

معرفت اخلاق

سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دوفصل نامه «معرفت اخلاقی» به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۱۰۸/الف مورخ ۱۳۹۰/۹/۲۳ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۵ حائز رتبه «علمی - ترویجی» گردید.

مدیر مسئول

محمود فتحعلی

سر دبیر

احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی

سجاد سلگی

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

اعضای هیئت تحریریه

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

محسن جوادی

استاد دانشگاه قم

محمد سعیدی مهر

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد واعظی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،
مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم،

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

بیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.irr

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

- الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

۵ / اطلاق گرایی اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبائی

کے سلمان بیجتی اردکانی / اکبر میرسپاه

۲۱ / نقش قاعدهٔ اهم و مهم در حل نزاحمات اخلاق امنیتی

کے علی بهرام طجری / احمدحسین شریفی

۴۳ / آگاهی و تجربه: بحثی در نسبت تجربهٔ اخلاقی و تجربهٔ دینی

کے حسینعلی شیدان شید / محمد فتحعلی‌خانی

۶۳ / کرامت انسانی زیربنای تربیت اخلاقی

کے نیره حاجی‌علیان / خسرو باقری / محمدرضا شرفی / سیدمهدی سجادی

۷۷ / تحلیلی بر مؤلفه‌های تربیت اخلاقی از منظر مقام معظم رهبری

کے سیاوش میرزایی / رضاعلی نوروزی

۱۰۱ / مقدمه‌ای بر مفهوم روان‌شناختی مکاشفه‌های اخلاقی و ...

علیرضا عظیم‌پور

بررسی رابطه نگرش مذهبی با نگرش و رفتار محیط زیستی دانشجویان دختر ... / ۱۱۹

الهام اسراری / کس سحر رشیدی

ملخص المقالات / ۱۳۳

Abstracts / ۱۴۶

اطلاق گرایی اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبائی

salmanbahjati@gmail.com

کس سلیمان بهجتی اردکانی / دانش آموخته سطح سه حوزه علمیه قم
اکبر میرسپاه / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۱۸

چکیده

برخی محققان در اینکه علامه طباطبائی اخلاق را مطلق بدانند، روا داشته‌اند. هدف این مقاله، اثبات اطلاق اخلاق بنا بر آثار علامه است. در این راستا به توصیف مفاهیم اخلاقی الزامی و ارزشی و تحلیل فلسفی آنها پرداخته‌ایم. در حیطه مفاهیم الزامی، نشان خواهیم داد که الزامات اخلاقی در عین اعتباری بودن، مبتنی بر واقعیات‌اند و ظرفیت تأمین اطلاق و جاودانگی اخلاق را دارند. در قلمرو مفاهیم ارزشی، ضمن اشاره به دو تعریف علامه از حسن و قبح، مشخص کرده‌ایم که یکی از آنها خارج از قلمرو حکمت عملی است و لذا بحث درباره آن برای اثبات یا رد اطلاق، بی‌فایده است. تعریف دیگر که ملائمت و منافرت با غایت مقصوده است، مبین رابطه فلسفی ضرورت بالقیاس و مستلزم اطلاق اخلاق می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، اطلاق، نسبیت، اعتباریات، حسن و قبح، باید و نباید.

مقدمه

مباحث اعتباریات و حسن و قبح نزد علامه، تاکنون با رویکردهای مختلف کانون توجه محققان قرار گرفته است؛ اما بیشتر تحقیقات انجام شده از دو جهت درخور نقد هستند: ۱. تنها به مقاله اعتباریات در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* توجه کرده‌اند و از مباحث تفسیر *المیزان* درباره حسن و قبح چشم پوشیده‌اند؛ ۲. از این نکته غافل بوده‌اند: تعریفی از حسن و قبح که بیشتر دستاویز «نسبت‌دهندگان نسبت اخلاق به علامه» قرار گرفته، اساساً در حیطه عقل عملی و اخلاق دسته‌بندی نمی‌شود، بلکه مربوط به شناخت فرایندهای ذهنی در عرصه زیبایی‌شناختی و علم‌النفس فلسفی است. بنابراین مقاله پیش‌رو با تقریری جدید به استنتاج اطلاق اخلاق و رد شبهه نسبی‌گرایی می‌پردازد.

در بیان اهمیت بحث این نوشتار همین بس که اثبات اطلاق یا نسبت اخلاق دارای نتایج نظری، عملی، فردی و اجتماعی فراوانی است که بر محققان عرصه‌های فلسفه و اخلاق پوشیده نیست. محمول‌گزاره‌های اخلاقی یا از قبیل مفاهیم الزامی است و یا از سنخ مفاهیم ارزشی. نوع تحلیلی که از این مفاهیم ارائه می‌شود، تعیین‌کننده اطلاق و یا نسبت اخلاق است. برای رسیدن به نظریه علامه در باب اطلاق و نسبت اخلاق، باید به بررسی تحلیل ایشان از این مفاهیم پردازیم. از آنجاکه بحث اعتباریات ایشان دربر دارنده بایدها و نبایدهای اخلاقی (مفاهیم الزامی اخلاقی) نیز می‌شود، دقت در مبحث اعتباریات ایشان را دستاویزی برای دستیابی به تحلیل ایشان درباره مفاهیم الزامی قرار می‌دهیم. مبحث حسن و قبح نزد ایشان بیانگر نظریه ایشان درباره ارزش‌های اخلاقی است. بنابراین نگارنده پرداختن به دو بحث اعتباریات و حسن و قبح را پلی برای رسیدن به اطلاق اخلاق قرار داده است.

وجود دو مطلب در عبارات علامه سبب شده تا برخی از مطالعه‌کنندگان آثار ایشان به این نتیجه برسند که وی در اخلاق نسبی‌گراست. علامه از جهتی مفاهیم الزامی را اعتباری و وابسته به معتبر می‌داند و از جهتی دیگر، عبارات ایشان در بیان معنای مفاهیم ارزشی (حسن و قبح) دوگانگی دارد و یکی از آن دو، موهم نسبی‌گرایی است. مقاله پیش‌رو برای زدودن شبهه نسبت‌گرایی علامه در اخلاق نشان خواهد داد که: ۱. قول به اعتباری بودن مفاهیم الزامی با اطلاق‌گرایی اخلاقی قابل جمع است؛ ۲. دو گونه تعریف علامه از حسن و قبح که یکی ملائمت و منافرت با طبع است و دیگری ملائمت و منافرت با غایت مقصوده، هر یک در قلمرو خود صحیح‌اند؛ ۳. تعریف حسن و قبح به ملائمت و منافرت با طبع (با حفظ تغییرپذیر بودن طبع انسان) مستلزم تغییرپذیری و نسبت حسن و قبح اخلاقی نیست؛ ۴. ارتباط «بایدها و نبایدهای» اخلاقی با «هست‌های» واقعی، در نظریه علامه، دارای توجیه منطقی است.

۱. اطلاق و نسبیت اخلاقی

مراد نگارنده از اصطلاح «اطلاق‌گرایی اخلاقی» این است که دست‌کم برخی از گزاره‌های اخلاقی، بدون هیچ قید و شرطی معتبرند (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۴۰). بر اساس این تعریف، اگر در یک مکتب اخلاقی، مجموعه‌ای از گزاره‌های اخلاقی موجود باشند که تنها یکی از آن گزاره‌ها بدون قید و شرط معتبر باشد، آن مکتب اخلاقی اطلاق‌گرا به شمار می‌آید. منظور از اصطلاح «نسبی‌گرایی اخلاقی» این است که همه گزاره‌های اخلاقی با قید و شرط معتبرند (همان، ص ۳۶). بر اساس این تعریف، گزاره‌های اخلاقی که صرفاً حاکی از خواست، سلیقه و یا توافق باشند، هرچند ممکن است در بعضی موارد به سبب ثبات سلیقه فردی یا جمعی، بدون تغییر و ظاهراً بدون قید و شرط باشند، اما اعتبارشان همواره مقید به احساس شخصی یا جمعی است و لذا نسبی محسوب می‌شوند.

۲. تحلیل مفاهیم الزامی از دیدگاه علامه

در نظر علامه طباطبائی، صرف علوم حقیقی برای صدور فعل از انسان کافی نیست و هیچ فعلی از انسان صادر نمی‌شود مگر اینکه قبل از آن «باید» اعتبار شده باشد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۵۳ و ۴۵۴). ایشان با اینکه درباره بایدها و نبایدهای اخلاقی به طور خاص بحث نکرده‌اند، درباره همه «بایدها و نبایدهای مربوط به افعال اختیاری انسان، یک تحلیل عام و مشترک ارائه کرده‌اند که شامل باید و نبایدهای اخلاقی نیز می‌شود. علامه می‌فرماید: «اعتبار و جوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود، با اعتقاد و جوب صادر می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۰۳). بنابراین علامه تحلیل حقیقت «وجوب» را (که تعبیر دیگری از باید است) با اعتباریات گره زده‌اند و لذا ناگزیر، به بحث اعتباریات می‌پردازیم.

۳. معنای اعتبار

واژه «اعتبار» در لغت به معنای فرض و تقدیرآمده است (انیس و همکاران، ۱۹۸۹، ص ۵۸۰). با توجه به این معنا، می‌توان امر اعتباری را به معنای «امر مبتنی بر فرض» دانست (نبویان، ۱۳۹۰). واژه «اعتباری» از مشترکات لفظی است که فلاسفه آن را به چهار معنا به کار برده‌اند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۱). بنابر یک اصطلاح، همه معقولات ثانیه اعم از منطقی و فلسفی و حتی مفهوم وجود، اعتباری نامیده می‌شوند؛ در اصطلاحی دیگر به مفاهیم حقوقی و اخلاقی، و به تعبیر دیگر «مفاهیم ارزشی» اطلاق می‌شود؛ در اصطلاح سوم، تنها به مفاهیمی که هیچ مصداق خارجی و ذهنی‌ای

ندارند و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند، «اعتباریات» و «وهمیات» گفته می‌شود؛ و نهایتاً در اصطلاح دیگری که در بحث اصالت وجود یا ماهیت به کار می‌رود، در مقابل «اصالت» به کار می‌رود (همان). به‌طور کلی امر «اعتباری» ممکن است در خارج منشأ انتزاع پیدا کند و ممکن است پیدا نکند و تنها ساخته ذهن انسان باشد (سجادی، ۱۳۴۱، ص ۷۶ و ۷۷).

شهید مطهری معتقد است که بحث اعتباریات در آثار علامه، اتکابی به آثار فلاسفه پیشین ندارد و از ابتکارات خود ایشان است (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۷۱۷). برخی اساتید معتقدند با اینکه تعبیر «اعتباری» به معنایی که علامه آورده، در آثار متقدمان نیامده است، لکن مطلب علامه بی‌سابقه نیست؛ زیرا ابن‌خلدون، علم را به علم عقلی و علم وضعی تقسیم کرده و خلط بین روش‌های این دو نوع علم را منشأ لغزش دانسته است (داوری اردکانی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۷).

تعریف علامه از اصطلاح «اعتبار»، الهام‌گرفته از تعریفی است که محقق اصفهانی مطرح می‌کند. اعتبار نزد محقق اصفهانی عبارت است از: «اعطای حد حقیقی چیزی به شیء دیگر که فاقد آن حد می‌باشد» (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۵-۶، ص ۱۱۶)؛ توضیح اینکه گاهی عقلاً شیئی را که مصداق حقیقی یک مفهوم نیست، به سبب غرضی، مصداق آن مفهوم فرض می‌کنند؛ مثلاً مفهوم «شیر» را که مصداقش یک حیوان قوی و شجاع است، برای یک فرد از انسان به کار می‌برند. روشن است که او شیر حقیقی نیست؛ اما عقلاً برای اشاره به قدرت و شجاعت او، شیر بودن را برایش فرض و اعتبار می‌کنند.

۴. ملاک ادراک اعتباری

ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم فکری این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت (باید) را در وی توان فرض کرد. پس اگر بگوییم «سیب میوه درختی است» فکری خواهد بود حقیقی، و اگر بگوییم «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۸).

علامه دو شاخصه را به عنوان ملاک برای اعتباری شمردن یک ادراک مطرح کرده‌اند: اول اینکه آن ادراک متعلق قوای فعاله قرار گیرد؛ دوم اینکه بتوان در آن اندیشه، «باید» را فرض کرد. برای روشن‌تر شدن بحث، به تطبیق این دو ملاک در قالب یک مثال می‌پردازیم: رابطه هر انسانی با فعلش، رابطه امکانی است؛ چنان‌که رابطه انسان و فعل غذا خوردن، امکانی است؛ زیرا صرف وجود انسان برای غذا خوردن کافی نیست، بلکه وجود غذا و نیز شرایط لازم برای دسترسی به

غذا و همچنین ارادهٔ فاعل، در این فعل دخیل‌اند؛ اما در عبارت «من باید غذا بخورم»، رابطهٔ انسان و فعلش، مصداق رابطهٔ ضروری و وجوبی لحاظ و اعتبار شده است؛ زیرا رابطهٔ وجوب حقیقتاً بین قوهٔ فعاله و فعل آن محقق بوده، نه بین انسان و فعلش. وجوب حقیقی به رابطهٔ انسان و فعلش (که رابطه‌ای امکانی است) نسبت داده شده است.

بنابراین بر اساس تعریف اعتبار، در اینجا اعتبار رخ داده است (نبویان، ۱۳۹۰). در این مثال، تحقق فعل خوردن نشانگر این است که این فعل متعلق قوای فعاله قرار گرفته است و نیز وجوب و ضرورت (باید) به آن نسبت داده شده است. نکتهٔ شایان توجه در این مقام آن است که وجه اعتبار «باید» نسبت به فعل، از سویی با قوهٔ فعاله مرتبط است؛ یعنی قوهٔ فعاله می‌تواند آن را اتیان کند و به وجود آورد، و از سوی دیگر این فعل می‌تواند غایت مورد نظر (مانند رفع گرسنگی) را پدید آورد (همان).

با توجه به ضابطهٔ امر اعتباری که علامه فرمود و توضیحاتی که داده شد، چند ویژگی ادراکات اعتباری را بیان می‌کنیم: ادراکات اعتباری، فرض‌هایی برساختهٔ ذهن انسان هستند؛ در ظرف توهم انسان لحاظ می‌گردند؛ ثمره‌ای عملی و در راستای تأمین حیات انسان بر آنها مترتب می‌شود؛ هیچ‌کدام از ادراکات اعتباری بازتابانندهٔ امری واقعی نیستند و از واقعیت نفس‌الأمری حکایت نمی‌کنند و مصداق آنها جز در ظرف توهم انسان موجود نیست.

در مقابل، ادراکات حقیقی به دسته‌ای از ادراکات اطلاق می‌شود که هر یک از آنها نمایانگر امری واقعی و نفس‌الأمری است؛ زیرا آنها همچون تصاویر و عکس‌هایی‌اند که از واقعیتی نفس‌الأمری گرفته شده‌اند.

۵. وجه نیاز به اعتبار

از دید علامه، بایدهای اعتباری، نخستین ادراکات اعتباری انسان هستند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۰) و با هدف تأمین خواسته بعد طبیعی وی اعتبار می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۸-۴۰۱). انسان دارای دو بعد است:

- الف. بعد طبیعی که با ابزارهایی برای تغذیه، تنمیه و تولیدمثل، موجبات بقای انسان را فراهم می‌آورد؛
- ب. بعد نفسانی که شامل اندیشه‌ها، احساسات و امیال است.

بعد طبیعی، مقدم و اصل است و بعد نفسانی، تابع و فرع بعد طبیعی است (همان، ص ۴۱۳). وقتی بدن انسان به عنوان بعد طبیعی برای ادامه حیات خود به غذا نیازمند شود، لازم است که انسان در تأمین غذا بکوشد. بعد طبیعی، در این موقعیت، احساسات و اندیشه‌هایی را در انسان به وجود

می‌آورد، تا انسان را به تکاپو و جست‌وجوی غذا وادارد. از این‌رو حالت گرسنگی پدیدار می‌شود. با توجه به لذتی که حالت رفع گرسنگی یعنی حالت سیری برای انسان دارد، میل و هیجان رسیدن به حالت سیری، پدید می‌آید و این میل، به نوبه خود سبب می‌شود که اندیشه اعتباری «من باید سیر شوم» در انسان پدید آید. سپس انسان اراده می‌کند که دنبال غذا برود و خود را سیر کند (همان، ص ۵۳-۵۴). البته اندیشه‌های حقیقی نیز به جای خود موجود و مؤثر هستند؛ مانند علم به خوردن غذا، علم به سیر شدن، علم به غذا و علم به نحوه خوردن غذا. از آنجاکه سیر شدن، بدون دست دراز کردن، در دهان گذاشتن و بلعیدن ممکن نیست، انسان به این قبیل افعال، وصف بایستی و وجوب می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۰).

همچنین وقتی انسان عدم فعلی را ضروری می‌داند، نسبت «نباید» و حرمت، یعنی ضرورت عدم را بین خود و فعل، اعتبار می‌کند. از دید علامه، «باید و نباید»های اعتباری، نخستین ادراکات اعتباری هر انسانی هستند و هر فعلی با این اعتبارات همراه است. بعد نفسانی (اندیشه و ادراک) در قبال بعد طبیعی، نقش کمک‌رسانی دارد تا بعد طبیعی را به هدف خودش برساند. در همین راستا احساسات و تمایلاتی که برخاسته از نیازهای بعد طبیعی هستند، منشأ اعتبار می‌گردند.

۱. بعد طبیعی ← ۲. احساس ← ۳. اعتبار ← ۴. فعل.

{ ۱. نیاز بدن به غذا ← ۲. الف. احساس گرسنگی ← ۲. ب. تصور لذت سیری ← ۲. ج. هیجان و میل به سیر شدن ← ۳. من باید سیر شوم ← ۴. خوردن غذا }

۶. رابطه اعتباریات با واقع

از دیدگاه علامه، اعتباریات، ادراکاتی «وهمی» و غیرحقیقی‌اند (همان، ص ۱۲۹)؛ به این معنا که تصویر و انعکاس امور نفس‌الأمری نیستند. بر خلاف امور «حقیقی» که حاکی از واقعیات نفس‌الأمری‌اند. بحث ما در این بخش این است که آیا وهمی بودن اعتباریات، به منزله بیگانه بودن آنها از حقایق هستی است؟ اگر روشن شود که بین بایدها و نبایدهای اخلاقی و واقعیات، ارتباط منطقی وجود ندارد، طبیعتاً گزاره‌های اخلاقی، قابل صدق و کذب نخواهند بود. نیز قابل برهان نخواهند بود و در نتیجه، نسبت اخلاقی ثابت می‌گردد؛ اما اگر بایدها و نبایدها قابل استنتاج از هست‌ها و واقعیات باشند، هم قابل صدق و کذب‌اند و هم قابل اقامه برهان (در صورت بدیهی نبودن). در نتیجه، اطلاق اخلاق ثابت می‌گردد.

بحث ارتباط میان مفاهیم الزامی و واقعیات را، گاهی با عنوان «ارتباط بین باید و هست» ذکر می‌کنند. منظور از ارتباط میان باید و هست این است که آیا به لحاظ منطقی می‌توان گزاره‌های اخلاقی دارای مفهوم باید و نباید را از گزاره‌های غیراخلاقی مشتق بر مفهوم هست و نیست، استنتاج کرد؟ یا اینکه اساساً به سبب اختلاف ماهوی بین «باید و نباید» و «هست و نیست»، چنین استنتاجی ممکن نیست؟ در ابتدا به نظر می‌رسد که نظر علامه، عدم ارتباط این دو بخش است:

این ادراکات و معانی، چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند. به اصطلاح منطقی، یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد. در این صورت، برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه- مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن - جاری نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۴).

عبارت مزبور به عدم جریان برهان در اعتباریات و نیز عدم ارتباط اعتباریات با واقعیات تصریح دارد؛ با این حال نشان خواهیم داد که مراد ایشان نفی هر گونه ارتباط بین اعتباریات و حقایق نیست. برای این منظور لازم است اقسام انشائیات را ذکر کنیم و مشخص سازیم که اعتباریات علامه، جزو کدام دسته است.

۷. اقسام انشائیات

الف. انشائیات صرف: ملاک و معیار واقعی برای جعل این نوع انشائات وجود ندارد و اعتبار آنها بر اساس خواست، سلیقه یا دستور فردی یا اجتماعی است. این قبیل انشائیات، نسبی هستند و به دلیل عدم ارتباط با حقایق و واقعیات، قابلیت صدق و کذب ندارند و برهان‌پذیر نیز نیستند.

ب. انشائیات مبتنی بر واقع: جعل و اعتبار آنها بر اساس واقعیات و حقایق است؛ لذا هرچند مطابق خواست و سلیقه هم باشند، قابلیت صدق و کذب و برهان‌پذیری را ندارند. مطلق یا نسبی بودن این‌گونه جعل‌ها، بستگی به ثبات یا عدم ثبات واقعیات مرتبط با آنها دارد.

اعتباریات علامه، جزو اعتباریات مبتنی بر واقع است. برای اثبات این مدعا دو شاهد ذکر می‌کنیم: شاهد اول از عبارات علامه:

انسان دارای یک نظام طبیعی است که حقیقت او به وسیله همین نظام حفظ می‌شود و این نظام به وسیله معانی وهمیه و امور اعتباری محافظت می‌شود. بنابراین اگر چه انسان بر حسب ظاهر با نظام اعتباری زندگی می‌کند، ولی بر حسب واقع با نظام طبیعی زندگی می‌کند. همه معارف و احکام دین به وسیله اعتباریات بیان شده‌اند، لکن یک حقایق دیگری وجود دارد که این اعتباریات مبتنی بر آن حقایق می‌باشند. از آنجاکه موجوداتی که این امور اعتباریه مبتنی بر آنها هستند، اموری حقیقی و عینی می‌باشند، پس رابطه بین این امور اعتباریه مبتنی بر آن حقایق نیز واقعی و عینی می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۶-۷)؛

شاهد دوم: در نظریه اعتباریات، اعتبار باید و نباید با هدف رسیدن به غایتی خاص صورت می‌گیرد. انسان برای رسیدن به نتیجه‌ای مشخص، ضرورت و باید را بین خود و فعلی خاص جعل و اعتبار می‌کند. این اعتبار، گتره‌ای و بدون ملاک نیست. بلکه به دلیل رابطه‌ی علی و معلولی میان فعلی خاص و نتیجه‌ی آن است (ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹). توضیح اینکه در مثال غذا خوردن، غذا خوردن علت سیر شدن است و میان این دو ارتباطی واقعی وجود دارد؛ زیرا حقیقتاً غذا خوردن سبب سیر شدن می‌شود. فاعل بر اساس این رابطه‌ی واقعی، و با هدف سیر شدن، میان خود و غذا خوردن، ضرورت جعلی و ادعایی قرار می‌دهد. واضح است که این اعتبار را بین خود و مثلاً ورزش کردن قرار نمی‌دهد؛ چون ورزش کردن نتیجه‌ی دیگر دارد. بنابراین جعل‌ها بدون ملاک نیستند. ملاک آنها رسیدن به غایات مطلوب، بر اساس روابط واقعی موجود در عالم است. «هذه المعانی والامور الغير الحقیقیة لابد أن تنتهی انتزاعها الى الامور الحقیقیة...» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹). بنابراین هرچند مفاهیم اعتباری فرض‌هایی هستند که ذهن برای رفع نیازهای حیاتی انسان آنها را ساخته است، از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده‌اند.

ملاحظه می‌کنیم که مرحوم علامه در شاهد اول، همه‌ی معارف و احکام دین (از جمله اخلاق) را به‌صراحت مبتنی بر حقایق و امور عینی برشمرده است. قطعاً ابتدا بر واقعیات، بدون ملاک نیست. در شاهد دوم نشان داده شد که علت و ملاک اعتبار، رسیدن به غایات مطلوب در سایه‌ی قوانین عالم است. اساساً نظریه‌ی اعتباریات این قابلیت را دارد که همه‌ی بایدها و نبایدها را اعم از دینی، اخلاقی، حقوقی و شخصی، را منطقاً توجیه کند؛ چراکه نظریه‌ی اعتباریات، جعل این بایدها و نبایدها را بر مصالح و مفاسد و آثار واقعی استوار می‌داند (معلمی، ۱۳۸۴، ص ۱۲-۱۴).

حال، پرسش این است که نفی رابطه‌ی تولیدی و برهانی میان اعتباریات و واقعیات، در عبارت علامه به چه معناست؟ به نظر می‌رسد منظور علامه این است که از لحاظ منطقی، یک جمله‌ی اخلاقی حاوی باید و نباید که انشائی و جعلی است، نمی‌تواند نتیجه‌ی مقدمات حقیقی، و گزارش‌کننده‌ی واقع باشد؛ زیرا از مقدمات حقیقی، فقط نتیجه‌ی حقیقی به دست می‌آید. بنابراین رابطه‌ی «گزاره‌ی اعتباری» و «واقع»، نمی‌تواند تولیدی باشد (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳-۱۵۴)؛ اما نکته‌ی مهم این است که عدم رابطه‌ی تولیدی، به معنای عدم هر گونه رابطه‌ی دیگر بین واقعیات و بایدها و نبایدها نیست. رابطه‌ی ای که متفنی دانسته شد، رابطه‌ی استنتاجی است؛ اما نبود رابطه‌ی تولیدی و استنتاجی، نافی رابطه‌ی ابتدایی میان واقعیات و انشائیات نیست. می‌توان رابطه‌ی ابتدایی را چنین تحلیل کرد که نخست بر اساس استنتاج منطقی و از

مقدمات واقعی، یک نتیجه حقیقی به دست می‌آید. سپس این نتیجه، مبنا قرار می‌گیرد تا بر اساس آن، یک جعل و اعتبار صورت گیرد. در این صورت، اخلاق با اینکه از واقعیات استنتاج نشده، اما بر واقعیات مبتنی است (معلمی، ۱۳۸۹).

۸. تحلیل ابتدای اعتبارات بر واقعیات

بر اساس مثالی که علامه طرح کرده، «غذا خوردن» علت است و «سیر شدن» معلول. با توجه به اینکه میان غذا خوردن و سیر شدن، ضرورت بالقیاس برقرار است، می‌توان در قالب قیاس منطقی و با استفاده از واژه باید، به این علیت و ضرورت بالقیاس اشاره کرد (همان):

مقدمه اول: اگر سیر شدن مطلوب من باشد، باید غذا خوردن هم مطلوب من باشد؛

مقدمه دوم: لکن سیر شدن مطلوب من است؛

نتیجه: پس غذا خوردن هم مطلوب من است.

از سویی «مطلوبیت غذا خوردن برای من» که نتیجه قیاس مزبور است، علت می‌باشد و معلول آن، «غذا خوردن به نحو لزوم» است. این علیت و ضرورت بالقیاس را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

مقدمه اول: اگر غذا خوردن به نحو لزوم، مطلوب کسی باشد، باید بین خود و غذا خوردن «باید» را

اعتبار کند؛

مقدمه دوم: لکن غذا خوردن به نحو لزوم، مطلوب من است؛

نتیجه: پس باید بین خودم و غذا خوردن، «باید» را اعتبار کنم.

ملاحظه می‌کنیم که مقدمات استدلال‌ها قضایای حقیقی و مبتنی بر واقع و روابط علی-معلولی هستند و آن «باید» اعتباری در نتیجه استدلال اخیر، از مقدمات استدلال، استنتاج نشده است؛ بلکه بر مقدمات، مبتنی است. بر اساس این تحلیل، اعتبارات هرچند مستقیماً از واقعیات تولید و استنتاج نمی‌شوند، از حیث ابتدا بر واقعیات، برهان‌پذیرند. می‌توان انواع بایدهای اعتباری فردی و اجتماعی و اخلاقی را، به همین صورت و بر اساس حقایق، جعل و اعتبار کرد (همان)؛ بدون اینکه مشکل منطقی در بین باشد.

۹. اقسام اعتبارات

از دیدگاه علامه طباطبائی، اعتبارات بر دو قسم‌اند:

الف. اعتبارات بالمعنی الاعم: که منظور از آنها اعتبارات در مقابل ماهیات است؛

ب. اعتباریات بالمعنی الاخص: بعد طبیعی وجود انسان، اندیشه‌ها و احساساتی را ایجاد می‌کند تا از طریق آنها به خواسته خودش دست یابد. این قسم از اندیشه‌ها، اعتباری‌اند و علامه آنها را «اعتباریات عملیه» نیز می‌خواند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۹-۴۳۰).

اعتباریات بالمعنی الاخص (عملیه)، به دو دسته الف. عمومی ثابت، ب. خصوصی تغییرپذیر تقسیم می‌شوند. از آنجاکه «اعتباریات بالمعنی الاخص»، معلول احساسات متناسب با قوای فعاله‌اند، از لحاظ ثبات و تغییر، تابع احساسات می‌باشند. حال اگر احساسات، لازمه نوعیت نوع و تابع بعد طبیعی انسان باشند، اعتباریات برآمده از آنها نیز بالتبع، عمومی و ثابت خواهند بود. در صورتی که احساسات، از لوازم نوع و بعد طبیعی نباشند، اعتباریات نیز بالتبع، خصوصی و تغییرپذیر هستند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۷).

ایشان در یک تقسیم دیگر، اعتباریات را به دو بخش «قبل الاجتماع» و «بعد الاجتماع» تقسیم می‌کند. «اعتباریات قبل الاجتماع»، ارتباطی با زندگی اجتماعی انسان ندارند؛ مانند اعتباریاتی که ناشی از جهاز تغذی انسان هستند. همچنین اعتبار ضرورت و وجوب، که در صدور هر فعلی دخالت دارد، در زمره این قسم است. «اعتباریات بعد الاجتماع» با زندگی اجتماعی مرتبط‌اند؛ مانند اندیشه‌های اعتباری مرتبط با تربیت و ازدواج که مصادیق فراوانی از قبیل ملک، کلام، ریاست و مرئوسیت و جزا و مزد دارد (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۰).

۱۰. اشکال شهید مطهری به جاودانگی اخلاق بر اساس نظریه اعتباریات

شهید مطهری اصل نظریه اعتباریات علامه طباطبائی را می‌پذیرد. همچنین وجود هماهنگی میان «طبیعت انسان» و «دستگاه ادراکی» او را برای توجیه گزاره‌های اخلاقی قانع‌کننده می‌شمارد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۷۳۴-۷۳۵). با این حال نظریه علامه را دارای دو مشکل می‌داند: ۱. تعمیم اعتباریات به حیوانات، تکیه بر نیازهای مادی و مشترک انسان و حیوان است، لذا پذیرفتنی نیست (همان، ص ۷۲۹؛ معلمی، ۱۳۸۴، ص ۹۹؛ جوادی، ۱۳۸۳)؛ ۲. این نظریه، برای اثبات جاودانگی اخلاق، کافی نیست (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۷۳۰؛ جوادی، ۱۳۸۳).

پرداختن به مشکل اول، خارج از هدف و بحث این مقاله است. لذا تنها به طرح اشکال دوم و پاسخ آن می‌پردازیم. استاد مطهری با یک مشکل یا معما روبه‌روست: بایدها و نبایدها در صورتی ثابت و جاودان هستند که رها از اسارت قوای طبیعی و مستقل از خواسته‌های متغیر طبع سرکش آدمی باشند؛ حال آنکه در نظریه اعتباریات، وابسته به طبیعت آدمی شمرده شده‌اند، و لذا در

معرض تغییرند. این در حالی است که برای داشتن اخلاق جاودان، نیازمند اصول و قواعد ثابت فراوانی هستیم؛ اما شاهدیم که نظریه اعتباریات علامه، بیش از پنج یا شش قاعده و اصل غیر متغیر به دست نمی‌دهد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۷۳۰).

با توجه به این مشکل است که شهید مطهری در صدد ارائه‌ی طرحی بر می‌آید تا بتواند ضمن حفظ اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی، جاودانگی اصول اخلاقی را نیز تأمین کند. برای مثال با اینکه گاهی اوقات انگیزه‌های طبیعی آدمی، او را به دروغ گفتن فرا می‌خوانند، باید بتواند همواره و بر خلاف خواسته‌های طبیعی خود، راستگویی را برگزیند و آن را نیک بداند (جوادی، ۱۳۸۳).

شهید مطهری کلید حل این معما را دولایه بودن هویت انسان و پذیرش دو «من» در وجود هر انسان می‌داند تا بتواند اعتبارهای گذرا و متغیر را به یکی از آنها، و اعتبارهای ثابت و جاودان را به دیگری نسبت دهد. در واقع شهید مطهری، اصل نظریه اعتباریات علامه طباطبائی را می‌پذیرد و اختلاف نظر وی با علامه طباطبائی درباره تفسیر بایدهای کلی است (نصری، ۱۳۸۲، ص ۳۶۴).

با توجه به تقسیمات یادشده برای اعتباریات، در پاسخ به ایراد شهید مطهری می‌گوییم: اولاً هر چند بعضی از اعتباریات بالمعنی الاخص که برخاسته از نیازهای موقتی انسان هستند، موقتی‌اند، اما بعضی از این اعتباریات، لازمه نوعیت نوع و برخاسته از نیازهای دائمی انسان هستند و لذا جاودان و بدون تغییرند؛ ثانیاً اگر انسان‌ها از سویی نیازهای دائمی و ثابت داشته باشند و از سوی دیگر یک هدف و غایت ثابت و واقعی در زندگی داشته باشند، قطعاً یک سلسله اعتبارات دائمی و شماری احکام و قضایای کلی و ثابت برای رسیدن به هدف نهایی خواهند داشت. بر اساس نیازهای ثابت و هدف نهایی ثابت از خلقت انسان، برخی از اعمال، همیشه ضروری‌اند و باید به آنها عمل کرد. نظیر اینکه غذا خوردن از سویی نیاز دائمی انسان است و از سوی دیگر، مقدمه رسیدن به هدف نهایی از خلقت است. لذا انسان پیوسته و در تمام طول عمر، باید بین خود و غذا خوردن، و خوب را اعتبار کند. این مطلب را درباره نیازهای مادی و معنوی دیگر نیز می‌توان مطرح کرد (معلمی، ۱۳۸۹). بنابراین انسان‌ها قطعاً تعدادی الزامات اخلاقی و اعتباری ثابت و جاوید خواهند داشت. نتیجه اینکه نظریه اعتباریات علامه، منافاتی با جاودانگی دستورهای اخلاقی ندارد.

۱۱. تحلیل حسن و قبح نزد علامه

ایشان دو گونه تعریف برای حسن و قبح بیان کرده است:

تعریف اول: خوبی به معنای ملائمت فعل با طبع فاعل، و بدی به معنای عدم ملائمت فعل با طبع فاعل

است (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۵). ایشان این معنا را از سنخ اعتباریات و نیز نسبی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۹۱). برای مثال قباح مزه تلخی و بوی مردار را ذکر می‌کند که هیچ یک واقعیتی مطلق نیست؛ چون جاندارانی هستند که از این نوع مزه و بوها خوششان می‌آید. «دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلاً می‌باشد» (همان).

دفع شبهه نسبت: خوانندگان این عبارات علامه ممکن است این گونه قضاوت کنند که حسن و قبح بر اساس این تعریف نسبی می‌شود و موجب نسبت اخلاق می‌گردد؛ با این استدلال که وقتی تمایلات و خواست‌های طبایع افراد، گوناگون باشد، حسن و قبح برخاسته از آنها نیز نزد افراد مختلف متفاوت خواهد شد. حسن و قبح با این لحاظ تابع خواست و نیاز افراد می‌شود و به تبع آن اخلاق نسبی می‌گردد. نگارنده معتقد است که استنتاج نسبت اخلاق در اینجا یک شبهه و ناصحیح است. علامه این تعریف را هم در مقاله ادراکات اعتباری از کتاب *اصول فلسفه* ذکر کرده و هم در *تفسیر المیزان*. در ادامه بر اساس هر دو منبع به این شبهه پاسخ می‌دهیم.

۱-۱۱. پاسخ بر اساس مقاله ادراکات اعتباری (مقاله اعتباریات)

این تعریف در مقاله ادراکات اعتباری در زمره مباحث علم‌النفس قرار می‌گیرد و نه در شمار حکمت عملی و فلسفه اخلاق؛ زیرا این تعریف در لابه‌لای مباحثی مطرح شده که ایشان درصدد است در ضمن آن مباحث، ساز و کار ذهن انسان برای دستیابی به خواست‌های بعد طبیعی را بیان کند. در این راستا ذهن از اندیشه‌های اعتباری، همچون حسن و قبح استمداد می‌جوید. شاهد صدق این مدعا این است که ایشان بحث از حسن و قبح اعتباری را به حیوانات نیز تعمیم داده است. اعتبار، از فعالیت‌های وهم و قوه متخیله است که میان انسان و حیوان مشترک می‌باشد. لذا این بحث در حیطه حکمت عملی که تعقل بر آن حاکم است و حیوان فاقد آن می‌باشد، قرار ندارد. نتیجه اینکه این تعریف، نباید به عنوان نظریه‌ای که موجب اثرگذاری بر اخلاق است، مورد داوری قرار گیرد.

۲-۱۱. پاسخ بر اساس تفسیر المیزان

علامه در *تفسیر المیزان* دو تعریف برای حسن و قبح ارائه کرده‌اند: یکی همان تعریفی که در مقاله «اعتباریات» دارند و آن را تعریف اول نامگذاری کردیم و دیگری تعریف دوم که به آن خواهیم پرداخت. اگر کسی همه توجهش را به تعریف اول معطوف دارد و آن را نظریه ایشان در باب اخلاق

بینگارد، به حقیقت دست نخواهد یافت و افتادن او در ورطهٔ نسبیّت بعید نخواهد بود؛ اما توجه به تعریف دوم که با عباراتی صریح و در موارد متعدد بیان شده و نیز شناخت قلمرو هر یک از تعاریف، ما را به سمت نظریهٔ ایشان (اطلاق) سوق می‌دهد.

تعریف اول ایشان از حسن و قبح در *تفسیر المیزان* (ملائمت و منافرت با طبع)، به مرتبهٔ اول از مراتب آشنایی ذهن با مفهوم حسن و قبح اشاره دارد. در اینجا لازم است مراتب سه‌گانهٔ آشنایی ذهن با مفهوم حسن و قبح را ذکر کنیم تا از این رهگذر، به ارتباط تعریف اول و دوم دست یابیم.

۳-۱. مراتب آشنایی ذهن با مفهوم حسن و قبح

مرتبهٔ اول: آشنایی ذهن با مفهوم حسن و قبح به این صورت است که انسان با مشاهدهٔ «تناسب» اجزا و اعضای بدن انسانی و به‌ویژه دیدن این حالت در چهره (چشم، ابرو، گوش، دهان، بینی و...) این تناسب را ملائم طبع خود می‌یابد و با مفهوم حسن به آن اشاره می‌کند و اگر این تناسب را نیابد از مفهوم قبح استفاده می‌کند:

شبه أن يكون الانسان اول ما تنبه على معنى الحسن تنبه عليه من مشاهدة الجمال في أبناء نوعه الذي هو اعتدال الخلق، و تناسب نسب الأعضاء وخاصة في الوجه... فحسن وجه الانسان كون كل من العين والحاجب والاذن والأنف والقم وغيرها على حال أو صفة ينبغي أن يركب في نفسه عليها، وكذا نسبة بعضها إلى بعض، وحينئذ تجذب النفس ويميل الطبع اليه، ويسمى كون الشيء على خلاف هذا الوصف بالسوء والمساءة والقبح (طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۱۰).

مرتبهٔ دوم: ذهن در مرتبهٔ بعد این مفاهیم را به افعال انسانی و معانی اعتباری سرایت می‌دهد و در صورت ملائمت آنها با غرض اجتماع که سعادت فردی و اجتماعی است، افعال و معانی اعتباری را به حسن متصف می‌کند و در غیر این صورت، وصف قبح را برای آنها به کار می‌برد؛ مثلاً عدل را که موجب سعادت بشر می‌شود، حسن می‌شمارد و ظلم را که موجب به مخاطره افتادن سعادت می‌شود، قبیح می‌شمارد: «ثم عمم ذلك الى الافعال والمعاني الاعتبارية والعناوين المقصودة في ظرف الاجتماع من حيث ملائمتها لغرض الاجتماع و هو سعادة الحياة الإنسانية أو التمتع من الحياة وعدم ملائمتها» (همان)؛ مرتبهٔ سوم: مفاهیم حسن و قبح را برای حوادث خارجی و امور حقیقی که در رسیدن یا نرسیدن انسان به سعادت مؤثرند، به کار می‌برد:

ثم عمم معنى الحسن والقبح لسائر الحوادث الخارجية التي تستقبل الانسان مدى حياته على حسب تأثير مختلف العوامل و هي الحوادث الفردية أو الاجتماعية التي منها ما يوافق آمال الانسان... وتسمى حسنات ومنها ما ينافي ذلك كالبلايا و... و تسمى سيئات (همان، ص ۱۱).

۱۱-۴. جمع بین تعریف اول و تعریف دوم از حسن و قبح

علامه در تفسیر المیزان و ضمن یک عبارت به هر دو تعریف اشاره کرده است. بیان چنین عبارتی، بیانگر این است که هر دو معنا در جای خود صحیح هستند:

يشبه أن يكون الإنسان أول ما تبه على معنى الحسن تبه عليه من مشاهدة الجمال في أبناء نوعه الذي هو اعتدال الخلق، وتناسب نسب الأعضاء وخاصة في الوجه ثم في سائر الأمور المحسوسة من الطبيعيات ويرجع بالأخره الموافقة الشيء لما يقصد من نوعه طبعاً (همان، ۹-۱۰).

علامه در بخش اول عبارت مزبور (یشبه... من الطبيعيات) به تعریف اول (ملائمت و منافرت با طبع) اشاره می‌کند؛ اما در بخش دوم (و يرجع بالآخرة الى موافقة الشيء لما يقصد من نوعه طبعاً) صریحاً به تعریف دوم (ملائمت و منافرت با غرض) می‌پردازد. حال، وجه جمع این دو معنا را بیان می‌کنیم:

تعریف اول ایشان از حسن و قبح، معنایی است که ذهن انسان در وهله اول و در ابتدای آشنایی خود با حسن و قبح، دارد. در واقع علامه با این بیان، به مرتبه اول از کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم حسن و قبح اشاره می‌کند. یعنی به جنبه روان‌شناختی مسئله. بنابراین باید میان جنبه اخلاقی و غیراخلاقی مفاهیمی همچون «حسن و قبح» و «زشت و زیبا» تفکیک شود. اینکه انسان برای تناسب اجزا و اعضای خود یا دیگران مفاهیمی از قبیل حسن و قبح را به کار می‌گیرد، نه جنبه اخلاقی و فلسفی، بلکه جنبه روان‌شناختی یا زیبایی‌شناختی دارد؛ اما به کار بردن این مفاهیم برای صفات یا رفتارهای اختیاری که در رسیدن یا نرسیدن انسان به مطلوب نهایی مؤثرند، جنبه اخلاقی و فلسفی دارد و با تعریف دوم هماهنگ است. بر اساس این معنا اگر فعل اختیاری انسان، با هدف نهایی او هم‌جهت باشد، یعنی سبب رسیدن انسان به مطلوب نهایی باشد، خوب تلقی می‌شود و در صورتی که او را از مطلوب نهایی دور کند، بد تلقی می‌شود. این معنا که بیان ضرورت بالقیاس میان فعل فاعل و نتیجه نهایی آن است، نشان می‌دهد که حسن و قبح از قبیل معقولات ثانیه فلسفی و نمایانگر روابط واقعی میان پدیده‌ها هستند.

با توجه به آنچه گفتیم، تنها تعریف دوم علامه جنبه فلسفی دارد و لذا شایسته است که در مباحث فلسفی، تنها این معنا را به ایشان نسبت دهند نه معنای اول. در این صورت دستاویزی برای نسبت دادن نسبییت به علامه وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

نظریه اعتباریات علامه، ارتباط منطقی بایدها بر هست‌ها را برمی‌تابد؛ به این صورت که الزامات اخلاقی، مبتنی بر واقع (نه مستنتج از واقع) باشند. اعتباریات، هر چند مستقیماً از واقعیات تولید و استنتاج نمی‌شوند، از حیث ابتدا بر واقعیات، برهان‌پذیرند. ابتدای بایدها و نبایدهای اعتباری بر حقایق، دارای ملاک است و بر اساس روابط علی- معلولی صورت می‌گیرد.

اشکال عدم جاودانگی اخلاق، به نظریه علامه وارد نیست. نظریه علامه ظرفیت آن را دارد که جاودانگی اخلاق را از دو جهت تأمین کند:

۱. برخی از اعتباریات اخلاقی که لازمه نوع و برخاسته از نیازهای دائمی انسان هستند، همیشگی‌اند؛

۲. اگر انسان در طول حیات خود یک هدف نهایی ثابت را دنبال کند، حتماً یک سلسله الزامات اعتباری جاوید اخلاقی خواهد داشت.

تعریف علامه از حسن و قبح به «ملائمت و منافرت با طبع»، مستلزم نسبیت اخلاق نیست. اساساً این تعریف، جنبه روان‌شناختی دارد و در حیطه حکمت عملی قرار نمی‌گیرد تا سبب نسبیت اخلاق شود. تعریف علامه از حسن و قبح به «ملائمت و منافرت با هدف نهایی»، جنبه فلسفی و اخلاقی دارد. این تعریف، به ضرورت بالقیاس میان فعل فاعل و نتیجه آن اشاره دارد. براین اساس، حسن و قبح، معقول ثانی فلسفی و بیانگر روابط واقعی پدیده‌ها هستند.

منابع

- انیس، ابراهیم و همکاران، ۱۹۸۹، *المعجم الوسیط*، چ دوم، استانبول، مؤسسه ثقافیه التالیق و الطباعه.
- ترکاشوند، احسان و اکبر میرسپاه، ۱۳۸۹، «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۹، ص ۲۵-۵۴.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۶۳، *ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری، دومین یادنامه علامه طباطبائی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جوادی، محسن، ۱۳۸۳، «توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری»، *قبسات*، ش ۳۰ و ۳۱، ص ۵۳-۶۸.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۴۱، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران، کتابخانه ابن سینا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۹، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، (با مقدمه و پاورقی مطهری)، چ یازدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۶۲، *رسائل سبعه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- _____، ۱۳۶۰، *رساله الولایه*، طهران، بنیاد بعثت.
- _____، ۱۴۲۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ هفتم، قم، جامعه مدرسین.
- غروی اصفهانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۹ق، *نهایة الدراییه فی شرح الکفایه*، چ دوم، بیروت، مؤسسه آل‌البیت^ع.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، چ دوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۱، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۹، «رابطه باید و هست از دیدگاه علامه طباطبائی»، *حکمت معاصر*، ش ۲، ص ۹۷-۱۰۶.
- _____، ۱۳۸۴، *رابطه هست‌ها و بایدها*، چ دوم، تهران، کانون اندیشه جوان.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۵، *بنیاد اخلاق*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع.
- نصری، عبدالله، ۱۳۸۲، *حاصل عمر*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نبویان، سیدمحمود، ۱۳۹۰، «چیستی اعتبار نزد علامه طباطبائی»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۴، ص ۱۱۵-۱۴۶.

نقش قاعده‌ا‌هم و مهم در حل نزاحمات اخلاقی امنیتی

ک‌علی بهرام طجری / دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

A.B.tajari@gmail.com

احمدحسین شریفی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۳۹۴/۸/۹ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۱۷

چکیده

اخلاق کاربردی به منزله یکی از رشته‌های نوین اخلاقی، دارای سه رسالت عمده است: نخست پاسخ‌گویی به مجموعه مسائل اخلاقی نوپدید و ویژه در هر یک از عرصه‌های اختصاصی زندگی مدرن، دوم تلاش در جهت تطبیق استدلال‌ها، اصول و ارزش‌های اخلاقی در موارد خاص، و سرانجام حل نزاحمات اخلاقی. نزاحمات در عرصه اخلاق امنیتی آن‌گاه رخ می‌دهد که نیروی امنیتی با دو تکلیف در «مقام امثال» مواجه شود و وی ناگزیر به یک انتخاب باشد. نکته محوری در تعیین ملاک انتخاب یکی از اطراف نزاحم و ارائه راه‌حل‌هاست. مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی و تحلیلی، تنها به یک ملاک اساسی در حل نزاحمات اخلاقی یعنی قاعده‌ا‌هم و مهم پرداخته است. نتیجه نهایی تحقیق با تصویر صور نزاحم این است که هرچند وقوع نزاحمات انکارناپذیر است، اما با نظر به مبانی فلسفی پذیرفتنی در فلسفه اخلاق و با توجه به قواعدی چون قاعده یاد شده، می‌توان در حل آنها توفیق یافت؛ بدین معنا که این نزاحمات بدوی و غیرمستقرند.

کلیدواژه‌ها: مبانی، اصول، امنیت، اخلاق، اخلاق امنیتی، حریم خصوصی، تعارض، نزاحم.

امنیت یکی از آرمان‌های بشر در طول تاریخ بوده و به جرئت می‌توان گفت که هیچ آسیبی چالش‌انگیزتر از نبود امنیت در زندگی اجتماعی انسان نبوده و نیست. از این رو حاکمان و سیاستمداران جامعه نسبت به برقراری امنیت و حفظ و حراست از آن بسیار حساس‌اند و همواره نسبت به گزینش افرادی با ویژگی‌های خاص برای این مسند دغدغه جدی داشتند.

یکی از مهم‌ترین مسائل در حوزه امنیت، مسئله «اخلاق امنیتی» است (مقصود ما از اخلاق امنیتی عبارت است از: تبیین فضایل و رذایل ناظر به عرصه امنیت؛ و تلاش در جهت حل تراحمات اخلاقی ناظر به رفتارهای امنیتی). نگارنده مقاله بر این باور است که تحقق امنیت واقعی بدون رعایت اصول اخلاقی اگر ناممکن نباشد، قطعاً امری نامطلوب است. نیروهای امنیتی از قبیل پلیس، پاسداران و نیروهای اطلاعاتی نظام جمهوری اسلامی ایران که داعیه برقراری امنیت و پاسداری از آن را در سطح جامعه دارند، می‌باید به فضایی آراسته و از رذایل اخلاقی پیراسته باشند تا از رهگذر عمل به آموزه‌های اخلاقی، بتوان برقراری و حراست از اخلاق امنیتی جامعه را از آنها انتظار داشت. به دیگر سخن، اهمیت اخلاق امنیتی را از دو منظر ایجابی و سلبی می‌توان مورد دقت و بررسی قرار داد: اهتمام به ارزش‌های اخلاقی در عرصه امنیت، یکی از مؤلفه‌های بنیادین وفاق و انسجام ملی است و از جمله عوامل زمینه‌ساز شکوفایی استعداد‌های انسان در حرکت به سمت کمال مطلوب به شمار می‌رود و فقدان آن نه تنها سلامت نیروهای امنیتی را با مخاطرات جدی مواجه می‌سازد، بلکه به سلامت اخلاقی جامعه نیز آسیب وارد می‌کند.

مقصود از تراحم اخلاقی، وضعیتی است که در آن وضعیت، فاعل ناگزیر است یکی از دو امر یا یکی از چند امر را که در مقام عمل قابل جمع نیستند، اختیار کند. به عبارت دیگر، تراحم در جایی است که دو حکم یا دو دلیل از ناحیه جعل و تشریح تنافی ذاتی نداشته باشند و ملاک و مصلحت هر دو در مقام جعل، تام و فعلی باشد، اما مکلف در مقام امتثال نتواند هر دو را در یک زمان به جای آورد. از این رو گاه یک نیروی امنیتی در پابندی به اصول اخلاقی، خود را دچار تراحم می‌یابد و در انتخاب یکی از دو طرف تردید می‌کند و به دنبال راه‌حلی جهت گذر از تراحم است.

برخی از صور تراحم عبارت‌اند از: تراحم میان حرمت تجسس با حفظ اسلام، تراحم منافع فرد با مصالح اجتماعی، تراحم اصل حفظ حریم خصوصی با مصالح عامه، تراحم اصل رازداری با حفظ نظام اسلامی، تراحم تکالیف فردی با انجام مأموریت‌های سازمانی و اطاعت از مافوق. بنابراین یکی از

مباحث مهم در اخلاق امنیتی، وجود نزاحات در این عرصه و ارائه راهکارهایی در راستای گذر از آن است که این مطلب مهم، محور بحث مقاله پیش روست.

