خیر همیشگی داشته باشد و سراسر حوزه عمل خود را به درستی نظم و سامان دهد (Maritain, 1940: 162). ماریتن فلسفه اخلاق را از اساس ناقص می‌داند زیرا: «هیچ دانش متضمن رفتار انسان و هیچ دانش صرف و بسیطی، که شایسته این نام باشد، نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن غایت نهایی واقعی و عملی حیات انسان به وجود آید» (ibid: 165). جایگزین ماریتن برای فلسفه اخلاق عرفی «فلسفه اخلاقی کاملاً بررسی‌شده» است. فلسفه اخلاقی کاملاً بررسی‌شده، به دلیل پیروی از الاهیات و دین، با وظیفه آدمی در تناسب است. این فلسفه غایت اخروی انسان را نیز در نظر می‌گیرد، زیرا:

اگر انسان، افزون بر غایت نهایی طبیعی، بر غایت نهایی اخروی‌اش نیز چشم بدوزد، حیات خود را به نحوی مؤثر، تنها به سوی غایت نهایی اخروی جهت خواهد داد ... در این صورت، روشن است همین که تشخیص دهیم فلسفه اخلاق دانشی عملی است، خود به خود تابع الاهیات خواهد بود (ibid: 182-184).

از دیگر مدافعان معاصر نظریه امر الاهی می‌توان به ویلیام کریگ (William Craig) و ویلیام آلستون (William Alston) اشاره کرد (برای نمونه، نک: Alston, 1989: 253-273)، اما مهم‌ترین مدافع این نظریه در روزگار ما رابرت مریهيو آدامز (Robert Merrihew Adams) است که روایتی معتدل و اصلاح‌شده از آن ارائه می‌کند. در روایت او نیز نظریه امر الاهی بهترین تبیین الزام اخلاقی (moral obligation) است. زیرا ذات خدا و اوامر او واجد شرایطی خاص است که او را بهترین نامزد برای خیر متعالی و فرجامین می‌کند. خداوند خالق جهان و نعمت‌بخش به آدمیان است. پس حق‌شناسی اقتضای اطاعت محض از اوامر او را دارد. همچنین، او واجد فضایی چون عدالت است و به علم مطلق خود، خوبی و مصلحت امور را بیش از همه انسان‌ها تشخیص می‌دهد و به آن امر می‌کند. این تشخیص و امر، برتر از هر تشخیص انسانی است. پس نمی‌توان اوامر خداوند را به حدس و گمان انسان‌ها وانهاد، بلکه تنها ابلاغ خداوند است که می‌تواند آدمی را از خوبی و مصلحت امور آگاه کند (Adams, 2002: 252-256).

نزد آدامز، ویژگی مهم نظریه امر الاهی آن است که اخلاق را به امری آفاقی تعالی می‌بخشد و با پدیدار اخلاق نیز بیگانه نیست. افزون بر این، نظریه امر الاهی جدی گرفتن اخلاق و مسئولیت فاعل اخلاقی را به همراه دارد. آدامز با نقل دیدگاه گرمی دو گراف (Graeme de Graaff) که اخلاق دینی را مانع مسئولیت‌پذیری اخلاقی می‌داند، نقد او بر اخلاق دینی را نقدی دن‌کیشوت‌وار تلقی می‌کند. زیرا هیچ‌گاه نقش خدا در اخلاق دینی پوشاندن ضعف اخلاقی نیست. به خلاف، عشق مؤمنان به خداوند انگیزه‌ای مناسب برای فعل اخلاقی ایجاد می‌کند (Ibid.: 272-273).

اصلاح آدامز در نظریه امر الاهی مبتنی بر تأکید او بر عشق خداوند به انسان‌ها و عشق انسان‌ها به خداوند است. خدا واجد شرایط خاصی است و این شرایط خاص کافی است تا انسان‌ها برای اخلاقی زیستن مطیع او باشند. از آنجا که خدا به انسان‌ها عشق می‌ورزد، هیچ‌گاه نباید نسبت به امکان صدور فرامین ظالمانه از سوی او نگران بود. چنین اوامری به هیچ وجه از چنان موجودی صادر نمی‌شوند. او مهربان است و مهربانی، محبت و عدالتش مایه انگیزش اخلاقی انسان‌ها است. به همین دلیل، عشق به چنین موجودی و سرسپردگی نسبت به اوامرش سامان‌بخش عشق به همه فضایل اخلاقی است. بنابراین، از دیدگاه آدامز، اوامر خداوند حساسیت‌های اخلاقی انسان را برمی‌انگیزد و با شهوذهای اخلاقی او سازگار است (Ibid.: 275-276). خدا به لحاظ منطقی قادر است ظلم کند یا فرامین غیراخلاقی بدهد اما از آنجا که مهربان و عادل است، هیچ‌گاه چنین نمی‌کند (آدامز، ۱۳۷۷: ۲۵-۲۶).

امر الاهی: ارزیابی نظریه

هر گونه بحث از نسبت اخلاق و الاهیات نیازمند تحلیل نظریه امر الاهی است. گفته شد که مطابق تقریرهای گوناگون از نظریه امر الاهی، وجودشناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، روان‌شناسی اخلاق یا ترکیبی از این سه به اراده یا امر خداوند وابسته است. با این حال، به دلایل زیر، توجیه این نظریه دشوار است:

۱. نظریه امر الاهی چیزی درباره ارتباط اراده و امر خدا با فهم انسان‌ها نمی‌گوید. طرفداران این نظریه معتقدند اراده و امر خدا می‌تواند از طریق کتاب مقدس، وجدان، عقل و مراجع دینی نظیر کلیسا بر آدمیان آشکار شود. با این حال، اگر هر یک از این روش‌ها بدون در نظر گرفتن امکان فهم مستقل مفاهیم اخلاقی نگریسته شود، به زودی ناکارآمدی خود را نشان می‌دهد. زیرا فهم کتاب مقدس بدون در نظر گرفتن شرایط بیرونی آن، مانند ارتباط شناخت دینی با دیگر شناخت‌های بشری، ناممکن است. افزون بر این، در کتاب مقدس برخی اوامر و نواهی اخلاقی بیان شده است اما برای بسیاری از افعال انسان حکم مشخصی وجود ندارد. چگونه می‌توان حکم برخی افعال را به دیگر افعال تعمیم داد بدون آنکه شناخت عقلی تأثیر خود را بر این تعمیم بر جای نگذارد؟ اگر شناخت اوامر و نواهی خداوند کاری ساده و آشکار بود، اختلاف باورهای اخلاقی بین پیروان سنت‌های دینی و حتی بین پیروان یک سنت دینی مانند مسیحیت پروتستان قابل توجیه نبود. این اختلاف‌ها نشان می‌دهد دست‌کم معرفت‌شناسی اخلاق به امر خداوند وابسته نیست (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۳۹۸-۳۹۹ و Palmer, 2002: 251-252).

همچنین، اطاعت از هر مرجعیتی نیز در ابتدا نیازمند دلیل اخلاقی پیشین برای آن اطاعت است. این دلیل نمی‌تواند از آن مرجعیت گرفته شود. زیرا پرسش اصلی درباره وضعیت اخلاقی برگرفتن باورها با استناد به فرامین همان مرجعیت است (Hepburn, 1973: 5-6/382). به همین دلیل، وجود خدا ناباورانی که زندگی خود را مقید به قیود اخلاقی می‌دانند برای مدافع نظریه امر الاهی توجیه‌ناپذیر است. او ممکن است پاسخ دهد این افراد در واقع معرفت اخلاقی کامل و صحیحی ندارند (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۴۴). اما این پاسخ، با فرض گرفتن صدق مدعای خود، مغالطه‌آمیز است. شناخت عقلی به طور مستقل در شناخت اخلاقی فعال است.

۲. برخی فیلسوفان اخلاق به خوبی نشان داده‌اند که وابستگی معناشناختی یا وجودشناختی مفاهیم اخلاقی به اراده و امر الاهی آنها را بی‌معنا می‌کند. مطابق نظریه امر الاهی، امر

الاهی علتی برای خوبی یک فعل است یا در اساس، «خوب» به معنای «امر الهی» است. اگر این نظریه پذیرفته شود، آنگاه گزاره‌ای مانند «الف خوب است»، در واقع، به این معنا است که «الف امر الهی است» یا «امر خدا علت خوبی الف است» (Wierenga, 1989: 124). حال اگر این مدعای خداپاوران را که «خدا به خوبی امر می‌کند» تحلیل کنیم، درمی‌یابیم که معنایی جز «خدا به امر خود امر می‌کند» ندارد. آشکار است که این گزاره دربردارنده هیچ‌گونه معنای ترکیبی نیست و محمول گزاره فقط موضوع آن را تکرار کرده است (Palmer, 2002: 252-253). بدین ترتیب، معنای عملی نظریه امر الهی این است: «من باید هر آنچه را خدا بخواهد انجام دهم. زیرا آنچه را خدا بخواهد، خدا خواسته است». چنین نگرشی به اوامر خدا با شهودهای اخلاقی متدینان ناسازگار است. آنها به این دلیل از فرامین خداوند اطاعت می‌کنند که او در ذات خود خیر مطلق است و اوامرش نیز از این ذات برمی‌آید. خداپاوران معتقدند خداوند به بدی و شر فرمان نمی‌دهد.

۳. نقد بالا بر نظریه امر الهی نشانگر یک نقد بنیادین دیگر است. این نظریه نمی‌تواند دلیل اطاعت از امر خداوند را توجیه کند. چنان‌که اشاره شد، خداپاوران دلیل اطاعت خود را خوبی خدا می‌دانند. اگر نظریه امر الهی پذیرفته شود، فرمان خدا نمی‌تواند دلیلی موجه بر اطاعت انسان باشد. ارتباطی ضروری بین الزام اخلاقی به انجام یک فعل و امر خدا بر انجام آن وجود ندارد. این ارتباط ضروری و الزام تنها هنگامی می‌تواند نمایان شود که پیش‌تر، دلیلی بر اخلاقی بودن اوامر الهی ارائه شده باشد. اما نظریه امر الهی اخلاق را یکسره به امر خداوند تحویل می‌کند (ibid: 255). به همین دلیل است که بسیاری از مفسران کتب مقدس، یهودی، مسیحی یا مسلمان، تفسیر کیرکگور از داستان ابراهیم و قربانی کردن فرزند را ناصواب می‌دانند و برآن‌اند که کیرکگور در تفسیر غیراخلاقی فرمان خدا به ابراهیم به خطا رفته است (گرین، ۱۳۷۴: ۲۳-۲۴). بر اساس این نظریه، نه تنها نمی‌توان خیر مطلق بودن خدا را ثابت کرد بلکه معنای خیر بودن خدا از بین می‌رود.

امر الهی و عمل اخلاقی: تبیین جایگزین

تبیینی مناسب‌تر از اخلاق را می‌توان در قالب شناخت‌گرایی (moral cognitivism) و واقع‌گرایی اخلاقی (moral realism) به دست داد. یک نظریه اخلاقی موجه باید بدون فرض وجود چیزی که در واقع موجود نیست اخلاق را تبیین کند. واقع‌گرایی به یکسان علم‌گرایی

(scientism) و خرافه‌پردازی را کنار می‌نهد و هیچ چیز «عجیب و غریبی» را وارد فهم متعارف انسان از جهان نمی‌کند. افزون بر این، این نظریه خاستگاه احساس اخلاقی را به قوای شناختی فاعل اخلاقی باز می‌گرداند. اگر فاعل قوه خیال (imagination) و تأمل (reflection) خود را به گونه‌ای هدایت کند که از پیش‌داوری، خودشیفتگی و تعصب فراتر رود، استدلال‌ها را بررسی، مقایسه‌ها و تفکیک‌هایی دقیق انجام دهد و از تجارب پیشین خود در موقعیت‌های اخلاقی بهره گیرد تا واقعیت‌های غیراخلاقی مرتبط را بسنجد، آنگاه می‌تواند بر اساس واقعیت‌ها تصمیمی روشن بگیرد.

واقع‌گرایی جایگاه مناسبی برای عقل در اخلاق در نظر می‌گیرد. در این نگرش استدلال نقشی اساسی دارد و می‌تواند نگرش اخلاقی فرد را تغییر دهد. افزون بر این، فهم اختلاف‌های اخلاقی (moral conflicts) از دیدگاه واقع‌گرایانه دقیق‌تر و آسان‌تر است. ناشناخت‌گرایان به گونه‌ای در مورد اختلاف‌های اخلاقی سخن می‌گویند که گویی این اختلاف‌ها به ندرت رفع می‌شوند. مدافعان نظریه امر الاهی، همچون ژیلسون و ماریتن، نیز بر آن‌اند که بدون در نظر گرفتن وجود و احکام الزام‌آور خداوند اخلاق‌شناسی ره به جایی نمی‌برد. اما این نگرش مخالف شهودهای انسانی است. اختلاف‌های اخلاقی می‌توانند از جهل، پیش‌داوری، خودفریبی، ضعف اراده، فقدان جدیت، تجربه ناکافی یا خطاهای منطقی سرچشمه گیرند. بنابراین، می‌توان با رفع این سرچشمه‌های خطا، در بسیاری از موارد، به توافق‌هایی ارزشمند رسید (ریچلز، ۱۳۸۳: ۱۴۹-۱۵۳).

واقع‌گرایی، همچنین، مشکل ارتباط درونی بین باور و انگیزش اخلاقی را حل می‌کند. بر این اساس، اگر فعلی درست باشد، ویژگی‌ای دارد که نگرش موافق را در فاعل اخلاقی ایجاد می‌کند، نگرشی که خود برانگیزاننده است. به این ترتیب، میل، احساس و عواطف فاعل اخلاقی اهمیت خود را حفظ می‌کنند اما در بنیاد خود به نگرش‌های شناختی او و باورهای او درباره امور واقع غیراخلاقی مربوط (non-moral relevant facts) باز می‌گردند. بدین ترتیب، واقع‌گرایی، در مجموع، هم با پدیدارشناسی تجربه اخلاقی سازگارتر است و هم نیاز به عاملی فراطبیعی را برای تبیین انگیزش اخلاقی برطرف می‌کند (مک‌ناتن: ۱۳۸۳: ۵۲). بنابراین، به نظر می‌رسد واقع‌گرایی خود به تنهایی تبیینی موجه و کافی از اخلاق ارائه می‌کند و نیازمند عنصری الاهیاتی نیست.^۱

اگر اخلاق معنا و مبنایی مستقل از اوامر و نواهی خداوند دارد، چگونه می‌توان ارتباط خدا و اخلاق را توضیح داد؟ به نظر می‌رسد می‌توان تبیین مناسبی از ارتباط خدا و اخلاق را با اصلاحی در اصلاحیه رابرت آدامز بر نظریه امر الاهی به دست آورد. آدامز نظریه امر الاهی را با شرطی

می‌پذیرد. او بر آن است که خداوندی با اوصاف ذاتی پیش‌گفته هرگز ظلم نمی‌کند و به بدکاری فرمان نمی‌دهد. با این حال، پافشاری آدامز بر نظریه امر الاهی و دفاع او از قدرت مطلق خداوند، که شامل قدرت بر ستم‌کاری هم می‌شود، صورت‌بندی اصلاح‌شده و معتدل او را نیز قابل انتقاد می‌کند. بر این اساس، کی نیلسن (Kai Nielsen) فیلسوف شهیر دین، بر آن است که حتی صورت‌بندی آدامز نیز نمی‌تواند موجب ابتدای اخلاق بر الاهیات و باور دینی شود. به گفته نیلسن، فقط هنگامی می‌توان خیر بودن خدا را واقعی و مؤید به قراین دانست که معنای خیر، به طور پیشین، برای انسان قابل فهم و معیارهایی برای آن معین شده باشد. به این ترتیب، او یادآوری می‌کند شهوذهای اخلاقی انسان، اگر در مسیر مناسبی قرار گیرد، به استقلال، معیار اخلاق است.^۲ به دیگر سخن، اخلاق نه ساخته انسان است نه قائم به وجود خداوند. اخلاق، منطقی آفاقی (Objective) و مستقل از الاهیات دارد اما این منطق می‌تواند به وسیله انسان شناخته و موجه شود (پترسون، ۱۳۷۶: ۴۳۳-۴۳۸ و ۴۴۶-۴۵۰؛ Nielson, 1990: 82-86).

اگر دیدگاه نیلسن در اصلاح نظریه آدامز به کار رود، به نظر می‌رسد می‌توان به اندیشه خدایی در ذات خود خیر دست یافت که قواعد اخلاقی مستقل را تأیید و آن را پشتیبانی می‌کند. این اندیشه قدرت مطلق خداوند را نقض نمی‌کند. زیرا حقایق اخلاقی ضروری را مانند حقایق منطقی گریزناپذیر می‌داند و دست‌کم بر آن است که خدا، به اختیار مطلق خود، اراده‌اش را بر تعلق سرمدی به این حقایق قرار داده است (Swinburne, 2004: 212-214). افزون بر این، او با خلق این جهان به صورت تکوینی، زمینه آفاقی شدن مفاهیم و قواعد اخلاقی را ایجاد کرده است. این خلق تکوینی البته نمی‌تواند استدلالی بر نظریه امر الاهی تلقی شود. زیرا از این دیدگاه، هر چیز، حتی قوانین منطق و فیزیک نیز به لحاظ تکوینی، مخلوق خداوند است، اما مخلوق بودن این امور نمی‌تواند بنیاد نظریه اخلاقی باشد (برگ، ۱۳۷۶-۱۳۷۷: ۲۱۲-۲۱۳). در نتیجه، خداوند نه مؤسس بلکه مؤید و پشتیبان اخلاق است.

نتیجه‌گیری

نقش خداوند در اخلاق نقش یک ناظر آرمانی متعالی است. ناظر آرمانی (ideal observer) مفهومی در فلسفه اخلاق جدید است که بر اساس ویژگی‌های خود قادر است واقعیت اخلاقی را از منظری مربوط بنگرد و حکم اخلاقی موجه و معتبری صادر کند. او همان کسی است که شهوذهای اخلاقی خود را در مسیر درستی هدایت کرده، زیرا نسبت به واقعیت‌های مربوط به حکم اخلاقی آگاه و دارای بصیرت اخلاقی (moral vision) است (گنسلر، ۱۳۸۵: ۳۳۷). او منصف، مهربان، صادق، جدی، حکیم و نقاد است و بدین دلیل، احکامی عقلانی، موجه و سازوار

صادر می‌کند. چنین فردی یک گونه آرمانی (ideal type) از فرد اخلاقی است. اینک اگر این ویژگی‌ها تعالی یابد، می‌تواند به طور کامل بر خداوند اطلاق شود. زیرا متدینان او را چنین موجودی می‌شناسند (فناپی، ۱۳۸۴: ۱۹۹-۲۰۲ و ۲۳۱-۲۳۷).

بنابراین، باور به خداوند به منزله یک ناظر آرمانی متعالی می‌تواند دغدغه زندگی اخلاقی را در وجود انسان بیشتر کند (Philipos, 2004: 116). این باور در ادیان توحیدی با باورهایی دیگر آمیخته شده است که آن باورها نیز در گرایش انسان به زندگی اخلاقی مؤثر است. مهم‌ترین باور، اخلاقی بودن نظام جهان است که بر اساس آن، جهان نسبت به همه اعمال انسان، خوب یا بد، واکنش نشان می‌دهد. جاودانگی نفس، نمایش باطن اعمال انسان و داوری درباره آنها در جهانی دیگر نتیجه باور به نظام اخلاقی جهان است (مک‌اینرنی، ۱۳۸۶: ۸۰). افزون بر این، باور دینی می‌تواند از رهگذر یک انسان‌شناسی ثنویت‌گرا، با تأکید بر خود آرمانی (ideal self) و خود فعلی فاعل اخلاقی و با تدوین نظام تعلیم و تربیتی خاصی، که شامل ارائه الگوهای رفتاری و شعائر نیز می‌شود، انسان را در رهایی از خودگروی تنگ‌نظرانه، نزدیک‌بینانه و دنیوی یاری کند (Mouw, 1998: 222). این همه خدماتی است که باور الاهیاتی و دینی می‌تواند به زندگی اخلاقی انسان کند، اما این باور هرگز نمی‌تواند خاستگاه منطقی و بنیاد موجه باور اخلاقی باشد.

فهرست منابع

۱. آدامز، رابرت مریهيو (۱۳۷۷). «اخلاق دینی» (۱ و ۲)، ترجمه: گروه ترجمه رشته تخصصی کلام اسلامی مؤسسه امام صادق (ع) قم، در: مجله کلام/اسلامی، س ۷، ش ۲۵ و ۲۶، ص ۶۸-۷۲ و ص ۱۲۸-۱۳۴.
۲. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۱). دین و نگرش نوین، ترجمه: احمد رضا جلیلی، تهران: حکمت، چاپ دوم.
۳. افلاطون (۱۳۸۰). /وئوفرون، در دوره آثار/افلاطون، ترجمه: محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
۴. برگ، جانانان (۱۳۷۶-۱۳۷۷). «پیریزی اخلاق بر مبنای دین»، ترجمه: محسن جوادی، در: نقد و نظر، س ۴، ش ۱۳-۱۴، ص ۲۰۴-۲۱۸.
۵. برودی، باروخ (۱۳۷۶-۱۳۷۷). «تأملی دوباره درباره اخلاق و دین»، ترجمه: حسن میاننداری، در: نقد و نظر، س ۴، ش ۱۳-۱۴، ص ۱۸۶-۲۰۳.
۶. بوعمران (۱۳۸۲). مسئله/اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: هرمس، چاپ اول.

۷. پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ اول.
۸. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲). *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول.
۹. ترانوی، کنوت (۱۳۷۷). *توماس آکوئیناس*، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک، چاپ اول.
۱۰. جوادی، محسن (۱۳۷۵). «سرشت اخلاقی دین»، در: *نقد و نظر*، س ۲، ش ۶، ص ۲۳۰-۲۴۹.
۱۱. جوینی، امام‌الحرمین (۱۹۵۰). *الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، به اهتمام: محمدیوسف موسی، قاهره: جماعه الازهر للنشر و التألیف.
۱۲. دیویس، براین (۱۳۷۸). *درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه: ملیحه صابری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۱۳. ساو، روث ال. (۱۳۷۸). *ویلیام آو آکام*، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک، چاپ اول.
۱۴. ریچلز، جیمز (۱۳۸۳). «عنیت اخلاقی»، ترجمه: ایرج احمدی، در: *ناقد*، س ۱، ش ۴، ص ۱۲۷-۱۵۴.
۱۵. ژیلسون، اتین (۱۳۷۹). *روح فلسفه قرون وسطا*، ترجمه: ع. داوودی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۱۶. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۸). *ترجمه و شرح کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۱۷. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۹۹۰). *ملل و نحل*، بیروت: دار المعرفه.
۱۸. عبدالخالق (۱۳۶۵). «غزالی»، ترجمه: عبدالکریم سروش، در: *شریف*، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ج ۲.
۱۹. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *دین در ترازوی اخلاق*، تهران: صراط، چاپ اول.
۲۰. کاکایی، قاسم (۱۳۸۳). *خدا محوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش*، تهران: حکمت، چاپ دوم.
۲۱. کوک، مایکل (۱۳۸۴). *شایست و ناشایست در اندیشه اسلامی*، ترجمه: محمدحسین ساکت، تهران: نگاه معاصر، چاپ اول.
۲۲. گرین، رونالد م. (۱۳۷۴). «اخلاق و دین»، ترجمه: صادق لاریجانی، در: *الیاده*، میرچا (ویراستار)، فرهنگ و دین، ترجمه زیر نظر: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: طرح نو، چاپ اول.