راه‌حل‌های نزاحات اخلاق امنیتی

پیش از بیان راه‌حل‌ها یادآور می‌شود که برخی از اخلاق پژوهان با بیانات و تقریرهای گوناگون از قبیل «عدم الزام در دو بدیل یکسان»، «ممانعت خداوند از پیدایش شرایط و موقعیت‌های متزاحم» و «تزاحم اخلاقی ترکیبی خودمتناقض» در صدد انکار تزاحم برآمده‌اند؛ انکاری که ناشی از عدم دقت در معنای تزاحم بوده، قابل اعتنا نیست و پرداختن به هر یک از این اقوال و ادله آنها از حوصله بحث خارج است.

قاعده تقدیم اهم بر مهم

مهم‌ترین راه‌حل در موارد تزاحم امتثالی، بهره‌گیری از قاعده اهم و مهم است. مباحث چندی درباره این قاعده قابل طرح است؛ از قبیل اینکه اهم و مهم چیست و چه جایگاه و اهمیتی در مباحث فقهی، حقوقی، اخلاقی و اجتماعی دارد؟ راه‌های شناسایی اهم و مهم کدام است؟ منبع تشخیص اهم و مهم چیست و تشخیص اهم و مهم در موارد تزاحم بر عهده کیست؟ عقل و عرف در این حوزه چه نقشی بر عهده دارند؟ پاسخ دادن تفصیلی به این قبیل پرسش‌ها درباره این قاعده از عهده مقاله حاضر بیرون است؛ از این رو به اقتضای بحث، به چند مطلب درباره این قاعده توجه می‌کنیم.

غالب اصولیین در نوشته‌های خود بحثی مستقل با عنوان اهم و مهم ندارند؛ بلکه آن را در ضمن مباحثی از قبیل «اجتماع امر و نهی»، «تعادل و تراجیح»، «مصالح مرسله» و «ترتب» مطرح ساخته‌اند (خوئی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۸۸ و ص ۳۰۶؛ مکارم شیرازی و قدسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۵ و ۷۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۱۳۸ و ۲۰۲).

دلایل اهمیت قاعده

قاعده تقدیم اهم بر مهم همانند قاعده دفع افسد به فاسد، قاعده‌ای عقلی است که دانشمندان علوم اجتماعی و بسیاری از اصولیین و فقها بدان گواهی می‌دهند و در کلمات معصومین علیهم‌السلام نیز بر این قاعده تأکید و بدان توصیه شده است. برای نمونه امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام فرمود: «من اشتغل بغير المهم ضیع الأهم» (آمدی، بی تا، ح ۸۶۰۷)؛ کسی که در رویارویی با دو امر مهم و اهم، اقدام به امر غیرمهم کرد، امر اهم را تضییع و فاسد ساخته است. یا در حدیث دیگر می‌خوانیم: «إذا اجتمعت حرمتان طرحت الصغرى للكبرى» (ابن اثیر، ۱۹۷۰، ج ۱، ص ۳۷۴)؛ در جایی که دو حرمت جمع شد، باید از

حرمت کوچک تر به خاطر حرمت بزرگ تر صرف نظر کرد. در سیره و تاریخ زندگی پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام عمل به این قاعده نیز در موارد پرشماری گزارش شده است؛ از قبیل: صلح حدیبیه در سال ششم هجری (ابن هشام، ۱۴۳۳ق، ص ۲۶۳)، صلح امام حسن علیهما السلام (آل یاسین، ۱۳۶۸، ص ۳۵۲)، اظهار برائت عمار (نحل: ۱۰۶) و وضو ساختن علی بن یقین (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸، ص ۳۸-۳۹).

مرجحات باب تزاحم

نگاشته‌های اصولیین دربرگیرنده مرجحاتی در باب تزاحم است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. تقدیم واجب دارای بدل (بدل اضطراری یا اختیاری) بر واجب بی بدل؛ نظیر مزاحمت بین امر به وضو یا غسل و امر به تطهیر بدن یا لباس برای اقامه نماز، با مقدار کمی از آب که برای هر دو کافی نیست. در این صورت، تطهیر بدن مقدم است و به درجه فعلیت و تنجز می‌رسد؛

۲. تقدیم واجب مضیق بر واجب موسع؛ همانند مزاحمت اقامه نماز آیات با نماز ظهر هنگام زوال ظهری که کسوف رخ داده باشد؛

۳. تقدیم واجب فوری بر واجب غیرفوری، مثل تطهیر مسجد و نماز اول وقت. در اینجا دو امر «أقم الصلاة» و «أزل النجاسة» با هم تزاحم یافته‌اند که در این صورت، واجب فوری مقدم است؛

۴. تقدیم واجب مضیق بر واجب فوری؛ برای مثال ازاله نجاست هرچند فوری است، ولی نماز آخر وقت که مضیق است، مقدم می‌گردد؛ زیرا با تقدیم ازاله نجاست، نماز در وقت به کلی تفویت می‌شود. البته در همین مورد اگر نفس محترمه‌ای در حال غرق شدن باشد، نجات جان او بر نماز خواندن مقدم است؛ چراکه حفظ نفس محترمه از واجبات دیگر مهم‌تر است؛

۵. تقدیم واجب دارای وقت مختص بر واجب مضیق بدون وقت مختص؛ مثل نماز یومیه که دارای وقت خاصی هستند ولی نماز آیات دارای وقت مخصوصی نیست، بلکه وابسته به تحقق اسباب آن است؛

۶. تقدم واجب منجز و مطلق بر حکم مشروط؛ نظیر مزاحمت وجوب حج که مشروط به استطاعت است با وجوب ادای دین یا حفظ نفس محترمه از نابودی که مطلق و منجر است. از این رو اگر شخصی از نظر شرعی مستطیع است ولی به همین میزان یا بیشتر یا کمتر بدھکاری هم دارد، ادای دین (واجب مطلق) مقدم است؛ زیرا در فرض مزاحمت، استطاعت که شرط معتبر در وجوب حج است، احراز نمی‌شود و با عدم احراز شرط، مشروط نیز محرز نیست؛

تقدم واجبی که از نظر زمان امتثال بر واجب دیگر مقدم است؛ برای مثال نمازگزار به جهت بیماری و ضعف قادر نیست در هر دو رکعت ایستاده نماز بخواند؛ لذا یا باید رکعت اول را ایستاده بخواند و رکعت دوم را نشسته یا عکس آن را انجام دهد؛

۸. تزاحم دو واجب با یکدیگر، که یکی از آن دو مقدم بر دیگری است به غیر از جهات پیشین. مرحوم مظفر در این زمینه به مصادیق شش گانه اشاره کرده است:

الف. تقدیم حفظ اساس نظام بر حفظ مال و جان: اگر امر دایر شود میان واجبی که مایه حفظ اساس اسلام است و واجبی که به این درجه از اهمیت نمی رسد، از قبیل حفظ مال و جان که منافع شخصی دارد، در این صورت دفاع از اساس اسلام مقدم است؛ مطلبی که در بحث حاضر بسیار درخور توجه است؛

ب. تقدیم حق الناس بر حق الله محض که ارتباطی با غیر ندارد؛ مثل روزه گرفتن زن شیرده (مرضعه) که به حال طفل شیرخوار ضرر داشته باشد؛

ج. تقدیم حفظ جان بر حفظ مال و سرمایه؛

د. تقدیم حفظ آبرو بر حفظ مال و سرمایه؛

ه. تقدیم دروغ مصلحت آمیز در آشتی دادن میان دو مسلمان یا نجات یک مؤمن، بر صدق مفسده انگیز (ر.ک: مظفر، ۱۳۶۸).

همان گونه که در موارد پیش گفته مشاهده می شود، بیشتر این مرجحات بلکه همه آنها به قاعده اهم و مهم بازمی گردند. لذا گفته اند در ترجیح یکی از دو حکم بر دیگری در باب تزاحم، ملاک «اقوی المناطین والملاکین» است بدون اینکه کاری به سند یا دلالت داشته باشد. در باب تزاحم، عنایتی به اقوئیت و اظهاریت ادله نداریم، بلکه در رتبه اول باید ملاحظه کرد که کدام یک از آنها اهم و کدام مهم است. حتی «محتمل الأهمية» نیز به عنوان ملاک تقدم به شمار رفته است.

مصادیق اهم

با توجه به ملاک و معیار بودن اهم در گذر از موارد تزاحم، با این پرسش روبه رو می شویم که از چه راه هایی تشخیص اهم ممکن است؟ آیا می توان از آیات و روایات در این زمینه کمک گرفت یا تنها باید به مدد عقل امید بست؟ در این زمینه با نظر به آیات، روایات و عقل می توان به برشماری برخی از مصادیق اهم پرداخت. به دیگر سخن، برای آگاهی از مصادیق اهم و مهم یا باید از لسان شرع کمک گرفت و یا به مدد عقل امیدوار بود. به نظر می رسد موارد زیر، از مصادیقی هستند که هر دو منبع بر اهم بودن آنها گواه و شاهدند:

حفظ اسلام و نظام اسلامی

یکی از مصادیق بارز این قاعده، اهم بودن حفظ اسلام و نظام مبتنی بر آموزه‌های اسلامی است. عنوان حفظ اسلام در دو مورد به کار می‌رود:

۱. نگهداری حاکمیت اسلامی و جلوگیری از خدشه دار شدن آن به دست دشمنان داخلی و خارجی: میرزای نائینی تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه را در زبان دین‌مداران، حفظ «بیضه اسلام» و در بیان دیگران «حفظ وطن» نامیده است؛

۲. حفظ و صیانت نظم داخلی کشور و سامان دادن سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی (ر.ک: میرزای نائینی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰).

بدیهی است پس از شکل‌گیری نظام اسلامی، حفظ و حمایت از آن بر همه اعضای جامعه اسلامی - با تفاوت اشخاص در جایگاه و مسئولیت - واجب خواهد بود؛ مطلبی که در طول تاریخ تشیع، بسیاری از فقهای بزرگ بر آن تأکید ورزیده‌اند و مقابله با استعمارگران خارجی و سرسپردگان داخلی آنان را در رویارویی و مبارزه با نظام اسلامی، با عناوین «جهاد»، «دفاع» و «بغی» مطرح کرده‌اند.

با مراجعه به آیات، روایات و سیره پیشوایان معصوم علیهم‌السلام به‌ویژه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرمؤمنان علی رضی‌الله‌تعالی‌عنه، که خود از بینان‌گذاران حکومت اسلامی بودند، می‌توان دریافت که آنان در راستای حفظ، تقویت و تحکیم نظام اسلامی از هیچ کوششی دریغ نکردند. در یکی از آیات کریمه قرآن می‌خوانیم: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَئَلَّامُونَ يَكُونُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (انفال: ۶۰)؛ برای مقابله با آنها (دشمنان) هرچه در توان دارید از نیرو و اسب‌های ورزیده آماده سازید تا به وسیله آن دشمن خدا و دشمن (شناخته شده) خویش را بترسانید و دشمنان دیگری غیر از اینها که شما آنها را (به علت نفاقشان) نمی‌شناسید و خدا آنها را می‌شناسد. هر چه در راه خدا (و تقویت اسلام) انفاق کنید، بی‌کم‌وکاست به شما باز گردانده می‌شود و به شما ستم نخواهد شد.

درخور توجه اینکه کلمه «عَدُوَّ اللَّهِ» در کنار «عَدُوَّكُمْ» اشاره به این دارد که در موضوع جهاد و دفاع اسلامی اغراض شخصی مطرح نیست، بلکه هدف حفظ مکتب انسانی اسلام است. آنها که دشمنی‌شان با شما شکلی از دشمنی با خدا، یعنی دشمنی با حق و عدالت و ایمان و توحید و برنامه‌های انسانی دارد، باید در این زمینه‌ها هدف حملات یا دفاع شما باشند. در حقیقت این تعبیر، شبیه تعبیر «فِي سَبِيلِ

اللَّهِ» و یا «جهاد فی سبیلِ اللّهِ» است که نشان می‌دهد جهاد و دفاع اسلامی نه به شکل کشورگشایی سلاطین پیشین، و نه توسعه‌طلبی استعمارگران و امپریالیست‌های امروز، و نه به صورت غارتگری قبایل عرب جاهلی است، بلکه همه برای خدا، و در راه خدا، و در مسیر احیای حق و عدالت است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۲۲۷).

در **تفسیر قمی** ذیل آیه اول سوره شریفه ممتحنه آمده است که آیه در شأن «حاطب ابن ابی بلتعه» نازل شده است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۶۱). پس از آنکه قریش «عهدنامه حدیبیه» را که در سال ششم هجری منعقد شده تقض کردند و به قبیله «خزاعه» که در پناه رسول اکرم ﷺ بودند، ستم روا داشتند و آن قبیله را حتی در حریم کعبه مورد تجاوز قرار دادند. حضرت تصمیم به مقابله گرفت تا مکه را از اشغال کفار قریش خارج سازد. از این رو همه راه‌های بین مدینه و مکه را که در آنها امکان تردد بود، مأمور گماشت. «حاطب» از مسلمانان مدینه، به انگیزه حفظ زن و فرزندان خود در مکه، تصمیم حضرت را در نامه‌ای برای اهل مکه نوشت و آن را به وسیله زنی به نام «ساره» برای قریش فرستاد. پیامبر پس از آگاه شدن از جریان به حضرت علی علیه السلام به همراه *مقداد* و زبیر مأموریت داد تا نامه را از آن زن بگیرند و مانع رسیدن خبر به سپاه دشمن شوند. به نقل *بیهقی* حضرت فرمود: آن زن را مورد تفتیش قرار دهید؛ زیرا حامل نامه‌ای برای کفار مکه است.

حضرت امیر علیه السلام و همراهان به تعقیب او رفتند و آن زن را در مسیر مکه متوقف ساختند. حضرت به ایشان فرمود: باید نامه را بیرون بیاوری در غیر این صورت لباست را برای یافتن نامه کنار می‌زنیم. زن نخست منکر شد و مأموران بار و بنه سفرش را هم گشتند و چیزی نیافتند. زبیر گفت: یا علی! برگردیم چیزی نیست. حضرت فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله خبر داده که نامه نزد این زن است؛ آن‌گاه شمشیر کشید و با تهدید گفت: همه لباس‌های تو را تفتیش خواهم کرد. آن زن با مشاهده جدیت حضرت علی علیه السلام در انجام مأموریت، چاره‌ای جز این ندید که نامه را تحویل دهد؛ پس با کنار راندن افراد، نامه را از میان گیسوانش بیرون آورد و واگذار کرد (ابن عساکر، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۷۱؛ الهندی، ۱۴۲۴ق، ج ۱۷، ص ۵۹، *بیهقی*، ۱۴۲۵ق، ج ۹، ص ۱۴۶-۱۴۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶-۲۵ و ص ۶۰).

بنابراین توطئه علیه نظام اسلامی بخشودنی نیست و باید با جدیت تمام در خنثاسازی آن اقدام کرد؛ هرچند مستلزم تفتیش و جاسوسی و همراه با تهدید باشد.

سیره امیرمؤمنان علیه السلام در اهتمام به جلوگیری از شقاق میان مسلمین و از هم پاشیده شدن نظام اسلامی در این زمینه نیز بسیار روشن و گویاست. حضرت در این راستا و به رغم ستمی که به وی رفته بود، از

ارائه نظرات در اصلاح امور و مشورت‌دهی به آنان دریغ نورزید؛ تا آنجا که خلیفه دوم بارها به این مطلب اقرار کرد و گفت: «لو لا علی لهلك عمر» (کلینی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۲۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۷۴؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۱، ج ۱، ص ۱۴۱).

حضرت علی علیه السلام هنگام اعزام مالک اشتر به سوی مردم مصر، در نامه‌ای خطاب به مردم مصر نکاتی را مطرح فرمودند. از جمله اینکه:

سوگند به خدا! نه در فکر می‌گذشت و نه در خاطر می‌آمد [با قطع نظر از علم غیب] که عرب، خلافت را پس از رسول خدا از اهل بیت او بگرداند یا مرا پس از وی از عهده‌دار شدن حکومت بازدارند. تنها چیزی که نگرانم کرد، شتافتن مردم به سوی فلان شخص بود که با او بیعت کردند. من دست باز کشیدم تا آنجا که دیدم گروهی از اسلام بازگشته، می‌خواهند دین محمد صلی الله علیه و آله را نابود سازند. پس ترسیدم که اگر اسلام و طرفدارانش را یاری نکنم، رخنه‌ای در آن بینم یا شاهد نابودی آن باشم که مصیبت آن بر من سخت‌تر از رها کردن حکومت بر شماست که کالای چندروزه دنیاست و به‌زودی ایام آن می‌گذرد؛ چنان‌که سراب ناپدید شود، یا چونان پاره‌های ابر که زود پراکنده می‌گردد. پس در میان آن آشوب و غوغا به پا خاستم؛ تا آنکه باطل از میان رفت و دین استقرار یافته، آرام شد (نهج‌البلاغه، نامه ۶۲، ص ۴۲۶-۴۲۷).

یونس بن عبدالرحمن از امام رضا علیه السلام پرسید: زمانی که حکومت در دست شما نیست و سرزمین شما از سوی دشمنان مورد هجوم قرار گرفت، آیا یک مسلمان که در مرزهای اسلامی مشغول است، می‌تواند همراه مخالفان شما به مقابله با دشمنان خارجی بپردازد؟ حضرت فرمودند: اگر نسبت به اصل اسلام و مسلمین احساس خطر کرد، می‌باید بجنگد؛ زیرا صدمه خوردن اسلام، صدمه خوردن دین محمد صلی الله علیه و آله است و شخص در این حالت برای خودش می‌جنگد نه به خاطر سلطان (کلینی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲، ص ۲۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲، ص ۱۲۵).

از نظر بنیانگذار جمهوری اسلامی، حفظ نظام اسلامی و پاسداری از حریم دین از واضح‌ترین مصادیق «ما لا یرضی الشارح بترکه» است و به همین لحاظ مصادیق بارز «امور حسبیه» نیز به شمار می‌رود (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۹۷) و در مقام تراحم با احکام دیگر به عنوان حکم اهم، بر آنها پیشی می‌گیرد. ایشان با بیانات گوناگون نسبت به حفظ نظام به عنوان یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر و یک تکلیف بر همه ملت هشدار دادند، از قبیل اینکه فرمودند: «مسئله حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر از اهم واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز با آن مزاحمت

نمی‌کند» (همان، ج ۱۹، ص ۱۵۳)؛ «شهادت ائمه علیهم‌السلام برای حفظ اسلام بود» (همان، ج ۱۵، ص ۹). «حفظ اسلام به عنوان یک تکلیف از واجبات مهم است؛ حتی از نماز و روزه واجب‌تر است. خون امام حسین علیه‌السلام برای اسلام ریخته شد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۶۹).

این مسئولیت متوجه همه افراد است و این مسئله به قدری مهم است که اگر فوج فوج از ما را بکشند، بعدی‌ها باید بیابند جایش را بگیرند. اسلام است. همه ما باید فدایش شویم. پیغمبر هم فدای اسلام شد. سیدالشهدا هم فدای اسلام شد. اسلام بزرگ‌ترین چیزی است که ودیعه خداست در بشر. ما باید عزمان را مصمم کنیم که در این راه شهید بشویم و علما بیشتر (همان، ج ۱۵، ص ۱۵).

ایشان اسلام را امانت الهی نزد ما دانستند و هشدار دادند که اگر قلم‌هایی که در روزنامه‌ها بر ضد هم مطلب می‌نویسند، برای از بین رفتن جمهوری اسلامی به یکدیگر کمک می‌کنند، همه مسئولند: «نباید با زبان‌ها خیانت کنیم به این امانت و نباید با قلم‌ها و قدم‌ها به این امانت خیانت کنیم» (همان، ج ۱۳، ص ۵۴۰). حفظ نظام اسلامی خط قرمز است؛ به گونه‌ای که هیچ‌کس در هیچ رده مسئولیتی نباید از این خط قرمز عبور کند و آن را نادیده انگارد. پس حفظ اسلام و همچنین نظام اسلام، مهم‌تر از زن و فرزند است. بنابراین حراست و حمایت از این امانت الهی، امری است اجتناب‌ناپذیر و مسئولیت این وظیفه مهم بیش از همگان متوجه کارگزاران نظام و خواص جامعه از جمله نیروهای امنیتی است. کوتاهی و سهل‌انگاری مسلمان‌ها عموماً و نیروهای امنیتی به طور ویژه در پاسداری از نظام اسلامی گناهی نابخشودنی است و هیچ چیز نمی‌تواند مانع از انجام وظیفه و سستی در مقابل آن گردد؛ هرچند ظلمی به شخص یا اشخاصی خاص صورت گرفته باشد و حتی از آنان سلب شده باشد.

البته یادآوری این نکته بایسته است که حفظ اسلام چیزی است و حفظ حکومت و نظام اسلامی امری دیگر؛ بدین معنا که گاه حفظ اسلام و به بیان امام رضا علیه‌السلام حفظ دین محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به این است که شخص در عین استحقاق زعامت سیاسی، حکمرانی و رهبری امت، همانند علی علیه‌السلام از نظر شیعیان، آن را واگذار کند و ماندگاری دین را بر حکومت ظاهری چندساله ترجیح دهد و مستقیماً در امر حکومت دخالت نکند (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۱، ج ۱۱، ص ۱۱۳؛ ج ۲۰، ص ۳۲۶-۳۲۷)؛ ولی هنگامی که اصل اسلام در معرض خطر قرار گیرد، هیچ‌کس در هیچ جایگاهی حتی جایگاه امامت و ولایت نمی‌تواند و نباید در برابر آن بی‌اعتنا باشد یا تمسک به تقیه کند؛ همان‌گونه که امام حسین علیه‌السلام در این مرحله واقع شد و تکلیف خویش را به بهترین وجه ممکن به انجام رساند و تقیه را به عنوان تاکتیک مبارزاتی خود انتخاب نکرد.

امیر مؤمنان در حقیقت به توصیه نبی خاتم ﷺ عمل کرد، آنگاه که به ایشان فرمود: «يَا عَلِيُّ أَوْصِيكَ فِي نَفْسِكَ بِخِصَالٍ فَاحْفَظْهَا عَنِّي... وَالْخَامِسَةُ بِذَلِكَ مَالِكٌ وَدَمَكٌ دُونَ دِينِكَ» (کلینی، بی تا، ج ۸ ص ۷۹؛ حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ب ۴، ح ۲۰۲۲۸، ص ۱۸۱)؛ پنجمین توصیه آن است که مال و خون خویش را در برابر دین فدا کنی.

حضرت امیر ﷺ نیز فرمود: «حصنوا الدین بالدنیا ولا تحصنوا الدنیا بالدین» (آمدی، بی تا، ح ۱۳۹۲، ص ۸۴؛ خوانساری، ۱۳۷۳، ج ۳، ح ۴۹۱۰، ص ۴۰۶)؛ دنیا را محافظ دین خود بشمارید و هرگز با دین از دنیای خود پاسداری نکنید. همان کاری که امام حسین ﷺ انجام داد و الگویی ناب فراروی همه آزاد مردان شد تا هنگام احساس خطر نسبت به دین، از همه هستی خود بگذرند و جان خویش را در راه بقای دین و احیای ارزش‌ها فدا کنند. یکی از شارحان **نهج البلاغه** نیز در شرح خطبه ۱۲۹ می‌نویسد: «فان عرض بلاء فقدم مالک دون نفسک فان تجاوز البلاء فقدم مالک و نفسک دون دینک» (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۱، ج ۸، ص ۲۵۰)؛ با توجه به این کلام اگر جانت، در معرض خطر قرار گرفت، مالت را فدای جانت کن، اما اگر امر دایر شد بین جان و دین، باید جان و مال را سپر دین قرار داد.

توجه به این مطلب برای نیروهای امنیتی بسیار ضروری است و وظیفه اساسی و نخستین آنان حراست و حمایت از اسلام و دین و ارزش‌های اخلاقی است نه حمایت از اشخاص. از این‌رو در صورتی که مسئولان نظام اسلامی و در رأس آنان رهبری نظام بر محور و مدار شریعت حرکت کردند و برای احیای ارزش‌های دین کوشیدند، حمایت عملی و نه صرفاً زبانی، از آنان الزامی خواهد بود و تخطی از حمایت و پیروی از آنان گناه و لغزشی نابخشودنی است. این مطلب مهم باید بیشتر کانون توجه نیروهای امنیتی قرار گیرد.

حفظ مصالح عمومی و ملی

مصلحت از نگاه **غزالی**، دفع مضرت و جلب منفعت نیست؛ زیرا این خواسته و مطلوب خلق است، بلکه مقصود از مصلحت محافظت بر مقصود شرع است و مقصود و هدف شریعت درباره مردم پنج چیز است: دین، نفس، عقل، نسل و مال مردم. شارع اهتمامی ویژه به حفظ این امور دارد؛ پس هر آنچه متضمن حفظ و برپایی این اصول پنج‌گانه شود، مصلحت است و هر آنچه سبب فوت این اصول گردد و موجب نقصی در آنها شود، مفسده خواهد بود و جلوگیری از آن و دفعش مصلحت است. **غزالی** به مثال‌هایی در این زمینه اشاره کرده است؛ از قبیل حکم شرع به کشتن کافر مصل، و عقوبت

بدعت‌گزاری که دیگران را به سوی بدعت خویش فرا می‌خواند. این شخص دین مردم را به مخاطره انداخته و لذا حکم به قصاصش رواست؛ چراکه به سبب این قصاص، نفوس حفظ می‌شود، یا به وسیله حکم به اجرای حد شرب، عقول مردم که ملاک تکلیف است حفظ خواهد شد؛ با حکم به اجرای حد زنا، نسل و نسب حفظ می‌گردد و حکم به زجر افراد غاصب و سارق می‌شود؛ چراکه به این وسیله اموال مردم که وسیله امرار معاششان است و مضطر به آن هستند، محفوظ می‌ماند (غزالی طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶-۱۷).

غزالی ضروریات را قوی‌ترین مصالح خوانده و با ذکر مثال‌هایی که گذشت، این مقاصد را تبیین کرده است. «فهی اقوی المراتب فی المصالح» و ضروریات اعمال و تصرفاتی هستند که حفظ ارکان خمسه متوقف بر آنهاست؛ یعنی نظر شریعت این است که این امور برای ادامه حیات صالحه ضروری است؛ به گونه‌ای که اگر برخی از آنها نباشد زندگی انسانی مختل بلکه منهدم می‌شود. از این رو غزالی مصلحت را عبارت از تأمین هدف شارع می‌داند و هدف شارع را در گام نخست حفظ دین، سپس به ترتیب عبارت از مواظبت بر حیات انسان، عقل و نسل و اموال او برمی‌شمارد.

پس اهم آن است که در مقایسه با مهم، مصلحت و منفعت بیشتری داشته و ملاک آن نزد شارع مهم‌تر باشد. برای نمونه در نزاحم دین با جان و مال، بی‌شک حفظ دین بر حفظ مال و جان مقدم خواهد بود. مصلحت عمومی به همین معیار بر مصلحت فردی و شخصی مقدم است. نکته مهم اینکه میان مصلحت عرفی و مصلحت شرعی، تلازمی نیست؛ زیرا مصلحت در نظر شارع عبارت است از محافظت بر مقاصد شارع، هرچند مخالف مقاصد خلق باشد.

فقها در تقسیمی مشهور، مصلحت را به دو قسم عمومی و خصوصی تقسیم کرده‌اند و بالاتفاق معتقدند مصلحت عمومی بر مصلحت خصوصی مقدم است (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۶۷). برای مثال در توسعه شهری و احداث خیابان‌ها و بزرگراه‌ها و تعریض معابر، تخریب منازل، مغازه‌ها و املاک شخصی حتی مسجد، حسینیه و تکایا و یا مدرسه و درمانگاه به رغم تأمین منافع عمومی، اگر در مسیر اجرای طرح و منافی با منفعت عمومی بیشتر و مهمتر باشد و برای مردم ایجاد زحمت کند به ویژه جان افرادی را به خطر بیندازد، مصلحت اهم مقدم داشته می‌شود و مالکیت خصوصی یا منفعت عمومی غیراهم نادیده انگاشته می‌شود.

ترتیب مصالح در روایات نیز مورد تأکید است. برای مثال در بحث تقیه گذشت که تقیه تا سرحد جان و خون مسلمان رواست. اگر به این مرحله برسد، دیگر فلسفه تقیه کارآمد نیست. همچنین در

مواردی که میان مال و عرض تراحم پیش می‌آید، تقدم با آبروست؛ یا اگر بین آبرو و جان تراحم پدید آید، باید از آبرو گذشت و اگر بین دین و دنیا تراحم پدید آید، دین مقدم است؛ حتی به قیمت از دست دادن جان.

بنابراین هر گاه مکلف به طور عام (نیروی امنیتی یا غیر آن) در یک زمان با دو امر مواجه شود که قادر به انجام هر دو نباشد، در این هنگام اگر مصلحت یکی از آن دو امر، از دیگری بیشتر باشد، همان مصلحت مقدم می‌شود. مبحث «ترتیب» در علم اصول ناظر به همین بحث است (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۶).

پس بی‌تردید مصالح گوناگون از یک درجه اهمیت برخوردار نیستند و مراتب گوناگون دارند و در صورت تراحم، توجه به ترتیب مصالح ضروری است؛ چنان‌که در مورد منهیات و تخلفات نیز در صورت عدم امکان اجتناب از دو یا چند تخلف قانونی، باید فاسد را فدای افسد کرد که بحث جداگانه‌ای می‌طلبد. همچنین روشن شد که ضرورت یک قسم از مصلحت است و به بیان دیگر اخص از آن می‌باشد.

شیوه‌های تشخیص اهم

در ذیل این عنوان به بیان راه‌هایی نظیر تقیه، توریه و تترس و حکم ولی فقیه به منظور تشخیص و کشف اهم می‌پردازیم.

الف. تقیه

تقیه یکی از راهبردهای اساسی است که نیروهای امنیتی می‌توانند با بهره‌گیری از آن، جان، مال و آبروی خویش و دیگران را حفظ کنند. تجویز یا منع تقیه، یکی از شواهد اهم بودن مورد و متعلق آن است. گاه نیروی امنیتی بدون تقیه قادر نخواهد بود در مأموریت‌های نفوذی خود در داخل یا خارج، به اهداف مورد نظرش در حیطه کاری جامه تحقق ببوشد. در واقع بدون تقیه، اساس سازمان‌های جاسوسی و ضدجاسوسی برچیده، یا از کارآمدی آنها به صورت جدی کاسته می‌گردد.

امام خمینی^ع پس از تعریف تقیه و محدود کردن آن به اینکه انسان حکمی را بر خلاف واقع بگوید یا عملی را بر خلاف میزان شریعت انجام دهد که به جهت حفظ خون یا ناموس یا اموال خود یا دیگری باشد (موسوی خمینی، ۱۳۳۰، ص ۱۲۸)، ادله تقیه را از نگاه اصولیین «حاکم» بر ادله واجبات و محرّمات می‌دانند؛ مگر برخی از محرّمات که از نظر شارع اهمیت خاص دارند؛ مثل تجاوز به نوامیس

مسلمین یا ریختن خون محترم و شرب خمر و یا هتک حرمت پیامبر ﷺ و اهانت به ذات اقدس الهی که از این قاعده استثنا شده‌اند (همان). مقصود از حکومت عبارت است از: نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر به منظور تفسیر و تبیین آن خواه به نحو توسعه موضوع دلیل محکوم یا به نحو تضییق. برای مثال دلیلی می‌گوید: «خمر حرام است» و دلیل دوم می‌گوید: «هر مسکری خمر است». این دلیل دوم ناظر به دلیل اول است و موضوع آن را توسعه داده است (توسعه تبعدی)؛ و یا دلیل اول می‌گوید: «اکرم العلماء» و دلیل دوم می‌گوید: «العالم الفاسق لیس بعالم» که دلیل دوم، دایره موضوع دلیل اول را تضییق می‌کند (مکارم شیرازی و قدسی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۵۰۲).

در داستان مسیلمه کتاب می‌خوانیم وقتی او دو مسلمان را اسیر کرد، به یکی از آن دو گفت: چه می‌گویی در باب محمد؟ وی پاسخ داد که فرستاده خدا و بر حق بود. پرسید راجع به من چه می‌گویی؟ گفت: تو هم همان‌گونه. پس او را آزاد کرد. از نفر دوم پرسید: تو درباره محمد چه نظری داری؟ گفت: فرستاده خداست. پرسید درباره من چه می‌گویی؟ پاسخ داد که کر هستم. وی سه بار پرسش خود را تکرار کرد و همین پاسخ را دریافت نمود؛ پس او را کشت. وقتی خبر به پیامبر ﷺ رسید، فرمود: اولی آزادی خود را از خدا گرفت و دومی هم به خاطر حق، جان داد و گوارا باد بر او این کار (اشراق، ۱۳۶۰، ص ۱۸۱).

گاه لازم است یک نیروی امنیتی برای حفظ جان خویش در انجام مأموریت و توفیق در آن، هویت خود را نه تنها کتمان، بلکه در طول مدت عمر، با یک یا چند هویت جعلی زندگی کند و در مواردی به کارهایی اقدام کند که بر خلاف باورها و اعتقادات دینی و ارزش‌های اخلاقی‌اند؛ اما بی‌شک تقیه در جایی که اساس دین در خطر باشد، روا نیست؛ همان‌گونه که امام حسین ﷺ با یزید که درصدد هدم دین بود به مقابله برخاست و حاضر به تقیه نشد؛ چراکه بیعت کردن با او یعنی تن دادن به تأیید حکومت یزید و امضای نابودی اسلام: «وَعَلَى الْأَسْلَامِ السَّلَامُ إِذْ قَدْ بُيِعَتِ الْأُمَّةُ بِرَاعٍ مِثْلِ يَزِيدٍ». به همین سبب حضرت حاضر بود کشته شود ولی بیعت نکند؛ زیرا خطر بیعت متوجه اساس اسلام یعنی حکومت اسلامی بود، نه متوجه شخص و یا یک مسئله جزئی فرعی قابل تقیه (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۸ ص ۱۳).

بخشی از نیروهای امنیتی به‌ویژه در عرصه فعالیت‌های برون‌مرزی، باید فعالیت‌های دشمن را رصد کنند، و با مساعد بودن شرایط بین نیروهای آنان نفوذ کنند و کلیه رفتارهای آنان را زیر نظر داشته باشند و به عنوان عامل نفوذی نه تنها اعتقاداتشان را کتمان، بلکه انکار کنند و در عرصه عمل، به اعمالی مطابق

خواست آنان تن دهند. برای مثال از تراشیدن محاسن گرفته تا ترک اعمال عبادی و بلکه اظهار باورهایی مخالف اعتقادات خود و انکار آنها، تا از این رهگذر بتوانند به کار خویش ادامه دهند و مصالح اسلام و نظام اسلامی را تأمین کنند.

نیروی نفوذی، با توجه به اهمیت کارش ارزش داوری می‌شود. گاه ممکن است در جایی باشد که به رغم میل باطنی خود، واجبات الهی را ترک کند؛ نماز نخواند؛ روزه نگیرد؛ دروغ بگوید و در مهمانی‌های شبانه‌ای شرکت کند که مهمانانش هیچ تقیدی به آموزه‌های دینی و رعایت سنن اجتماعی ندارند. در چنین مواردی شخص باید با درک شرایط و موقعیت به تقیه روی آورد و به تکلیف اهم عمل کند؛ هرچند مجبور شود در مواردی خود را به آموزه‌های دینی پایبند نشان ندهد و بلکه با بی‌اعتنایی و حتی ترک برخی از رفتارهای دینی در جلب اعتماد آنان تلاش کند، و اطلاعات مورد نیاز را به دست آورد.

نتیجه آنکه گاه حضور و نفوذ یک نیروی امنیتی در تشکیلات و سازمان‌های داخل یا خارج جهت اخذ آگاهی و جمع‌آوری اطلاعات لازم، یا حضور نیروهای ناظر بر عملکرد افراد در داخل، سبب جلوگیری از بروز توطئه و خیانت می‌شود و یا از گستردگی و فراگیر شدن توطئه در سطح اجتماع و یا بروز فتنه در بدو شکل‌گیری آن ممانعت به عمل می‌آورد. در جایی که مفسده تقیه بیش از ترک آن است، تقیه جایز نیست. برای مثال، اگر شخص یا اشخاصی بدانند با روی آوردن به تقیه، حق پایمال می‌گردد؛ دین آسیب می‌بیند؛ باطل قوت می‌یابد و فساد ترویج می‌شود، در این صورت تقیه روا نخواهد بود؛ مانند واقعه شهدای عاشورا، یا واقعه شهدای فخر (اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۵، شهدای فخر). بنابراین در چنین مواردی اقدام به تقیه نقض غرض خواهد بود؛ چراکه مفسده‌اش بیش از مصلحت آن است.

ب. توریه

«توریه» یکی از راه‌های گریز از خطر و آسیب به شمار می‌آید. حضرت ابراهیم علیه السلام در برابر تهدید ابتلا به دروغ از توریه استفاده کرد. او دروغ نگفت؛ زیرا حضرت گناه را به طور مطلق به بت بزرگ نسبت نداد؛ بلکه شرط و قیدی را اضافه کرد: اگر این بت و بت‌های دیگر بتوانند سخن بگویند (انبیاء: ۶۳)، و بت‌شکنی هم خواهند کرد؛ چون چنین نیست و این شرط مفقود است، پس مشروط نیز نخواهد بود و بت بزرگ این کار را انجام نداده است. او چون می‌تواند توریه کند و مطلب را بپوشاند، دروغ گفتن روا نیست (صفایی حائری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲-۱۵۳).

از عالمی پرسیدند کدام یک از خلفای راشدین، افضل است؟ او در پاسخ گفت: «من بته فیه بیه» (قمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۴۷)؛ کسی افضل است که دخترش در خانه اوست. این سخنی است که شخص سنی آن را بر ابوبکر تطبیق می کند که دخترش عایشه در خانه رسول خدا ﷺ بود و شخص شیعه بر امیرمؤمنان علی ﷺ تطبیق می دهد که فاطمه زهرا ﷺ به عنوان همسر در خانه آن حضرت به سر می برد.

بنابراین یک نیروی امنیتی با توجه به شرایط و به منظور حفظ اسرار مهم و سرنوشت ساز (اهم)، گاه مجبور به توریه می شود تا از بروز اسرار، از جمله فاش شدن هویت خود نزد دیگران جلوگیری کند؛ لذا با تقیه، خود را همرنگ و همگام با آنان نشان می دهد تا مصلحت اهم حفظ شود.

ج. تترس

با نظر به فلسفه تشریح تقیه، این مطلب قابل دریافت است که حد تقیه تا جایی است که به قتل نفس نینجامد؛ در غیر این صورت تقیه فلسفه وجودی خود را از دست می دهد و از این راه حل نمی توان برای پیشبرد مقاصد خود استفاده کرد. / ابو حمزه ثمالی از امام صادق ﷺ نقل می کند که حضرت فرمود: «... انما جعلت التقیه لیحقن بها الدم فاذا بلغت التقیه الدم فلا التقیه...» (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، باب ۳۱، ح ۲)؛ همانا تقیه برای حفظ خون آدمی تشریح و جعل شده است؛ هر گاه تقیه به کشتن آدمی برسد، دیگر تقیه جایز نیست. حدیثی به همین مضمون از امام باقر ﷺ نیز نقل شده است (همان، ج ۱۱، ح ۱، ص ۴۸۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۶۸).

پس اگر شخص ستمگری، دیگری را به کشتن انسانی بی گناه، وادار کند، تقیه روا نیست؛ چراکه تقیه برای حفظ نفس است و اگر به مرتبه قتل برسد، مشروعیت خود را از دست می دهد و خون و جان وی ترجیحی بر دیگری نخواهد داشت؛ اما پرسش مهم این است که اگر نیروی امنیتی در شرایطی قرار گرفت که یا باید نقشه طراحی شده و اسرار نظام فاش شوند و مصلحت نظام اسلامی به خطر بیفتد یا شخص با اقدام به قتل، در حفظ این مصلحت بکوشد، چه باید کرد؟ به نظر می رسد با توجه به روایات باب تترس بتوان این موارد را نیز حل کرد و نیروهای امنیتی را در این شرایط خاص یاری رساند.

برای تقریب به ذهن به مثالی توجه کنید: چندی پیش یکی از سرکرده های اشرار به نام عبدالمالک ریگی دستگیر و به دار مجازات آویخته شد. بی شک فرایند دستگیری چنین افرادی آسان نیست و نیازمند کارهای اطلاعاتی و عملیات امنیتی بسیار پیچیده است. در این مثال یک

نیروی امنیتی در صورت امکان نفوذ، برای محک خوردن و کسب اطمینان، ممکن است مأمور به تیرانداری به سمت نیروی خودی یا کودکان و زنان شود و برای نمونه دشمن به او دستور دهد به سمت اسیری از نیروهای سپاه یا بسیج یا یک شخص عادی شلیک کند. آیا وی باید دستور او را اجرا کند تا از رهگذر جلب اعتمادِ سران آنان، عملیات نفوذ و دسترسی هرچند درازمدت به اطلاعات سری، قرین موفقیت گردد یا باید از اطاعت سرباز زند و خود و دیگران را به کشتن دهد؟ در این موارد آیا می‌توان از راهکاری با عنوان فقهی «تترس» استفاده کرد و شخص امنیتی را مجاز به کشتن دیگری نمود؟

پیش از پاسخ باید یادآور شد که یکی از ویژگی‌های جهاد در اسلام، انسانی بودن آن و التزام به رعایت حقوق انسانی و پرهیز از اقدامات غیرانسانی است. در همین راستا اقدام به کشتن غیرنظامیان بر اساس ادله عام (بقره: ۱۹۰؛ نامه ۱۲ نهج البلاغه) و خاص (نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۲۱، ص ۷۳) ممنوع است. حضرت رسول ﷺ از کشتن زنان، کودکان و دیوانگان در جنگ منع فرمودند. حتی به گفته بیشتر فقها اگر این افراد جنگجویان را یاری کنند، کشته نمی‌شوند. البته برخی معتقدند کشتن زنان در صورتی که جنگجویان را یاری کنند جایز است (مروارید، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۶۰). همچنین کشتن پیرمردان فرتوت، رهبانان و صومعه‌نشینان (حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۶۳) نیز منع شده است. فقها نابینایان را نیز به پیرمردان ملحق کرده‌اند (نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۲۱، ص ۷۶)؛ اما مواردی از دایره این حکم خارج شده‌اند و کشتن نامبردگان جایز دانسته شده است:

۱. ضرورت: مراد از ضرورت این است که مقاتلین، نامبردگان را سپر قرار دهند (تترس) یا فتح و غلبه به عنوان یک امر واجب بر کشتن آنها از باب مقدمه واجب متوقف باشد (همان، ص ۷۳-۷۴). پس اگر جنگ بین نیروهای خودی و دشمن درگرفت و نیروهای دوطرف به طوری با هم درگیر شدند که تمییز و تشخیص دوست و دشمن ممکن نشد یا در میان نیروهای دشمن زن و بچه مخلوط بود و نیروها مضطر بودند که اسلحه خود را به روی همه بگیرند، در نتیجه برخی از افراد مسلمانی که در آن مجموعه باشند یا کودکان و زنان نیز در تیررس قرار می‌گیرند. مسلمانان در صورت ضرورت می‌توانند این کار را انجام دهند.

مرحوم صاحب جواهر در کتاب *الجهاد* با طرح این بحث که اگر دشمن به زنان و کودکان یا اسیرانی از مسلمانان تترس کرد، می‌گوید اگر جهاد با کفار جز با کشتن این اسیران ممکن نباشد، قتل آنان جایز است. ایشان همین سخن را به نقل از مرحوم علامه در تبصره و ارشاد و تذکره نقل کرده‌اند

و در ادامه بحث در یک جمع بندی به این نکته تصریح می کنند که این از قبیل مقدمه واجب به شمار می رود که اگر دسترسی به کفار حربی بدون اقدام به این مقدمه امکان پذیر نباشد، مسئله از مصادیق تعارض خطاب و جوب (قتل کافر حربی) و حرمت (کشتن مسلمان) است. اگر ترجیحی در میان نباشد، مکلف در اقدام به یکی از دو طرف مخیر است. وی سپس شاهد می آورد که حضرت رسول ﷺ برای تسلیم ساکنان طائف با منجنیق به آن شهر حمله کرد؛ در حالی که در میان آنان زنان و کودکان نیز بودند (همان، ص ۶۹-۶۸)؛

۲. جنگ بر ضد مسلمانان: اگر هر یک از نامبردگان سلاح به دست گرفته، بر ضد مسلمانان بجنگند، حرمت قتلشان برداشته می شود. روشن است که در این صورت شخص از جمله مقاتلین خواهد بود و خروجش از این موارد خروج موضوعی است نه حکمی. برای نمونه در روایتی می خوانیم که پیامبر ﷺ در جنگ بنی قریظه هنگامی که مشاهده کردند زنی کشته شده است، فرمود: «چرا این زن با آنکه نمی جنگیده، کشته شده؟» از مفهوم این کلام به خوبی استفاده می شود که کشتن زن هنگامی که وارد جنگ شود، جایز است (همان، ص ۷۵)؛

۳. برخورداری از رأی و تدبیر جنگی: فقیهان کشتن پیرمردان فرتوت، نابینایان، زمین گیران، راهبان و صومعه نشینان را هنگامی که صاحب تدابیر جنگی باشند، جایز دانسته اند. برای مثال مشرکان شخصی به نام دریدین الصمه را با اینکه صد و پنجاه سال سن داشت، به دلیل آشنایی اش با جنگ در قفسه ای آهنین حمل می کردند تا به آنان چگونه جنگیدن را بیاموزد. این شخص در جنگ حنین به دست مسلمانان کشته شد و حضرت هم بر افراد خرده نگرفت (همان، ص ۷۵-۷۶).

پس حکم شرعی ترس این است که تا حد ممکن از کشتن مسلمانانی که سپر کافران شده اند، پرهیز شود؛ ولی در صورتی که مسلمانان در جنگ ناچار به کشتن آنان شوند، و دسترسی به دشمن جز از این راه ممکن نباشد، اقدام به این کار رواست و قصاص و دیه ندارد. نگارنده بر این باور است که با نظر به پیشگیری از اعمال سلیقه ها و جلوگیری از هرج و مرج از یک سو و ارزش و اهمیت جان آدمی، از سوی دیگر، باید حکم ولی فقیه را در این موارد اخذ نمود.

د. حکم ولی فقیه

ما در اندیشه سیاسی شیعی خویش بر این باوریم که همان گونه که امامت استمرار حرکت نبوت است، ولایت فقیه نیز استمرار امامت در هدایت جامعه و تأمین سعادت آن است. دیدگاه نظری «ولایت مطلقه

فقیه» را امام خمینی علیه السلام مطرح ساخت و پیروزی انقلاب اسلامی و ایجاد حکومت اسلامی موجبات تحقق عملی این نظریه را فراهم آورد.

در صورت ناکارآمدی راه‌حل‌های پیشین از یک سو، و با نظر به جایگاه رفیع و نقش محوری ولی فقیه در حکومت اسلامی از سوی دیگر، می‌توان از حکم ولی فقیه جهت گذر از معضلات استفاده کرد. برای مثال، ولی فقیه می‌تواند بر اساس مصالحی، حتی حکم به ترک کردن امر واجب بدهد یا حقی را از کسی سلب کند؛ همان‌گونه که امام راحل پس از واقعه قتل عام زائران خانه خدا، برای چند سال حج را تعطیل اعلام کرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۳۴۹). آیا ولی فقیه می‌تواند در شرایطی مثلاً نماز و روزه را بر نیروی امنیتی واجب نداند، یا حضور آنان را در پارتی‌ها و مراکز فساد بلامانع اعلام کند، یا مالکیت خصوصی افراد بر اموال را که یک حق طبیعی و مشروع است، منع نماید و بخشی از اموال شخص را برای مصالح مسلمین ضبط کند؟

یکی از اندیشمندان معاصر با نگاه حقوقی در این باره آورده است: درجه‌بندی حقوق عمومی را به منظور راهیابی به اولویت‌ها در مورد تراحم حقوق عمومی به دو صورت می‌توان انجام داد:

الف. مراجعه به منابع شرعی حقوق عمومی و بررسی میزان اهتمام شرع به هر کدام از آنها به منظور دستیابی به یک طبقه‌بندی در مقام جعل احکام شرعی: با توجه به اهداف تربیتی و مقاصد کمال‌جویانه اسلام که حرکت بی‌وقفه مسئولانه را از فرد و جامعه می‌طلبد، چنین می‌توان نتیجه گرفت که ابزارهای نظارتی در جامعه به‌ویژه دو راهکار مهم نظارت عمومی (امامت) و امر به معروف و نهی از منکر، مهم‌ترین و برجسته‌ترین اصل در امور عمومی و حقوق همگانی به شمار می‌آید. دو اصلی که در حقیقت خود ضامن تأمین آزادی‌ها در جامعه هستند؛

ب. ارزیابی شرایط حاکم در جامعه، صرف‌نظر از مقایسه ماهوی میان موارد حقوق عمومی، به‌گونه‌ای که اولویت‌ها در عمل آشکار شود. معیار اصلی در این ارزیابی، ملاحظه مصلحت عمومی در انتخاب اولویت‌هاست. این ارزیابی گاه به دلیل شرایط پیچیده اجتماعی، به قدری دشوار می‌گردد که گذر از آن با استفاده از ابزارها، تخصص‌ها و کارشناسی‌ها هم میسر نیست و سرانجام پس از کارشناسی لازم باید فرد صلاحیت‌داری که هم عالم به میزان اسلامی و نیز واقف به مقتضیات زمان و واجد صلاحیت مدیریت باشد، تصمیم نهایی را بگیرد. این در حقیقت همان حکم حکومتی است که ولی فقیه آن را برای خروج از بن‌بست‌ها در شرایط خاص صادر می‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۲۴-۱۲۶).

حضرت امام^ع در فرازی از سخنان خود آورده‌اند:

حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله^ص است؛ یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجدی یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند. قراردادهای شرعی را که وی با مردم بسته است در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند یا از حج که از فرایض مهم الهی است در موقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۱۷۰).

ه. لحاظ هدف نهایی اخلاق

اخلاق پژوهان در مباحث اخلاق اسلامی، هدف نهایی اخلاق را قرب به خداوند می‌دانند. از این‌رو هر صفت و فعل اختیاری که آدمی را زودتر و بهتر به این هدف رهنمون شود، نسبت به رفتارهای دیگر برتر است. در چنین مواردی، یعنی با نظر به هدف نهایی اخلاق، دستیابی به اهم ممکن خواهد بود، و در صورتی که اهم تشخیص داده نشود، محتمل‌الاهمیه نیز کافی است و در صورتی که دستیابی به هیچ‌یک ممکن نشود، تخییر راه‌گشاست.

با نظر به این مطلب، اگر نیروی امنیتی نظام اسلامی دریابد که یکی از رفتارها بیشتر و بهتر او را به هدف نهایی می‌رساند، انجام دادن آن فعل را بر دیگری مقدم می‌دارد. برای مثال، در نزاحم میان وظیفه اخلاقی «محافظت از دین» و وظیفه اخلاقی «محافظت از جان»، بر اساس جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی می‌گوییم که حفظ دین و دفاع از آن مقدم بر محافظت از جان است؛ اما بر اساس جهان‌بینی مادی و تعیین معیارهایی چون لذت، قدرت و سود مادی به عنوان هدف نهایی اخلاق، محافظت از جان مقدم خواهد بود.

نتیجه‌گیری

۱. نزاحم در جایی است که دو حکم یا دو دلیل از ناحیه جعل و تشریح تنافی ذاتی نداشته باشند و ملاک و مصلحت هر دو تام و فعلی باشند؛ اما مکلف در مقام امتثال قدرت بر جمع ندارد و در چنین وضعیتی ناگزیر است یکی از دو امر یا یکی از چند امر را در مقام عمل اختیار کند و نمی‌تواند به ترک هر دو یا همه اقدام نماید؛

۲. بروز نزاحمات اخلاقی در عرصه امنیت انکارناپذیر است و نیروهای امنیتی در موارد بسیاری با این نزاحم روبه‌رو می‌شوند. لذا انکار نزاحم با تقریرهای مختلف، درخور دفاع نیست. برای مثال

ممکن است یک نیروی امنیتی با توجه به جایگاه اجتماعی و موقعیت خاص خود، با پیشنهاد پناهندگی و اقامت در کشور بیگانه و دستیابی به ثروت انبوه مواجه شود؛ به گونه‌ای که با پذیرش آن دنیای آبادی برای خود رقم بزند و عمری را به خوشی در کنار خانواده بگذراند، و در مقابل ممکن است در اندیشه عمل به تعهد اجتماعی خویش باشد و حفظ آن را مقدم بدارد. این تراحم هنگامی حاد می‌گردد که وی با مشکلات خاص نظیر بیماری صعب‌العلاج در میان اعضای خانواده مواجه باشد و با میزان دریافتی خود قادر به تأمین هزینه‌ها نباشد؛ توسط دشمن دستگیر و تهدید شود که در صورت افشا نکردن اسرار ملی و حکومتی، جان یا مال و یا آبروی وی در خطر خواهد بود. در این صورت آیا به رهایی خویش از این وضعیت بیندیشد یا مصلحت اجتماعی را مقدم بدارد، هرچند با آسیب‌هایی مواجه شود؟

۳. در حل تراحم، از راه‌حل‌های گوناگونی می‌توان استفاده کرد که مقاله حاضر به یکی از این راه‌حل‌ها یعنی قاعدهٔ تقدیم اهم بر مهم بسنده کرد و برای تشخیص اهم نیز تاکتیک‌هایی بیان شد؛

۴. یکی از مصادیق بسیار مهم در این بحث حفظ اسلام و نظام اسلامی است؛ تکلیفی که همگان به‌ویژه نیروهای امنیتی در برابر آن مسئول‌اند و سهل‌انگاری و سستی در برابر آن گناهی نابخشودنی است. همین سخن دربارهٔ مصالح عمومی و ملی نیز صادق است؛

۵. تقیه، توریه، ترس و حکم ولایت فقیه از جمله شیوه‌های تشخیص اهم به شمار می‌روند که نیروهای امنیتی می‌توانند با استفاده از این راهکارها، بر حسب مورد، اهم را تشخیص دهند؛

۶. در تراحم میان تجسس حرام و حفظ اسلام، تراحم منافع فرد و مصالح اجتماعی، تراحم اصل حفظ حریم خصوصی و حفظ مصالح عامه، تراحم اصل رازداری و حفظ نظام اسلامی، بدون تردید حفظ مصالح عامه و حفظ نظام اسلامی از مصادیق بارز اهم است و نیروهای امنیتی ملزم به پاسداشت آن خواهند بود؛

۷. نتیجه نهایی اینکه با تکیه بر مبانی و پیش‌فرض‌های مقبول در بحث فلسفهٔ اخلاق از سویی، و مراجعه به قواعدی چند از قبیل قاعدهٔ اهم و مهم از سوی دیگر، می‌توان به حل تراحمات توفیق یافت و نیروهای امنیتی را برای گذر از تراحمات یاری رساند. به دیگر سخن بسیاری از تراحمات اخلاقی از سنخ تراحمات صوری و ابتدایی به شمار می‌آیند و با مراجعه به قواعد قابل حل هستند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۳، ترجمه محمد دشتی، قم، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام.
- ابن ابی الحدید، ۱۹۶۱، شرح نهج البلاغه، قم، دارالکتب العربیه.
- آل‌یاسین، راضی، ۱۳۳۸، صلح امام حسن علیه السلام پرشکوه‌ترین نرشم قهرمانانه تاریخ، ترجمه سیدعلی خامنه‌ای، تهران، آسیا.
- آمدی، عبدالواحد، بی‌تا، غرر الحکم و درر الکلم، ترجمه محمدعلی انصاری قمی، قم، دارالکتاب.
- ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۹۷۰، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، مصحح محمد بن ابراهیم بناء و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن ابن هبه الله الشافعی، ۱۴۰۷ق، تهذیب تاریخ دمشق الکبیر، هذب و رتبه عبدالقادر بدران، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ابن هشام، عبدالملک، ۱۴۳۳ق، السیره النبویه، ط ائامنه، بیروت، دار المعرفه.
- اشراق، محمدکریم، ۱۳۶۰، تاریخ و مقررات جنگ در اسلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- اصفهان‌ی، ابوالفرج علی بن حسین، ۱۳۸۱، مقاتل الطالبین، نجف، المکتبه الحیدریه.
- بیهقی، ابی‌بکر احمد بن الحسین بن علی، ۱۴۲۵ق، السنن، بیروت، دار الفکر.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۱۲ق، وسائل الشیعه الی تحصیل المسائل الشرعیه، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
- خوئی، ابوالقاسم، ۱۴۲۸ق، موسوعه الامام الخوئی (مصباح الاصول)، شارح محمدکاظم بن عبدالعظیم و علی غروی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- خوانساری، جمال‌الدین محمد، ۱۳۷۳، شرح غرر و درر آمدی، تهران، دانشگاه تهران.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۸ق، دروس فی علم الاصول، قم، اسماعیلیان.
- صفائی حائری، علی، ۱۳۸۲، درس‌هایی از انقلاب، دفتر دوم، تقیه، قم، لیله القدر.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، تهذیب الأحکام، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- عمید زنجانی، عباس علی، ۱۳۷۴، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عباشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، تفسیر العیاشی، محقق و مصحح هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعه العلمیه.
- غزالی طوسی، ابی‌حامد محمدبن محمدبن محمد، ۱۴۱۷ق، المستصنی من علم الاصول، بیروت، مؤسسه الرساله.
- فاضل لنکرانی، محمدجواد، ۱۳۷۶، سیری کامل در اصول فقه، تهیه و تنظیم روزنامه آموزشی پژوهشی فیضیه، قم، فیضیه.
- قمی، شیخ عباس، ۱۳۶۸، الکنی و الالقاب، تهران، مکتبه الصدر.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، تفسیر قمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چ چهارم، قم، دارالکتاب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، بی‌تا، الاصول من الکافی، تهران، مؤسسه دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الانمه الاطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مروارید، علی اصغر، ۱۴۱۰ق، سلسله التناهیات، بیروت، لبنان.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

- مظفر، محمدرضا، ۱۳۳۸، *اصول الفقه*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳ق، *الارشاد فی معرفه حج الله العباد*، قم، مؤسسه آل‌البیت ع.
- مکارم شیرازی، ناصر و احمد قدسی، ۱۴۱۴ق، *انوار الاصول*، قم، نسل جوان.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۸۱، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۲، *القواعد الفقهیه*، قم، دار العلم.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.
- _____، ۱۳۳۰، *کشف اسرار*، تهران، بی‌نا.
- _____، ۱۳۳۸، *کتاب البیع*، قم، اسماعیلیان.
- _____، ۱۳۷۳، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.
- میرزای قمی، ابوالقاسم‌بن محمد حسن، ۱۴۳۰ق، *قوانین الاصول*، قم، دار احیاء الکتب الاسلامیه.
- میرزای نائینی، محمدحسن، ۱۳۸۱، *تنبيه الامه و تنزیه المله*، قم، بوستان کتاب.
- نجفی، محمدحسن، ۱۳۹۲ق، *جواهر الکلام*، حقه و علق علیه الشیخ عباس القوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- هندی، علاء‌الدین علی المتقی بن حسان الدین، ۱۴۲۴ق، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، تحقیق محمود عمر اللمدیاتی، بیروت، دار الکتب العلمیه.

آگاهی و تجربه: بحثی در نسبت تجربه اخلاقی و تجربه دینی

shidanshid@rihu.ac.ir

حسینعلی شیدان‌شید / استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمد فتحعلی‌خانی / استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۴/۶/۲ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۰

چکیده

بحث از نسبت میان تجربه اخلاقی و تجربه دینی که با مبحث رابطه دین و اخلاق نیز مرتبط، لیکن بحثی مستقل از آن است، در تصویر میزان قرب اخلاق‌مداری و دین‌مداری اثرگذار است. در مقاله حاضر، برای تعیین اینکه چه نسبتی میان این دو تجربه برقرار است، پس از بیان ویژگی‌های مشترک تجربه اخلاقی و تجربه دینی، تلاش می‌شود تا مقصود از تجربه اخلاقی و تجربه دینی بیان شود و آنگاه با استفاده از تقسیم‌شش‌گانه دیویس درباره انواع تجربه‌های دینی، و سنجیدن نسبت هر یک از آن اقسام با تجربه اخلاقی، نسبت تجربه اخلاقی با تجربه دینی شناسایی گردد. در این راستا، دیدگاه تباین تجربه اخلاقی و تجربه دینی و دیدگاه اتحاد آن دو نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد. حاصل آنکه نمی‌توان هر تجربه اخلاقی‌ای را تجربه دینی شمرد. همه مصادیق این دو نیز یکسره از یکدیگر جدا نیستند، بلکه نسبت میان تجربه اخلاقی و تجربه دینی عموم و خصوص من وجه است.

کلیدواژه‌ها: تجربه، تجربه اخلاقی، تجربه دینی، نسبت تجربه اخلاقی.

یکی از مباحث مهم در فلسفه دین، که از ثمرات آن روشن تر شدن ربط و نسبت دینداری و اخلاق مداری است، بحث از نسبت میان تجربه اخلاقی و تجربه دینی است. این بحث هرچند از نتایج بحث دیگری در فلسفه دین، یعنی رابطه دین و اخلاق، متأثر می شود، بحثی مستقل از آن است؛ زیرا از سویی، گاه دیدگاهی که در باب رابطه دین و اخلاق بر می گزینیم ما را به پذیرفتن یا نپذیرفتن دیدگاهی خاص درباره نسبت تجربه اخلاقی و تجربه دینی وامی دارد؛ مثلاً کسی که به تباین کامل دین و اخلاق باور دارد، نمی تواند به اینکه هر تجربه اخلاقی ای تجربه ای دینی است معتقد گردد؛ و از سوی دیگر، پیداست که دو پدیده دین و اخلاق که در مبحث نخست مورد بحث هستند، با دو رویداد نفسانی تجربه اخلاقی و تجربه دینی که موضوع بحث در مبحث دوم هستند، یکسان نیستند. البته مفروض این بحث دوگانگی مفهومی تجربه اخلاقی و تجربه دینی است؛ و گر نه اگر قایل به یگانگی این دو مفهوم، و در واقع، قایل به «ترادف» این دو اصطلاح باشیم، در آن صورت، بی گمان نسبت میان این دو تجربه به لحاظ مصادیق، تساوی است و بلکه آن دو یک چیز خواهند بود. همچنین اگر کسی به «تساوق» (مساوقت) این دو قایل باشد، همه مصادیق یکی را مصادیق دیگری خواهد دانست (مقصود از مساوقت یا تساوق «ترادف» نیست، بلکه آن است که دو لفظ دارای تباین مفهومی و تساوی مصداقی و نیز دارای یگانگی حیثیت صدق باشند).

همان گونه که اشاره شد، به نظر می رسد ثمره بسیار مهم کاوش در نسبت میان این دو تجربه (که در فرض دوگانگی مفهومی قابل طرح است) این باشد که نوعی تقارب میان اخلاق مداران و دین مداران را آشکار می کند. این ثمره متوقف بر این نیست که نتیجه بحث درباره نسبت میان این دو تجربه تساوی یا تصادق باشد، بلکه کافی است برخی از تجربه های اخلاقی همزمان تجربه ای دینی نیز به شمار آیند، تا ثمره مورد نظر - ولو در اندازه های محدود - محقق شود.

به هر حال، بحث اصلی این است که از میان نسبت های چهارگانه منطقی (تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق، و عموم و خصوص من وجه)، چه نسبتی میان تجربه اخلاقی و تجربه دینی برقرار است. در مقاله حاضر، می کوشیم تصاویری از دینی بودن تجربه های اخلاقی عرضه کنیم و سپس پیردازیم به اینکه آیا می توان همه تجربه های اخلاقی را تجربه دینی شمرد یا نه. برای این منظور، پس از بیان ویژگی های مشترک تجربه اخلاقی و دینی از راه توجه به نحوه کاربرد واژه تجربه در دو ترکیب «تجربه اخلاقی» و «تجربه دینی»، نخست با توضیحاتی به بیان مقصود خود از تجربه دینی و تجربه اخلاقی

می‌پردازیم. سپس با استفاده از تقسیم شش‌گانه کرولاین دیویس درباره انواع تجربه‌های دینی، گونه‌هایی از تجربه دینی را که با تجربه اخلاقی مورد نظر ما مرتبط‌اند شناسایی می‌کنیم؛ آنگاه به بررسی تباین یا یگانگی تجربه اخلاقی و دینی خواهیم پرداخت. به هر حال، پژوهش ما در این نوشته بیشتر صبغه‌ای پدیدارشناسانه و تحلیلی دارد.

این نکته را نیز بیفزاییم که شیوه بحث و ترتیب یادشده را از آن‌رو در پیش گرفته‌ایم که عرضه تعریفی جامع و مانع از تجربه دینی و تجربه اخلاقی که مورد وفاق همه دست‌اندرکاران این مباحث باشد، کاری دور از دسترس به نظر می‌رسد. گریز بسیاری از صاحب‌نظران از ارائه تعریف، و ناکامی کسانی که تعریفی به دست داده‌اند، شاهدی است بر این مدعا. این درحالی است که در عین وجود اختلاف نظرهای فراوان درباره برخی تجربه‌های دینی یا اخلاقی، در موارد بسیاری توافق درخور توجهی در مصادیق تجربه‌های دینی و اخلاقی دیده می‌شود. گویی صاحب‌نظران در عین آنکه نمی‌توانند تعریفی دقیق از تجربه دینی و اخلاقی عرضه کنند، ارتکازات همگرایانه‌ای در فهم معنای این دو اصطلاح، و توافق نسبتاً قابل توجهی در تعیین مصادیق آنها دارند.

ویژگی‌های مشترک تجربه اخلاقی و تجربه دینی

«تجربه» در عباراتی همچون «تجربه اخلاقی»، «تجربه دینی»، و «تجربه عرفانی» در ترجمه واژه experience آمده است. این واژه در زبان انگلیسی معانی پرشماری دارد؛ از قبیل:

- مشاهده مستقیم یک امر یا رویداد، یا مواجهه شخصی و مستقیم با آن، یا از سرگذراندن و مشارکت مستقیم در آن؛

- علم و معرفت به دست‌آمده از چنین مشاهده، مواجهه، یا از سرگذراندنی؛

- مهارت و کارآزمودگی یا دانش عملی حاصل‌شده از این مشاهده، مواجهه، یا از سرگذراندن؛

- آنچه مورد مشاهده، مواجهه، و از سرگذراندن مزبور واقع شود؛

- آزمایش و آزمون؛

- ادراک و دریافت یک شیء، یا فکر، یا عاطفه و احساس از طریق حواس ظاهر یا باطن.

شاید بتوان گفت: در فلسفه این واژه بیشتر به همین معنای اخیر، و نیز به معنای دانشی که به واسطه ادراک حسی (ظاهری یا باطنی) به دست می‌آید، به کار رفته است.

اما «تجربه» در دو اصطلاح «تجربه دینی» و «تجربه اخلاقی» به چه معناست؟ برخی تجربه را به «رویداد آگاهانه نفسانی» تعریف کرده‌اند (سوئین‌برن، ۱۹۹۱، ص ۲۹۳)، که تعریف کارگشایی است و

می‌توانیم آن را اساس بررسی خود قرار دهیم. دیویس همین تعریف را این‌گونه بسط داده است: «مقصود از تجربه رویدادِ نفسانیِ تقریباً تاریخ‌مندی است که صاحب تجربه آن را از سر می‌گذرانند [= دستخوش آن واقع می‌شود] و تا حدی از آن آگاه است». وی بر اساس این بسط، به بیان نکاتی در باب تجربه (با نظر به تجربه دینی) پرداخته است (ر.ک: دیویس، ۱۳۹۱، ص ۳۹ به بعد).

چنان‌که اشاره شد، دو اصطلاح «تجربه اخلاقی» و «تجربه دینی» کمابیش معنایی ارتکازی دارند که به هنگام شنیدن یا خواندن آن دو، به ذهن متبادر می‌شود. این معنا بر اثر توجه ذهن به مصادیقی که معمولاً برای این دو نوع تجربه ذکر شده و مورد پذیرش قرار گرفته‌اند، در ذهن پدید آمده است. ما بر اساس این معنای ارتکازی، و با استفاده از الگویی که دیویس برای توضیح تجربه برگزیده است، می‌کشیم ویژگی‌های تجربه را درباره تجربه اخلاقی و تجربه دینی بیان کنیم:

۱. چنان‌که گفته شد، یکی از معانی لغوی تجربه، مهارت و کارآزمودگی (با دانش عملی) حاصل‌آمده برای شخص است؛ اما ترکیب‌هایی مانند «تجربه اخلاقی» و «تجربه دینی» به هیچ مهارتی اشاره ندارند. شاهد این مدعا آن است که تجربه‌های دینی و اخلاقی این قابلیت را دارند که درباره هرکدامشان بتوان مشخص کرد در کدام «زمان» معین از حیات صاحب تجربه رخ داده است (در تعریفی که از دیویس نقل کردیم، وی از این ویژگی به تاریخ‌مندی تعبیر کرده است (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۳۹)). درحالی‌که کارآزمودگی‌ها و مهارت‌های افراد در طول زمانی پیوسته و کمابیش طولانی پدید می‌آیند و زمان خاصی را نمی‌توان برای رخ دادن آنها تعیین کرد. از همین جا می‌توان دریافت که دستیابی به فضایل و ملکات اخلاقی در مفهوم ارسطویی آن نیز تجربه‌ای اخلاقی نیست. بلکه حاصل تکرار و تمرین در زمانی طولانی و پیوسته، به گونه‌ای است که به حصول عادت بینجامد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۵۳-۵۴) و صاحب ملکه اخلاقی در صدور فعل مطابق با الگوی فضیلت، نیازی به تأمل و تروی نداشته باشد (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۶۷). در کاربرد عرفی واژه تجربه، البته فرد واجد ملکه اخلاقی را می‌توان صاحب تجربه قلمداد کرد، ولی در معنایی که اکنون با آن سروکار داریم، چنین فردی تجربه‌ای که بتوان آن را تجربه اخلاقی نامید از سرنگذرانده است. تجربه‌های اخلاقی و دینی بیشتر تدامی‌کننده نوعی احساس و آگاهی‌اند نه مهارت؛

۲. صاحبان تجربه، تجربه‌های اخلاقی و دینی را از سر می‌گذرانند؛ یعنی خود دستخوش تجربه واقع می‌شوند (و البته آگاهی ویژه‌ای نیز پیدا می‌کنند) نه آنکه تجربه در اختیار آنها باشد. ویژگی تجربه ناگهانی، غیرمترقبه و مقاومت‌ناپذیر بودن است. از این رو فعالیت‌های نفسانی‌ای همچون فکر کردن که

تحت تدبیر خود شخص هستند، تجربه به شمار نمی‌آیند؛ اما اندیشه‌های ناگهانی، غیرمترقبه یا مقاومت‌ناپذیر، که به نظر صاحب آن اندیشه‌ها، به واسطه نیروی بیرونی به وی «عطا شده» یا در ذهن او جای گرفته‌اند (نه آنکه تحت تدبیر یا نیروی خود او فراهم آمده باشند)، تجربه به حساب می‌آیند (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۴۰)؛

۳. از این نکته که صاحب تجربه، تجربه را از سر می‌گذرانند و دستخوش آن واقع می‌شود، و بنابراین، فعالیت‌هایی نفسانی از قبیل اندیشیدن، محاسبه کردن، و خیال‌اندیشی که تحت تدبیر خود شخص‌اند، از تعریف تجربه خارج‌اند، این نتیجه نیز به دست می‌آید که اندیشه‌ها و آگاهی‌های ناشی از تفکر و استدلال و نیز آگاهی‌هایی که حاصل برنامه‌ای آموزشی و تربیتی‌اند و دستیابی به آنها به منزله هدف قابل پیش‌بینی یک دوره در نظر گرفته می‌شود، تجربه قلمداد نمی‌شوند. البته در جریان آموزش می‌توان - و باید - زمینه تجربه‌های مستقل برای آموزش‌گیرنده را فراهم آورد؛ اما آن تجربه‌ها اگر فراهم آیند، تحت تدبیر و نیروی خود او فراهم نمی‌آیند؛

۴. از آنجاکه تجربه رویدادی نفسانی است، صاحب تجربه می‌باید - دست‌کم تا حدی - از تجربه خویش آگاه باشد. از این رو نه رویدادهایی که اشخاص یکسره بی‌خبر از سر می‌گذرانند، تجربه به شمار می‌آیند، و نه رویدادهایی که آگاهی افراد از آنها تنها در این حد است که آن رویدادها برایشان روی می‌دهند. البته لازم نیست صاحب تجربه در حین تجربه، از اینکه تجربه او از فلان نوع است آگاه باشد؛ چنان‌که لازم نیست اطلاعی از علت یا ماهیت واقعی تجربه خود داشته باشد (همان). به هر حال، تجربه وقتی تجربه است که صاحب تجربه نسبت به متعلق تجربه آگاهی و توجه داشته باشد. وقتی توجهی نباشد، تجربه‌ای در کار نخواهد بود؛ مانند فرقی که میان «ورود امواج نور به دستگاه بینایی» و «دیدن» هست: دیدن وقتی رخ می‌دهد که توجه داشته باشیم. صرف ورود امواج نور به چشم، دیدن نیست؛

۵. تجربه همواره متعلقی دارد که می‌تواند از صاحب تجربه مستقل باشد یا نباشد. تجربه آگاهی از چیزی است. البته گاه پیش می‌آید که تجربه، آگاهی از خود شخص یا از خودآگاهی او باشد؛ اما حتی در چنین مواردی هم دست‌کم تمایزی روان‌شناختی هست میان آن خود که فاعل آگاهی است و آن خود که فاعل آگاهی از آن آگاه است (گیسلر، ۱۳۷۵، ص ۱۷-۱۸)؛

۶. یکی دیگر از ویژگی‌هایی که از «رویداد نفسانی» بودن تجربه ناشی می‌شود این است که در هر تجربه‌ای، رابطه‌ای بی‌واسطه میان صاحب تجربه و آن رویداد نفسانی‌ای که تجربه خوانده می‌شود، برقرار است. این رابطه بی‌واسطه برای هیچ‌کس دیگری جز صاحب تجربه برقرار نمی‌شود. به تعبیر

دیگر، تجارب اموری خصوصی‌اند؛ بدین معنا که صاحبان تجربه بهتر از هر کس دیگری می‌توانند بگویند که چه اموری به نظر ایشان رسیده است (البته «به نظر رسیدن» به معنای معرفت‌شناسانه آن، نه به معنای محاوره‌ای)؛ درحالی‌که دیگران باید از اموری مانند رفتارها و گزارش‌های خود صاحب تجربه استنباط کنند که وی در حال تجربه کردن چه چیزی بوده است. برخی از تجارب نیز بدین معنا خصوصی‌اند که صاحب تجربه بهتر از هر کس دیگری می‌تواند بگوید که امور واقعاً چگونه بوده‌اند. این تجارب عبارت‌اند از: تجربه احساسات، عواطف و حالات نفسانی خود صاحب تجربه (آنچه در صحنه نفس صاحب تجربه می‌گذرد)، که او به آنها دسترسی خصوصی دارد (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۴۱).

حاصل آنکه تجربه‌های دینی و اخلاقی، حالات نفسانی ناگهانی و مقاومت‌ناپذیرند که صاحب تجربه از آنها آگاه است؛ در زمانی کمابیش مشخص رخ می‌دهند، نه آنکه در طی زمانی طولانی و نامعین محقق شوند؛ حاصل استدلال و آموزش نیستند؛ از دید صاحب تجربه به واسطه نیرویی بیرونی به وی اعطا شده یا در ذهن او جای گرفته‌اند؛ و سرانجام رویدادهایی خصوصی‌اند که صرفاً توسط صاحب تجربه قابل بیان‌اند، و اگرچه دیگران نیز می‌توانند آنها را توصیف کنند، ولی توصیف آنان توصیفی مستقیم نیست، بلکه متکی بر رفتارها و توصیفات صاحب تجربه است. این ویژگی‌ها که ویژگی‌های مشترک تجربه اخلاقی و تجربه دینی‌اند، در واقع شرایطی هستند که برای «تجربه» به شمار آمدن هر تجربه‌ای لازم‌اند.

تجربه دینی

به گفته آلستون، اصطلاح تجربه دینی بر همه تجاربی که شخص در زندگی دینی خود دارد، از جمله احساس گناه یا نجات، خوشی‌ها، ترس‌ها، اشتیاق‌ها و احساس حق‌شناسی اطلاق می‌شود (آلستون، ۱۹۹۸، ص ۲۵۰)؛ اما چنان‌که اشاره شد، به اعتراف متخصصان، ارائه تعریفی جامع و مانع از تجربه دینی کار دشواری است و می‌توان گفت که این دشواری بیش از همه ناشی از ابهام و عدم وفاقی است که درباره خود «دین» و «دینی» بودن در کار است. البته هر صاحب نظری متناسب با رویکرد خویش، و برای آغاز کردن بحث، معمولاً تعریفی - دست‌کم موقتی - به دست می‌دهد. مثلاً سوئین‌برن گفته است: تجربه دینی تجربه‌ای است که به نظر صاحب تجربه چنین می‌رسد (چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، «به نظر رسیدن» در اینجا به معنای معرفت‌شناسانه آن است) که تجربه خدا (یا تجربه وجود داشتن او، یا سخن گفتن او، و یا پدید آوردن چیزی توسط او) یا تجربه شیء فراطبیعی دیگری است (سوئین‌برن، ۱۹۹۱، ص ۲۹۵)؛ یا خود آلستون فلسفه را صرفاً دل‌مشغول تجربه‌هایی می‌داند که صاحبان تجربه آنها

را آگاهی تجربی از خدا (در برابر آگاهی انتزاعی حاصل از تفکر و استدلال) قلمداد می‌کنند. از این رو مقصود خود را با «تجربه خدا» یا «ادراک خدا» بیان کرده و آن را تجربه‌ای دانسته است که صاحب تجربه آن را آگاهی بی‌واسطه از خدا می‌داند. وی البته می‌گوید: برای شمول بحث و پرهیز از منحصر شدن آن به یک نوع دین، بهتر است خدا را به گونه‌ای تعبیر کنیم که هر واقعیت برین - با هر نامی - را دربر بگیرد (آلستون، ۱۹۹۸، ص ۲۵۰). پیداست که تعریف‌هایی که این دو به دست داده‌اند، بسیاری از تجربه‌های دینی را دربر نمی‌گیرد.

اما از آنجا که «تجربه دینی» مصادیق فراوانی دارد که مورد پذیرش همگانی‌اند، شاید بهتر آن باشد که در اینجا نیز همان‌گونه که دیویس در کتاب *ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی* عمل کرده است، به جای ارائه تعریف برای تجربه دینی، با نظر به آن مصادیق و بر اساس گزارش‌هایی که از تجربه‌های دینی در اختیار داریم، ویژگی‌های آن و ویژگی‌های هر یک از انواع آن را شناسایی کنیم، و آن را راهنمای شناخت بهتر تجربه دینی قرار دهیم.

وی می‌گوید: برای تعیین دینی بودن یا نبودن یک تجربه، طبیعتاً باید سراغ توصیف‌های خودپرداخت آن تجربه، یعنی توصیف‌هایی برویم که خود صاحب تجربه از تجربه‌اش به دست می‌دهد. توصیف‌های دیگرپرداخت که دیگران از آن تجربه ارائه می‌کنند، برای نشان دادن این امر کافی نیست: تجربه به شرطی «دینی» خواهد بود که از دید خود صاحب تجربه، دینی باشد. از این رو «تجربه‌هایی همچون جذب، عاشق شدن، رهایی از خطر یا ناامیدی، تجربه‌های زیباشناختی، و الهام، برای آنکه تجربه‌هایی دینی به شمار آیند، باید دارای تفسیر دینی بازتابی یا تفسیر ادغام‌شده باشند» (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۵۲).

دیویس با این سخن، در واقع، روش خود را مبنی بر رجوع به گزارش‌های دست اول از تجربه‌های دینی، به اجمال شرح می‌دهد. او با رجوع به این گزارش‌ها می‌کوشد ویژگی‌های مشترک و مختص تجارب را کشف کند تا از این طریق، اگر نه به یک تعریف نوعی از تجربه دینی دست یابد، دست‌کم اصناف تجربه دینی را از هم بازشناسد و تصویری را که بیشتر افراد از تجربه دینی دارند روشن‌تر سازد. او در عین حال، اذعان می‌کند که حتی گزارش‌های دست اول صاحبان تجربه زمانی می‌تواند به کار شناسایی اوصاف اصناف مختلف تجربه‌های دینی بیاید که صاحب تجربه بر دینی بودن تجربه خود وقوف داشته باشد و به آن اذعان کند (البته ضرورتی ندارد که به دینی بودن تجربه خود با همین تعبیر اذعان کند و بگوید که تجربه او دینی است، بلکه کافی است از تعبیری که مربوط به دین و احوال

دینی است استفاده کند)، و این ممکن نمی‌شود مگر آنکه کم یا بیش پای تفسیر به میان آید: تفسیری که خود صاحب تجربه بر مشاهدات خود اعمال می‌کند. البته هر تفسیری چندان به مشاهده خالص نزدیک نیست که بتوان به آن تکیه کرد. تنها تفسیر ادغام‌شده و نیز تفسیر بازتابی است که می‌تواند به کمک صاحب تجربه بیاید تا وی نشان دینی بودن را بر تجربه خود بگذارد و دیگران نیز بتوانند آن را همچون مصداقی از تجربه دینی به کار برند تا به کشف مختصات تجربه دینی نایل آیند.

تفسیر ادغام‌شده تفسیری است درآمیخته با خود تجربه و اجتناب‌ناپذیر، که البته برای هر ادراکی ضروری است: «تفسیری است که ما، ناآگاهانه، برای آنکه محرک‌هایی را که پی‌درپی بر ما وارد می‌شوند به تجربه‌هایی قابل فهم از مدرکاتی مشخص، مبدل سازیم، صورت می‌دهیم» (همان، ص ۴۹). همین تفسیر است که درباره هر تجربه‌ای موجب می‌شود ما دارای آن تجربه خاص باشیم، و اشیا را بدان نحو خاص ببینیم (همان). همچنین تفسیر بازتابی گرچه با خود تجربه در نمی‌آمیزد و پس از تجربه شکل می‌گیرد، ولی این تفسیر نیز در نتیجه استنتاج یا تأمل آگاهانه به دست نمی‌آید، بلکه تفسیری خودجوش و ارتجالی است (همان، ص ۴۹-۵۰) و چندان به مشاهده صاحب تجربه نزدیک است (زیرا بلافاصله پس از تجربه شکل می‌گیرد) که اگر موجب دینی‌انگاشتن تجربه از سوی صاحب تجربه شود، آن را می‌پذیریم و ادعای صاحب تجربه بر دینی بودن تجربه‌اش را کافی می‌دانیم تا به بررسی تجربه گزارش شده‌ی وی پردازیم و پس از اطمینان از نبود عناصر تردیدآور در صداقت گزارش‌کننده، به تحلیل آن برای شناسایی ویژگی‌هایش پردازیم.

دیویس علاوه بر تجربه‌هایی که خود صاحب تجربه از آنها با تعبیر دینی یاد می‌کند، دسته دیگری از تجارب را نیز جزو تجربه‌های دینی به شمار می‌آورد و آن تجربه‌هایی است که دست‌کم یکی از آن عناصر «روحانی (آن جهانی)» را که در شبه‌دین‌هایی مانند مارکسیسم و اومانیسم وجود ندارد، واجد باشند. وی این تجربه‌ها را تجربه «ذاتاً دینی» می‌نامد. این عناصر عبارت‌اند از: احساس حضور یا دست‌اندرکار بودن وجود یا قدرتی مقدس و غیر جسمانی؛ فهم «واقعیتی غایی» که در ورای جهان دانی اجسام فیزیکی، فرایندهای فیزیکی، و کانون‌های محدود آگاهی قرار دارد؛ و احساس دستیابی به (یا احساس بودن در مسیر رسیدن به) خیر اعلائی آدمی، سعادت غایی، رهایی، نجات، یا «خود راستین» که از طریق امور «این جهان» به دست‌آمدنی نیست.

وی سرانجام به این نتیجه می‌رسد که «به‌طور کلی، تجربه دینی تجربه‌ای است که یا خود صاحب تجربه آن را با تعبیر دینی توصیف می‌کند و یا ذاتاً دینی است» (همان، ص ۵۳)؛ و اگر نیک بنگریم، در این هر دو مورد، آگاهی صاحب تجربه از عنصری الهی و «آن‌سویی» ملحوظ است.

تجربه اخلاقی

شاید تعریفی ساده و مقدماتی از تجربه‌های اخلاقی آن باشد که درست و نادرست به نظر رسیدن افعال یا خوب و بد احساس شدن افراد را تجربه اخلاقی بنامیم (خدادادی، ۱۳۹۲، ص ۹)؛ چنان‌که برخی گفته‌اند: تجربه اخلاقی صرفاً مشتمل است بر آنچه انسان باید انجام دهد (گیسلر، ۱۳۷۵، ص ۳۶)؛ یا تجربه اخلاقی واکنشی است به قانون اخلاقی (همان، ص ۲۳). نیز گفته‌اند: «علاقه و گرایش به خیر و عدل و احسان از آن جهت که خیر و عدل و احسان است، مصداق تام و تمام تجربه اخلاقی ناب است» (شیروانی، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۲). همچنین گفته‌اند: «تجربه اخلاقی، احساسی از تعالی و علو مقام معنوی توأم با آرامش وجدان است که در اثر انجام فعل اخلاقی یا پیدایش صفت یا ملکه‌ای اخلاقاً نیکو در فرد پدید می‌آید» (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۳۱). در دو سخن نخست به یکی از عناصر یا مؤلفه‌های تجربه اخلاقی، در سخن سوم به یکی از ویژگی‌ها یا خاستگاه‌های آن، و در سخن چهارم به مصداقی از مصادیق تجربه اخلاقی اشاره شده است. سخن پنجم نیز بیشتر به آثار نفسانی پدیدآمده از انجام دادن فعلی اخلاقی یا داشتن فضیلتی اخلاقی اشاره دارد تا به خود تجربه اخلاقی.

به‌هرروی در هیچ‌یک از این سخنان تعریفی جامع و مانع از تجربه اخلاقی عرضه نشده است. در عین حال، گویندگان این عبارات، درباره تجربه اخلاقی بحث و اظهار نظر کرده‌اند. بنابراین، می‌توان گفت: گرچه در صورتی که تعریفی از تجربه اخلاقی در دست باشد، با سهولت و دقت بیشتری می‌توان به بحث و نظرپردازی درباره آن پرداخت، بحث و نظرپردازی در این زمینه همچون بسیاری از موارد دیگر متوقف بر ارائه تعریف از موضوع بحث نیست. در چنین مواردی دارا بودن تصویری اجمالی از موضوع بحث کافی است تا ورود به بحث را امکان‌پذیر و قابل قبول سازد. ما نیز بی‌آنکه درصدد ارائه تعریفی از تجربه اخلاقی باشیم، با اتکا به ارتکازی که درباره معنای آن در ذهن داریم، می‌کوشیم مقصود خود از تجربه اخلاقی را در ضمن این شبه تعریف بیان کنیم: به هر رویداد نفسانی مقاومت‌ناپذیر که واجد نوعی آگاهی به قانون‌های اخلاقی (ایجابی یا سلبی) یا ارزش‌های اخلاقی (مثبت یا منفی) و احساس ضرورت التزام و سرسپردگی به آنها (یا علاقه به آنها) باشد، تجربه اخلاقی می‌گوییم.

بر اساس این شبه تعریف، آگاهی مندرج در تجربه اخلاقی هم احکام اخلاقی تکلیفی را می‌تواند دربر گیرد (این احکام با استفاده از واژه‌هایی از قبیل درست، نادرست، باید، نباید، و مانند آن بیان می‌شوند) و هم احکام اخلاقی ارزشی (این احکام با استفاده از واژه‌هایی از قبیل خوب، بد، فضیلت‌مندانه، رذیلت‌مندانه، و مانند آن بیان می‌شوند. رک: خدادادی، ۱۳۹۲، ص ۶۲)؛ و هم احساس

وظیفه برای انجام دادن کاری یا پرهیز از انجام دادن آن، تجربه‌ای اخلاقی به شمار می‌آید و هم احساس زیبایی یا زشتی اخلاقی یک عمل جوارحی یا یک ویژگی نفسانی؛ چنان‌که درگیری باور و عاطفه، هر دو، در تجربه اخلاقی امکان دارد.

در هر تجربه اخلاقی - چنان‌که در هر تجربه دینی - ممکن است پیشینه تعلیمی و تربیتی تجربه‌کننده نقش آفرینی کند؛ ولی آموزش‌ها و پرورش‌هایی که به آگاهی و مهارت اخلاقی می‌انجامند، خودشان تجربه اخلاقی نیستند. آموزش‌های اخلاقی تا جایی که جنبه استدلالی دارند نمی‌توانند به تجربه در مفهوم مورد نظر در بحث تجربه اخلاقی بینجامند. کسی که در معرض آموزش اخلاقی قرار می‌گیرد، ضمن آگاهی تصویری از مفاهیم و قواعد اخلاقی، به لحاظ عقلی در برابر قانون یا ارزش اخلاقی تسلیم می‌شود و آن را تصدیق می‌کند. این تسلیم در برابر قانون اخلاقی نظیر باور حاصل از مباحث عقلی کلامی و فلسفی درباره آموزه‌های دینی است که هیچ‌گاه آگاهی حاصل از آنها را تجربه دینی نمی‌خوانند. در اینجا نیز نمی‌توان تسلیم عقلانی ناشی از تعلیم اخلاقی را تجربه اخلاقی خواند. بنابراین آگاهی مندرج در تجربه اخلاقی، هر نوع آگاهی‌ای نیست؛ همان‌گونه که آگاهی ملحوظ در تجربه دینی، آگاهی ویژه‌ای است.

انواع تجربه دینی و مقایسه آنها با تجربه اخلاقی

پیش از ارائه گزارشی از حاصل کاریست روش دیویس در تقسیم تجارب دینی، لازم است یادآور شویم که گرچه وی این تقسیم را به منظور سنجش ارزش معرفت‌شناختی هر یک از این اقسام صورت داده است، ولی از این جهت می‌تواند به کار ما نیز بیاید که هر یک از آنها را با تجربه اخلاقی بسنجیم و از رهگذر این سنجش، نسبت تجربه اخلاقی با تجربه دینی را دریابیم و به پرسش مهم یگانگی یا تفاوت این دو تجربه پاسخ دهیم.

تجربه‌های دینی بنا بر تقسیم دیویس بر شش گونه‌اند: ۱. تفسیری، ۲. شبه حسی، ۳. وحیانی، ۴. احیاگر، ۵. مینوی، و ۶. عرفانی (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۵۵). مراد وی آن نیست که این اقسام مانع‌الجمع‌اند، زیرا ممکن است تجربه‌ای در عین حال ویژگی‌های چند دسته را واجد باشد، بلکه می‌توان این اقسام را شش جنبه مختلف تجربه دینی قلمداد کرد که عبارت‌اند از:

الف. چگونگی نگرستن صاحب تجربه به تجربه خود برای سازگار شدن آن با الگوی دینی بزرگ‌تر؛
ب. عنصر شبه حسی تجربه؛

ج. معرفت ادعایی به دست آمده در حین تجربه؛

د. جنبه عاطفی و ثمرات بی واسطه تجربه؛

ه. عنصر قدسی تجربه؛

و. عنصر وحدانی آن. همچنین مقصود این نیست که تجربه‌های دینی همه این شش ویژگی را یک جا دارند (همان، ص ۵۵-۵۶).

۱. تجربه دینی تفسیری تجربه‌ای است که دینی بودنش ناشی از باور یا چارچوب تفسیری دینی‌ای است که صاحب تجربه در کار تفسیر یک رخداد می‌آورد. ویژگی مشترک این تجربه‌ها آن است که در آنها فردی با باورهای دینی پیشین، رویدادی غیرعادی یا سودمند را که ویژگی‌های دینی خاصی ندارد به منبعی الهی نسبت می‌دهد (همان، ص ۵۸)؛ مانند وقتی که کسی گرفتاری یا مصیبتی را مکافات گناهان خود می‌بیند.

حقیقت آن است که بیان دیویس در باب تجربه دینی تفسیری، از دقت کافی برخوردار نیست (شیروانی، ۱۳۹۱ب، ص ۸۲-۸۳) و اساساً - با توجه به تحلیلی که از ویژگی‌های «تجربه» به دست داده شد - تجربه دینی به شمار آوردن تجربه‌های تفسیری، دشوار است؛ اما اگر از این نکته چشم‌پوشی کنیم، می‌توان گفت: در برخی موارد، تجربه اخلاقی می‌تواند همزمان تجربه‌ای دینی نیز باشد (به تعبیر دقیق‌تر، تجربه اخلاقی می‌تواند با تجربه‌ای دینی نیز همراه گردد)؛ زیرا ممکن است صاحب تجربه، دریافت احساس ناگهانی و مقاومت‌ناپذیر آگاهی و التزام به قانون اخلاقی را به منشأیی الهی منسوب سازد. به عبارت دیگر، صاحب تجربه اخلاقی بر اثر چارچوب دینی خاصی که در اختیار دارد، می‌تواند به این باور برسد که این حالت او نتیجه الهام یا تصرفی الهی است؛

۲. تجربه دینی شبه حسی تجربه‌ای است - از قبیل مشاهدات، رؤیاها، احساس گرما و یا درد - که یا عنصر اساسی آن احساس ظاهر است یا مُدرکِ مورد ادعا در آن تجربه، مُدرکی است که معمولاً با یکی از حواس پنج‌گانه درک می‌شود (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۵۹). به نظر می‌رسد چنین امری درباره تجربه‌های اخلاقی قابل تصور نیست. آنچه قابل تصور است این است که بر اثر تجربه‌ای شبه حسی یا به دنبال آن تجربه، آگاهی‌ای به قانون یا ارزشی اخلاقی و احساس لزوم سرسپردگی به آن قانون (تجربه اخلاقی) برای صاحب تجربه پیدا شود؛ لیکن روشن است که چنین حالتی ربط و نسبتی با امور حسی ندارد، بلکه تنها زمینه ایجاد آن تجربه‌ای شبه حسی بوده است. بنابراین نمی‌توان تجربه اخلاقی شبه حسی داشت؛

۳. تجربه دینی و حیانی به تجربه‌هایی از قبیل الهام، وحی، به یقین رسیدن ناگهانی و روشن‌بینی اطلاق می‌گردد. بنابراین تجربه اخلاقی می‌تواند تجربه دینی و حیانی نیز باشد؛ زیرا تجربه اخلاقی گاه می‌تواند ویژگی‌های تجربه و حیانی را دارا باشد. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

- ناگهانی و کوتاه‌مدت بودن؛

- استقلال در وساطت آگاهی به دست‌آمده (نه اینکه از طریق استدلال یا ادراک حسی حاصل شده باشد)؛

- اینکه به نظر صاحب تجربه، معرفت ادعاشده جدید را عاملی بیرونی «سیل آسا» یا «رگبارگونه» بر

او فرو ریخته است؛

- یقینی بودن: کشف و الهام‌ها (وحی‌ها) با یقین مطلق، حتی از جهاتی بیش از یقینی که با ادراک

حسی ملازم است، همراه‌اند؛

- غیرقابل بیان بودن: اغلب ادعا می‌شود که بصیرت‌های به دست‌آمده را نمی‌توان در قالب الفاظ

ریخت (همان، ص ۶۴).

تجربه اخلاقی هم می‌تواند، همانند تجربه‌های دینی و حیانی، به نوعی غیرقابل بیان باشد، با این

تفاوت که بیان‌ناپذیری تجربه اخلاقی معطوف به محتوای آگاهی حاصل شده نیست، بلکه بیشتر مربوط

به توضیح‌ناپذیر بودن نحوه نیل به این معرفت است؛

۴. تجربه دینی احیاگر تجربه‌ای است که معمولاً ایمان صاحب تجربه را احیا می‌کند و بر سلامت

معنوی، اخلاقی، جسمانی، یا روانی او می‌افزاید. تجربه‌های هدایت یافتن، فراخوانده شدن، بخشوده

شدن و نجات یافتن به واسطه یک نیروی الهی بیرونی، تجربه شفا یافتن، پیشرفت در فضایل اخلاقی و

محبت به دیگران که ظاهراً بر اثر امداد الهی در فرد پدید آمده‌اند، و نیز کشف معنای زندگی، در زمره

تجربه‌های دینی احیاگرند (همان، ص ۶۹). با توجه به اینکه تجربه دینی احیاگر به سلامت اخلاقی و

پیشرفت در فضایل اخلاقی می‌انجامد، تجربه اخلاقی نیز که التزام به قانون اخلاقی را با خود به همراه

دارد، اگر به نظر صاحب تجربه به واسطه نیرویی الهی پدید آمده باشد، تجربه دینی احیاگر نیز خواهد بود؛

۵. تجربه مینوی یادگار روڈلف آتو است. از نظر وی، نومن یا امر مینوی (که همان حقیقتی است که

روح و جان آدمی - در ضمن تجربه دینی - با او مواجه می‌گردد) سِرّی است که در عین حال هم

هیبت‌انگیز و خشیت‌افزاست و هم مجذوب‌کننده و دل‌رُبا. عناصر سه‌گانه هیبت‌انگیزی امر مینوی

عبارت‌اند از: مخوف بودن، جلال و عظمت، و سطوت و قهر. احساس امر مینوی (تجربه مینوی)

عبارت است از: آگاهی از مخلوقیت، یعنی احساس حقیر و ناچیز بودن آدمی در پیشگاه آن سِرّ

هیبت‌انگیز. بنابراین تجربه‌های مینوی مشتمل‌اند بر: ۱. خشیت و بیم و هراس؛ ۲. احساس مقهور بودن در برابر امر مینوی؛ ۳. احساس نیرو و مهابتی شدید و تقریباً تحمل‌ناپذیرند؛ ۴. احساس اینکه امر مینوی امری به کلی مغایر با دیگر امور است؛ ۵. شیفتگی و مجذوب‌امر مینوی شدن، و شور و شغف در هنگام ارتباط با او (شیروانی، ۱۳۸۱، ص ۴۳-۵۴؛ دیویس، ۱۳۹۱، ص ۷۴).

اگر بتوان تجربه‌ای اخلاقی را چنان تصویر کرد که آدمی در رویارویی با ارزش‌ها و قوانین اخلاقی، حالتی پیدا می‌کند که مرکب از خوف و خشیت از سویی، و شیفتگی و شور و شادمانی از سوی دیگر است، و در واقع، در برابر شکوه آن ارزش‌ها و قوانین خود را نیست و ناچیز می‌بیند، آنگاه می‌توان گفت که ممکن است تجربه‌ای اخلاقی، تجربه‌ای مینوی نیز باشد؛ اما تصور چنین حالتی دشوار است؛

۶. تجربه عرفانی تجربه‌ای است کمابیش دارای این ویژگی‌ها: الف. احساس درک کردن واقعیتی غایی و بنیادین؛ ب. احساس رهایی از محدودیت‌های زمان و مکان، و محو شدن مرزهای خود فردی؛ ج. احساس وحدت؛ د. حالات عاطفی بسیار شدیدی از قبیل آرامش، بهجت، شغف، و محبت؛ و. وصف‌ناپذیری (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۸۱).

پیداست که تجربه اخلاقی به چنین سطحی نمی‌رسد، گرچه این امکان وجود دارد که در نتیجه تجربه‌ای عرفانی، تجربه‌ای اخلاقی نیز روی دهد.

بنابراین، از انواع شش‌گانه تجربه دینی، آنچه بی‌دغدغه می‌توان گفت که ممکن است با تجربه اخلاقی یکسان گردد دست‌کم دو تجربه است: یکی تجربه وحیانی و دیگری تجربه احیاگر.

نسبت تجربه اخلاقی و تجربه دینی

در آنچه گذشت کوشیدیم با سنجش انواع تجربه دینی با تجربه اخلاقی، موارد مشترک این دو را نشان دهیم. بدین‌سان، راه برای اینکه برخی از تجربه‌های اخلاقی، در عین حال، تجربه دینی هم باشند (امکان اتحاد این دو تجربه) باز می‌شود. از این‌رو، اعتقاد به تغایر و تباین این دو تجربه موجه نخواهد بود؛ اما ممکن است اشکال شود که داوری درباره نسبت میان این دو تجربه بستگی تام به تصور ما از هر یک از این دو تجربه دارد. تصور ارائه‌شده از تجربه اخلاقی در این نوشته لزوماً مورد قبول همه کسانی که درباره نسبت میان این دو تجربه نظر داده‌اند نیست. این سخن درستی است. همه با این تصور از تجربه اخلاقی موافق نیستند. برای مثال، اگر تجربه اخلاقی را «مواجهه با خداوند از راه روابط و مناسبات ما در عالم هستی» بدانیم، ناگزیر هر تجربه اخلاقی‌ای مواجهه با خداوند، و در نتیجه تجربه‌ای دینی خواهد بود؛ ولی اگر تجارب اخلاقی را لزوماً تجربه‌ای از امر الوهی بشماریم

و امکان تجربه اخلاقی جدا از هر جنبه دینی‌ای را بپذیریم، آنگاه چنین نسبتی برقرار نخواهد بود؛ اما پیش‌تر بیان شد که ارائه تعریفی جامع و مانع از این تجربه‌ها دشوار است. لذا نمی‌توان در تعیین نسبت میان دو تجربه، بر تعریف آنها تکیه کرد (چراکه تعاریفی که در این‌گونه موارد ارائه می‌گردد، تا اندازه‌ای گزینشی و پیش‌داورانه است).

همچنین تلاش کردیم که ویژگی‌های تجارب دینی و اخلاقی را برشماریم تا به این وسیله مشترکات آنها معلوم گردد. معلوم شدن مشترکاتی از قبیل ناگهانی بودن و مقاومت‌ناپذیر بودن، کمک شایانی در تعیین نسبت میان تجربه دینی و تجربه اخلاقی نمی‌کند؛ اما بیان مشترکات به ما کمک می‌کند تا بدانیم هر نوع آگاهی از قانون اخلاقی یا امر الوهی نمی‌تواند مشمول عنوان تجربه اخلاقی یا تجربه دینی باشد. لذا اگر بنا باشد تعریفی از تجربه اخلاقی عرضه کنیم، آن تعریف نباید آگاهی‌هایی را که فاقد ویژگی‌های معرفی شده هستند دربر بگیرد. در عمل به این امر بایسته، و با نظر به دشواری تعریف تجربه اخلاقی، مقصود خود را در قالب جمله‌ای شبیه به تعریف بیان داشتیم. مقصود از این شبه تعریف آن است که قدر متیقن از تجربه اخلاقی را شامل شود، و داوری درباره نسبت میان تجربه اخلاقی و دینی را در قلمرو همین قدر متیقن میسر سازد و سامان دهد.

تا اینجا نتیجه این تلقی از تجربه اخلاقی و تجربه دینی نشان می‌دهد که نسبت میان این دو، عموم و خصوص من‌وجه است؛ بدین معنا که تجربه‌های اخلاقی اگر واجد محتوایی دینی باشند، تجربه‌ای دینی نیز خواهند بود، و گرنه صرفاً تجربه اخلاقی‌اند.

با این همه برخی از صاحب‌نظران به تجربه اخلاقی از منظری دیگر نگریده‌اند و در نتیجه بر آن شده‌اند که همه تجربه‌های اخلاقی، تجربه دینی‌اند. در مقابل، برخی از اندیشمندان یکسره حساب تجربه اخلاقی را از تجربه دینی جدا می‌دانند و به تباین این دو فتوا می‌دهند.

تباین تجربه اخلاقی و تجربه دینی

نورمن گیسلر که خود به تغایر تجربه دینی و تجربه اخلاقی اعتقاد دارد، متفکرانی مانند دیویی، ویلیام جیمز، شلایرماخر و کرگور را نیز قایل به این تغایر می‌داند. ماحصل سخن وی این است که تجربه دینی در چند چیز با تجربه اخلاقی متفاوت است: ۱. سرسپردگی آن دامنه وسیع‌تری دارد؛ ۲. تعهد و سرسپردگی آن از جنس دیگری است؛ ۳. متعلق تجربه دینی از جایگاه و مرتبه‌ای بالاتر برخوردار است؛ ۴. متعلق تجربه دینی به‌تنهایی قدرت غلبه و وحدت‌بخشی دارد (گیسلر، ۱۳۷۵، ص ۲۳-۲۵).