۲۳. گنسلر، هری (۱۳۸۵). *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، ترجمه: حمیده بحرینی، تهران: آسمان خیال، چاپ اول.
۲۴. گیمارت، دی. (۱۳۸۲). «تاریخ و عقاید معتزله»، ترجمه: حمید ملک‌مکان، در: *هفت آسمان*، س ۵، ش ۲۰، ص ۱۵۷-۱۷۶.
۲۵. مک اینرنی، رالف (۱۳۸۶). *اخلاق مسیحی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۲۶. مک‌ناتن، دیوید (۱۳۸۳). *نگاه اخلاقی*، ترجمه: حسن میاننداری، تهران: سمت، چاپ اول.
27. Adams, Robert M (2002). *Finite and Infinite Goods*, Yale: Yale University Press.
28. Alston, William (1989). *Divine Nature and Human Language*, New York: Cornell University Press.
29. Hare, John E. (2007). *God and Morality: A Philosophical History*, Oxford: Blackwell.
30. Hepburn, Ronald W. (1973). "Moral Arguments for the Existence of God" in Edwards, Paul (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York: McMillan.
31. Jones, Gerald, Cardinal, Daniel, Hayward, Jeremy (2005). *Philosophy of Religion*, London: Hodder Murray.
32. Kant, Immanuel (1996a). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* in *Practical Philosophy*, Mary J. Gregor (Trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
33. Kant, Immanuel (1996b). *Critique of Practical Reason*, in: *Practical Philosophy*, Mary J. Gregor (Trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
34. Macintyre, Alasdair (1996). *A Short History of Ethics*, New York: Touchstone
35. Maritain, Jacques (1940). *Science and Wisdom*, Trans by Bernard Wall, New York: Charles Scribner's Sons.
36. Mouw, Richard J. (1998). "Religion and Morality", in: Craig, Edward (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, London: Routledge.
37. Nielson, Kai (1990). *Ethics without God*, New York: Prometheus Books.
38. Ockham, William of (1996). *Opera Philosophica et Theologica*, Vol. 9, New York: St. Bonaventure Publications.
39. Palmer, Michael (2002). *The Question of God*, London: Routledge.
40. Philippos, Milad Zekry (2004). *C. S. Lewis' Moral Argument for the Existence of God*, Montgomery: E-Book Time LLC.
41. Swinburne, Richard (2004). *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
42. Wierenga, Edward (1998). *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, New York: Cornell University Press.

43. Zaspel, Fred G. (1997). "Four Aspects of Divine Righteousness" in: <http://www.biblicalstudies.com/bstudy/theoprpr/right.htm> (accessed on July 18 2012).

۱. نگارنده روایت ناطبیعت‌گرایانه واقع‌گرایی را موجه‌تر از دیگر روایت‌ها می‌داند. بر اساس این روایت، ویژگی‌های اخلاقی را می‌توان به زبان حکمت اسلامی، چون مفاهیم ثانویه فلسفی گرفت که بر مفاهیم اولیه و ماهیت‌ها حمل می‌شوند.

۲. «اگر در مسیر مناسبی قرار گیرد» به معنای انطباق با معیارهایی چون تخیل همدلانه، فهم واقعیت‌های غیراخلاقی مربوط و قاعده طلایی اخلاق است. با تأمل دقیق در سرشت مفاهیم و قواعد اخلاقی می‌توان این معیارها را دقیق‌تر کرد.

آموزه‌های اخلاق آموزشی

حیدر محلاتی*

چکیده

پیشرفت جامعه و توسعه منابع انسانی از راه آموزش ایدئال محقق می‌شود. چنانچه اصول و پایه‌های این آموزش بر مبانی صحیح اخلاقی استوار شود، دامنه ارتقا و تحول اجتماعی فراگیر خواهد بود. پژوهش حاضر کوششی است در جهت بررسی مبانی اخلاقی در مقوله آموزش، که با کندوکاو در تجربیات دیرینه انسانی و بهره‌مندی از رهنمودهای دینی صورت می‌پذیرد. برخی از این اصول عبارت‌اند از: مثبت‌نگری و امیدبخشی استاد در تبیین دروس آموزشی، به کارگیری علوم در جهت بالا بردن سطح فرهنگ در جامعه، بهره‌مندی از آموزه‌های دینی در آموزش رفتارهای شایسته، پیریزی حس عشق به ممنوع و همکاری جمعی در جان و دل دانش‌آموختگان، تأکید معلم در تدریس بر ارزش‌های اخلاقی مهم مانند امانتداری، نیکوکاری، خوش‌رفتاری، راستی، اخلاص در عمل، قانون‌مداری و دیگر ارزش‌های مهم که تحقق آنها در جامعه بسیار ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. نگارنده مقاله سعی بر آن دارد ضرورت‌های اخلاقی آموزش را بررسی و تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: آموزش، اخلاق، تعلیم و تربیت، مبانی اخلاق، اخلاق آموزشی.

مقدمه

آموزش صحیح یکی از راه‌های مهم توسعه در جامعه است. در جامعه پیشرفته و توسعه‌یافته آموزش جایگاه بسیار مهمی دارد و این شعار نیست بلکه نیازی اجتماعی است که ارتقا و اصلاح آن به مثابه ارتقا و اصلاح جامعه است. اهمیت فوق‌العاده تعلیم و تعلم و نقش کلیدی آموزش در یادگیری و کسب تجربه در زندگی بر کسی پوشیده نیست، اما نکته مهم در این باره، یافتن اصول و روش‌های درست تعلیم است که تحقق اهداف توسعه را تضمین کند. برای رسیدن به جامعه پویا و آموزش‌محور، ابتدا باید وضعیت کنونی آموزش بر اساس نیازهای جامعه ارزیابی، و سپس چشم‌انداز آن برای آینده ترسیم شود.

آنچه مسلم است تحقق اهداف خرد و کلان آموزش در جامعه، نیاز به پژوهش‌های عمیق و برنامه‌ریزی‌های دقیق چندساله دارد که باید کارشناسان خبره و صاحب‌نظران آگاه به مسائل تعلیم و تربیت انجام دهند. هیچ‌گاه تصمیمات عجولانه، و اقدامات شتاب‌زده و اجرای برنامه‌های مقطعی و ناپایدار کمکی به آموزش اثرگذار و پایدار نکرده است. بنابراین، تدبیر و اندیشیدن در اصلاح نظام آموزشی و یافتن منظومه متجانس و هماهنگ در امر تعلیم و تربیت هرچند مدت‌دار و زمان‌بر باشد، سودمندتر و ماندگارتر خواهد بود. با نگاهی گذرا به نظام‌های آموزشی کشورهای پیشرفته پی به درستی و صحت این مقوله خواهیم برد.

نکته دیگری که نباید از نظر دور نگه داشت، توجه به فرهنگ، تمدن، و باورهای مردم در تنظیم نظام آموزشی است. بدیهی است اقوام و ملل مختلف افکار، عقاید و باورهای مختلفی دارند که ممکن است برای الگو گرفتن یا انتقال به ملل دیگر مناسب نباشند. به همین دلیل، رعایت باورهای اعتقادی و مسائل اخلاقی در تدوین نظام آموزشی کارساز امری حیاتی و اجتناب‌ناپذیر است.

پژوهش حاضر بر آن است تا جایگاه رفیع آموزش را از نگاه اخلاق و منش‌های بلند انسانی بررسی کند، و رابطه دو مقوله اخلاق و آموزش را با تحول و توسعه همه‌جانبه اجتماعی ریشه‌یابی کند. اگر باور داشته باشیم که مدرسه و دانشگاه تنها انتقال‌دهنده اطلاعات و مسائل علمی و تخصصی نیستند، بلکه مهارت‌های زندگی و اصول تعامل و رفتار با مردم را نیز آموزش می‌دهند، این انتظار را خواهیم داشت که اجرای دقیق آموخته‌های متعلم در ابعاد مختلف زندگی نشانه موفقیت نظام آموزشی ایدئال خواهد بود (النجیحی، ۱۹۸۱: ۱۳۶). پیش از بررسی موضوع ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که توجه به شاخص اخلاق در نظام آموزشی از منظر جامعه‌شناختی خواهد بود، زیرا زیرساخت تحول یک جامعه در گرو آموزش پیشرفته و اخلاق‌محور آن است.

بررسی موضوع

معلم، که شغل خطیر تعلیم و تربیت انسان‌ها را بر عهده دارد، نخستین سازندهٔ جامعه است. نقش آموزگار در تربیت فرزندان از نقش پدر و مادر کمتر نیست؛ چون فرزند در خارج از خانه و در متن جامعه از طریق معلم و رهنمودهای او هدایت می‌شود. به همین دلیل، رفتار اخلاقی و انسانی معلم نقش اساسی در اثرپذیری متعلم دارد و جامعه نیز در آینده شاهد همین رفتارها و کردارها خواهد بود. بنابراین، توجه معلم به ارزش‌های اخلاقی و اصول صحیح تربیتی از اولویتهای مهم کاری او به شمار می‌رود.

ارزش‌های اخلاقی در یک تعریف ساده و قابل فهم به مجموعه‌ای از معیارها و اصول اخلاقی اطلاق می‌شود که رفتار انسان‌ها را در زندگی کنترل کرده، آنها را به راه راست هدایت می‌کند. طبق همین ارزش‌ها، هر فرد در جامعه حدود و ثغور فعالیت اجتماعی خود را شناخته و بر اساس همین مبانی تعامل فرد در اجتماع تنظیم می‌شود (امین، ۱۹۳۱: ۲). بنابراین، شخصیت هر فرد بر اساس همین ارزش‌ها تشکیل می‌شود، و هر نوع اشکالی که در شکل‌گیری اخلاقی فرد صورت بگیرد ناشی از عدم رعایت این ارزش‌ها خواهد بود.

در دین مبین اسلام رعایت ارزش‌های اخلاقی یکی از ارکان مهم تعلیم و تربیت شمرده شده، و پیامبر اکرم (ص) به عنوان معلم امت اسلامی و آخرین فرستادهٔ خداوند متعال، هدف از بعثت خود را گسترش اصول اخلاقی در جامعه دانستند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (طبرسی، ۱۹۹۵: ۸۶/۱۰). خداوند متعال نیز اخلاق کریمانهٔ پیامبر را ستود و فرمود: «وَأَنَّكَ لَعلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (القلم: ۴). حضرت حق، علاوه بر ستودن اخلاق پیامبر، ایشان را انسان کامل و الگو برای کسانی که خواهان خُلق و خوی الهی هستند، معرفی کرد: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (الاحزاب: ۲۱). این الگوی مهم انسانی تنها برای مسلمانان فرستاده نشده، بلکه پیام و رسالت او جهانی بوده است. از این روی، حضرت حق او را رحمت برای همهٔ جهانیان معرفی کرده است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الأنبياء: ۱۰۷). بنابراین رسالت پیامبر برای هدایت خلق به راه راست است؛ راهی که منجر به خیر و رستگاری افراد جامعه می‌شود، و آنها را از آلودگی‌های مادی و تعلقات دنیوی مصون می‌کند.

حفظ و به کارگیری ارزش‌های اخلاقی در جامعه آثار بسیار مهم و فوق‌العاده مثبتی دارد. طبیعتاً دامنهٔ این آثار بسیار گسترده است و در تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها حضور دارد. رد پای این حضور را می‌توان در امور اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و علمی پیدا کرد. در اینجا به طور موجز و مختصر به تعدادی از این آثار مثبت اشاره می‌کنیم:

۱. مصونیت انسان‌ها از هوس‌های لجام‌گسیخته، و انحراف‌های غریزی؛

۲. هدایت رفتارهای انسان در جهت تحقق آرامش ذهنی و امنیت درونی او؛
۳. تشویق به انجام امور خیر و پرهیز از اعمال شرورانه و فسادآمیز در جامعه؛
۴. بیدار کردن وجدان انسان‌ها و ترغیب آنها به نقش‌آفرینی در جامعه؛
۵. ارزیابی انسان‌ها بر اساس معیارهای اخلاقی، نه معیارهای مادی و دنیوی؛
۶. بهترین سازوکار برای ساختن زندگی ایدئال و جامعه آرمانی؛
۷. پی‌ریزی کردن خصلت‌های نیک، مانند ایثار، عشق و دوستی، در جامعه؛
۸. ایجاد ثبات و پایداری در جامعه؛
۹. آماده‌سازی جامعه جهت مقابله با انواع تهدیدها و چالش‌های اجتماعی؛
۱۰. تحقق پیشرفت و تحول مثبت در جامعه از راه امانتداری و شایسته‌سالاری.

این آثار و ده‌ها اثر دیگر همگی در جهت توسعه منابع انسانی و پیشرفت و تحول افراد جامعه منظور می‌شوند. آغاز و لازمه این تحول را باید در نظام آموزشی اخلاق‌مدار جست‌وجو کرد؛ نظامی که دانش‌آموز را برای تحمل مسئولیت‌های زندگی و هم‌زیستی مؤثر با محیط خود مهیا می‌سازد (دیب، ۱۹۸۱: ۱۰).

حال با توجه به شناسایی هدف، که همان تشکیل نظام آموزشی اخلاق‌محور است، باید معیارهای اخلاقی مورد نظر این نظام را شناخت و در ساز و کارهای آن به کار بست. البته ارزش‌های اخلاقی در حوزه‌های مختلف اجتماعی متفاوت و متغیرند، به همین دلیل ارزیابی اثر و کارایی هر یک از این ارزش‌ها با توجه به نیازمندی‌های نظام آموزشی مذکور، برای تحقق عملی آنها و پیش‌گیری از هر گونه انحراف و شعارزدگی، لازم و ضروری است.

نکته در خور توجه در خصوص اجرایی کردن ارزش‌های اخلاقی در نظام آموزشی الگومند، دشواری و سختی نظارت بر حسن انجام این کار است. از آنجایی که ارزش‌های اخلاقی با معیارهای محسوس مادی قابل سنجش نیستند، و لازمه اجرای آن تعهد اخلاقی معلمان و مجریان این نظام آموزشی است، بنابراین افراد گماشته‌شده برای انجام این امر خطیر باید این خصوصیات اخلاقی را در زندگی روزمره خود پیاده کنند و به صورت ملکه ذهنی و رفتاری در وجودشان درآورند تا به صورت طبیعی و خودجوش و به دور از هر گونه تکلف و تصنع به متعلمین خود منتقل کنند. در چنین حالتی، ارزش‌های اخلاقی در نظام آموزشی و سپس در نظام اجتماعی نهادینه می‌شود. در اینجا به مواردی از ارزش‌های اخلاقی و نیازهای معنوی نظام آموزشی که به نظر می‌رسد دست‌اندرکاران امر تعلیم و تعلم بدان نیاز دارند اشاره می‌کنیم، تا مقدمه‌ای برای تدوین منشور اخلاقی آموزش باشد.

۱. وظیفه‌شناسی و مسئولیت‌پذیری

یکی از معیارهای جامعه آرمانی و موفق احساس مسئولیت و تعهد اخلاقی افراد آن جامعه در انجام دقیق وظایف و حسن اجرای کارهای محوله به آنهاست. چنین حسی اگر در جامعه‌ای فراگیر و عمومی شود بسیاری از آسیب‌ها، عقب‌ماندگی‌ها، و ناهنجاری‌های رفتاری و اجتماعی اصلاح می‌شود و به تدریج از بین می‌رود. در نظام آموزشی، که افراد مختلف با سمت‌های مختلف مشغول فعالیت هستند، مانند معلم، مربی، مدیر مدرسه و مدیران رده‌های بالاتر، اگر هر یک به وظیفه قانونی و انسانی خود صادقانه و مسئولانه عمل کنند، هرگز خلأ آموزشی و تربیتی به وجود نخواهد آمد. برای نمونه، اگر معلم کلاس‌های ابتدایی تمامی دروس مقرر و مورد نیاز دانش‌آموز را در این مقطع تحصیلی بدون کمی و کاستی و با دقت و حوصله و صرف وقت تدریس کند، دیگر نیازی به کلاس‌های تقویتی، و معلم خصوصی نیست، و دانش‌آموز در مقاطع بالاتر دچار ضعف و افت تحصیلی نخواهد بود.

وظیفه‌شناسی و احساس مسئولیت در برابر تعهدات شغلی، به ویژه در حوزه تعلیم و تربیت، ابعاد گسترده فرازمانی خواهد داشت. دانش‌آموز از معلم خود تنها حساب و کتاب یاد نمی‌گیرد، بلکه تمامی خصوصیات اخلاقی ایشان را مد نظر داشته، رفتار و کردار معلمش را به عنوان رفتار صحیح و الگو می‌شناسد. اگر معلم سر ساعت معین وارد کلاس شود و سر ساعت مقرر درس را به اتمام برساند، این حس را در وجود دانش‌آموز القا می‌کند که انضباط و هدر ندادن وقت از وظایف هر فرد در جامعه است. این رفتار معلم از تدریس ده‌ها کتاب و صرف ساعت‌ها آموزش کارسازتر و اثرگذارتر است. این تنها یک ارزش اخلاقی است که می‌توان از راه رفتار معلمان به دانش‌آموزان آموخت. دیگر ارزش‌های مهم اخلاقی، مانند امانتداری، قانون‌مداری، راست‌گویی، خوش‌رفتاری، فروتنی، ساده‌زیستی، نیکوکاری و ... را نیز می‌توان به آسانی از راه سیره عملی معلم به شاگردان انتقال داد.

به هر حال، حسن انجام کار در نظام آموزشی فعال و ایدئال یک شرط الزامی است. بدون این شرط تحقق آموزش صحیح و مطمئن امکان‌پذیر نخواهد بود. در آموزه‌های دینی ما بر حسن انجام کار تأکید فراوان شده است. از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که فرمودند: «رَجِمَ اللَّهُ مَنْ عَمَلَ عَمَلًا فَأَتَقَنَهُ» (قرطبی، ۱۹۸۵: ۲۴۴/۱۳)؛ رحمت خداوند بر کسی باد که کاری را بر عهده گیرد و به نحو احسن انجام دهد. علی (ع) نیز در بیانی کوتاه و سرشار از حکمت فرمودند: «قِيمَةُ كُلِّ شَيْءٍ مَا يَحْسَنُهُ» (شریف رضی، ۱۴۱۲: ۴۸۲). ارزش هر انسان در هنر و کارایی اوست. سعدی شیرازی در گلستان خود حکایتی را نقل می‌کند که مبین همین مطلب است: «اعرابی را دیدم که

پسر را می‌گفت: یا بُنی اِنَّکَ مسئول یوم القیامة بماذا اکتسبت ولا یقال بمن انتسبت؛ یعنی ترا خواهند پرسید که هنرت چیست و نگویند پدرت کیست» (سعدی، ۱۳۷۲: ۲۵۲).

۲. ارج نهادن و احترام‌گزاری

معلم و شغل شریف تعلیم، ارزش و قداست خاصی دارد. از دیرباز اهمیت این شغل و بازتاب معنوی آن در جامعه برای تمامی افراد روشن و آشکار بود. امروزه جوامعی که شغل معلم را مقدس و مهم می‌دانند، و در احترام و تقدیر معلم کوشا هستند در نخستین رده کشورهای پیشرفته و مرفعی هستند. آنان نیک دانستند که ارج‌گذاری به مقام شامخ علم و محترم شمردن جایگاه رفیع معلم به مثابه ارج نهادن به عظمت زندگی و نكوداشت انسانیت است.

در جامعه آرمانی که معیارهای انسانی و اخلاقی ملاک زیبایی‌ها و ارزیابی‌هاست، مقامی بالاتر از مقام معلم و شغلی برتر از شغل تعلیم وجود ندارد؛ و این یک تعارف نیست، بلکه حقیقتی گمشده در دنیای پر زرق و برق مادی است. مگر نه اینکه تمام ثروت‌ها و سرمایه‌ها برای ساختن دنیایی رؤیایی و آرمانی هزینه می‌شود. آیا تحقق چنین دنیایی بدون آموزش صحیح و اخلاقی امکان‌پذیر است؟

رسول خدا (ص) برای مقوله علم حرمت قائل بود. در فرآیند تعلیم هر دو رکن آن، یعنی معلم و متعلم، از نظر پیامبر اکرم (ص) موقر و محترم‌اند. ایشان فرمودند: «وَقَرُّوا مَن تَعْلَمُونَ مِنْهُ الْعِلْمَ، وَوَقَرُّوا مَن تُعْلَمُونَهُ الْعِلْمَ» (پاینده، ۱۳۷۴: ۷۹۵)؛ و این تنها یک دستور دینی نیست بلکه روشی مهم در زندگی است؛ چون رفتار محترمانه با استاد نشانگر پای‌بندی افراد جامعه به اصول انسانی و اخلاقی است. امام سجاد (ع) در رساله الحقوق خود دستورالعمل مفصلی درباره رعایت حقوق معلم و لزوم احترام ایشان اعلام داشتند، که مهم‌ترین موارد آن عبارت است از: وجوب تعظیم و احترام معلم، احترام کلاس درس، گوش فرا دادن و روی آوردن به او، پرهیز از بلند صحبت کردن در محضر استاد، پرهیز از پاسخ دادن به کسی که از استاد چیزی پرسیده است تا اینکه خود استاد پاسخ دهد، پرهیز از صحبت کردن با دیگران در کلاس درس و غیبت کردن، دفاع از استاد در برابر تهمت‌ها، عیب‌پوشی استاد، معرفی فضایل اخلاقی استاد، هم‌نشینی نکردن با دشمن استاد، و پرهیز از دشمنی با دوستان استاد. امام سجاد (ع) در پایان فرمودند: «اگر شخصی چنین کاری بکند فرشتگان آسمان گواهی می‌دهند که علم این شخص برای تقرب به خداوند بوده نه برای مردم».

۳. مثبت‌اندیشی و انعطاف‌پذیری

رفتارهای ملایم و به دور از تنش و اضطراب امکان برقراری گفت‌وگو را فراهم می‌کند. برقراری گفت‌وگو بین معلم و متعلم شرط یادگیری است. این رفتارهای سازنده بیشتر در انسان‌های معتدل با روانی سالم و نگرشی مثبت قابل مشاهده است. البته این حالت از آرامش روانی و اعتدال روحی باید دوطرفه باشد، بدین معنا که دو طرف گفت‌وگو، یعنی معلم و متعلم، هر دو باید این حالت را داشته باشند. ولی با توجه به اینکه سخن نخست و اثرگذار از آن معلم و استاد است، بنابراین انتظار می‌رود سخن استاد و رفتار و کردار او لطیف‌تر و نرم‌تر باشد.

معلم با توجه به اقتضای سنی و کم‌تجربگی نیاز به حامی و راهنما دارد. این حامی در خانه، پدر و مادر و در مدرسه معلم اوست. هر گاه نقش حمایتی پدر، مادر و معلم کم‌رنگ یا محو شود، شرایط استرس‌زا و دلهره‌آوری را برای فرزند به وجود می‌آورد و این امر منجر به لو‌ث شدن محیط درس و سرانجام افت تحصیلی متعلم می‌شود. یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهند که محیط گرم و حمایتی برای کارآمدی معلم، به ویژه برای تشویق دانش‌آموزان بسیار سازنده است. معلمانی که حمایت‌گر، صمیمی و انعطاف‌پذیر هستند و بدون سخت‌گیری زیاد به تدریس می‌پردازند، باعث افزایش موفقیت‌های شناختی و عاطفی دانش‌آموزان می‌شوند، و معلمان غیرقابل اعتماد، و نصیحت‌گر موفقیت‌های شناختی و عاطفی کمتری کسب می‌کنند (موریس، ۱۳۸۴: ۹۰).

نگاه محبت‌آمیز معلم و کلام نافذ او شخصیت‌پرور است. تعامل عاطفی معلم نه تنها در جذب دانش‌آموز به درس کمک می‌کند بلکه در شکل‌دهی شخصیت متعلم نیز اثر می‌گذارد؛ و چه زیباست این گفته شاعر:

درس معلم ار بود زمزمه محبتی جمعه به مکتب آورد طفل گریزپای را

ایجاد محیط امن و غیرتهدیدآمیز که در آن شاگردان بتوانند دیدگاه‌های خود را مطرح کنند، و ارزشمند شمرده شوند از وظایف خطیر استاد و معلم است. متعلم نباید از پاسخ اشتباه خود هراس و دلهره داشته باشد. او برای یادگیری آمده و باید این فرصت را داشته باشد تا اشتباه‌های خود را جبران کند. در مقابل استاد نباید واکنش تندی نسبت به ضعف شاگرد نشان دهد، بلکه باید این امر را بخشی از فرآیند یادگیری در نظر بگیرد. برخورد ملایم و مناسب با پاسخ‌های نادرست متعلم، توان تفکر وی را به چالش می‌کشد، و او را از انزوا و فرار از پاسخ که همان فرار از تفکر و اندیشیدن است، باز می‌دارد.

پاسخ به نیازهای عاطفی و اجتماعی دانش‌آموزان از راه تعامل صحیح و محبت‌آمیز باعث مشارکت بیشتر آنان در روند تدریس می‌شود. معلمانی که برای نیازهای عاطفی دانش‌آموزان ارزش قائل‌اند، و محیطی گرم و عاری از رقابت بیش از حد به وجود می‌آورند می‌توانند شکاف بین دانش‌آموزان را به حداقل برسانند.