چنان که ملاحظه می‌شود، در این دیدگاه با استناد به دیدگاهی که درباره رابطه دین و اخلاق و تفاوتی که در هدف این دو وجود دارد، تجربه دینی و تجربه اخلاقی یکسره با هم مغایر و متباین قلمداد شده‌اند. البته وقتی او درباره دین می‌گوید: دین سرسپردگی انسان به مثابه یک کل است که شامل وجوه غیر اخلاقی وجود و عمل نیز می‌شود (همان، ص ۲۵)، طبیعتاً انتظار می‌رود که از دیدگاه وی، تجربه دینی شامل تجربه اخلاقی نیز باشد و تجربه اخلاقی ضلعی از اضلاع تجربه دینی به شمار آید؛ اما برخلاف انتظار، او تجربه اخلاقی را به کلی غیر از تجربه دینی قلمداد کرده و گفته است: تجربه اخلاقی صرفاً این را که انسان باید چه کاری انجام دهد دربر می‌گیرد، در صورتی که تجربه دینی فراتر از این می‌رود و چیزی را که انسان می‌خواهد نیز دربر می‌گیرد. اخلاق مربوط به وظیفه می‌شود، در صورتی که دین به خواسته‌ها هم مربوط است. به علاوه، موضوع تجربه دینی برتر از موضوع تجربه اخلاقی است؛ چراکه اخلاق تعهد انسان است در برابر دیگر انسان‌ها، اما دین سرسپردگی آدمی است به امر متعالی (همان).

در این دیدگاه، تفاوت مفهومی تجربه اخلاقی و تجربه دینی در نظر گرفته شده است که البته در جای خود می‌تواند پذیرفته شود؛ لیکن سخن در این است که آیا مصادیق این دو مفهوم می‌توانند یکی باشند و برخی تجربه‌ها در عین حال هم اخلاقی باشند و هم دینی یا نه. در اینجا به نقد دیدگاه یادشده نمی‌پردازیم (ر.ک: شیروانی، ۱۳۹۲). تنها یادآور می‌شویم که با توضیحاتی که پیش‌تر گذشت، امکان هم‌مصادق بودن این دو تجربه کاملاً روشن است. اما آیا همه تجربه‌های اخلاقی تجربه دینی‌اند؟

اتحاد تجربه اخلاقی و تجربه دینی

برخی از صاحب‌نظران - البته با مبانی گوناگون - به اتحاد کامل تجربه اخلاقی و تجربه دینی رأی داده‌اند (گیسلر، ۱۳۷۵، ص ۲۵). از این منظر، نسبت میان این دو تجربه، عموم و خصوص مطلق است، و هر تجربه اخلاقی، تجربه‌ای دینی خواهد بود. بر اساس این دیدگاه، در واقع تجربه اخلاقی سکولار امکان ندارد. از کسانی که ممکن است به این دیدگاه معتقد شوند افرادی هستند که حس دینی را در آدمی منشأ و جامع سه حس دیگر او (حس زیباشناسی، حس نیکی و اخلاقی، و حس راستی‌جویی یا حقیقت‌طلبی) می‌دانند (دوکه‌نه‌تن، ۱۳۵۷، ص ۳۲).

نظریه اتحاد به شهید مطهری هم نسبت داده شده است؛ به این بیان که «هر تجربه اخلاقی نابی همواره تجربه‌ای دینی است و با آن اتحاد و بلکه وحدت دارد، ... و در موارد اجتماع می‌توان گفت دو مفهوم گوناگون‌اند که بر تجربه‌ای واحد از دو جهت - و شاید حتی بتوان

گفت از یک جهت - صدق می‌کنند» (شیروانی، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۹). از شهید مطهری درباره دیدگاه اتحاد، این سخنان نقل شده است:

علاقه به خیر و عدل و احسان از آن جهت که خیر و عدل و احسان است، بدون هیچ شائبه چیز دیگر، نشانه‌ای است از علاقه و محبت ذات جمیل علی‌الاطلاق؛ علی‌هذا بعید نیست که این‌گونه کسان واقعاً و عملاً در زمره اهل کفر محشور نگردند، هرچند لساناً منکر شمرده می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۰۹).

در توضیح این سخنان گفته‌اند که علاقه و گرایش به خیر و عدل و احسان از آن جهت که خیر و عدل و احسان است، از مصادیق تجربه اخلاقی است؛ و چون شهید مطهری همین جذبه و کشش را نشانه علاقه و محبت به ذات خداوند به عنوان زیبایی مطلق، می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر ایشان، چنین علاقه‌ای تجربه‌ای دینی است (شیروانی، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۳).

به علاوه، شهید مطهری معتقد است که هر کس کار اخلاقی انجام می‌دهد، حتی اگر در شعور آگاه خودش خدا را نمی‌شناسد و به او باور ندارد و یا اگر هم باور دارد این کار را برای رضای خدا انجام نمی‌دهد، کار اخلاقی او گونه‌ای خداپرستی و عبادت ناآگاهانه خداوند است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۷۶). به اعتقاد وی، آدمی همان‌گونه که فطرتاً خدا را می‌شناسد، بالفطره و ناآگاهانه قوانین اخلاقی را که قانون خداست، نیز می‌شناسد (همان، ص ۳۸۳). از این رو حس اخلاقی کاملاً با حس خداشناسی مرتبط، و در واقع عبارت است از حس شناخت تکالیف الهی (شیروانی، ۱۳۹۱ الف، ص ۵۱).

اگر این سخنان شهید مطهری را حاکی از اعتقاد به نظریه اتحاد بدانیم، استدلالی که در بُن آن وجود دارد این است که هر آگاهی و علاقه و اشتیاقی به خیر و عدل و احسان و دیگر قوانین و ارزش‌های اخلاقی (تجربه اخلاقی) در واقع جلوه‌ای از آگاهی و علاقه و اشتیاق به ذات خداوند، و لذا تجربه‌ای دینی است. با این همه، این استدلال را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا برخی از افرادی که دارای چنین تجربه‌های اخلاقی اند، هیچ‌یک از انواع تجربه دینی با اوصاف یادشده را دارا نیستند؛ یعنی اگر مقصود از تجربه اخلاقی رویدادی نفسانی و مقاومت‌ناپذیر باشد که واجد نوعی آگاهی نسبت به قانون یا ارزش اخلاقی و احساس ضرورت التزام و سرسپردگی و علاقه نسبت به آن باشد، آنگاه همه تجربه‌های ناب اخلاقی - طبق توضیحاتی که گذشت - در صورتی می‌توانند تجربه‌هایی دینی باشند که در یکی از انواع شش‌گانه تجربه دینی مندرج گردند؛ اما همواره چنین نیست.

توضیح آنکه آگاهی‌ها و احساس تعهدهای اخلاقی به دو شرط می‌توانند تجربه دینی باشند: نخست آنکه تجربه‌ای اخلاقی باشند، دوم آنکه دست‌کم واجد ویژگی‌های یکی از انواع شش‌گانه

تجربه دینی باشند. برای فراهم آمدن شرط نخست، لازم است آن آگاهی و احساس التزام و علاقه اخلاقی و ویژگی‌هایی را دارا باشد که تحت عنوان ویژگی‌های مشترک تجربه اخلاقی و تجربه دینی ذکر شد:

- زمانی کمابیش مشخص داشتن؛

- ناگهانی، غیر مترقبه و مقاومت‌ناپذیر بودن، نه تحت تدبیر صاحب تجربه بودن (و صرف دستاوردی استدلالی و ناشی از آموزش عقلانی بودن)؛

- آگاهانه بودن؛

- دسترسی خصوصی داشتن صاحب تجربه به متعلق تجربه خود.

برای آنکه شرط دوم برقرار باشد، لازم است این آگاهی یا احساس التزام اخلاقی (که با داشتن ویژگی‌های یادشده، تجربه اخلاقی به شمار می‌آید)، ویژگی‌ای از قبیل ویژگی‌های ذیل را واجد باشد:

- صاحب این آگاهی یا احساس، واجد چارچوب تفسیری دینی‌ای باشد که در پرتو آن، تجربه خویش را دینی (مثلاً آن را معلول عاملی الهی) بداند؛

- آگاهی، ناگهانی، دارای محتوایی دینی و با پیامدهای درازمدت، یقینی، بدون واسطه، و مستغنی از استدلالی نسبت به قانون یا ارزشی اخلاقی باشد و به نظر صاحب آن به واسطه عاملی بیرونی به نحو سیل‌آسا یا رگبارگونه بر او فرو ریخته شده باشد، و صاحب آن قادر به بیان نحوه حصولش نباشد؛

- بر سلامت معنوی، اخلاقی، جسمانی، یا روانی صاحب آن بیفزاید، و البته در ضمن فعالیت دینی یا همراه با احساس حضوری الهی یا - به نظر صاحب تجربه - به واسطه نیرو و امداد الهی حاصل شده باشد؛

- با احساس خشیت و بیم و احساس مقهوریت و احساس ناچیز بودن در برابر متعلق تجربه، و در عین حال، شیفتگی و مجذوبیت همراه باشد؛ و...

اکنون این پرسش پیش می‌آید: آیا هر تجربه اخلاقی‌ای که واجد شرایط دسته اول است، یعنی هر آگاهی یا احساس ضرورت التزام یا علاقه به قوانین یا ارزش‌های اخلاقی که ناگهانی، عطاشده، تاریخمند، خودآگاهانه، قابل دسترسی خصوصی، و غیراستدلالی باشد، واجد شرایط دسته دوم نیز هست؟ روشن است که در برخی از موارد از قبیل مواردی که در سخنان شهید مطهری بدان اشاره شده است، تجربه اخلاقی شخص، هیچ‌یک از شرایط یادشده را ندارد و به تعبیری کلی، خالی از محتوایی دینی است.

به بیان دیگر، چنان‌که گذشت، تجربه دینی تجربه‌ای است که یا خود صاحب تجربه آن را با تعابیر دینی توصیف کند و یا ذاتاً دینی باشد. پیداست که برخی از تجربه‌های اخلاقی در یکی از این دو دسته می‌گنجند، و از این‌رو تجربه دینی نیز به شمار می‌آیند؛ اما برخی از تجربه‌های اخلاقی هم در هیچ‌کدام از این دو دسته جای نمی‌گیرند. برای مثال، در برخی از مواردی که تجربه اخلاقی از دید خود صاحب تجربه، دینی نباشد، مانند پاره‌ای از تجارب اخلاقی که صاحب آنها یکسره منکر دین است یا تجربه خود را دینی نمی‌داند، و مثلاً تنها ارزشی اخلاقی همچون راست‌گویی را زیبا می‌بیند، نمی‌توان گفت: تجربه اخلاقی او تجربه‌ای دینی است. در چنین مواردی، پیداست که صاحب تجربه، آن تجربه را با تعابیر دینی توصیف نمی‌کند. از سوی دیگر، آن تجربه تجربه‌ای ذاتاً دینی (واجد یکی از آن عناصر «روحانی» و «آن‌جهانی» که بدان اشاره کردیم) نیز نیست؛ زیرا صاحب تجربه، عنصری الهی و «آن‌سویی» در تجربه خویش نمی‌یابد؛ و از چنین عنصری آگاه نیست، درحالی‌که یکی از ارکان هر تجربه‌ای آگاهانه بودن آن است. لذا این‌گونه تجربه‌های اخلاقی، تجربه دینی نیستند.

اینکه صاحب تجربه اخلاقی در شعور ناآگاه خویش - و به تعبیر شهید مطهری، در عمق فطرت خود (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۳۷۶) - از امری الوهی آگاه باشد نیز نمی‌تواند به این‌گونه تجربه‌های اخلاقی صبغه دینی ببخشد؛ زیرا در بحث ما که بحثی است پدیدارشناسانه و با خودآگاه افراد سروکار داریم، آن آگاهی که شرط تجربه به شمار آمدن هر تجربه است، آگاهی موجود در ضمیر ناخودآگاه نیست و بعید به نظر می‌رسد کسی با کاربرد «تجربه دینی» - با همان معنای ارتكازی که تحلیل شد - آشنا باشد و بپذیرد که همین مایه آگاهی برای اینکه بگوییم که همه افراد دارای تجربه اخلاقی واجد تجربه دینی‌اند، کافی است.

البته شاید بتوان از منظری هستی‌شناسانه نشان داد که صاحب تجربه اخلاقی - ثبوتاً و در واقع - جنبه‌ای مرتبط با امور الهی را تجربه کرده است؛ مانند اینکه بگوییم: تجربه اخلاقی تجربه خیر است، و خیر و وجود مساوق‌اند. بنابراین تجربه قانون اخلاقی در واقع، تجربه وجود مطلق (خداوند) یا جلوه‌ای از اوست (برای مشاهده بحثی درباره رابطه وجود و خیر و نتایج اخلاقی آن، ر.ک: فتحعلی‌خانی، ۱۳۸۹؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰-۴۲). نیز می‌توان گفت: ملحد بودن صاحب تجربه با التزامش به قوانین و ارزش‌های اخلاقی منطقاً ناسازگار، و ناموجه است؛ اما این دو نکته فراتر از پژوهشی پدیدارشناسانه در باب تجربه‌های اخلاقی و دینی است و نشان نمی‌دهد که هر تجربه اخلاقی را می‌توان «تجربه‌ای دینی» با ویژگی‌هایی که برشمردیم دانست.

باز به بیانی دیگر (که افاضه شفاهی آقای دکتر مجتبی مصباح است)، معنا ندارد که بگوییم: کسی نسبت به چیزی تجربه دارد، ولی از آن هیچ آگاهی‌ای ندارد. باید بینیم چه سطحی از آگاهی لازم است تا بتوانیم حالتی را تجربه (یا تجربه چیز خاصی) بدانیم. تجربه، یک حالت نفسانی و معلوم به علم حضوری است و علم حضوری هم مراتب و شدت و ضعف دارد. گاه کسی چیزی را تجربه می‌کند، اما نمی‌داند که مثلاً نام آن همان است که مؤمنان «خدا» می‌نامند، و اگر هم آن را انکار کند، انکار او لفظی صرف است. چنین شخصی از آنچه تجربه کرده می‌تواند مفهوم بگیرد و حقیقتاً دارای تجربه دینی است.

با این حال گاه تجربه به قدری مبهم و ضعیف است که نمی‌توان از آن مفهوم واضحی اخذ کرد؛ مثلاً شخص اصلاً نمی‌داند که آن چیزی که او آن را خوب می‌داند و بدان احساس ضرورت التزام و سرسپردگی دارد، مصداقاً جلوه‌ای از خدای متعال (یا واقعیتهایی برین با هر اسم و رسم دیگر) است. در این مورد، شخص در واقع، امر الوهی یا مقدسی را نمی‌یابد، و نمی‌توان گفت که تجربه دینی در کار است. آن نوع آگاهی‌ای که در تجربه لازم است، باید به آن میزان باشد که بتوان از آن اخذ مفهوم کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به امکان همبودی اوصاف دو تجربه اخلاقی و دینی، در موارد خاصی، راه برای اینکه تجربه اخلاقی تجربه‌ای دینی باشد باز است (نفی نظریه تباین). از سوی دیگر، با توجه به شرایط تجربه و ویژگی‌های تجربه اخلاقی و تجربه دینی، نمی‌توان هر تجربه اخلاقی‌ای را تجربه دینی شمرد (نفی نظریه اتحاد). البته روشن است که هر تجربه دینی‌ای نیز لزوماً تجربه‌ای اخلاقی نیست. حاصل این سه قضیه آن است که نسبت میان تجربه اخلاقی و تجربه دینی، عموم و خصوص من وجه است.

به‌رغم اینکه تجربه دینی بسیار کانون بررسی قرار گرفته است، در باب تجربه اخلاقی چنان‌که باید و شاید، پژوهش‌های منظم صورت نپذیرفته است. به نظر می‌رسد یکی از راه‌های مناسب برای پرداختن درخور به این موضوع، بررسی ربط و نسبت آن با تجربه دینی، و بهره‌گیری از مطالعاتی است که در باب تجربه دینی انجام پذیرفته است.

منابع

- ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدعلی لطفی، تهران، طرح نو.
- خدادادی، مریم، ۱۳۹۲، *تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق*، تهران، ققنوس.
- دوکه‌نه‌تن، تانه‌گی، ۱۳۵۷، *حس مذهبی یا بعد چهارم روح انسانی*، ترجمه علیقلی بیانی، تهران، اسلامی.
- دیویس، کرولاین، ۱۳۹۱، *ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی*، ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان‌شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رحیمیان، سعید، ۱۳۸۳، *مبانی عرفان نظری*، تهران، سمت.
- صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- شیروانی، علی، ۱۳۸۱، *مبانی نظری تجربه دینی*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۱ الف، «نسبت تجربه دینی با تجربه اخلاقی از دیدگاه شهید مطهری»، *اخلاق و حیاتی*، سال اول، ش ۲، ص ۳۳-۵۲.
- _____، ۱۳۹۱ ب، *تعلیقاتی بر ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۹۲، «نقد نظریه مغایرت تجربه دینی با تجربه اخلاقی با تأکید بر دیدگاه گیسلر» *قبسات*، سال هجدهم، ش ۶۸، ص ۱۱۹-۱۳۴.
- فتحعلی‌خانی، محمد، ۱۳۸۹، «بنیاد انسان‌شناختی اخلاق در حکمت متعالیه»، *انسان‌پژوهی دینی*، ش ۲۴، ص ۵۷-۷۷.
- گیسلر، نورمن، ۱۳۷۵، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، صدرا.

Alston, William, 1998, "Religious Experience", in: Craig, Edward (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York, Routledge.

Swinburne, Richard, 1991, *The Existence of God*, New York, Oxford University Press.

کرامت انسانی زیربنای تربیت اخلاقی

nayerehalian@gmail.com

kbagheri4@yahoo.com

msharafi@ut.ac.ir

sajadism@modares.ac.ir

کلیه نیره حاجی‌علیان / دکترای تخصصی فلسفه تعلیم و تربیت

خسرو باقری / استاد دانشگاه تهران

محمدرضا شرفی / دانشیار دانشگاه تهران

سیدمهدی سجادی / دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۳۹۴/۴/۳ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۶

چکیده

از مهم‌ترین و بزرگترین نعمت‌هایی که خداوند سبحان به انسان بخشیده است، نعمت کرامت و فضیلت انسانی است که از مقام خلافت الهی انسان، سرچشمه می‌گیرد. کرامت، مربوط به شرافت ذاتی انسان می‌شود و فضیلت، برتری او را نسبت به غیر بیان می‌کند. کرامت از نگاه دینی محصور به کرامت ذاتی نمی‌شود و آدمی می‌تواند با تقرب به خدا و پرهیزکاری بر آن بیفزاید و ارزش متعالی تری کسب کند و این ارزش، ارزش اکتسابی است؛ اما بنابر آیات و روایات، مبنای رفتار ما با دیگران حفظ کرامت ذاتی آنهاست. هدف این پژوهش، تبیین نقش کرامت انسانی در تربیت اخلاقی و استنتاج رهنمودهایی برای مربی و متربی است. در این نوشتار، با بررسی آیات قرآن، کرامت انسانی به عنوان زیربنای تربیت اخلاقی در نظر گرفته شد و با به‌کارگیری روش استنتاج، اصل ضرورت تجلی کرامت انسان در تربیت اخلاقی و روش‌های تربیتی تکریم شخصیت، تعافل از خطاهای اخلاقی، حفظ آبروی خود و دیگران و اعتراف به کمالات دیگران تبیین شد.

کلیدواژه‌ها: کرامت انسانی، اخلاق، تربیت اخلاقی، عمل اخلاقی.

مقدمه

از جمله انتظارات اصلی از یک نظام آموزشی تربیت اخلاقی است؛ انتظاری که در طول حیات انسان، همواره بر دوش آن احساس شده است. درباره اهمیت تربیت اخلاقی همین بس که عمل به آن به عنوان هدف اصلی رسالت انبیا مطرح شده است. گفتار گرانسنگ پیامبر اکرم ﷺ که هدف از نبوت خود را تکمیل مکارم اخلاقی ذکر می‌کند، زیباترین شاهد موجود در قلمرو اخلاق است (بر پایه آیه‌ای مانند آیه ۱۶۴ سوره آل عمران ۱۲۹ و ۱۵۱ سوره بقره و از همه واضح‌تر، آیه ۲ از سوره جمعه محوری‌ترین هدف بعثت پیامبران «تزکیه و تربیت اخلاقی» است). از این روست که یکی از بخش‌های اساسی و عمده معارف اسلامی به اخلاق اختصاص یافته است.

علاوه بر ادیان الهی، فیلسوفان پیشین نظیر سقراط، افلاطون و ارسطو نیز هدف اصلی آموزش و پرورش را پروردن انسان‌هایی با اخلاق حمیده و آراسته به هنرهای اخلاقی مانند دانایی، دادگری، جرئت و خویشتنداری معرفی کرده‌اند (گوتک، ۱۳۷۸، ص ۲۶۲۵). از میان فیلسوفان معاصر، کسانی مانند اسپینوزا و روسو اخلاق را به عنوان جنبه برتر انسان ستوده‌اند. کانت ارجمندی انسان را منوط به اخلاق او دانسته، ضمن تأکید بر تقدس قانون اخلاقی، تربیت اخلاقی را واپسین و عالی‌ترین سطح تربیت می‌داند (شکوهی، ۱۳۷۴، ص ۷۲).

متأسفانه به رغم اهمیت اخلاق در زندگی و با اینکه تربیت شایسته قرن حاضر را تربیت اخلاقی دانسته‌اند، در سال‌های اخیر، این بعد تربیتی دستخوش تغییرات عمده‌ای شده و به رغم تلاش فراوان مربیان در جهت توسعه مباحث اخلاقی، خلأهای بسیاری در برنامه‌های تربیت اخلاقی نظام تربیتی کشورمان به چشم می‌خورد. نتایج برخی از تحقیقات نشان‌دهنده این امر است که افراد بسیاری، ارزش‌های اخلاقی - مذهبی را قبول دارند، اما کمتر کسی به آنها عامل است (طالبی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۹-۲۴۴). همچنین برخی از پژوهش‌ها نشان می‌دهند که علی‌رغم گرایش‌های مثبت به ارزش‌های اخلاقی، عدم پابندی به این ارزش‌ها یکی از معضلات جامعه است (بیات، ۱۳۷۲، ص ۸۳-۹۷).

مسئله اصلی مورد نظر در این پژوهش، دشواری‌هایی است که امروزه در عرصه تربیت اخلاقی با آن مواجهیم. به نظر می‌رسد این دشواری‌ها تا حد بسیاری ناشی از نواقصی است که در فلسفه اخلاق زیرساز تربیت اخلاقی ریشه دارد. تصویری که از ماهیت عمل اخلاقی داریم، به طرز عمیقی در راهبرد اصول و روش‌های تربیت اخلاقی بازتاب می‌یابد. همچنین نواقص فلسفه اخلاق نیز به نوبه خود

ناشی از نواقصی است که در تصور ما از انسان وجود دارد. از این رو فراهم آوردن بهبود در تربیت اخلاقی در گرو آن است که نخست تصویری مناسب از انسان در نظر گرفته شود و بر اساس آن، فلسفه اخلاقی متناسب با آن فراهم آید و به تبع آن، دگرگونی‌هایی در اصول و روش‌های تربیت اخلاقی پیش‌بینی شود.

در این پژوهش، کوشش بر آن است که بر اساس رویکرد اسلامی عمل، مطالعه‌ای در فلسفه اخلاق صورت گیرد و مبانی عمل اخلاقی متناسب با رویکرد مزبور تدوین شود و با نظر به آن، اصول و روش‌های تربیت اخلاقی پیشنهاد گردد. رویکرد اسلامی این پژوهش، از نظریه انسان عامل (باقری، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵) اخذ خواهد شد و مبنای پژوهش قرار خواهد گرفت. نظریه انسان عامل تبیین‌کننده این امر است که در اندیشه اسلامی، انسان عاملی در نظر گرفته می‌شود که می‌توان اعمال صادرشده از او را به خودش منتسب کرد و او را منشأ عملش در نظر گرفت. در طرح‌واره انسان عامل، عمل دارای سه مبناست: مبنای شناختی، گرایشی و ارادی - اختیاری. با توجه به مبانی سه‌گانه عمل، هر جلوه یا حالتی از انسان اعم از درونی و بیرونی که مبتنی بر سه مبنای یادشده باشد، عمل به شمار می‌آید؛ در غیر این صورت نمی‌توان از آن به منزله عمل آدمی سخن گفت. بر این اساس می‌توان گفت هر رفتاری که بر سه مبنای شناختی، گرایشی و ارادی - اختیاری مبتنی باشد، عمل به شمار می‌آید. مبنای شناختی عمل، ناظر به تصویر و تصویری است که فرد از عمل و نتایج مترتب بر آن دارد. طبیعی است که این تصویر و تصور امری پویا و متحول باشد و متناسب با آن نیز می‌توان گفت که مبنای شناختی عمل، تغییر و تحول یافته است؛ اما مبنای گرایشی عمل، به تمایلات و هیجانان فرد درباره آن عمل اشاره دارد؛ اعم از آنکه این هیجان‌ها معوق به اقدام یا پرهیز باشد. همچنین مبنای ارادی - اختیاری ناظر بر تصمیم‌گیری و گزینش فرد درباره انجام دادن عمل هستند و هنگامی عمل تحقق خواهد یافت که علاوه بر وجود تصویرشناختی و هیجان‌های درونی، تصمیم و انتخاب نیز در مورد آن تحقق یابد.

در میان انواع متفاوتی که می‌توان برای رفتار آدمی در نظر گرفت، عمل اخلاقی یکی از برجسته‌ترین انواع عمل است، از این رو مبنای سه‌گانه باید درباره‌اش صادق باشند. بر این اساس عمل اخلاقی رفتاری است که مبنای شناختی، گرایشی و ارادی زیرساز آن باشند و بر اساس این مبانی صورت گرفته باشد.

در پژوهشی، تلاش کردیم با بررسی آیات و روایات، عاملیت انسان در حیطة اخلاق را اثبات، و مبانی شناختی، گرایشی و ارادی را برای آن بیان کنیم. در میان مبانی شناختی به دست آمده کرامت انسانی یکی از مهم ترین مبانی شناختی تربیت اخلاقی در نظر گرفته شده است. در این تحقیق تلاش داریم تا نقش کرامت انسانی در تربیت اخلاقی را بیان کنیم و بر اساس آن، اصول و روش هایی را برای تربیت اخلاقی تبیین نماییم.

در زمینه کرامت انسانی پژوهش های پرشماری انجام شده است. در پایان نامه ای با عنوان «کرامت انسانی، ماهیت، مبانی و موانع» نوشته بهروز یادالله پور، نویسنده نخست به مبانی کرامت پرداخته و دارا بودن روح الهی، خلافت الهی، اختیار و اراده انسان، تسخیر جهان هستی، مسجود فرشتگان بودن و فطرت الهی انسان را به عنوان مبانی کرامت انسانی مشخص می کند؛ سپس موانع کرامت را به دو دسته فردی و اجتماعی تقسیم، و خودکم بینی، خودبزرگ بینی، تمایلات نفسانی را به عنوان موانع فردی، و ظلم و بی عدالتی، آسیب رسانی به حیثیت اجتماعی افراد، منت گذاری، تجسس، تهمت، نابرابری و تبعیض را به عنوان موانع اجتماعی کرامت بیان می کند و نقش اخلاق را در حفظ کرامت انسان مشخص می نماید.

در مقاله ای با عنوان «کرامت انسانی در اخلاق زیست پزشکی»، نوشته کیارش آرامش، محقق نخست به معنای کرامت در اسلام و ادیان مختلف می پردازد و آن را مبنای حقوق اساسی انسان می داند. نویسنده در پایان بیان می دارد که کرامت انسانی ناظر به همه اصول زیست پزشکی است و باید در رفتارهای پزشکی نظیر حق زندگی، عدم کالا نگاری انسان، خرید و فروش اعضای بدن انسان و... کرامت انسانی را لحاظ کنند.

در مقاله ای دیگر با عنوان «نگرش اسلامی به کرامت انسانی»، نوشته اسماعیل رحیمی نژاد، محقق پس از بررسی مفهوم کرامت انسانی در مکاتب فلسفی، نگرشی اسلامی به کرامت انسانی را مطرح و بیان می دارد که برخلاف جریان های فکری و فلسفی، در اندیشه اسلامی، کرامت ذاتی انسان آن نوع شرافتی است که همه انسان ها به دلیل داشتن توانایی تعقل، تفکر، آزادی، اراده و اختیار و وجهه الهی، به طور فطری و یکسان از آن برخوردارند. همچنین اسلام علاوه بر کرامت اکتسابی، به کرامت ذاتی قایل است و آن را مبنای عدالت، آزادی و صلح در جهان می داند. تحقیقات انجام شده در زمینه کرامت انسانی، نشان دهنده اهمیت پژوهش پیش رو در زمینه رابطه میان کرامت ذاتی انسان و تربیت اخلاقی از منظر اسلام است.

۱. مبنا

«واژه مبنا در لغت، به معنای بنیاد، شالوده، محل بنای چیزی و امثال آن آمده است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷)، که پایه و اساس چیز دیگری قرار می‌گیرد. در باب اندیشه و نظر، که مهم‌تر از امور مادی و فیزیکی است، محورهای بنیادین که نظریات فرعی بر آن مبتنی هستند، مبانی نظری و فکری به شمار می‌آیند. «مبنا» در حقیقت عبارت از همان هست‌ها و واقعیت‌هایی است که در حوزه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بررسی می‌شود و زیربنای نظریات علمی قرار می‌گیرد و بر اساس آن، اصول و قواعد فرعی استنباط می‌گردند.

در حوزه تعلیم و تربیت نیز همین مفهوم از «مبنا» مورد نظر است و براین اساس اندیشه‌های بنیادین، کلی و ثابت انسان در حوزه تعلیم و تربیت، که برخاسته از دیدگاه‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناختی او هستند، مبانی آموزشی و تربیتی وی را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر، مبانی تعلیم و تربیت، مفهوم توصیفی از هست‌ها و واقعیت‌هایی است که منشأ انتزاع اصول تعلیم و تربیت قرار می‌گیرند. از این رو مبانی تعلیم و تربیت با نظر به اندیشه‌ها و حوزه مطالعاتی انسان نسبت به مبادی عام آموزش و پرورش، متعدد است.

۲. کرامت انسانی، مبانی شناختی تربیت اخلاقی

کرم بر وزن فَرَس و کرامت به معنای سخاوت، شرافت، نفاست و عزت است. در صحاح و قاموس گفته شده «الکرم ضد اللوم»؛ یعنی کرم ضد لثامت است. پس کریم به معنای سخی است. در کتاب *اقرب الموارد* آمده است که هر آنچه که عزیز و نفیس باشد، کریم است. راغب به نقل از *قاموس قرآن* می‌گوید:

کرم اگر وصف خدا واقع شود، مراد از آن احسان و نعمت آشکار خداست و اگر وصف انسان باشد، نام اخلاق و افعال پسندیده اوست که از وی ظاهر می‌شود و هر چیزی که در نوع خود شریف است با کرم توصیف می‌شود. اکرام و تکریم این است که بزرگداشت یا سودی به انسان برسد که در آن نقصان و خواری نباشد یا چیزی که به او می‌رسد او را کریم یا شریف گرداند (خسروی حسینی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۱۴).

جوادی آملی در تبیین کرامت انسان، بیان می‌دارد:

در تعالیم اسلامی کرامت آدمی معنای خاص خود را داراست که در واقع آنچه در سایر مکاتب فکری، تحت عنوان کرامت یا عزت نامیده می‌شود، تنها جزء و یا پرتوی از مفهوم کرامت در تعالیم اسلامی به شمار می‌رود. در منطق قرآن کریم، نوع انسان فی‌نفسه کریم خلق شده و شایستگی کرامت زاید را هم داراست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۸).

بنابراین در باب معنای کرامت ذاتی می‌توان گفت خداوند انسان را چنان آفریده است که در مقایسه با برخی موجودات دیگر از لحاظ ساختمان وجودی از امکانات و مزایای بیشتری برخوردار است و تنظیم و ساختار امکاناتش به شکل بهتر صورت پذیرفته است. «در واقع این نوع کرامت حاکی از عنایت ویژه خداوند به نوع انسان است و همه انسان‌ها از آن برخوردارند. برخی از مفسرین کرامت ذاتی انسان را به واسطه نعمت عقل به وی می‌دانند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۲۵) «و برخی نیز این نوع کرامت را به جنبه ملکوتی و نفخه الهی نسبت می‌دهند» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۷۳۹).

ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری و استفاده از آن در تفسیر آیات قرآن، شماری از آیاتی را که انسان را نکوهش کرده‌اند، به معنای کرامت انسان تفسیر کرده است. برای نمونه، ضعف آدمی همراه با ظلوم و جهول بودن وی کرامتی است که موجب شده تا استعداد تحمل امانت الهی را یافته، به مقام خلافت الهی برسد. از نظر ملاصدرا، «آدمی برای رسیدن به کمال آفریده شده است و همین دلیلی بر این است که پیوسته باید در ضعف و عجز و احتیاج باشد؛ زیرا موجودی می‌تواند واردات الهی و خلعت‌های نورانی را دریافت کند که در مقام احتیاج و عجز باشد. آنچه مانع رسیدن به کمال می‌شود، توهم غنی بودن و افتخار بدان است که وصفی شیطانی و موجب استکبار و رانده شدن از بارگاه الهی است» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۱۳). به باور صدرالمآلهین «فضیلت آدمی بر فرشتگان و اجنه، نه از جهت روح است - آن‌گونه که فرشتگان تصور می‌کردند - و نه از جهت ماده - آن‌گونه که شیطان توهم کرد و خود را که از آتش آفریده شده بود، برتر از انسان که از خاک آفریده شده بود، دانست - که این فضیلت بنا بر آیات «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر: ۲۷-۳۰) از جهت غایت و عاقبتی است (همان) که همان ضعف و عجز آدمی موجب نیل به آن است.

کرامت انسانی چه به واسطه نعمت عقل باشد و چه مرتبط با جنبه ملکوتی و نفخه الهی باشد و چه مربوط به هدف خلقت انسان، نشان‌دهنده این است که خداوند، فرزندان آدم را ذاتاً تکریم قرار داده و آنان را بر بسیاری از کائنات برتری داده است. علامه طباطبائی در این باره می‌گوید:

خداوند در خلقت و آفرینش انسان را مکرم قرار داده است؛ یعنی این کرامت و بزرگواری را در سرشت و آفرینش انسان قرار داده است. پس اینکه فرمود: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» مقصود از تکریم

اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد، و با همین خصوصیت است که معنای «تکریم» با «تفضیل» فرق پیدا می‌کند، چون تکریم معنایی است نفسی، و در تکریم کاری به غیر نیست، بلکه تنها شخص مورد تکریم مورد نظر است که دارای شرافتی و کرامتی بشود؛ به خلاف تفضیل که منظور از آن این است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد، درحالی‌که او با دیگران در اصل آن عطیه شرکت دارد. حال می‌گوییم: انسان در میان سایر موجودات عالم خصوصیتی دارد که در دیگران نیست، و آن داشتن نعمت عقل است، و معنای تفضیل انسان بر سایر موجودات این است که در غیر عقل از سایر خصوصیات و صفات هم انسان بر دیگران برتری داشته و هر کمالی که در سایر موجودات هست حد اعلای آن در انسان وجود دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۱).

به همین دلیل قاطع و صریح، با نگاهی به آیات اخلاقی قرآن، می‌توان گفت که خداوند به عنوان محور جهان هستی، کرامت انسانی را پایه همه دستوره‌های اخلاقی خود قرار داده و از انسان به واسطه تعیین حد و حدود الهی می‌خواهد که در اعمال خود با دیگران، مواظب کرامت انسان‌های دیگر (بقره: ۲۶۲) و کرامت ذاتی خود (نور: ۲۷-۲۸) باشد. بنابراین می‌توان کرامت انسانی را به عنوان مبنای شناختی در نظر گرفت. بدین معنا خداوند مبنای تعیین حدود اخلاقی را کرامت انسان می‌داند و با بیان تعالیم اخلاقی اسلام، تلاش دارد تا کرامت انسان همواره حفظ گردد.

۳. اصول و روش‌های تربیت اخلاقی بر اساس کرامت انسان

ارائه تعریفی نسبتاً جامع از اصل، مبتنی بر شناخت روابط موجود میان عناصر تشکیل‌دهنده نظام تربیتی است. «اصل دارای ماهیتی هنجاری، و ناظر به بایدهاست؛ از این جهت با مبنا که خود منشأ اشتقاق اصل است و ماهیتی کاملاً توصیفی دارد و ناظر به هست‌هاست، متفاوت است» (باقری، ۱۳۸۶، ص ۸۷). باقری پس از بحث درباره معانی گوناگون اصل، اصل تربیتی را چنین تعریف کرده است: «مقصود از اصل، قاعده عامه‌ای است که می‌توان آن را به منزله دستورالعملی کلی در نظر گرفت و از آن به عنوان راهنمای عمل در تدابیر تربیتی استفاده کرد» (همان، ص ۸۸).

مقصود از روش‌های تربیت، دستورالعمل‌های جزئی و فنون کاربردی و رفتارهای عملی‌ای است که اصول و اهداف تعلیم و تربیت را به ثمر می‌رسانند و به آنها عینیت می‌بخشند؛ لذا این روش‌ها، بخش عملی و کاربردی فرایند تربیت را بر عهده دارند. ارتباط اصل با روش در قالب حاکمیت اصل بر آنها توجیه می‌شود. این ارتباط صرفاً از لحاظ کارایی و سودمندی روش جهت رسیدن به هدف مورد نظر است؛ از این رو اینکه گفته می‌شود روش‌ها از اصول

اخذ می‌گردند، به معنای این نیست که روش‌ها معلول اصول‌اند، بلکه اصول صرفاً تبیین‌کننده نحوه استفاده از آنها هستند.

۱-۳. اصل ضرورت تجلی کرامت انسان در تربیت اخلاقی

ضرورت توجه به کرامت انسانی، در مهم‌ترین گوهری که خداوند سبحان به انسان داده و سر تعظیم همه فرشتگان بر آن فرود آمده، نهفته است، که خشوع و خضوع در برابر آن نشانه بندگی است و شیطان را از محضر الهی اخراج و محروم می‌کند. بنابراین فرجام کسی که کرامت انسان را نادیده می‌انگارد و با انسان‌ها با تکبر و به طور ناشایست رفتار می‌کند، رانده شدن از محضر الهی است. با نظر به کرامت انسان به عنوان یکی از مبانی تربیت اخلاقی، خداوند برای انسان بهره‌هایی را فراهم آورده که مایه امتیاز او از دیگر موجودات هستند و به سبب آنها وی را بزرگ و مکرم داشته است. «بنابراین باید انسان را کریم داشته و بر اساس آن با آدمی رفتار نمود و این امر به گروه، قشر، مذهب و نژادی خاص اختصاص نداشته و شامل همه انسان‌ها می‌شود» (همان، ص ۱۹۱).

با توجه به کرامت انسان، آیات اخلاقی بسیاری را در قرآن می‌توان یافت که کرامت آدمی را پایه‌ای برای رفتارهای اخلاقی بیان می‌دارند. برای مثال، خداوند در دستور به انفاق، با توجه به کرامت انسانی معیارهایی را برای عمل انسانی بیان می‌دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُفْتِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ؛ ای آنان که ایمان دارید! صدقات و انفاق‌های خویش را با منت‌گذاری و آزار باطل نکنید. در ادامه می‌فرماید: «قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أُذَى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ»؛ سخن شایسته و پرده‌پوشی، از صدقه‌ای که اذیت در پی دارد بهتر است، خدا بی‌نیاز و بردبار است.

این دستور با تأکید بر کرامت و ارزش انسانی است که به واسطه آن خداوند می‌فرماید که اگر کرامت انسانی را با کلام و سخن خوب حفظ کنید، بهتر از آن است که به او کمک مالی کنید، اما شخصیتش را از بین ببرید. خداوند در آیه ۲۸۰ سوره بقره، درباره کشتار انسان‌های دیگر با توجه و تأکید بر حرمت داشتن آنها می‌فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»؛ هیچ‌کس را که خدا (خون و جان) او را محترم داشته است، نکشید مگر به حق؛ این را خدا به شما توصیه می‌کند، باشد که ببینیدشید.

مبنای ضرورت تجلی کرامت انسان در تربیت اخلاقی، چهار روش دارد: تکریم شخصیت، حفظ آبرو و عزت خود و دیگران، تغافل، اعتراف به کمالات دیگران.

۱-۳. تکریم شخصیت

قرآن مجید در آیاتی به بیان شخصیت والای نوع بشر و مواهب الهی نسبت به او می‌پردازد: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»؛ تکریم به معنای گرامی داشتن و احترام کردن است و گرامی داشتن انسان مربوط به خلقت و آفرینش اوست؛ یعنی کرامت و شرافت و بزرگواری در سرشت و آفرینش انسان قرار دارد. بنا بر کرامت ذاتی انسان، یکی از روش‌های صحیح و کارآمد در تربیت انسان، روش احترام و «تکریم شخصیت» است. به تعبیر صحیح‌تر، شخصیت والا و ارزش وجودی انسان‌ها، اساس تربیت اخلاقی قرار می‌گیرد. در سیره عملی پیشوایان معصوم علیهم‌السلام توجه خاصی به این تکریم شخصیت انسانی شده است و آن را سرلوحه برنامه‌های تربیتی و سازنده خویش قرار داده‌اند. امام صادق علیه‌السلام احترام و ارزش قایل بودن برای انسان را آن‌قدر با اهمیت تلقی می‌کند که احترام گزاردن به برادر مسلمان را احترام‌گزاری به خداوند دانسته‌اند و می‌فرمایند: «اخوه المسلم واکرمه فانما اکرم الله عزوجل» (حرعاملی، ۱۳۸۷، ص ۹۷).

دستورهای اخلاقی ارائه‌شده در قرآن، کرامت انسانی را مبنا قرار داده‌اند و بر اساس آن، بر تکریم انسان تأکید می‌کنند. در آیه ۱۸ سوره لقمان، وی پسر خود را به تکریم شخصیت انسان‌های دیگر نصیحت می‌کند: «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ». در آیاتی دیگر خداوند تکریم شخصیت دیگران را سفارش می‌کند و می‌فرماید که در مجالس به یکدیگر به ویژه انسان‌های محترم جای دهید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَاَنْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (مجادله: ۱۱).

علامه طباطبائی در تفسیر آیه «وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَاَنْشُرُوا» می‌گوید:

این جمله متضمن یک ادب دیگر است. کلمه «نشوز» - به طوری که گفته‌اند - به معنای بلند شدن از سر چیزی و برگشتن از آن است، و نشوز از مجلس به این است که آدمی از مجلس برخیزد تا دیگری بنشیند، و بدین وسیله او را تواضع و احترام کرده باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۲۸).

۲-۳. حفظ آبرو و عزت خود و دیگران

از بارزترین جلوه‌های برتری و کرامت انسان، تمایل او به حفظ آبروست. این تمایل، موجب می‌شود به هر چه که احترام و آبروی او را تهدید می‌کند، واکنش نشان دهد. لذا حضرت آدم علیه‌السلام

نخستین زشتی، یعنی عریانی عورتش را با استفاده از پوششی پوشاند: «فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتَا لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ» (اعراف: ۲۲).

در حفظ آبرو و شرف دیگران، خداوند در قرآن سفارش بسیاری را بیان داشته است. برای مثال خداوند در سوره نور، برای اتهام بستن به زنان پاکدامن چهار شاهد را لازم می‌داند: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۴).

نکته‌ای که حفظ آبروی دیگران را در این آیه مهم جلوه می‌دهد، آن است که در اسلام برای اثبات حقوق و جرم، دو شاهد عادل کافی است. حتی در مسئله قتل نفس با وجود دو شاهد عادل، جرم اثبات می‌شود؛ ولی در مسئله اتهام به زنا، چهار شاهد الزامی است. ممکن است سنگینی وزنه شاهد در اینجا به سبب آن باشد که زبان بسیاری از مردم در زمینه این اتهامات باز است و همواره عرض و حیثیت افراد را با سوءظن یا بدون سوءظن جریحه‌دار می‌کنند.

در آیاتی دیگر، خداوند گفتن و پذیرفتن بدون تحقیق هر سخنی را ممنوع می‌فرماید تا از آبروی افراد، شخصیت‌ها و جوامع جلوگیری کند: «إِذْ تَلَقَوْهُ بِاللَّيْتِنِمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هِينًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ» (نور: ۱۵)؛ به خاطر بی‌اورید زمانی را که این شایعه را از زبان یکدیگر می‌گرفتید و با دهان خود سخنی می‌گفتید که به آن یقین نداشتید و آن را کوچک می‌پنداشتید، درحالی‌که نزد خدا بزرگ است.

در عمل اخلاقی انفاق، خداوند توجه به آبروی انسان‌ها را در اولویت قرار داده و انفاق مال بدون آزار و منت را توصیه کرده و کار آنها را مقبول درگاه الهی و شایسته پاداش شمرده است: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أذَى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (بقره: ۲۶۲). خداوند سبحان در ادامه بر آبروی مؤمن تأکید ورزیده، می‌فرماید: «قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أذىً وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ» (بقره: ۲۶۳).

آیاتی دیگر بر این امر تأکید می‌ورزند که انسان‌ها باید در جهت حفظ آبروی خود اقدام کنند و کاری را انجام ندهند که به آن خدشه وارد سازد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكى لَكُمْ»

(نور: ۲۷). در این آیه خداوند تأکید می‌کند که اگر از مالک آنها اجازه خواستید و آنان به شما اجازه ندادند و گفتند: باز گردید، بر شما واجب و لازم است که بازگردید. این وجوب از ظاهر کلمه «فَارْجِعُوا» استفاده می‌شود. این عمل یعنی مراجعت شما برای شما پاکیزه‌تر است؛ چراکه هدف هیچ‌گونه تهمت و عمل خلافی قرار نخواهید گرفت» (نجفی، ۱۳۹۸ق، ج ۱۴، ص ۶۴). هرچند این آیه بر حفظ حریم دیگران تأکید می‌کند، از نگاهی دیگر با این دستور، سعی در دور نگاه داشتن فرد از تهمت و در نتیجه حفظ آبروی خود او دارد و می‌کوشد تا کرامت انسانی او را از طریق این دستور اخلاقی حفظ کند.

۳-۱-۳. تغافل از خطاهای اخلاقی

تغافل از ریشه غفل، در لغت به معنای نادیده انگاشتن، چشم‌پوشی عمدی و خود را به غفلت زدن است. از تغافل در اخلاق اسلامی نیز بحث شده است که نگاه اصطلاحی تغافل با نگاه لغوی آن تفاوتی ندارد و از آن سرچشمه می‌گیرد. تغافل، یکی از روش‌های قابل توجه در تربیت است که در نگاه علم اخلاق، یعنی اینکه انسان‌ها در برابر برخی از اشتباهات سهوی دیگران، چشم‌پوشی کنند و خود را به غفلت بزنند.

از آنجاکه آدمی مصون از اشتباه و خطا نیست، اگر در مسیر دچار سهوی شود، نباید به گونه‌ای مورد عتاب و خطاب قرار گیرد که از ادامه راه بازماند و از خودباوری و اعتماد به نفس فاصله بگیرد. پس باید با انسان خطاکار در مرحله اول از روی رأفت و کرامت رفتار کرد و به منظور بیدار سازی او، بر اساس روح کرامتش وارد عمل شد. لذا این روش موجب حفظ کرامت انسان و مانع خدشه‌دار شدن آن می‌شود. حضرت علی علیه السلام در اهمیت تغافل می‌فرماید: «هیچ برخورد خردمندانه‌ای مانند تجاهل نیست» (آمدی، ۱۳۸۰، ص ۴۲۱).

خداوند در آیه ۶۱ سوره توبه به ویژگی تغافل در پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله اشاره می‌کند و می‌فرماید: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلُّ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤَدُّونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛ برخی از آنان کسانی هستند که پیغمبر را آزار کنند و گویند او دهن‌بین است؛ بگو برای شما دهن‌بین خوبی است، به خدا ایمان دارد و مؤمنان را تصدیق می‌کند، و برای باایمانان شما رحمتی است و کسانی که پیغمبر را اذیت کنند، عذابی دردناک دارند. مسلم است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با آن هوش و کیاست و درایت که دوست و دشمن به آن معترفاند، آدم

ساده‌اندیش و خوش‌باوری نبوده است، بلکه در بسیاری از موارد وظیفه خود را در تغافل می‌دید تا به واسطه آن کرامت انسان‌ها حفظ گردد. این تغافل، مایه رحمت همه مؤمنان بوده است.

۴-۱-۳. اعتراف به کمالات دیگران

با توجه به آیات الهی، یکی از روش‌های تربیتی برگرفته از این مبنا را می‌توان اعتراف به کمال و فضایل دیگر انسان‌ها دانست. اعتراف به کمالات و برتری‌های دیگران از سویی منجر به حفظ کرامت فرد معترف و اعتراف‌کننده خواهد شد و بزرگی شخصیت او را نشان خواهد داد. در آیاتی از سوره یوسف، خداوند به قسم‌های برادران حضرت یوسف اشاره می‌کند و می‌فرماید برادران یوسف دو قسم یاد کرده‌اند: «قَالُوا تَاللّٰهِ تَفْتُوْا تَذَكَّرُ يٰٓيُوسُفُ»؛ به خدا سوگند تو دائماً یوسف یوسف می‌کنی و «قَالُوا تَاللّٰهِ اِنَّكَ لَفِي ضَلٰلٰكٍ اَلْقَدِيْمِ»؛ پدرجان به خدا سوگند تو در علاقه افراطی به یوسف گرفتار انحراف گذشته شده‌ای. این دو قسم نشان‌دهنده آن هستند که برادران یوسف به کمالات او اعتراف نکرده‌اند و آنها را قبول ندارند. در آیات بعد سوره یوسف، برادران در برابر عظمت یوسف قسم یاد می‌کنند: «قَالُوا تَاللّٰهِ لَقَدْ اٰتٰرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنَا وَاِنْ كُنَّا لَخٰطِئِيْنَ»؛ به یوسف گفتند: به خدا قسم خداوند تو را بر ما برتری داد. نتیجه آنکه اگر از روی حسادت به کمالات و برتری‌های دیگران اعتراف نکنیم، با فشار و ذلت به آنها اقرار خواهیم کرد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۱۵۰).

از سوی دیگر، این اعتراف به کمالات دیگران منجر به حفظ کرامت طرف مقابل خواهد شد؛ زیرا شأن و رتبه عاملان به فضایل اخلاقی را بیان می‌دارد. خداوند در آیه ۷۵ سوره آل عمران، خود به بیان کمالات قوم نصارا می‌پردازد و می‌فرماید: «وَمِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ مَنْ اِنْ تَاْمَنُوْهُ بِغِنطٰرٍ يُودُوْهُ اِلَيْكَ»؛ و بعضی از اهل کتاب کسانی‌اند که اگر در قنطاری امینش کنی، آن را به تو بر می‌گردانند. همچنین در آیاتی دیگر در توصیف نصارا می‌فرماید: «وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا الَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّا نَصٰرِيْ ذٰلِكَ بِاَنَّ مِنْهُمْ قِسِيْسِيْنَ وَرَهْبٰنًا وَاَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ» (مائده: ۸۲)؛ و هر آینه می‌یابی آنان که گفتند ما نصاراییم، دوست‌ترین مردم نسبت به مؤمنین و این برای این جهت است که ملت نصارا، قسیسین و رهبان دارند و اصولاً مردمی هستند که تکبر نمی‌ورزند. بنابراین در این روش، هم کرامت انسان معترف به کمالات دیگران حفظ خواهد شد و هم کرامت انسان‌هایی که مورد تمجید قرار می‌گیرند. برای مثال خداوند در آیه‌ای از سوره آل عمران، با تعریف از کرامت قوم نصارا، کرامت آنان را در نظر گرفته است و برادران یوسف با اعترافی که کردند، کرامت و شأن خود را نگاه داشتند.

نتیجه‌گیری

با توجه به مفهوم و مبانی نظری کرامت انسانی و در نظر گرفتن آیات قرآنی مربوط به کرامت انسانی، می‌توان نتایج تحقیق را چنین بیان کرد: اولاً کرامت ذاتی انسان آن نوع شرافتی است که همهٔ انسان‌ها به دلیل داشتن توانایی تعقل، آزادی و اراده و اختیار، به طور فطری و یکسان از آن برخوردارند. این کرامت، امری ذاتی و غیرقابل انفکاک و انتزاع از انسان است؛ یعنی تصور انسانیتِ انسان، بدون آن ممکن نیست. تا زمانی که عنوان انسان و بنی‌آدم بر او صادق است، از کرامت انسانی و حقوق فطری ناشی از آن برخوردار است؛ ثانیاً کرامت انسانی و حفظ آن زیربنای دستوره‌های اخلاقی قرار گرفته و خداوند دستوره‌های اخلاقی را برای حفظ کرامت انسان‌ها بیان کرده است. بنابراین در تربیت اخلاقی، باید کرامت انسانی تجلی گردد و تلاش شود تا در اعمال و رفتار، کرامت خود و دیگران حفظ شود.

منابع

- آرامش، کیارش، ۱۳۹۰، «کرامت انسانی در اخلاق زیست - پزشکی»، *اخلاق و تاریخ پزشکی*، دوره چهارم، ش ۳، ص ۴۹-۶۱.
- آمدی، عبدالواحد، ۱۳۸۰، *غرر الحکم و درر الکلم*، ترجمه سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۶، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران، مدرسه.
- _____، ۱۳۸۲، *هویت علم دینی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بیات، فریبرز، ۱۳۷۲، *تأثیر عام‌گرایی بر اخلاق*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *مبانی اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۴، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء.
- حراعلی، محمدبن حسن، ۱۳۸۷، *وسایل الشیعه*، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- خسروی حسینی، سیدغلامرضا، ۱۳۷۵، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، تهران، مرتضوی.
- راغب اصفهانی، ابی‌القاسم حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، دار القلم.
- رحیمی نژاد، اسماعیل، ۱۳۹۰، «نگرش اسلامی به کرامت انسانی»، *اندیشه حقوق عمومی*، ش ۲، ص ۱۱۳-۱۲۶.
- شکوهی، غلامحسین، ۱۳۷۴، *مبانی و اصول آموزش و پرورش*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- گوتک، جراللد، ۱۳۷۸، *مکاتب فلسفی و آرای تربیتی*، ترجمه محمدجعفر پاک‌سرشت، تهران، سمت.
- صدرالمতألهین، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- طالبی، ابوتراب، ۱۳۷۳، *بیگانگی اجتماعی*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- طباطبائی، سیده‌محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- قرائتی، محسن، ۱۳۸۳، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- مظهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- نجفی خمینی، محمدجواد، ۱۳۹۸ق، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه.
- یدالله‌پور، بهروز، ۱۳۹۱، *کرامت انسانی در قرآن کریم*، ماهیت، مبانی، موانع، تهران، نشر ادیان.

تحلیلی بر مؤلفه‌های تربیت اخلاقی از منظر مقام معظم رهبری

کیا سیاوش میرزایی / دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه اصفهان

siyavash.m90@gmail.com

رضاعلی نوروزی / استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۲۲

چکیده

تربیت امری پیچیده، پدیده و وقتگیر است. آگاهی از روش‌ها و اهداف تعلیم و تربیت به ویژه تربیت اخلاقی، مستلزم شناخت آرای مریبان بزرگ، خصوصاً صاحب‌نظران اسلامی است. از این رو هدف پژوهش حاضر بررسی مؤلفه‌های تربیت اخلاقی از دیدگاه مقام معظم رهبری است. روش مورد استفاده تحلیل محتوای کیفی است. الگوی تربیتی این پژوهش، قرار گرفتن تربیت اخلاقی در کنار تعلیم است. منابع تحقیق شامل کتاب‌ها، مجلات، مقالات و سخنرانی‌هاست. اصلی‌ترین هدف تربیت انسان‌های متفکر، محقق، پیشرو، عالم، متدین، متخلق و آراسته به فضایل اخلاقی برای رسیدن به بصیرت، سعادت و جامعه صالح در شئون فردی و اجتماعی است که دستیابی به غایت اصیل زندگی انسانی یعنی قرب الی‌الله و تخلق به اخلاق الله را دربر خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: مقام معظم رهبری، تربیت اخلاقی، تعلیم و تربیت، فضایل اخلاقی، بصیرت.

رشد صحیح فردی و اجتماعی و پرورش استعدادهای آدمی مشروط به تربیت صحیح اخلاقی است و ثمره آن فقط به اصلاح فرد منحصر نمی‌شود، بلکه کل جامعه را متحول می‌کند. چنین قلمرو وسیعی نیاز به راهبری مصلح دارد که خود عمری در راه فراگیری علم و کسب فضایل طی طریق کرده باشد و مهم‌تر آنکه در درک مفاهیم و حیانی و تطبیق آن بر مصادیق عصر کنونی، تکیه‌گاهی والا داشته باشد. به همین سبب این نوشتار با تأکید بر نظریه‌های معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی و تربیتی و اخلاقی به جست‌وجوی دیدگاه‌های رهبر معظم انقلاب اسلامی پرداخته است تا از رهنمودهای ایشان توشه‌ راهی بگیرد. از نظر عالمان اخلاق، تربیت اخلاقی مستلزم فراهم کردن آموزش و پرورش خاصی برای شکوفایی یک سلسله ارزش‌ها، و آموزش تعالیم اخلاقی با هدف درونی‌سازی ارزش‌هاست؛ ارزش‌هایی که بشر از ابتدای زندگی به آنها نیازمند بوده و وابستگی او بدانها روزبه‌روز بیشتر می‌شود. «دستیابی به اهداف و آرمان‌های تربیتی از نگرانی‌های اصلی هر نظام آموزشی است» (ذوعلم، ۱۳۸۰، ص ۲۴). اخلاق، نتیجه تربیت است، در صورتی که عمل تربیتی متوجه جنبه اخلاقی انسان باشد. در طی سالیان اخیر مقام معظم رهبری هوشمندانه و ریزبینانه خواهان آغاز تحول در قلمرو نظام تعلیم و تربیت بوده و هستند و آن را لازمه نظام تربیتی کشور دانسته، این مسئله را اظهر من الشمس می‌دانند. همچنین در برخی جوامع، اخلاق مذهبی کم‌کم جای خود را به اخلاق سکولار داده و نسبی‌گرایی اخلاقی به جای مطلق‌گرایی اخلاقی نشسته و دیدگاه‌هایی جدید در مبانی اخلاق ظهور یافته‌اند (خنیفر، ۱۳۸۹، ص ۱۶۰). تربیت اخلاقی نسبت به دیگر ساحت‌های تربیتی محوریت دارد و از اولویت برخوردار است. با توجه به اینکه انسان موجودی بااراده و مختار است، باید انگیزه لازم در انسان پدید آید تا انسان بدون احساس فشار و تنگنا در این راستا قیام کند. این انگیزه را ایمان و اخلاق پدید می‌آورد و قوت می‌بخشد و قوانین الهی در کنار ارزش‌های اخلاقی قابل اجرا می‌گردد. بنابراین ارزش‌های اخلاقی نگهبان دین و ضامن اجرای قوانین خواهند بود. در همین راستا با توجه به جایگاه و ارزش و اهمیت تربیت اخلاقی به ویژه برای جوانان به عنوان هدف و مطابق معیارهای اسلامی، مقام معظم رهبری تربیت اخلاقی را هدفی اساسی می‌دانند که باید به دور از اجبار و تحمیل، تحت لوای ضرورت و متناسب با ویژگی‌های دینی تحقق یابد: «تربیت اخلاقی غیر از تحمیل اخلاقی است و هدف اساسی باید این باشد که جوان، متدین، دین‌باور، متخلق به اخلاق اسلامی و دارای خصوصیات که اسلام برای انسان معتبر شمرده، بار بیاید» (مقام معظم رهبری، ۸۲/۴/۳۰).

بنابراین تربیت اخلاقی هم پیش‌نیاز ساحت‌های دیگر تربیت، و هم بخشی درهم تنیده با آنها به شمار می‌آید. ایشان برخلاف برخی صاحب‌نظران و مدعیان تعلیم و تربیت در جوامع مختلف که به تربیت قبل از تعلیم توجه خاص ندارند به آزادی بدون توجه به آینده و نسل‌های پیش‌رو اهمیت ویژه می‌دهند، این کار را بی‌توجهی و سهل‌انگاری نسبت به نسل جوان می‌دانند و بیان می‌دارند:

عده‌ای تصور می‌کنند نباید به مسئله اخلاق و تربیت اخلاقی و دینی جوانان توجهی کرد و آنها را باید آزاد گذاشت؛ در صورتی که این سهل‌انگاری و بی‌اهتمامی نسبت به آینده نسل جوان است. تربیت اخلاقی، مقوله بسیار مهمی است. با شیوه‌های درست تربیت، جوانان را باید متدین بار بیاوریم (همان).

نهاد آموزش و پرورش، که یکی از گسترده‌ترین نهادهای اثرگذار و جهت‌دهنده در همه کشورهای است، با توجه به مخاطبان فراوان و مستعدی که دارد و با توجه به رسالت‌های خود، باید برنامه تربیت اخلاقی را جزو اصلی‌ترین و محوری‌ترین مسائل خود قرار دهد. این ضرورت، که برخاسته از نقش و جایگاه اخلاق در حیات انسانی است، زمانی مورد تأکید قرار می‌گیرد که وظیفه اصلی این نهاد را احیای فطرت دینی انسان‌ها بدانیم؛ چراکه رسالت متولیان امر تربیت، بیدار کردن فطرت انسان‌ها و پاک کردن غبار غفلت از آنهاست تا انسان حضور خدا را در زندگی و از درون خود لمس کرده، گرایش او به دین و اخلاق آشکار گردد. نظام تربیت اخلاقی رایج در مدارس، بیشتر بر بعد معرفتی آموزش نظری تمرکز دارد و به دیگر مؤلفه‌های تربیت اخلاقی کمتر توجه می‌کند. امروزه یکی از دغدغه‌های نظام‌های آموزشی، چگونگی تربیت اخلاقی است. مقام معظم رهبری با عنایت به حاکمیت شیوه‌های مرسوم و باقیمانده در مدارس که بعضاً نشأت گرفته از غرب هستند، می‌فرمایند: «در مدارس همت باید بر این باشد که متربیان از لحاظ دینی، در قلمرو اعتقاد، تربیت و اخلاق و تعبد عملی، انسان‌های مسلمان بار بیایند و این علاج و اساس کار است» (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۵/۱۰/۷۰). از منظر رهبر فرزانه انقلاب، لازمه تربیت اخلاقی تحول اخلاقی است و لازمه تحول تلاش، حرکت و همت است؛ یعنی اینکه انسان هر رذیلت اخلاقی‌ای را که موجب آزار دیگران یا عقب‌ماندگی خود اوست کنار بگذارد و خویشتن را به فضایل و زیبایی‌های اخلاقی بیاراید.

رویکرد افراد در پژوهش و ردیابی پیشینه تربیت اخلاقی در اسلام، به سابقه حضور مربی‌گونه انبیا و کتاب آسمانی باز می‌گردد. در خصوص آرا و نظرات تربیتی و اخلاقی علما و متفکران اسلامی نیز می‌توان گفت: به‌رغم اینکه این آرا و نظرات از یک منبع (اسلام و قرآن) سرچشمه گرفته‌اند، هر کدام از آنها بعدی از تربیت اخلاقی را پررنگ‌تر کرده‌اند با این

حال متأسفانه این آرا و نظرات چنان که باید قدر و اهمیت خود را در میان مسلمانان باز نیافته و اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان در اقصا نقاط جهان آنها را جدی نگرفته‌اند. شاید دلیل این بی‌توجهی، قدرت‌های حاکم بر ملت‌ها در طول تاریخ پس از اسلام بوده است که اعتقاد راسخی به تعالیم اسلامی نداشته‌اند. همچنین با بررسی کتاب‌ها و مقالات مرتبط، مشخص شد که تاکنون به تربیت اخلاقی از دیدگاه مقام معظم رهبری به‌طور مجزا و خاص پرداخته نشده است. لذا با توجه به این کمبود و توصیه‌ها و بیانات ارزشمند و نتایج تحقیقات مزبور، بر آنیم تا به تبیین تربیت اخلاقی از منظر مقام معظم رهبری بپردازیم.

۱. تبیین مفهوم تربیت اخلاقی

«اخلاق یعنی حلم و بردباری، صبر و مقاومت، صدق و صفا، شجاعت و فداکاری، طهارت و پاکدامنی» (مقام معظم رهبری، ۹۳/۹/۱۲). لذا صفات نفسانی راسخ و پایداری که موجب می‌شوند افعالی متناسب با آن صفات به‌سهولت از آدمی صادر شود، از اخلاقیات هستند. جایگاه و مفهوم تربیت اخلاقی در آموزه‌های اسلام آن‌قدر اهمیت دارد که اسلام بدون آن به عنوان موتور محرکه معنا ندارد. تربیت اخلاقی به بایدها و نبایدها و دستورهای اخلاقی الزام‌آور منتهی می‌شود. برخی از این بایدها و نبایدها از وضوح و روشنی برخوردار توجهی برخوردارند اما برخی دیگر از آنها دارای ابهام‌اند. در گستره الزام‌های اخلاقی، اراده و اختیار آدمی نقشی محوری و بنیادی دارد. عالمان علم اخلاق بر این عقیده‌اند که می‌توان مفاهیم الزامی را نیز به مفاهیم ارزشی بازگرداند. خُلقیات امور درونی هستند و تنها در صورتی که رفتاری متناسب با یک صفت اخلاقی از فردی صادر شود و در شرایط مشابه نیز تکرار شود، می‌توان نتیجه گرفت او متخلق به صفت اخلاقی متناسب با آن رفتار است.

در الزام‌های اخلاقی غایت الزام، کمال مطلوب انسان است که همان کمال علوی می‌باشد؛ اما در الزام‌های دیگر این غایت از نوع مادی بوده، مطلوبی دنیوی است. تنها رسیدن به غایت، هدف اصلی است؛ اگرچه همراه شدن نیت با الزام‌های دیگر می‌تواند آنها را تبدیل به رفتاری ارزشی کند. بنابراین رفتار، آشکارکننده صفات و خُلقیات است. بر این مبنا مقام معظم رهبری الزامات اخلاقی را چنین توصیف می‌کند:

ما در درون خودمان اخلاقیات نیکوی اسلامی را پرورش بدهیم: از جمله صبر و گذشت، حلم و ظرفیت داشتن و جنبه داشتن و تواضع. این خصوصیات را درون خودمان تقویت کنیم و الزامات رفتاری هم این است که همین خُلقیات نیکو را در عمل به کار ببریم (مقام معظم رهبری، ۹۲/۸/۲۹).

پس تربیت اخلاقی مستلزم پایبندی اخلاق به باید‌ها و نباید‌ها و احترام نسبت به ارزش‌هاست. بدین‌صورت اخلاق به معنای فضایل به کار رفته، و تمام شئون بر پایه‌های بلند اخلاق و فضیلت استوار است آن دسته از دستورهای اخلاقی که مربوط به روابط اجتماعی و جلب منافع مادی و چگونگی معاشرت با دیگران است و موجب بهبود زندگی دنیوی می‌شود، در گروه محاسن اخلاق قرار می‌گیرد اخلاقیات که معیار انسانیت بوده و از بزرگواری و طبع بالا و تعالی روحی و معنوی انسان حکایت می‌کند در زمره مکارم اخلاق قرار می‌گیرد. بنابراین گام اول در اخلاق، رعایت محاسن اخلاقی است و این، خود گامی است برای دستیابی به مکارم اخلاق و در حقیقت، محاسن اخلاقی بستری برای مکارم اخلاقی است. پس مکارم اخلاق آن دسته از صفاتی است که در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد و به انسان تعالی معنوی عطا می‌کند و تمایلات را از قوه به فعلیت در می‌آورد. مکارم اخلاقی از محاسن اخلاقی بالاترند و اگر بخواهیم محاسن اخلاقی را درجه‌بندی کنیم، دو نوع محاسن اخلاقی داریم: یکی حسن و دیگری احسن که احسن، همان مکارم اخلاقی است؛ زیرا نیکوترین شیوه برخورد را در زندگی به نمایش می‌گذارد. پس مکارم اخلاقی همان انتخاب نیکوترین است. از منظر مقام معظم رهبری داشتن مکارم اخلاقی یعنی اینکه «انسان صبور باشد، متین باشد، باانصاف باشد، خوش‌ذات باشد، نسبت به مردم خیرخواه باشد، خدوم باشد، اهل کار باشد، مبتکر باشد، پیشرو باشد و تنبلی نکند» (مقام معظم رهبری، ۱۷/۱۰/۹۲). براین‌اساس ضرورت توجه و شناخت و به‌کارگیری ارزش‌های اخلاقی بر جامعه از ضروریات انکارناپذیر به نظر می‌رسد.

۲. ضرورت ارزش‌های اخلاقی و تربیتی

اگر اخلاق نباشد نه دین برای مردم مفهوم دارد و نه دنیای آنها سامان می‌یابد. انسان زمانی شایسته نام انسان است که دارای اخلاق انسانی باشد و در دنیای امروز، انسانیت و ارزش‌های اخلاقی در مسلخ تمدن جدید قربانی شده، بی‌بندوباری و افسارگسیختگی جای آنها را گرفته‌اند. بنابراین ارزش‌های اخلاقی نگهبان دین و ضامن اجرای قوانین خواهند بود. ضرورت اخلاق از آن روست که روح ما را سالم می‌سازد و بهترین شیوه زندگی فرد را تعلیم می‌دهد. پس پاک ساختن نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل از مهم‌ترین ضروریات است، و بدون آن دست یافتن به زندگانی حقیقی محال است. مهم‌ترین ارزش علم اخلاق، هدایت اراده انسان‌ها به سوی خوبی‌ها و کمالات و تحقق فضایل انسانی و نیز دوری از پلیدی‌ها و رذایل است؛ ازاین‌رو علمای بزرگ اخلاق، مهم‌ترین ضرورت این علم را

تغییر خلق و تحول روحی آدمیان برشمرده‌اند. آشنایی با اهمیت و ضرورت اخلاق، انگیزه فراگیری مباحث اخلاقی را در انسان بیشتر می‌کند و هر چه افراد جامعه با اهمیت اخلاق در روابط اجتماعی و محیط اجتماع بیشتر آشنا شوند، در پیمودن مسیر رشد و تعالی خود و دیگران موفق‌تر خواهند بود. مقام معظم رهبری تخلق به اخلاق الهی را هدف اصلی و کارهای دیگر و سایر اصول و محاسن متعارف و مطلوب مورد نظر را مقدمه‌ای برای آن می‌دانند:

فایده‌آسایی و هدف اصلی این است که انسان‌ها متخلق به اخلاق الله بشوند. تخلق به اخلاق الله مقدمه برای کار دیگر نیست. کارهای دیگر، مقدمه برای تخلق به اخلاق الله است. عدل مقدمه تخلق به اخلاق الله و نورانی شدن انسان‌هاست. حکومت اسلامی و حاکمیت پیامبران، برای همین است (مقام معظم رهبری، ۷۰/۴/۱۸).

بنابراین موضوع علم اخلاق، انسان و سازندگی روحی و معنوی و تهذیب باطن اوست. از این جهت پس از علم الهی که موضوع آن شناخت حق است، باید گفت که علم اخلاق از پیرایه‌ترین و ضروری‌ترین علمی است که انسان به آن نیاز دارد. به همین دلیل است که اصلاح انسان‌ها و جوامع بشری، و نجات آنان از مشکلات و معضلات و مفساد فردی و اجتماعی، در پرتو ترویج اخلاق به معنای واقعی تحقق خواهد یافت. لذا مقام معظم رهبری با پیروی از ائمه علیهم‌السلام بیان داشته‌اند: «هر چه از فضایل اخلاقی فاصله بگیریم، مشکلات و گره‌های زندگی پیچیده‌تر و بیشتر خواهد شد» (مقام معظم رهبری، ۸۲/۹/۱۷). هنجارهایی که در جهان امروز و کج‌روی‌هایی که در جهان با آنها روبه‌رویم، بیشتر مربوط به کم‌رنگ شدن و فراموشی اخلاق و نادیده گرفتن سهم آن در دانسته‌های بشری است. جامعه امروز به لحاظ علم و فناوری به پیشرفت‌هایی خیره‌کننده رسیده، ولی به رغم این پیشرفت‌ها، ارزش‌های اخلاقی، کرامات انسانی و بزرگواری‌ها رشد نکرده است.

از دیگر ضروریات اخلاقی در جامعه، رعایت اخلاق فردی و اجتماعی است و به نظر می‌رسد مشکلات جامعه را نیز اخلاق حل می‌کند. رهبر فرزانه انقلاب علت اصلی مشکلات را غفلت از امور معنوی و ارزش‌های اخلاقی می‌دانند و می‌فرمایند:

علت اصلی بسیاری از مشکلات بشری در نظام‌های مختلف، ناشی از غفلت و معنویت و گرایش به مادگرایی است. باید تفکر ناب اسلامی که ناشی از نگاهی جامع به توحید است نمود پیدا کند و اصول‌گرایی، هدف آرمانی تربیت دینی باشد (شوبکلائی، ۱۳۸۹).

امروزه به نظر می‌رسد اخلاق غربی همسو با تکنولوژی وارد زندگی شده که پیروی از آن بی‌فایده و گاه مضر است؛ درحالی‌که ارزش‌های اخلاقی کمتر جزو شئون فردی در جامعه به شمار می‌آید و

اخلاق‌مداری کم‌رنگ شده است. برای رهایی از بحران اخلاقی معاصر و برای احیای ارزش‌های اخلاقی و تربیتی باید قیام جدی کرد. در نظر مقام معظم رهبری ریشه گرفتاری‌های بشری و ظلم و تسلط قدرت‌های زورگو همراه با غارت و خشونت و دیگر پیامدهای آن معلول انزوای اخلاق در زندگی بوده و هست:

امروز اگر در دنیا ظلم و سلطه وجود دارد و تمدن خشن غربی دنیا را از فضای خشونت و ظلم و زورگویی و ناحق‌گویی تسلط قدرت‌ها بر ملت‌ها غارت اموال ملت‌ها به وسیله مراکز جهانی پر کرده است، اینها به خاطر انزوای معنویت و اخلاق انسانی است. گرفتاری امروز مردم دنیا، حتی کشورهای ثروتمند و پیشرفته، تهیدستی از اخلاقیات است که انسانیت را امروز در دنیا پریشان کرده است (مقام معظم رهبری، ۱/۷۶/۱).

گاهی افراد همه تلاش خود را صرف تحصیل دانش می‌کنند و به اخلاق بی‌توجه یا کم‌توجه هستند؛ غافل از اینکه علم بدون اخلاق آفت جامعه است و دانش زمانی می‌تواند سودمند باشد که در حوزه‌های گوناگون اعم از فردی و اجتماعی اخلاق حاکم باشد. رهبر انقلاب اسلامی در زمینه لزوم تربیت و ارزش‌های اخلاقی می‌فرماید: «جزو تعالیم اسلام است که با زبان و تبیین باید مردم را با فضایل اخلاقی آشنا کرد و از منکرات دور نگاه داشت» (مقام معظم رهبری، ۱۱/۸۰/۵).

اهمیت اخلاق و تزکیه بر کسی پوشیده نیست. به سبب اهمیت و ضرورت ارزش‌های اخلاقی، این ارزش‌ها باید در نظام تربیتی و آموزشی جای داده شوند. اصلاح انسان‌ها در جوامع مختلف و نجات آنها از مشکلات تنها در پرتو ترویج اخلاق صحیح و دعوت انسان‌ها به آراسته شدن به فضایل اخلاقی میسر است. بدیهی است تا این‌گونه مسائل حل نشوند، نمی‌توان نظام اخلاقی قابل قبولی را مطرح ساخت و در برابر نظام‌های اخلاقی دیگری که اخلاق را قراردادی و تابع سلايق اجتماعی و فرهنگ‌های قومی می‌دانند و منشأ اخلاق را طبیعت تلقی می‌کنند دفاع کرد. لذا ایشان می‌فرمایند: «ما ارزش‌های اخلاقی و تربیتی را برای جوان ضرورتی می‌دانیم که اهمیت آن بیشتر از علم است و معتقدیم انقلاب ما به خاطر همین ارزش‌ها بوده است» (مقام معظم رهبری، ۱۳/۸/۶۵).

بنابراین هر انسانی را به میزان ظهور ارزش‌های اخلاقی در افکار و گفتار و رفتارش ارزیابی می‌کنند. اولین نمودی که از یک شخص در جامعه ظاهر می‌شود، تربیت اخلاقی آن فرد است؛ چرا که فضایل اخلاقی مطلق است و همه آن را می‌پسندند. عمل صالح عملی است بجا و ثمربخش و رشددهنده فرد و جامعه به سوی کمال نهایی، و مسلم است آنکه بخواهد

عملش صالح باشد باید از شناختی همه‌جانبه برخوردار باشد. در منظر رهبر فرزانه انقلاب، انسان‌ها باید به اخلاق حسنه تخلق پیدا کنند. البته تخلق به اخلاق حسنه خود مقدمه تعالی و تکامل معنوی و روحی و دستیابی به معرفت برتر، به منزله هدف نهایی انسان کامل است؛ تا اینکه مکارم اخلاق، در میان بشر و افراد جامعه، و این امت کامل شود، رشد کند و همه از آن برخوردار شوند. باید اخلاق انسانی را به عنوان ضرورت در خود تقویت و تکمیل کنیم. اگر در جامعه‌ای که متعلق به اسلام است، از اخلاق الهی دور بمانیم و دنبال هوس‌ها، خودخواهی‌ها و خودپرستی‌ها برویم، از اهمیت و ضرورت اخلاقیات و هدف که همان سعادت است غافل شده‌ایم. انسان بدون اخلاق و تربیت واقعی و بدون شکوفایی استعدادهای درونی و ابعاد روحی و فطری، یعنی، انسان فاقد همه چیز. هر چه پیشرفت علم و صنعت بیشتر باشد، نیاز به رعایت اخلاق شدیدتر می‌شود. در این پژوهش کوشیده‌ایم مؤلفه‌ها و شاخص‌های تربیت اخلاقی را مبتنی بر دیدگاه‌های مقام معظم رهبری به اختصار بیان کنیم.

۳. مؤلفه‌های تربیت اخلاقی (از منظر مقام معظم رهبری)

۳-۱. هدف: رستگاری و سعادت

هدف تربیت اخلاقی، افزایش آگاهی و کسب التزام درونی افراد نسبت به ارزش‌های اخلاقی است؛ زیرا رشد صحیح فردی و اجتماعی و پرورش استعدادهای آدمی مشروط به تربیت صحیح اخلاقی است. «هدف اساسی باید این باشد که جوان متدین، دین‌باور، متخلق به اخلاق اسلامی و دارای خصوصیتی که اسلام برای انسان معتبر شمرده بار بیاید» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۷/۷/۲۹). پس انسان ایمانی همان انسان اخلاقی است؛ زیرا بنیاد دین بر اخلاق است و فلسفه و هدف آموزه‌های وحیانی، تخلق انسان به اخلاق الله است. از سویی هر چیزی کمالی دارد و کمال انسان دارا شدن خلق عظیم و یافتن سعادت و رستگاری و قرب الهی است. در نظر رهبر فرزانه انقلاب: «حقیقت هر انسانی، خواسته و فکر و هدف و راه اوست» (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۵/۵/۲۵). هدف تربیت اخلاقی، انسان بار آوردن و انسان نگاه داشتن است. تربیت فرد باید همه‌جانبه باشد و انسان را به مکارم اخلاقی و قرب الهی برساند.

به نظر می‌رسد هدف علم و تربیت اخلاقی کمال انسان است. این کمال می‌تواند از لحاظ مادی و یا معنوی باشد؛ چنان‌که علم بیشتر بر جنبه معنوی و دنیوی تکیه دارد. نفوذ و ادغام اخلاق در علم موجب می‌شود ملزوماتی را مد نظر داشته باشد و تربیت اخلاقی می‌کوشد

خطاهایی را که ممکن است پیش آید کنترل کند. ایشان در این زمینه با بی‌انتهای دانستن این تلاش و پیامد آن برای آدمی بیان می‌دارند:

در مبنای تفکر اسلامی، هدف از حیات انسان رسیدن به رستگاری و سعادت در دنیا و آخرت است و انسان را همان بَدْری می‌داند که باید رشد کند تا قوام یابد و میوه بدهد و ثمربخش باشد و در مورد انسان برای این حرکت تکاملی سقفی وجود ندارد (خنیفر، ۱۳۸۹، ص ۵۹).

پس می‌توان گفت اساس عملکرد ماندگار انسان در جامعه اخلاقیات اوست و هر چه به قصد و موجب قرب به خدا باشد، ارزنده‌تر و پایدارتر خواهد بود و هر چه جنبه مادی و دنیوی و غیرخدایی و بی‌اخلاصی داشته باشد، ماندگاری‌اش به همان درجه سقوط می‌کند. لذا مقام معظم رهبری می‌فرماید: «اما هدفی که الهی و قایم به غیب و خواست خداست و انسان در راه آن فداکاری می‌کند، آن هدف نمی‌میرد و تنها هدفی ماندگار و باقی است که الهی باشد» (همان).

هر هدفی که قایم به نفس و شخص انسان است، متعلق به اوست و با رفتن و مردن انسان، آن هدف هم می‌میرد و از بین می‌رود. ایشان همچنین می‌فرمایند:

خدمت‌ها، اخلاص‌ها و ایمان قلبی و امثال اینها سازندهٔ یک حیات سعادت‌مند جاوید است و بعکس بی‌اعتقادی‌ها، بی‌ایمانی‌ها و خلق و خواهی‌ها بد و... موجب حیات شقاوت‌آلود در جهان آخرت است. تنها راه سعادت ادامه راه با حفظ شجاعت، بصیرت، تدبیر، عزم راسخ و اراده مستحکم مبتنی بر باور و ایمان اسلامی است (شوبکلاتی، ۱۳۸۹).

به همین سبب باید مبدأ و مبنا توحید و مقصد نیز توحید باشد و جز خالق کسی نمی‌تواند بر سرنوشت مردم حاکم باشد و آنها را به سرمنزل سعادت برساند. هرگاه انسان به مقام توحید افعالی و نیز به این حد از معرفت برسد که هیچ نعمتی را از خود نبیند و همهٔ فیض‌ها را از آن خدای سبحان بداند، در او نشاط کار و تکاپو ایجاد می‌شود. با این نگرش چون او می‌داند هر کاری را که انجام دهد بی‌پاداش نمی‌ماند، بنابراین در کارهایش نه دچار امروز و فردا کردن و آرزوهای دراز می‌گردد و نه خود را بر دیگران تحمیل می‌کند. رهبر فرزانهٔ انقلاب بیان می‌فرماید: «راه علاج آن است که مسلمانان به اسلام ناب که در آن توحید و نفی عبودیت غیرخدا، از هر چیز برجسته‌تر و درخشنده‌تر است، برگردند و عزت و قدرت خود را در اسلام بجویند» (مقام معظم رهبری، ۶۹/۲/۲۲). هدف این است که انسان خود را اداره کند؛ تمایلات و هواهای نفسانی را مهار کند و از آنچه غیرمنطقی و غیرعقلانی است، دور گردد. در برنامه‌های تربیتی متعالی، به رشد اخلاقی انسان سخت توجه شده است.

۳-۲. تربیت اخلاقی در جبهه‌های گوناگون

۳-۲-۱. تربیت اخلاقی در جبهه سیاست

منظور از سیاست اخلاقی اشرافیت و برتری اصول اخلاق در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و تنظیم برنامه‌هاست؛ یعنی اصول و مبانی سیاست باید بر بستر اخلاق اسلامی رشد می‌کنند و اجرایی شوند. دیدگاه اسلام آن است که سیاست باید مطابق با اصول اعتقادی و ارزش‌های دینی و مسیر حرکت آن هدایت به سمت کمال، فضیلت و سعادت‌مندی انسان‌ها شکل بگیرد. این یعنی اصالت دادن به مفاهیم و موضوعات اخلاقی در برابر مفاهیم سیاست و حکومت در اداره جامعه اسلامی، که هدف آن ایجاد و تشکیل دنیای عاری از ستم، جنگ و تجاوز است تا مسیر هدایت انسان‌ها را به سوی سعادت‌مندی و تعالی فراهم آورد. بین اخلاق فردی و سیاسی تفکیک نیست. تلازم اخلاق و سیاست ضرورت دارد. اخلاق فردی در پی فضیلت و سعادت فردی، و اخلاق سیاسی به دنبال فضیلت و سعادت جمعی است و هدف، هدایت مردم به سوی سعادت است و این جز با پابندی به اصول اخلاقی در سیاست ممکن نیست. مقام معظم رهبری با عنایت به همراهی سلوک سیاسی و اخلاقی می‌فرماید: «سلوک سیاسی از سلوک معنوی و اخلاقی جدا نیست؛ سیاست آمیخته با معنویت و اخلاق است، منشأ گرفته‌ای از معنویت و اخلاق است» (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۱/۶/۲۰). مهم این است که سیاست در اسلام بر پایه فضایل و مکارم اخلاقی و انسانی استوار است و برای کسب قدرت نیست. هدف، خدمت به مردم و آشنایی آنها با فضایل و کمال است. پس سیاست تابع اخلاق است؛ در غیر این صورت برای کسب قدرت و ثروت خواهد بود و آفت محسوب می‌شود. نشانه‌های این آفت‌خیزی با اندک تأمل امروزه در جای‌جای دنیای تحت لوای سلطه و بی‌اخلاقی به‌وضوح مشهود است. مقام معظم رهبری در این باره می‌فرماید:

سیاست اگر از اخلاق سرچشمه بگیرد، از معنویت سیراب بشود برای مردمی که مواجه با آن سیاست‌اند وسیله کمال است، راه بهشت است؛ اما اگر سیاست از اخلاق و معنویت جدا شد سیاست‌ورزی می‌شود برای کسب قدرت به هر قیمت و کسب ثروت در دنیا. این سیاست می‌شود آفت (همان).

در دیدگاه مقام معظم رهبری، تقوای سیاسی یعنی هر کس که در کار سیاست است، بکوشد با مسائل سیاسی صادقانه و دردمندانه و از روی دلسوزی برخورد کند. سیاست به معنای فریب و دروغ‌گفتن به افکار عمومی مردم، مطلوب اسلام نیست. سیاست یعنی اداره درست جامعه؛ این جزو دین است. تقوای سیاسی، یعنی انسان در میدان سیاست، صادقانه عمل کند. مهم‌ترین رکن در تقوای سیاسی،

صادقانه و دردمندانه عمل کردن است. سیاستِ ممزوج با این تقوا منشأ برکات و ثمرات مادی و معنوی در جامعه خواهد بود و جامعه بر اساس این سیاست به سوی سعادت حقیقی حرکت خواهد کرد. نسبت اخلاق و سیاست، صرفاً مسئله‌ای نظری و دانشگاهی نیست که منحصر به حلقه‌های درسی باشد، بلکه نتایج عملی گسترده‌ای دارد که ماحصل آن پابندی یا عدم پابندی به اصول اخلاقی است.

۲-۳. تربیت اخلاقی در جبهه اجتماع

هویت حقیقی جامعه، هویت اخلاقی آن است؛ یعنی در واقع سازه اصلی برای یک اجتماع، شاکله اخلاقی آن جامعه است و همه چیز بر محور آن شکل می‌گیرد. ما باید به اخلاق خیلی اهمیت بدهیم (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱/۹/۸۳). هر چه افراد جامعه با اهمیت اخلاق در اجتماع بیشتر آشنا شوند، در پیمودن مسیر رشد و تعالی خود و دیگران موفق‌تر خواهند بود. جایگاه و اهمیت اخلاق در زندگی اجتماعی تا آنجاست که حتی عمل کردن به قوانین و مقررات اجتماعی نیز بدون پشتوانه اخلاق ممکن نیست و اخلاق، بهترین ضامن اجرای آن است. می‌توان گفت اخلاق در زندگی اجتماعی عینیت می‌یابد و محقق می‌شود. مقام معظم رهبری درباره زندگی اجتماعی و فریضه امر به معروف و نهی از منکر و اهمیت آن در جامعه تحت عنوان یک واجب و مسئولیت مهم می‌فرماید: «همه امر به معروف و نهی از منکر کنند. این، واجب، مسئولیت شرعی، انقلابی و سیاسی شما هم هست» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱/۷/۷۱). انجام معروف وقتی آسان می‌شود که همه هدف‌ها متوجه قرب الی‌الله باشد و منکر وقتی صورت می‌گیرد که انسان از این هدف به انحراف کشیده شود و عقب بیفتد. امر به معروف و نهی از منکر، وقتی اثرگذار است که امر یا ناهی، این حقیقت را به فرد امرشونده یا نهی‌شونده القا کند. نکته مهم در این روش آن است که فرد باید به گفته‌های خود عمل کند تا نشانه صدق دعوی او باشد. درباره رعایت حقوق دیگران باید گفت خداوند سبحان، آفرینش را بر اساس حق استوار کرد و دینش حق است. براین اساس، انسان در یک نظام کاملاً به حق آفریده شده و دادوستدهای فکری و عملی او و ارتباطش با خدا، خود و پدیده‌های دیگر باید بر محور حق قرار گیرد؛ به باطل نگراید، و از محور حق منحرف نگردد. رعایت حقوق دیگر افراد به سود همه است. عدم رعایت آن به دلیل خودخواهی و توجه به منافع شخصی بوده، برای جامعه مضر است. شناخت حقوق دیگران بر همگان لازم و ضروری است و تعدی به حقوق دیگران مهم‌ترین عامل تفرقه است. رعایت نکردن حق الناس موجب گرفتاری در دنیا و عذاب در آخرت است. بر هر فرد مسلمانی

واجب است به حقوق دیگران، هرچند که جزئی و پیش پا افتاده باشند تجاوز نکند و رعایت کردن حقوق دیگران را جزو وظایف دینی خود بداند. مقام معظم رهبری در این باره می‌فرماید: «اخلاق‌های رفتاری افراد جامعه؛ مثل انضباط اجتماعی، وجدان کاری، نظم و برنامه‌ریزی، ادب اجتماعی، توجه به خانواده، رعایت حق دیگران، اینکه دیگران حقی دارند و باید حق آنها رعایت شود، یکی از خلیات و فضایل بسیار مهم است» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱/۹/۱۲). یکی از ویژگی‌های جامعه، اخلاق اجتماعی کرامت‌محور است. به گونه‌ای که می‌توان حفظ کرامت دیگران را اساسی‌ترین رکن در اخلاقی اجتماعی مؤمن دانست. از آنجاکه انسان موجودی اجتماعی است، حفظ و توسعه کرامت او نیز در گرو ارتباطات جمعی و گروهی است. به علل و بلکه به بهانه‌های مختلف، باید در روابط اجتماعی، شخصیت دیگران را ارتقا داد و باید از این حق برخوردار باشند. کرامت‌ورزی ابعاد مختلفی دارد: مالی، آبرویی، اجتماعی و بسیاری از گفتارها و کردارها. اخلاق عامل مهم برای تزکیه است. رهایی و تخلیص، از مقاصد اخلاق اجتماعی است.

۳-۲-۳. تربیت اخلاقی در جبهه اقتصاد

هدف عالی نظام اقتصاد اسلامی در سطح کلان، افزایش ثروت جامعه و به تبع آن ثروت افراد جامعه و رفاه عمومی در چارچوب تعالیم دینی است. افزایش ثروت و رفاه، هدف همه نظام‌های اقتصادی است. البته ابزار تحقق این هدف، علم و تکنیک‌های اقتصادی است. تفاوت نظام‌ها در امور اقتصادی به نوع افزایش رفاه و هدف غایی آنها مربوط می‌شود. اسلام در رسیدن به همه اهداف اقتصادی‌اش از قبیل زدودن فقر، ایجاد رفاه و اجرای عدالت، از چارچوب ارزش‌های اخلاقی خارج نمی‌شود؛ زیرا تحقق این ارزش‌ها همراه با پیاده شدن اقتصاد اسلامی و از اهداف مکتب اسلام است؛ لیکن یکی از سفارش‌های مؤکد مقام معظم رهبری در دوره اخیر، لزوم پایبندی به اقتصاد مقاومتی در راه نیل به خودباوری و ایستادگی و تحقق ارزش‌های اخلاقی است. اقتصاد مقاومتی محصول اقتصاد اسلامی است که لزوماً قابلیت‌ها و ویژگی‌های یک اقتصاد مقاومتی را در خود خواهد داشت. یک نظام اقتصاد اسلامی، نظامی است علمی و مکتبی است از کارآمدترین ایده‌ها. آمیختن ارزش‌های اخلاقی با اقتصاد به هدف تأمین رفاه مادی و سعادت اخروی انسان است. مراد از اخلاق اقتصادی، مجموعه‌ای از صفات و رفتارها به منظور دستیابی به رشد اقتصادی پایدار و مطلوب، سالم‌سازی فعالیت‌های اقتصادی و مصرف بهینه است و فرد تربیت‌یافته در پرتو اعتقادات دینی و اخلاقی، خود را ملزم به انجام دادن یا ترک کردن آنها می‌داند. ارجحیت ارزش‌های انسانی بر ارزش‌های مادی، اصالت منافع عمومی و

رضایت الهی، پرهیز از مفاسد اقتصادی، قناعت و ساده‌زیستی، سخاوت و... است. در اسلام پرداختن به امور اقتصادی مردم، جزو واجبات حکومت‌هاست. مقام معظم رهبری معتقدند: «ریخت و پاش مالی و زیاده‌روی در خرج کردن و زیاده‌روی در مصرف، به هیچ وجه صفت خوبی نیست. نه اسمش، جود و سخاست و نه کرم و بزرگ‌منشی است» (مقام معظم رهبری، ۷۴/۱/۱).

اخلاق اقتصادی یعنی ارزیابی اخلاقی کسب درآمد و مصرف آن از جهت کیفیت و چگونگی و از کارآمدترین ایده‌های اسلام، آمیختن ارزش‌های اخلاقی با اقتصاد به هدف تأمین رفاه مادی و سعادت اخروی انسان است. برای تحقق این هدف، سلسله‌ای از اهداف میانی مطرح می‌گردد که از سویی انگیزه فعالیت‌های اقتصادی به شمار می‌آید و از سوی دیگر، مقدمه دستیابی به هدف نهایی است.

۳-۳. تربیت اخلاقی مبتنی بر معرفت و شناخت

۳-۳-۱. بصیرت

بصیرت، نه دانایی صرف، بلکه دانایی همراه با باور و ایمان است و از این رو موجب هدایت و حرکت است؛ درحالی‌که علم همواره مقرون باور قلبی نبوده، و در نتیجه لزوماً مایه عمل به مقتضیاتش نیست. بصیرت موجب هدایت است و انسان را از خواب غفلت بیدار می‌کند. انسان بصیر به کمک این قوه از خطر گمراهی و فریب خوردن در امور و موضع‌گیری غافلانه در امان است و مانند سپری است که در هنگام فتنه‌ها و مواقع خطرناک انسان را مصون می‌دارد. شاید از این روست که زره و لباس محافظ جنگی را بصیرت نامیده‌اند؛ چون انسان را از شمشیرها و ضربه‌های نابهنگام و غافلگیرانه حفظ می‌کند. دستیابی انسان به بصیرت اخلاقی، اوج شکوفایی اوست تا بتواند بر ناراستی‌ها و کژی‌ها غلبه کند و راه درست و مستقیم الهی را بییابد. لذا مقام معظم رهبری با توجه به نقش و اهمیت موضوع، می‌فرمایند: «اگر من بخواهم یک توصیه به شما بکنم، آن توصیه این خواهد بود که بصیرت خودتان را زیاد کنید» (مقام معظم رهبری، ۸۸/۶/۳). بصیرت، بینش، دانایی، هوشیاری و آگاهی است. در اصطلاح، همان عقلی است که با نور قدسی منور و به شعاع هدایت الهی آراسته گشته است و از این رو در مشاهده خطا نمی‌کند و به دلیل و برهان نیاز ندارد؛ بلکه حق را، روشن و آشکار می‌بیند و باطل را با خواری و ذلت نفی می‌کند. از این رو انسان را از حیرت و تشویش و تردید می‌رهاند و هرگونه شبهه‌ای را طرد می‌کند؛ چنان‌که صاحب *منازل السائرین* می‌نویسد: «بصیرت چیزی است که تو را از حیرت خلاص می‌سازد». بصیرت اخلاقی یعنی رشد و

بالندگی فکری و اخلاقی انسان جهت رسیدن به کمال نهایی و دستیابی به روشن بینی دینی و دانایی معنوی که به تزکیه و تهذیب انسان و دوری او از ناراستی‌ها و کژتابی‌های گوناگون می‌انجامد و به تشکیل حیات معقول انسانی و حیات طیبه منجر می‌شود.

بصیرت در اصطلاح عرفانی، عبارت است از: قوه قلبی که به نور قدس روشن باشد و شخص با آن قوه، حقایق و باطن اشیا را ببیند. مقام معظم رهبری بصیرت را قطب‌نمای حرکت صحیح و شاخص راه معرفی می‌کند و معتقدند که بصیرت به معنای آگاهی، شناخت عمیق و اطمینان‌بخش و علمی یقینی، همچون نوری است که به انسان، توانایی درک حقایق و پشت‌پرده حوادث را می‌دهد؛ به گونه‌ای که راه حق را از باطل به وضوح تشخیص می‌دهد: «در جاده، همیشه باید شاخص، مورد نظر باشد. اگر شاخص را گم کردید، زود اشتباه می‌کنید» (مقام معظم رهبری، ۸۸/۱۲/۶).

براین اساس بصیرت، روشن بینی، اندیشمندی و دانایی حکیمانه و انسانی است که همچون چراغی پرنور در شب تاریک، جلوی او را روشن می‌کند و راه کمال و انسانیت را برای وی نمایان می‌سازد و مانع از سقوط او در جهالت، ضلالت و حیوانیت می‌گردد. پس، خردورزی فاضله‌ای است که از اخلاق الهی و طهارت روح به دست می‌آید و بر روشن بینی و نیک‌اندیشی او، اثری عمیق دارد. این بصیرت اخلاقی است که در شناخت حق از باطل و عیوب فرد و جامعه، شناخت احکام الهی و موانع رشد و راه نجات و رستگاری، به انسان یاری می‌رساند. انسانی که حجاب‌های هوس و تمایلات نفسانی و مادی، جلوی چشم باطن و عقل پویای او را گرفته است، نمی‌تواند حقایق را آن‌گونه که هست و راه حیات طیبه و معقول را آن‌گونه که باید، مشاهده کند؛ اما طهارت روح و پاکی باطن و رشد دانایی، منجر به درک هر چه بیشتر حقایق و شکوفایی استعدادهای انسانی می‌شود. پس بصیرت واقعیت عینی است که با تحقق آن، انسان‌ها به مراحل بالای تربیتی و اخلاقی دست می‌یابند و گام در مسیر سالم و بایسته می‌گذارند. بصیرت عامل حل مشکلات فرد و جامعه است: مقام معظم رهبری در این زمینه می‌فرماید: «تمام مشکلاتی که برای افراد یا اجتماعات بشر پیش می‌آید، بر اثر یکی از این دو است: یا عدم بصیرت یا عدم صبر» (مقام معظم رهبری، ۷۷/۸/۱۲). با توجه به معنای بصیرت، هدف کلی شناخت و شناساندن حق و حقیقت است تا در سایه آن روشن‌دلی، جامعه رو به تکامل و سعادت پیش برود و شرایطی فراهم آید که جامعه اسلامی در مسیر حق قرار گیرد، به کمال نهایی برسد و زمینه‌ساز حکومت عدل الهی شود.

ویژگی اصلی جامعه نمونه، اخلاقی و عقلانی رفتارها، گفتارها و پندارهاست؛ یعنی رسیدن انسان‌ها به بصیرت اخلاقی و تحقق جامعه سالم و فاضله که بر اساس منابع معتبر دینی، بصیرت اخلاقی تعلیم و تربیت قدسی انسان است که در عصر ظهور، به طور کامل محقق می‌شود. دوران شکوفایی و بالندگی انسان، در پرتو تعلیم و تربیت اخلاقی و رسیدن او به بصیرت اخلاقی است. در دیدگاه مقام معظم رهبری، نگاه توحیدی به جهان طبیعت پایه اساسی بصیرت است. حوادث را درست نگرستن، درست سنجیدن و در آنها تدبیر کردن، در انسان بصیرت ایجاد می‌کند؛ یعنی بینایی ایجاد می‌کند و انسان چشمش به حقیقت باز می‌شود. معمولاً انسان‌هایی که وارد عرصه‌های علمی و دینی می‌شوند، زمینه‌های بصیرت بیشتری دارند و می‌توانند این زمینه‌ها را تقویت کنند و به مرحله‌ای برسند که فرد بصیر نامیده شوند. اگر بصیرت نداشته باشید و دوست و دشمن را شناسید، ولو با نیت خوب، گاهی در راه بد قدم می‌گذارید و اگر نقشه‌خوانی بلد نباشید در محاصره دشمن قرار گرفته‌اید. بنابراین اگر امروز سخنان رهبری را فهمیدیم و عمل کردیم و قدر ولایت را دانستیم، آن وقت می‌توان گفت که بصیرت یافته‌ایم. در واقع بصیرت و بینش، نور درونی است که شخص با آن نور می‌تواند در میان مردم، سالم و سازنده زندگی کند. انسانی با بصیرت است که راه را از چاه و حقیقت را از امر غیر حقیقی باز می‌شناسد و با در نظر گرفتن اطلاعات و داده‌ها، گزینشی برتر و بهتر دارد، و در ارائه رأی و نظر، تصمیم صحیح و درست را اتخاذ می‌کند. در این زمینه امام علی علیه السلام می‌فرماید: «کسی که بصیرت نداشته باشد، رأی او نادرست و بی‌ارزش است» (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷، ص ۱۰۳).

۲-۳-۳. تفکر و تعقل

عقل پس از دریافت هدایت الهی انسان را در تطبیق بر موارد و موقعیت‌ها یاری می‌کند. اسلام دینی است که نه تنها با نیروی عقل و قدرت تفکر مخالفت و مبارزه نکرده، بلکه تقریباً در همه جهات از آن کمک و تأیید خواسته و به نحو عجیبی هم بر آن تکیه کرده است. جالب آنکه بدانیم در حالی که ادیان دیگر، قوه عقل انسان را حتی در جزئی‌ترین مسائل راکد نگه داشته‌اند، اسلام آنقدر آن را محترم و آزاد دانسته که حتی درباره اصول عقیدتی خود که تحصیل آنها بر همگان مفروض است، نه تنها تقلید و تعبد را ناکافی و مردود دانسته، بلکه خوان تعقل و تفکر انسان را نیز در ساحت آن گسترده و الزام داشته که هر فردی، مستقل و آزادانه صحت آنها را بسنجد. انسان عاقل هنگامی که عقل خویش را فعلیت می‌بخشد، در مسیر کمال گام برمی‌دارد.

متأسفانه در غرب به علم و زاده عقل بشری تا جایی اهمیت داده‌اند که خود را گام‌به‌گام به منجلاّب تباهی کشانده‌اند و با تمام پیشرفت‌های علمی، راه شقاوت و بدبختی را می‌پیمایند. البته در نگرش اسلامی، کسانی حقیقتاً انسان‌اند که در مسیر و قلمرو علم حقیقی باشند یا عالم ربانی باشند یا متعلمی در راه نجات (همان). دین انسان را به تفکر و تعقل دعوت می‌کند و ایمان را بر پایه آن می‌داند. تفکر و تعقل همیشه مقدمه درست انجام دادن کارها بوده است که در کارهای اساسی و زیربنایی، خود اصلی محسوب می‌شود. ارزش تدبر و تفکر تا آنجاست که به کار گرفتن نیروی عقل و اندیشه برای استنتاج امور مثمر می‌باشد. رسول خدا ﷺ فرمودند: «اندیشیدن یک ساعت برتر است از عبادت یک سال»؛ چنان‌که تفکر علمی، یک نظریه علمی را نتیجه می‌دهد. عقل یکی از منابع چهارگانه احکام است. مقصود این است که گاه ما یک حکم شرعی را به دلیل عقل کشف می‌کنیم: «اسلام و قرآن، حتی درباره اصل‌ترین موضوعات دینی همچون توحید نیز روی تعقل و تدبر تأکید می‌کنند. از اول تشیع در تعالیم ائمه علیهم‌السلام به سوی عقل، منطق و استدلال سوق داده شدیم و همین‌طور هم باید عمل بکنیم» (مقام معظم رهبری، ۸۵/۸/۱۷).