۴. امیدبخشی و اعتمادپروری

امید به زندگی بهتر آرزوی هر انسانی است. شاید کمتر کسی را بتوان پیدا کرد که به امید و آرزو اعتقاد نداشته باشد. تحقق رؤیایها و آرزوها و کامیابی پس از تلاش و کوشش بسیار شیرین و دل‌چسب است، و نمی‌توان از آن بی‌نیاز بود. از این‌رو، نگاه انسان‌های سازنده و مفید، رو به فرداست. حال را با سعی وافر و کار سخت پشت سر می‌گذارند تا آینده‌ای درخشان برای خود و افراد جامعه خود به ارمغان آورند. پس رفتار فرد، فردای جامعه را رقم می‌زند. به عبارت دیگر، رفتار افراد در هر اجتماعی شرط اساسی دوام و پیشرفت آن اجتماع به شمار می‌رود. بر همین اساس، باید به کودکان و آینده‌سازان جامعه آموخت که چگونه می‌توانند فرد مفیدی برای جامعه باشند. این یکی از وظایف مهم معلمان و آموزگاران است (ماسگریو، ۱۳۵۷: ۷).

اگر معلم بتواند بذر اعتماد به خود و امید به آینده را در جان و دل دانش‌آموز بکارد، رشد و بالندگی جامعه را تضمین کرده است. هدف از آموزش و پرورش، یا همان تعلیم و تربیت، تداوم تعلیم نیروهای انسانی جهت رشد و توسعه جامعه است. ایجاد شرایط رشد و توسعه فراگیر و همه‌جانبه در جامعه، خواست و فلسفه حقیقی آموزش و پرورش است (اسمیت، ۱۳۷۷: ۵۸).

هرگز نمی‌توان از فردی که انگیزه و امید برای زندگی ندارد انتظار فعالیت و تلاش داشته باشیم. چنین فردی نه تنها برای جامعه خود مفید نیست، بلکه برای خود نیز مفید نخواهد بود. از این‌رو، حس مفید بودن و امید به آینده داشتن را باید از اوان کودکی در درون انسان‌ها نهادینه کرد. چون هر فردی باید نقش خود را در جامعه درست ایفا کند، و ممکن است نقش‌های مختلفی بر عهده داشته باشد، و اگر نتواند صحیح عمل کند نظم عمومی را در آن اجتماع به هم خواهد زد (ماسگریو، ۱۳۵۷: ۹). شرط ورود به جامعه و پذیرش قوانین آن از راه تعلیم و تربیت میسر است. وقتی یک عضو جدید به جامعه وارد می‌شود مجبور است قوانین آن را بداند و شرایط عضویت را بیاموزد. به این کار در علم جامعه‌شناسی، اجتماعی شدن می‌گویند (همان: ۷).

در آموزه‌های دینی و اسلامی ما درباره نقش امید و رجا در زندگی انسان‌ها مطالب فراوانی ذکر شده، که توجه به آنها تأثیر بسزایی در شکوفایی زندگی فردی و اجتماعی خواهد گذاشت. پیامبر اکرم (ص) درباره امید داشتن فرمودند: «إِنَّمَا الْأَمَلُ رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ لِأُمَّتِي، لَوْلَا الْأَمَلُ مَا أَرْضَعْتُ أُمَّ وَلَدًا وَ لَا عَرَسْتُ غَارِثُ شَجَرًا» (پاینده، ۱۳۷۴: ۷۹۵)؛ امید رحمت خدا برای امت من

است. اگر امید نبود مادری فرزند خود را شیر نمی‌داد و کسی درختی نمی‌کاشت. از امام حسن مجتبی (ع) این قول مشهور نقل شده است که فرمودند: «اعمل لَدُنْیاک کَأَنکَ تَعِیشُ أَبَداً، واعمل لَأَخْرَکَ کَأَنکَ تَمُوتُ غَداً» (مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۳۹/۴۴)؛ و این سخن ما را از هر سخن دیگری بی‌نیاز می‌کند.

۵. بی‌نیازی و توانمندی

شغل معلمی برخلاف مشاغل دیگر درآمدزا و پول‌ساز نیست. این شغل با جان و فکر و روان انسان‌ها سر و کار دارد، نه با پول و ثروت آنها. صیقل دادن اندیشه‌ها، پرورش روح و روان انسان‌ها، تربیت صحیح نسل‌ها، اعتلای فرهنگ جامعه، گسترش اخلاق و منش‌های پاک انسانی در اجتماع، برقراری عدالت و مساوات در آموزش و پرورش، توسعه حس زیبایی‌شناسی و هم‌نوع‌دوستی میان مردم، برطرف کردن نیازهای عاطفی و معنوی فرزندان، توانمندسازی افراد جامعه در برابر چالش‌های زندگی و ده‌ها دستاورد ارزشمند دیگر حاصل تلاش بی‌بدیل معلم است. این دستاوردها با هیچ ثروت و مالی قابل معاوضه و ارزیابی نیست.

در جامعه آرمان‌گرا معیار سنجش ارزش‌ها، پول و ثروت نیست، بلکه ثروت در خدمت ارزش‌ها قرار می‌گیرد نه برعکس. معلمی که می‌کوشد شاگردی امانتدار، میانه‌رو، راست‌گو، و حافظ مال مردم تربیت کند، در حقیقت بهترین ثروت را تقدیم جامعه کرده، هرچند دست او از ثروت کوتاه است. این عمل معلم همان سرمایه‌گذاری در حوزه منابع انسانی است. پس بی‌نیاز کردن معلم و توانمندسازی و اغنای او گامی است در تحقق این هدف بزرگ.

آیا معلمی که دغدغه معاش دارد، و فکر و ذهن او شبانه‌روز به حل مشکلات مادی مشغول است می‌تواند مسائل آموزشی و پرورشی بچه‌ها را حل کند؟ آیا ذهن آشفته و پریشان توان حل ساده‌ترین مسائل را دارد؟ آیا نادیده گرفتن نیازهای مادی معلم ضربه‌ای به شاکله تعلیم نمی‌زند؟ طبیعتاً پاسخ این پرسش‌ها سخت نیست. اگر بخواهیم نسلی پویا، خلاق و پرنشاط داشته باشیم باید در تأمین زندگی مناسب و مرفه برای معلم تلاش کنیم و این امری بسیار مسلم و بدیهی است (وایلز، ۱۳۷۲: ۴۲).

در کشورهای پیشرفته و توسعه‌یافته معلمان و استادان از نظر دریافت حقوق و مزایا در رده کارکنان سطوح بالای شغلی و کارمندان ارشد دولت قرار می‌گیرند. هر ساله نسبت به افزایش حقوق معلمان در کلیه سطوح تحصیلی و آموزشی به منظور بالا بردن قدرت خرید و ارتقای سطح رفاهی آنها تصمیماتی اتخاذ می‌شود. حقوق معلمان با توجه به ارزش کاری که انجام می‌دهند باید در سطح بالاتری نسبت به حقوق کارکنان سایر مشاغل باشد، زیرا توجه به این اصل باعث می‌شود افراد زبده‌تر و شایسته‌تری جذب حرفه معلمی شوند. در نظام آموزشی کشورهای پیشرفته

تربیتی اتخاذ می‌شود تا معلمان شایسته در زمان کوتاه‌تری از ترفیع و ارتقای شغلی برخوردار شوند، و این ترفیع و ارتقا باید بر اساس توانایی شغلی، کیفیت کار، نتیجه ارزشیابی از عملکرد معلمان، و نه طول مدت خدمت آنان صورت پذیرد (آقازاده، ۱۳۸۳: ۷۳).

۶. علم‌آموزی و فرهنگ‌سازی

همگام شدن با تحول علم و فناوری و به روز کردن اطلاعات و اندوخته‌های علمی یکی از شرط‌های پیشرفت معلمان است. امروزه شتاب فوق‌العاده علوم و فنون، عرصه را برای رقابت و همراهی با تکنولوژی روز بسیار تنگ کرده، و هر گونه تعلل و سستی در این راه موجب خسارت‌های جبران‌ناپذیر و عقب ماندن از گردونه تحولات می‌شود. این تغییر و تحولات در حوزه یادگیری نیز راه پیدا کرده و روز به روز دامنه آن گسترده‌تر و فراخ‌تر می‌شود. اگر در گذشته تنها به علم‌آموزی از راه انتقال اطلاعات اکتفا می‌شد، امروزه علم‌آموزی شامل ساز و کارهای بی‌شمار آموزشی شده، از قبیل اطلاع یافتن از یافته‌های منظم و منسجم علمی، یادگیری فنون و مهارت‌های نوین آموزشی، کاربرد ابزار در جمع‌آوری داده‌ها و تجزیه و تحلیل یافته‌ها، رعایت احساسات و واکنش نشان دادن نسبت به معارف بشری، رعایت صداقت در جمع‌آوری اطلاعات و تشخیص خطاها و نارسایی‌ها با توجه به اصل تغییرپذیری در علم و موارد فراوان دیگر (شعبانی، ۱۳۹۰: ۷ و ۸).

معلم با این حجم سنگین کار به تنهایی نمی‌تواند کل فرآیند آموزش را راهبری کند، مگر اینکه موانع بین معلم و متعلم برداشته شود و رابطه بین این دو گرم‌تر و صمیمی‌تر شود. معلم بخشی از مسئولیت تعلیم را بر عهده شاگرد بسپارد، فرهنگ اکتشاف و خلاقیت را به او یاد دهد و واقعیت‌های زندگی را آن‌گونه که هست به تصویر بکشد. در اینجا نقش کلیدی معلم در پرورش شخصیت قوی و خلاق دانش‌آموز نمایان می‌شود. دانش‌آموز در این شیوه جدید از فردی مقلد و پیرو به شخصیتی نوآور و صاحب‌نظر تبدیل می‌شود، و همین روند به جامعه نیز منتقل می‌گردد (برگان، ۱۳۷۳: ۷۳، ۷۴).

از مزایای این روش برانگیختن حس استقلال در تعامل نزد دانش‌آموز و تبدیل شدن این حس به باور و رویکرد در زندگی فردی و اجتماعی اوست (میلر، ۱۳۸۳: ۱۰). به تدریج، این باور به بارور کردن باورهای دیگر منتهی می‌شود، باورهایی مانند خلاقیت و نوآوری، اختراع و اکتشاف، جرئت و شجاعت، اعتماد و خودباوری، کارآفرینی دسته‌جمعی، همکاری و همیاری عمومی، دوستی و عشق به هم‌نوع و باورهای دیگر که مجموعاً فرهنگ جامعه را تشکیل می‌دهند.

بنابراین، امر خطیر فرهنگ‌سازی در جامعه بر عهده معلم است. معلم می‌تواند از راه تقویت شخصیت دانش‌آموز و پرورش توانایی‌های فطری او، بسیاری از ایده‌های والای انسانی را بگستراند، و جامعه را به سوی پیشرفت و کمال رهنمون شود. پی‌ریزی زیرساخت‌های اخلاقی و بنای جامعه متمدن و بافرهنگ، که کرامت انسانی را سرلوحه دستور زندگی خود قرار دهد، با دستان توانمند معلم امکان‌پذیر است.

۷. دینداری و خداباوری

نظارت بر عملکرد شخص و مراقبت از رفتار و کردار او موجب تصحیح خطاها و جبران اشتباهات می‌شود. این همان وظیفه‌ای است که دین در زندگی فردی و اجتماعی انسان انجام می‌دهد. اگر انسان حضور خداوند متعال را در تمامی شئون زندگی خود احساس کند هرگز دست به معصیت نمی‌زند. حذف دین از دستور کار زندگی فرد به مثابه حذف دستگاه ایمنی بدن در برابر میکروب‌ها و انواع بیماری‌هاست. تصور چنین امری فاجعه‌آمیز است. با حذف دین و ناپدید شدن نشانه‌های ایمان، بسیاری از ناهنجاری‌های جامعه از قبیل بی‌بندوباری، فساد اخلاقی، ناسازگاری، عصیان و نافرمانی، پوچی و نومیدی، برجسته و پررنگ می‌شوند. در اینجا نقش معلم در تربیت دینی کودکان و نوجوانان و تبیین ارزش‌های ایمانی بسیار چشم‌گیر و قابل توجه است.

معلمی که درس خود را با نام و یاد خدا آغاز کند و با چهره‌ای بشاش و خندان به آموزش بپردازد و سرانجام درس خود را با نام خدا به پایان برساند، در حقیقت فضایی عطرآگین از یاد خدا به وجود آورده و افکار پلید و سوسه‌انگیز شیطانی را از خود رانده و محیطی امن برای یادگیری مؤثر مهیا کرده است. نمود عینی ارزش‌های دینی و اعتقادی در گفتار و کردار معلم و نشان دادن اهمیت ارتباط و انس با خدا در تمامی لحظات زندگی در یک چارچوب منظم آموزشی و پرورشی که تمامی این ارزش‌ها را عملاً به دانش‌آموزان آموزش دهد، بسیار مؤثرتر از تدریس نظری این ارزش‌ها خواهد بود (داوودی، ۱۳۸۵: ۱۶).

هر انسانی در برابر آلودگی‌ها و پلیدی‌ها نیاز به محافظ دارد. دین و تقوای الهی بهترین محافظ و نگه‌دارنده فرد از ارتکاب جرم و معصیت است. پیامبر اکرم (ص) در گفتاری حکیمانه، اساس حکمت را پرهیزکاری و ترس از خداوند متعال دانستند: «رَأْسُ الْحِكْمَةِ مَخَافَةُ اللَّهِ» (پاینده، ۱۳۷۴: ۴۹۶). این سخن عبرت‌آموز در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها بسیار راه‌گشاست. تصور کنید اگر هر فردی در انجام کارهای شخصی و وظایف اجتماعی خود خدا را مد نظر داشته باشد و حضور حق تعالی را حس کند، آیا می‌تواند کم‌کاری یا کم‌فروشی کند؟ آیا می‌تواند رشوه بگیرد؟ آیا می‌تواند خلاف قوانین و مقررات عمل کند؟

در حوزه تعلیم و تربیت نیز نقش دین و ایمان به خدا در پیش‌گیری از لغزش‌ها و خطاها بسیار مهم و کارساز است. دانش‌آموزی که برای تحصیل علم و پرورش روح و جان خود قدم در راه مدرسه بگذارد، و یاد بگیرد که خداوند متعال همواره ناظر بر اعمال اوست، آیا می‌تواند وقت خود را به بطالت و تنبلی سپری کند؟ آیا می‌تواند در جلسه امتحان تقلب کند؟ آیا می‌تواند دروغ، غیبت، سخن‌چینی و آزار و اذیت کند؟ بی‌شک دانش‌آموز باایمان و خداباور هرگز به سراغ این اعمال زشت و پلید نمی‌رود.

۸. عدالت‌خواهی و برابری

کلاس درس معلم جامعه‌ای کوچک با فرهنگ‌ها و توانایی‌های متفاوت است. یک کلاس از تعدادی دانش‌آموز تشکیل می‌شود که از نظر شخصیتی، ضریب هوشی، مسائل روحی و روانی، امکانات مالی، و ... با هم متفاوت‌اند. این کلاس با همه تضادها و تفاوت‌ها تنها با لطافت و مهربانی معلم یکپارچه و یک‌دل می‌شود. رعایت اصل عدالت و برابری میان یک جمع ناهمگون، امری بسیار سخت و طاقت‌فرساست. سختی کار در این است که معلم باید خصوصیات تک تک دانش‌آموزان خود را بشناسد، و آنها را از نظر وضعیت اجتماعی ارزیابی کند، و بر اساس شناسایی‌ها و ارزیابی‌ها رفتار کند.

درک صحیح و هوشمندانه معلم از وضعیت عمومی دانش‌آموزان، راه درست تعامل را نمایان می‌سازد، و مشکلات پیش رو را به تدریج حل و فصل می‌کند. در یک کلاس دو نگاه عمده وجود دارد: یکی نگاه معلم است که باید منصفانه و بر اساس عدالت و برابری تنظیم شود؛ و دیگری نگاه دانش‌آموز است که نگاهی سراسر عاطفی است. بنابراین، همه دانش‌آموزان بدون استثنا نیازمند محبت، لطف و توجه معلم هستند. هر نوع تبعیض بین دانش‌آموزان خواه به دلایل علمی یا استعدادهای فطری، ضربه‌ای جبران‌ناپذیر به سایر شاگردان وارد می‌کند. قوای عاطفی یک دانش‌آموز در رده‌های نخست تحصیلی بر قوای عقلی او غلبه دارد. او هرگز نمی‌تواند تصور کند که چرا معلم در برخورد با دانش‌آموزان متفاوت عمل می‌کند. او قدرت تشخیص علت را ندارد؛ چون احساسات قلبی و عاطفی سراسر وجودش را فرا گرفته است.

در اینجا وظیفه سنگین معلم نمایان می‌شود. او از یک سو باید به همه اظهار محبت کند، و کسی را از قلم نیندازد، و از سوی دیگر تفاوت‌های فردی و شخصیتی دانش‌آموزان را لحاظ کند و بر اساس نیازسنجی، نیاز هر یک را به فراخور حال او برطرف کند. بنابراین، اصل عدالت و برابری در محبت کردن به شاگردان باید اجرا شود، و از هر گونه تبعیض و استثنا قائل شدن در این مورد جداً خودداری شود. پیامبر اکرم (ص) در حدیثی ارزشمند فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَحِبُّ أَنْ تُعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ حَتَّى فِي الْقَبْلِ» (همان: ۳۰۶)؛ خداوند دوست دارد میان فرزندان خود حتی در

بوسیدن آنها به عدالت رفتار کنید. آنچه مسلم است این است که توجه پیامبر در این باره بیشتر به بُعد عاطفی قضیه است؛ چون بوسیدن نشانه عشق و محبت است. معلم نیز همانند یک پدر، همان رفتار پدرا نه را با شاگردانش در مدرسه اعمال می‌کند. نباید بین دانش‌آموزان فرق بگذارد، و کسی را بر دیگری به دلیل ممتاز بودن و درس‌خوان بودن ارجح و برتر بداند. این روش تبعیض‌آمیز کمکی به پیشرفت دانش‌آموزان کلاس نمی‌کند.

۹. لیاقت و شایستگی

خلق نیکو، فضیلت است، و انسان فاضل صاحب خلق نیکوست. انسانی که به فرمان اخلاق و ارزش‌های اخلاقی عمل می‌کند بسیار برتر از کسی است که موظف به انجام کارها بر اساس موازین اخلاقی است. انسانی که خود را مقید و پای‌بند به رعایت اصول اخلاقی بداند و به هیچ وجه تحت فشار مقررات دست و پاگیر اداری ملزم به انجام چنین کارهایی نشود، لیاقت تدریس را دارد؛ چون تدریس را وظیفه اخلاقی می‌داند نه شغل اداری. به همین دلیل کار اخلاقی او زمان نمی‌شناسد و همیشه در خدمت شاگرد است.

لیاقت و شایستگی معلم در تعهد اخلاقی اوست، و این تعهد منشأ تحول جامعه است. اگر تعهد و وجدان بیدار معلم نبود ارزش‌ها و آسیب‌های جامعه آشکار نمی‌شد. استعدادهای توانمندی‌های شاگردان پنهان می‌ماند، و به قولی خوب و بد در کنار هم قابل تشخیص نبودند. معلم با چشم تیزبین خود اشکالات درسی دانش‌آموزان را می‌بیند، آسیب‌های روحی و روانی بچه‌ها را تشخیص می‌دهد، و به دنبال راه‌حل برای این مشکلات و آسیب‌ها می‌گردد. برای او بسیار مهم است که شاگردش را در عالی‌ترین درجات موفقیت‌های علمی و اجتماعی ببیند. دوست دارد حاصل دست‌رنج خود را به بار بنشیند. دانش‌آموز را فرزند خود می‌داند، و برای او، سرنوشت دانش‌آموز، همانند سرنوشت فرزندش، مهم تلقی می‌شود.

معلم لایق و شایسته بی‌خیال و لال‌بالی نیست. ارزشمندی او در پی‌گیری و پرحوصلگی اوست. از آنجایی که اشکالات رفتاری و اخلاقی دانش‌آموزان تأثیر بسیار مهمی بر روند آموزش و یادگیری دارد، به همین دلیل پی‌گیری و مداومت معلم برای رفع این اشکالات لازم و ضروری است. طبیعتاً معلمی که کم‌حوصله باشد، و وقت کافی برای وظایف خود اختصاص ندهد نمی‌تواند منشأ اثر مفیدی برای جامعه دانش‌آموزان باشد.

معلم خوب همواره در برابر خدا و در برابر وجدان بیدار خود مسئول است. حسن انجام کار باعث آرامش خاطر او می‌شود و چنانچه ناخواسته اشکالی در کار او پدید آید موجب رنجش و عذاب وجدان او خواهد شد. رضای خداوند سرلوحه فعالیت‌های اخلاقی و انسانی اوست. به همین

دلیل می‌کوشد این فضیلت اخلاقی، یعنی کسب رضایت و خشنودی خداوند، را به شاگرد خود منتقل کند تا او نیز، به سهم خود، این هدف مقدس را در جامعه بگستراند. معلم صالح الگویی برای افراد جامعه است. الگو شدن او به خاطر داشتن مجموعه‌ای از صفات خوب و خصلت‌های نیک مانند راستی، امانتداری، بردباری، متانت، شهامت، گذشت و خوش‌رویی است. بنابراین، وظیفه او برای حفظ این ارزش‌ها بسیار سنگین است، و همواره باید برای گسترش آن در جامعه تلاش کند.

۱۰. عزت و کرامت انسانی

کمال فرد و تکامل شخصیتی انسان هدفی بسیار بزرگ در جامعه انسانی و آرمانی است. همین خصلت انسانی باعث برتری انسان بر تمامی موجودات شده است. خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (الإسراء: ۷۰). تکریم انسان از سوی حضرت حق با تأکیدی که در آیه شریفه آمده به مثابه یک اصل در زندگی فردی و اجتماعی انسان به شمار می‌آید. هدف از زندگی انسان در این دنیا فراهم آوردن شرایط رسیدن به کمال و تحقق زندگی خوشایند است. خدای منان می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (النحل: ۹۷). پس راه رسیدن به حیات طیب و زندگی آرمانی همان عمل صالح و رفتار نیک انسانی است.

پیامبر اکرم (ص) کمال انسانی را همان رفتار نیک همراه با راستی و صداقت می‌داند: «الْكَمَالُ حُسْنُ الْفِعَالِ بِالْصِّدْقِ» (پاینده، ۱۳۷۴: ۴۳۳). تأکید بر این خصلت مهم و اجرای آن در تعامل با انسان‌ها موجب رسیدن به مقام کرامت انسانی، که همان خواست الهی است، می‌شود. در نظام آموزشی انسان‌محور و اخلاق‌مدار کانون توجهات همان انسان است. عزت و کرامت انسانی بالاتر از هر اعتبار دیگری است. هیچ چیز بالاتر و ارزشمندتر از انسان نیست. همه اعمال و افعال دنیوی در جهت رفاه، آسایش و عزت انسان انجام می‌شوند. کاری که منجر به تحقیر و ذلت انسان می‌شود، هرچند پردرآمد باشد، ارزشی ندارد.

نقش معلم در پرورش حس کرامت‌طلبی و عزت‌خواهی در میان دانش‌آموزان اهمیت فراوانی دارد. معلم خوب باید به شاگردانش بیاموزد که تملق و چاپلوسی برای اخذ نمره کاری ناشایست است، و در این راه نباید خود را ذلیل و خوار کرد. کرامت دانش‌آموز و شخصیت انسانی او بالاتر از هر نمره و امتیازی است و این مسئله باید در رفتار معلم و آموزش‌های او نمایان شود (اوبیر، ۱۹۹۱: ۴۹۹).

در نظام آموزشی نمره‌محور، ملاک، رسیدن به نمره از هر راه ممکن است. این هدف، ارزش‌های اخلاقی را قربانی می‌کند، و عایدی جز یک مدرک کم‌ارزش ندارد. آموزش مبتنی بر اخلاق این روش را دور از شأن انسان می‌داند، و راه صحیح را در این می‌بیند که دانش‌آموز با رعایت اصول اخلاقی و تلاش برای علم‌آموزی حقیقی وارد رقابت سالم جهت کسب جایگاه واقعی خود شود. هر گونه تشویق برای نمره‌گیری از راه‌های نادرست که بیشتر ذهن خلاق دانش‌آموز را مخدوش کند، نه تنها کمک به یادگیری صحیح نمی‌کند بلکه ارزش‌های انسانی را زیر سؤال می‌برد.