از منظر مقام معظم رهبری برجستگی‌های اخلاقی و فکری، تدین، خوش‌خویی، خیرخواهی، خوش‌بینی، امیدواری، بلندهمتی، خلاقیت فکری، پرسشگری، تمایل به ورود در میدان‌های بسیار وسیع نادانستی‌های بشر برای کشف دانستنی‌ها و افکندن نور علم به وادی مجهولات، از ضروریات جامعه امروز است. بنای تعالیم دینی و تربیت اخلاقی نیز بر تفکر و تعقل گذاشته شده و تأکید بر آن است. عقل عالی‌ترین معرفت انسان را که با روح انسانی همسان است ملاحظه می‌کند و با توجه به اینکه کمال انسانی در بالا رفتن مرتبه آن معرفت است، حکم می‌کند که کمال نهایی در رسیدن به عالی‌ترین معرفت شهودی است. البته این مرتبه از معرفت شهودی با حرکت به سوی شهود مطلق، وجود مطلق و کمال مطلق حاصل می‌شود.

۳-۴. تجلی تربیت اخلاقی در رفتار

۳-۴-۱. عدالت و اخلاق

مقام معظم رهبری به مفهوم و ویژگی‌های عدالت اشاره، و آن را هدف معرفی می‌کند:

حیات طیبه اسلامی، زندگی‌ای است که در آن، راه رسیدن به معنویت و اهداف و سرمنزل‌های نهایی این راه از زندگی دنیوی مردم عبور می‌کند. اسلام دنیای مردم را آباد می‌کند، متها آبادی دنیا هدف نهایی نیست. هدف نهایی عبارت است از: اینکه انسان‌ها در زندگی دنیوی از معیشت شایسته و مناسب، از

آسودگی و امنیت خاطر و از آزادی فکر و اندیشه برخوردار باشند و از این طریق به سمت تعالی و فتوح معنوی حرکت کنند. حیات طیبه اسلامی شامل دنیا و آخرت هر دو است. مسئله این است که زندگی دنیوی که به سمت اهداف الهی حرکت می‌کند باید زندگانی حقیقی و راستین عادلانه را برای مردم تأمین کند. ارزشی که از نظر اسلام به هیچ وجه و در هیچ شرایطی مورد مناقشه قرار نمی‌گیرد، عدالت است. عدالت، هدف پیغمبران است؛ هدف انقلاب اسلامی هم بوده است. در سایه عدالت، زندگی مردم می‌تواند با رفاه و توسعه مادی به سمت اهداف معنوی هم حرکت کند (مقام معظم رهبری، ۸۴/۲/۱۸).

ایشان عدالت را در پیوند عمیق با دو مفهوم دیگر معنویت و عقلانیت معنا می‌کنند و به این امر مهم توجه می‌دهند که اگر عدالت در پیوند با این دو مفهوم نباشد، عدالت نیست، و مردم باید بسیار مراقبت کنند تا دچار فهم اشتباه از عدالت نشوند و یا به تعبیری دیگر، سر مردم در شناخت و بهره‌گیری از عدالت کلاه نرود:

اگر بخواهیم عدالت به معنای حقیقی خودش در جامعه تحقق پیدا کند، با دو مفهوم دیگر به شدت در هم تنیده است؛ یکی مفهوم عقلانیت است، دیگر معنویت. بنابراین عقلانیت و محاسبه یکی از شرایط لازم رسیدن به عدالت است (مقام معظم رهبری، ۸۳/۵/۲۵).

اگر عدالت را از معنویت جدا کنیم، یعنی عدالتی که با معنویت همراه نباشد، این هم عدالت نخواهد بود. قرآن به ما دستور می‌دهد و می‌گوید: مخالفت شما با یک قومی، موجب نشود که عدالت را فرو بگذارید و فراموش کنید. حتی در مورد مخالف هم عدالت به خرج دهید. این عدالت، نزدیک‌تر به تقواست (مقام معظم رهبری، ۹۰/۳/۱۴). عدالتی که همراه با معنویت و توجه به آفاق معنوی عالم وجود و کاینات نباشد، به ریاکاری و دروغ و انحراف و ظاهرسازی و تصنع‌سازی تبدیل خواهد شد (مقام معظم رهبری، ۸۴/۶/۸).

وقتی از عدالت صحبت می‌شود، باید بدانیم که ثمره و نتیجه آن در رفتار و کردار ما باید بروز و ظهور یابد. عدالت را از سویی باید دوری از افراط و تفریط، و از سوی دیگر، نگاه همه‌جانبه‌نگر به موضوعات اجتماعی برای به دست آوردن حق و حقیقت دانست. ایشان درباره عدالت می‌فرمایند: تکیه بر عدالت، اساسی‌ترین و محوری‌ترین اصل یک حرکت الهی است؛ ادامه کار همه انبیا و مصلحان بزرگ تاریخ است. عدالت در اخلاق یعنی اعتدال در قوای خشم و شهوت، مشروط به اینکه تحت تدبیر عقل قرار گیرد. از این رو عدالت اخلاقی، فضیلتی است که دربردارنده دیگر فضایل نیز هست و به تبع آن، قوه غضب از افراط و تفریط‌ها رهایی یافته، قوه شهوت مسیر اعتدال را می‌پیماید و در نتیجه قوه عقل نیز به حکمت می‌رسد و قوای دیگر را رهبری می‌کند. بی‌گمان جامعه بی‌تحقق حق عدالت جامعه‌ای سالم

نخواهد بود و به سادگی از درون فرو می‌باشد. عدالت والاترین ارزش و آرمان برای رستگاری انسان است که امروز از ملزومات پیشرفت در هر جامعه می‌باشد و در حقیقت، همه کوشش‌ها وسیله‌ای برای تحقق عدالت است. ارزش‌هایی همچون آزادی و برابری ارزش‌هایی هستند که عدالت هم لازمه آنهاست و هم ملزوم آنها و اگر آزادی و برابری به عدالت منتهی نشوند، ارزشی نخواهند داشت. عدالت در پایه، مفهومی اخلاقی است و نیازمند سازوکارهای مناسب برای تحقق آن. پیشرفت واقعی نیز بر الزام اخلاقی ریشه‌کنی بی‌عدالتی استوار است و الگوهای پیشرفت نیز باید قادر به تقلیل بی‌عدالتی باشند.

۲-۴-۳. پرهیز از قول به غیر علم

در مسئله اخلاق، پرهیز از قول به غیر علم جزو اساسی‌ترین مسائل است.

همین‌طور که در زمینه‌های مختلف اهتمام به طهارت عملی دارید، به نماز اهتمام دارید، به روزه اهتمام دارید، به پرهیز از تعرض‌های جنسی اهتمام دارید، به این مسئله هم اهتمام داشته باشید. اگر چنانچه ما چیزی را به کسی نسبت بدهیم که در او نیست، این می‌شود تهمت. قول به غیر علم است. خود قولش هم اشکال دارد، عمل کردن به آن امر غیر معلوم و بدون علم هم اشکال دارد؛ یعنی چیزی را که علم به آن نداری، دنبال نکن، هم در زمینه عمل، هم در زمینه گفتار. وقتی شما یک چیزی را گفتید که به آن علم ندارید، این هم اختفای امری است که انسان به آن علم ندارد (مقام معظم رهبری، ۹۱/۵/۱۶).

۳-۴-۳. اخلاق و گمنامی

«شرط دیگر این است که در مقابل این حرکت و کار، از کسی مزد نخواهد. مزد، مربوط به جایی است که کسی از بیرون به ما انگیزه می‌دهد. وقتی ما از درون و عمق جان و از عشقمان انگیزه می‌گیریم، مزد دادن، تحقیر ماست» (مقام معظم رهبری، ۸۴/۳/۵). از آنجاکه مؤمن رفتار را با اخلاص و تنها برای خدا انجام می‌دهد، منطقی است که به دنبال نام و نشان نباشد و از هر گونه شهرت و تبرج دوری گزیند. این گمنامی و بی‌نشانی در اظهارات رهبر معظم انقلاب نیز چنین برجسته شده است: «حتی در میدان‌های علمی در عرصه‌های علمی، جوانان مؤمن که خصوصیتشان همین است که مؤمن‌اند، دنبال نام و نشان نیستند، از همه ظرفیت استفاده می‌کنند؛ هدف هم آرمان‌های نظام اسلامی است» (مقام معظم رهبری، ۸۸/۹/۴). ایشان درباره ضرورت دوری از شهرت می‌فرمایند: «اگر می‌توانید کاری کنید که به انسان سرشناسی در جامعه تبدیل نشود، این کار را بکنید» (مقام معظم رهبری، ۸۹/۷/۱۰). همین‌طور می‌فرمایند:

همه ظرفیت وجودی خودتان را به کار بیندید، اما اگر می‌توانید کاری کنید، که معروف نشوید. این اولی است؛ این بهتر است. چه ضرری می‌کنید اگر مردم زبان به مدح و ثناء تو نگشایند؟ چه ضرری می‌کنید اگر چنانچه در نزد مردم مذموم باشی وقتی که پیش خدای متعال محمودی؟ (همان).

۴-۳. آرمان‌خواهی و آرمان‌گرایی

تربیت دینی بر اساس آرمانی مشخص و هدف‌گایی انجام می‌پذیرد و در چارچوب آن اقدامات مربوط به انتخاب هدف‌ها و اتخاذ رویه‌های تربیتی صورت می‌پذیرد. شاید بتوان مهم‌ترین دستاورد تربیتی این اصل را اندیشه جهان با هدف القای روح معناداری به انسان و ایجاد اعتماد و امید در او دانست (استیس، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸). مقام معظم رهبری در این باره فرمودند:

ما هم آرمان‌گرایی را کاملاً تأیید می‌کنیم و هم دیدن واقعیات را. آرمان‌گرایی بدون دیدن واقعیات، به خیال‌پردازی و توهم منجر خواهد شد. البته باید میان واقعیات و آنچه که تلاش می‌شود به عنوان واقعیات القا شود، تفاوت قایل شد (مقام معظم رهبری ۹۲/۵/۷).

یکی از عناصر ضروری در ساخت هویت یک ملت، بحث ذخیره معنویت در وجود آحاد یک جامعه است. در همین راستا، مقام معظم رهبری از آرمان‌خواهی به عنوان مقدمه معنویت‌افزایی و به دنبال آن، ساخت هویت یاد می‌کنند. اگر ذخیره معنوی در وجود انسان از حد لازم پایین‌تر رود، انسان دچار لغزش‌ها و گمراهی‌های بزرگی خواهد شد. معنویت در وجود یک انسان، برای او مایه هدفدار شدن است؛ زندگی او را معنا می‌کند و به آن جهت می‌دهد. همچنان‌که آرمان‌های معنوی و اخلاقی، زندگی یک جامعه را جهت‌دار می‌کند؛ و برای انسان هویت می‌سازد. لذا ایشان می‌فرمایند: «وقتی یک جامعه از آرمان‌های اخلاقی و معنوی تهی شد، هویت حقیقی خود را از دست می‌دهد و مثل پر کاهی می‌شود؛ گاهی به این طرف، گاهی به آن طرف می‌رود، گاهی دست این، گاهی هم دست آن می‌افتد» (مقام معظم رهبری، ۱۸/۳/۶۷). ایشان درباره تشکیل حکومت بر اساس آرمان‌ها و اهداف نیز می‌فرمایند:

تشکیل حکومت برای تحقق آرمان‌هاست. اگر حکومت تشکیل شد، ولی در جهت تحقق آرمان‌ها پیش نرفت، منحرف است. این یک قاعده کلی و معیار است؛ حتماً باید به سمت آن هدف‌ها و آرمان‌ها و آرزوهایی باشد که متن قرآن و احکام اسلامی وجود دارد. اگر نبود، منحرف است» (مقام معظم رهبری، ۱۹/۹/۷۵).

آرمان‌گرایی یعنی استفاده صحیح از واقعیات مثبت و مبارزه با واقعیات منفی در جهت رسیدن به اهداف بزرگ. ایشان عدالت‌خواهی، سبک زندگی معنوی، آزادی‌خواهی واقعی، عدالت، مساوات، عزت و سربلندی را از مصادیق بارز آرمان‌گرایی می‌دانند و درباره انحراف در ارزش

آرمان خواهی می گویند: «اگر آرمان گرایی، به بیزاری از آرمان‌ها تبدیل شود، باطنش ارتجاع و کهنگی و پوسیدگی و کهنه پرستی است. باید دنبال آرمان‌ها بود؛ یعنی دنبال عدالت، مساوات، آزادی معنوی، آزادی اجتماعی، عزت اجتماعی، سرآمد شدن ملی در جهان» (مقام معظم رهبری، ۷۸/۹/۱). لذا آرمان‌ها همان ارزش‌هایی مثل عدالت، مساوات، آزادی، معنویت، و عزت است. معظم‌له در تبیین آرمان‌ها برای یک جامعه هفت اصل را مطرح می‌نماید که عبارت‌اند از: اثبات اسلام ناب محمدی و نفی اسلام سکولار و اسلام متعجر، اعتقاد به اراده مردم، اتکال به کمک الهی، طرفدار جدی حمایت از محرومان و مستضعفان در جبهه مخالف مستکبران، استقلال، رد سلطه‌پذیری و وحدت (مقام معظم رهبری، ۹۴/۳/۱۴).

۳-۴-۵. اخلاق و ولایت‌پذیری

بر اساس مفاهیم و ارزش‌های الهی که از اسلام گرفته شده است، فرض بر این است که این ارزش‌ها می‌توانند یک جامعه را سعادتمند کنند» (مقام معظم رهبری، ۷۴/۸/۱۰). اگرچه عده‌ای سعی دارند مسئله ولایت فقیه جامع‌الشرایط مورد قبول مردم را بد جلوه دهند و از آن به حکومت فردی تعبیر کنند، باید دانست که ولایت فقیه عادل بر جامعه اسلامی قانونمندترین حکومت‌ها در زمان غیبت امام معصوم است لذا رهبر معظم انقلاب بیان می‌دارند:

یک جامعه در صورتی دارای ولایت است که در آن ولی مشخص بوده و عملاً مصدر و الهام‌بخش همه نشاطها و فعالیت‌های زندگی باشد. از آنجاکه ولی جانشین خدا و مظهر سلطه و قدرت عادلانه الهی در زمین است؛ همه را به سوی بندگی خدا سوق می‌دهد، خرد و بینش انسانی را به باروری می‌رساند، آنان را به کار و ابتکار سوق می‌دهد، و خلاصه انسانیت و پدیده انسان را به هدف و غایت از آفرینش نزدیک و نزدیک‌تر می‌سازد، و راز این سخن آگاهی‌بخش را که هیچ‌یک از فرمان‌های دین به اهمیت ولایت نیست، آشکار می‌سازد (امینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۳۸).

متأسفانه در نگاه اومانستی (انسان‌محور) به انسان که در غرب شکل گرفته، طوری انسان را مطلق‌العنان دانسته‌اند که هر چه را بپسندد و اراده کند، همان را مشروع و قانونی و غیر آن را غیر مشروع می‌نامند.

عده‌ای تلاش دارند ولایت فقیه را به معنای حکومت مطلقه فردی معرفی کنند؛ این دروغ است. ولایت فقیه، جایگاه مهندسی نظام و حفظ خط و جهت نظام و جلوگیری از انحراف به چپ و راست است؛ این اساسی‌ترین و محوری‌ترین مفهوم و معنای ولایت فقیه است (مقام معظم رهبری، ۸۳/۳/۱۴).

اهمیت علم اخلاق با توجه به تأکیدهای فراوان قرآن و روایات بر تزکیه و تهذیب نفس، اهمیت پرداختن به مسائل اخلاقی بر کسی پوشیده نیست؛ زیرا اصلاح انسان‌ها و جوامع بشری و نجات آنان از مشکلات و معضلات و مفسدات فردی و اجتماعی، در پرتو ترویج اخلاق به معنای واقعی تحقق خواهد یافت. امت اسلامی از وقتی دین را از حکومت و اخلاق را از مدیریت جامعه جدا کرد، دچار اختلال شد (مقام معظم رهبری، ۸۵/۶/۲۵).

۳-۴-۶. مسئولیت‌پذیری

سعادت آدمی به کمال مسئولیت‌پذیری اوست. اصل مسئولیت‌پذیری، به ما می‌آموزد که هر شخص در هر مرتبه‌ای باشد، برای همه امور و کارهای خود مسئول است. لذا رشد و کمال انسان چه از لحاظ روحی و فردی و چه از لحاظ اجتماعی به مسئولیت‌پذیری او ارتباط دارد:

فرد عافیت‌طلب و مسئول در قبال جامعه از کنار معضلات و نابسامانی‌ها به‌سادگی نمی‌گذرد، دردمندی است که کمبودها و تبعیض‌ها خواب راحت را از او گرفته و او را به میدان مبارزه با آن کشانده است؛ خود را سهیم می‌داند و مایل نیست کنار بنشیند، تا دیگران تلاش کنند، او هم نگاه کند؛ یا آنجایی که سودمند است، سودش را ببرد؛ و یا تا یک گوشه‌اش ساییده شد، بنا کند به ایراد گرفتن؛ این‌جور انسان هم در جامعه داریم (مقام معظم رهبری، ۸۴/۹/۷).

مسئولیت‌پذیری مفهومی است که انسان‌ها همواره در زندگی فردی و اجتماعی خود با آن ارتباط دارند. انسان به لحاظ گستره وسیع ارتباطات خویش، مسئولیت‌پذیری بسیاری در حوزه‌های مختلف دارد. حوزه‌های مسئولیت‌پذیری انسان می‌تواند در ارتباط با خالق خویش، خانواده، جامعه و محیط‌زیست تعریف گردد که نسبت به هر یک دارای مسئولیت است و وظیفه‌ای بر عهده دارد. مسئولیت‌پذیری همچنین به لحاظ افزایش رفاه اجتماعی و تسکین روانی افراد جامعه فوق‌العاده تأثیرگذار خواهد بود. مقام معظم رهبری ضمن برشمردن ماهیت احساس مسئولیت از نگاه اسلام، این احساس را به تمام جوانب زندگی تسری می‌دهند و می‌فرمایند:

پایه تفکر، اعتقاد به مسئولیت انسان است. انسان موجودی است مسئول. نقطه مقابل این فکر، احساس بی‌مسئولیتی، در برابر خانواده و نزدیکان، مسئولیت در قبال حوادث زندگی؛ در سرنوشت جهان، و جامعه، چه مسلمان، چه غیرمسلمان نیز می‌باشد. پس این احساس مسئولیت فقط نسبت به انسان‌های هم‌عقیده و مسلم و مؤمن نیست، بلکه حتی نسبت به غیرمسلمین و غیرمؤمنین هم احساس مسئولیت می‌کند (مقام معظم رهبری، ۹۳/۹/۸).

رعایت حقوق اجتماعی هموعان، مشارکت در امور فرهنگی و دینی، مشارکت در دفاع از کشور، جهاد، انفاق، امر به معروف و نهی از منکر و... مشارکت در امور اجتماعی و احساس وظیفه در برابر

مسائل اجتماعی آن قدر مهم است که اگر کسی چنین مسئولیت‌پذیری و اهتمامی به مشکلات مسلمانان نداشته باشد از دایره اسلام خارج است. رشد و پیشرفت هر جامعه‌ای در گرو انسان‌های مسئولیت‌پذیر است. سرنوشت جامعه در دست این افراد است و این مفهوم موجب آرامش روانی و مانع از هم‌گسیختگی در اجتماع است. از منظر مقام معظم رهبری احساس مسئولیت و اهتمام به مشکلات مسلمانان جزو اسلام است و در بستر تربیت اخلاقی عینیت می‌یابد:

خرد انسانی، حکمت انسانی، دانش انسانی و توانایی‌های عجیبی که در وجود روان انسان گذاشته شده که انسان را به یک موجود مقتدر تبدیل می‌کند؛ یعنی وظیفه و مسئولیت دارند. ایجاد عدالت، حکومت حق، روابط انسانی، دنیای آباد، آزاد بر عهده افراد است (مقام معظم رهبری، ۸۶/۲/۲۵).

نتیجه‌گیری

تربیت اخلاقی اساسی‌ترین جریان اجتماعی و فرایند زمینه‌ساز تکوین و تعالی پیوسته هویت متربیبان مبتنی بر معیارهای دینی و اخلاقی به منظور آماده شدن جهت تحقق آگاهانه و اختیاری اهداف، معرفت، تحول، جامعه صالح، مراتب حیات طیبه در همه ابعاد است و ثمره آن به اصلاح فرد منحصر نمی‌شود بلکه کل جامعه را متحول می‌سازد و تحقق آن، هم رفاه اقتصادی و هم فضایل اخلاقی را به همراه می‌آورد. در مقابل، فاصله گرفتن از فضایل اخلاقی مشکلات و گره‌های زندگی را پیچیده‌تر و بیشتر می‌کند. لذا تربیت اخلاقی نسبت به دیگر ساحت‌های تربیتی محوریت و اولویت دارد و هدف اساسی آن تربیت جوان متدین، دین‌باور، متخلق به اخلاق اسلامی و دیگر ویژگی‌هایی است که اسلام برای انسان برشمرده، است. شخص عالم در صورتی برای جامعه سودمند خواهد بود که از تأدیب و تربیت و اصلاح خویش‌نهادن آغاز کند و پایه اساسی پیشرفتی که محور آن انسان است و دارای بعد معنوی قوی است علم و دنیا و ثروت و فعالیت زندگی را وسیله‌ای برای رسیدن به تعالی روحی قرار دهد تا در نتیجه، جامعه‌ای صالح مهیا شود و در همه شئون فردی و اجتماعی بر اساس عمل صالح همراه با تقوا و معیارهای دینی و اخلاقی که عنصر اصلی این نوع زندگی است اقدام نمایند. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند مستقل از ملاحظات و فضایل اخلاقی به امان‌بخشی امور فردی و اجتماعی و فرهنگی خود اقدام کند. رسیدن به نقطه‌ای که شایسته کرامت انسانی و بهره‌بردن افراد از مواهب الهی چه مادی و چه معنوی است از جمله آنها می‌توان به آزادی، علم و فضایل اخلاقی اشاره نمود. به سبب اهمیت و ضرورت ارزش‌های اخلاقی، این ارزش‌ها باید در نظام تربیتی و آموزشی جای داده شوند.

منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ترجمه محمد دشتی، قم، هجرت.

استیسیس، والترت، ۱۳۸۸، *عرفان و فلسفه*، چ هفتم، تهران، سروش.

امینی، عبدالحسین، ۱۳۳۳، *الغدیر*، اصفهان، قائمیه.

خنیفر، حسین، ۱۳۸۹، *مبانی تحول بنیادین (نظام آموزش و پرورش)*، تهران، نورالثقلین.

ذوعلم، علی، ۱۳۸۰، *شرح دعای مکارم الاخلاق*، تهران، رایحه عترت.

سلحشوری، احمد، ۱۳۹۲، «تربیت اخلاقی از دیدگاه امام علی (ع)»، *مجله تخصصی نور*، ش ۳، ص ۱۵-۳۲.

شویبکلانی، مسلم، ۱۳۸۹، «تعلیم و تربیت از دیدگاه مقام معظم رهبری»، *نور*، ش ۳۶، ص ۱-۶.

صالحی، رضا، ۱۳۹۲، *تربیت اخلاقی از دیدگاه امام خمینی (ع)*، پایان‌نامه ارشد تعلیم و تربیت، اصفهان، دانشگاه اصفهان.

عاطفت دوست، حسین، ۱۳۹۰، «بررسی تطبیقی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی و کلبرگ»، *معرفت اخلاقی*، ش ۶، ص ۵۳-۶۸.

مروجی، لیلیا، ۱۳۸۵، «قرآن پیوسته انسان را به تفکر دعوت می‌کند»، ش ۷۳، ص ۲۸-۳۱، در:

www.noormagz.ir/view/fa/articlepage/62389.

مظفری، آیت، ۱۳۸۸، «مبانی بصیرت»، *حکومت اسلامی*، ش ۵۵، ص ۳-۳۲.

مقام معظم رهبری، دیدار با دانشجویان، ۹۱/۵/۱۶، farsi.khamenei.ir.

_____، بیست و دومین سالگرد ارتحال امام، ۹۰/۳/۱۴، farsi.khamenei.ir.

_____، پیام نوروزی، ۷۴/۱/۱، farsi.khamenei.ir.

_____، تنفيذ حکم ریاست جمهوری آقای سیدمحمد خاتمی، ۸۰/۵/۱۱، www.satereomid.blogfa.com.

_____، خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۸۷/۶/۲۰. نرم‌افزار آیه‌های انقلاب، گروه فرهنگی هنری بشارت.

_____، دیدار با مسئولان آموزش و پرورش، ۸۲/۴/۳۰.

_____، دیدار با اعضای شورای شهر و شهردار تهران، ۸۲/۹/۱۷، www.farsi.khamenei.ir.

_____، دیدار با اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۸۸/۱۲/۶.

_____، دیدار با اعضای مجمع عالی بسیج مستضعفین، ۹۳/۹/۱۲، www.afsaran.ir.

_____، دیدار با بسیجیان، ۸۷/۶/۳، www.farsnews.com.

_____، دیدار با بسیجیان، ۸۷/۹/۴، www.tabnakmarkazi.ir.

_____، دیدار با بسیجیان، ۸۴/۳/۵، www.farsnews.com.

_____، دیدار با بسیجیان، ۸۴/۹/۷، farshad313.blogfa.com.

_____، دیدار با پنجاه هزار فرمانده بسیج سراسرکشور، ۹۲/۸/۲۹، www.farsi.khamenei.ir.

_____، دیدار با جمعی از روحانیون، ۸۹/۷/۱۰، farsi.khamenei.ir.

_____، دیدار با جمعی از مسئولان وزارت امور خارجه، ۷۰/۴/۱۸، www.farsi.khamenei.ir.

_____، دیدار با جمعی از مسئولان وزارت امور خارجه، ۸۳/۵/۲۵، farsi.khamenei.ir.

_____، دیدار با جمعی از مسئولان وزارت آموزش و پرورش، ۷۰/۱۰/۲۵، www.farsi.khamenei.ir.

- _____ ، دیدار با جمعی از نیروهای نظامی، ۶۸/۳/۱۸، www.tnews.ir.
- _____ ، دیدار با دانش آموزان و دانشجویان، ۷۴/۰۸/۱۰، www.leader.ir.
- _____ ، دیدار با دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد، ۸۶/۲/۲۵، www.khamenei.ir.
- _____ ، دیدار با دانشجویان صنعتی شریف، ۷۸/۹/۱، farsi.khamenei.ir.
- _____ ، دیدار با دانشجویان، ۹۲/۵/۷، www.alef.ir.
- _____ ، دیدار با روحانیون استان سمنان، ۸۵/۸/۱۷.
- _____ ، دیدار با روحانیون و ائمه جمعه مازندران، ۶۹/۲/۲۲، www.amadebashblogfa.com.
- _____ ، دیدار با زائرین و مجاورین حرم مطهر امام رضا علیه السلام، ۷۶/۱/۱، www.farsi.khamenei.ir.
- _____ ، دیدار با ستاد بزرگداشت مرحوم عسگر اولادی، ۹۲/۱۰/۱۷، www.farsi.khamenei.ir.
- _____ ، دیدار با شرکت کنندگان همایش معاونین پرورشی، ۶۵/۸/۱۳، www.tebyan.net.
- _____ ، دیدار با طلاب و فضلا و اساتید حوزه علمیه قم، ۸۹/۷/۲۹، www.razavi.agr.ir.
- _____ ، دیدار با فرزندان شهدا، ۶۸/۵/۲۵، www.shobkalayi.blogfa.com.
- _____ ، دیدار با فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۹۳/۹/۸، www.farsi.khamenei.ir.
- _____ ، دیدار با قشرهای مختلف جامعه، ۷۱/۷/۲۹، www.siasi.porsemani.ir.
- _____ ، دیدار با کارگزاران نظام، ۷۵/۹/۱۹، farsi.khamenei.ir.
- _____ ، دیدار با مردم رفسنجان، ۸۴/۲/۱۸، www.farsi.khamenei.ir.
- _____ ، دیدار با مسئولان سازمان صدا و سیما، ۸۳/۹/۱۱، www.farsi.khamenei.ir.
- _____ ، دیدار با نخبگان جوان، ۸۵/۰۶/۲۵، www.farsi.khamenei.ir.
- _____ ، دیدار رئیس جمهور و اعضای هیأت دولت، ۸۴/۶/۸، www.qz.salehin.ir.
- _____ ، دیدار گروه کثیری از دانشجویان و دانش آموزان به مناسبت سیزدهم آبان ماه، ۷۷/۸/۱۲.
- _____ ، سالگرد ارتحال امام علیه السلام، ۸۳/۳/۱۴، www.porseman.org.
- _____ ، سالگرد ارتحال امام علیه السلام، ۹۴/۳/۱۴، www.arman-iran.persianblog.ir.

مقدمه‌ای بر مفهوم روان‌شناختی مکاشفه‌های اخلاقی و بررسی تلویحات آن بر فلسفه اخلاق

azimpour@kazerunsfu.ac.ir

علیرضا عظیم‌پور / استادیار روان‌شناسی دانشگاه سلمان فارسی کازرون

دریافت: ۱۳۹۴/۴/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۱۹

چکیده

مکاشفه‌های اخلاقی قواعد سردستی و شهودی‌اند که در گفت‌وگوهای اخلاقی روزمره مورد استفاده قرار می‌گیرند. هرچند این قواعد پاسخی سریع و اغلب درست به معماهای اخلاقی انسان می‌دهند، استفاده بدون تأمل و استدلال از آنها می‌تواند موجب خطاهایی در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی شود. حال پرسش این است که خطاپذیری این مکاشفات چه تلویحات و محدودیت‌هایی را برای تفکر اخلاقی انسان فراهم می‌کند؟ هدف این پژوهش، معرفی مکاشفه‌های اخلاقی در روان‌شناسی و بررسی تلویحاتی است که این مکاشفه‌ها، برای رویکردهای مختلف فلسفه اخلاق دارد. از طریق روش کتابخانه‌ای ابتدا مکاشفه‌های اخلاقی به روشنی توضیح داده، و سپس به روش تحلیلی - منطقی پیامدهای این مکاشفات برای رویکردهای مختلف فلسفه اخلاق بررسی شد. مکاشفات اخلاقی، می‌تواند خطاپذیری تصمیمات اخلاقی را در صورت پذیرش صرف رویکرد عاطفه‌گرایی نشان دهد. افزون بر این، برخلاف توصیه فلسفه اخلاق شهودگرا، مردم شهودهای خود را به جای استفاده صرف در مسائل بنیادی اخلاقی، در مسائل روزمره به کار می‌اندازند.

کلیدواژه‌ها: مکاشفه‌های اخلاقی، پیامدگرایی، تکلیف‌گرایی، شهودگرایی، عاطفه‌گرایی.

مقدمه

روان‌شناسی اخلاق علمی است که به بررسی عملکرد انسان در زمینه‌های اخلاقی می‌پردازد. در کنار توجه روان‌شناسی اخلاق به مسائل کاربردی همانند پرورش اخلاقی کودکان و اخلاق در محیط‌های کاری این شاخه می‌کوشد تا با بررسی‌های علمی، برخی از جنبه‌های قابل آزمون و ابطال‌پذیر نظریه‌ها و مکاتب فلسفه اخلاق را آزمون کند (دوریس و استیج، ۲۰۰۶).

در فلسفه اخلاق درباره میزان تأکید بر نقش عقلانیت، شهود و یا احساسات در قضاوت‌ها و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی انسان، اختلاف نظر وجود دارد. در رویکرد تکلیف‌گرایانه کانت استدلال‌های اخلاقی درباره قاعده زرین است که راهنمای قضاوت و رفتار اخلاقی است. قاعده زرین از انسان‌ها می‌خواهد که طوری رفتار کنند که بتوانند بخواهند که رفتارشان قاعده‌ای برای رفتار همه انسان‌ها شود (گنسلر، ۱۳۸۷، ص ۱۹۳). در روان‌شناسی اخلاق نیز متأثر از رویکرد خردگرای کانت و به دلیل نفوذ نظریه رشد اخلاقی کلبِرگ تا سال‌ها نگاه به رشد استدلال‌های اخلاقی شاخصی برای سنجش بلوغ اخلاقی انسان‌ها بود (هابنز و همکاران، ۲۰۰۸).

دسته دیگری از فلاسفه اخلاق متأثر از نگاه هیوم باید‌های اخلاقی را دارای ماهیتی غیرعقلانی می‌دانند. اصل هیوم ناظر بر این است که باید‌ها و ارزش‌های زیربنایی به لحاظ منطقی از هست‌ها اخذ نمی‌شوند (سروش، ۱۳۷۹، ص ۲۳۸). بر همین مبنا در قرن بیستم شهودگرایانی چون مور و راس ماهیت باید‌های زیربنایی اخلاق را به طور شهودی در نظر گرفتند (گنسلر، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳). در روان‌شناسی اخلاق نیز به تدریج انتقاداتی به رویکردهای مبتنی بر استدلال‌های نظام‌مند شکل گرفت. هاید در نظریه شهودگرایی اجتماعی خود معتقد شد که در اغلب موارد مردم ابتدا با شهود خود در مورد مسائل اخلاقی تصمیم‌گیری می‌کنند و سپس برای توجیه نظرات خود دست به استدلال می‌زنند. در واقع در این نظریه برخلاف نگاه خردگرایان، استدلال نه موجب تصمیم‌گیری اخلاقی، که اغلب ابزاری برای توجیه اخلاقی است (هاید، ۲۰۰۱).

غیرعقلانی بودن استدلال‌های اخلاقی در رویکردی دیگر نیز مورد تأکید فلاسفه قرار گرفته است. فلاسفه اثبات‌گرایی چون کارنپ گزاره‌های اخلاقی را گزاره‌هایی واقعی و اثبات‌پذیر نمی‌دانستند. بر همین اساس در رویکرد عاطفه‌گرایی در فلسفه اخلاق این ادعا مطرح شد که احکام اخلاقی نه معرف درست یا غلط بودن واقعی یک گزاره، که در واقع معرف عواطف و احساسات افراد درباره یک موضوع است (وارنوک، ۱۳۶۲، ص ۱۳). در روان‌شناسی اخلاق نیز تلاش‌های پژوهشی و نظری فراوانی برای بررسی تأثیرات هیجانات خاص بر اخلاق صورت پذیرفته است (فل و همکاران، ۲۰۰۸).

رویکرد مطرح دیگر در تاریخ تفکر بشر دربارهٔ اخلاقیات، رویکرد پیامدگرایی است. معتقدان به انواع و اقسام رویکردهای فایده‌باورانه متأثر از نگاه جان استوارت میل، به تأثیر و نتیجه رفتار اخلاقی‌شان بر دیگران و جامعه تمرکز دارند (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۲۶۷). مفهوم مکاشفات اخلاقی معرفی شده توسط سانستین در روان‌شناسی نیز هرچند معرف رویکرد شهودی انسان به اخلاقیات است، در نهایت توسط سانستین با نگاهی پیامدگرایانه موسوم به پیامدگرایی خفیف مورد نقد و بررسی واقع می‌شود (آدلر، ۲۰۰۵). پیامدگرایی خفیف به طور کامل فایده‌باورانه نیست. در این رویکرد هرچند این اعتقاد وجود دارد که قانون و سیاست باید بکشند سودمندی را به حد اکثر برسانند و تخطی از برخی از حقوق به دلیل توجه به پیامدهای آن مجاز است، اما ملاحظات تکلیف‌گرایانه در ارزیابی کلی آنچه باید انجام شود در نظر گرفته می‌شود (سانستین، ۲۰۰۵).

البته پیامدگرایی به گونه‌ای در رویکردهای دیگر نیز دیده می‌شود. برخی استدلال‌های مبتنی بر قاعدهٔ زرین را در رویکرد تکلیف‌گرایی به گونه‌ای پیامدگرایانه می‌بینند؛ زیرا بر آن هستند که کلیت بخشیدن و تصور قاعده شدن عمل فعلی ما، خود نوعی بررسی پیامدهاست (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۲۶۸). در شهودگرایی نیز نگاه شهودی نه دربارهٔ همهٔ مسائل اخلاقی که فقط در مورد زیربنایی‌ترین اصول یعنی اصولی که دیگر نمی‌توانیم برایش دلیل بیاوریم، توصیه می‌شود. بنابراین مشاهدهٔ پیامدهای رفتار می‌تواند از جمله دلیل‌هایی باشد که حتی در صورت اخذ رویکردی شهودگرایانه در بدو مواجه شدن با مسئله‌ای اخلاقی مورد توجه قرار می‌گیرد. وقتی فرد در ادامه، به جایی می‌رسد که ادله تمام می‌شود و حقایق اخلاقی زیربنایی (اصول بدیهی و ابتدایی) آغاز می‌شود، شهودهای اخلاقی مطرح می‌شوند (گنسلر، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸). از طرفی دیگر شاید بتوان به نحوی پیامدگرایی را به عاطفه‌گرایی نیز ربط داد. شاید بشود گفت که در صورت توجه افراد به پیامدهای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، احساسات متفاوتی در باب آن تصمیمات حاصل شده و تصمیمات به نحوی تغییر می‌یابد.

بر اساس این قرابت‌هاست که شاید بتوان از فهم پیامدهای اخذ رویکردهای مختلف در فلسفهٔ اخلاق، به گونه‌ای رویکردهای مختلف را مورد نقد قرار داد. سانستین صحت قضاوت‌های اخلاقی مبتنی بر مکاشفه‌های اخلاقی را به مثابه نوعی شهود اخلاقی بر همین روال، یعنی بر اساس نوعی پیامدگرایی خفیف نقد می‌کند (سانستین، ۲۰۰۵). مقاله حاضر می‌کوشد تا پس از معرفی مفهوم مکاشفه‌ها، معرفی مکاشفه‌های اخلاقی و انواع آن در روان‌شناسی و نشان دادن خط‌پذیر بودن استفاده از این مکاشفه‌ها در تفکرات اخلاقی، تلویحات خط‌پذیری مکاشفه‌های اخلاقی و شیوع استفاده از این مکاشفه‌ها را در نقد نظریه‌های مزبور در فلسفهٔ اخلاق بررسی کند.

۱. معرفی مکاشفه‌های اخلاقی و انواع آن

۱-۱. مکاشفه‌ها در روان‌شناسی اجتماعی

یکی از حوزه‌های مطالعاتی در روان‌شناسی اجتماعی، بررسی شناخت اجتماعی یا شیوه استدلال انسان اعم از منطقی و غیرمنطقی در موقعیت‌های اجتماعی است (ارونسون، ۱۳۸۴، ۱۱۴). فیسک و تایلر پژوهشگران حوزه شناخت اجتماعی از واژه ممسک‌شناختی یا خسیس‌شناختی برای اشاره به محدودیت پردازش اطلاعات اجتماعی انسان استفاده کردند؛ محدودیتی که موجب می‌شود انسان‌ها یا ممسکین شناختی از میانبرها و قواعدی ساده برای تصمیم‌گیری در موقعیت‌های مختلف و متفاوت استفاده کنند. به عبارتی دیگر انسان‌ها وقت و نیروی فکری کافی برای استدلال و تدبیر درباره همه مسائل را ندارند و از این رو به دنبال راهبردهای شهودی ساده‌تر برای تصمیم‌گیری می‌گردند. این میانبرها موسوم به مکاشفات و یا مکاشفات اندیشیدن است و راه‌حلهایی سریع و سردستی را برای مسائل اجتماعی مطرح می‌کند (پنینگتن و دونالد، ۲۰۰۰، ص ۸۸).

مکاشفات را می‌توان در چارچوب نظریه کاهنمن و فردریک موسوم به نظریه پردازش دوگانه شناخت بررسی کرد. این نظریه بین دو سامانه عملیات شناختی در ذهن انسان تمایز قایل می‌شود: سامانه ۱ که شهودی، سریع، خودکار و بی‌زحمت است؛ در مقابل سامانه ۲ که نیازمند تلاش، استدلال و اندیشه بوده، آهسته‌تر، خودآگاه‌تر و حساس‌تر است. درباره قضاوت‌ها، سامانه ۱ پاسخ‌های سریعی را ارائه می‌دهد و سامانه ۲ در نقشی نظارتی به تأیید این پاسخ‌ها یا تردید در آنها می‌پردازد (بارون و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۶۱). در راهبردهای مکاشفه‌ای افراد سامانه ۲ یا استدلال‌های نظام‌مند را کنار می‌گذارند و یا کمتر از آن استفاده می‌کنند و در عوض می‌کوشند به گونه‌ای شهودی و سریع به تصمیم‌گیری بپردازند (هاید، ۲۰۰۱).

مکاشفات و راهبردهای شهودی برای صرفه‌جویی در استفاده از توانایی‌های شناختی برای حل و قضاوت سریع اجتماعی به کار می‌روند. در عمل و به طور معمول این مکاشفات شهودی به نتیجه صحیح ختم می‌شوند، اما برخلاف تفکر منطقی و نظام‌مند احتمال اشتباه در آنها همواره وجود دارد (ارونسون، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷). تورسکی و کاهنمن، پیشگامان مطالعات در حوزه مکاشفات، در تحقیقی نشان دادند که افراد در پاسخ به پرسش برای این تخمین دشوار که چه تعداد واژه در این چهار صفحه با «ing» تمام می‌شود و این پرسش که چه تعداد واژه در همین چهار صفحه با حرف «n» درحرف یکی مانده به آخر تمام می‌شود، غالباً تعداد بیشتری را در پاسخ به پرسش اول مطرح می‌کنند؛ حال آنکه

اندکی تأمل (و استفاده از سامانه ۲) نادرست بودن این پاسخ آشکار می‌شود. در واقع افراد به دلیل استفاده از مکاشفه موسوم به دسترسی‌پذیری برای پاسخ به پرسش‌های دشوار درباره احتمالات، دچار این خطا می‌شوند (پنینگتون و دونالد، ۲۰۰۰، ص ۸۸). علاوه بر مکاشفه دسترسی‌پذیری، انواع دیگری از مکاشفه‌ها مثل مکاشفه معرف، مکاشفه نگرش (ارونسون، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸)، مکاشفه لنگراندازی و سازش (پنینگتون و دونالد، ۲۰۰۰، ص ۸۹) نیز در مبحث شناخت اجتماعی مطرح می‌شود.

۱-۱-۱. قالب‌بندی‌های اخلاقی

در پرسش‌های ناآشنا در اخلاق، سیاست و حقوق، شهود مردم به میزان فراوانی متأثر از قالب‌بندی جملات است. از این‌رو در بسیاری از تغییرات اجتماعی، فعالان سیاسی از طریق دستکاری کلامی قالب‌بندی عبارات، پاسخ‌های مردم را کنترل می‌کنند (سانستین، ۲۰۰۵). کاهنمن و تورسکی در آزمایشی موسوم به «مسئله بیماری آسیایی» قالب‌بندی‌های اخلاقی متفاوت معماهای اخلاقی و تأثیر آن بر قضاوت اخلاقی مردم را نشان دادند. در آزمایش آنها از آزمودنی‌ها خواسته می‌شد که برای مبارزه با یک بیماری آسیایی فرضی مهلک، دست به انتخاب بزنند. در این برنامه فرضی اگر برنامه «الف» اجرا می‌شد از ۶۰۰ فرد مبتلا ۲۰۰ نفر نجات یافتند و اگر برنامه «ب» انتخاب می‌شد به احتمال یک سوم هر ۶۰۰ نفر نجات می‌یافتند و به احتمال دو سوم هیچ‌کس نجات نمی‌یافت. ۷۲ درصد از آزمودنی‌ها گزینه «الف» را انتخاب کردند؛ اما همین گزینه‌ها وقتی به این شکل عنوان می‌شد انتخاب آزمودنی‌ها متفاوت بود: اگر برنامه «الف» انتخاب شود ۴۰۰ نفر کشته می‌شوند؛ اگر برنامه «ب» انتخاب شود با احتمال یک سوم هیچ‌کس نمی‌میرد و با احتمال دو سوم ۶۰۰ نفر می‌میرند. ۷۸ درصد آزمودنی‌ها با برنامه «ب» موافقت کردند. در اینجا تغییر در شکل پرسش‌ها انتخاب‌های متفاوتی را علی‌رغم محتوای کاملاً یکسان گزاره‌ها ایجاد کرد (ارونسون، ۱۳۸۴، ص ۱۱۵).

قالب‌بندی اخلاقی در زمینه تعهد به نسل‌های آینده که مسئله‌ای بحث‌انگیز در اخلاق، سیاست و حقوق است نیز خود را نشان می‌دهد. بر اساس تعدادی از مطالعات زمینه‌ای (نظرسنجی) کروپیر و همکارانش نشان دادند که مردم تحت تأثیر قالب‌بندی، بین نجات یک زندگی در بازه زمانی امروز و نجات ۴۵ زندگی در طول ۱۰۰ سال تفاوتی قابل نیستند. البته ممکن است پاسخ آزمودنی‌ها تحت تأثیر عدم اطمینان آنها از مرگ افراد در آینده باشد (مثلاً چه بسا بهبود فناوری در آینده آنها را نجات دهد)؛ اما دیگر اشکال قالب‌بندی می‌تواند به پاسخ‌های اساساً متفاوتی منجر شود. مثلاً افراد مرگ بر اثر آلودگی یک نفر را در سال آینده، با مرگ یک نفر بر اثر آلودگی در طول صد سال، مساوی می‌دانند؛

یعنی برخلاف پاسخ افراد در قالب‌بندی قبل در اینجا هیچ ترجیحی را برای نسل فعلی در نظر نمی‌گیرند. همین اثرپذیری از قالب‌بندی، وقتی این مسئله مطرح شود که آیا حکومت باید علاوه بر توجه به شمار زنده‌ها شمار سال‌های زندگی افراد را نیز در نظر بگیرد خود را نشان می‌دهد. درباره این پرسش که آیا تمرکز حکومت بر برنامه‌ای که بر نگهداری کودکان بیش از نگهداری افراد بزرگسال تأکید دارد اخلاقی است، افراد این مسئله را که کهنسالان از جوانان کم‌ارزش‌ترند رد می‌کنند؛ اما اگر از آنها خواسته شود بین دو برنامه که یکی ۱۰۵ کهنسال، و دیگری ۱۰۰ جوان را نجات می‌دهد یکی را انتخاب کنند، بسیاری دومی را ترجیح می‌دهند (سانستین، ۲۰۰۵).

۲-۱. مکاشفه‌های اخلاقی

بسیاری از قضاوت‌ها و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی انسان به‌راحتی تحت تأثیر نوع و چیدمان کلمات و قالب‌بندی پرسش‌ها قرار می‌گیرد. به عبارتی نتیجه مکاشفات شهودی بدون مذاقه و تأمل می‌تواند موضع فرد را به آسانی در تعارض با ادعاهای اخلاقی‌اش قرار دهد. در روان‌شناسی بیشتر تحقیقات در حوزه مکاشفات، درباره احتمالات، تخمین کمیت‌ها و برآورد خطر صورت گرفته است؛ حال آنکه بسیاری از قضاوت‌های مکاشفه‌ای انسان درباره مسائل اجتماعی و اخلاقی است (کاسمایدز و تویی، ۲۰۰۶). پیشگامان مطالعات در راهبردهای مکاشفه‌ای در روان‌شناسی به بررسی رابطه راهبردهای مکاشفه‌ای و امر واقع پرداخته‌اند و از این‌رو می‌توانند خطاهای احتمالی این راهبردها را به‌سهولت نشان دهند؛ اما درباره اخلاقیات این کار دشوارتر است؛ چرا که صحت و سقم یک حکم اخلاقی مسئله‌ای دشوار و گاه مربوط به نظریه‌های فلسفه اخلاق است. سانستین مطرح‌کننده مفهوم مکاشفه‌های اخلاقی، پیامدگرایی خفیف را به عنوان ابزاری برای تحلیل نتایج گزاره‌های اخلاقی و سنخیت داشتن نتایج با خود گزاره در نظر می‌گیرد. سانستین معتقد است که با داشتن هر نظریه‌ای (حتی نظریه‌های ناپایامدگرایانه) می‌توان از طریق لحاظ کردن پیامدهای حکم اخلاقی منبعث از آن نظریه، صحت و سقم احکام اخلاقی را نشان داد. از سوی دیگر از طریق قالب‌بندی و بیان گزاره‌ها با شکل ظاهری متفاوت، می‌توان مکاشفه‌ای بودن و خطاپذیری بسیاری از گزاره‌های اخلاقی را نشان داد (سانستین، ۲۰۰۵).

قضاوت، تصمیم‌گیری و شهود اخلاقی انسان در بسیاری از موارد دچار لغزش می‌شود. مکاشفه‌های اخلاقی، قواعد سردستی و قویاً شهودی‌اند که در گفت‌وگوهای اخلاقی روزمره مورد استفاده قرار می‌گیرند (کاسمایدز و تویی، ۲۰۰۶). یک مکاشفه به نظر سانستین اصلی است که کاربرد آن در مواردی ممکن است نامعتبر و منجر به قضاوت ناصحیح شود. مکاشفات اخلاقی در دیدگاه

سانستین ناشی از استفاده نابجا از یک اصل اخلاقی و تعمیم آن به دیگر موارد متفاوت است (وریچ، ۲۰۰۵). در ادامه انواع مکاشفات اخلاقی را بررسی می‌کنیم.

۱-۲-۱. مکاشفات مربوط به تعدیل خطر

۱. تحلیل مبتنی بر هزینه-سود: یک شرکت خودروسازی را تصور کنید که برای ماشین‌هایش احتیاط‌های ایمنی را بر اساس تحلیل مبتنی بر سود-هزینه اتخاذ می‌کند. آن شرکت به این نتیجه می‌رسد که احتیاط‌های ایمنی بیشتر لازم نیست؛ چراکه به ازای ۱۰۰ میلیون دلار هزینه اضافه ۴ تن از مرگ نجات پیدا می‌کند. حال آنکه آن شرکت سقف ۱۰ میلیون دلار برای نجات افراد در نظر گرفته (مبلغی که به طور معناداری بیش از مبلغ سرانه‌ای است که نهادهای حفاظتی کشور برای زندگی افراد آن جامعه در نظر گرفته‌اند).

مردم معمولاً به این تصمیم واکنش منفی نشان می‌دهند؛ حال آنکه اگر شرکتی دیگر خطر خودروهایی خود را نشان دهد اما این تحلیل دلار-جان (هزینه-سود) را ارائه نکند، مردم واکنش منفی کمتری ابراز می‌کنند. این امکان هست که مردمی که مبادله پول با جان را با اکراه می‌نگرند، به تعمیم اصلی اخلاقی بپردازند که چه‌بسا در بسیاری از موارد شنیده شده و درست عمل کرده، اما در برخی موارد به خطا منتهی شده است؛ مثلاً این اصل که «آگاهانه موجب مرگ یک انسان نشو».

به نظر سانستین به سهولت می‌توان در دو قالب‌بندی متفاوت به پاسخی جدید از سوی آزمودنی‌ها دست یافت: قالب‌بندی اول: «شرکت الف می‌داند که همه محصولاتش در سال ۱۰ انسان را می‌کشد. این شرکت محصول خود را در سال به ده میلیون مشتری می‌فروشد و هزینه از بین بردن خطر ۱۰۰ میلیون دلار است»؛

قالب‌بندی دوم: «شرکت ب می‌داند که محصولاتش یک در یک میلیون خطر مرگ دارد. محصولات او توسط ۱۰ میلیون تن مورد استفاده قرار می‌گیرد. هزینه از بین بردن خطر ۱۰۰ میلیون دلار است».

به نظر سانستین مردم شرکت الف را بیشتر از شرکت ب مستوجب مجازات می‌دانند؛ حال آنکه در واقع میان این دو شرکت تفاوتی وجود ندارد. این مکاشفه برای افرادی که مشاغل پرخطر و احتمالاً مرگ‌آفرین دارند کاربرد فراوان و اکثراً سودمندی دارد؛ اما وقتی با احتمال اندک مرگ در برابر سودمندی فراوان یک فرآورده روبه‌رو می‌شویم خطای این مکاشفه خود را نشان می‌دهد (سانستین، ۲۰۰۵)؛

۲. تجارت تشعشع: تجارت تشعشع سامانه‌ای در قوانین محیط زیست است که بر اساس آن به آلوده‌کننده‌های محیط زیست مجوزی برای آلوده کردن در مقادیری خاص داده می‌شود؛ مجوزی که

می‌تواند در بازار خرید و فروش شود. امتیاز این سامانه این است که اگر درست اجرا شود با کمترین هزینه ممکن، کاهش آلودگی را تضمین می‌کند. با این حال بسیاری از مردم معتقدند که تجارت تشعشع عملی است که غیراخلاقی بودن و قباح آلوده‌سازی محیط‌زیست را با تنزل آن در حد یک کالای قابل خرید و فروش، می‌شکند؛ اما به اعتقاد سانسستین این موضوع بر اساس نوعی مکاشفه حاصل شده که بر مبنای آن، مردم نباید اجازه یابند که در ازای پرداخت هزینه به انجام اعمال غیراخلاقی مبادرت ورزند. براین اساس چه‌بسا مردم اجازه یابند در ازای پرداخت هزینه به ضرب و جرح، دزدی یا تجاوز اقدام کنند؛ اما اشتباه این مکاشفه در این است که سطح مورد قبول جرایم مزبور صفر است، حال آنکه سطح اندک آلودگی، جهت تولید و فعالیت‌های اجتماعی لازم است. در واقع استدلال مخالفان تجارت تشعشع ناشی از تعمیم افراطی شهود اخلاقی درباره جرایمی چون دزدی و تجاوز به زمینه ماهیتاً متفاوتی مانند آلودگی است. در واقع مخالفت با تجارت تشعشع که بعضاً بهترین ابزار مقابله با آلودگی‌هاست، ناشی از کاربرد اشتباه یک راهبرد مکاشفه‌ای است (همان)؛

۳. خیانت: مردم از خیانت اکراه دارند، اما اگر خیانت از طرف فردی قابل اعتماد انجام گیرد اکراه بیشتری ابراز می‌شود تا وقتی این عمل از سوی فردی دیگر انجام شود؛ چراکه علاوه بر زیان ناشی از خیانت، زیان مضاعفی ناشی از سلب اعتماد بر فرد عارض می‌شود. این مسئله درباره کالاهای مورد اعتماد هم مصداق دارد. کهلر و گرشاف در تحقیقی نشان دادند که مردم به طور خاص از خطر مرگ ناشی از محصولات آبی که برای بهبود ایمنی ساخته شده‌اند (مثل کیسه هوای خودرو یا واکسن) احتراز می‌کردند؛ به گونه‌ای که حاضر بودند احتمال بالاتر مرگ بر اثر تصادف را بر احتمال کم مرگ بر اثر خفگی ناشی از عملکرد بد کیسه هوا ترجیح دهند. نتایج پژوهشی حاکی از این است که سطح بی‌زاری مردم از خیانت چنان بالاست که بیش از دوسوم آزمودنی‌ها هنگامی که احتمال خطر کمتر با خیانت همراه باشد، حاضرند احتمال خطر بیشتر را به جان بخرند.

به اعتقاد سانسستین آنچه این تمایل عجیب و خودویرانگر را تبیین می‌کند، تعمیم ناروای مکاشفه‌ای است که در بسیاری از موارد درست عمل می‌کند: «اینکه خیانت در امانت و اطمینان را تشویق نکرده و تنبیه کنید»؛ اما استفاده دائم از این اصل می‌تواند موجب ترجیح احتمال زیان بیشتر در برابر احتمال اندک خیانت شود. در واقع مردم از افراد قابل اعتماد استفاده می‌کنند تا احتمال آسیب به میزان بالایی کمتر شود. حال اگر همین افراد، اندکی (و فقط اندکی) احتمال آسیب را در قالب خیانت بیفزایند، این احتمال اندک ناخوشایندتر از احتمال بالای کاهش خطر آسیب است. به همین منوال، وقتی مردم

محصولات جدید (مثل کیسه هوای خودرو یا واکسن) را به منظور کاستن احتمال خطر مرگ استفاده می‌کنند، کراهت از احتمال اندک مرگ در این محصولات بر کراهت از احتمال بالاتر مرگ در صورت عدم استفاده از آنها می‌چربد (همان).

البته اینکه مکاشفات مربوط به تعدیل خطر به دلیل تعمیم ناروای یک اصل صورت می‌گیرد تا حدی مورد تردید یکی از منتقدان است. به اعتقاد ویرییج صرف اشاره به مکاشفه‌ای بودن خطاها نمی‌تواند پیچیدگی قضاوت اخلاقی را نشان دهد. به نظر ویرییج، سانسستین در تبیین تعدیل خطر در توجه به تلاش افراد برای ایجاد تعادل در دو اصل متعارض کوتاهی کرده است. مثلاً درباره‌ی ایمنی خودرو مردم می‌کوشند بین دو اصل، یعنی کارایی استفاده از منابع و تلاش برای حفظ جان افراد تعادل ایجاد کنند. در واقع چه‌بسا خطاها نه به علت صرف استفاده و تعمیم ناروای یک اصل، بلکه به جهت بی‌توجهی یا بیش لحاظ کردن یکی از دو اصل مورد تعارض و ناکامی در ایجاد تعادل بین آن اصل و اصل دوم باشد (ویرییج، ۲۰۰۵).

۲-۱. مکاشفات مربوط به تنبیه

۱. مجازات بی‌مورد: در بسیاری از موارد، پیامد تنبیه‌های ارائه‌شده توسط مردم یا نهادهای قانونی تناسبی با کاهش خطا یا جرم ندارد. در صورت اخذ موضع «پیامدگرایی خفیف» می‌توان به این مسئله به عنوان نوعی مکاشفه ساده نگریست. مردم اغلب به جای توجه به پیامدها، به میزان بی‌عدالتی و تخطی‌ای که از آن بزه یا خطا سر زده، توجه می‌کنند. این راهبرد مکاشفه‌ای را می‌توان به عنوان مکاشفه مبتنی بر تخطی شناخت. بارون در تحقیقی به بررسی قضاوت افراد درباره‌ی تنبیه شرکت‌هایی پرداخت که در زمینه تولید واکسن یا قرص‌های ضدحاملگی فعال‌اند و گاه محصولات آنها نقص‌هایی داشته است. به گروهی از آزمودنی‌ها گفته شد که مجازات شدید شرکت موجب تلاش شرکت برای بهبود ایمنی می‌شود. به گروهی دیگر گفته شد که اعمال مجازات شدید، موجب توقف تولید از سوی شرکت و پرشدن بازار از محصولاتی با ایمنی پایین‌تر می‌شود. بیشتر آزمودنی‌ها مجازاتی یکسان را برای دو شرکت در نظر گرفتند. در تحقیقی دیگر مردم بین شدت مجازات لازم برای دو شرکت که ایمنی یکی تحت تأثیر مجازات بهتر می‌شد و ایمنی دیگری به علت بیمه نسبت به مجازات بی‌تأثیر بود، تمایزی قابل نبودند (سانستین، ۲۰۰۵)؛

۲. احتمال کشف: قانون با هدف منع ارتکاب جرم یا به افزایش شدت مجازات یا به افزایش احتمال مجازات مبادرت می‌ورزد. حکومتی با منابع اجرایی محدود ممکن است موفق به

مجازات بیشتر مرتکبین نشود، ولی برای مرتکبین گرفتار شده مجازات سنگینی را در نظر بگیرد. در مقابل حکومتی با منابع اجرایی بیشتر می‌تواند بسیاری از مرتکبین را مجازات کند و در عین حال مجازات ملایم‌تری را برای آنها در نظر بگیرد. در نتیجه با هدف کاستن از ارتکاب بزه، اگر ۱۰۰ درصد افراد مرتکب مجازات شوند نیازی به مجازات اضافه نیست؛ ولی اگر پنجاه درصد افراد مجازات شوند، باید میزان مجازات دو برابر شود. اما آزمایش‌ها نشان می‌دهد که مردم با این تفسیر مخالف‌اند و صرفاً شدت بزه را از عوامل مؤثر بر شدت مجازات می‌دانند و برخی دلایل اصولی را برای حمایت از این تلافی‌گری ارائه می‌کنند. هر چند که پیامدگرایی خفیف، عدم توجه کامل به شدت بزه در تعیین مجازات را طرد می‌کند، سانسستین بر آن است که این مخالفت مردم با توجه به احتمال کشف بزه، با پیامدگرایی خفیف ناسازگار است. در اینجا هر چند وی نمی‌تواند این نکته را اثبات کند، می‌گوید این مسئله احتمالاً ناشی از به‌کارگیری مکاشفه مبتنی بر تخطی است (همان).

۳-۲-۱. مکاشفات مربوط به دستکاری طبیعت و دخالت انسان در کار خدا

این عرصه یکی از آشکارترین زمینه‌های عمل مکاشفات اخلاقی است. بسیاری از امریکاییان باردار شدن غیرجنسی را رد و بر لزوم ممنوعیت آن تأکید می‌کنند. باردار شدن غیرجنسی بر دو نوع است: در یک نوع به منظور اهدافی غیر از زاینده‌گی و تولید نسل یعنی جهت تولید سلول‌هایی با اهداف درمانی انجام می‌شود؛ اما در نوع زاینده هدف همان تولید نسل است. مردم از جهات مختلف بر ممنوعیت باردار شدن غیرجنسی زاینده تأکید می‌کنند. احتمال تولید انبوه انسان بدون توجه به فردیت او، از بین رفتن زوج‌های طبیعی پدر و پسر یا مادر و دختر، چشم‌انداز غریب زنی که از نسخه ژنتیکی خود، همسرش یا پدر و مادر از دست رفته‌اش مراقبت می‌کند، انجماد نسخه‌های ژنتیکی جنینی به منظور از انجماد خارج کردن او در وقت دلخواه و دیگر تمایلات متکبران و زشتی که می‌کوشد نقش خدا یا طبیعت را در کنترل سرنوشت و زندگی انسان‌ها قلب کند؛ اینها مواردی است که بر اساس شهود و احساس و مکاشفات اخلاقی افراد، پسندیده نیست.

اما به نظر سانسستین این اعتماد به شهود و احساس، بدون هر گونه بحث و جدل ناشی از کاربرد ناروای راهبردهای مکاشفه‌ای است. مکاشفه دسترسی‌پذیری و معرف در اینجا جهت به خاطر آوردن نمونه‌هایی از رفتارهای مشکوک اخلاقی به کار می‌رود، اما سانسستین در اینجا اختصاصاً از مکاشفه‌ای

با عنوان «دخال‌ت انسان در کار خدا» یاد می‌کند. این مکاشفه از ما می‌خواهد در کار خدا یا به تعبیر دیگر در کار طبیعت دخالت نکنیم. بر همین اساس مطالعات نشان داده که مردم در ارزیابی احتمال سرطان‌زایی مواد آفت‌کش اغراق و همچنین در ارزیابی احتمال سرطان‌زایی مواد طبیعی اهمال می‌کنند. آنها معتقدند که طبیعت بر سلامت دلالت می‌کند و حتی اگر مواد شیمیایی یکسانی در کار باشد، آب طبیعی را بر آب تصفیه شده ترجیح می‌دهند. مردم همچنین با مهندسی ژنتیک مخالف‌اند، حال آنکه شواهد خطرناک بودن محصولات آن ناچیز است (همان).

البته در مورد مسئلهٔ موسوم به کار خدا، انتقاداتی به سانستین وارد شده است. چه‌بسا مخالفت مردم با دستکاری‌های ژنتیک مواد غذایی ناشی از بی‌اعتمادی مردم به ارزیابی‌های علمی احتمال خطر با توجه به تأمین هزینهٔ این تحقیقات از سوی شرکت‌های سرمایه‌گذار در دستکاری‌های ژنتیک باشد. در واقع مردم محق‌اند که حتی اگر دربارهٔ احتمال خطر این دستکاری‌ها مطمئن نباشند، باز هم در مورد آنها جانب احتیاط را در پیش گیرند (وریچ، ۲۰۰۵). همچنین در برخی موارد مخالفت مردم با هر چیز خلاف عرف و عادت، درست از آب در می‌آید. مثلاً زنا با محارم بدون احتمال تولید مثل، در فرهنگ‌های مختلف مورد نکوهش مردم است. با این حال مردم (بدون داشتن باورهای مذهبی) دلیل محکمی در مخالفت با آن ندارند (هاید، ۲۰۰۱). با این همه، امروز احتمال بالای مشکلات ژنتیکی برای فرزندان که از طریق ارتباط محارم به دنیا آمده‌اند، امری اثبات‌شده است. در واقع این تابو از لحاظ تکاملی سودمند بوده است؛ هرچند مردم برای آن ادله‌ای نداشته‌اند و بر اساس احساس خود قضاوت می‌کردند (کاسمایدز و توبی، ۲۰۰۶).

۴-۲-۱. مکاشفات مربوط به اقدام و عدم اقدام

بیماری را تصور کنید که از پزشکش بخواهد تا لوازم زنده ماندن او را فراهم نکند و بیمار دیگری را تصور کنید که از پزشکش بخواهد تا ماده‌ای را به او تزریق کرده تا سریعاً به زندگی‌اش پایان دهد. هم در نظر بسیاری از مردم و هم در قانون ایالات متحده، اولی پذیرفتنی‌تر و دومی غیراخلاقی‌تر است. در اینجا راهبرد مکاشفه‌ای تمایز بین اقدام و عدم اقدام خود را نشان می‌دهد. در بیشتر مواقع، اقدام به عمل خلافی چون تلاش برای غرق کردن یک انسان در آب از دو جهت به نظر غیراخلاقی‌تر از عدم اقدام به عمل صحیحی چون نجات دادن فرد در حال غرق می‌آید: یکی از جهت ذهنیت و نیت اقدام‌کننده به عمل ناصحیح و دیگری از جهت نتیجهٔ عمل و اینکه اقدام به عمل خطا غالباً بیش از عدم اقدام به مقابله با آن عمل موجب بروز نتیجهٔ ناگوار می‌شود.

با این همه در مواردی که عدم اقدام موجب نتیجه‌ای بدتر از اقدام می‌شود، خطای این مکاشفه خود را نشان می‌دهد. مثلاً شواهد پژوهشی حاکی از این است که اگر به مردم گفته شود اقدام به یک واکسیناسیون احتمال در صدی مرگ و میر دارد، اما عدم اقدام به آن احتمال بالاتری از مرگ و میر را رقم می‌زند، مردم بر اساس راهبرد مکاشفه‌ای پیش گفته، عدم اقدام را ترجیح می‌دهند. عدم تمایز میان اقدام و عدم اقدام می‌تواند در بحث اخلاقی دربارهٔ قتل از روی ترحم کاربرد داشته باشد. همچنین به پیشنهاد سانستین اگر اعمال مجازات اعدام موجب جلوگیری از قتل شماری انسان بی‌گناه شود، در آن صورت مخالفت با اعدام نیز به منزلهٔ خطای مکاشفهٔ تمایزبخشی میان اقدام و عدم اقدام است. به همین صورت و در همین شرایط می‌توان مخالفت با شکنجه را نیز تحلیل کرد (سانستین، ۲۰۰۵).

البته نگاه به تمایز اقدام - عدم اقدام به عنوان یک مکاشفه و تبیین آن بر اساس تعمیم غلط یک اصل اخلاقی نیز منتقدانی داشته است. به اعتقاد اندرسون باید توجه داشت که در تمایز اقدام - عدم اقدام نمی‌توان به مثال‌های مطرح شده از سوی سانستین بسنده کرد. باید کوشید تا این تمایز و پیچیدگی‌های آن در زندگی روزمره مورد توجه واقع شود. در زندگی روزمره این تمایز منابع توجیه و تلویحات عاطفی خاصی پیدا می‌کند. هر چند هنوز علت تمایل به این تمایز دقیقاً مشخص نیست، ولی این تمایز را می‌توان به گونه‌های مختلف تبیین کرد. در اقدام چه بسا فرد اقدام‌کننده از نظر عاطفی ضربهٔ شدیدتری تحمل کند تا در عدم اقدام. متغیر مرتبط دیگری که در این سوگیری می‌تواند دخیل باشد، ترس از سرزنش دیگران بر اثر اقدام و عدم این سرزنش و تنبیه در صورت عدم اقدام است. تبیینی که اندرسون مطرح می‌کند مبتنی بر ناهمسانی جمع‌آوری و پردازش اطلاعات در اقدام و عدم اقدام است. در واقع در تصمیم‌گیری‌های روزمره، فرد اغلب نمی‌تواند نتایج عملش را با اطمینان تخمین بزند؛ بلکه ناچار بر اساس تجارب گذشتهٔ خود به پیامدهای ناگوار و خطر اقدام خود توجه می‌کند؛ چراکه پیامدهای ناشی از اقدام در تجارب گذشتهٔ فرد راحت‌تر سنجیده می‌شود و طبعاً بیشتر مد نظر قرار می‌گیرد تا پیامدهای ناشی از عدم اقدام (اندرسون، ۲۰۰۵).

۲. تلویحات مکاشفه‌های اخلاقی برای فلسفهٔ اخلاق

همان‌گونه که گفته شد یکی از اهداف روان‌شناسی اخلاق بررسی برخی ادعاهای ابطال‌پذیر نظریه‌های فلسفهٔ اخلاق است (دوریس و استیچ، ۲۰۰۶). سانستین بر آن است که مکاشفه‌ها می‌توانند با اخذ هر چشم‌اندازی در اخلاقیات خود را نشان دهند و طرفداران هر نظریهٔ بزرگی ممکن است به دام

مکاشفات بیفتند. سودگرایان و پیامدگرایان ممکن است برای به حداکثر رساندن سودمندی دست به تعمیم ناروای مکاشفه‌ها بزنند و تکلیف‌گرایان ممکن است در ادای تعهدات و تکالیف اخلاقی گرفتار مکاشفات اخلاقی شوند (سانستین، ۲۰۰۵). در این بخش برخی تلویحات مفهوم روان‌شناختی مکاشفات اخلاقی برای برخی مباحث و ادعاهای موجود در مکاتب فلسفی عاطفه‌گرایی، تکلیف‌گرایی و شهودگرایی را بررسی می‌کنیم.

۱-۲. عاطفه‌گرایی

نظریه عاطفه‌گرایی از اثبات‌گرایی منطقی ریشه گرفته است و بر مبنای تحلیل‌های زیبایی‌شناختی اثبات‌گرایانه، معتقد است که گزاره‌های اخلاقی در واقع گزاره‌هایی غیراخلاقی، غیرتحلیلی و غیرعلمی‌اند. این نظریه بر آن است که گزاره‌های اخلاقی را فقط از حیث تأثیر و تأثراتشان بر افراد می‌توان بررسی کرد. این مسئله به گونه‌ای طرد عقلانیت اخلاقی به شمار می‌آید (گنسلر، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰). تأثیر تحریک احساسات بر ایجاد رفتارهای اخلاقی در بسیاری از مطالعات روان‌شناسی تأیید شده است (پیلیاوین و چارنگ، ۱۹۹۰). شلیک از فلاسفه عاطفه‌گرا معتقد بود که مسئله واقعی برای علم اخلاق در واقع این مسئله روان‌شناختی است که چرا برخی قوانین را مردم انتخاب می‌کنند (وارنوک، ۱۳۶۲، ص ۱۳). از این حیث مطالعات انجام گرفته در باب شهودهای اخلاقی و قالب‌بندی تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، توانسته تا حدی به این پرسش پاسخ دهد. با این حال روان‌شناسی چون سانستین با در پیش گرفتن رویه پیامدگرایی خفیف به عنوان رویه‌ای جهت بازشناسی خطاها و بنابراین اعتقاد به درست و غلط بودن اعمال و تصمیمات اخلاقی، از رویکرد عاطفه‌گرایی فاصله گرفته است.

اما مفهوم مکاشفات اخلاقی به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه می‌توان به راحتی و صرفاً با تغییر قالب‌بندی متفاوت گزاره‌ها افراد را به سمت تصمیم‌گیری‌های اخلاقی متفاوت (و به احتمال زیاد احساسات متفاوت) سوق داد. به عبارتی کنار گذاشتن بررسی عقلانی معماها و گزاره‌های اخلاقی، و دادن عنان تصمیم‌گیری‌های اخلاقی به دست احساسات می‌تواند به راحتی فرد را اسیر اشتباهات ناشی از مکاشفه‌های اخلاقی کند؛ به گونه‌ای که فرد با قالب‌بندی متفاوت گزاره‌ها، تصمیمات و احساسات متفاوتی را تجربه می‌کند. در واقع یکی از انتقادات به عاطفه‌گرایی این است که با تعطیل استدلال‌های عقلانی، تبلیغات و سیاست‌گذاری‌های رسانه‌ای به راحتی می‌تواند انسان را به سمت هر رفتاری سوق دهد (گنسلر، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲). مکاشفات اخلاقی به‌سهولت آسیب‌پذیری قضاوت‌های سریع و مبتنی بر احساسات ما را نشان می‌دهد.

۲-۲. تکلیف‌گرایی

در تکلیف‌گرایی کانت افراد به لحاظ عقلانی رشد یافته‌اند و از طریق استدلال‌های مبتنی بر قاعده زرین، وظایف بدیهی و تخلف‌ناپذیر خود را درک می‌کنند (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۲۳۲). بازتاب این نگاه در روان‌شناسی اخلاق، رویکرد روان‌شناسانی چون پیاز، کلبیگ و رست بود که تأملات و استدلال‌های اخلاقی را شاخص رشد اخلاقی به شمار می‌آورند می‌کردند و مراحل رشد این استدلال‌ها را در کودکی و بزرگسالی بررسی می‌کردند (هابنر و همکاران، ۲۰۰۸). این نگاه هرچند رویکرد غالب در تاریخچه روان‌شناسی اخلاق بود، مورد اعتراض و انتقاد برخی نظریه‌های متأخر روان‌شناسی اخلاق، همچون نظریه شهودنگر اجتماعی جاناتان هیت واقع شد. جاناتان هیت نشان می‌دهد که بسیاری از تصمیم‌گیری‌های اخلاقی سریع‌تر از آن صورت می‌گیرند که فرصتی برای تأملات و استدلال‌های مبتنی بر قاعده زرین باقی بماند. در واقع قضاوت‌های اخلاقی اغلب وسیله‌ای هستند برای توجیه تصمیم‌گیری اخلاقی، و پس از تصمیم‌گیری صورت می‌گیرند. البته هیت پذیرفت که در مواردی اندک (مثلاً نزد فلاسفه) ممکن است استدلال‌های اخلاقی تأثیراتی بر تصمیم‌گیری‌های اخلاقی داشته باشند؛ اما در بیشتر موارد، مردم ابتدا و به طور شهودی تصمیم می‌گیرند و سپس به استدلال روی می‌آورند (پسلی و هیل، ۲۰۰۸).

فراگیری و رواج مکاشفه‌های اخلاقی مورد نظر سانستین در تفکر اخلاقی مردم نیز تأییدی بر این ادعای هیت است که مردم غالباً با شهود و قبل از پرداختن به استدلال‌های زمان‌بر دست به تصمیم‌گیری‌های اخلاقی می‌زنند (همان). در واقع حتی اگر همچون کانت پذیرفته شود که تصمیم‌گیری صحیح اخلاقی مقوله‌ای عقلانی است و باید بر مبنای استدلال‌های مبتنی بر قاعده زرین صورت پذیرد (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۲۴۷)، گستردگی و نفوذ مکاشفات در قضاوت‌های اخلاقی مردم، حاکی از این است که غالب مردم به این صورت صحیح دست به استدلال اخلاقی نمی‌زنند. قضاوت‌های اخلاقی اکثر مردم به شکل مکاشفه‌ای و شهودی است؛ مکاشفه‌هایی که هرچند اغلب موجب نتایج صحیح می‌شوند، در قبال برخی قالب‌بندی‌ها آماده‌خطا‌پذیری‌اند. سانستین معتقد است که تکلیف‌گرایان برای ادای صحیح مسئولیت‌های اخلاقی به آشنایی با مکاشفات اخلاقی نیازمندند (سانستین، ۲۰۰۵).

برخی بر آن هستند که چون اکثر مثال‌های سانستین از قواعد اکتشافی را تنها می‌توان با پذیرش پیامد‌گرایی خفیف توضیح داد، با اخذ رویکرد تکلیف‌گرایانه به هیچ رو نمی‌توان نقض غرض و نقطه

ضعفی برای تصمیم‌گیری‌های مبتنی بر مکاشفه‌ها لحاظ کرد (آدلر، ۲۰۰۵). با این حال سانستین قویاً بر آن است که تکلیف‌گرایان وقتی به نتایج و پیامدهای اعمال توجه نمی‌کنند، ممکن است به دام اشتباهات و سوگیری‌های ناشی از مکاشفات بیفتند (سانستین، ۲۰۰۵).

۳-۲. شهودگرایی

همان‌طور که گفته شد، یکی از رویکردهای فلسفه اخلاق در عصر حاضر، شهودگرایی است. شهودگرایی مطرح در فلسفه اخلاق و مورد اشاره فیلسوفی چون جورج ادوارد مور تا حدی با شهودگرایی مطرح در روان‌شناسی اخلاق و مورد اشاره جان‌تان هیت متفاوت است. شهودگرایی در فلسفه اخلاق ناظر بر این است که حقایق اخلاقی وجود دارند و وقتی افراد به این حقایق دست می‌یابند نه با استدلال بلکه به گونه‌ای شبیه ادراک با این حقایق برخورد می‌کنند؛ به طوری که افراد بدون بحث به آنها می‌نگرند و واقعیت و حقیقی بودن آنها را می‌پذیرند (هاید، ۲۰۰۱). در شهودگرایی مطرح در فلسفه اخلاق، افراد درباره اصول اساسی به شهودها متوسل می‌شوند؛ یعنی در جایی که دیگر امکان بررسی چرایی عمل اخلاقی خواه با نگاه پیامدگرایانه و یا تکلیف‌گرایانه باقی نمانده باشد. بنابراین شهودگرایان، شهودپردازی در هر موقعیتی را تجویز نمی‌کنند (گنسلر، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸). به عبارت دیگر تنها دسته خاص و کوچکی از گزاره‌های اخلاقی بدیهی و به لحاظ شهودی قابل بررسی‌اند؛ اما گزاره‌های دیگر که از این گزاره‌های معدود متفرع شده‌اند، باید به گونه عقلانی اعتباریابی کرد (وارنوک، ۱۳۶۲، ص ۲۷).

در مقابل، نظریه شهودگرایی اجتماعی مطرح در روان‌شناسی اخلاق، به عنوان یک دانش تجربی، چیزی را تجویز نمی‌کند بلکه به توصیف فرایند تصمیم‌گیری انسان در موقعیت‌های روزمره و واقعی زندگی (و نه به شکل آرمانی) می‌پردازد. همان‌طور که گفته شد، این نظریه و تحقیقات مبتنی بر آن نشان داده‌اند که انسان‌ها در عمل درباره چالش‌های روزمره اخلاقی ابتدا به طور شهودی تصمیم می‌گیرند و سپس برای توجیه تصمیم خود به استدلال‌ها روی می‌آورند (هاید، ۲۰۰۱). مفهوم مکاشفات اخلاقی به گونه‌ای تأییدی بر این مدعای نظریه شهودگرایی اجتماعی هیت است؛ اما به علاوه نابسندگی و خطاپذیری شهودها را نیز نشان می‌دهد.

همان‌طور که گفته شد، شهودگرایی در فلسفه اخلاق ناظر بر این بود که فقط شهودها در مورد مسائل زیربنایی صحیح‌اند (وارنوک، ۱۳۶۲، ص ۲۷)؛ اما مفهوم مکاشفه‌های اخلاقی و نظریه شهودگرایی اجتماعی نشان دادند که انسان‌ها در عمل غالباً به همه مسائل به دیدگاه شهودی متوسل

می‌شوند. بنابراین میان تجویز و تصمیم‌گیری مورد اشاره شهودگرایان در فلسفه اخلاق و استدلال روزمره مردم تفاوت‌ها و فاصله‌هایی وجود دارد. البته این برای نظریه شهودگرایی فلسفی، معضل و تناقضی محسوب نمی‌شود؛ اما نشان می‌دهد که شهودهای واقعی مردم غالباً به شیوه‌ای غیر از آنچه شهودگرایان می‌گویند انجام می‌شود.

مور برای بررسی گزاره‌های اخلاقی متفرع از گزاره‌های اصلی، رویکردی پیامدگرایانه را در پیش گرفته بود؛ ولی *راس* فیلسوف شهودگرایی دیگر معتقد بود که در شرایط تعارض‌زا صرف‌نظر از پیامدهای یک عمل، بر اساس تعارض اصول اساسی اخلاق (وظایف فی بادی النظر) می‌توان برای برخی اصول استثنا قائل شد (گنسلر، ۱۳۸۷، ص ۲۸۸). البته *سانستین* روشی پیامدگرایانه را برای نشان دادن خطاهای مکاشفات اخلاقی در پیش گرفته بود؛ اما در کنار توجه به پیامدها، از تعمیم ناروا و افراطی برخی اصول در تبیین مکاشفات اخلاقی سخن به میان می‌آورد (*سانستین*، ۲۰۰۵)؛ چیزی که شاید بتواند بین مفهوم مکاشفات اخلاقی *سانستین* و نظریه وظایف فی بادی النظر *راس* تطابق ایجاد کند.

نتیجه‌گیری

برخی، مکاشفه‌ها و شهودهای اخلاقی و تمایل عمومی به پاسخ‌دهی به دوراهی‌های اخلاقی بر اساس آنها را ریشه گرفته از تکامل نوع انسان می‌دانند (هاید، ۲۰۰۱؛ کاسمایدز و توبی، ۲۰۰۶). در واقع تصمیم‌گیری‌های دقیق و زمان‌بر عقلانی نمی‌توانست در گذشته تکاملی انسان و موقعیت‌هایی که نیازمند تصمیم‌گیری سریع بوده‌اند به کار افتد؛ اما زندگی امروز بشر با هزاران سال زندگی تکاملی گذشته‌اش تفاوت بسیار کرده است. در گذشته انسان‌ها با خویشاوندان و دوستان محدود خود در تعامل بوده و در گروه‌های کوچک زندگی می‌کرده‌اند. زندگی پیچیده امروز اما با زندگی در جمعیت‌های شلوغ، قومیت‌های آمیخته و مشغله‌های فراوان، به گونه‌ای است که عقلانیت و مذاقه بیشتری را می‌طلبد. در جامعه مدرن امروزی به نظر می‌رسد که خطای مکاشفه‌ها در تصمیم‌گیری‌های حقوقی و مدنی و سیاست‌گذاری‌های اجتماعی می‌تواند نتایج ناگواری را به همراه داشته باشد (کاسمایدز و توبی، ۲۰۰۶).

از منظر فلسفه اخلاق، مفهوم مکاشفه‌های اخلاقی می‌تواند تحریف‌پذیر بودن تصمیم‌گیری‌های اخلاقی در بافتی غیرعقلانی و صرفاً عاطفی را به روشنی نشان دهد. در حقیقت این مفهوم

روان‌شناختی می‌تواند نتایج منفی اخذ رویکردی صرفاً عاطفه‌گرایانه را در فلسفه اخلاق روشن سازد. از سویی دیگر، این مفهوم نشان می‌دهد که مردم غالباً عقلاً خود را برای تصمیمات اخلاقی کنار می‌گذارند و با شهودهای در دسترس خود دست به استدلال می‌زنند. این در حالی است که فلاسفه تکلیف‌گرا از انسان‌ها می‌خواهند تا با استدلال مبتنی بر قاعده زرين تکالیف تخلف‌ناپذیر اخلاقی خود را پیدا کنند و فلاسفه پیامدگرا از انسان‌ها می‌خواهند تا به سودمندی و پیامدهای تصمیمات اخلاقی برای خود و دیگران بیندیشند.

البته فلاسفه تکلیف‌گرا و پیامدگرا شرایط آرمانی یک تصمیم اخلاقی را ارائه و تجویز می‌کنند و از این حیث واقعیت موجود، مشکل و تناقضی با این نظریه‌ها ایجاد ندارند؛ با این حال نشان می‌دهد که در عمل سبک و سیاق تصمیمات اخلاقی انسانی چیزی متفاوت از تجویز و توصیه‌های تکلیف‌گرایان و پیامدگرایان است. همین مسئله در شهودگرایی فلسفی نیز دیده می‌شود. شهودگرایی در فلسفه اخلاق شهودها را در مورد اصول بنیادین اخلاق تجویز، و در قضایای دیگر مذاقه‌های پیامدگرایانه و یا تکلیف‌گرایانه را توصیه می‌کند؛ اما مفهوم مکاشفه‌های اخلاقی نشان می‌دهد که مردم درباره مسائل قابل بحث و روزمره نیز به جای تفکر، به شهودهای خود اعتماد می‌کنند. در اینجا نیز مفهوم مکاشفه‌ها تعارضی با شهودگرایی فلسفی نشان نمی‌دهد اما نشان می‌دهد، که مردم در موقعیت‌های واقعی و غیرآرمانی توصیه‌های شهودگرایان را رعایت نمی‌کنند.

پس غالب مردم به معنای واقعی کلمه نه شهودگرا، نه تکلیف‌گرا و نه پیامدگرا هستند. تحقیقات بسیاری در روان‌شناسی تربیتی و روان‌شناسی اخلاق صورت گرفته تا استدلال‌های عقلانی و اخلاقی افراد پرورش یابد و رشد طبیعی این استدلال‌ها تسریع شود (کریبی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۰)؛ اما پرسشی که شاید لازم است در تحقیقات آینده به آن پرداخته شود، این است که با توجه به ذات غیرعقلانی تصمیمات اخلاقی انسان‌ها، آیا تربیت و پرورش اخلاقی استدلال‌ها و تأملات عقلانی می‌تواند تصمیم‌گیری‌های شهودی مبتنی بر مکاشفه‌ها را کاهش دهد. این مطلبی است که می‌تواند موضوع تحقیقات تجربی روان‌شناسی اخلاق و روان‌شناسی تربیتی بر کودکان و بزرگسالان باشد.

منابع

- ارونسون، الیوت، ۱۳۸۴، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه حسین شکر کن، چ دوازدهم، تهران، رشد.
- بارون، رابرت و همکاران، ۱۳۸۸، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه یوسف کریمی، تهران، دوران.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۹، دانش و ارزش، پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق، چ هفتم، تهران، یاران.
- کریمی، عبدالعظیم، ۱۳۸۵، مراحل شکل‌گیری اخلاق در کودک، با تأکید بر رویکردهای تحولی، تهران، عابد.
- گنسلر، هری جی، ۱۳۸۷، درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ترجمه حمیده بحرینی، تهران، نشر آسمان خیال.
- وارنوک، جفری، ۱۳۶۲، فلسفه اخلاق در عصر حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۵، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.

- Adler. M. D, 2005, Cognitivism, controversy, and moral heuristics, *behavioral and brain science*, v. 28, p. 542-543.
- Anderson, C. J, 2005, Alternative perspectives on omission bias, *behavioral and brain sciences*, v. 28, p. 543-543.
- Cosmides, L, & Tooby, J, 2006, *Evolutionary Psychology, Moral Heuristics, and the Law*, in the book *Heuristics and the law*. Editors: Gerd Gigerenzer & Christoph Enge (Dahlem Workshop Report 94), MIT Press, Cambridge, MA, p: 181-182.
- Doris, J, & Stich, S, 2006, *Moral psychology: Empirical approaches. Stanford encyclopedia of philosophy*, Available in [http:// www. plato.stanford.edu/entries/moral-psych-emp.sep](http://www.plato.stanford.edu/entries/moral-psych-emp.sep) 2006.
- Haidt, J, 2001, The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment, *Psychological Review*, v. 108(4), p. 814-834.
- Huebner, B, et al, 2008, The role of emotion in moral Psychology, *Trends in Cognitive Sciences*, v. 13(1), p. 1-6.
- Lapesly, D K, & Hill, P. L, 2008, On dual processing and heuristic approaches to moral cognition, *Journal of Moral Education*, v. 37 (3), p. 313-332.
- Leffel. G, et al, 2008, who cares? Generativity and the the moral emotions, part 3, a social intuition “ecology of virtue”, *Journal of Psychology and Theology*, v. 36 (3), p. 202-221.
- Penington, & Donald. C, 2000, *Social cognition*, London and Philadelphia, Rutledge. pp 87-89.
- Piliavin, J. A, & Charng, H-W, 1990, Altruism: a review of recent theory and research, *Annual review of sociology*, v. 16, p. 27-65.
- Sunstein, C. R, 2005, Moral heuristics, *behavioral and brain sciences*, v. 28, p. 531-573.
- Weirich, P, 2005, Regulation of risks. Behavioral and brain science, *behavioral and brain sciences*, v. 28, p. 531-573.

بررسی رابطه نگرش مذهبی با نگرش و رفتار محیط زیستی دانشجویان دختر دانشگاه پیام‌نور رامهرمز

e_asrari@pnu.ac.ir

الهام اسراری / دانشیار دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران

سحر رشیدی / دانشجوی دکتری آموزش محیط زیست دانشگاه پیام‌نور تهران جنوب

Sahar_rashidi86@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۴/۶/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۱۳

چکیده

هدف از این مطالعه، بررسی رابطه میزان نگرش مذهبی با نگرش و رفتار محیط زیستی در میان دانشجویان دختر است. روش این پژوهش توصیفی - پیمایشی است. جامعه آماری پژوهش، ۳۲۰ نفر از دانشجویان دختر رشته‌های کشاورزی و زیست‌شناسی دانشگاه پیام‌نور شهرستان رامهرمز بود که حجم نمونه با استفاده از جدول مورگان، ۹۶ نفر تعیین شده است. اطلاعات حاصل از پرسش‌نامه‌ها با استفاده از نرم‌افزار spss19 و آزمون آماری ضریب همبستگی پیرسون، و تحلیل رگرسیون مورد تجزیه و تحلیل آماری قرار گرفته است. یافته‌ها نشان داد ضریب همبستگی پیرسون میان نگرش و رفتار محیط زیستی با نگرش مذهبی به ترتیب برابر با ۰/۴۶۸ و ۰/۴۶۴ است. همچنین نتایج آزمون رگرسیون چندمتغیره نشان داد، با توجه به ضریب همبستگی چندگانه ($R=۰/۶۹۴$)، شدت رابطه بین متغیرهای ملاک و متغیر پیش‌بین بسیار قوی و اثرگذار بوده است. نتایج این پژوهش می‌تواند در طراحی و تدوین محتوای آموزشی مورد بهره‌گیری قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: نگرش مذهبی، نگرش و رفتار محیط زیستی، دانشجویان، دختران.

بحران‌های محیط زیستی ایران یکی از شدیدترین بحران‌های محیط زیستی در جهان شناخته شده است (می‌بودی، ۲۰۱۳). محیط زیست موهبتی خدایی است که در اختیار انسان قرار گرفته تا از آن استفاده کند. انسان عامل اصلی اثرگذار و قربانی اصلی این بحران به شمار می‌رود. وظیفه انسانی و اجتماعی هر انسانی است تا در حفاظت آن بکوشد و سلامتی آن را تأمین کند. لذا امروزه حفاظت از محیط زیست به یکی از مهم‌ترین مباحث جامعه جهانی تبدیل شده است. از این رو اصلاح روند بحران محیط زیست در گرو اصلاح آموزه‌های انسان و تغییر در نگرش، دانش و حساسیت انسان‌ها نسبت به سرنوشت خود و محیط پیرامون خویش است. آموزش زیست محیطی در زمینه تأثیر بشر بر محیط زیست، اهمیتی ویژه دارد و همواره بهترین ابزار برای ایجاد آگاهی در جامعه در راستای افزایش حساسیت، توجه و دانش عمومی درباره جنبه‌های زیست محیطی بوده است (شیبیری و همکاران، ۱۳۹۳ ب).

آموزش محیط زیست عبارت است از: شناسایی ارزش‌ها و توضیح مفاهیم به منظور ایجاد مهارت‌ها و گرایش‌های مورد نیاز برای درک و شناخت وابستگی‌های میان انسان، فرهنگ او و محیط زیست پیرامونش. آموزش محیط زیست همچنین فعالیت‌هایی اعم از تصمیم‌گیری و خوددالقای قوانین رفتاری مرتبط با کیفیت محیط زیست را دربر می‌گیرد (دادلی، ۲۰۰۸).

از نظر بنسون (۱۳۸۳) برای رفع بحران‌های محیط زیست از دیدگاه‌های فلسفی، دینی و به‌ویژه اخلاقی کمتر سخنی به میان می‌آید؛ درحالی‌که بدون آموزش صحیح مباحث معنوی و اعتقادی، در فراگیرترین شکل فلسفی و اخلاقی آنها، هرچه از تباه شدن محیط زیست و ضرورت حفظ آن گفته شود، راه به جایی نخواهیم برد.

مفاهیم اخلاق زیست محیطی بر مبانی ارزشی استوارند. در اخلاق زیست محیطی، نوع ارزش‌گذاری انسان به طبیعت و اجزای آن و همچنین معیارهای ارزشی در تعیین نوع تعامل انسان با طبیعت، مهم هستند و این موضوعات به‌روشنی به مباحث نگرشی و هنجاری مرتبط می‌شوند. اگر نگرش، نوعی سوگیری مثبت یا منفی در برابر یک شیء، یک شخص و یا رفتاری خاص تلقی گردد، آنگاه اهمیت تأثیر ارزش‌های فرد و ارزش‌های اخلاقی در این سوگیری بیشتر روشن می‌شود. باورهای زیست محیطی یا جهان‌بینی، به عنوان نظامی از گرایش‌ها و باورها درباره رابطه بین انسان و محیط زیست، تعیین‌کننده رفتارهای حفاظتی یا چارچوب‌های مرجعی هستند که هنگام تعامل با محیط زیست از آنها استفاده می‌شود (کرال، ۲۰۰۳).

زنان به منزله بخش مهم و تعیین کننده جمعیت در طول تاریخ، نقشی مسئولانه تر در حفظ و حراست محیط زیست داشته‌اند، لذا بسیاری از اندیشمندان معتقدند ترویج فرهنگ زیست محیطی در هر جامعه‌ای عمدتاً از طریق زنان آگاه و دارای اعتماد به نفس و توانمند میسر است. جایگاه مهم و تعیین کننده زنان در فعالیت‌های مدیریت محیط زیست سبب شده است که در دستور کارهای جهانی مانند دستور کار ۲۱ برای توسعه پایدار، بر برنامه‌ریزی آموزشی، با هدف بالا بردن توان و دانش زنان جهت مشارکت در امور توسعه، به عنوان یکی از وظایف دولت‌ها تأکید شود. دلیل تأکید بر این آموزش‌ها این است که نقش زنان در آموزش‌های زیست محیطی نقشی فردی نیست و اگر زنان آموزش ببینند، کاربرد دانش زیست محیطی آنان چندین برابر مردان است (ویسی و زرندیان، ۱۳۸۸).

با توجه به اینکه زنان تقریباً نیمی از جمعیت را تشکیل می‌دهند و نقش مهمی در پرورش نسل نو و تربیت فرزندان به عهده دارند، مطالعه درباره آنان مهم به نظر می‌رسد؛ چراکه زنان عامل اصلی انتقال فرهنگ و سواد زیست محیطی، اصطلاح فرهنگ مصرف و مدیریت خانه و سرانجام عامل انتقال میراث معنوی و دانش زیست محیطی هستند و بنابراین نقش مؤثری در حفاظت از محیط زیست ایفا می‌کنند. آنان به دلیل نقش مهمی که در مدیریت خانه دارند، می‌توانند برنامه‌ریزان اصلاح محیط زیست در خانه و محله خود باشند (لهسایی زاده و محمدی‌نیا، ۱۳۸۷). با توجه به اهمیت آموزش زیست محیطی زنان، این پرسش پیش می‌آید که روش‌های آموزشی مناسب برای ارائه آموزش‌های زیست محیطی به زنان چیست؟ روش‌های آموزشی مناسب برای ارائه آموزش‌های زیست محیطی به گروه‌های مختلف از جمله زنان ایرانی از جمله اولویت‌های پژوهشی لازم برای ترویج سواد زیست محیطی و فرهنگ پایداری است.

این واقعیت را باید در نظر داشت که زن ایرانی از تجربه‌ها و اهداف و خواسته‌های متفاوتی با زنان دیگر برخوردار است. طبیعی است که پایبندی به ارزش‌های ریشه‌دار در هویت ایرانی مانند دین و خانواده، خودبه‌خود چارچوبی برای سبک‌های زندگی فراهم سازد. از آنجاکه انسان‌ها به سبب برخورداری از توان ذهنی، ارزش‌ها و نگرش‌های خود، اقدام به تفسیر برنامه‌ها می‌کنند و واکنش نشان می‌دهند (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۲۷)، بنابراین پیش‌شرط هرگونه برنامه‌ریزی فرهنگی، شناخت جامعه مورد نظر جهت پیش‌بینی تفاسیر و واکنش‌های احتمالی است. مذهب به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع شکل دهنده جامعه ایرانی مطرح است. از آنجاکه دین به عنوان منشأ و جزئی از فرهنگ ایرانی که در حوزه محیط زیست دستورهایی دارد و با این پیش‌فرض که آموزه‌های دینی فرد را به نوع ویژه‌ای از زندگی ترغیب می‌کند، لاجرم برای برنامه‌ریزی و آینده‌نگری در جامعه، نیازمند شناخت نوع و جهت

این آموزه‌ها هستیم تا با شناسایی و محقق ساختن آنها، جامعه مسیری متناسب با آن را در پیش گیرد. بدین لحاظ، روشن ساختن رابطه دینداری افراد با نگرش و رفتار زیست‌محیطی آنها در شرایط فعلی از لحاظ برنامه‌ریزی‌های آموزشی، اهمیت وافر دارد (کریمی قه‌بی و زادسر، ۱۳۹۲).

پیشینه نظری مربوط به موضوع نشان می‌دهد عوامل مختلفی در ایجاد رفتارهای مطلوب محیط زیستی نقش دارند (زلزنی و لیت، ۲۰۰۰؛ وولفک، ۲۰۰۹؛ کوپینینا، ۲۰۱۱). نتایج بسیاری از مطالعات نشان می‌دهد که میان میزان آگاهی زیست‌محیطی، نگرش و رفتارهای زیست‌محیطی یک رابطه مثبت معنادار وجود دارد. از جمله این مطالعات عبارت‌اند از: مطالعه دکاوت (۱۹۷۷)، دانلاپ و ون لیر (۱۹۸۷)، بائل (۱۹۷۹)، السون و همکاران (۱۹۸۴)، شان و هالزر (۱۹۹۰)، ارمسترنگ و امپرا (۱۹۹۱)، استرن و همکاران (۱۹۹۳)، فیالو و ژاکویسن (۱۹۹۴)، دانلاپ و همکاران (۲۰۰۰)، گرافتون و ناولس (۲۰۰۳)، پری زنگنه و لاکان (۲۰۰۵)، بامبرگ و موزر (۲۰۰۷)، صالحی (۲۰۰۸)، آبیودجی (۲۰۱۰)، مولیادی (۲۰۱۱).

بسیاری از پژوهش‌ها با توجه به نقش عمده معنویت و اعتقادات دینی در جامعه، راهکار نهایی پایان دادن به بهره‌برداری بی حد و حصر انسان از منابع طبیعی و ایجاد روحیه مسئولیت‌پذیری برای حفاظت محیط زیست را بهره‌گیری از تعالیم دینی و مذهبی دانسته‌اند.

نواح و همکاران (۱۳۹۰)، به رابطه بین میزان دینداری با ارزش‌ها و رفتارهای زیست‌محیطی شهروندان شهر اهواز پرداخته است. یافته‌های این تحقیق که ۴۰۰ نفر از ساکنان شهر اهواز را به طور خوشه‌ای بررسی کرده است، نشان می‌دهد که میان متغیرهای سن و جنس و تحصیلات با رفتار زیست‌محیطی، رابطه‌ای معنادار وجود دارد. ضریب همبستگی به دست آمده برای رابطه متغیرهای میزان دینداری و رفتار زیست‌محیطی ۰/۰۸ و سطح معناداری ۰/۱۱۲ نشان داد بین دو متغیر رابطه معنادار وجود ندارد، اما ضریب همبستگی به دست آمده برای رابطه میزان دینداری و ارزش زیست‌محیطی ۰/۱۵۸ و ارزش زیست‌محیطی با رفتار زیست‌محیطی ۰/۱۶۸ به دست آمد که هر دو رابطه در سطح ۰/۰۱ معنادار بودند.

شیری و همکاران (۱۳۹۳ الف) به بررسی عوامل مؤثر بر ایجاد اخلاق زیست‌محیطی در شهروندان جهان پرداخته‌اند. یافته‌های این پژوهش نشان داده مؤلفه تأثیرگذار بر اخلاق زیست‌محیطی وجود دارد: اطلاعات زیست‌محیطی، آگاهی زیست‌محیطی، نگرش زیست‌محیطی، نگرانی زیست‌محیطی، مذهب، عوامل اقتصادی، رفتار مسئولیت‌پذیرانه نسبت به محیط زیست، احساس مسئولیت، آموزش حفاظت از محیط زیست و سواد زیست‌محیطی از جمله عوامل مؤثری هستند که به آنها اشاره شده است.

فروزانی و شاهولی (۱۳۸۸)، در پژوهشی به روش پیمایشی و با استفاده از پرسش‌نامه به بررسی نگرش دینی روستاییان نسبت به مدیریت رفتار با آب در دو منطقه کم‌آب و پرآب در استان فارس پرداخته‌اند. نتایج حاکی از آن است که در هر دو منطقه کم‌آب و پرآب احساس دینی روستاییان نسبت به آب تقریباً قوی است و شناخت و رفتار آنها نسبت به آب تقریباً متناسب با تعالیم و ارزش‌های دینی است. با این حال، تمایل به رفتار مطابق با ارزش‌ها و تعالیم دینی در میان مردان روستایی بیشتر از زنان روستایی است. همچنین روستاییان بی‌سواد و روستاییان مسن نسبت به روستاییان باسواد و جوان‌تر از احساس قوی‌تری نسبت به آب برخوردارند.

در پژوهش مهدوی و وزیرری (۱۳۸۸)، که به منظور بررسی عوامل اجتماعی-فرهنگی مؤثر بر نگرش محیط زیستی دانشجویان علوم و تحقیقات تهران صورت گرفته بود، تأثیر متغیرهای جنسیت، سن، وضعیت تأهل، بومی بودن، میزان آگاهی، عادت‌های فرهنگی، درونی کردن ارزش‌ها و پایبندی دینی در نگرش و رفتار معطوف به حفظ محیط زیست با کمک پرسش‌نامه مصاحبه‌ای و تکنیک‌های آماری لازم ۴۰۰ دانشجویان دانشجو از دانشکده‌های علوم انسانی، علوم پایه، اقتصاد و مدیریت و فنی‌سنجیده شده است. نتایج این مطالعه نشان داد متغیر آموزش از طریق رسانه، بیشترین تأثیر را در نگرش مثبت دانشجویان نسبت به حفظ محیط زیست دارد.

لهسایی‌زاده و محمدی‌نیا (۱۳۸۷)، به بررسی نقش عملکرد زنان در حفظ محیط زیست در شهر لپویی استان فارس پرداخته‌اند. این مطالعه دارای ۲۱ فرضیه بود که ۱۱ فرضیه تأیید و ۱۰ فرضیه رد شده است. متغیرهای معاشرت، صحبت با خویشان درباره محیط زیست، فعالیت اجتماعی، تحصیلات پدر، تحصیلات مادر، استفاده از رسانه، قومیت، پایبندی به دین، درآمد خانوار، امکانات زندگی و نگرش به محیط زیست با متغیر عملکرد جهت حفظ محیط زیست دارای رابطه معنادار هستند.

به نظر می‌رسد سنجش عینی رابطه بین نگرش دینی و نگرش و رفتار زیست‌محیطی در زنان نتایج سودمندتری به دنبال داشته باشد. لذا پرسش اصلی تحقیق حاضر این است: آیا نگرش‌های مذهبی بر نگرش و رفتار محیط زیستی زنان تأثیر خواهد داشت؟

۱. فرضیه‌های پژوهش

- میان نگرش مذهبی و نگرش محیط زیستی در دانشجویان دختر دانشگاه پیام‌نور رامهرمز رابطه مثبت وجود دارد.

- میان نگرش مذهبی و رفتار محیط زیستی در دانشجویان دختر دانشگاه پیام‌نور رامهرمز رابطه مثبت وجود دارد.

۲. روش پژوهش

پژوهش حاضر با توجه به موضوع و هدف پژوهش، طرحی توصیفی از نوع همبستگی است. جامعه آماری این پژوهش را دانشجویان دختر دانشگاه پیام‌نور رامهرمز که در سال تحصیلی ۹۲-۹۳ مشغول به تحصیل در رشته‌هایی کشاورزی و زیست‌شناسی بوده‌اند (به عنوان رشته‌هایی که دروس مرتبط با دانش محیط داشته‌اند) معادل ۳۲۰ نفر تشکیل می‌دهند. حجم نمونه با استفاده از جدول مورگان ۹۷ نفر تعیین شده است. ابزار این پژوهش پرسش‌نامه بوده است. پس از تأیید روایی و پایایی پرسش‌نامه به طور کاملاً تصادفی در طول دو هفته در اختیار دانشجویان حاضر در دانشگاه قرار داده شد. پس از جمع‌آوری پرسش‌نامه‌ها و استخراج پرسش‌نامه‌های مخدوش‌شده، اطلاعات ۹۵ پرسش‌نامه مورد تجزیه و تحلیل آماری با استفاده از نرم‌افزار SPSS و آزمون آماری ضریب همبستگی پیرسون، و تحلیل رگرسیون قرار گرفتند.