نتیجه‌گیری

از بررسی موضوع اخلاق در نظام آموزشی و تبیین جایگاه و شأن آن در تعلیم و تربیت نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. معلم در پای‌بندی به اصول اخلاقی، اعتقادی، و علمی الگوی دانش‌آموز است.
۲. مقام تعلیم و آموزش بسیار مقدس و بلندمرتبه است، و معلم در هر زمان و مکانی شایسته تقدیر و احترام واقعی است.
۳. رسالت معلم راهنمایی و هدایت نسل‌هاست که باید بر اساس سنت‌های صحیح و آموزه‌های درست دینی صورت پذیرد.
۴. وظیفه معلم تنها علم‌آموزی نیست، بلکه امر مهم و خطیر فرهنگ‌سازی نیز بر عهده اوست.
۵. معلم نماد یک شخصیت فرهیخته و داناست. در حفظ و اعتلای این شخصیت باید کوشا باشد.
۶. معلم نماد تعامل و رفتار شایسته در جامعه است.
۷. احترام معلم به قوانین و حقوق جامعه به مثابه احترام افراد جامعه به این اصول قانونی است.
۸. تعهد اخلاقی معلم مکمل تعهد علمی اوست.
۹. نظام آموزشی در جامعه آرمانی باید اخلاق‌محور و ارزش‌مدار باشد.
۱۰. رعایت ارزش‌های انسانی و اخلاقی در نظام آموزشی کارآمد بسیاری از انحرافات و ناهنجاری‌های اجتماعی را مهار می‌کند.

۱۱. در نظام آموزشی کارآمد به ارزش‌هایی مانند وظیفه‌شناسی، مسئولیت‌پذیری، مثبت‌اندیشی، انعطاف‌پذیری، امیدواری، اعتماد به نفس، دینداری، خداباوری، عدالت‌خواهی، هم‌نوع‌دوستی، تکامل و عزت‌طلبی توجه خاصی می‌شود.
۱۲. ارزیابی انسان‌ها در جامعه آرمانی بر اساس معیارهای اخلاقی، نه معیارهای مادی و دنیوی است.
۱۳. با گسترش اخلاق و عمل به آن، بسیاری از چالش‌ها و تهدیدات اجتماعی قابل تحمل می‌شوند.
۱۴. خشنودی خداوند متعال و تحقق اهداف انسانی در نظام آموزشی اخلاق‌مدار از اهداف مهم جامعه اسلامی است.
۱۵. در یک جامعه فعال و کارآمد، ارزش‌های معنوی در کنار ارزش‌های مادی حضور دارند، و هر یک بدون حذف دیگری به نقش‌آفرینی می‌پردازند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اسمیت، فیلیپ جی. (۱۳۷۷). *فلسفه آموزش و پرورش*، ترجمه: سعید بهشتی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۳. آقازاده، احمد (۱۳۸۳). *آموزش و پرورش در کشورهای پیشرفته صنعتی*، تهران: نشر روان.
۴. امین، احمد (۱۹۳۱). *کتاب الاخلاق*، القاهرة: لجنه التألیف والنشر والترجمه.
۵. اوبیر، رونیه (۱۹۹۱). *التربیه العامه*، ترجمه: عبد الله عبد الدائم، بیروت: دار العلم للملایین.
۶. برگان، جان آر. (۱۳۷۳). *روان‌شناسی مدرسه در جامعه معاصر*، ترجمه: فرهاد ماهر، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۷. پاینده، ابو القاسم (۱۳۷۴). *نهج الفصاحه: مجموعه کلمات قصار حضرت رسول اکرم (ص)*، تهران: انتشارات جاویدان.
۸. داوودی، محمد (۱۳۸۵). *نقش معلم در تربیت دینی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. دب، الیاس (۱۹۸۱). *مناهج واسالیب فی التربیه والتعلیم*، بیروت: دار الکتاب اللبنانی.
۱۰. سعدی شیرازی، مصلح الدین (۱۳۷۲). *کلیات سعدی*، تهران: نشر علم.
۱۱. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۲). *نهج البلاغه، وهو مجموع ما اختاره الشریف الرضی من کلام امیر المؤمنین علی (ع)*، قم: دار الهجرة.
۱۲. شعبانی، حسن (۱۳۹۰). *روش تدریس پیشرفته: آموزش مهارت‌ها و راهبردهای تفکر*، تهران: انتشارات

سمت.

۱۳. طبرسی، الفضل بن الحسن (۱۹۹۵). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۱۰.

۱۴. قبانچی، حسن (۱۴۰۶). *شرح رساله الحقوق للامام زین العابدین (ع)*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۱۵. قرطبی، محمد بن احمد (۱۹۸۵). *الجامع لأحكام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱۳.

۱۶. ماسگریو، پی. دابلو (۱۳۵۷). *جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت*، ترجمه: ناهید فخرایی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۷. مجلسی، محمد باقر (۱۹۸۳). *بحار الأنوار*، تحقیق: محمد باقر بهبودی، بیروت: مؤسسه الوفاء، ج ۴۴.

۱۸. موریس، دانیل؛ دیوید رینولدز (۱۳۸۴). *آموزش مؤثر: روش تدریس کارآمد*، ترجمه: محمدعلی بشارت، حمید شمسی‌پور، تهران: انتشارات رشد.

۱۹. میلر، جی. پی. (۱۳۸۳). *نظریه‌های برنامه درسی*، ترجمه: محمود مهرمحمدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

۲۰. النجیحی، محمد لیب (۱۹۸۱). *فی الفکر التربوی*، بیروت: دار النهضه العربیه.

۲۱. وایلز، کیمبل (۱۳۷۲). *مدیریت و رهبری آموزشی*، ترجمه: محمدعلی طوسی، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.

تحلیل عناصر گفتمان اخلاقی مولوی در مثنوی معنوی

فرید آزادبخت*

مجید آزادبخت**

چکیده

مولوی در شاهکار بی بدیلش، مثنوی، طرح ویژه‌ای از اخلاق فضیلت‌مدار و ارزش‌شناسی معناگرا در افکنده است که اساساً در مبادی و مبانی با پژوهش‌های اخلاقی سنت سقراطی و نظریه‌های دستوری اعم از تکلیف محوری و غایت‌گرایی فلسفه غرب معاصر متفاوت و بعضاً متضاد می‌نماید. وی با الهام از تعالیم قرآن، تجربه شهودی و آموزه‌های عرفانی چشم‌اندازی رحمانی در عرصه اخلاق‌پژوهی و فضیلت‌شناسی گشوده است که صرف نظر از اصالت و روایی، خلوص فرهنگی و ظرفیت معنوی آن به دلایل گوناگون و از جمله تعامل پیچیده فقه و اخلاق، صوفی‌گری افراطی، استبداد سیاسی، و سلطه منطق ارسطویی و اخلاق ناصری بر ساحت دانش و ارزش، تأثیر اندکی در تلطیف فضای سیاسی - مدنی و زندگی اخلاقی حوزه تمدنی ایران داشته است. سامانه اخلاقی مثنوی، محدود و منحصر به روش درست زیستن صوفیان و برنامه عمل رندان جهان آشوب نیست، بلکه در تدارک یک نظم اخلاقی جهانشمول و فراگیر برای بشریت در عصر غیبت، ظرفیت‌ها و قابلیت‌های فراوانی در آستین دارد.

کلیدواژه‌ها: ادب قدسی، مثنوی معنوی، ارزش اخلاقی، اخلاق سالکانه، زیست ارزش و زیست دانش.

* عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه .

** کارشناس ارشد هنر اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

مولوی در مثنوی معنوی، طرح ویژه‌ای از اخلاق عشق‌بنیاد^۱ بر پایه عقلانیت تجلی‌مدار هستی‌شناسی افاضه‌ای روش‌شناسی تطور استعلایی و ارزش‌شناسی توفیق ادب و ادب حضور در آیین سیرت و سریرت انسان کامل به مثابه کارگزار اخلاقی و غایت هستی، در راستای تحقق کمال انسانی به منزله فرجام عشق و بازگشت به اصل اصیل و روزگار وصل جمیل خویش، در سایه اتحاد با خدا درافکنده است که در مبادی و مبانی، الگوهای بایستگی و الزام، روان‌شناسی طلب و انگیزش، الگوهای عقلانیت ادراک و تجربه اخلاقی، و نسبت سه‌گانه نیکی، زیبایی و حقیقت با نظریه‌های وظیفه‌گروی^۲ و غایت‌گروی و نیز با نظریه فقه‌مداران امر قدسی به رغم پاره‌ای هم‌نوایی‌ها و هم‌اندیشی‌ها تعارض سرشتی دارد. وی با الهام از تعالیم قرآن، سیره نبوی و علوی، تجربه شهودی و آموزه‌های عرفان اسلامی چشم‌اندازی رحمانی در عرصه اخلاق‌پژوهی و فضیلت‌کاوی گشوده است که صرف نظر از اصالت و روایی، خلوص فرهنگی و ظرفیت معنوی آن به دلایل گوناگون و از جمله تعامل پیچیده فقه و اخلاق و کلام، صوفی‌گری افراطی، استبداد سیاسی، سلطه منطق ارسطویی و چیرگی اخلاق ناصری^۳ بر ساحت‌های رسمی دانش و ارزش، تأثیر اندکی در تلطیف فضای سیاسی - مدنی و تعدیل حیات اخلاقی حوزه تمدنی ایران داشته است. این در حالی است که این رویکرد اخلاقی عشق‌محور و معناگرا در پرتو گرایش فطری به زیبایی و خیر مطلق و تجربه شهودی و تکیه بر زبان فاخر و متن‌های متین، تفسیر معقولی از پیوند متقابل انسان و خدا در قالب دل‌ربایی و دل‌بردگی ارائه کرده است. سامانه اخلاقی مثنوی، محدود و منحصر به روش درست زیستن صوفیان و برنامه عمل رندان جهان‌آشوب نیست، بلکه در تدارک یک نظم اخلاقی جهان‌شمول و فراگیر برای بشریت در عصر غیبت معنا، ظرفیت‌ها و قابلیت‌های فراوانی در آستین دارد. فرضیه‌ای که در این مقاله درصدد آزمون آن هستیم، به این نحو قابل تدوین است که: «فلسفه اخلاق فیلسوفان مسلمان که متأثر از فضیلت‌های مدنی جامعه شرک‌زده آتنی عصر سقراط و روان‌شناسی و انسان‌شناسی منحط یونانی است، به شدت از مصادر و منابع اندیشه اخلاقی و تجربه‌های اصیل عرفانی و دینی انحراف جسته و به همین جهت در فرآیند شکل‌گیری هویت اخلاقی حوزه تمدنی ایران، مؤثر نیفتاده است؛ در حالی که واکاوی دوباره بنیادهای اخلاق و فضیلت در ادب قدسی^۴ فارسی به طور عام و مثنوی به طور خاص می‌تواند گوشه‌ای از ضعف‌های این زیست‌ارزش ایستا و ضعیف را از طریق مواجهه درست با معناگریزی، دمیدن روح قدسی در سپهر خصوصی و عمومی و تلطیف فردیت و تعصب و خامی و نامداراگری جبران سازد. فرجام سخن اینکه: اخلاق رحمانی با هم‌افزایی خاصی که در راستای شکل‌گیری حیات طیبه و معنابخشی به زندگی انسانی ایجاد می‌کند، به درستی می‌تواند از

استیلاي قدرت بر عدالت، تفوق عقل ابزاری بر عشق معنوی، چیرگی آتن بر بلخ و در یک کلمه از سلطه ماکیاوولی بر مولوی در بسیاری از مناسبات انسانی در سپهرهای فردی و جمعی پیش‌گیری کرده، منزلت حقیقی و هویت فرهنگ و تمدن اخلاق‌محور ایرانی-اسلامی را از انقباس قدسی منطق معنوی خود حیات و طراوت دوباره بخشد.

گفتار نخست: هویت مولوی و حقیقت مثنوی

جستار نخست: هویت و حقیقت مولوی

مولوی عاشقی عارف (سروش، ۱۳۸۴: ۱۳۳)، آداب‌دانی وارسته، رهیده‌ای از قید زمان و طبیعی الهی بود که عقل حساب‌گر را در پای شریعت مصطفی (ص) قربانی کرده بود و به برکت عشق بصیرتی تام و حیرتی تمام فراچنگ آورده بود. مولوی به رغم حافظ از مقام احتیاج و حتی از درد اشتیاق رهیده بود و طرحی از عشق قدسی و الهی درافکنده بود که عاشق و معشوق پیوند و پیمانی یگانه می‌پردازند. او سخن‌گوی وصال است و بازگوینده سر معشوقی؛ هستی عنایت معشوق است و عاشقی، عشق عشق معشوق و عشق ورای شرح و بیان و بنان.

شرح عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد و آن ناتمام

(دفتر پنجم، بیت ۲۱۹۱)

مثنوی اندیشه‌هایش و دفتر بینش و بصیرت و حکمت که صد هزاران عقل، در دبستان ادبش به شاگردی نشسته‌اند. گنجی است ورای رنج مدرسه و قیل و قال فیلسوفان و فقیهان؛ لامکانی است غرق در نور خدا که در فضای آن ماضی و مستقبل و حال به وحدت رسیده و یگانه گشته‌اند. قصه‌ای است از وجودی بی‌زمان و بی‌رنگ و فارغ از تلوین که محرم بی‌چونی است.

لامکانی که درو نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست

ماضی و مستقبلش نسبت به توست هر دو یک چیزند و پنداری که دوست

(دفتر دوم)

جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته است رست از تلوین که از ساعت برست

چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی چون نماند، محرم بی چون شوی

(دفتر چهارم، ابیات ۲۰۷۴-۲۰۷۵)

از نو دیدن او تازگی بی‌ملالی می‌آفریند و چون سیل دمامد خاک و خاشاک برمی‌کند و سودای غم از ضمیر عارفان می‌روید.

هر زمان نو صورتی و نو جمال
تا ز نو دیدن فرو میرد ملال
(دفتر سوم)

چون به غایت تیز شد این جو روان
غم نپاید در ضمیر عارفان
(دفتر دوم، بیت ۳۳۰۴)

سراست و صریح سخن می‌گوید و ابهامی در میان نیست؛ هرچند از بی‌تابی و کف‌آلودگی دل در دریای خروشان عشق، سخن‌ها دارد و کیمیای وجود آدمی را مستی‌آفرین باده و صورت‌ها را زنده به هستی خود می‌بیند.

باده از ما مست شد نه ما از او
قالب از ما هست شد نه ما از او
(دفتر نخست، بیت ۱۸۱۵)

مولانا به مثابه شاعری عشق‌اندیش و فیلسوفی معناکاو، با تکیه بر منطق موقعیت و در پرتو نظریه هم‌ترازی زبان نمادین و عشق وصف‌گریز، به زیبایی و ظرافت تمام، قصه عشق معنوی را باز می‌سراید. هستی‌شناسی مبتنی بر نظریه افاضه، از جمله عناصر کلیدی اندیشه مولوی در مثنوی است که به اقتضای تجربه سالکانه، هستی هست‌ها را از سنخ افاضه می‌داند که عشق معنوی تنها دست‌مایه این فیض مقدس^۵ (نک: نصر، ۱۳۸۹، ۹۹-۱۴۰) است. در مثنوی تقریری هماهنگ با جهان‌بینی عرفانی از مراتب هستی و ربط خدا و انسان و ترابط غیب و شهادت مشاهده می‌کنیم که از پیوند وحدت وجود و آموزه انسان کامل (همان: ۱۳۱-۱۳۵) خبر می‌دهد. شرط رهایی، روی آوردن به کیمیای رهایی‌بخش عشق معنوی است.

جستار دوم: منزلت مثنوی در ادبیات قدسی

افزون بر ادبیات نفسی و بحثی، جریان ادبی سوم که پا به پای جریان غزل وزین عاشقانه، و با الهام از نمونه‌های ماندگار شعر عراقی با پیش‌گامی سنایی و عطار در عرصه غزل عارفانه، پای گرفته بود با ظهور مولوی و آفرینش مثنوی در سپهر شعر فارسی به اوج تکامل رسید. مولوی ربط دوسویه و متقابل شاهد قدسی و انسان سالک را به جای شاهد و شاهدبازی‌های زمینی و عشق معنوی یک‌سویه انسان به خدا نشانده؛ سلوک و سماع و سیر الی‌الله را مجاهده و رسالت عارفان به شمار آورد؛ که به جای پرداختن به کار بیگانه و بیگانگان، آدمی را به فهم مأموریت راستین خود در دنیای وانفسا فرا خواند؛ و در مثنوی که شناسنامه مولانا و گوشه‌ای از هویت و حقیقت مولاناست، عشق که اسطراب اسرار خداست، بر فضیلت‌های مدنی یونانی و شوق وصال مهرویان فانی، چیرگی و برتری مطلق یافت؛ زبان وصفی نظامی، عنصری و انوری و بحثی خاقانی و کمال‌الدین اصفهانی جای خود را به زبان رازآلوده و نمادین سنایی و مولوی سپرد؛ و در

یک جمله مثنوی معنوی، شاهکار شعر قدسی و برجسته‌ترین نماینده جریان سوم ادبی تاریخ ادب فارسی است.

ویژگی‌های ممتاز مثنوی

متن قدسی برخلاف متن بحثی و متن نفسی حیرت‌آفرین است (نک: مجتهد شبستری، ۱۳۸۹: ۱۳-۳۳)، زبان حال و مواجید قلب سالک است و رازآلوده کمال برین و جان شیفته؛ اما به هر حال ویژگی‌ها و نمودهای بارز مثنوی را می‌توان در قالب چند مؤلفه اساسی بازشناسی و بازتعریف کرد:

الف. زبان نمادین و رازورزانه

این ویژگی، در پرتو نظریه هم‌ترازی جان و جهان و زبان قابل تحلیل است که ساحت زبان قدسی، واسطه و کارگزار دوسویه جان متعالی در مواجهه با امر مطلق و بالعکس است. امر مطلق، در مقام ذات، مطلقاً وصف‌گریز و توصیف‌ناپذیر و ناشناختنی است، اما با تجلی در جان و جهان، از طریق کشف و شهود و از خلال خیال، بی‌نشانی و خاموشی و اطلاق، تعین می‌پذیرد و در تجربه سالک الهی و عشق خدا به انسان که از سنخ افاضه است بازنموده می‌گردد (طیب، ۱۳۸۸: ۱۶-۸۵).

ب. ساختارشکنی زبان

دومین ویژگی مثنوی ساختارشکنی زبان است. زبان طبیعی مثنوی افزون بر واسطه‌گری و کارگزاری عشق در مواجهه جان برین با امر قدسی رنگ می‌بازد؛ حس و رنگ در هم می‌آمیزد و صورتی خیال‌وش به صحنه می‌آید، تنگناهای بیان درهم می‌شکند و ظرفیت محدود زبان برای تجلی بی‌نهایت در کلام، که او نیز کلمه است، توسعه می‌یابد.

صد زبان خواهم به پهنای فلک تا بگویم شرح آن رشک ملک

پ. حضور و تجلی شاهد قدسی

سومین وصف قدسی مثنوی، تبدل معشوقه‌هاست؛ شاهد زمینی که مدار وجودی «عشق‌هایی کز پی رنگی بود»، محسوب می‌گردد، از سریر سلطنت زبان مبتذل ادبی، به زیر کشیده می‌شود و شاهد قدسی در مثنوی معنوی رخ می‌نماید (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۲۶۹-۳۰۵).

ت. معناگرایی و توجه ویژه به فضیلت اخلاقی

از دیگر اوصاف مثنوی معناگرایی است که نمود عینی این عامل را در پیوند تجربه باطنی مولانا، شاعر سالک با رسالت اخلاقی انسان به مثابه خلیفه خدا و بهره‌مند از فیض جانشینی دوست، باز می‌توان جست. از آنجا که بیان هنری و شاعرانه، همواره میان دو قطب نظم و آشوب، و زیبایی و منطق در نوسان است، مولوی سویه ترکیبی جدیدی از وحدت عناصر هنری و عرفانی در راستای تکامل بیان و محتوای هنری شعر و زبان خود برمی‌گزیند که بایستی آن را معنامحوری ترجمه کرد. مولانا معنامحور است، به تأویل رموزها و نمادها می‌پردازد؛ که البته زیستن در یک فضای پیشامدرن که فقدان آزادی بیان، واقعیت جامعه‌شناختی غالب آن عصر است، افزون بر هر عامل معرفتی، از علل روی آوردن شاعر به تمثیل، رمز و زبان نمادین بوده است.

ث. پدیده چندمعنایی

مثنوی که ظرف تجلی مطلق و واسطه آفرینش معانی بلند و ماورایی است، در پرتو پدیده چندمعنایی به برنایی و توانایی زبان ادبی در فرآیند ایجاد و آفرینش معنا، خلق ایده، و وساطت‌گری از دامنه‌های تعریف‌ناپذیر و کمک به هبوط آنها در لایه‌های معنایی می‌انجامد. این ویژگی حقیقتاً در شمار قابلیت‌های ویژه زبان نمادین، معناگرا و مطلق‌جوی مولوی است که گویی آفرینش‌گری خلاق، از بی‌نشانی مطلق، از شکوه و جلال تعریف‌ناپذیر و توصیف‌گریز امر قدسی و از خاموشی رازها در خاموش‌ترین سطح وجود که همان خیال نادیده و حتی خیال‌گریز است سخن می‌گوید. شریعت اسلام که یک تمدن و فرهنگ کلام‌محور و متن‌بنیاد است، مولوی را بر آن می‌دارد که در متن چنین فرهنگی، برای غنا بخشیدن به هویت و گفتمان اخلاقی خاص خود به تجربه عرفانی متوسل شود و متن‌محوری را با تجربه‌محوری درآمیزد؛ به سخن دیگر، ظاهر و باطن دین را از خلال تجربه شهودی و بیان نمادین در ترکیبی تازه و در صورت شعر قدسی بازآفریند که بازتعریف سامانه اخلاقی مولوی از متن مثنوی و تجربه عرفانی وی موضوعی است که در پی می‌آید.

گفتار دوم: ارکان سامانه اخلاقی مثنوی (نسبت اخلاق و ادب قدسی)

جستار نخست: عشق معنوی

«عشق مولوی از این جهت که تجربه است حاصل هیچ نظریه‌ای نیست، و از این نظر که امری است به غایت شخصی نمی‌توان آن را به درآورد» (عبدالحمید، ۱۳۵۶: ۴۸). با این وصف، سیری در مثنوی که صورت تدوین‌یافته اندیشه وزین و تجربه برین مولوی است، در باب عشق ضروری

می‌نماید: مولوی اقبال به خداوند و اعراض از اغیار را مسئله کلیدی حیات اخلاقی و جوهره عشق معنوی می‌داند. عشق از منظر مولانا، مؤلفه‌ای وحدت‌آفرین و یگانه‌ساز است که تجلیات برتر امر قدسی - خداوند- اعم از زیبایی، خیر و حقیقت را، در کانون وجود آدمی، به هویت و حقیقتی یگانه و وحدت‌بخش مبدل می‌سازد. به تعبیر دیگر، وجود انسان کامل مرتبه‌ای از هستی معنوی است که کثرت‌ها در پرتو نور معنوی و عشق مطلق‌گرای آن به وحدت می‌گرایند؛ نیروهای پراکنده، در یک جهت و در یک کانون، متمرکز شده و حالتی از جنس ابتهاج و مواجید عارفانه می‌آفرینند؛ سایه‌ها به آفتاب روشنی‌بخش قلب عارف باز می‌گردند و در هاله نور آن، تیرگی‌ها و تاریکی‌های هستی مادی رنگ می‌بازند. عشقی که در مثنوی شگفتی‌های آن تصویر و ترسیم شده است (قربانی، ۱۳۹۰: ۱۶۹-۲۰۲) واجد ویژگی‌ها و مجموعه‌ای از مختصات و توانمندی‌هاست که به رغم وصف‌گریزی، پاره‌ای از این حالات و تجلیات را تبیین و توصیف می‌کنیم.

الف. عشق و صف‌گریز است

در سامانه معرفت‌شناسی مولوی، مهم‌ترین سازه معرفتی، شهود قلب عارف است که ورای علت‌کاوی و دلیل‌کاوی به معناکاوی تجربه سلوک (فاضلی، ۱۳۸۸: ۱۱۹-۱۸۴) و سیر معنوی صوفی سالک نظر دارد. از آنجا که عشق به معنایی که در مثنوی آمده است، توصیف‌گریز و توصیف‌پرهیز است، با مشاهده تجربی و قیاس منطقی نمی‌توان به توصیف تجربه شهودی عارف عاشق نشست؛ بلکه به دلیل حضور عناصر وجودی سالک در تجربه معنوی عشق، آنچه اینجا به کف می‌آید، وجد و حال است، نه قیل و قال؛ از سنخ مجاهده است، نه مشاهده؛ تجلیل است، نه تحلیل؛ درباختن است، نه برساختن؛ البته راز وصف‌گریزی عشق از زبان مولوی در این نکته بدیع نهفته است که عشق وصف خدای یگانه است و چون، کمال و جمال امر قدسی حد نمی‌پذیرد، به ادراک ذهن محدود آدمی در نمی‌آید.

عشق وصف ایزد است اما که خوف	وصف بنده مبتلای فرج و جوف
زانکه تاریخ قیامت را حد است	حد کجا آنجا که وصف ایزدست

(دفتر پنجم)

باری عشق ترجمان و دلیل خود است و به هیچ تفسیر و تأویلی محتاج نیست که عقل در این وادی درمانده‌ای وامانده است.

عقل در شرحش چو خر در گل بخت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رو متاب

(دفتر نخست، ابیات ۱۱۳-۱۱۶)

ب. عشق موقوف هدایت و کمال است

عشق تعریف‌گریز، به رغم آنکه در تور نظریه و شناخت نمی‌افتد، به هر حال و به زبان مولوی «وصف ایزد» است و خاصیت عمده آن تحول‌آفرینی در ساحت‌های گوناگون هستی است. عشقی از این دست، از سنخ ایمان است؛ بنابراین قلب سالک رهیده از تعلق خودی و رسته از خود، آنچنان شکوفا شده است که تمام گرایش‌های وجودی‌اش به خیر مطلق و زیبایی‌برین و حقیقت هستی روی دارد؛ از این روی پوزه‌بند هوس است و مهارکننده غریزه و حتی سلطنت عقل جزئی را نیز برنمی‌تابد. آزادی معنوی که در قطع تعلقات و در رأس آن رهایی از خود نهفته است، به مدد عشق معنوی و کیمیای سعادت دست می‌دهد که به هدایت سالک عاشق می‌انجامد.

پ. عشق وحدت‌آفرین است

معشوق ابدی و حقیقی، در چهره عشق معنوی در تمام مراتب هستی سریان و جریان دارد و حتی مولوی «این عشق را در میان آسمان و زمین، زمین و هر آنچه از آن می‌روید، شب و روز، نر و ماده، اجزای تشکیل‌دهنده یک مجموعه جاری و ساری می‌داند. حکمت الهی این عشق کلی را در کل عالم موجب حفظ نظام هستی قرار داده است (فاضلی، ۱۳۸۸: ۱۲۶).

حکمت حق در قضا و در قدر	کرد ما را عاشقان همدگر
جمله اجزای جهان ز آن حکم پیش	جفت جفت و عاشقان جفت خویش

(دفتر پنجم)

به زبان تمثیل، هستی هویت یگانه‌ای است که بر حسب مرتبه و جایگاه اجزا و عناصر آن، هر کدام به مرتبه برتر و بالاتر از خود وامدار است که در رأس این هرم، حقیقت قدسی واقع شده است که تمامیت این هرم روی به سوی وی دارند. این وحدت‌گرایی هم در حدوث نهفته است و هم در بقا؛ چه اینکه هر لحظه فیض دوست درمی‌رسد و هر لحظه هستی نیز به کانون خود باز می‌گردد. این هستی‌شناسی عارفانه، یگانگی هستی را به گونه‌ای زیبا و شگفت ترسیم می‌کند که انگار، تجلی عشق و نیروی یگانه‌ساز آن را در میل پیوندگرا و هم‌بستگی‌ساز آن بایستی جست‌وجو کرد. به بیان ساده‌تر، «وحدت بر عالم وجود که در یک جهان‌شناسی عمیق و جهان‌بینی دقیق حاصل‌شدنی است و انسان بینا و بیدار می‌یابد که جهان یک واحد تجزیه‌ناپذیر است که وحدت و انداموارگی بر آن حکومت می‌کند و حذف برخی اجزاء، مستلزم حذف همه اجزاء و ابقای

بعضی، عین ابقای همه اجزاست، پس جهان تجزیه‌ناپذیر است و اختلاف و تفاوت‌ها حکایت از کثرت و تنوع‌ها و بر اساس حکمت و عدالت است» (مطهری، بی‌تا: ۱/۱۶۶-۱۹۲).

ت. عشق خون‌ریز و بیگانه‌ستیز است

عشق کانون زیبایی و ناز و هندسه شگفتی‌های هستی است که طلب برمی‌انگیزد و جان شیفته را در تکاپوی اصل خویش، به استغنائی بار می‌دهد که سراسر ناز و استکبار است. خریدار وافیان و کاملان است و هیچ اعتنائی به ناقصان و ناقضان عهد دیرین ازلی ندارد. غیرتی که در عشق مطلق و معشوق مطلق نهفته است، در چهره خونریزی و بیگانه‌ستیزی و نقص‌پرهیزی جلوه می‌نماید که بیگانه را، خودخواه را، جفاکار بداندیش را و صید لاغر را کنار می‌زند. «عشقی که مولانا دلیرانه در آن پا نهاد، آتشی بود سوزان و مرد افکن که نشانه هیچ لطف و خوشی در ناصیه آن پیدا نبود و از عاشق، جز قهرمانی و پاک‌بازی و فنا نمی‌طلبید و شرط پا نهادن در آن گذشتن از سر بود» (سروش، ۱۳۸۴: ۲۴۵)

عشق از اول چرا خونی بود تا گریزد آنکه بیرونی بود
(دفتر سوم)

«نه تنها عقل و علم را با عشق سودای برابری نیست یا در حق او توان داوری نیست که عشق دستگیر و آموزگار عقل است و عقل هم طفل دبستان عشق است و هم خار راه آن» (سروش، ۱۳۸۴: ۲۵۳).

در مثنوی عشق قهار خونریز، گزیدگان را می‌طلبد که از شور آن شیرین‌کام و شیفته‌جان و حاجت‌روا شوند.

عشق قهارست و من مقهور او چون شکر شیرین شدم از شور او
(دفتر ششم)

جستار دوم: تجلی کمال و وحدت وجود پویا در آینه انسان کامل

بنیاد و جوهر اندیشه وحدت وجود از منظر مولوی در این نکته نهفته است که با وجود تعالی مطلق خداوند و قیاس‌ناپذیری امر قدسی و مطلق نسبت به هستی در ابعاد و مراتب گوناگون آن، هستی از خدا منفک و گسسته نیست. این معیت که در زبان فیلسوفان صدرایی به معیت قیومی تعبیر می‌شود، قصه وحدت و سنخ وجودی هستی و مراتب آن را باز می‌گوید. ابن‌سینا و فیلسوفان مشایی، استعداد هست شدن جهان و وجود موجودات را به خاصیت امکانی آنها نسبت می‌دهند؛ در حالی که مولوی، وجود را از جنس و از سنخ افاضه الهی می‌داند و نه تابع وصف امکانی

(نصر، ۱۳۸۹، ۹۹-۱۴۶). البته نسبت قیومیت اعم از نسبت خالقیت است؛ چه اینکه خلق دفعی و خلق از عدم، منطقاً ملازمه‌ای با دوام فیض وجد ندارد. در حالی که مولوی این نسبت را از جنس فیض و فرآیندی همیشگی و هر لحظه‌ای می‌بیند که هستی نه فقط در مقام خلق نیازمند خداست؛ بلکه هر لحظه این آفرینش تجدید می‌شود. هستی هر لحظه، هستی تازه‌ای می‌یابد، که نشانه فیض دوست حقیقی است (نک: زرین کوب، ۱۳۸۴: ۲۳۵-۲۶۸). پویایی وجود، وصف عامی است که مولوی برای تمام مراتب هستی قائل است و راز کمال را در همین پویایی که عشق برمی‌انگیزد، باید جست؛

دور گردون را ز موج عشق دان	گر نبودی عشق، بفسردی جهان
ذره ذره عاشقان آن جمال	می‌شتابد در علو همچون نهال
(دفتر پنجم)	
باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند	با من و تو مرده با حق زنده‌اند
(دفتر نخست)	

در فراز پیشین، وحدت مجموعه هستی، به اجمال بررسی شد و آنچه در این بهره ضرورت دارد به تبیین آن بپردازیم، نسبت وحدت وجود و تجلی کمال مطلق در آئینه وجود آدمی است. آدمی نه صرفاً نقش هستی که نقشه راه هستی نیز هست؛ به سخنی دیگر، کثرتی که در مرتبه‌ای یا مراتبی از هستی یافت می‌شود، بایستی به کانونی ارجاع شود که کمال و جمال حقیقت مطلق را در آن به تماشا نشست. نکته کلیدی در هستی‌شناسی ادیان ابراهیمی، به ویژه اسلام، که بنیاد دانش و بینش و اندیشه مولوی است، آن است که «عالم با اراده خالق از عدم آفریده شده است؛ البته مولانا، به خلق در زمان (حدوث زمانی) قائل نیست. چون زمان را حادث و مقوله‌ای از شعور ظاهری می‌بیند، و شعور عرفانی با تأمل در منشأ معنوی وجود، واقعیت را خارج از حیز زمان و مکان درمی‌یابد ... وی نخست با انتقال تبیین‌ناپذیر سخن آغاز می‌کند و سپس تطورگرایی خلاق می‌شود. همه موجودات از طریق فیضان نوعی روحانیت الهی از خداوند پدید آمده است، ولی هر موجود یا نفسی، بدون پافشاری و به وسیله سائق، به اصل خویش باز می‌گردد. این میل و سائق که مولانا آن را عشق نام می‌دهد خود اصل تکاملی همه عالم وجود می‌شود ... برای مولانا، خداوند اساس و غایت همه هستی است و زندگی در همه صورت‌های آن، تکاپویی غایت‌جوی است ... شرح سفر پرماجرایی نفس و باز یافتن خود و شکفتن تدریجی آن در دفترهای سوم و چهارم مثنوی با صراحت بسیار آمده است» (عبدالحکیم، ۱۳۵۶: ۳۳۲-۳۳۵). در دفتر سوم مثنوی نیز سیر تحول‌جویی نفس و تعالی آن و پشت سر نهادن مراتب و مراحل قبلی و در نهایت بازگشت به منشأ و مبدئی که از آن صادر شده بازتعریف و بازگویی شده است. وی با استشهاد به

قرآن و الهام از آن، یگانگی بنیادی کیهانی را در نفس انسانی به رغم کثرت و گونه‌گونی ناشی از تعلق به بدن و مکان و زمان باز می‌جوید و با زبانی تمثیلی و نمادین، می‌سراید که:

صد بود نسبت به صحن خانه‌ها	همچو آن یک نور خورشید سما
چون که برگیری تو دیوار از میان	لیک یک باشد همه انوارشان
مؤمنان مانند نفس واحده	چون نماند خانه‌ها را قاعده

(دفتر چهارم، ابیات ۷۵۹-۷۶۰)

جستار سوم: انسان‌شناسی مولوی

در حقیقت انسان‌شناسی عرفان اسلامی، در متن و بطن نظریه انسان کامل ترسیم شده است (نک: طاهری، ۱۳۸۵: ۸۲-۸۷). از نظر مولانا، انسان کامل هم هدف و مقصود آفرینش جهان است و هم عالی‌ترین تجلی مطلق حق. حقیقت و هویت انسان، نه محصول و برآیند تکامل که جوهرأ مقدم و سابق بر آفرینش طبیعت است. درست است که کالبد خاکی آدمی، عنصری از فوزیس / طبیعت مادی است؛ اما حقیقت انسان روح اوست که خداوند از نفس رحمانی خود در وی دمیده است. با وقوف به این حقیقت، «جهان با همه موجودات گوناگونش، دیگر نه چون علت، بلکه همچون معلول جلوه می‌کند؛ زیرا نفس، هستی را در کالبد خود ریخته و آن را با مقولات مکان، زمان و علت در هم آمیخته است. مولانا می‌گوید جسم علت نفس نیست، بلکه او آفریده نفس است و بسان ابزاری برای کار در عالم مادی و پدیداری است» (عبدالحمید، ۱۳۶۵: ۳۴۹). مولوی با ترسیم چنین حقایقی، در دفترهایی از مثنوی به سراغ شخصیتی والا و انسان کامل علی‌الاطلاق می‌رود که پیامبر آخرالزمان است و کتاب‌های آسمانی از بعثتش خبر داده‌اند. باری این انسان کامل کسی جز حضرت محمد (ص)، پیامبر عظیم‌الشأن اسلام، و مراد و دلیل راه مولوی در سفر و سلوک عشق نیست. پیامبر اکرم (ص) آئینه حق‌نما، جان جهان، مظهر اسم هادی و محیی، بدر آسمان نبوت، سراج منیر، کشتیبان و راهنمای راه، تعویذ پیشینیان و آیندگان، مقتدای عقل و دیده، و انسان کامل است که خیر و زیبایی و حقیقت تامه حق در آئینه مصفای وجود او بازنموده شده است.

بش کشتیبان درین بحر صفا	که تو نوح ثانی‌ای ای مصطفی
پس بکش تو زین جهان بی‌قرار	جوق کوران را قطار اندر قطار
کار هادی این بود تو هادی‌ای	ما تم آخر زمان را شادی‌ای
چون تو اسرافیل وقتی راست خیز	رستخیزی ساز پیش از رستخیز

عرفا، به ویژه مولوی، معتقدند «انسان کامل جان جهان است. همان‌گونه که اگر جسمی جان نداشته باشد از حیات بی‌بهره خواهد بود. جهان بی انسان کامل نیز جسم بی‌روح می‌باشد» (فاضلی، ۱۳۸۸: ۱۹۸).

سر مکن اندر گلیم و رو می‌پوش که جهان جسمی است سرگردان تو هوش
(دفتر چهارم)

مولوی پیامبر اکرم (ص) را کمال عشق می‌داند و راز این حقیقت را در انگیزه آفرینش، مقام خاتمیت و اکملیت باز می‌جوید.

با محمد بود عشق پاک جفت	بهر عشق او خدا لولاک گفت
منتهی در عشق چون او بود فرد	پس مر او را ز انبیا تخصیص کرد
گر نبودی بهر عشق پاک را	کی وجودی دادمی افلاک را

(دفتر ششم)

گفتار سوم: فضیلت اخلاقی

بر اساس دیدگاه لارنس کولبرگ، «منطق عدالت پخته‌ترین و تکامل‌یافته‌ترین مرحله از رشد ممکن در استدلال اخلاقی انسان است» (صادقی، ۱۳۹۰: ۱۲۰) در حالی که مولوی، عشق معنوی را پایه همه فضیلت‌ها و بنیاد همه ارزش‌ها و آرمان‌های متعالی می‌انگارد. به هر حال، وی در ترکیب عناصر گوناگون سامانه اخلاقی - شهودی خود، بیش از هر چیز به خلاقیت شخصی و الهام‌های باطنی خود متکی بوده است. در مقام فهم، تدوین و تبیین این سامانه، بیش و پیش از هر چیزی باید به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، تجربه‌شهودی، عشق معناگرا، زبان برین و نمادین و تمثیلی مثنوی و روش‌شناسی ویژه مولوی توجه کرد. به همین منظور، با گوشه‌چشمی به ظرایف و دقایق سخن وی در ساحت‌های کلامی، عرفانی و اخلاقی منشأ و بنیاد فضیلت اخلاقی را از منظر مولانا واکاوی می‌کنیم.

جستار نخست: بنیاد فضیلت اخلاقی

احوال و اطوار مولوی گواه آن است که وی «از همان سال‌های کودکی آموخته بود در ورای هر چه هست، آنچه را هر چه هست اوست، جست‌وجو کند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۲۶). این طلب ویژه و متعالی بود که مولوی را در حسرت فهم درست، به فرا رفتن از جلوه‌ها و روی آوردن به بنیاد هستی و خیر و زیبایی و حقیقت برمی‌انگیخت و شوق جست‌وجو می‌افزود. دستگاه اخلاقی از دید این عارف عاشق، صرفاً پاسخی توجیه‌پذیر و موجه به پرسش اساسی و همیشگی چگونه باید

زیست معمول و مرسوم در میان فیلسوفان اخلاق و معلمان فضیلت نیست (نک: مک ناتن، ۱۳۸۳: ۱۰)، بلکه تجربه وصال و یافتن و اتحاد با حقیقت و هویت برینی است که اساس حیات طیبه و کمال روح معناگرایی انسان تعالی جوی محسوب می شود (نک: سروش، ۱۳۸۸: ۱۰۷).

میراث متکلمان مسلمان: نظریه حسن و قبح

در میان متکلمان مسلمان، در باب منشأ و مبنای ارزش اخلاقی، دو نظریه ناهم خوان وجود دارد (نک: خواص، ۱۳۸۵: ۷۶-۸۵) که رویکرد اشعری گرا، حسن و قبح فعل را در دستگاه شریعت و اوامر قدسی باز می جست و بر آن بود که «قبل از نزول ادیان و اتصاف امور توسط آنها به خوب و بد، خوب و بد وجود ندارد. خوب و بد در کلام خداوند جاری می گردد. اگر خداوند به کاری امر کرد، آن امر نیکوست و اگر از کاری نهی کرد، آن کار مذموم است؛ بنابراین خوب و بد از خداوند اخذ می شود نه آنکه بر کار خدا حاکم باشد» (دباغ، ۱۳۸۳: ۶). پس ادینی بودن خوب و بد لب لباب کلام اشعری است که امر و نهی الهی را اساس ارزش و الزام شرعی و اخلاقی می داند. عیب این رویکرد در این است که حسن و قبح انتخاب و گزینش دین، بیرون از دایره این معیار اخلاقی است؛ چراکه التزام به دین مسبوق به گزینش دین است که معیار حسن و قبح و مبنای خوب و بد عمل اخلاقی تلقی می گردد. گفتمان معتزلی که عقل را بنیاد و کاشف اصیل و استقلالی ارزش ها می دانست به تعبیر مرسوم، حسن و قبح وصف ذاتی افعال است که به نیروی عقل می توان حکم به نیکو و زشت بودن آنها کرد؛ اگرچه دین و نصوص دینی نیز در این باره موضعی همسان عقل برگرفته باشند. این دسته از احکام دینی، از سنخ احکام ارشادی اند و در واقع هم تراز حکم عقل اند. از دید معتزلیان و امامیه (واقع گرایان اخلاقی) (نک: مک ناتن، ۱۳۸۳: ۱۱) به یک معنا، ارزش اخلاقی، امری پساعقلی و پیشاجتماعی و پیشاشرعی است. عینیت گرایی و واقع گرایی اخلاقی معتزله، جایی برای لحاظ کردن هویت ها و نقش های اجتماعی در ادراک ارزش اخلاقی باقی نمی گذاشت و اشعری گری نیز، افزون بر ایراد مزبور، شأن عقل را در پای حجیت نقل بر بادرفته می خواست و همه چیز را به اراده شارع وامی نهاد. مولوی در این میانه، متمایل به اشعری گری بود؛ ولی از قشری اندیشی آنان، به ویژه با حرمت نهادن به آزادی اخلاقی و اختیارگرایی، تقریر دیگری از منشأ و مبنای ارزش و الزام اخلاقی ارائه می کند که بر پایه دلربایی و جاذبه معشوق مبتنی است.

تأمل خالص و فارغ از موقعیت در باب دستگاه اخلاقی، که با عطف به عقلانیت خام و ابزاری، عهده دار تبیین زندگی اخلاقی است، مولانا را به سرپیچی از الزامات فلسفه اخلاق در سنت یونانی و نزد فیلسوفان مسلمان به مثابه حوزه ای از معرفت نظام مند و دقیق برمی انگیزد.

معقولیت سلوک اخلاقی در طرح اخلاق مثنوی توسط مولانا، با معیار عقل یونانی، چه در ماهیت و چه در رویکرد قابل فهم و ادراک و در نهایت تبیین‌پذیر نیست.

جستار دوم: ویژگی‌های سامانه اخلاقی مثنوی

الف. اخلاق مثنوی نه فردگراست و نه جمع‌گرا؛ بلکه اخلاقی رابطه‌گرا و لاهوتی است. رابطه دوسویه خدا-انسان بنیاد عشق معنوی و رهایی‌بخش آدمی از تعلق خودی و خود است؛ سالک با فنای در معشوق حقیقی، از اراده فردی‌اش درمی‌گذرد و با اتحاد با اراده خلاق و فعال امر مطلق، هر تصمیمی که می‌گیرد و به هر گزینشی که دست می‌زند، به اقتضای رضایت معشوق است.

ب. سلوک اخلاقی مبتنی بر تجربه شهودی و کشفی است (نک: طیب، ۱۳۸۷: ۲۶۱-۳۵۸).^۸ تا جان سالک، به مدد نیروی کیهانی عشق (طلب برین) از تعلقات پیراسته نشود، استعداد مظهر کمال و فضیلت‌مند شدن تحقق نمی‌یابد. از این‌روی، اخلاق و سلوک اخلاقی مراتب و درجاتی دارد؛ برای مبتدیان، گام نخست توبه است و بازگشت به کمال مطلق. مرتبه بعد، زهد و ورزیدن است و اقبال به خداوند و طرد اغیار از جان و دل و مقام تفویض، تسلیم، توکل و صبر و شکر، تا مقام یقین، رضا، محو، صحو فنا یا وصال و اتحاد با سرچشمه و بنیاد خیر و زیبایی و حقیقت دست دهد.

در دل عاشق به جز معشوق نیست در میانشان فارق و فاروق نیست
(دفتر ششم)

پ. در ارزش‌گذاری و تعیین خوب و بد، همه گزینه‌ها و الزام‌ها را به فیض و عنایت و رضای معشوق حقیقی وامی‌گذارد.

هر چه آن خسرو کند شیرین بود چون درخت تین که جمله تین کند
(دفتر چهارم)

حسن انتخاب خدا در دیده عارف، تجلی مرتبه رضا و اقتضای مقام محو و فنا در قیومیت حق و پیوستن قطره به دریای بیکرانه است؛ با این حال، مولانا در نوسان میان جبر و اختیار و در تبیین قضا و قدر الهی و نسبت آن با آزادی اخلاقی، گاه به جبر میل می‌کند و آن را تجلی حق و جباری می‌شناسد؛

این نه جبر این معنی جباری است ذکر جباری برای زاری است

(دفتر نخست)

هیچ برگی درنیفتد از درخت بی قضا و حکم آن سلطان بخت
میل و رغبت کان زمام آدمی است جنبش آن رام امر آن غنی است

(دفتر سوم)

و گاه به عقل و ارزش گذاری های آن باز می گردد و حکم می کند که عدل و ستم و جفا و وفا نزد عارف سالک یکسان نیست.

بلکه معنی آن بود جفا القلم نیست یکسان پیش من عدل و ستم
معنی جفا القلم کی آن بود که جفاها با وفا یکسان بود

(دفتر پنجم)

ت. انسان کامل و عارف عاشق الگوی سلوک و معلم اخلاق است؛

از دید مولوی انسان کامل، پیامبر اکرم (ص)، مظهر حق و جانشین خدا در مجموعه آفرینش است؛ محک فضیلت و عیار سره و ناسره است؛ هادی و مهتدی است؛ بی وجود مبارکش، روز تیره می نماید و شیر اسیر ارنب است؛ ای نوح ثانی! کشتییان هستی در این دریای سهمناک تو هستی؛ راهزنان، کاروان بشریت را به گمراهی و فسون و فریب راه می زنند؛ برخیز ای همای سعادت و ای راه شناس راه های دشوار! قطار قطار کوران را به کوی نور رهبری نمای، ای شادی اندوه آخر زمان! به هدایت عقل ها و جان ها برخیز؛ و خیال اندیشان را به سرزمین یقین رهنمون باش.

سر مکش اندر گلیم و رو می پوش که جهان جسمی است سرگردان تو
هین مشو پنهان ز ننگ مدعی که تو داری شمع وحی شعشی
بی فروغت روز روشن هم شب است بی پناهت شیر اسیر ارنب است
باش کشتییان درین بحر صفا که تو نوح ثانی ای ای مصطفی
ره شناسی می باید با لباب هر رهی را خاصه اندر راه آب
خیز بنگر کاروان ره زده هر طرف غولی است کشتییان شده
وقت خلوت نیست اندر جمع آی ای هدی چون کوه قاف و تو همای
پس بکش تو زین جهان بی قرار جوق کوران را قطار اندر قطار
کار هادی این بود تو هادی ای ماتم آخر زمان را شادی ای
هین روان کن ای امام المتقین این خیال اندیشگان را تا یقین

(دفتر)

- ث. در نظریه‌پردازی اخلاقی تأکید بر تجربه‌های سالکانه ضروری است؛
- ج. انگیزش اخلاقی، جذبه معنوی معشوق حقیقی است؛
- چ. در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق (نک: مک‌اینتایر، ۱۳۸۵: ۲۶۰-۳۷۲) تمایزی بین عقل کل و عشق وحدت‌آفرین معنوی نیست. مولوی با تمایزی که میان عقل جزوی و کلی می‌نهد، زمینه هم‌سازی عشق کیهانی و عقل کل را در دستگاه اندیشه خود تضمین می‌کند و با استعانت از این پیش‌فرض؛
- ح. عشق تنها مؤلفه‌ای است که شکاف میان ادراک اخلاقی و تجربه اخلاقی را برطرف می‌کند؛
- خ. یقین مبتنی بر تجربه شهودی به رفتار اخلاقی می‌انجامد؛ ارادت همه‌جانبه و مقام تسلیم و استعداد روحی شرط سلوک اخلاقی است.
- د. منشأ فضیلت اخلاقی در تعامل دوسویه و متقابل خدا- معشوق و انسان- عاشق و بالعکس نهفته است. مولوی در مثنوی طرحی از سلوک معنوی - اخلاق سالکانه - بر پایه عشق به حقیقت، خیر، زیبایی، صلح و مدارا در می‌افکند.
- مولوی در مقام تشخیص مظاهر و مصادیق نیک و بد، و با توجیه جفالقلم^۹ گاه اندیشه‌اش به ساحت جبر می‌گراید، و در نهایت به آزادی اراده گرایش می‌یابد.
- ذ. در سامانه اخلاقی مثنوی، عشق پادزهر دل‌بستگی‌های ویرانگر و رذایل اخلاقی است؛ «ما اگر بخواهیم دل‌بستگی خاصی را از وجود خود بزداییم باید دل‌بستگی دیگری پیدا کنیم. عشقی اگر هست، عشقی دیگر باید تا او را از میدان بیرون کند. معمولاً تصور ما (که ارسطویی است) این است که اگر انسان از نظر ذهنی و عقلی به درستی و نیکویی امری واقف و قانع شد، به لحاظ عملی هم به آن گردن خواهد نهاد. آنها می‌گفتند مشکل، مشکل علم (و جهل) است، و آنان که به نیکی‌ها عمل نمی‌کنند برای آن است که آن نیکی‌ها را چنان که باید نمی‌شناسند» (سروش، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

عشق را دگر دگر بزد مگر کور بر دنیاست عاشق، کور و کر

(دفتر پنجم، بیت ۲۹۱)

۲. نکته فرجامین اینکه: از منظر مولانا بنیاد هر گونه فضیلتی عشق است: «عشق بر قانون - شریعت - و عدالت مقدم است و از این روی، عنصر اساسی‌تر ذات خداوندی است که غایی‌ترین حقیقت است» (عبدالحکیم، ۱۳۶۵: ۳۳۹).

نتیجه‌گیری

دغدغه بسیاری از فیلسوفان اخلاق معاصر یادآوری نیاز به تدارک زندگی انسانی و مسئولانه با تأکید بر ارزش‌های متکثر و بدون تنسیق و تدوینی جزم‌اندیشانه است که این مهم به بازتولید صداها و اخلاقی متفاوت بینجامد و گفت‌وگوی درون و میان فرهنگی را برای انسان شرقی و غربی امکان‌پذیر سازد. تبیین نسبت میان واقعیت‌های اخلاقی فرافرهنگی در باب ماهیت انسان و همچنین ظرفیت‌های تمدنی و فرهنگی خاص، موضوع صورت‌بندی و فهم ارزش‌های اخلاقی را ضروری می‌سازد که با نگاهی اجمالی به تاریخ اندیشه‌ورزی اخلاق، گفتمان‌های عقل‌گرا، آرمانی، طبیعت‌گرایانه، تقلیل‌گرا، و مدل‌های نظری - حقوقی، و رویکردهای دلالتی - مشارکتی (صادق، ۱۳۹۰: ۱۴۶) و اخلاق فمینیستی (هولمز، ۱۳۸۵) در این میان توجه پژوهندگان را به خود جلب می‌کند که جای گفتمان اخلاقی عشق‌محور و معناگرایی مولوی در مثنوی، در این عرصه، به ویژه در مباحث انگیزش اخلاقی خالی است. الگوی نظری - حقوقی از نظریه اخلاقی درصدد تبیین اخلاق به عنوان یک سامانه فشرده با احکام مدون و به مثابه راهنمایی غیرشخصی و عینیت‌گرایانه است که فارغ از ویژگی‌های خاص حیات اجتماعی بومی و مستقل از جستار و جست‌وجوی تجربی و مشاهدتی برمی‌آید. این در حالی است که ضرورت زندگی در این زمانه، افزون بر وحدت حیات اخلاقی، به رسمیت شناختن تفاوت‌ها و تکیه بر هویت‌های ناهمسان اخلاقی از خلال روان‌شناسی انگیزش اخلاقی، ارتباط، عشق، معنویت، فضیلت آزادی، شفافیت، معنایابی، تعلق، مراقبت، پاسخ‌گویی، لیاقت و حمایت را نیز در برمی‌گیرد.

از طرف دیگر شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی، یکی از چالش‌های پایدار فلسفه اخلاق و فیلسوفان دین و زندگی بوده است؛ به گونه‌ای که هر کدام از رویکردهای اخلاقی (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۳۲۰-۳۹۰) ضمن اذعان به این نکته، درصدد ارائه راهکاری برای غلبه بر این وضعیت بوده‌اند. در روان‌شناسی انگیزش اخلاقی (فناپی، ۱۳۸۴: ۱۱۱-۱۱۶)، پاسخی که ارائه شده به این نحو تدوین و صورت‌بندی شده است که به رغم ارادی بودن عمل و اقدام اخلاقی، التزام به الزام و ضرورت اجرای قاعده اخلاقی، به مؤلفه‌هایی نظیر تربیت، التزام به قاعده هنجاری جمعی، نظارت و کنترل و تشویق و فرهنگ‌سازی و اقناع بایستی توجه شود که ضمانت قاعده و حکم اخلاقی عینیت یابد؛ در حالی که اخلاق عهده‌دار تنظیم رابطه‌های میان‌فردی با

انگیزه‌های درونی و انفسی است. این نوع تحلیل، در واقع احاله اخلاق به تعلیم و تربیت و الزام قانونی است. مولوی در این زمینه، با تکیه بر سائق درونی و فطری که سالک را به استعلائی وجود و تعالی روح رهنمون می‌شود و جاذبه و کشش ماورایی و معنوی و فراگیر و فطری عشق، بر شکاف و گسستگی میان فهم اخلاقی - فضیلت دانی - با عنصر التزام خالصانه به ارزش اخلاقی - الزام اخلاقی - فائق می‌آید. مولانا معتقد است عشق تنها مؤلفه‌ای است که شکاف میان ادراک اخلاقی و تجربه اخلاقی را برطرف می‌سازد؛ بنا به این پیش‌فرض معرفت‌شناختی که اخلاق سیر از خدا به خدا و در خدا - عشق معنوی - است، وی در دفترهای ارجمند مثنوی جاذبه‌های کمال و جمال معشوق حقیقی را در پرتو دل‌ربایی معشوق و دل‌بردگی عاشق سالک چنان ترسیم می‌کند که سالک پیوندی خلاق بین زندگی معنوی و غایت حقیقی آن مشاهده می‌کند که در هیچ سامانه اخلاقی‌ای نظیر و همانند آن یافت نمی‌شود. نظریه ترتب ابدی صعودی - نزولی وجود که نزد فلوپین برای تبیین مسئله کثرت در پرتو اقنوم‌های سه‌گانه مطرح شده، نزد مولوی استحاله و تبدیلی اساسی می‌یابد و به این شیوه تدوین و بازتعریف می‌شود که نیروی کیهانی و هستی شمول عشق، خاصیتش تحول و تکامل‌آفرینی و کیمیاگری است. روح سالک در مدرسه حسن دوست، در مقام لیبیک به میل فطری سرشته در نهاد خویش و به اقتضای کششی که معشوق برانگیخته و از هستی در جلوه‌های گونه‌گون آن دل‌ربایی و دلبری می‌کند، بر بال سیمرغ طلب، و با تحول در سرشت و هویت منقطع خویش در اتحاد با زیبایی و خیر و حقیقت مطلق از نردبان رتبه‌های فروتر فرا می‌رود و به بام آسمان و سرزمین وحدت بار می‌یابد. این ترتب دوسویه که با تجلی مطلق در سپهر هستی، رخ می‌دهد، در واقع داستان هبوط و قوس نزول روح خیرخواه و حقیقت‌جوی آدمی است که به رهبری انسان کامل، در سفری بی‌پایان و استعلائی (قوس صعود) به غایت حقیقی، اصل خویش و وطن دیرین باز می‌گردد.

عاشقان را شد مدرس حسن دوست دفتر و درس و سبقشان روی اوست

(دفتر سوم)

قوت اصلی بشر نور خداست قوت حیوانی مر او را ناسزااست

(دفتر دوم)

فهرست منابع

۱. خواص، امیر و دیگران (۱۳۸۵). *فلسفه اخلاق: با تکیه بر مباحث تربیتی*، دفتر نشر معارف.

۲. دباغ، سروش (۱۳۸۳). آیین در آیین: مروری بر آرای دین‌شناسانه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات سروش، چاپ سوم.
۳. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴). پله پله تا ملاقات خدا، تهران: انتشارات علمی، چاپ بیست و ششم.
۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). قصه ارباب معرفت، دفتر نخست، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ ششم.
۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). اوصاف پارسایان، تهران: صراط، چاپ دهم.
۶. صادقی، مسعود (۱۳۹۰). گزارش و نقد کتاب فهم اخلاقی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، به راهنمایی عسگر دیرباز.
۷. طاهری، حبیب‌الله (۱۳۸۵). مجموعه مقالات اعتقادی، قم: نشر زائر آستان مقدس.
۸. طیب، مهدی (۱۳۸۷). شراب طهور: سلوک در صراط مستقیم عرفان، تهران: نشر سفینه، چاپ نخست.
۹. طیب، مهدی (۱۳۸۸). مصباح‌الهدی: در نگرش و روش عرفانی اهل محبت و ولاء، تهران: نشر سفینه، چاپ یازدهم.
۱۰. عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۵۶). عرفان مولوی، ترجمه: امیر احمدی و احمد امیرعلایی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ دوم.
۱۱. عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۶۵). «مولانا جلال‌الدین رومی»، در: میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲.
۱۲. فاضلی، قادر (۱۳۸۸). تفسیر موضوعی مثنوی معنوی، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ دوم.
۱۳. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق، ترجمه: هادی صادقی، قم: کتاب طه.
۱۴. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). دین در ترازوی اخلاق: پژوهشی در باب نسبت میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۵. قربانی، منیژه (۱۳۹۰). گشایش راز: کوششی در راستای شناخت اندیشه‌های مولانا، تهران: انتشارات کویر.
۱۶. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۹). هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو، چاپ هفتم.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم.

۱۸. مطهری، مرتضی (بی‌تا). مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، ج ۱.
۱۹. مک‌ایننتایر، السدیر (۱۳۸۵). فلسفه اخلاق در تفکر غرب، ترجمه: حمید شه‌ریاری، تهران: انتشارات سمت.
۲۰. مک‌ناتن، دیوید (۱۳۸۳). نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه: حسن میان‌داری، تهران: انتشارات سمت.
۲۱. مولوی، جلال‌الدین بلخی (۱۳۸۷). مثنوی معنوی، رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات پیمان، چاپ نهم.
۲۲. نصر، سید حسین (۱۳۸۹). سه حکیم مسلمان، ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ هفتم.
۲۳. هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۵). مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس، چاپ دوم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. اخلاق عشق‌بنیاد به گونه‌ای که مولوی در مثنوی ترسیم و بازتعریف کرده است، در کلیت، مبانی، رویکرد، منطق تجویزی، احکام ارزشی، سطوح هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و الزام و مسئولیت اخلاقی با رویکرد اخلاق مبتنی بر محبت در سنت مسیحیت و فلسفه اخلاق غرب تمایز اساسی دارد که مطابق آن، عامل اخلاقی «باید همواره از روی محبت عمل کند» (هولمز، ۱۳۸۵: ۴۷). گفتمان مزبور در غرب، زیرمجموعه مدل قانون‌گرایی اخلاقی است که درستی عمل اخلاقی را در انطباق با قاعده محبت باز می‌جوید؛ در حالی که مسئله درستی و نادرستی در سامانه اخلاقی مثنوی بازتاب و نتیجه استحاله وجودی کارگزار اخلاقی در متن و بطن کیمیای معنوی عشق است که از طریق اتحاد با کانون خیر، زیبایی و حقیقت، تمام اقدامات سالک به دلیل گذار از ساحت فروهستی - غیراخلاقی و ضداخلاقی - و نیل به مرتبه فراهستی - اخلاقی و ارزش‌آفرین - به نفس قدسی انسان کامل، اصولاً و اصالتاً اخلاقی و عین کمال است؛ حتا قهر و طرد و دفع او نیز به نسبت مهر و جذب و التفات و عنایت و محبتش نه تنها اخلاقی و واجد ارزش بنیادین و مطلق است که سرچشمه کمال و نیکی و ارزش‌آفرینی نیز هست. البته ایرادی که بر مدل محبت به مثابه اصل‌الاصول اخلاق مسیحی وارد است، در استثنائات این قاعده نهفته است که برای موارد خاص و موقعیت‌های ویژه قابل استناد هستند. به تعبیر دیگر، در موقعیتی که عمل مطابق با قاعده محبت ضداخلاقی می‌نماید، رویگردانی از قاعده و التفات به رژیم استثنائات گریزناپذیر می‌گردد. افزون بر این، تخصیص این اصل یا وقوع و حدوث تعارض میان این اصل و استثنائات آن و یا تعارض آن با سایر اصول از قبیل عدالت، عقل عملی، سودگروی، خودگروی اخلاقی و التزام به قانون امری یک جامعه، چندان وجاهتی برای محبت به مثابه الگو و مدل درستی و خیر اخلاقی، جز در موقعیت‌های خاص و مطابق با نظریه وظیفه‌گروی عمل‌نگر باقی نمی‌گذارد که این توجیه ناقص نیز به استحاله قاعده بنیادی محبت به تقریر مبنایی وظیفه‌گروان عمل‌نگر می‌انجامد.
۲. مبانی و مبادی رویکردهای وظیفه‌گروی، درست نقطه مقابل گفتمان غایت‌گروی بازتعریف می‌شود؛ به بیان دیگر معیار بنیادین درست و نادرست و مبنای الزام اخلاقی مورد اشعار غایت‌گروانی نظیر جرمی بنتام،

استوارت میل، جی. ای. مور، هستینگز رشدال که به نتایج و پیامدهای بعضاً غیرارزشی عمل و حکم اخلاقی فروکاستنی است؛ مورد نفی و انکار وظیفه‌گروان عمل‌نگر و قاعده‌نگر است. بر حسب طرز تلقی وظیفه‌گروی عمل‌نگر، به منطق و اخلاق موقعیت و اقتضائات گونه‌گون پیش روی کارگزار و عامل اخلاقی باید توجه کرد که فارغ از قواعد بعضاً کلی و صرف نظر از پیامدهای غیرارزشی مترتب بر عمل اخلاقی، در مقام شهود یا تصمیم و داوری می‌اندیشد که چه باید کرد و کدام اقدام درست و بایسته است؛ در حالی که وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر معتقد است «معیاری غیرغایت‌انگارانه وجود دارد که شامل یک یا چند قاعده می‌شود؛ گرچه لازم نیست همان قواعد رایج باشند. معمولاً وظیفه‌گروان قاعده‌نگر معتقدند که آن معیار مشتمل بر تعدادی قواعد نسبتاً خاص، مانند قواعد راست‌گویی یا وفای به عهد است که هر کدام از آن قواعد می‌گویند باید همیشه در یک موقعیت خاص به گونه خاصی عمل کنیم» (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۶۷-۶۸).

۳. اخلاق ناصری با رویکردی فلسفی به مقوله اخلاقیات پرداخته و در نوع خود بازتاب سلطه اندیشه یونانی بر ساحت زیست ارزش فلسفی حوزه فرهنگی دنیای شرقی اسلام، یعنی ایران، است که بنا به ملاحظات حتی آداب می‌گساری و باده‌نوشی نیز در آن آمده است. جهت بررسی تفصیلی نک: (سروش، ۱۳۸۸ الف: ۲۰). غزالی نیز، به رغم معارضه‌ای که وی با فلسفه و فیلسوفان داشته و در مواردی حتی به تکفیر آنان فتوا داده است، با اذعان و اعتقاد به برتری اخلاق بر کلام و فقه، چه رسد به فلسفه و علوم یونانی، در *کیمیای سعادت* و *احیاء علوم الدین*، اخلاقی قبیله‌ای و خانقانه پرورده که خوف بر رجای مؤمنان و مکلفان چیرگی تام دارد و از انگیزش اخلاقی خبری نیست. آبخشور اندیشه اخلاقی غزالی هر چه هست شایسته مقام خائفی است، نه در خور منزلت عاشقی؛ وی می‌دید که در بازار دین‌ورزی مسلمانان، کیمیای اخلاص به کیمیایی گراییده؛ هر گروهی به تفسیری از خدا روی کرده‌اند که با مقتضیات شریعت ناهمخوان است و زندگی عملی مسلمانان فارغ از زهد و خوف و فقر و درست مغایر شأن و منزلت اخلاق دینی است. با این توصیف، غزالی سودای پیراستن معرفت دینی از عناصر بیگانه و مزاحم را به جد پی گرفت و در این راه، با چند پیش‌فرض معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، عرصه علوم را درنوردید و به اقلیم تصوف و نقد سیره صوفیان روی آورد و با دلی مجروح از صوفی‌نمایی و نگرانی از تباهی امور دینی «فریاد بر می‌آورد که دریغا: همه امور دینی سست و تباه شده‌اند، مگر تصوف که پاک نابود شده است»، نک: (سروش، ۱۳۸۴: پیش‌گفتار و فصل نخست؛ غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۲، ربع عادات، کتاب آداب السفر، ص ۲۵۰، به نقل از سروش، ۱۳۸۴: ۵۸). به هر حال، نه اخلاق مدنی ناصری و نه ارزش‌شناسی زاهدانه و خانقانه غزالی هیچ کدام تقریری پرجاذبه و تأثیرگذار از فضیلت و منشأ ارزش اخلاقی به دست نداده است و این مولوی است که با تکیه بر تجربه شهودی خویش و آموزه عشق خلاق و پذیرش مراتب و تشکیک در مقوله هستی و اعتقاد به پویایی آن، ضمن برخورد واقع‌گرایانه با کثرت، با استحاله‌ای که به مدد عشق در تمام ساحت‌ها و مراتب هستی درمی‌گیرد، کثرت‌ها و جزوها روی به واحد و کل دارند. بنیاد کثرت‌ها در وحدت است و تمایلی از درون و کششی از بالا به استعلاجی‌ی آنان پاسخی در خور می‌دهد که در نهایت به اتحاد و پیوستگی با وحدت تام و حقیقت مطلق نائل می‌گردند. اخلاق قدسی و رحمانی که مولوی در مثنوی پرورده است، فرآیند ارزش‌آفرینی عشق کل است که با جذب و دل‌ریایی معشوق و طلب عاشق-استعلا و نفی-تحقق می‌یابد. «در مابعدالطبیعه عرفانی مولانا، روح منشأ و کانون همه ارزش‌های ذاتی و جاودانی است. حقیقتی که در روح آدمی جلوه‌گر شده ابدی و پایدار است. او انسان را فرا می‌خواند که بر ناپایداری زندگی ظاهری افسوس نخورد، زیرا آنچه حقیقی است، هرگز نابود نمی‌شود» (عبدالحکیم، ۱۳۶۵: ۳۴۷).

۴. ادب قدسی در جامعه‌شناسی ادبیات و نظریه ادبی به مجموعه‌ای از فرآورده‌های هنر بیانی، از جمله شعر، اطلاق می‌گردد که به رسالت هنر و هنرمند در قالب مواجهه با امر مطلق به عنوان یک کارویژه خاص می‌نگرد. معناگرایی، قدسیت هنر، تجلی مطلق در زبان، بازنمایی تجربه شهودی شاعر و هنرمند در تار و پود آفرینش

هنری از جمله مختصات این گونه ادبی محسوب می‌شود. بر حسب یک استقرار ناقص سه گونه متمایز ادبی در پویش تاریخی ادبیات فارسی شکل گرفته است؛ گونه‌ای که مکاشفه روح را باز می‌آفریند و زبان واسطه و کارگزار جهان قدسی و لاهوتی است؛ گونه دوم ادب نفسی است که از معاشقه‌های سطحی و از پیوند غریزی و عاطفی عاشق و معشوق و نمودهایی از این دست، سخن می‌گوید و گونه سوم ادب بحثی یا شعر تعلیمی است که در راستای تبیین و تفسیر سوژه‌های ادبی کاربرد دارد.

۵. بر اساس آموزه‌های عرفانی، امر مطلق یا خداوند سبحان، دو تجلی دارد، تجلی در ذات و برای ذات که غیب‌الغیب است و باطن باطن‌ها که به فیض اقدس تعبیر می‌شود و تجلی در عقل کل و وجود انسان کامل و حقیقت محمدیه (ص) که فیض مقدس نامیده می‌شود. بیهوده نیست که انسان کامل، غایت آفرینش، مظهر اسماء و صفات الهی، آئینه تمام‌نمای حضرت حق و خاتم پیامبری و واجد تمام مراتب کمال انسانی و تشریف به مقام خاص‌الخاص و اخص عاشقی - معشوقی و در یک کلمه نمونه بندگی خالصانه و عبودیت محض است. ۶. پاره‌ای از این تعبیر از دفترهای گوناگون مثنوی، که به حقیقت محمدی (ص) پرداخته، اقتباس شده است. ۷. واقع‌گرایی اخلاقی، رویکردی در فلسفه اخلاق است که ارزش‌ها را همانند واقعیت‌ها، مستقل از فاعل شناسا لحاظ می‌کند و به تعبیر بهتر، «واقعیتی اخلاقی مستقل از باورهای اخلاقی ما وجود دارد که صحت و بطلان آنها را تعیین می‌کند. این نگرش بر آن است که خصوصیات اخلاقی، خصوصیات واقعی امور یا افعال‌اند». ۸. آداب و مراتب و مقامات سلوک، از جمله ویژگی‌های سامانه اخلاق قدسی است که سه فرآیند و تحول ممتاز منظور نظر است: تخلیه، تحلیه و تجلیه.

۹. قلم بر آن رفته است؛ این عبارت در تبیین مسئله قضا و قدر، و جبر و اختیار مطرح می‌شود که دامنه اختیار آدمی و نسبت آن با اراده و تقدیر رحمانی چگونه است. مولوی گاه به جبر می‌گراید و گاه به اختیار راه می‌برد؛ اما وجه غالب آن است که اختیار را بر جبر برتری می‌نهد. هرچند به نظر وی راز قضا و قدر چه کلی و چه جزئی بر ما پوشیده است و در این مقام به خدا پناه می‌برد که راه خبر را بر وی بگشاید. تصریفات قضا - قضاگردانی - به امر خدا و جزئی از قاعده کلی قضای الهی است.

این قضا را گونه‌گون تصریف‌هاست چشم‌بندش یفعل الله مایشاست
(دفتر ششم)

امر حق را تو به امر حق شکن بر زجابه دوست سنگ دوست زن
چون قضا آید شود دانش به خواب مه سیه گردد بگیرد آفتاب

(دفتر نخست)

۱۰. یا همان expressive-collaborative approach؛ طبق این دیدگاه اخلاق شامل خانواده‌ای از مسئولیت‌هاست که نشان می‌دهد چه چیزی ارزش داشته تا برای آن مردم به یکدیگر پاسخ‌گو شوند. روش‌های پردازش داورهای ارزش‌گذارانه اخلاقی در میان روش‌های اخلاقی برجسته‌اند اما نمی‌توانند آنها را از میان ببرند. در تمام این اظهارات و دلالت‌ها اخلاق اساساً میان‌فردی است و از آنچه فی مابین و در درون مردم می‌گذرد برخاسته و بازتولید یا تعدیل می‌شود. از این طریق، اخلاق مشارکتی است؛ ما اخلاق را با هم ساخته و تقویت می‌کنیم هرچند به نظر می‌رسد نه در هر شرایط انتخابی برابر یا ارادی.

۱۱. سه فرض اولیه فلسفه اخلاق فمینیستی در گزاره‌های ذیل آمده است: «زنان "ذاتاً" با مردان برابر هستند؛ دوم اینکه «زنان باید از حیث "ارزش" و شأن و کرامت با مردان برابر باشند»؛ و سوم اینکه «زنان و مردان "حقوق" انسانی یکسانی دارند».

ارکان اخلاقی سبک زندگی همسران بر اساس هستی‌شناسی اسلامی

محبوبه موسایی‌پور*

حسین هوشنگی**

چکیده

اتخاذ شیوه و روش زندگی از سویی و انتخاب مبنا و اساس برای این شیوه از سوی دیگر، از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. آنچه اهمیت دارد، این است که فرد مسلمان می‌تواند و باید زندگی خود را از میان سبک‌های مختلف در تمامی عرصه‌ها، از جمله عرصه همسررداری، بر اساس اصول و آموزه‌های دینی شکل دهد تا از یک طرف بر مبنای نگاه و فلسفه دینی، سبک زندگی خانوادگی خود را طراحی و انتخاب کند و از طرف دیگر خود را در برابر رخنه الگوهای مغایر و نامناسب فرهنگ‌های دیگر مصون سازد. بر این اساس به تبیین ارکان سبک زندگی مطلوب همسران بر مبنای هستی‌شناسی اسلامی پرداخته‌ایم. این مبانی عبارت‌اند از: خدامحوری، آفریده بودن جهان هستی، تکامل هستی و جهت تکاملی پدیده‌های آن، دنیا و آخرت به مثابه دو بعد از هستی، و گسترش زوجیت در هستی. برخی ارکان اخلاقی سبک زندگی همسران، برآمده از مبانی هستی‌شناسی یادشده عبارت‌اند از: قداست، خودمهارگری و مصونیت، صبر و استقامت، مودت و رحمت، ایمان و امنیت، حسن معاشرت، سکونت، و کفویت.

کلیدواژه‌ها: ارکان اخلاقی، اسلامی، هستی‌شناسی، همسران، خانواده، سبک زندگی.

* دانشجوی دکتری معارف اسلامی، گرایش اخلاق و عرفان، عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.
** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق(ع).

مقدمه

خانواده یکی از نهادهای مهم جامعه بشری است که زیربنایی‌ترین و اولین نهاد اجتماع به شمار می‌رود. تأثیر خانواده بر رشد، تعادل و شکوفایی افراد و جامعه به حدی است که هیچ صاحب‌نظری نمی‌تواند آن را انکار کند. از این‌رو، غالب فلاسفه و صاحب‌نظران درباره خانواده توصیه‌هایی داشته‌اند.

هجوم گسترده ماهواره و اینترنت به فرهنگ جامعه، نیاز به اخلاق و سبک زندگی اخلاقی را بیش از پیش برای خانواده‌ها، به خصوص ارکان اصلی آن، یعنی زن و مرد، ملموس کرده است. از این‌رو پرداختن به ارکان اخلاقی روابط بین همسران باید یکی از مباحث اساسی در علوم انسانی و تربیتی قرار گیرد، چون تکامل و ترقی جوامع بشری بدان مربوط می‌شود.

از آنجایی که اخلاق حاکم بر هر جامعه، و به تبع آن اخلاق همسراری، ناگزیر مبتنی بر مبانی نظری - فلسفی است که ضرورت رعایت و عمل به اصول اخلاقی را توجیه می‌کند و به عبارتی سبک اخلاقی خاص خود را اقتضا دارد، لذا برای اینکه افراد جامعه به سبک اخلاقی آن جامعه پای‌بند باشند، باید به مفاهیم اصلی و اساسی و هسته‌های مرکزی یا به عبارت دیگر به مبانی نظری سبک اخلاقی آن جامعه در همه زمینه‌ها (در اینجا سبک اخلاقی همسراری) آگاه باشند، و این آگاهی جز از طریق تبیین مبانی و آموزش آن امکان‌پذیر نیست (طاهرپور و شرفی، ۱۳۹۰: ۵۳). نتیجه این روشن‌سازی و آموزش، و پیامد آگاه‌سازی افراد از این تبیین، انتخاب و عمل آگاهانه‌تر و دیرپاتر و مقاومت افزون‌تر در برابر نظام‌ها و سبک‌های هنجارین نادرست است. بر این اساس، در این مقاله به بررسی مبانی هستی‌شناسانه سبک زندگی اخلاقی در زمینه همسراری پرداخته‌ایم.

پرسش‌های مهم این پژوهش عبارت‌اند از:

- مبانی هستی‌شناسی سبک زندگی اخلاقی همسران از منظر اسلام کدام است؟
- اصول و ارکان اخلاقی سبک زندگی همسران چیست؟
- تأثیر مبانی هستی‌شناسی اسلامی بر زندگی اخلاقی همسران چگونه است؟

تعریف مفاهیم

۱. سبک زندگی

سبک زندگی (Life Style)، برای توصیف شرایط زندگی انسان استفاده می‌شود. می‌توان گفت عبارت مصطلح سبک زندگی را که نخستین بار آلفرد آدلر در ۱۹۲۹ در غرب، به عنوان

اصطلاحی فنی رایج کرد، خیلی قبل‌تر، مسلمانان از روش زندگی پیامبر (ص) با نام «سیره» یا «سنت» برگرفته بودند. این عبارت که از اوایل قرن بیستم در غرب تولد یافت، شیوه و روش زندگی فرد در حوزه‌های مختلف زندگی، اعم از فردی و اجتماعی است. یعنی این معنا، بیشتر در خصوص انطباق زندگی فردی با تیپ‌های شخصیتی یا گروهی خاص به کار می‌رود. سبک زندگی، عنوانی شناخته‌شده است، اما از زاویه‌های متعدد به آن نگاه می‌شود. مؤلفه‌های شناخته‌شده آن در دنیای علمی امروز عبارت‌اند از: فعالیت‌های فیزیکی، اوقات فراغت، خواب و بیداری، روابط اجتماعی، روابط خانوادگی، معنویت، ایمنی، آرامش، تغذیه و ... که هر کدام به منزله بزرگ‌راهی از راه‌های زندگی افراد شمرده می‌شوند. سبک زندگی، شیوه‌ای نسبتاً ثابت است که فرد اهداف خود را به وسیله آن پی می‌گیرد (کاویانی، ۱۳۹۰: ۲۷). در نگاه غیردینی انتخاب سبک زندگی به سادگی صورت می‌گیرد؛ چراکه اصالت با فرد و علاقه اوست و زیربنای سبک زندگی بر لذت و سود استوار است. اما در باورهای انسان‌ساز اسلام، مسلمان نمی‌تواند چنین رفتاری داشته باشد، بلکه باید سبک زندگی خود را به نحو مطلوب و بر اساس آموزه‌های دینی پی‌ریزی کند.

۲. اخلاق

اخلاق جمع خلق است. تعاریف گوناگونی از اخلاق صورت گرفته، اما آنچه از اخلاق در این مقاله مد نظر است، آموزه‌های ارزشی اسلام و عالمان اسلامی است که بیشتر مبتنی بر شئون وجودی انسان و متناسب با اهداف غایی تعلیم و تربیت اوست که عبارت است از: شکوفایی استعدادها، مثبت و صفات پسندیده و عالی‌ترین حقایق در درون آدمی در جهت کمال و هدف اعلای زندگی (جعفری، ۱۳۵۹: ۶/۷۵).

منظور از هستی‌شناسی اسلامی، دیدگاه فلسفی اسلام درباره هستی است که با گزاره‌های توصیفی از هستی بیان می‌شود و مقصود از ارکان، گزاره‌های تجویزی است که از خاستگاه هستی‌شناسی اسلامی قابل استنباط است و در سبک زندگی معیار عمل قرار می‌گیرد؛ بنابراین، ابتدا اصول هستی‌شناختی اسلام را بررسی می‌کنیم و سپس به تأثیر هر یک از این اصول بر حیات اخلاقی همسران می‌پردازیم:

الف. خدامحوری و آفریده بودن جهان هستی

در هستی‌شناسی اسلامی، خدا در رأس یا کانون هستی قرار گرفته است. عالم هستی تمامی مظهر و جلوه اسمای الهی است، که به واسطه رحمت عامه خداوند، هستی یافته و به واسطه آن، هستی خود را تداوم می‌بخشد. لذا هنگامی که عارف از اسمای حق سخن می‌گوید، هرگز

لفظ آنها را اراده نمی‌کند، بلکه مراد از اسم، نزد او، واقع و حقیقت خارجی آن است، چراکه عارفان معتقدند هر تجلی و ظهور حق و به بیان دیگر هر تعین حق که بر کسی جلوه می‌کند، اسمی از اسمای حق است (قونوی، بی‌تا، نص ۱۴، ص ۵۱).

در این نگاه، منشأ صدور موجودات و خلقت آنها در یک کلام «عشق» است. عشق اولی و ذاتی خداوند به خود و عشق ثانوی و بالعرض او به مخلوقات به عنوان فعلش، سبب پیدایش چنین نظام متقن و هماهنگی شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۷۰). خداوند، مالک حقیقی و بی‌نیاز مطلق است. همه به او نیاز دارند و او از همه بی‌نیاز است: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵). در جهان‌بینی توحیدی، جهان یک آفریده است و چیزی در هستی نیست که از قلمرو آفرینش خداوند خارج باشد (جوادی آملی، ۱۳۶۳: ۱۸۱-۱۸۲). اوست که نشانه‌های هستی برایش گواهی می‌دهد و دل منکر را به اقرار وامی‌دارد (نهج/البلاغه، خطبه ۴۹). بر این اساس، جهان‌بینی توحیدی یعنی درک اینکه جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده است. جهان‌بینی توحیدی یعنی جهان، یک‌قطبی و تک‌محوری است. جهان‌بینی توحیدی یعنی جهان، ماهیت «از اویی» (إِنَّا إِلَهُ) و «به سوی اویی» (وَأِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) (بقره: ۱۵۶) دارد. در این نگرش، هستی با عنایت الاهی نگهداری می‌شود و اگر لحظه‌ای عنایت خداوند از این جهان گرفته شود، نابود خواهد شد (مطهری، ۱۳۸۷: ۸۵-۸۶).

خداوند به دلیل آنکه عین کمال و دارای اسمای حسنا و صفات علیای فراوان است و از جمله صفات علیای او حکمت است، هر کاری که از او صادر می‌شود مناسب و موافق با کمال آن بوده و به همین دلیل به شایسته‌ترین صورت و با بهترین مصلحت صادر می‌گردد؛ به عبارت دیگر، چون ذات الاهی مبدأ جمیع اشیا است، علم ذاتی خدا که مبدأ همه خیرات است، مستلزم حصول اشیا مطابق با نظام احسن و متقن است؛ به همین دلیل، یعنی مبدأ بودن ذات الاهی برای همه اشیا، نظام خلقت نظامی یکپارچه است و هیچ موجودی از دایره احکام کلی حاکم بر آن مبرا نیست.

در کلام امام علی (ع) درباره دست‌یابی به شناخت صحیح و واقعی از حضرت حق که به دور از انحراف و باطل باشد، چنین آمده است: «سرآغاز دین، خداشناسی است؛ و کمال شناخت خدا، باور داشتن او؛ و کمال باور داشتن خدا، شهادت به یگانگی اوست؛ و کمال این شهادت، اخلاص؛ و کمال اخلاص، خدا را از صفات مخلوقات جدا کردن است» (نهج/البلاغه، خطبه ۱).

تأثیر خدامحوری در ارکان اخلاقی سبک زندگی همسران

هنگامی که جهان‌بینی انسان بر اساس خدامحوری قرار می‌گیرد، این مبنای هستی‌شناسی در شکل‌گیری اصول اخلاقی همسرداری تأثیر بسزایی می‌گذارد و باعث می‌شود او برای یافتن موازین و هنجارهای رفتار با همسر به آموزه‌های دینی که در رأس سایر منابع دیگری چون آداب و رسوم، یافته‌های علمی و ساختارهای فرهنگی قرار دارد، مراجعه کند. از جمله این اصول می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

قداست: انسان خدامحور معتقد است همه ابعاد حیات، از جمله ازدواج و همسرداری، یک آموزه الهی، عبادی و ربانی است، از این رو می‌کوشد در کوچک‌ترین رفتار و برخورد با همسر از این دایره الهی-ربانی خارج نشود و این همان تجلی و تأثیر هستی‌شناسی اسلام بر این جنبه از سبک زندگی است.

بر این اساس، رفتار فرد مسلمان با همسر، تحت تأثیر آموزه‌های دینی است. او می‌داند آنچه در کلام الهی متجلی شده، فرامینی است لازم‌الاجرا، که کمال انسانیت را خواهان است، «اسلام ازدواج را مقدس می‌داند و به آن جنبه اخلاقی می‌دهد، با اینکه یک امر شهوانی است، و این تنها امری است که با وجود اینکه پایه طبیعی و شهوانی دارد، جنبه اخلاقی نیز دارد. هر غریزه‌ای که اشباع شود، اشباع آن تأثیری در معنویت انسان ندارد جز غریزه جنسی. لذا ازدواج از نظر اسلام، سنت و مستحب تعبیر شده است. یکی از علل آن، این است که ازدواج اولین قدمی است که انسان از خودپرستی و خوددوستی به سوی غیردوستی برمی‌دارد. تجربه نشان داده است که افرادی که در تمام عمر به خاطر هدف‌های معنوی، مجرد زندگی کرده‌اند، در همه آنها یک نوع نقص ولو به صورت یک نوع خامی وجود داشته است» (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۴۸ و ۳۹۷).

ایمان و امنیت: یکی از ارکان مهم سبک زندگی همسران بر مدار اخلاق که تأثیر یافته از خدامحوری و خدامداری هستی است، ایمان فرد، به خدا و التزام بدان است. ایمان در لغت عرب، از اَمِن، یَأْمَنُ، اَمْنًا و اَمْنًا و اَمَانًا و اَمْنَةً به معنای امن و امان شد، امنیت یافت و از اَمْنٍ، یَأْمِنُ اَمْنًا به معنای او را امین دانست، به او اعتماد کرد، است (معلوف، بی‌تا: ۳۵/۱). اَمِن: اعتمادکننده، امین‌شمرنده و الاَمْن، ضد خوف است (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۴۰) و ایمان به معنای سکون قلب و تصدیق، هر دو، آمده است (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۷۱).

به طور کلی، آنچه از کتب لغت به دست می‌آید، این است که ایمان در اصل لغت عرب به معنای در امن قرار دادن است و تعریفی که می‌توان از ایمان ارائه داد به قرار زیر است:

علم به چیزی، به اضافه التزام به آن، طوری که آثارش در عمل ظاهر شود. بنابراین معلوم می‌شود که تنها صرف علم به چیزی و یقین به اینکه حق است، در حصول ایمان کافی نیست و

صاحب آن علم را نمی‌شود مؤمن به آن چیز دانست، بلکه باید ملتزم به مقتضای علم خود نیز باشد و بر طبق مؤدای علم، عقد قلب داشته باشد (الطباطبایی، ۱۴۱۲: ۲۵۹/۱۸). مؤلفه اساسی و مهم تعریف ایمان، عمل بر مقتضای علم است که به تعبیری دامنه همه رفتارهای فرد مؤمن از جمله رفتار با همسر را در بر می‌گیرد و سبب می‌شود همه افراد هم‌نشین با او به خصوص، همسرش، از جانب او در امنیت کامل، از هر حیث قرار گیرند. آنچه باید در مفهوم ایمان در نظر داشت، توجه به پیوند آن با روح آدمی است که بسیار مهم است؛ چراکه بر تمام وظایف و نقش‌های فرد تأثیرگذار است. بر این اساس است که خداوند در قرآن می‌فرماید:

و با زنان مشرک و بت‌پرست، تا ایمان نیاورده‌اند، ازدواج نکنید! (اگرچه جز به ازدواج با کنیزان، دسترسی نداشته باشید؛ زیرا) کنیز باایمان، از زن آزاد بت‌پرست بهتر است؛ هرچند (زیبایی، یا ثروت، یا موقعیت او) شما را به شگفتی آورد، و زنان خود را به ازدواج مردان بت‌پرست، تا ایمان نیاورده‌اند، در نیاورید! (اگر چه ناچار شوید آنها را به همسری غلامان باایمان درآورید؛ زیرا) یک غلام باایمان، از یک مرد آزاد بت‌پرست بهتر است؛ هرچند (مال و موقعیت و زیبایی او) شما را به شگفتی آورد. آنها دعوت به سوی آتش می‌کنند، و خدا دعوت به بهشت و آمرزش به فرمان خود می‌نماید، و آیات خویش را برای مردم روشن می‌سازد؛ شاید متذکر شوند! (بقره: ۲۲۱).

آنچه آیه بر آن تأکید دارد، انتخاب همسر، بر پایه معیار ایمان است که بر معیارهای دیگری چون زیبایی، شهرت، مقام اجتماعی و سیاسی برتری دارد و حتی فروترین طبقات مؤمن، همچون کنیزان و غلامان، را از این جهت برتر دانسته است (طاهرپور و شرفی، ۱۳۹۰: ۵۷)؛ زیرا آنچه در زندگی همسران، در پرتو تعالیم اخلاقی اسلام هدف قرار می‌گیرد نه صرفاً کام‌جویی جنسی، که انتخاب یک همراه برای یک عمر زندگی در شرایط سخت و آسان و تربیت فرزندان و پرورش نسلی شایسته است؛ و از آنجا که، هر گونه انحراف عقیدتی و به دنبال آن، انحراف رفتاری، کانون خانواده را در معرض خطر قرار می‌دهد، از این‌رو قرآن، مسلمانان را از ازدواج با افراد منحرف از لحاظ فکری و عقیدتی، منع می‌کند.

ب. تکامل هستی و جهت تکاملی پدیده‌های آن

این مبنای هستی‌شناسی اسلامی، به جهت‌گیری هستی اشاره دارد. هیچ موجودی در این جهان، ثابت و یکنواخت نیست، دائماً منزل و جایگاه عوض می‌کند و به سوی مقصودی روان است

(مطهری، ۱۳۸۷: ۱۵۳). خداوندی که آفریدگار این عالم گسترده و موجودات متنوع، از جمله انسان است، حکیم است. حکمت او اقتضا می‌کند که در آفرینش هستی و موجودات، هدفی داشته باشد. قرآن کریم می‌فرماید: «و هو الَّذی خلق السموات و الارض بالحق» (انعام: ۷۳)؛ او خدایی است که آسمان‌ها و زمین را به حق آفریده است.

تأثیر تبیین علت غایی در تفسیری که از جهان خلقت ارائه می‌شود، انکارپذیر نیست؛ در اهمیت شناخت علت غایی، ملاصدرا، بررسی علل غایی را برترین جزء حکمت می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۷۰/۲).

اگر موجودات هستی و نیز کل هستی، تمام کمال‌های وجودی خود را داشته باشند و هیچ کمبودی از لحاظ فعالیت‌های متناسب خویش نداشته باشند، حرکتی وجود نخواهد داشت؛ چراکه قوه و استعداد در آنها نیست تا از آن برهند و کمالی را فاقد نیستند تا در اثر کوشش به آن برسند؛ جهان مادی که حدوث زمانی داشته، عین حرکت است، هدفی دارد؛ زیرا حرکت بدون هدف محال است (جوادی آملی، ۱۳۶۳: ۱۸۱-۱۸۲).

آفرینش به حق، اشاره به هدفدار بودن خلقت است و نفی عبث و پوچی در کارهای پروردگار و بازی و بیهوده نبودن خلقت (دخان: ۳۸). انسان نیز که یکی از پدیده‌های این مجموعه گسترده است، بر اساس حق آفریده شده و آغاز و انجامی دارد و با شناخت این هدف و مسیر و ابزار رسیدن به آن هدف، می‌تواند گام در مسیر کمال بردارد. خداوند می‌فرماید: «افحسبتم انما خلقناکم عبثاً و انکم الینا لا ترجعون» (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا پنداشتید که ما شما را بیهوده آفریدیم و به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟

جهان ما، جهانی هدفدار است؛ یعنی درون موجودات، کششی خاص به سوی هدف کمالی‌شان موجود است و هدفداری همان هدایت الاهی است. همه علامت‌ها نشان می‌دهد که نوعی «میل» و «کشش» در هر موجودی به سوی مقصدی که به آن مقصد روان است وجود دارد، یعنی موجودات با نیروی مرموزی که درونشان هست، به سوی مقصدشان کشیده می‌شوند. این نیرو همان است که از آن به هدایت الاهی تعبیر می‌شود. در سوره طه آیه ۵۰ از زبان حضرت موسی نقل می‌کند که به فرعون زمان خویش گفت: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِی أَعْطَى كُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»؛ پروردگار ما آن است که به هر چیز، آن نوع خلقتی که شایسته‌اش بود عطا، و سپس آن را هدایت کرد (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۵۳-۱۵۴).

در هستی‌شناسی اسلامی هیچ حرکت و فعلی بی‌غایت نیست. اگر فعلی فاقد غایت باشد، این فقدان تنها به لحاظ برخی مبادی آن است؛ بنابراین، فعل عبث نیز بی‌غایت نیست؛ هرچند غایت آن، امری خیالی و موهوم باشد.

علامه طباطبایی حرکت‌های جزئی و تکاملیه عالم را نظیر حرکت تکاملی جنین می‌داند که همگی غایتی خاص دارند، زیرا غرض از آفرینش موجود ناقص، همان کمالی است که از راه حرکت عاید آن می‌شود؛ بنابراین از منظر ایشان، نظام فعل و انفعالی - که در همه موجودات هست (و یا به عبارت دیگر) نظام جزئی که مخصوص هر موجودی است و نظام عامی که جامع همه نظام‌های جزئی است، از حیث ارتباطی که اجزای آن به یکدیگر دارند و موجودات از یک جزء آن به سوی جزئی دیگر منتقل می‌شوند - خود مصداق هدایت خدای تعالی در آیه «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» است (الطباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۶۷/۱۴).

در نگاه فلاسفه اسلامی، لازمه ابطال غایات و انکار علیت غایی در دایره وجود، نفی هر گونه فاعلی در عالم است. ابن‌سینا در *اشارات* (به ویژه در نمط ۵ (غایات و مبادی) و نمط ۴ (علل هستی)) و ملاصدرا نیز در *سفار* و *شواهد الربوبیه* (مشهد اول، اشراق رابع)، اهمیت این بحث را متذکر شده‌اند.

بنابراین، تفکر و تدبیر در هستی ما را به این سمت سوق می‌دهد که این هستی بیهوده و عبث آفریده نشده است؛ بلکه از روی حکمت، مصلحت و هدف صحیحی آفریده شده که نماد وحدانیت الاهی است و این نکته در هستی‌شناسی، انسان را وادار می‌دارد که فلسفه وجودی خویش و هدف آمدن و رفتن خود را بداند و در مسیر تعالی روحی خویش قدم بردارد و بداند که در نظام غایت‌محور، احسن و هماهنگ، همه اختلافات و تفاوت‌ها نیز هدفمند و در راستای همان غایت حقیقی ایجاد شده‌اند.

تأثیر تکامل هستی در ارکان اخلاقی سبک زندگی همسران

از جمله آثاری که هستی هدفمند در اصول اخلاقی سبک زندگی همسران دارد؛ می‌توان موارد زیر را استنباط کرد:

سکونت: خداوند از طریق ایجاد گزینه جنسی در نهاد انسان و به دنبال آن ادامه و بقای نوع بشر، اهداف والاتر و برتری را برای ازدواج و زندگی با همسر مقدر کرده است. اهدافی چون دستیابی به آرامش که به معنای واقعی کلمه، گمشده بشر در دنیای امروز است و تمام تلاش آدمی در رهگذر چندساله عمر، رسیدن به این مفهوم است. آنچه قابل تأمل است اینکه، خداوند صرفاً آرامش جسمانی را که همان ارضای گزینه جنسی است از اسلوب سبک زندگی همسران مقدر نفرموده، بلکه در کنار این آرامش جسمانی، سکونت و آرامش روحی را نیز، که بسیار مهم‌تر و اساسی‌تر برای ادامه زندگی است، خواستار شده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ

أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (روم: ۲۱)؛ و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید.

کتاب‌های لغت برای «سکن» معنای کم و بیش متفاوتی بیان کرده‌اند که می‌شود آنها را به این معنا جمع کرد که «سکن» به معنای استقرار و ثبوت است که در مقابل حرکت قرار می‌گیرد و این، شامل استقرار و ثبوت مادی و معنوی، ظاهری و باطنی می‌شود و گاهی از آن به طمأنینه و رفع اضطراب تعبیر می‌کنند و اگر با «الی» متعدی شود، به معنای اعتماد و اطمینان است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۸۷/۵).

جالب این است که قرآن می‌فرماید: «لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» و نمی‌فرماید: «لِتَسْكُنُوا عَنْهَا»؛ زیرا سکن عنده، سکون جمعی را می‌رساند و کلمه «عند» ظرف مکان است و برای اجسام آورده می‌شود، اما سکن الیه شامل سکون جسمی و روحی، هر دو، می‌شود (الرازی، بی‌تا: ۱۱۱/۲۵). این آرامش از اینجا ناشی می‌شود که این دو جنس مکمل یکدیگر و مایه شکوفایی و نشاط و پرورش یکدیگرند، به طوری که هر یک، بدون دیگری، ناقص است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۴۱۲/۱۶).

مودت و رحمت: هستی هدفمند، ازدواج را هم به عنوان یک نهاد مهم بشری در بر می‌گیرد. از اهداف والای ازدواج و از جمله ارکان مهم سبک زندگی همسران بر مدار اخلاق، از منظر تعالیم روح‌بخش قرآن دست‌یابی به مودت و به دنبال آن رحمت است. خداوند بعد از اینکه از اصل سکونت و آرامش جسمی و روحی بین همسران سخن می‌گوید به دنبال آن می‌فرماید: «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً» (روم: ۲۱)؛ و در میانتان مودت و رحمت قرار داد.

مودت آن انس روحانی و محبت از اعماق قلب و اعتماد و اطمینان هر یک از زن و مرد به یکدیگر است (سید قطب، ۱۴۱۵: ۲۷۶۳/۵). مودت از ماده و دَ به معنای دوست داشتن چیزی و آرزوی بقای آن است و رحمت، مهربانی و رقتی است که مقتضی احسان و بخشش باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۳۴۷). برخی، رحمت را رقت قلب و انعطافی شمرده‌اند که مقتضی تفضل و احسان و مغفرت است (شرتونی اللبنانی، ۱۴۰۳: ۳۹۶/۱). به عبارت دیگر، محبت زمانی که در عمل بروز یابد، با نوعی حس شفقت و حمایت همراه است که رحمت نام می‌گیرد، چنان‌که در لغت به همین معنا آمده است: «الرحمة انما هي تجلي الرفاه و ظهور الحنه و الشفقة»؛ رحمت تجلی رأفت و ظهور مهربانی و شفقت است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۹۲/۴). نکته قابل تأمل اینکه مودت غالباً جنبه متقابل دارد؛ اما رحمت، یک‌جانبه و ایثارگرانه است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۴۱۴/۱۶).

بنابراین، هر چه انسان به عنوان عضوی از هستی هدفمند و تکامل‌جو، در مراتب کمال بالاتر رود و به مدارج والاتری از ایمان برسد، مودت و رحمتش نسبت به همسر و خانواده بیشتر می‌شود؛ چنان‌که امام صادق (ع) فرموده‌اند: «من گمان نمی‌کنم که مردی ایمانش افزون شود و محبتش به همسرش افزون نشود» (الحر العاملی، بی‌تا: ۹/۱۴).

ج. دنیا و آخرت، دو بعد از هستی

از ابعاد دیگر هستی‌شناسی اسلامی، پیوند دنیا و آخرت و فرجام انسان و جهان است. بی‌گمان همه هستی در این چند روزه عمر انسان‌ها خلاصه نمی‌شود. آفریدگار حکیم برای سعادت ابدی انسان‌های خوب و کیفر مناسب بدکاران ستمگر و تباهی‌آفرین، مرحله ابدی آخرت را قرار داده که در پایان بخش دنیوی هستی، آن مرحله آغاز می‌شود.

در قرآن کریم، مکرر از غیب و شهادت، به ویژه از غیب یاد شده، و ایمان به غیب، رکن ایمان اسلامی است: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره: ۳). رابطه غیب و شهادت را با تعبیری مادی و جسمانی نمی‌توان توضیح داد. حداکثر تعبیری که مطلب را به ذهن نزدیک کند این است که بگوییم شبیه رابطه اصل و فرع یا شخص و سایه است، یعنی این جهان به منزله انعکاسی از آن جهان است. از قرآن کریم چنین استنباط می‌شود که هر چه در این جهان وجود دارد، وجود تنزل‌یافته موجودات جهان دیگر است که به منزله خزاین هستند «وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۳۷ و ۱۳۹). خدای تعالی در جمله «عندنا خزائنه...» این معنا را اثبات کرده که هر چیزی قبل از نزولش به این عالم و استقرارش در آن، خزینه‌هایی نزد او دارد؛ تمام این خزائن، مافوق عالم مشهود ماست، چون خدای تعالی آنها را به وصف «عنده» نزد خدا وصف کرده و این وصف در جای دیگر توضیح داده شده و آن آیه «ما عندکم ینفد و ما عند الله باق» است که می‌فرماید هر چه نزد خداست ثابت و لا یزال و لا یتغیر است، پس خزائن خدا هر چه باشند امور ثابتی هستند که دست‌خوش زوال و تغیر نمی‌شوند، و چون می‌دانیم که اشیا در این عالم مادی محسوس، متغیر و فانی هستند و ثبات و بقایی ندارند، می‌فهمیم که خزائن الهی مافوق این عالم مشهودند (الطباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۴۴/۱۲-۱۴۵).

جواد آملی نیز در این باره می‌گوید: «رابطه دنیا و آخرت رابطه‌ای است که اول و آخر انسان در یک مسیر قرار دارد و در حقیقت دنیا و آخرت دو چهره یک واقعیت است. عالم آخرت عالم ظهور و بروز باطن‌ها و تجسم اعمال انسان‌ها است. آدمی در واقع حقیقتی برای خود می‌سازد که در این عالم نمی‌تواند به آن پی ببرد؛ اما در آخرت کاملاً آن حقیقت، آشکار می‌شود»

(جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۸). به این ترتیب اگر انسان زندگی دنیایی را اصل قرار دهد، فرصت طلایی عمر خود را بیهوده تلف کرده است.

ارکان اخلاقی برآمده از ذوابعاد بودن هستی

خودمهارگری: هنگامی که انسان به این باور برسد که زندگی‌اش در این جهان منحصر به این دنیا نیست بلکه بعد از آن، سرای دیگری است که اصل است و همه اعمالش در آنجا سنجیده می‌شود و نظام پاداش و جزا بر آن جاری است و در محضر کسی روزگار می‌گذراند که از تمام اسرار درونی وی آگاه است، این اعتقاد، او را به سوی رعایت ارزش‌های اخلاقی در همه زمینه‌ها از جمله در ارتباط با همسر و وفاداری نسبت به او و او می‌دارد. او درمی‌یابد که در قبال زندگی چندروزه دنیایی‌اش حسابرسی می‌شود و در پیشگاه عدل الهی قرار دارد. پس باید در محضر ربوبی، شرط بندگی و عبودیت را رعایت کند. بدین ترتیب رفتارش را در ابعاد مختلف وجودی، مخصوصاً بعد جنسی، در چارچوب شرع تنظیم می‌کند و بر تمایلات و خواهش‌های نفسانی خود در آشکار و نهان مسلط می‌شود. زیرا به دلیل شرایط زیستی خاص خود، در همه مراحل زندگی - حتی با وجود همسر و فراهم بودن شرایط کامل ارضا - به عفاف و توان خودمهارگری نیاز دارد: «من تزوج احرز نصف دینه ... فلیتق الله فی النصف الاخر او الباقی»؛ کسی که ازدواج کند نصف دینش را حفظ می‌کند، ... پس در نصف دیگر و باقی‌مانده تقوای الهی پیشه کند (کلینی، ۱۳۶۵: ۳۳۹/۲).

حسن معاشرت: نتیجه اعتقاد به اینکه غیر از این دنیا سرای دیگری نیز هست که اصل حیات در آن جاری است و خداوند، در آنجاست که برای آن دسته از بندگان که با خلوص و اتکا به مدد الهی، نداشته‌ها و خواسته‌های نفس خود را در این دنیا تحمل کرده‌اند، جبران می‌کند، این است که انسان را به نوعی مصونیت درونی برای رعایت ارزش‌های اخلاقی و به دنبال آن، حسن رفتار با تمام هم‌نوعان از جمله همسر فرا می‌خواند. آنچه مسلم است اینکه ممکن است در زندگی شرایطی پیش آید که منجر به ناسازگاری همسران و اکراه و دل‌زدگی آنان از یکدیگر شود. توصیه قرآن در این زمینه - که در واقع یک اصل بنیادین اخلاقی برای سبک زندگی همسران، در همه حال، تلقی می‌شود - حسن معاشرت است: «وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۱۹)؛ و با آنان به طور شایسته رفتار کنید.

بدون تردید پیوند مقدس زناشویی و محبت و رحمتی که خداوند در این پیمان مقدر فرموده، اقتضا می‌کند که چشم‌پوشی و گذشت، صمیمیت و دل‌سوزی و تعهد اخلاقی بالا نسبت به یکدیگر، در رأس این پیمان قرار گیرد و هیچ یک از همسران، شرایطی را فراهم نیاورند که منجر

به اکراه و تحت فشار قرار گرفتن طرف مقابل خود شود، همان گونه که ابن عاشور از مفسران قرن سیزدهم، حسن معاشرت را در این خصوص، جامع نفی ضرر و نفی اکراه دانسته است (ابن عاشور، بی تا: ۲۸۶/۴).

صبر: تأثیر تکامل هستی و هدفمندی آن در سبک زندگی همسران به این صورت است که زندگی انسان با صبر معنادار می شود، چراکه بدون تردید زندگی آدمی آمیخته با فراز و نشیب و تلخ و شیرین و پیروزی و شکست است و اگر او تسلیم نیمه تاریک و تلخ حوادث شود، هرگز سرافراز و سعادتمند نخواهد شد. دوام کانون خانواده اهمیت بسیاری دارد و این امر، جز با صبور بودن و شکیبایی زن و شوهر استمرار ندارد.

صبر به معنای استقامت و پایداری در مواجهه و رویارویی با علل و عواملی است که مانع حرکت انسان به سمت مقصد و مقصود می شود؛ از جمله صفات ارزشمندی است که در آموزه های اسلام توجه خاصی به آن شده است؛ چراکه در سایه داشتن ویژگی صبر و پایداری، انسان می تواند در عرصه های مختلف زندگی، رشد و تکامل یافته، به اهداف خویش دسترسی پیدا کند.

خانواده زمانی خوش بخت و سربلند و موفق است که اعضایش در قبال یکدیگر شکیبایی، گذشت، صمیمیت و دل سوزی داشته باشند و همدیگر را در برابر امواج سهمگین آسیب های اجتماعی از آفات و خطرات حفظ کنند و به هم محبت کنند و همدیگر را شکیبایی و دل داری دهند.

جایگاه صبر و شکیبایی در زندگی مشترک به حدی است که در مواردی که هر یک از همسران خلق و خوی ناشایست داشته باشند یا حتی دچار انحراف عقیده باشند، آموزه های دینی تنها چاره کار را برای طرف مقابل، شکیبایی دانسته و برای آن هدف بالایی چون اجر اخروی بیان کرده است. از جمله می توان به سرگذشت آسیه همسر فرعون اشاره کرد؛ او در برابر دعوت همسرش به پرستش خود و ادعای خدا بودن او مقاومت کرد. ابتدا با نصیحت و اندرز او را آگاه ساخت اما وقتی مجادله آنها بالا گرفت، فرعون او را تهدید به مرگ کرد، اما آسیه در برابر او صبر کرد و تزلزلی در خود راه نداد؛ پیامبر اسلام (ص) آسیه را، برای زنان صابر، شاخص صبر و استقامت قرار داده، فرموده است: «هر گاه زنی در مقابل اخلاق و رفتار ناپسند شوهرش بسیار صبور و شکیبا باشد، به گونه ای که اگر نتوانست در او اثر بگذارد، حداقل تابع اعمال ناشایست و کج روی های او نباشد، خداوند اجر و پاداشی همانند اجر و پاداش آسیه به او خواهد داد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۷/۱۰۳). همچنین به مردان می فرماید: «هر مردی به خاطر خدا، در برابر بداخلاقی زنش صبر کند، خداوند متعال برای هر روز و شبی که در برابرش شکیبایی می ورزد، همانند ثوابی

را به او می‌دهد که به ایوب (ع) در قبال گرفتاری‌اش داد، و گناه زن نیز در هر شب و روز، به اندازه ریگ‌های ریگستان است» (ابن‌بابویه (شیخ صدوق)، بی‌تا: ۳۳۹).

د. گسترش زوجیت در هستی

آفرینش موجودات در گستره هستی بر مبنای قانون زوجیت صورت گرفته و می‌گیرد. انسان تا قرن‌ها گمان می‌کرد مسئله زوجیت و وجود جنس نر و ماده فقط در مورد بشر و حیوانات و برخی گیاهان، مثل خرما صادق است، اما کارل لینه (۱۷۰۷-۱۷۸۷) گیاه‌شناس معروف سوئدی نظریه خود را مبنی بر وجود نر و ماده در بین همه گیاهان در ۱۷۳۱ ارائه کرد و مورد استقبال دانشمندان قرار گرفت (نک: روسو، ۱۳۳۵: ۳۵۴ و ۴۰۸ به بعد). سپس دانشمندان کشف کردند که ماده از تراکم انرژی به صورت ذرات بی‌نهایت ریزی که اتم نامیده می‌شود، تشکیل یافته است و پس از گذشت مدتی مسئله زوجیت به همه اشیا سرایت داده شد؛ چراکه دانشمندان کشف کردند که واحد ساختمانی موجودات یعنی اتم از الکترون‌ها (با بار منفی) و پروتون‌ها (با بار مثبت) تشکیل شده است. قرآن بارها به مسئله زوجیت اشاره کرده است، از جمله:

وَلَمْ يَرْوُا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ (شعرا: ۷)
وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (ذاریات: ۴۹)
وَ أَنَّهُ خَلَقَ الرُّؤُوسَ الذَّكَرَ وَ الْأُنثَى (نجم: ۴۵)
سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ (یس: ۳۶)

در تفسیر نمونه ذیل این آیه آمده است:

قرآن مجید در این آیه، خبر از وجود زوجیت در تمام جهان گیاهان و انسان‌ها و موجودات دیگری که مردم از آن اطلاعی ندارند، می‌دهد. این موجودات، ممکن است گیاهان باشند که وسعت دایره زوجیت در آن روز، هنوز در آنها، جز، در موارد خاصی مانند درختان نخل و امثال آن، کشف نشده بود یا اشاره به حیوانات اعماق دریاها که در آن روز کسی از آن آگاه نبود، یا اشاره به موجودات دیگری که در کرات دیگر آسمانی زندگی می‌کنند و یا موجودات زنده ذره‌بینی باشد. این احتمال نیز داده شده است که زوجیت در اینجا، اشاره به وجود ذرات مثبت و منفی در دل تمام اتم‌ها است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۰۰/۱۸-۴۰۱).

طباطبایی نیز در *المیزان* ذیل این آیه می‌گوید:

مقارنه دو چیز با هم، و نوعی تألف و ترکیب، از لوازم مفهوم زوجیت است. آیه اشاره می‌کند به اینکه مسئله تزویج دو چیز با هم و پدید آوردن چیز سوم، اختصاص به انسان و حیوان و نبات ندارد، بلکه تمامی موجودات را از این راه پدید می‌آورد، و عالم مشهود را از راه استیلاد تنظیم می‌فرماید، و به طور کلی عالم را از دو موجود فاعل و منفعل درست کرده که این دو به منزله نر و ماده حیوان و انسان و نبات‌اند، هر فاعلی با منفعل خود برخورد می‌کند و از برخورد آن دو، موجودی سوم پدید می‌آید ... منظور از مما تنبت الأرض، هر چه را که زمین از خود می‌رویاند همه گیاهان و حیوانات و انسان‌هاست. و من انفسهم، یعنی از خود مردم و مما لا يعلمون یعنی از آنچه مردم نمی‌دانند و آن عبارت است از مخلوقاتی که هنوز انسان از وجود آنها خبردار نشده، و یا از کیفیت پیدایش آنها، و یا از کیفیت زیاد شدن آنها اطلاع پیدا نکرده است (الطباطبایی، ۱۴۱۲: ۸۸/۱۷-۸۹).

تأثیر زوجیت در ارکان اخلاقی سبک زندگی همسران

کفویت: بر اساس زوجیت، مرد و زن یک مجموعه را تشکیل می‌دهند که همراه با هم برای حفظ بقا و رفع نیازهای یکدیگر و اهداف بلند دیگر، قدم در زندگی هم می‌نهند؛ بنابراین زن و مرد باید از جنبه‌های مختلف با هم تناسب داشته باشند تا آنچه زوجیت زمینه‌ساز آن است، تحقق یابد. همچنان‌که قرآن در تعبیر لطیفی، زن و مرد را به لباس یکدیگر تشبیه کرده، می‌فرماید: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ»؛ آنها لباس شما هستند و شما لباس آنها (هر دو زینت هم و سبب حفظ یکدیگرید) (بقره: ۱۸۷).

صرف‌نظر از توجه به ملاک‌های گزینش همسر مناسب، به طور کلی، انتخاب همسران، [علاوه بر تأکید دین اسلام] به عنوان یک قاعده جهانی همسرگزینی پذیرفته شده است. تشابه و همسانی همسران در مکان زندگی و تولد، طبقه اجتماعی، صفات اخلاقی و ویژگی‌های روان‌شناختی، مذهب و دین، سن و سال و ویژگی‌های فرهنگی و نژادی، مورد تأکید بیشتر محققان قرار گرفته است (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۵۸).

نتیجه‌گیری

سبک زندگی همسران مسلمان، مجموعه‌ای از طرز تلقی‌ها، ارزش‌ها، شیوه‌های رفتار، حالت‌ها و سلیقه‌های آنان در ارتباط با یکدیگر است. هستی‌شناسی اسلامی موجب می‌شود فرد مسلمان، معیارها و گزینه‌های جدیدی برای شکل‌گیری سبک زندگی خود در ابعاد مختلف از جمله در زمینه اخلاق همسررداری، به کار گیرد که مطابق با نگاهی است که اسلام با تکیه بر وحی به هستی دارد. زندگی این‌جهانی انسان، از جمله زندگی خانوادگی، در کنار اجزای دیگر هستی و حیات آن‌جهانی انسان، نگریسته و تفسیر می‌شود؛ در این رویکرد هر یک از همسران می‌آموزند که نقش‌ها و تکالیف فردی مرد و زن، نه تنها در سعادت دنیوی آنان تأثیرگذار است، بلکه حیات آخرتی آنان را نیز متأثر می‌کند.

قوانین الهی، که برخاسته از آگاهی‌های خداوند به حقیقت انسان و سعادت واقعی او در دنیا و آخرت است، به انسان می‌آموزد که چگونه در تمام جنبه‌های زندگی خود از جمله ارتباط با همسر از ظرفیت‌های موجود خود درست بهره‌برداری کند. هدفمندی خلقت و جهت‌دار بودن زندگی انسان و برخورداری او از کرامتی خاص، سراسر ابعاد وجودش را در بر می‌گیرد و در مجموعه نظام آفرینش با برخورداری از این کرامت، او را نسبت به سایر شئون جمادی، نباتی و حیوانی زندگی متمایز می‌سازد، و رسالتی عظیم مابین «اَنَا لِلَّهِ» تا «اَنَا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) بر عهده وی قرار می‌دهد، که تحقق آن با بی‌بندوباری و آزادزیستی و رهایی از قیود اخلاقی، سازگاری ندارد.

بدین ترتیب، اسلام با تکیه بر وحی، مبانی هستی‌شناسانه‌ای چون خدامحوری، آفریده بودن جهان هستی، تکامل هستی و جهت‌تکاملی پدیده‌های آن، اشتغال هستی بر دنیا و آخرت، و زوجیت را در بر می‌گیرد که انسان مسلمان را به سبک زندگی ویژه‌ای رهنمون می‌سازد. این سبک زندگی ایمانی-اسلامی در زمینه همسررداری بر ارکان اخلاقی مهمی چون قداست، خودمهارگری و مصونیت، ایمان و امنیت، حسن معاشرت، صبر و استقامت، مودت و رحمت، سکونت و کفویت استوار است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم (؟؟؟). ترجمه: ناصر مکارم شیرازی.
۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق) (بی‌تا). *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، تحقیق: علی اکبر الغفاری، تهران: مکتبه الصدوق.

۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۸۲). *اشارات و تنبيهات*، نگارش: حسن ملک‌شاهی، تهران: انتشارات سروش، چاپ چهارم.
۴. ابن عاشور، محمد الطاهر (بی‌تا). *تفسير التحرير والتنوير*، بی‌جا: بی‌نا.
۵. ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۲۲). *معجم مقاییس اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. جعفری، محمدتقی (۱۳۵۹). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۳). *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، تهران: انتشارات الزهرا.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *نسبت دین و دنیا، تحقیق: سعید بندعلی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.*
۹. الحر العاملی، محمد بن الحسن (بی‌تا). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، تصحیح: عبد الرحیم الریانی الشیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. الرازی، فخر الدین (بی‌تا). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بی‌جا: بی‌نا، الطبعة الثالثة.
۱۱. الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶). *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق: دار القلم.
۱۲. روسو، پیر (۱۳۳۵). *تاریخ علوم*، ترجمه: حسن صفاری، بی‌جا: انتشارات امیرکبیر.
۱۳. ساروخانی، باقر (۱۳۷۰). *جامعه‌شناسی خانواده*، تهران: انتشارات سروش.
۱۴. سید قطب (۱۴۱۵). *فی ضلال القرآن*، بیروت: دار الشروق، الطبعة الخامسة و العشرون.
۱۵. شرتونی اللبنانی. سعید الخوری (۱۴۰۳). *اقرّب الموارد فی نصّح العربیه و الشوارد*، قم: مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۶. الشیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی تهران.
۱۷. الشیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۸. طاهرپور، محمدشریف؛ شرفی، محمدرضا (۱۳۹۰). «مبانی هستی‌شناسی اخلاق جنسی»، در: *مجله اسلام و پژوهش‌های تربیتی*، س ۳، ش ۵، ص ۵۳-۷۶.
۱۹. الطباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، الطبعة الخامسة.
۲۰. علی ابن ابی طالب (؟؟؟). *نهج‌البلاغه*، ترجمه: محمد دشتی.
۲۱. الفراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۴). *ترتیب کتاب العین*، تحقیق: مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی، قم: انتشارات اسوه.
۲۲. القونوی، صدر الدین محمد بن اسحاق (بی‌تا). *رساله النصوص*، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (متن الکترونیکی).
۲۳. کاویانی، محمد (۱۳۹۰). «کمی‌سازی و سنجش سبک زندگی اسلامی»، در: *مجله روان‌شناسی و دین*، س ۴، ش ۱۴، ص ۲۷-۴۴.
۲۴. الکلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۵. المجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۶. المصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ بیست و پنجم.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ شانزدهم، ج ۲.
۲۹. معلوف، لويس (بی‌تا). *المنجد فی اللغة*، ترجمه: محمد بندر ریگی، تهران: انتشارات ایران.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). *تفسیر نمونه*، تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیه.

فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی "پژوهش‌های اخلاقی" دانشگاه قم

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی:			
نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها):			
شغل، محل کار، سمت:			
میزان تحصیلات و رشته تحصیلی:			
آدرس پستی:			
پست الکترونیک:			
شروع اشتراک از شماره:	تعداد نسخه دریافتی:	تاریخ فیش بانکی:	شماره فیش بانکی:
تاریخ		امضای متقاضی	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

- اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۹۰۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۱۶۰۰۰۰ ریال
- اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۵۰۰۰۰ ریال
- اشتراک یک ساله برای سازمانها (افراد حقوقی): ۱۳۰۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای سازمانها (افراد حقوقی): ۲۴۰۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب فراگیر شماره ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ به شماره شبا ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ IR بانک ملت به نام دانشگاه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی قم، بلوار الغدير، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی ارسال فرمایید. جهت اطلاع بیشتر با تلفاکس ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۶۰ تماس حاصل فرمایید.