۳. تعریف اصطلاحات پژوهش

سه مفهوم کلیدی در تحقیق حاضر وجود دارد که نیاز به تعریف مفهومی و عملیاتی دارد. بنابراین تعاریف مفاهیم در این قسمت بیان می‌گردد.

۳-۱. نگرش مذهبی

برای دین تعریف‌های گوناگونی شده است؛ اگرچه از نظر جامعه‌شناسی تعیین مرزهای دین کار دشواری است. دشوار بودن تعریف دین می‌تواند به چند دلیل باشد؛ از جمله مشکل بودن تمییز بین امور دینی و مذهبی با امور مشابه و یا تنوع ادیان و متفاوت بودن دعاوی آنها. دینداری مجموعه‌ای از اعتقادات و اعمال فردی و جمعی است که به یک حقیقت متعالی (خدا) مرتبط است. طبق مدل گلاک و استارک، ابعاد اصلی دینداری عبارت‌اند از: اعتقادی، مناسکی، تجربی، آگاهی و پیامدی (کریمی قه‌بی، ۱۳۹۲). ادوارد تایلر تعریفی حداقلی از دین کرده است: «اعتقاد به هستی‌های روحانی» میزان نگرش مذهبی در دانشجویان دختر دانشگاه پیام‌نور شهرستان رامهرمز با استفاده از پرسش‌نامه نگرش‌سنج مذهبی بره‌نی در طیف لیکرت سنجیده شده است. این آزمون دارای ۲۵ پرسش و ۲ آیت‌م است که هر کدام از آیت‌م‌ها بار خاصی دارد و پس از نمره‌گذاری، جهت‌گیری مذهبی فرد اندازه‌گیری می‌شود. در این مقیاس بالاترین نمره ۵ بوده که نشانگر اعتقادات مذهبی بالا است و کمترین نمره صفر است که عدم اعتقادات مذهبی در فرد را نشان می‌دهد (گلریز، ۱۳۵۳، به نقل از صولتی و همکاران، ۱۳۹۰).

این پرسش‌نامه در سال‌های اخیر مورد ارزیابی مجدد قرار گرفت که پایایی آن با استفاده از روش اسپرمن - براون برابر با $0/63$ و اعتبار آن برابر با $0/248$ به دست آمد که نشانگر اعتماد به نتایج حاصل از این آزمون است (نوری قاسم‌آبادی و بواله‌ری، ۱۳۷۶). پایایی ابزار در این تحقیق معادل $0/89$ محاسبه شده است.

۲-۳. نگرش‌های محیط زیستی

نگرش را مجموعه نسبتاً پایداری از احساسات، باورها و آمادگی‌های رفتاری اشخاص، اندیشه‌ها و گروه‌ها (سیف، ۱۳۸۰، ص ۹۴) تعریف کرده‌اند. فصل مشترک تعاریف پرشمار از نگرش، این نکته است که نگرش حالتی درونی است که برای عمل ایجاد آمادگی می‌کند؛ در نتیجه نگرش حالت روانی است که بر انتخاب فرد در مورد عمل شخصی‌اش نسبت به یک شیء مشخص یا رویداد تأثیر می‌گذارد (ریتا، ۲۰۰۰). برای سنجش نگرش محیط زیستی دانشجویان، با بهره‌گیری از تلفیق ده پرسش که در پژوهش‌های صالحی عمران و آقامحمدی (۱۳۸۹) و صالحی و همکاران (۱۳۹۲) استفاده شده است، از آنان خواسته شد بگویند نسبت به میزان احساس و عواطف خود، نظرشان را به کدام گزینه نزدیک‌تر می‌بینند. طیف سنجش به ترتیب اولویت به مقوله‌های کاملاً موافقم، موافقم، نظری ندارم، مخالفم و کاملاً مخالفم رتبه‌بندی شده است. حداقل نمره این آزمون ۱۰ و حداکثر آن ۵۰ است. برای سنجش این متغیر از پاسخ‌گویان خواسته شده است تا نگرش و باور خود را در مواردی همچون دوام ساکنان زمین در مقابل مشکلات زیست‌محیطی، ایجاد نتایج فاجعه‌بار در نتیجه دخالت انسان در محیط زیست خویش، حق حیوانات و گیاهان، حساسیت تعادل اکولوژیک و لزوم هماهنگی انسان و طبیعت ابراز نمایند. برای سنجش پایایی گویه‌ها از آزمون آلفای کرونباخ استفاده شد و نتایج آزمون نشان می‌دهد که آلفای کرونباخ گویه‌های سنجش نگرش زیست‌محیطی در این تحقیق $0/76$ است.

۳-۳. رفتارهای محیط زیستی

گرایش به اقدام عملی در جهت بهبود مسائل محیط‌زیستی و آمادگی برای آن (آیزن، ۱۳۷۴، به نقل از صالحی عمران و آقامحمدی، ۱۳۸۹) عملکرد محیط زیستی خوانده می‌شود. برای سنجش و اندازه‌گیری متغیر مهارت، ۱۵ گویه در زمینه رفتارهایی نظیر خاموش کردن بخاری اتاق، کم کردن درجه آب‌گرم‌کن، استفاده از لباس گرم به جای افزایش شعله بخاری، کم کردن درجه حرارت وسایل

گرمایا برای صرفه‌جویی در انرژی، استفاده از لامپ کم‌مصرف، بستن شیر آب هنگام مسواک زدن، علاقه به برنامه‌های زیست‌محیطی و شرکت در آنها برای سنجش این متغیر استفاده شده است. از آزمودنی‌ها خواسته شد مطابق عملکرد خود به پرسش‌ها پاسخ دهند. این پرسش‌ها از پژوهش‌های صالحی و امام‌قلی (۱۳۹۱) و صالحی عمران و آقامحمدی (۱۳۸۹) گرفته شده است.

این رفتارها، بر روی یک مقیاس ۵ درجه‌ای و به ترتیب اولویت به مقوله‌های خیلی کم، کم، متوسط، زیاد و خیلی زیاد رتبه‌بندی شده است که با توجه به مقدار گویه‌ها، حداقل نمره ۱۵ و حداکثر نمره ۷۵ است. بنابراین نمره هر فرد پاسخ‌گو در رفتار معنادار محیط زیستی بین ۱۵-۷۵ در نوسان بوده است. آلفای کرونباخ گویه‌های سنجش رفتار زیست‌محیطی در این تحقیق ۰/۸۵ است.

۴. یافته‌های پژوهش

در این قسمت بر اساس به‌کارگیری آزمون‌های آماری رابطه بین متغیرها ارزیابی می‌شود:

جدول ۱. میزان نگرش محیط‌زیستی و نگرش مذهبی در دانشجویان دختر

متغیر	آزمون	میزان نگرش مذهبی	تعداد پاسخ
میزان نگرش محیط‌زیستی	ضریب همبستگی پیرسون	۰/۶۸*	۹۵
سطح معناداری	سطح معنادار (۱ دامنه)	۰/۰۰۰	

$P < 0/01$

۱. رابطه نگرش مذهبی و نگرش محیط‌زیستی در دانشجویان دختر دانشگاه پیام‌نور شهرستان رامهرمز در جدول ۱ آمده است. نتایج کلی از ضریب همبستگی رابطه میان این متغیرها و سطح معناداری آن در جدول ۱ آمده است.

نتیجه حاصل از جدول ۱ بیانگر آن است که با توجه به مقدار آزمون پیرسون (۰/۶۸) و سطح معناداری ($\text{Sig} = 0/000$) با قبول خطای کمتر از ۰/۰۱ و درجه اطمینان بیش از ۰/۹۹، می‌توان نتیجه گرفت که بین میزان نگرش محیط‌زیستی و نگرش مذهبی در دانشجویان دختر رابطه‌ای معنادار وجود دارد؛ یعنی فرضیه خنثی (H_0) را که نشانگر عدم وجود رابطه است نمی‌توان پذیرفت و رد می‌شود. مقدار مثبت همبستگی نشان از رابطه مثبت بین دو متغیر دارد؛ بدین ترتیب که هر چه میزان نگرش مذهبی در افراد بیشتر باشد، میزان نگرش محیط‌زیستی نیز در آنها افزایش می‌یابد و برعکس هر چه میزان نگرش مذهبی در افراد کمتر باشد، نگرش مذهبی آنها نیز پایین‌تر است. بنابراین فرضیه پژوهش مبتنی بر رابطه بین نگرش مذهبی و نگرش محیط‌زیستی دانشجویان دختر قابل تأیید است.

جدول ۲. میزان رفتار محیط زیستی و نگرش مذهبی در دانشجویان دختر

متغیر	آزمون	میزان نگرش مذهبی	تعداد پاسخ
رفتار محیط زیستی	ضریب همبستگی پیرسون	۰/۴۶۴**	۹۵
سطح معناداری	سطح معنادار (۱ دامنه)	۰/۰۰۰	

$$P < ۰/۰۱$$

نتیجه حاصل از جدول ۲ بیانگر آن است که با توجه به مقدار آزمون پیرسون (۰/۴۶۴) و سطح معناداری (Sig = ۰/۰۰۰) با قبول خطای کمتر از ۰/۰۱ و درجه اطمینان بیش از ۰/۹۹، می توان نتیجه گرفت که میان رفتار محیط زیستی و نگرش مذهبی در زنان رابطه ای معنادار وجود دارد؛ یعنی فرضیه حثا (H₀) را که نشانگر عدم وجود رابطه است نمی توان پذیرفت و رد می شود. مقدار مثبت همبستگی نشان از رابطه مثبت بین دو متغیر دارد؛ بدین ترتیب که وجود نگرش مذهبی در افراد موجب می شود میزان رفتار محیط زیستی در آنها نیز افزایش می یابد. بنابراین فرضیه پژوهش مبتنی بر رابطه بین نگرش مذهبی و رفتار محیط زیستی در دانشجویان دختر قابل تأیید است.

جدول ۳. آمارهای تحلیل رگرسیون چند متغیره

ضریب چندگانه	ضریب تعیین	ضریب تعیین تصحیح شده	اشتباه معیار
۰/۶۹۴	۰/۴۸۲	۰/۴۵۹	۸/۷۲۹۲

جدول ۴. تحلیل واریانس رگرسیون چندمتغیره

مجموع مربعات	درجه آزادی	میانگین مربعات	F	سطح معناداری
۶۴۳۴/۳۱۳	۴	۱۶۰۸/۵۷۸	۲۰/۹۴۸	۰/۰۰۰
۶۹۱۰/۹۹۲	۹۰	۷۶/۷۸۹		
۱۳۳۴۵/۳۰۵	۹۴			

جدول ۵. آماره های مربوط به متغیر پیش بین

سطح معنادار شده	T	ضرایب استاندارد نشده		ضرایب استاندارد شده
		اشتباه معیار	B	
۰/۰۴۵	۲/۰۳۱	۳/۷۶۰	۷/۶۳۵	(ثابت)
۰/۲۴۲	۱/۱۷۸	۲/۳۵۲	۲/۷۷۰	نگرش محیط زیستی
۰/۲۰۲	۱/۲۸۶	۳/۰۹۵	۳/۹۷۹	رفتار محیط زیستی

نتیجه رگرسیون چندگانه حاصل از جداول ۳ الی ۵ نشان دهنده آن است که با توجه به ضریب همبستگی چندگانه (R=۰/۶۹۴) شدت رابطه بین متغیرهای ملاک و متغیر پیش بین بسیار قوی و در عین حال اثرگذار بوده و آزمون (F=۲۰/۹۴۸) با سطح معناداری (sig= ۰/۰۰۰) رابطه بین متغیرها با ۹۹ درصد اطمینان و خطای کمتر از ۱ درصد معنادار است.

همچنین با توجه به آزمون t محاسبه شده متغیر پیش‌بین میزان نگرش مذهبی با ۹۹ درصد اطمینان و خطای کمتر از ۱ درصد با متغیر وابسته میزان نگرش مذهبی با ۹۵ درصد اطمینان و خطای کمتر از ۵ درصد معنادار شده است. درباره اهمیت و نقش متغیر پیش‌بین در پیش‌گویی معادله رگرسیون، از مقادیر بتا استفاده شده است.

با توجه به مقدار بتای به‌دست‌آمده می‌توان قضاوت کرد که متغیر «رفتار محیط زیستی» به مراتب سهم بیشتری در مقایسه با متغیر دیگر در پیش‌گویی متغیر ملاک دارد؛ زیرا یک واحد تغییر در انحراف معیار آن موجب می‌شود تا انحراف معیار متغیر پیش‌بین میزان رفتار محیط زیستی به اندازه $\frac{3}{979}$ تغییر کند. بنابراین طبق نتایج و وجود ارتباط قوی و مؤثر میان متغیرهای ملاک و پیش‌بین می‌توان به این نتیجه رسید که نگرش مذهبی می‌تواند در افزایش میزان رفتار محیط زیستی اثرگذار باشد.

بحث و نتیجه‌گیری

بخش عمده معضلات محیط‌زیستی موجود، ریشه در فقدان آگاهی لازم و ضعف فرهنگی در زمینه ارتباط انسان و طبیعت دارد، و در واقع نوعی مشکل فرهنگی به شمار می‌آید؛ لذا نیازمند عزم ملی و بین‌المللی برای تقویت فرهنگ حفاظت از محیط زیست در سطح اقشار مختلف جامعه است (شیرینی و میبودی، ۲۰۱۴).

با توجه به فرهنگ غنی اسلامی و تصریح اصل پنجاهم قانون اساسی در حفاظت محیط زیست به عنوان وظیفه‌ای عمومی که همگانی بودن آن را در ضمیر خود نهفته دارد و نیز با توجه به اینکه آموزش یکی از مؤثرترین مؤلفه‌های تأثیرگذار بر توسعه هر کشور است، انجام اقداماتی در جهت افزایش آگاهی‌های محیط زیستی ضرورت دارد (کریمی، ۲۰۰۳).

با توجه به بحران‌های گسترده محیط زیست در کشور ما و نقش تربیتی زنان، آموزش محیط زیست در این گروه می‌تواند تأثیرات درخور توجهی در تقویت رسیدن به اهداف زیست‌محیطی توسعه پایدار داشته باشد. پیش‌نیاز هر آموزشی شناخت جامعه هدف، علایق و شیوه‌های آموزش برای آن گروه است. همچنین شناخت عوامل مؤثر بر نگرش و رفتار محیط زیستی از عوامل مؤثر در طراحی و تدوین محتوای آموزشی است. تغییر در نگرش و رفتار یک جامعه به‌آسانی امکان‌پذیر نیست و مستلزم بررسی‌های عمیق از روحیات و تمایلات گروه هدف است. امروز بیش از هر زمان دیگر نیازمند تفکر و اندیشه در باب تأثیرگذاری تعقیدات دینی بر همه امور انسانی هستیم. در این پژوهش به بررسی تأثیر نگرش‌های مذهبی بر نگرش و رفتار محیط زیستی در دانشجویان دختر رشته‌های کشاورزی و زیست‌شناسی دانشگاه پیام‌نور رامهرمز پرداخته شده است.

نتایج به دست آمده از این پژوهش نشان می‌دهد که میان نگرش‌های مذهبی با نگرش‌های زیست‌محیطی دختران دانشجو رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. نتایج این پژوهش با تحقیقات نواح و همکاران (۱۳۹۰)، مبنی بر وجود رابطه معنادار میان نگرش‌های مذهبی و ارزش‌ها و نگرش‌های محیط‌زیستی شهروندان و نتایج مه‌لوی و وزیرری (۱۳۸۹) مبنی بر تأثیر پایبندی دینی بر نگرش محیط‌زیستی و پژوهش فروزانی و شاه‌ولی (۱۳۸۸) مبنی بر وجود رابطه میان ارزش‌های دینی روستاییان نسبت به احساس آنان به آب همخوانی دارد.

همچنین میان نگرش مذهبی و رفتار محیط‌زیستی دانشجویان دختر، رابطه مثبت و معناداری وجود دارد که این با نتایج نواح و همکاران (۱۳۹۰) مبنی بر وجود رابطه معنادار میان نگرش‌های مذهبی و رفتارهای محیط‌زیستی شهروندان مطابقت دارد. همچنین از نتایج مه‌لوی و وزیرری (۱۳۸۹) مبنی بر تأثیر پایبندی دینی بر رفتارهای معطوف به حفاظت از محیط‌زیست و همچنین پژوهش له‌سایبی‌زاده و محمدی‌نیا (۱۳۸۷) مبنی بر وجود رابطه معنادار میان پایبندی دینی و عملکرد حفاظت از محیط‌زیست و همچنین نتایج فروزانی و شاه‌ولی (۱۳۸۸) مبنی بر وجود رابطه معنادار میان ارزش‌های دینی و رفتار روستاییان نسبت به آب حمایت می‌کند.

به‌طورکلی نتایج این پژوهش از نظرات بنسون و همکاران (۱۳۸۳) و شیبیری و همکاران (۱۳۹۳) الف) حمایت می‌کند. افزایش نگرش‌های مذهبی در دختران منجر به بهبود نگرش و رفتار محیط‌زیستی در آنان می‌گردد.

بنابراین تلاش در تقویت نهادهای مذهبی و اخلاقی مرتبط با حفاظت از محیط‌زیست در زنان، می‌تواند منجر به گسترش نگرش و رفتار محیط‌زیستی در زنان جامعه گردد. به عقیده بسیاری از متفکران مسلمان، بحران زیست‌محیطی نشانه‌ای است از فاجعه‌ای بزرگ‌تر؛ یعنی دور شدن انسان‌ها از زندگی‌ای که مطابق با خواست خداوند است. یک جامعه مبتنی بر عدالت که در آن روابط انسان‌ها با یکدیگر و با خداوند به طور شایسته برقرار شده است، به راحتی دچار معضلات زیست‌محیطی نخواهد شد. با توجه به این مطالب، بایسته است آموزه‌های دینی که اهمیت مسائل زیست‌محیطی را بازگو می‌کنند، شناسایی و از طریق نهادهای متولی جامعه‌پذیری به دانشجویان ارائه شوند. از آنجاکه مردم ایران به نظر تاریخی همواره برای آموزه‌های دینی ارزش بسیار قائل بوده‌اند و قشر سستی بیشتر از این آموزه‌ها متأثرند، می‌توان کمبود تحصیلات و دانش زیست‌محیطی آنان را با آموزش مسائل زیست‌محیطی در مساجد جبران کرد. این عمل می‌تواند با ابتدایی‌ترین روش‌ها صورت پذیرد؛ مثلاً افراد مسن می‌توانند مسئله نظافت محله و تفکیک زباله را به راحتی در مساجد به بحث بگذارند.

منابع

- بنسون، جان، ۱۳۸۳، *اخلاق زیست محیطی*، ترجمه محمد مهدی رستمی شاهرودی، تهران، سازمان حفاظت محیط زیست.
- سیف، علی اکبر، ۱۳۸۰، *روان شناسی پرورشی*، تهران، آگاه.
- شیرینی، سید محمد و همکاران، ۱۳۹۳ الف، «بررسی عوامل مؤثر بر ایجاد اخلاق زیست محیطی در شهروندان جهان»، *معرفت*، سال بیست و سوم، ش ۲۰۱، ص ۸۳-۹۶.
- ، ۱۳۹۳ ب، «ارزیابی و آماده سازی مریدان مهد کودکها برای آموزش محیط زیست به کودکان (مطالعه موردی تهران)»، *شناخت اجتماعی*، سال سوم، ش ۱، پیاپی ۵، ص ۱۱۴-۱۲۴.
- صالحی عمران، ابراهیم و علی آقامحمدی، ۱۳۸۹، «بررسی دانش نگرش و مهارت های محیط زیستی معلمان آموزش دوره ابتدایی استان مازندران»، *تعلیم و تربیت*، ش ۹۵، ص ۹۱-۱۱۷.
- صالحی، صادق و لقمان امام قلی، ۱۳۹۱، «مطالعه تجربی رابطه آگاهی و رفتارهای زیست محیطی (مطالعه مناطق شهری و روستایی شهرستان سنندج)»، *مسائل اجتماعی ایران*، دوره سوم، ش ۱، ص ۱۲۱-۱۴۷.
- صالحی، صادق و همکاران، ۱۳۹۲، «بررسی آموزش و پرورش و محیط زیست (نگرش، آگاهی و رفتارهای زیست محیطی دانش آموزان)»، *مجله علوم تربیتی دانشگاه شهید چمران اهواز*، دوره ششم، ش ۲، ص ۱۷۱-۱۹۱.
- صولتی، سیدکمال و همکاران، ۱۳۹۰، «رابطه جهت گیری مذهبی و سلامت روان»، *مجله دانشگاه علوم پزشکی قم*، دور پنجم، ش ۳، ویژه نامه طب و دین، ص ۴۲-۴۸.
- عابدی سروستانی، احمد، ۱۳۸۷، *تبیین نظریه اخلاق زیست محیطی استادان و دانشجویان دانشگاه شیراز*، رساله دکتری بخش ترویج و آموزش کشاورزی، شیراز، دانشگاه شیراز.
- فاضلی، محمد، ۱۳۸۲، *مصرف و سبک زندگی*، قم، صبح صادق.
- فروزانی، معصومه و منصور شاه ولی، ۱۳۸۸، «بررسی نگرش دینی روستاییان نسبت به مدیریت رفتار با آب، مورد مطالعه استان فارس»، در: *سومین کنگره علوم ترویج و آموزش کشاورزی*.
- کریمی قهی، محمدتقی و زینب زادسر، ۱۳۹۲، «سنجش بررسی رابطه بین دینداری و سبک زندگی (مطالعه موردی زنان ۲۰ ساله و بیشتر ساکن تهران)»، *ژن در فرهنگ و هنر*، دوره پنجم، ش ۱، ص ۸۵-۱۰۱.
- لهسایی زاده، عبدالعلی و طیبه محمدی نیا، ۱۳۸۷، «بررسی نقش عملکرد زنان در حفظ محیط زیست در شهر لپویی استان فارس»، *علوم اجتماعی*، ش ۱۲، ص ۲۹-۵۶.
- مهدوی، سیدمحمدصادق و رویا وزیری، ۱۳۸۹، «بررسی عوامل اجتماعی- فرهنگی مؤثر بر نگرش محیط زیستی دانشجویان علوم و تحقیقات در سال ۱۳۸۸»، *پژوهش اجتماعی*، سال سوم، ش ۷، ص ۱۹-۴۹.
- نواح، عبدالرضا و همکاران، ۱۳۹۰، «بررسی رابطه بین میزان دینداری با ارزش ها و رفتارهای زیست محیطی شهروندان (مطالعه موردی: شهر اهواز)»، *مطالعات شهری*، سال اول، ش ۱، ص ۷۷-۹۸.
- نوری قاسم آبادی، ربابه و جعفر بوالهیری، ۱۳۷۶، «بررسی مقدماتی اثر فشار اجتماعی بر گزارش افراد از نگرش مذهبی»، در: *همایش نقش دین در بهداشت روان*، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران.

ویسی، هادی و اردوان زرنندیان، ۱۳۸۸، «تبیین نیازهای آموزشی زیست‌محیطی زنان خانه‌دار: مطالعه موردی زنان خانه‌دار منطقه ۱۲ تهران»، *مطالعات زنان*، دوره هفتم، ش ۲۰، ص ۷-۲۳.

- Armstrong, J. B., & Impara, J.C, 1991, The Impact of an environmental education programme on knowledge and attitudes, *Journal of Environmental Education*, v. 22, p. 36-40.
- Ayodeji, I, 2010, Exploring Secondary School STUDENTS Understanding and practices of Waste management in Ogun State Nigeria, *International Journal of Environmental & Science Education*, v. 5 (2), p. 201-215.
- Bamberg, S, & Moser, G, 2007, Twenty Years after Hines, Hungerford, and TOMERA: new meta- analysis of psycho- social determinants of pro- environmental behavior, *Journal of Environmental Psychology*, v. 27 (1), p. 14-25.
- Buttel, F. H, 1979, Age and environmental Concern: A Multivariate Analysis Youth and society, v. 10 (3), p. 237-255.
- Corral-Verdugo V, et al, 2003, Environmental beliefs and water conservation: An empirical study, *Journal of Environmental Psychology*, v. 23, p. 247-257.
- Dudley, N, 2008, *Guidelines for applying protected area management categories*, Gland, Switzerland: IUCN .x +86pp.
- Dunlap, R. E, et al, 2000, Measuring Endorsement of the Environmental Ecological Paradigm: A Revised Nep Scale, *Journal of Social Issues*, v. 56 (3), p. 425-442.
- Dunlap, R. E, & Van Liere, K. D, 1978, The New Environmental Paradigm: A Proposed Measuring Instrument ND Preliminary Results, *Journal of environmental education*, v. 9, p. 10-19.
- Fiallo, E, & Jacobson, S. K, 1994, Local communities and Protected Areas: Attitudes of RURAL Residents Towards Conservation and Mechailla National park, *Ecuador Environmental conservation*, v. 22 (3), p. 241-249.
- Grafton, R, Q, & Knowles, S, 2003, *Social capital and national Environmental performance*, Australian National university Economics and Environment Network Working paper, EENO206, <http://een.anu.edu.au/14/12/2008>.
- Karimi, D, 2003, *Explain the concept of public education environment, National and professional conference in environmental education*, Tehran, Iran.
- Kopnina, H, 2011, Applying the New Ecological paradigm Scale in the Cse of Environmental Education: Qualitative Analysis of the EcologCal Worldview of Dutch Children, *Journal of peace education and Social Justice*, v. 5 (3), p. 374-388.
- Meiboudi, H, 2013, *Environmental Education in contemporary Iran (1nd ed)*, Germany: Lap Lambert Academic Publishing, p. 28.
- Mulyadi, H, 2011, Effect of environmental knowledge, local wisdom, locus of control and farming motivation on responsible on responsible environmental behavior of farmers in sopping energy of south Sulawesi, *International Journal of Academic Research*, v. 3 (2), part I.
- Olson, E. C, et al, 1984, Interpretation and non- formal environmental education in natural resources management, *Journal of environmental Education*, v. 15, p. 6-10.
- Parizanganeh, A. H, & Lakhani, V. C, 2005, Concern for Natural Environment by Muslims from Iran and Guyana, *Journal of Indo Caribbean Research*, v. 6 (1), p. 18-31.

- Rita, C, 2000, "*The future role of Robert, M. Gagne in instructional design*" (Retrived 12, April, 2010) from <http://www.cdli.ca/Nbmann/o-Article/IDRiehey.pdf>.
- Salehi, S, 2008, A STUDY OF Factors Underpinning Environmental ATTITUDES and Behaviours, Uk, The University of LEEDS.
- Schahn, J, & Holzer, E, 1990, Studies of individual Environmental Concern: The Role of knowledege, *Gender, and Background variables Environmental and Behavior*, v. 22 (6), p. 767-786.
- Shobeiri, M, Abdoolahi, S, 2010, "*Theory and Applications of Environmental Education*".
- Shobeiri, S. M, Meiboudi, H, 2014, The Evolution of Environmental Education in Iran, *Environmental science*, v.11 (1), p. 119-130.
- Stren, Paul, et al, 1993, "Value orientations, gender, and environmental Concern", *Journal of Environment and Behavior*, v. 25, p. 322-348.
- Woolfolk, A, 2009, *Educational psychology Active Learning 10th Edition*, Boston, pearson/ Allvn & Bacon.
- Zekavat, S. M, 1977, The State of the Environment in Iran, *Journal of Developing Sicieties*, v. 13 (1), p. 49-72.
- Zelezny, B, & Lynnete, c, 2000, Elaboratiing on Gender DIFFERNCES IN Environmentalism, *Journal of Social Issues*, v. 12 (3), p. 29-37.

ملخص المقالات

النزعة الأخلاقية المطلقة برؤية العلامة الطباطبائي

salmanbahjati@gmail.com

✍ سلمان بهجتى أردكاني / حائز على شهادة المستوى الثالث في الحوزة العلمية بقم

أكبر ميرسباه / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني ع للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٢ صفر ١٤٣٧ - القبول: ٢٧ جمادى الثاني ١٤٣٧

الملخص

يرى بعض الباحثين أنّ العلامة الطباطبائي يعتبر الأخلاق مطلقة، وعلى هذا الأساس فالهدف من تدوين هذه المقالة هو إثبات صحة أو سقم هذا المدعى اعتماداً على آثاره التي خلفها لنا، لذلك تطرّق الباحثان إلى بيان المفاهيم الأخلاقية الإلزامية الأصيلة وقاما بتحليلها فلسفياً، حيث أثبتنا في سياق المفاهيم الإلزامية أنّ الإلزامات الأخلاقية في عين كونها اعتبارية فهي مستندة إلى الواقع ولها القابلية على أن تكون مطلقة وأزلية. وضمن نطاق المفاهيم الأصيلة أشارا إلى تعريف العلامة الطباطبائي للحسن والقبح ومن ثمّ أكّدا على أنّ أحدهما يعتبر خارجاً عن نطاق الحكمة العملية؛ ومن هذا المنطلق فالبحث والتحليل حوله غير ناجع لإثبات الإطلاق أو تنفيده. وأمّا التعريف الآخر فهو إمّا أن يتلاءم مع المقصود أو يتعارض معه، وهو مرتكز على العلاقة الفلسفية للضرورة بالقياس ويستلزم كون الأخلاق مطلقة.

كلمات مفتاحية: العلامة الطباطبائي، الإطلاق، النسبية، الأمور الاعتبارية، الحسن، القبح، الضرورات والمحذورات.

دور قاعدة "المهم والأهم" في حلحلة التزاحمات الأخلاقية الأمنية

علي بهرام طجری / طالب دكتوراه في فرع تدريس المعارف الإسلامية - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

A.B.tajari@gmali.com

أحمد حسين شريفی / أستاذ في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ١٧ محرم ١٤٣٧ - القبول: ٢٧ جمادى الاول ١٤٣٧

الملخص

الأخلاق التطبيقية هي واحدة من الفروع الأخلاقية الحديثة وتحمل على عاتقها ثلاثة أهداف أساسية، أولها تلبية مختلف القضايا الأخلاقية التي تظهر حديثاً والتي تتمحور حول شتى المجالات التخصصية في الحياة العصرية، وثانيها العمل على تطبيق الاستدلالات والأصول والقيم الأخلاقية في حالات معينة، وثالثها وضع حلول للتزاحمات الأخلاقية.

التزاحمات على صعيد الأخلاق الأمنية إنما تحدث حينما تكون القابلية الأمنية في مواجهة تكليفين في مقام الامتثال ولا حيلة لها سوى العمل بأحدهما فحسب، لذا فالمسألة المحورية هنا تكمن في تعيين معيار اختيار أحد طرفي التزاحم وطرح حل له. تم تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحث توصيفي - تحليلي وقد تطرق الباحثان فيها إلى أحد المعايير الأساسية في حلحلة التزاحمات الأخلاقية، وهو (قاعدة المهم والأهم)، وأما النتيجة النهائية التي توصل إليها الباحثان حول بيان أوجه التزاحم فهي وجود العديد من صور التزاحم التي لا يمكن لأحد إنكارها، ولكن حسب الأصول الفلسفية المعتمدة على صعيد فلسفة الأخلاق ونظراً لبعض القواعد الأساسية كالقاعدة المشار إليها أعلاه، يمكن وضع حل ناجع لها وذلك باعتبارها بدوية وغير مستقرة.

كلمات مفتاحية: المباني، الأصول، الأمن، الأخلاق، الأخلاق الأمنية، الحريم الخاص، التعارض، التزاحم.

الوعي والتجربة: دراسة حول النسبة بين التجربتين الأخلاقية والدينية

محمد فتح علي خاني / أستاذ مساعد في فرع الفلسفة والكلام - مركز دراسات الحوزة والجامعة shidanshid@rihu.ac.ir

محمّد فتح علي خاني / عضو الهيئة التعليمية في فرع الفلسفة والكلام - مركز دراسات الحوزة والجامعة

الوصول: ٨ ذي القعدة ١٤٣٦ - القبول: ١٩ ربيع الثاني ١٤٣٧

الملخص

دراسة النسبة بين التجربتين الأخلاقية والدينية لها ارتباطٌ بالعلاقة بين الدين والأخلاق، ولكنها تعدّ مبحثاً مستقلاً عن هذه العلاقة وهي ذات تأثيرٍ على صعيد تصوير مدى التقارب بين النزعتين الأخلاقية والدينية. لأجل تعيين واقع النسبة الموجودة بين هاتين التجربتين، قام الباحثان في هذه المقالة ببيان الميزات المشتركة بينهما ووضّح المقصود منهما، ومن ثمّ ذكر تقسيم ديفيس السداسي حول أنماط التجارب الدينية وتطرّقاً إلى تقييم النسبة بين كلّ واحدٍ من هذه الأقسام الستّة مع التجربة الأخلاقية، وبعد ذلك تطرّقاً إلى استكشاف نسبة التجربة الأخلاقية مع التجربة الدينية؛ وفي هذا السياق قاما بدراسة وتحليل الرؤية القائلة باختلاف التجربتين المشار إليهما، وكذلك وضّح الرؤية القائلة باتّحادهما. نتائج البحث أثبتت أنّه لا يمكن للتجربة الأخلاقية أن تعتبر تجربةً دينيةً. جميع مصاديق هاتين التجربتين لا ينفصلان عن بعضهما بشكلٍ تامّ، بل النسبة بينهما هي من سنخ العموم والخصوص من وجه.

كلمات مفتاحية: التجربة، التجربة الأخلاقية، التجربة الدينية، النسبة بين التجربة الأخلاقية والتجربة الدينية.

الكرامة الإنسانية بُنيةٌ أساسيةٌ للتربية الأخلاقية

nayerehalian@gmail.com

كخبیره حاجی علیبان / حائزة على شهادة دكتوراه في فلسفة التعليم والتربية

خسرو باقری / أستاذ في جامعة طهران

محمد رضا شرفی / أستاذ في جامعة طهران

السید مهدي سجادی / أستاذ في جامعة تربية مدرّس

الوصول: ٩ ذى القعدة ١٤٣٦ - القبول: ٥ ربيع الثاني ١٤٣٧

الملخص

الكرامة تعدّ واحدةً من أهمّ وأعظم النعم التي منحها الله تعالى لبني آدم، وهذه الفضيلة العظيمة منبثقةٌ من مقام خلافة الله في الأرض. الكرامة لها ارتباطٌ بالشرف الذاتي للإنسان وفضيلته وأرجحيته على غيره، وهي من وجهة نظرٍ دينيةٍ لا تقتصر على الكرامة الذاتية فقط، لذا فالإنسان يتمكّن من رفع مستواها والحصول على منزلةٍ عليا من خلال التقرب إلى الله تعالى والزهد، لذا فهي قيمةٌ اكتسابيةٌ ولكن المبنى الأساسي في سلوكنا مع الآخرين حسب آيات القرآن الكريم والروايات الدينية هو الحفاظ على كرامتهم الذاتية.

قام الباحثون في هذه المقالة ببيان دور الكرامة الإنسانية على صعيد التربية الأخلاقية وذكروا السبل الإرشادية للمربّي والمتربّي، وقد سلطوا الضوء على القرآن والحديث باعتبار أنّ هذه الفضيلة تعدّ البنية الأساسية للتربية الأخلاقية، واعتمدوا على منهجية الاستنتاج بغية توضيح مبدأ ضرورة تجلّي الكرامة الإنسانية في التربية الأخلاقية وبيان الأساليب التربوية لإكرام الشخصية والتغاضي عن الأخطاء الأخلاقية والحفاظ على ماء الوجه للنفس وللغير والإقرار بكمالات الآخرين.

كلمات مفتاحية: الكرامة الإنسانية، الأخلاق، التربية الأخلاقية، العمل الأخلاقي.

دراسة تحليلية حول أسس التربية الأخلاقية برؤية سماحة قائد الثورة الإسلامية

سيافوش ميرزائي / طالب ماجستير في تاريخ التعليم والتربية وفلسفتها - جامعة أصفهان
siyavash.m90@gmail.com

رضا على نوروزي / أستاذ مساعد في فرع العلوم التربوية - جامعة أصفهان

الوصول: ٦ صفر ١٤٣٧ - القبول: ٢ رجب ١٤٣٧

الملخص

التربية تعتبر واحدةً من المواضيع المعقدة ذات النطاق الواسع كما أنها تقتضى فترةً زمنيةً طويلةً، وبطبيعة الحال فإن معرفة أساليب التعليم والتربية وإدراك أهدافهما ولا سيما التربية الأخلاقية، يقتضيان التعرف على آراء كبار المربين ولا سيما المنظرين المسلمون؛ ومن هذا المنطلق قام الباحثان في هذه المقالة بتسليط الضوء على الأسس التربوية الأخلاقية من وجهة نظر قائد الثورة الإسلامية سماحة السيد على الخامنئي (حفظه الله)، وقد اعتمدا على منهج بحث متقوّم على تحليل المضمون النوعي. النموذج التربوي المعتمد في هذه الدراسة هو اعتبار التربية الأخلاقية هدفاً إلى جانب التعليم، وأما المصادر التي تمّ الرجوع إليها فهي عبارة عن كتب ومجلات ومقالات وخطب.

لا شكّ في أنّ أهمّ هدف لتربية الإنسان كي يصبح مفكراً وباحثاً ورائداً وعالمياً متديناً خلوقاً مزيناً بالفضائل الأخلاقية هو بلوغ درجة البصيرة والسعادة وإرساء دعائم مجتمع صالح على المستويين الفردي والاجتماعي بحيث يكون قادراً على ضمان تحقيق الغاية الأساسية من خلقه الإنسان ألا وهي التقرب إلى الله سبحانه والتحلّي بالأخلاق الإلهية.

كلمات مفتاحية: سماحة قائد الثورة الإسلامية، التربية الأخلاقية، التعليم والتربية، الفضائل الأخلاقية، البصيرة.

مقدمة لمفهوم علم نفس المكاشفات الأخلاقية، ودراسة إشارات في مجال فلسفة الأخلاق

على رضا عظيم بور / أستاذ مساعد في فرع علم النفس - جامعة سلمان الفارسي في مدينة كازرون

azimpour@kazerunsfu.ac.ir

الوصول: ١٨ رمضان ١٤٣٦ - القبول: ٢٧ صفر ١٤٣٧

الملخص

المكاشفات الأخلاقية هي عبارة عن قواعد شهودية مجملة يستفاد منها في الحوارات الأخلاقية المتداولة، وعلى الرغم من أنها تطرح إجابات سريعة وصحيحة في معظم الأحيان حول الألغاز الأخلاقية التي تعترض حياة الإنسان، إلا أن الاعتماد عليها دون الدقة والاستدلال قد يؤدي إلى حدوث أخطاء في اتخاذ القرارات الأخلاقية. إذن، ما هي الإشارات والقيود التي تعترض طريق التفكير الأخلاقي لدى الإنسان إثر خطأ هذه المكاشفات؟ الهدف من تدوين هذه المقالة هو تعريف المكاشفات الأخلاقية في علم النفس ودراسة الإشارات التي تتمخض عنها بالنسبة إلى مختلف التوجهات في فلسفة الأخلاق، ومن هذا المنطلق اعتمد الباحث على الأسلوب المكتبي لبيان ماهية هذه المكاشفات بأفضل وجه ومن ثم تطرق إلى دراسة وتحليل النتائج التي تترتب عليها في شتى توجهات فلسفة الأخلاق وذلك وفق منهج بحث تحليلي - منطقي. المكاشفات الأخلاقية من شأنها أن تعكس إمكانية حدوث أخطاء في القرارات الأخلاقية عند تبني رؤية عاطفية مجردة؛ وإضافةً إلى ذلك وعلى خلاف نصائح فلاسفة الأخلاق الشهودية، فالناس يعتمدون على شهودهم بدلاً عن الاعتماد الصرف على المسائل الأخلاقية البنيوية في قضاياهم اليومية.

كلمات مفتاحية: المكاشفات الأخلاقية، النزعة إلى العاقبة، النزعة التكميلية، النزعة الشهودية، النزعة العاطفية.

دراسة تحليلية حول علاقة الرؤية الدينية بالرؤية والسلوك البيئيين للطلّابات فى جامعة بىام نور فى مدينة رامهرمز

إلهام أسرارى / أستاذة فى الفرع الفنى والهندسى - جامعة بىام نور فى طهران

سحر وثىدى / طالبة دكتوراه فى التدريس البيئى - جامعة بىام نور فى طهران (فرع الجنوب) Sahar_rashidi86@yahoo.com

الوصول: ٢٣ ذى القعدة ١٤٣٦ - القبول: ٢٣ جمادى الاول ١٤٣٧

الملخص

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل علاقة الرؤية الدينية بالرؤية والسلوك البيئيين لدى طالبات الجامعات، وقد اعتمدت الباحثتان فيها على أسلوب بحث توصيفى - استقرائى. نطاق البحث تضمن ٣٢٠ طالبة يدرسن فى فروع الزراعة والأحياء بجامعة بىام نور فى مدينة رامهرمز، وعيّنت البحث شملت ٩٦ طالبة وفق أسس جدول استبيان مورغان. المعلومات التى تمّ تحصيلها من هذا الاستبيان خضعت للشرح والتحليل اعتماداً على برنامج spss19 والاختبار الإحصائى لمعدّل الترابط (بيرسون) وتحليل (ريجرسون) الخاصّ بالتحليل الإحصائى. وأما نتائج البحث فقد أثبتت أنّ معدّل الترابط (بيرسون) بين الرؤية والسلوك البيئيين وبين الرؤية الدينية يعادل ٠,٤٦٨ و ٠,٤٦٤، بالترتيب، كما أنّ نتائج اختبار ريجرسون ذى المتغيّرات المتعدّدة دكّت على أنّ معدّل الترابط المتعدّد ($R=٠,٦٩٤$) يؤكّد على وجود ارتباطٍ وطيدٍ ومؤثّرٍ بين متغيّرات المعيار ومتغيّرات التوقّع؛ كما يمكن الاعتماد على هذه النتائج لأجل طرح وتدوين المضمون التعليمى الخاصّ بالموضوع.

كلمات مفتاحية: الرؤية المذهبية، الرؤية والسلوك البيئيين، طالبات الجامعة.

Analyzing the Relationship between Religious Attitude and Environmental Behavior among Female Students of Payam Noor University of Ramhormoz

Elham Asrari/ Associate professor of engineering department, Payam Noor University of Tehran, Iran

✉ **Sahar Rashidi**/ PhD student of environmental education, Payam Noor University of Tehran south branch
Sahar_rashidi86@yahoo.com

Received: 2015/09/08 - **Accepted:** 2016/03/03

Abstract

This study aims at analyzing the relationship between religious attitude and environmental behavior among female students of university. The research method is descriptive-survey. The statistical population includes 320 female students of agriculture and biology major at Ramhormoz Payam Noor University. The sample size is including 96 people by using Morgan`s chart. Research data have been statistically analyzed by using SPSS19 and Pierson`s correlation coefficient and regression analysis statistical test. The findings show that Pierson`s correlation coefficient for environmental behavior and religious attitude are respectively 0/468 and 0/464. Moreover the result of multivariate regression analysis shows that given the multiple correlation coefficients ($R=0/694$), the intensity of the relationship between the criterion variable and the predictor variable is very strong and influential. Research findings can be used in designing and development of educational content.

Key words: religious attitude, environmental behavior, students, girls.

An Introduction to the Concept of Moral Revelation Psychology and Examining its Implications on Moral Philosophy

Alireza Azimpour/ Assistant professor of psychology, Salman Farsi University, Kazeroon, Iran
azimpour@kazerunsfu.ac.ir

Received: 2015/07/06 - **Accepted:** 2015/12/10

Abstract

Moral revelations are careless and intuitive rules which are used in moral routine conversations. Although these rules present a rapid and often correct answer to human`s moral dilemmas, careless and thoughtless use of them can lead to falsely moral decisions. The question here is; what implications and restrictions can infallibility of these revelations bring for human`s moral thinking? This paper aims at introducing moral revelations in psychology and examining their implications for different approaches to moral philosophy. At first moral revelations were clearly explained through the library-based method, then by the method of logical-analytical the consequences of these revelations were analyzed for different approaches to moral philosophy. Moral revelations can show the moral decisions` fallibility, in case there is mere acceptance of emotion-oriented approach. Moreover on the contrary to what intuition-oriented moral philosophers declare, people use their own intuitions in everyday life rather than its mere use in fundamental moral problems.

Key words: moral revelations, outcome-orientation, duty-orientation, intuitivism, emotion-orientation.

Analyzing Moral Education Components from the View point of the Supreme Leader

✉ **Siavash Mirzaei**/ MA student of history and philosophy of education, Isfahan University
siyavash.m90@gmail.com

RezaAli Norouzi/ Assistant professor of educational science, Isfahan University

Received: 2015/11/19 - **Accepted:** 2016/04/10

Abstract

Education is complicated, wide-ranging and time-consuming. An awareness of the methods and aims of education, especially moral education, necessitates the understanding of the views of great scholars, especially Islamic scholars. Consequently, the purpose of the current paper is analyzing moral education components from the view point of the supreme leader. The method which is used in this research is qualitative content analysis. The educational pattern of this paper is adding moral education to education. The research resources include books, magazines, articles and lectures. The main purpose of educating men who are wise, scholar, pious and endowed with virtues in order to achieve vision, is the individual and social happiness and righteous society, so that one can reach the ultimate purpose of life, which is nearness to God and taking on Divine characteristics.

Key words: supreme leader, moral education, education, moral virtues, vision.

Human Dignity as the Foundation of Moral Education

✦ **Nayereh Hajjalian**/ PhD of philosophy of education

nayerehalian@gmail.com

Khosro Bagheri/ Professor of Tehran University

Mohammad Reza Sharafi/ Associate professor of Tehran University

Seyyed Mahdi Sajjadi/ Associate professor of Tarbiat Modares University

Received: 2015/08/25 - **Accepted:** 2016/01/16

Abstract

One of the most important assets that God has bestowed on man is dignity and human's virtue which is originated from divine vicegerency. Dignity is related to man's essential honesty, and virtue indicates his superiority to others. From the religious point of view, dignity is not confined to the essential type only and by nearness to God and piety, man can promote it and acquire more transcendent value; however, according to the verses and narrations, we have to behave towards others based on retaining their inherent dignity. The purpose of this research is explaining the role of human's dignity in moral education and deducing some guidance for the trainer and trainee. Analyzing holy Quran's verses, in this paper human's dignity is considered as the foundation of moral education and by using the deducive method, the principle of the necessity of human's dignity revelation in moral education and character honoring educational methods, negligence in ethical lapses, retaining the dignity of self and others and admitting to other's perfections were explained.

Key words: human's dignity, morality, moral education, moral act.

Awareness and Experience; an Inquiry into Moral Experience and Religious Experience

✉ **HosseinAli Sheidan Sheid**/ Assistant professor of philosophy and theology department,
research center of Seminary and University shidanshid@rihu.ac.ir

Mohammad Fathali Khani/ Faculty member of philosophy and theology department, research
center of Seminary and University

Received: 2015/08/24 - **Accepted:** 2016/01/30

Abstract

Discussing about the relationship between moral experience and religious experience is relevant to the relationship between religion and morality, but is independent from that topic and is efficient in showing the nearness of morality and religiosity. In the present paper in order to realize the kind of relativity between these two experiences, after expressing the similarities of moral experience and religious experience, the author tries to express his intention of moral experience and religious experience. Using Davis's six-part categorization about the kinds of religious experiences and measuring the relation of each one of them with moral experience, the author identifies the relationship between moral experience and religious experience. In this regard, moral experience and religious experience view on diversity and unification will be analyzed. Consequently we cannot consider every moral experience as a religious one. Also all the instances of these two experiences are not entirely different, however the relationship between moral experience and religious experience is partial inclusion.

Key words: experience, moral experience, religious experience, moral experience relation, religious experience.

The Role of the Principle the most Important and Important in Eliminating the Interference of Security Ethics

✉ **Ali Bahram Tajari**/ PhD student of Islamic teachings, IKI

A.B.tajari@gmail.com

Ahmad Hossein Sharifi/ Associate professor, IKI

Received: 2015/10/31 - **Accepted:** 2016/03/07

Abstract

Applied ethics, as one of the new fields of ethics has three major missions: First, answering to the new and special ethical issues in each specific aspect of modern life, second, attempting to ensure conformity with the arguments, principles and ethical values in specific cases and finally eliminating ethical interferences. Interferences in the area of security ethics happen when the security force confronts two missions regarding the position of Obedience, and has to select only one. The pivotal point is in specifying a selection criterion for one of the sides of the interference and presenting a solution for them. Using a descriptive and analytic method, the present paper deals with only one fundamental criterion in eliminating ethical interferences, namely the principle of the most important and important. Considering the aspects of interferences, the final result of this paper is that although interferences are inevitable, but given the authentic philosophical foundations of ethical philosophy and the mentioned principle in this paper, one is able to eliminate them. This means that these interferences are rudimentary and deep-seated.

Key words: foundations, principles, security, ethics, security ethics, privacy, conflict, interference.

Abstracts

Moral Absoluteness from the Viewpoint of Allame Tabatabaei

✉ Salman Bahjati/ Third level student of Seminary

salmanbahjati@gmail.com

Akbar Mirsepah/ Assistant professor, IKI

Received: 2015/12/05 - **Accepted:** 2016/04/06

Abstract

Some researchers have never agreed with Allame Tabatabaei about considering morality as an absolute affair. The purpose of this study is to prove moral absoluteness based on Allame Tabatabaei's work. To this end, we have described moral obligatory concepts and axiological concepts and analyzed them philosophically. In the area of obligatory concepts, we show that in spite of being subjective, moral obligations are based on facts and they are capable of fulfilling the absoluteness and eternity of morality. In the realm of axiological concepts, mentioning Allame's two definitions of the terms good and evil, we have specified that one of the definitions are excluded from the realm of practical wisdom, so that discussing it for proving or rejecting absoluteness is futile. The other definition, which is agreeable and disagreeable with the ultimate end shows the necessity in relation and necessitates moral absoluteness.

Key words: Allame Tabatabaei, absoluteness, relativity, conventionalities, good and evil, rules.

Table of Contents

Moral Absoluteness from the Viewpoint of Allame Tabatabaei / Salman Bahjati/ Akbar Mirsepah.....	5
The Role of the Principle the most Important and Important in Eliminating the Interference of Security Ethics / Ali Bahram Tajari/ Ahmad Hossein Sharifi.....	21
Awareness and Experience; an Inquiry into Moral Experience and Religious Experience / HosseinAli Sheidan Sheid/ Mohammad Fathali Khani.....	43
Human Dignity as the Foundation of Moral Education / Nayereh Hajjalian/ Khosro Bagheri/ Mohammad Reza Sharafi/ Seyyed Mahdi Sajjadi.....	63
Analyzing Moral Education Components from the View point of the Supreme Leader / Siavash Mirzaei/ RezaAli Norouzi.....	77
An Introduction to the Concept of Moral Revelation Psychology and Examining its Implications on Moral Philosophy / Alireza Azimpour.....	101
Analyzing the Relationship between Religious Attitude and Environmental Behavior among Female Students of Payam Noor University of Ramhormoz / Elham Asrari/ Sahar Rashidi.....	119

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Ākhlaqī

An Academic Semiannual on Ethical Inquiry

Vol.6, No.2

Fall & Winter 2015-16

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Mahmud Fathali*

Editor in chief: *Ahmad Hossein Sharifi*

Translation of Abstracts: *Language Department of IKI.*

Editorial Board:

- ▣ **Dr. Hamid Parsania:** *Associate Professor, Tehran University*
- ▣ **Dr. Mohssen Javadi:** *Professor, Qom University*
- ▣ **Dr. Mohammad Saidi Mehr:** *Associate Professor Tarbiyat Mudarris University*
- ▣ **Dr. Ahmad Hossein Sharifi:** *Associate Professor IKI*
- ▣ **Dr. Mahmud Fathali:** *Associate Professor IKI*
- ▣ **Mojtaba Mesbah:** *Associate Professor, IKI*
- ▣ **Dr. Ahmad Vaezi:** *Associate Professor, Bagher AlAulum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +98-25-32113480

Fax: +98-25-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.isc.gov.ir & www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir