

معرفت اخلاق

سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲



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

هادی حسین‌خانی

مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

ززم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۰۸۶۳۴ - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

حمید پارسانیا

استاد دانشگاه تهران

محسن جوادی

استاد دانشگاه قم

محمد سعیدی مهر

استاد دانشگاه تربیت مدرس

احمدحسین شریفی

استاد 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 ۳۲۱۱۳۴۸۲ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

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

نمایه در:

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

اهداف و رویکرد نشریه معرفت اخلاقی

معرفت اخلاقی، نشریه‌ای علمی - ترویجی در حوزه اخلاق است که به صورت دو فصل نامه و برای نیل به اهداف زیر انتشار می‌یابد:

۱. معرفی بنیان‌های معرفتی اخلاق اسلامی؛
۲. بررسی و نقد نظریه‌ها و اندیشه‌ها در حوزه اخلاق؛
۳. اصلاح و بازسازی نظریه‌های اخلاقی با رویکرد تهذیبی؛
۴. ارائه تبیین‌های اخلاقی از مسائل و آسیب‌های فردی و اجتماعی با رویکردهای اسلامی؛
۵. ارائه تفسیرها و تبیین‌های اخلاقی از آموزه‌های اسلام؛
۶. روش‌شناسی استنباط احکام و نظریه‌های اخلاقی از منابع اسلامی؛
۷. احیای میراث اخلاقی اندیشمندان مسلمان؛
۸. تبیین کاستی‌های موجود در مطالعات اخلاقی و تلاش در جهت یافتن راه‌کارهای مناسب.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال فرمایید.

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۵۰۰۰۰ تومان، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۰۰۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید بر خوردار 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 تارنمای 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 مقصیبات 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 شاعری 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

بررسی الگوی «شهودگرایی اجتماعی» جاناتان هایت براساس اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی / ۷

کتابخانه شهیرزاد اسفندیاری / حسن محیطی اردکان / محمدتقی تبریک

راهکار سنجش باورهای توحیدی قلبی براساس اندیشه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی / ۲۷

کتابخانه سیدمحمد مهدی موسوی نژاد / جواد سلیمانی امیری

جایگاه لذت در نظریه اخلاقی قرب الهی / ۴۱

محمدحسن سموعی

مطالعه تطبیقی دیدگاه ویلیام جی. فیتز پاتریک و علامه مصباح یزدی درباره «واقع‌گرایی اخلاقی» / ۵۱

سعیده حمله‌داری

چالش‌های اخلاقی سفته‌بازی در شرایط بی‌ثباتی اقتصادی با محوریت آیه ۳۴ سوره «توبه» براساس

دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی / ۶۵

رضا شاه‌منصوری

تحلیل محتوای کتاب هدیه‌های آسمان پایه دوم ابتدایی از منظر توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی / ۷۹

کتابخانه امین گلشن / محمد عظیمی

روش برخورد با مخالفان از منظر اخلاق اسلامی / ۹۱

محمدحسین فاضلی


نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال چهاردهم (شماره‌های ۲۷-۲۸) / ۱۰۸

۱۱۶/ Abstracts

بررسی الگوی «شهودگرایی اجتماعی» جانانان هایت بر اساس اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی*

✉ شهروزاد اسفندیاری / کارشناس ارشد روان‌شناسی دانشگاه قرآن و حدیث

sh.esfandiary85@gmail.com

 orcid.org/0009-0002-4527-6329

nagi1364@yahoo.com

حسن محیطی اردکان / دکترای فلسفه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mtabik@gmail.com

محمدتقی تنبیک / استادیار گروه روان‌شناسی دانشگاه قرآن و حدیث



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۰

چکیده

یکی از مباحث چالش‌برانگیز در حوزه روان‌شناسی اخلاق، «فرایند ذهنی و عوامل مؤثر بر قضاوت اخلاقی» است. رویکردهای گوناگون روان‌شناسی طی قرن گذشته، نگاه‌های متفاوتی ارائه داده و هریک بر تأثیر عامل خاصی تأکید داشته است. یکی از الگوهای اخیر که توسط روان‌شناس معاصر جانانان هایت طراحی شده، الگوی «شهودگرایی اجتماعی» است. متفکران نظرات متفاوتی درباره این الگو طرح نموده‌اند که موجب شده است به یکی از جنجالی‌ترین موضوعات روان‌شناسی اخلاق تبدیل شود. با توجه به اینکه فیلسوف معاصر، آیت‌الله مصباح یزدی، به جنبه‌های روان‌شناسی اسلام نیز توجه داشته، این مقاله کوشیده است الگوی «شهودگرایی اجتماعی» را با توجه به اندیشه‌های ایشان بررسی کند. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی بوده و گردآوری داده‌ها با مراجعه به آثار ایشان صورت گرفته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که در نقد الگوی «شهودگرایی اجتماعی»، می‌توان عواملی همچون نادیده گرفتن بعد فرامادی انسان، بی‌توجهی به عنصر اختیار، تقلیل عوامل مؤثر بر قضاوت اخلاقی به فرهنگ و عوامل زیستی و غریزی، تعریف نادرست «دستگاه تحریکی» ذیل «دستگاه ادراکی»، مغالطه «سرعت در قضاوت و نفی استدلال»، و سوگیری در انتخاب معماها را مطرح کرد.

کلیدواژه‌ها: الگوی شهودگرایی اجتماعی، جانانان هایت، اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی.

مباحث اخلاقی و چگونگی شکل‌گیری تفکر اخلاقی در ذهن انسان از جذاب‌ترین بحث‌های روان‌شناسی در قرن اخیر است. در روان‌شناسی اخلاق، دانشمندان با رویکردهای متفاوتی به پژوهش و پاسخ به پرسش‌های مرتبط با این حوزه پرداخته‌اند. یکی از سؤالات مطرح، «قضاوت اخلاقی افراد و عوامل مؤثر بر آن و فرایند ذهنی انسان‌ها برای رسیدن به جواب اخلاقی» است. دانشمندان تحولی - شناختی، رفتارگرایان، روان‌تحلیل‌گران و دیدگاه‌های تکاملی هر کدام با بیان نظرات خود، عوامل گوناگونی را بررسی کرده‌اند. مطالعات فلسفی نیز در کنار روان‌شناسی به تقویت و توسعه این نظریات کمک نموده است. هریک از الگوواره‌ها یا الگوهای اخلاقی بر اندیشه‌های فلسفی مهم برگرفته از آثار ارسطو، افلاطون، نیچه، بالدوین، مید، دیویی، هابرماس و هیوم تکیه دارند و مبانی فکری خاصی را دنبال می‌کنند.

دو دیدگاه «روان‌تحلیلی‌گری» و «رفتارگرایی» به تأثیر جامعه و تربیت توجه ویژه‌ای دارند:

«روان‌تحلیل‌گران وجدان را در بردارنده‌ی قوانینی می‌دانند که از فرهنگ و بافت ارزشی جامعه گرفته شده است» (وزلا، ۱۳۹۷، ص ۱۱).

«رفتارگرایان اخلاق را مجموعه‌ای از عادات، ویژگی‌ها و ارزش‌هایی در نظر گرفته‌اند که به محیط اجتماعی و تقویت‌های احتمالی وابسته است» (همان).

پس از آن در دهه ۶۰ و ۷۰ قرن نوزدهم، همزمان با انقلابی که در مفهوم «علم» و رابطه آن با اخلاق صورت گرفت، تغییرات قابل‌توجهی در نگاه پژوهشگران به تحول اخلاقی پدید آمد.

تاریخ علم چند دهه آخر قرن بیستم را به‌مثابه دوره حاکمیت سنت شناختی - رشدی در روان‌شناسی رشد ثبت خواهد کرد. منبع اصلی این سنت را می‌توان در معرفت‌شناسی ژنتیک پیازه جست‌وجو کرد (توریل، ۱۳۹۵، ص ۱۲۹).

اگرچه پیازه پیشگام بررسی قضاوت‌های اخلاقی کودکان بود، اما این کارهای کلبرگ بود که تأثیرات عمیقی بر روان‌شناسان و پژوهش‌های آنان گذاشت.

یکی از تفاوت‌های مهم دیدگاه‌های «شناختی - تحولی» که در نظریه‌های پیازه و کلبرگ انعکاس یافت، به چالش کشیدن ایده‌های سنتی در خصوص منبع انگیزشی رفتار اخلاقی بود. این دیدگاه‌ها خلاف نگاه سنتی که «عاطفه» را منبع انگیزش می‌دانستند، منبع انگیزه اخلاقی را «شناخت» در نظر می‌گرفتند (رک: گیس، ۱۹۹۵، ص ۲۷). منشأ اخلاقیات تا آن زمان دو جواب بدیهی داشت: طبیعت (ذات و فطرت) و تربیت (پرورش) (هایت، ۱۳۹۸، ص ۱۹). اما با تحقیقات کلبرگ پاسخ سومی نیز به ذات‌گرایی و تجربه‌گرایی افزوده شد. «خردگرایی با تأکید بر عقلانیت، "استدلال" را مهم‌ترین و قابل‌اعتمادترین راه برای رسیدن به دانش اخلاقی معرفی کرد» (همان، ص ۲۱).

پس از سال‌ها غلبه نگاه کلبرگ بر روان‌شناسی اخلاق، یکی از افرادی که با تحقیقات و آزمایش‌های تجربی، زمینه را برای رویکردی متمایز با رویکرد «تحولی - شناختی» پدید آورد، شوئدر (Shweder) بود. وی معتقد بود:

زندگی در فرهنگ‌های متفاوت سبب جریان دوباره اطلاعات در ذهن ما می‌شود، به‌گونه‌ای که ممکن است به یک محرک واحد نظر بیفکنیم، اما احساس و ادراک بسیار متفاوتی از یکدیگر داشته باشیم (وزلا، ۱۳۹۷، ص ۱۱۷).

کارهای وسیع و پیچیده‌شونده اثری عمیق بر نگاه‌های اخلاقی جانانان هایت گذاشت و سبب شد او در رابطه با خردگرایی تردید کند و سرانجام الگوی «شهودگرایی اجتماعی» و نظریه مبانی اخلاقی را متأثر از این تحقیقات ارائه کند. او معتقد بود: بجز خردگرایی، منابع دیگری برای کسب دانش اخلاقی (مانند یادگیری‌های فرهنگی یا درک فطری اخلاقی) باید وجود داشته باشد (هایت، ۱۳۹۸، ص ۳۹).

الگوی «شهودگرایی اجتماعی» هایت تفسیر جدیدی از رابطه شناخت، استدلال، احساس و شهود و تأثیر آن در قضاوت‌های اخلاقی ارائه می‌دهد و نگاه‌های خردگرایی غالب در پژوهش‌های روان‌شناسی را زیرسؤال می‌برد. او آزمایش‌ها و مصاحبه‌هایی طراحی می‌کند که طی آن به نقش پیشینی و مهم استدلال در قضاوت‌های اخلاقی خدشه وارد می‌شود.

همچنین قابل ذکر است که دیدگاه‌های فلسفی هیوم (Hume) بر این الگو تأثیر قابل توجهی گذاشته است، به‌گونه‌ای هایت الگوی خود را برگرفته از هیوم می‌داند. دیوید هیوم در قرن هجدهم یکی از مشهورترین قرائت‌های نظریه غیرشناختی در اخلاق را ارائه داده است.

هیوم در روان‌شناسی فلسفی خود می‌کوشد تا به تبیین واقع‌بینانه از مکانیزم صدور افعال ارادی در تناسب با تحلیل ماهیت عقل و کارکرد آن و تحلیل سرشت امیال و هیجان‌ها و نسبت آنها با عقل دست یابد (موسوی اصل و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰).

به اعتقاد هیوم «اصطلاح "اخلاق" متضمن یک احساس مشترک میان بنی‌بشر است» (هیوم، ۱۳۹۲، ص ۱۶۸) و «اساساً عقل با حوزه اخلاق سروکار ندارد» (هیوم، ۱۹۷۸، ص ۴۱۴). در واقع عقل تنها می‌تواند راه‌های رسیدن به مطلوب یا دوری از نامطلوب را نشان دهد.

هایت نیز در الگوی خود همین کارکرد را برای عقل و احساس می‌پذیرد. او معتقد است: «مدل "شهودگرایی اجتماعی" از قالب مدل هیوم بهره می‌گیرد و آن را اجتماعی‌تر می‌کند» (هایت، ۱۳۹۸، ص ۷۲).

پس از گسترش ادعای هایت در میان روان‌شناسان، مخالفان و موافقان زیادی در این زمینه اظهارنظر کردند. برخی از صاحب‌نظران معتقدند که تأکید او بر «شهودگرایی» سبب غفلت از نقش مهم منطق (عقل) در زندگی روزمره شده است (ناروانز، ۲۰۱۰).

همچنین توریل (Turiel) در انتقاد از الگوی «شهودگرایی» به انبوه تحقیقات مربوط به روان‌شناسی رشد و شناختی (مانند عدد، استدلال ریاضی، طبقه‌بندی، علیت و قصدمندی) و نظریه‌های ذهن اشاره می‌کند و معتقد است: مردم قضاوت‌هایی می‌کنند که لزوماً فوری، سریع و قاطع نیست و ممکن است ارادی و از روی تأمل و تفکر باشد (رک: توریل، ۱۳۹۵، ص ۹۷). از این رو با توجه به نظرات گوناگون و متعارضی که در این زمینه وجود دارد به نظر می‌رسد ضرورت بررسی‌های دقیق‌تر و متقن‌تری برای روشن‌شدن و وضوح ابعاد یک قضاوت اخلاقی و به‌طور خاص الگوی «شهودگرایی اجتماعی» جانانان هایت به‌مثابه یک الگوی مطرح در روان‌شناسی معاصر وجود دارد.

همچنین در تحقیقات داخلی، مقاله «نقش شهود در حکم اخلاقی از دیدگاه جاناتان هایت» (خوارزمی و میاندری، ۱۳۹۹) به بررسی الگوی «شهودگرایی» پرداخته است و پس از معرفی اجمالی آن، انتقادات مختلف را بررسی کرده، در نهایت، الگوی مزبور را - در مجموع - قابل قبول و موجه می‌داند.

در مقاله دیگری ذیل عنوان «شهودگرایی اجتماعی؛ روان‌شناسی استدلال اخلاقی از منظر جاناتان هاید» (قربانیان، ۱۳۹۵) به توصیف و توضیح الگوی «شهودگرایی اجتماعی» و نقد و بررسی این دیدگاه همت گماشته است.

از سوی دیگر، با توجه به اینکه قضاوت اخلاقی و تبیین آن به شناخت از ماهیت انسان و ابعاد وجودی او گره می‌خورد، لازم است مبانی اسلامی در رابطه با کارکرد عقل، فطرت و جایگاه احساس و شهود تبیین شوند تا بتوان الگوی «شهودگرایی اجتماعی» را با دقت بیشتری بررسی کرد و احیاناً نقاط مثبت و منفی آن را درک نمود. با جست‌وجو در میان متفکران معاصر، اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی به‌مثابه فیلسوفی که بیش از دیگران به جنبه‌های اجتماعی، حقوقی و روان‌شناختی اسلام توجه کرده، مدنظر قرار گرفته است.

در این پژوهش با تکیه بر مباحثی که آیت‌الله مصباح یزدی بر پایه «انسان‌شناسی الهی» مطرح نموده، الگوی «شهودگرایی اجتماعی» جاناتان هایت بررسی شده است. روش تحقیق «توصیفی - تحلیلی» بوده و اطلاعات لازم با مراجعه به آثار نوشتاری و گفتاری آیت‌الله مصباح یزدی جمع‌آوری گردیده است.

۱. الگوی «شهودگرایی اجتماعی»

جاناتان هایت در مقاله جنجالی خود با نام «سگ هیجانی و دم عقلانی آن» رویکرد جدیدی را با عنوان «شهودگرایی اجتماعی» معرفی می‌کند (ر.ک: هایت، ۲۰۰۱). در حقیقت او اخلاقیات را ترکیبی از فطرت (مجموعه‌ای از ادراکات مستقیم) و آموزه‌های فرهنگی می‌داند (ر.ک: هایت، ۱۳۹۸، ص ۴۳؛ هایت ۲۰۰۱، ص ۸۲۶) و معتقد است: هیجان‌ها، عوامل زیستی، محیط و فرهنگ قضاوت‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهند (ر.ک: هایت، ۲۰۰۴، ص ۵۶).

هایت با طرح پرسش‌ها و معماهای اخلاقی با موضوعاتی (همچون زنا با محارم، خوردن گوشت سگ، آلوده کردن پرچم کشور...) به شواهد و مدارکی دست یافت که نشان می‌دهد استدلال اخلاقی علت قضاوت اخلاقی نیست. در حقیقت وی در الگوی «شهودگرایی اجتماعی» جایگزینی برای الگوهای خردگرا ارائه می‌دهد. این الگو یک الگوی اجتماعی است که به جای تأکید بر استدلال شخصی، به اهمیت عوامل محیطی و فرهنگی اشاره می‌کند. الگوی هایت قضاوت‌های اخلاقی را محصول ارزیابی‌های سریع و خودکار می‌داند (ر.ک: هایت، ۲۰۰۱، ص ۸۱۴-۸۳۴). این ارزیابی‌ها از نظام پردازش خودکار انسان نشئت می‌گیرد. درواقع دو گونه تفکر می‌توان برای آدمی قائل شد (ر.ک: هایت، ۲۰۰۴، ص ۵۶): تفکر نظام ۱ و تفکر نظام ۲. بی‌جوابی اخلاقی یکی از شواهد وجود این دو نظام پردازش است (هایت، ۲۰۰۰، ص ۱).

تفکر نظام ۱: گونه‌ای از شناخت است که در مراحل اولیه تکامل ایجاد شده و فرایندی سریع و خودکار است. این نوع تفکر «شهودی و هیجانی» نامیده می‌شود (ر.ک: کانمان، ۲۰۰۳).
تفکر نظام ۲: در مراحل بعدی تاریخ تکامل شکل گرفته که کنترل شده و آهسته و آگاهانه است. از سوی دیگر عقلانی و تحلیلی است (همان).

هایت قضاوت‌های اخلاقی را از نوع تفکر نظام ۱ می‌داند (ر.ک: هایت، ۲۰۰۱).
هایت در کتاب *فرضیه خوئسیختی* و نیز کتاب *ذهن درستکار* واژه «فیل سوار» را برای فرایندهای مهارشده (مانند استدلال) و واژه «فیل» را برای فرایندهای ناخودآگاه (مانند احساس و شهود و ادراک) استفاده کرده است (ر.ک: هایت، ۱۳۹۹، ص ۲۹؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۶۷). همچنین مثال «وکیل» و «قاضی» بیانگر جایگاه استدلال در یک قضاوت اخلاقی است (ر.ک: هایت، ۲۰۰۱، ص ۸۱۴).

طبق الگوی «شهودگرایی»، تجربه قبلی در موقعیت‌های خاص، با تداعی‌های شهودی ویژه‌ای در ذهن، نشانه‌گذاری و ثبت می‌شود. همراهی تجربه‌ها با هیجان مثبت یا منفی، می‌تواند در موقعیت مشابه، حس تمایل به تکرار رفتار یا حس نفرت و انزجار را در فرد ایجاد کند و قضاوت فرد را شکل دهد (ر.ک: هیتلین، ۱۳۹۶، ص ۱۳۸).
در ادامه لازم است برای درک بهتر الگوی «شهودگرایی اجتماعی» فهم دقیقی از قضاوت اخلاقی، استدلال، شهود و هیجان اخلاقی از نقطه نظر هایت صورت گیرد:

۲. قضاوت اخلاقی

فیلسوفان اخلاق مدت‌ها در تلاش بودند تمایز قضاوت اخلاقی را با انواع قضاوت‌های دیگر تبیین کنند. هایت در تعریف خود، از یک رویکرد تجربی استفاده می‌کند و به طور کلی «قضاوت اخلاقی» را به این شکل تعریف می‌کند: ارزیابی‌های خوب و بد نسبت به یک فعل یا شخصیت یک فرد، که این ارزیابی در جهت فضایی صورت می‌گیرد که توسط برخی فرهنگ‌ها یا خرده‌فرهنگ‌ها واجب شمرده می‌شود (هایت، ۲۰۰۱، ص ۸۱۷).

۳. استدلال اخلاقی

«استدلال اخلاقی» نوعی فرایند ذهنی آگاهانه است که با تغییر شکل اطلاعات خاصی از افراد، ما را به یک قضاوت اخلاقی می‌رساند.

دو ویژگی مهم در تعریف هایت از استدلال وجود دارد:

اول. در یک مرحله اتفاق نمی‌افتد و لازم است طی چند مرحله فرد را به نتیجه برساند.

دوم. استدلال آگاهانه است.

لازم است تلاشی قابل واپایش (کنترل) از سوی فرد برای رسیدن به حکم اخلاقی صورت گیرد. این فرایند آگاهانه دارای خصوصیات عمدی بودن، زحمت داشتن و قابل مهار بودن است (ر.ک: هایت، ۲۰۰۱، ص ۸۱۸). در

حقیقت استدلال‌های اخلاقی یک فرایند پسینی است که برای تحت تأثیر قرار دادن شهود یا قضاوت‌های دیگران مورد استفاده قرار می‌گیرد. عموم مردم استدلال را در ارتباط با دیگران به کار می‌گیرند و قضاوت‌های بیشتر مردم جانب‌دارانه است (ر.ک: هایت، ۲۰۰۱، ص ۸۲۰).

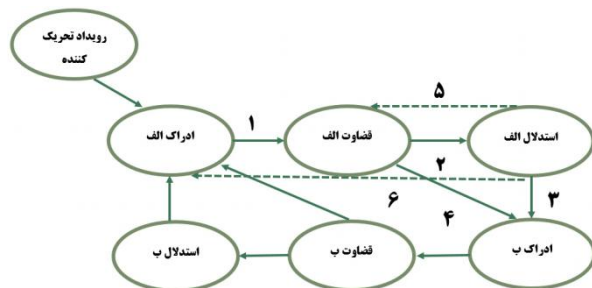
هایت کارکرد استدلال را برای یافتن اسناد و ادله‌ای می‌داند که از موضع آنها پشتیبانی می‌کند؛ موضعی که عموماً از طریق شهود شکل گرفته است. او ستایش استدلال در حلقه فیلسوفان و دانشمندان را نوعی توهم و ایمان به چیزی می‌پندارد که واقعیت خارجی ندارد (هایت، ۱۳۹۸، ص ۱۲۶).

۴. شهود اخلاقی

«شهود» مانند استدلال از جنس شناخت است و تمایز آن با استدلال، در ناگهانی بودن، سریع بودن و خودکار بودن آن است. شهود بدون زحمت در آگاهی حاضر می‌شود و فرایند آن در دسترس فرد نیست و تنها نتیجه به شکل یک حکم یا قضاوت اخلاقی در ذهن فرد شکل می‌گیرد. شهود اخلاقی (مانند احکام زیبایی‌شناختی) فرایندی روان‌شناختی است که فرد پس از مواجهه با یک مسئله بلافاصله احساسی حاکی از رضایت و تأیید یا نبود آن در او شکل می‌گیرد (ر.ک: هایت، ۲۰۰۱، ص ۸۱۸).

بنابراین شهود غیرعمدی است و فرد واپاشی روی آن ندارد و زحمتی برای آن نمی‌کشد. همچنین شهود بین تمام پستانداران مشترک است؛ اما استدلال مخصوص انسان‌های بالای دو سال و بعضی میمون‌های آموزش‌دیده است (همان). همچنین هایت به وجود بنیان‌های اخلاقی شهودی و جهانشمول اعتقاد دارد (ر.ک: هایت، ۲۰۰۴، ص ۵۶؛ همو، ۲۰۰۸، ص ۲۰۳).

لازم به ذکر است که شهود اخلاقی مدنظر فیلسوفانی مانند سیجویک، مور، پریچارد و براود منبعی برای رسیدن به بدیهیات اخلاقی تلقی می‌گردد و ویژگی‌هایی مانند روشنی، دقت، محصول تأمل بودن، پذیرش توسط دیگران و یقینی بودن را دارد (ر.ک: مهجور و دیگران، ۱۳۹۸). این در حالی است که شهود روان‌شناختی در الگوی هایت محصول تأمل محسوب نمی‌شود، بلکه اساساً بی‌درنگ صورت می‌گیرد. همچنین هایت ادعایی درخصوص یقینی بودن قضاوت‌های شهودی ندارد و فرایند رسیدن به یک قضاوت اخلاقی مدنظر اوست. بدین‌روی تفاوت‌هایی بین شهود اخلاقی این دسته از فلاسفه و این نوع شهود روان‌شناختی وجود دارد.



شکل ۱: مدل شهودگرایی اجتماعی

۵. هیجانان اخلاقی

هیجانان و احساسات نوعی شناخت محسوب می‌شوند. هایت در این زمینه می‌نویسد:

«شناخت» فرایند پردازش اطلاعاتی است که فرایندهای شناختی رده‌بالا (نظیر استدلال آگاهانه) و فرایندهای شناختی رده‌پایین (نظیر درک بصری و بازیابی خاطره) را دربر می‌گیرد. احساسات نیز نوعی پردازش اطلاعات است و تمییز دادن میان احساس و شناخت کاری بیهوده خواهد بود (هایت، ۱۳۹۸، ص ۶۶).

همچنین او هیجانان اخلاقی را یکی از انواع شهود اخلاقی می‌داند (ر.ک: هایت، ۲۰۰۳، ص ۸۶۶). البته این نوع شهودها غالباً ملامیم هستند و به سطح هیجانی نمی‌رسند. برای مثال، رویدادهای جزئی، شایعات، و مطالعه روزنامه می‌تواند احساس رضایت یا نارضایتی را به آگاهی ما منتقل سازد؛ اما خشم و ترس افراد را به‌طور کامل تحریک نکند (ر.ک: هایت، ۲۰۰۴، ص ۶۰).

هایت معتقد است: باورها و انگیزه‌های اخلاقی از احساساتی می‌آیند که به ما احساس فوری درست یا نادرستی می‌دهند و در تاروپود طبیعت انسان ساخته شده‌اند (ر.ک: هایت، ۲۰۰۸، ص ۱۸۵).

۶. پیوندهای شش‌گانه الگوی «شهودگرایی اجتماعی»

در ادامه، الگوی «شهودگرایی اجتماعی» و شش حلقه آن توضیح داده می‌شود:

در اولین مواجهه شخص با یک رویداد تحریک‌کننده، اصلی‌ترین علت قضاوت اخلاقی (یعنی ادراک یا شهود) موجب می‌شود قضاوتی در ذهن او پدید آید (پیوند ۱).

پس از شکل‌گیری قضاوت، استدلال‌های او به‌مثابه فرایند پسینی ظاهر می‌شوند. این استدلال‌ها تنها کارکرد توجیه‌گری و اقتناعی دارند و علتی برای قضاوت محسوب نمی‌شوند (پیوند ۲).

استدلال‌های شخص ممکن است بر ادراک‌های شهودی دیگران تأثیر بگذارند و آنها را به چالش بکشند (پیوند ۳). البته قابل ذکر است که «استدلال‌های الزام‌آور منطقی راه به‌جایی نمی‌برند، بلکه با برانگیختن شهودات جدید عاطفی، می‌توان در شونده اثر گذاشت» (هایت، ۲۰۰۱، ص ۸۲۹).

همچنین صرف ارائه قضاوت‌ها به دیگران ممکن است موجب تحریک ادراکات دیگران شود و موجب گردد قضاوت جدیدی در آنها صورت بگیرد (پیوند ۴).

از سوی دیگر ممکن است شخص به ضعف استدلال‌هایش پی ببرد و قضاوت خود را تغییر دهد (پیوند ۵). در نهایت، تأملات و تفکرات شخصی فرد با خودش ممکن است بتواند ادراک او را تحت تأثیر قرار دهد. البته این پیوند و پیوند ۵ به‌ندرت رخ می‌دهند و ممکن است حتی طی یک روز یا حتی یک ماه این پیوند محقق نشود (پیوند ۶) (ر.ک: هایت، ۱۳۹۸، ص ۶۹).

ارتباط ۵ و ۶ مربوط به فلاسفه و افرادی است که شناخت‌های بالایی دارند و عموم مردم از این پیوندها بهره‌ای نمی‌برند (ر.ک: هایت، ۲۰۰۱، ص ۸۲۰).

پس از تبیین الگوی «شهودگرایی اجتماعی» هایت، به بررسی اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی می‌پردازیم:

۷. قضاوت اخلاقی در اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی

آیت‌الله مصباح یزدی با نگاهی دقیق و با استفاده از شواهد قرآنی، الگوی مبتکرانه‌ای از انسان و قوای او ارائه کرده که در مجموع، از سازگاری با مبانی و نظام‌مندی برخوردار است و از تناقضاتی که در برخی الگوها از انسان و قضاوت اخلاقی ارائه می‌دهند، مبرا است. برخی از اندیشمندان الگوهایی مطرح کرده‌اند که حتی با مبانی خودشان ناهمگون است.

در بسیاری از تحلیل‌های روان‌شناختی، بین روش‌هایی که روان‌شناسان در تحقیق و پژوهش خود به کار می‌گیرند و توصیف آنها از ویژگی‌های انسان، ناهمخوانی وجود دارد (توریل، ۱۳۹۵، ص ۶۹).

این گستره ناهمخوانی می‌تواند متفاوت باشد. برخی قلمرو اخلاق را از حیطه‌های علمی جدا می‌کنند و برخی دیگر تحلیل روان‌شناختی از اخلاق را از اخلاق زندگی متمایز می‌دانند. «در این دیدگاه‌ها گسستی بین رفتارهای انسان در حیطه‌های مختلف فرض می‌شود» (همان، ص ۷۰).

«هرم نفس» آیت‌الله مصباح یزدی الگویی هماهنگ و سازگار با رفتارهای انسانی است که بسیاری از مسائل مربوط به حوزه روان انسان را می‌توان به وسیله آن پاسخ داد. یکی از این مباحث تحلیل قضاوت‌های اخلاقی در انسان است که در ادامه با جزئیات بیشتری مطرح می‌شود.

۷-۱. اختیار

اولین اصل موضوع در اخلاق، «اختیار» است؛ زیرا خودسازی و تزکیه اخلاقی تنها در صورتی میسر است که انسان معتقد به توانایی خود در به دست آوردن کمالات اخلاقی باشد. «مقصود از "اختیار انسان" توانایی انتخاب یک گزینه از میان گزینه‌های پیش‌رو پس از سنجش میان آنهاست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۶).

همچنین گفتنی است که تأثیر عواملی همچون جامعه، محیط و وراثت بر اعمال اختیاری انسان انکارناشدنی است. اما هیچ‌یک از این عوامل، اختیار و آزادی انتخاب او را بکلی سلب نمی‌کند و او را به دستگاهی خودکار تبدیل نمی‌سازد (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۷، ص ۱۵۰-۱۵۲).

۷-۲. وابستگی فعل اختیاری به بینش، گرایش و توانش

برای اینکه آدمی بتواند چیزی را انتخاب کند و این انتخاب کاری بیهوده تلقی نشود، شرایطی لازم است:

اولین شرط آن است که گزینه‌های پیش‌رو را بشناسد.

دومین شرط این است که گرایش‌های متضادی در زمینه آن فعل داشته باشد تا زمینه‌ای برای

انتخاب و اختیار فراهم شود.

سومین شرط قدرت تصمیم‌گیری و انتخاب است تا بتواند بین گرایش‌های متضاد یکی را انتخاب کند. چهارمین شرط اینکه بتواند نتیجه انتخاب را به اجرا درآورد. در واقع برای تحقق فعل در عالم خارج، باید شرایط انجام فعل و قدرت عمل به آن را داشته باشد.

اولین شرط یا همان شناخت را «بعد بینشی»، دومین شرط یا وجود گرایش‌های متضاد را «بعد گرایشی» و سومین شرط یا وجود قدرت تصمیم‌گیری را «بعد توانشی» نیز می‌نامند. بنابراین به طور کلی می‌توان گفت: «تحقق اعمال اختیاری در گرو برخورداری از بینش‌ها، گرایش‌ها و توانایی‌هاست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۳۸۷).

۳-۷. وابستگی قضاوت اخلاقی به بینش، گرایش و توانش

با توجه به اینکه هر فعل اختیاری به سبب وجود عنصر «اختیار» نیازمند سه عنصر «بینش»، «گرایش» و «توانش» است و نیز «قضاوت اخلاقی» یکی از مصادیق فعل اختیاری است، می‌توان نتیجه گرفت: قضاوت اخلاقی وابسته به ابعاد بینشی، گرایشی و توانشی است.



شکل ۲: رابطه قضاوت اخلاقی و سه بعد بینش، گرایش و توانش

۸. نفس؛ هرمی سه‌بعدی

آیت‌الله مصباح یزدی براساس مشاهدات درونی و تجربه‌های باطنی، در رابطه با شناخت وجوه گوناگون نفس، از جمله گرایش‌ها و غرایز، طرحی پیشنهادی ارائه کرده است که براساس آن می‌توان نفس را به هرمی تشبیه کرد که سه سطح جانبی دارد.

تشبیه به «هرم» بدین لحاظ است که نقطه رأس هرم نمایانگر وحدت مقام نفس باشد که همه سطوح مفصل و متعدد به‌اجمال در آن نقطه متحد می‌شوند یا به وحدت می‌رسند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۳۲).

سه بعد نفس یا همان سه سطح جانبی هرم شامل سه بعد «آگاهی»، «محبت» و «قدرت» هستند. ابعاد سه‌گانه نفس با یکدیگر ارتباط عمیق و پیچیده‌ای دارند و هریک بر دیگری اثرگذارند.

بنابراین، سه عنصر بینشی، گرایشی و توانشی که پیش از این به‌مثابه عوامل مؤثر بر قضاوت اخلاقی مطرح شده بود، ارتباطی تنگاتنگ و تأثیری متقابل بر یکدیگر دارند.

در ادامه، لازم است هریک از این ابعاد با جزئیات بیشتری بررسی گردند:

۱-۸. بینش

واژگان «علم»، «معرفت»، و «شناخت» از مشترکات لفظی به حساب می‌آیند و با وجود تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، در همه کاربردهای آنها مفهوم «آگاهی» وجود دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ج ۱، ص ۴۴).

واژه «شناخت» که معادل کلمه «معرفت» در زبان عربی است، کاربردهای مختلفی دارد و عام‌ترین مفهوم آن مساوی با «مطلق علم و آگاهی و اطلاع» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ ب، ص ۱۵۱).

۲-۸. تقسیم علم به «حضوری» و «حصولی»

علم یا بی‌واسطه به خود معلوم تعلق می‌گیرد و وجود آن مستقیماً برای عالم منکشف می‌گردد، و یا وجود خارجی آن مورد آگاهی عالم قرار نمی‌گیرد، بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم است و - در اصطلاح - «صورت / مفهوم ذهنی» نامیده می‌شود از آن آگاه می‌گردد. قسم اول «علم حضوری» و قسم دوم «علم حصولی» نامیده می‌شود (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۴۴).

علم به نفس و وجود خود، آگاهی ما از حالات روانی و احساسات و عواطف خودمان، علم نفس به نیروهای ادراکی و تحریکی خودش و خود، صورت‌ها و مفاهیم ذهنی از مصادیق علم حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ج ۱، ص ۶۸).

۱-۲-۸. تصدیقات

علم حصولی به دو بخش «تصور» و «تصدیق» تقسیم می‌شود. تصدیقات به دو قسم «بدیهی» و «نظری» تقسیم می‌شوند. «بدیهیات» قضایایی هستند که تصدیق به آنها به فکر و استدلال احتیاجی ندارد، ولی «نظریات» قضایایی هستند که تصدیق به آنها نیازمند به فکر و استدلال است.

بدیهیات را به دو قسم فرعی تقسیم کرده‌اند: «بدیهیات اولیه» که تصدیق به آنها به چیزی جز تصور دقیق موضوع و محمول احتیاجی ندارد، و «بدیهیات ثانویه» که تصدیق به آنها در گرو به کارگرفتن اندام‌های حسی یا چیزهای دیگری غیر از تصور موضوع و محمول است و آنها را به شش دسته تقسیم کرده‌اند: حسیات، وجدانیات، حدسیات، فطریات، تجربیات، و متواترات (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ج ۱، ص ۲۲۷).

در بیشتر کتب منطقی برای مجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات، قیاسی ذکر شده است. این نکته بدان سبب اهمیت دارد که اگر یک قضیه بدیهی بر قیاسی - هرچند مخفی - متکی باشد، نمی‌توان آن را بدیهی و بی‌واسطه دانست.

بنابراین، تنها دو دسته از قضایا را می‌توان بدیهی - به معنای واقعی - دانست: یکی بدیهیات اولیه، و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری هستند. حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند. اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان تلقی کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ج ۱، ص ۲۲۶).

۲-۸. جایگاه شناخت در قضاوت اخلاقی

«بینش یا شناخت» به مثابه یکی از ارکانی که فعل اختیاری به آن نیازمند است، می‌تواند در قضاوت اخلاقی اثرگذار باشد. از این رو معرفت‌های متناسب با هر قضاوت اخلاقی هنگامی که فرد در مواجهه با یک رویداد اخلاقی قرار می‌گیرد، فعال می‌شوند و در ارزیابی او مداخله می‌کنند.

بینش‌ها انواع شناخت‌های تجربی، عقلی، تعبدی و شهودی را دربر می‌گیرند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۵۵-۵۶). هر یک از انواع شناخت‌ها به نحوی می‌تواند بر داورهای اخلاقی فرد اثرگذار باشد. در میان انواع شناخت‌ها، *آیت‌الله مصباح یزدی* جایگاه ویژه‌ای برای عقل و شناخت‌های عقلی قایل است، تا جایی که در *آموزش عقاید* می‌نویسد: «انسانی بودن رفتار به این است که با اراده‌ای برخاسته از تمایلات ویژه انسان و در پرتو هدایت عقل انجام گیرد» (همان، ص ۲۹).

۳-۲-۸. جایگاه استدلال در قضاوت اخلاقی

استدلال‌های عقلانی ممکن است آگاهانه یا ارتکازی باشند. برخی استدلال‌ها در ذهن پدید می‌آیند، اما به عللی (مانند هوش، مهارت و تمرین زیاد، تکرار و مشاهده متعدد، یا موارد دیگر) ممکن است شخص متوجه استدلال خود نشود. *آیت‌الله مصباح یزدی* در این زمینه می‌نویسد:

در بسیاری موارد، عقل انسان براساس آگاهی‌هایی که به دست آورده، با سرعت و تقریباً به صورت خودکار نتیجه‌هایی می‌گیرد، بدون آنکه این سیر و استنتاج انعکاس روشنی در ذهن بیابد. از این روی چنین پنداشته می‌شود که علم به نتیجه، بدون سیر فکری از مقدمات حاصل شده و به دیگر سخن، خودبه‌خودی و فطری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ج ۱، ص ۳۰۲).

بنابراین اگرچه فرد ممکن است متوجه استدلال صورت گرفته در ذهن نشود، اما به طور قطع استنتاجاتی در ذهن او رخ می‌دهد. بدیهیات تنها شامل وجدانیات و اولیات هستند. با توجه به اینکه تنها بدیهیات واقعی نیاز به استدلال ندارند، دامنه تصدیقاتی که بدون استدلال محقق می‌شوند، بسیار محدود خواهد بود.

از سوی دیگر، فرد برای اینکه فعلی را خوب یا بد ارزیابی کند، لازم است گزاره‌هایی به وجدانیات یا بدیهیات اولیه اضافه کند تا بتواند نتیجه‌گیری اخلاقی داشته باشد.

به طور کلی می‌توان گفت: اثبات محمول برای موضوع، در قضیه اخلاقی، همواره به وسیله یک کبرای کلی حاصل می‌شود و آن اینکه انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب می‌شود، برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد؛ همان‌گونه که باید از فعلی که منجر به نتیجه نامطلوب می‌شود اجتناب کرد. بنابراین، احکام اخلاقی خودبه‌خود و بی‌توجه به این کبرای کلی ثابت نمی‌شوند و بدیهی اولی به حساب نمی‌آیند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۷). از این رو قضاوت‌های اخلاقی بدون استفاده از استدلال امکان‌پذیر نیست.

۴-۲-۸. جایگاه شهود در قضاوت اخلاقی

شهود در نگاه هایت ریشه فطری دارد و با احساسات و هیجانات اخلاقی (مانند احساس تأیید یا عدم تأیید) همراه

است. شبیه به این مفهوم و البته با تفاوت‌هایی در مبنای در اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی نیز وجود دارد. وقتی انسان با یک مسئله اخلاقی مواجه می‌شود ملائمت یا عدم ملائمت آن با طبع انسان می‌تواند احساس رضایت یا نارضایتی را به شکل حضوری و فطری در فرد ایجاد کند. این احساس نزدیک به مفهومی است که هایت از «شهود اخلاقی» به تصویر می‌کشد، با این تفاوت که هایت ریشه این احساس را به تکامل و غریزه برمی‌گرداند و آن را به تمام اخلاق تعمیم می‌دهد، و حال آنکه آیت‌الله مصباح یزدی ریشه این احساس فطری را به نفس برمی‌گرداند و آن را منحصر در مسائل اخلاقی مبهم و کلی و در حد برطرف شدن نیازهای ابتدایی می‌داند.

در ادامه به تفصیل، شهود و فطرت در اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی را بررسی می‌کنیم:

آیت‌الله مصباح یزدی علم را به دو دسته «حضوری» و «حصولی» تقسیم کرده و در موارد متعدد، «شهود» را معادل «علم حضوری» دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ج ۱، ص ۱۷۴؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۶۶؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۴؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۵۰).

همچنین لازم به ذکر است که «علم حضوری و شهودی قابل انکار و تردید نیست. وقتی انسان می‌ترسد ترس خودش را با علم شهودی می‌یابد و جای تردید و شکی باقی نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۶).

از سوی دیگر، علم در ذات نفس نهفته و مجرد است. نیز در علم حضوری ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر بوده، عالم وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود و یافتن چیزی خارج از ذات عالم نیست، بلکه از شئون وجود اوست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵۸). بنابراین در حقیقت منشأ علم به نفس برمی‌گردد.

علم حضوری به‌مثابه یکی از تقسیمات علم می‌تواند بر قضاوت‌های اخلاقی اثرگذار باشد. یکی از مصادیق علم حضوری، «علم انسان به حالات و احساسات خویش» است. اگر احساس خرسندی یا ناخرسندی نسبت به موضوعی در فرد وجود داشته باشد، علم به وجود این احساس می‌تواند در قضاوت‌های او دخالت کند.

یکی دیگر از موضوعاتی که لازم است بررسی شود، علم حضوری فطری نسبت به خوبی‌ها و بدی‌هاست. در ادامه، از نقش شهودهای فطری با دقت بیشتری بحث می‌شود:

۵-۲-۸. جایگاه شهودهای فطری در قضاوت اخلاقی

آدمیان با وجود تفاوت‌هایشان با یکدیگر، سرشتی مشترک دارند. از شواهد وجود چنین سرشتی این است که همه انسان‌ها - از نژادها و فرهنگ‌های گوناگون - در احکام اولیه عقل نظری (مانند اجتماع نقیضین محال است) و عقل عملی (مانند باید عدالت ورزید) با یکدیگر اتفاق نظر دارند (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۱۴۹). با توجه به وجود این سرشت مشترک، می‌توان تأثیر عامل فطرت در قضاوت اخلاقی را نیز مطالعه کرد.

درک حضوری فطری آدمی نسبت به برخی خوب‌ها و بدها (مانند درک غریزی انسان و حیوانات نسبت به برخی امور) نیازهای آنها را تأمین می‌کند. انسان هنگام گرسنگی متوجه می‌شود که لازم است غذا بخورد و هنگامی که غذا می‌خورد، می‌فهمد که با وجودش و نیازمندی‌هایش تناسب دارد. به همین‌سان، هنگامی که کسی به

انسان محبت می کند تناسب این کار را با خود درک می کند و درباره آن قضاوت مثبتی دارد، و هنگامی که کسی با انسان تندی می کند عدم تناسب این کار را با خود درک کرده، ناراحت می شود.

آیت‌الله مصباح یزدی در این باره می نویسد:

اگر بنا بود که خدا انسان را طوری می آفرید که تنها زمانی سراغ کارهای خوب می رفت که یا از راه برهان عقلی یا از راه دلیل نقلی قطعی برای او ثابت شود که باید این کارها را انجام دهد، به طور حتم از بسیاری از کمالات محروم می شد؛ اما خداوند فطرت انسان را طوری آفریده که کارهای خوب را دوست دارد و با اینکه دلیل انجام آن را به روشنی نمی داند، به انجام آنها تمایل دارد. از این روست که اگر انسان به کودک دو، سه ساله وعده‌ای بدهد و عمل نکند کودک ناراحت می شود. به کار بردن «درک نیمه آگاهانه» یا «ناآگاهانه» برای اینچنین ادراک‌هایی تعبیر بی‌جایی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، جلسه ۱۶، راه رویش).

اما همان‌گونه که در خصوص درک غریزی درباره نیاز به غذا، وجه این تناسب را نمی‌داند و - برای مثال - نمی‌داند بدن انسان برای ادامه بقا به این مواد نیازمند است، در درک فطری نسبت به امور ملائم و ناملائم با خود نیز وجه ملائمت و عدم ملائمت را نمی‌داند؛ همان‌گونه که ممکن است در تشخیص حدود و ثغور و بالتبع، در تعیین مصادیق آن ادراک غریزی به سبب مبهم و ضعیف بودن آن ادراکات، خطا کند. نیز همان‌گونه که ادراک‌های غریزی مبهم آدمی را از علوم تغذیه و پزشکی و مانند آنها بی‌نیاز نمی‌کند، علوم فطری نیز انسان را از علوم حصولی و اکتسابی درباره موضوعات اخلاقی بی‌نیاز نمی‌سازد و به سبب ضعف و ابهام علوم حضوری فطری مشترک، نمی‌توان مفاهیم دقیقی از آنها انتزاع کرد و تبدیل آنها به بدیهیات وجدانی مشکل است.

۳-۸. گرایش

انگیزه‌های اصلی انسان - در حقیقت - گرایش‌هایی هستند که ابتدا در نفس ایجاد می‌شوند و شاخه‌های اصلی ظهور فعالیت‌های انسان هستند. سپس دیگر گرایش‌ها و تمایلات انسان - که از نظر کمی بسیار و از نظر کیفی پیچیده‌اند و منشأ رفتارهای گوناگون التذادی، مصلحتی، عاطفی، فردی، اجتماعی، مادی و معنوی انسان‌اند - همگی از این شاخه‌های اصلی منشعب می‌شوند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۸۶).

قضاوت اخلاقی نیز مانند تمام افعال اختیاری دیگر، تحت تأثیر گرایش‌های انسانی قرار می‌گیرد. هر کس در مواجهه با مسائل اخلاقی، با توجه به موضوع مدنظر، ترکیبی از امیال و گرایش‌هایش فعال می‌شوند و در فرایند تصمیم‌گیری او دخالت می‌کنند. برای مثال، در کسی گرایش قدرت‌طلبی و در دیگری غریزه جنسی ممکن است تعیین‌کننده‌تر باشد و در تصمیم‌گیری‌های او اثرگذاری بیشتری داشته باشد. از این رو شناخت گرایش‌های اصیل و فطری و نحوه اثرگذاری آنها می‌تواند در تحلیل رفتار فرد هنگام قضاوت کردن درباره یک مسئله اخلاقی کارگشا باشد.

یکی از گرایش‌های انسانی که در روان‌شناسی و الگوی «شهودگرایی» نیز به تحلیل و بررسی نقش آن در قضاوت اخلاقی پرداخته می‌شود، «احساسات» است. در ادامه، جایگاه احساسات در اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی

تبیین می‌شود:

۱-۳-۸. احساسات

احساسات سطحی‌ترین لایه گرایش‌ها هستند. اگرچه این رویه سطحی‌تر از ابعاد دیگر وجود انسان است، اما از آن نظر که تحت تأثیر سایر ابعاد وجودی انسان است، از همه آنها وسیع‌تر است. آثار این لایه از گرایش‌ها در ظاهر بدن نمایان می‌شود و در چهره و اندام‌های بدن نمود دارد. از این رو «احساسات و انفعالات، حالتی کم‌ویش محسوس‌اند که دارای ریشه‌هایی در اعماق روان انسان هستند و می‌توان آنها را به تغییرات شاخ و برگ درختان تشبیه کرد که از تحولات ریشه‌ها نشئت می‌گیرد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۲۹۵).

۲-۳-۸. جایگاه احساسات در قضاوت اخلاقی

احساسات نیز مانند سایر گرایش‌ها، یکی از ارکان تأثیرگذار در قضاوت اخلاقی هستند. برخی افراد اگر اندوهناک باشند و با یک رویداد تحریک‌کننده اخلاقی مواجه شوند، قضاوت متفاوتی نسبت به زمان شادمانی خواهند داشت. همچنین معمولاً احساس افراد نسبت به افعال گوناگون در قضاوت آنها تأثیر می‌گذارد. اگر نسبت به فعلی احساس تأیید یا رضایت یا ناراضی‌تی در آنها شکل بگیرد، ممکن است بر قضاوت اخلاقی‌شان اثر بگذارد.

۴-۸. توانش

گفته شد که فعل اختیاری انسان وابسته به سه شرط «بینش»، «گرایش» و «توانش» است. نحوه اثرگذاری بینش و گرایش بر قضاوت اخلاقی تبیین شد. در اینجا اثر عامل «توانش» بر قضاوت اخلاقی بررسی می‌شود: توانایی‌های انسان ممکن است در حوزه رفتارهای غیراختیاری (مانند ضربان قلب) و یا در حوزه رفتارهای اختیاری (مانند قضاوت‌کردن) باشد. فعالیت‌های انسان در کارها و تلاش‌های جسمانی خلاصه نمی‌شود.

در زمانی که بدن به‌ظاهر فعالیت‌ی ندارد و در خارج روی چیزی اثر نمی‌گذارد، همچنان از توانایی‌هایش استفاده می‌کند و در داخل نفس و روان مخفی خویش، به فعالیت‌های درونی و پنهانی می‌پردازد (فتحعلی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۳۶۹).

از این رو توانایی بر توجه کردن، توانایی بر تصدیق کردن، توانایی بر فکر کردن، توانایی بر تصمیم‌گیری، توانایی بر اراده کردن و توانایی‌های جسمی و بدنی از جمله توانایی‌های است که فرد برای انجام فعلی اختیاری به آنها نیاز دارد و با تقویت و تضعیف و از کار افتادن هر کدام، عامل توانش دستخوش تغییر می‌شود.

۱-۴-۸. جایگاه توانایی در قضاوت اخلاقی

قضاوت اخلاقی مانند تمام افعال اختیاری دیگر، نیازمند بعد «توانش» است. برای مثال از آن نظر که توانایی فکر کردن از نیازمندی‌های قضاوت اخلاقی جوانحی است، افرادی که توانایی بیشتری در این زمینه دارند و از هوش بیشتری برخوردارند قضاوت‌های اخلاقی متفاوتی خواهند داشت. تقویت اراده نیز می‌تواند در قضاوت اخلاقی اثرگذار باشد و شدت و ضعف آن می‌تواند به‌مثابه یک عامل توانشی مؤثر باشد.

لازم به ذکر است عوامل دیگری که می‌تواند بر بینش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌های افراد اثرگذار باشد نیز می‌تواند عاملی برای تغییر و تعیین قضاوت اخلاقی فرد باشد. برای مثال، محیط، فرهنگ، سن، جنسیت، تغذیه (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۳-۲۲۴) و الهامات غیبی (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۰؛ همو، ۱۳۹۷، ص ۶۶) هر یک به نوعی بر هرم نفس آدمی تأثیر می‌گذارند که بررسی تفصیلی هر یک مقاله‌ای جداگانه می‌طلبد.

بحث و نتیجه‌گیری

مقایسه: تأثیر دو عنصر شناختی در مقابل تأثیر سه عنصر شناختی، گرایش و توانشی

هایت علت همه قضاوت‌های اخلاقی را شناخت‌ها می‌داند؛ البته شناختی به نام «شهود» که ریشه‌های غیرشناختی دارد و بیشتر تحت تأثیر عواطف است تا قوه عقل. شهودها سریع و غیرارادی و ناآگاهانه هستند و در مقابل شناخت‌های متأملانه و آگاهانه (مانند استدلال) قرار دارند. همچنین وی گاهی شناخت‌های متأملانه و آگاهانه را بر قضاوت اخلاقی مؤثر می‌داند.

آیت‌الله مصباح یزدی وجود سه عنصر «بینش»، «گرایش» و «توانش» را در هر قضاوت اخلاقی لازم می‌داند. بینش‌ها، استدلال‌ها و شناخت‌های عقلی بخش مهم و تأثیرگذار بر افعال انسانی و به‌ویژه قضاوت‌های اخلاقی‌اند. گرایش‌های اصیل و منشعبات آن همه بر قضاوت‌های اخلاقی اثرگذارند. سومین رکن اثرگذار توانایی‌هاست. هوش، قدرت حافظه، توانایی تصمیم‌گیری، توانایی اراده‌کردن، همه از مصادیق توانایی‌های انسانی هستند که می‌توانند بر قضاوت‌های اخلاقی او اثرگذار باشند.

مقایسه اثر احساسات بر قضاوت اخلاقی

از نظر هایت هیجان‌ات اخلاقی زیرمجموعه شناخت‌ها و از جنس شهود اخلاقی و تأثیرگذار در قضاوت اخلاقی‌اند. در سوی مقابل، در اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی احساسات سطحی‌ترین لایه تمایلات هستند. احساسات شاخه‌ای از دستگاه تحریکی و جدای از دستگاه ادراکی محسوب می‌شوند و نمی‌توان احساسات را زیرمجموعه شناخت‌ها به‌شمار آورد. البته با توجه به اینکه بینش، گرایش و توانش در مقام وحدت نفس یک حقیقت دارند، در مقام تفصیل، شناخت‌ها می‌توانند بر عواطف و احساسات و انفعالات اثرگذار باشند، اما از یک جنس و سنخ نیستند.

مقایسه اثر استدلال بر قضاوت اخلاقی

هایت در تعریف «استدلال» ویژگی «آگاهانه بودن» و «چندمرحله‌ای بودن» را ذکر می‌کند و استدلال «نیمه‌آگاهانه یا ارتکازی» را استدلال به حساب نمی‌آورد، در حالی که آیت‌الله مصباح یزدی استدلال را اعم از استدلال‌های آگاهانه و چندمرحله‌ای می‌داند و استدلال «نیمه‌آگاهانه و مطوی» را یکی از انواع استدلال به حساب می‌آورد.

از نظر هایت سریع و ناآگاهانه بودن فرایند در یک قضاوت اخلاقی به علت شهودی بودن آن است. در مقابل، *آیت‌الله مصباح یزدی* معتقد است: سرعت در برخی قضاوت‌های اخلاقی به سبب ارتکازی و نیمه‌آگاهانه بودن استدلال است، نه عدم وجود استدلال و شهودی بودن قضاوت.

هایت کارکرد استدلال را پسینی می‌داند و معتقد است: تنها فیلسوفان از استدلال بهره می‌برند. همچنین استدلال را به‌مثابه راهی مستقل برای رسیدن به یک قضاوت اخلاقی نمی‌پذیرد. هایت بر این باور است که اولین مرحله در رسیدن به یک قضاوت اخلاقی «شهود» است و استدلال معمولاً برای توجیه است و بیشتر جنبه بین‌فردی و اجتماعی دارد، در حالی که *آیت‌الله مصباح یزدی* اهمیت قابل توجهی برای استدلال و برهان عقلی قائل است و راه اصلی رسیدن به گزاره‌های صحیح اخلاقی را عقل و استدلال می‌داند.

نهایت اینکه هایت قریب به اتفاق قضاوت‌ها را بدون حضور استدلال می‌داند. در سوی مقابل، قضاوت اخلاقی از نظر *آیت‌الله مصباح یزدی* بی‌استدلال امکان‌پذیر نیست و حتی قضاوت‌هایی که ریشه در علوم شهودی و فطری دارند، نیاز به استدلال عقلی نیز دارند و فرایند رسیدن به یک ارزیابی اخلاقی بی‌استدلال ذهنی ممکن نخواهد بود.

مقایسه اثر شهود در قضاوت اخلاقی

به‌طور کلی می‌توان گفت: هایت «شهود» را نوعی شناخت می‌داند که سریع و خودکار و ناهشیار است؛ مهار نشده و ناگهانی است؛ و فرایند رسیدن به آن در دسترس آگاهی نیست. در مقابل، در اندیشه *آیت‌الله مصباح یزدی* «شهود» یکی از انواع شناخت است و زمانی صورت می‌گیرد که معلوم بی‌واسطه نزد عالم حاضر باشد.

همچنین هایت «شهود» را مهم‌ترین و اصلی‌ترین عامل مؤثر بر قضاوت‌های اخلاقی می‌داند و به وجود بنیان‌های اخلاقی فطری جهانشمول اعتقاد دارد. در سوی دیگر، *آیت‌الله مصباح یزدی* معتقد است: شهودهای فطری به‌مثابه عاملی مؤثر بر قضاوت اخلاقی، می‌توانند به صورت مشترک و جهانشمول در میان آدمیان وجود داشته باشند، اما ابهام آن در حدی است که نمی‌تواند یک گزاره اخلاقی بدیهی وجدانی از آن دریافت کند. از این‌رو بسیاری از بی‌جوابی‌های اخلاقی افراد می‌تواند ناشی از این ابهام و ضعف درک دقیق باشد.

هایت برای «شهود» اهمیتی بالاتر از عقل و استدلال قائل است و قضاوت‌های اخلاقی مردم را غالباً از این جنس می‌داند. این در حالی است که *آیت‌الله مصباح یزدی* بر این باور است که درک‌های فطری تنها برای تأمین نیازهای اولیه آدمی است و او را از عقل و استدلال‌های عقلی بی‌نیاز نمی‌کند. هنگامی که فرد با یک مسئله اخلاقی مواجه می‌شود، علم شهودی فطری به شکل مفاهیم وارد شده و با استفاده از استدلال‌های عقلی دیگر، فرد را به یک قضاوت اخلاقی می‌رساند.

همچنین قابل ذکر است که منشأ «شهود» در نگاه هایت عوامل زیستی و تکاملی است، در حالی که در اندیشه *آیت‌الله مصباح یزدی* منشأ علوم حضوری نفس آدمی است.

نقد و بررسی الگوی «شهودگرایی اجتماعی» بر اساس اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی

انتقاداتی که به الگوی «شهودگرایی اجتماعی» وارد است، می‌تواند جنبه‌های گوناگونی داشته باشد؛ همچنان که منتقدان به این الگو نکات متنوعی از جمله نقش علیّ استدلال در قضاوت‌های اخلاقی، «عقل‌گرایی مورفولوژیک» (morphological rationalism) در مقابل «شهودگرایی»، پیش‌نظری بودن (Pre-theoretical)، شهود در مقابل پیش‌انعکاسی بودن آن در الگوی «شهودگرایی» (Pre-reflective)، نقش ترکیبی احساس و استدلال در مقابل نقش پسینی استدلال، نقش استدلال با هدف حل ناسازگاری‌هایی که توسط احساس گناه آشکار می‌شود، عیب بودن عذرخواهی در نتیجه‌گیری‌های اشتباه، و ناکافی بودن شواهد تجربی در الگوی «شهودگرایی» را ذکر کرده‌اند (ر.ک: میلر، ۲۰۱۵؛ هورگان و تیمونز، ۲۰۰۷؛ گرینسپن، ۲۰۱۵؛ هیندریکس، ۲۰۱۵؛ جاکوبسن، ۲۰۰۸؛ کلارک، ۲۰۰۸).

در اینجا تنها به ذکر چند نقد اکتفا نموده، سایر نقدها (مانند نقش تکامل در قضاوت اخلاقی، جایگاه غریزه و فطرت در قضاوت اخلاقی و وحدت‌گرایی‌ها و شناخت‌ها) به مقالهٔ تفصیلی دیگری واگذار می‌شود:

نادیده‌گرفتن بعد فرامادی انسان

این اشکال به تمام الگوها و تحلیل‌های مادی‌گرا وارد است. همچنین در الگوی «شهودگرایی اجتماعی» جایی برای الهامات الهی و وسوس شیطانی تعریف نشده است. اما عوامل فرامادی نقش غیرقابل‌انکاری در قضاوت‌های اخلاقی افراد ایفا می‌کنند.

بی‌توجهی به عنصر «اختیار»

یکی از نکات مهمی که در الگوی «شهودگرایی اجتماعی» نادیده گرفته شده بحث «اختیار انسانی» است. اگرچه تأثیر فرهنگ و عوامل زیستی انکارناپذیر است، اما هر کس در نهایت، با توجه به اختیاری که دارد، می‌تواند قضاوت خاص خود را داشته باشد.

تقلیل عوامل مؤثر بر قضاوت اخلاقی به فرهنگ، عوامل زیستی و غریزی

عوامل اثرگذار دیگری در قضاوت اخلاقی وجود دارد که در الگوی «شهودگرایی اجتماعی» به آن توجهی نشده است. برای مثال، باورهای فرد، شناخت‌ها و بینش‌های او، گرایش‌های او (مانند میزان تمایل او به پاکیزگی) یا گرایش‌های جنسی او، توانایی‌های فرد (مانند قدرت اراده و تصمیم‌گیری، قدرت تفکر)، یا عوامل بیرونی دیگری (مانند طبیعت، سن و خوراک) که هر یک به نوعی می‌توانند در قضاوت‌های فرد اثرگذار باشند، در این الگو مدنظر قرار نگرفته است.

تعریف نادرست «دستگاه تحریکی» ذیل «دستگاه ادراکی»

هویت احساسات را از جنس شناخت می‌داند، در حالی که احساسات اگرچه پیوندی عمیق با ادراکات انسان دارد، اما متفاوت با آن است. *آیت‌الله مصباح یزدی* در این زمینه می‌نویسد:

جدا کردن امیال و کشش‌ها از علوم و ادراکات، به معنای انکار شعوری بودن آنها نیست؛ زیرا بدیهی است که این جاذبه‌ها و حالات روانی، مانند جاذبه مغناطیس نیستند که بی‌درک و شعور تحقق یابند، بلکه منظور این است که بین دستگاه ادراک محض و دستگاه اراده، از نظر وجود کشش و انگیزش در دستگاه دوم و نبودن آن در دستگاه اول فرق گذاشته شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۴).

مغالطه سرعت در قضاوت و نفی استدلال

هویت براساس شواهد تجربی، مشاهده کرد که در موارد زیادی افراد بی‌تأمل و به‌سرعت قضاوت‌های اخلاقی می‌کنند و پس از آن، استدلالی برای علت قضاوت خود پیدا نمی‌یابند. بدین‌روی به نبود استدلال در قریب به اتفاق قضاوت‌های اخلاقی معتقد شد. انتقاد مهمی که به این نتیجه‌گیری وارد است اینکه سرعت در یک قضاوت الزاماً به معنای استدلالی نبودن آن در ذهن نیست. همچنان که در بدیهیات ثانویه (مانند فطریات یا مجربات) با وجود سرعت در نتیجه‌گیری قضاوت، بی‌نیاز از استدلال نیست و یا برای درک بهتر، گاهی انسان به سبب مهارت در امری، پاسخی بی‌درنگ به سؤالی می‌دهد؛ مانند محاسبات ریاضی برای کسی که تمرین زیادی کرده است، به‌وضوح نیاز به استدلال در ذهن وجود دارد؛ اما پاسخ بی‌وقفه به وقوع می‌پیوندد.

سوگیری در انتخاب معماها

انتقاد دیگر این است که هایت سراغ معماهایی رفته است که افراد با مراجعه به فطرت می‌توانند پاسخی مبهم و اجمالی به آن پیدا کنند. معماهایی که هایت در آزمایش‌های خود استفاده کرده است در موضوعاتی مانند زنا با محارم، خوردن گوشت سگ، و آلوده کردن پرچم کشور خلاصه می‌شود. فرد در پاسخ به این سؤالات اخلاقی با مراجعه به فطرت خود و گاهی دخالت فرهنگ می‌تواند تصمیم‌گیری کند. اما اگر آزمایش‌ها به گونه دیگری طراحی می‌شد که نتوان با مراجعه به اصول مبهم کلی اخلاقی فطری درباره آنها قضاوت کرد، آنگاه استدلال حضور خود را پررنگ‌تر نشان می‌داد. معمای هاینر در آزمایش کلبرگ خلاف معماهای هایت، سؤالی چالشی در حوزه اخلاق مطرح کرده است که نیاز به تفکر در آن بیشتر نمود دارد.

اگرچه طبق اندیشه *آیت‌الله مصباح یزدی*، فطرت در برخی از مسائل اخلاقی آدمی به یاری او می‌آید و به‌طور مبهم می‌تواند پاسخگوی نیازهای ابتدایی باشد، اما اگر سؤالات کمی پیچیده‌تر شود و منافع انسان و تمایلات او درگیر شود، نمی‌توان قضاوت‌های اخلاقی را بی‌توجه به استدلال‌ها صورت داد.

بنابراین، در مجموع می‌توان انتقاداتی از جمله نادیده گرفتن بعد فرامادی انسان، بی‌توجهی به عنصر اختیار، تقلیل عوامل مؤثر بر قضاوت اخلاقی به فرهنگ، عوامل زیستی و غریزی، تعریف نادرست «دستگاه تحریکی» ذیل «دستگاه ادراکی»، مغالطه سرعت در قضاوت و نفی استدلال و سوگیری در انتخاب معماها را مطرح نمود.

- توریل، الیوت، ۱۳۹۵، «فکر عواطف و فرایندهای تعامل اجتماعی در رشد اخلاقی»، در: *مجموعه مقالات رشد اخلاقی کتاب راهنما*، ویراستاری ملانی کیلن و جودیت اسمتانا، ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده، علیرضا شیخ‌شعاعی و سیدرحیم راستی‌تبار، چ دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خوارزمی، حسین و حسن میاندری، ۱۳۹۹، «نقش شهود در حکم اخلاقی از دیدگاه جانانان هایت»، *تأملات فلسفی*، سال دهم، ش ۲۵، ص ۶۱-۹۴.
- فتحعلی، محمود و همکاران، ۱۳۹۰، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، مدرسه.
- قربانیان، صالح، ۱۳۹۵، «شهودگرایی اجتماعی روان‌شناسی استدلال اخلاقی از منظر جانانان هاید»، *معرفت اخلاقی*، سال هفتم، ش ۱، ص ۵۹-۷۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *آموزش عقائد*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۷۹، *پیش‌نیازهای مدیریت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۳، *به‌سوی تو*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۴، *به‌سوی خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۰ الف، *انسان‌سازی در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۰ ب، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۹۱، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۲ الف، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۲ ب، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۴ الف، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۴ ب، *پند جاوید*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۴ ج، *پندهای الهی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۴ د، *نقد مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۶، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۷، *راه و راهنمائشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۸ الف، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۸ ب، *در جستجوی عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۹۰/۱۱/۵، *درس‌های اخلاق*، در: mesbaheyazdi.ir
- مصباح، علی، ۱۳۹۷، *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- موسوی اصل، سیدمهدی و دیگران، ۱۳۹۵، *روان‌شناسی اخلاق*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مهبجور، علی و دیگران، ۱۳۹۸، «جیستی شهود اخلاقی (بررسی انواع شهود اخلاقی در آثار فیلسوفان)»، *اخلاق و حیات*، سال هفتم، ش ۲ (۱۶)، ص ۱۱۹-۱۴۶.
- وزلا، شسی الیزابت، ۱۳۹۷، *تحول اخلاقی نظریه‌ها و کاربردها*، ترجمه زهرا رؤیایی و شهلا پاک‌دامن، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- هایت، جانانان، ۱۳۹۸، *ذهن درستکار*، ترجمه امین یزدانی و هادی بهمنی، تهران، نوین توسعه.

_____، ۱۳۹۹، *فرضیه خوشبختی یافتن حقیقت مدرن در خود باستان*، ترجمه ساناز فرشیدفر، تهران، نوین توسعه.
 هیتلین، استیون، ۱۳۹۶، *روان‌شناسی وجدان خودهای شریف و خودهای تشریر*، ترجمه اعظم فرح بیجاری، تهران، دانژه.
 هیوم، دیوید، ۱۳۹۲، *کاوشی در مبانی اخلاق*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، مینوی خرد.

- Clarke, S. ,2008, "SIM and the city: Rationalism in psychology and philosophy and Haidt's account of moral judgment", *Philosophical Psychology*, N. 21(6), p. 799-820.
- Gibbs, J.C. ,1995, "The Cognitive Development Perspective", in *Moral Development: An Introduction*, Kurtines W. M. & Gewirtz J. L. Boston, Allyn & Bacon.
- Greenspan, P. ,2015, "Confabulating the truth: In defense of “defensive” moral reasoning", *The Journal of Ethics*, N. 19, p. 105-123.
- Haidt, J. ,2001, "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological review*, N. 108(4), p. 814-834.
- _____ , 2003, "The moral emotions", in R. J. Davidson, K. Scherer, & H. H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of affective sciences*, Oxford, England, Oxford University Press.
- Haidt, J., & Bjorklund F., 2008, "Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology", in *Moral Psychology*, The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity.
- Haidt, J., & Joseph, C., 2004, "Intuitive ethics: How innately prepared intuitions generate culturally variable virtues", *Daedalus*, N. 133(4), p. 55-66.
- Haidt, J., Bjorklund, F., & Murphy, S. ,2000, *Moral dumbfounding: When intuition finds no reason*, Unpublished manuscript, University of Virginia, In: polpsy.ca.
- Horgan, T., & Timmons, M., 2007, "Morphological rationalism and the psychology of moral judgment", *Ethical Theory and Moral Practice*, N. 10, p. 279-295.
- Hume, David, 1978, *A Treats of Human Nature*, Selby Bigge, L. A. and Nidditch, P.H. (eds), Oxford, Oxford academic.
- Jacobson, D., 2008, "Does social intuitionism flatter morality or challenge it", *Moral psychology*, N. 2, p. 219-232.
- Kahneman, D. ,2003, "A perspective on judgment and choice: mapping bounded rationality", *American psychologist*, N. 58(9), p. 697-720.
- Miller, C. B., 2016, "Assessing two competing approaches to the psychology of moral judgments", *Philosophical Explorations*, N. 19(1), p. 28-47.
- Narvaez, D., 2010, "Moral complexity: The fatal attraction of truthiness and the importance of mature moral functioning", *Perspectives on Psychological Science*, N. 5(2), p. 163-181.

راهکار سنجش باورهای توحیدی قلبی بر اساس اندیشه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی*

✉ سیدمحمد مهدی موسوی نژاد / دانشجوی دکتری مدرسی تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم

mm.mn1363@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-8644-5582

soleimani@qabas.net

جواد سلیمانی امیری / دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۹

چکیده

غالباً کشف باورهای توحیدی قلبی را غیرممکن انگاشته‌اند و از کاربرد آنها در تحقیقات مربوط به دانش‌های انسانی غفلت شده است. این پژوهش راهی را برای زدودن این کاستی می‌پیماید و با بهره‌گیری از تبیین علامه مصباح یزدی درباره «مراتب توحید» که اهمیت و ضرورت باور به ربوبیت تشریحی الهی را در میان مراتب توحیدی مطرح کرده است، وارد بحث می‌شود. سپس از اندیشه علامه طباطبائی در خصوص عوامل انگیزشی بهره برده که مطابق آن، ارزش‌ها از باور قلبی متأثرند و سایر عوامل انگیزشی برای تأثیر بر ارزش‌ها، نیازمند تأثیرگذاری بر درک قلب هستند. نتیجه حاصل از تطبیق و ترکیب این دو اندیشه، بیان می‌دارد که باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی، نخستین و ریشه‌ای‌ترین عامل در ایجاد و گسترش ارزش‌هاست. با قوت گرفتن این باور، شاهد غلبه ارزش‌های معنوی هستیم و در صورت تضعیف آن، غلبه ارزش‌های مادی را نظاره خواهیم کرد. اهمیت این تأثیرگذاری تا جایی است که با سنجش ارزش‌ها و کشف غلبه مادی یا معنوی آنها در عرصه‌های فردی و اجتماعی، می‌توان به ضعف و قوت باور مزبور پی برد. این تحقیق از نوع کیفی بوده و از روش توصیفی - تحلیلی استفاده کرده و از روش کلامی - روان‌شناسی نیز در گزینش، چینش، تحلیل و ارائه گزارش نهایی بهره برده است.

کلیدواژه‌ها: راهکار سنجش، باورهای توحیدی، باورهای قلبی، ارزش‌ها، آیت‌الله مصباح یزدی، علامه طباطبائی.

مقدمه

توجه به باورهای قلبی با استفاده از سنجش ارزش‌های مادی و معنوی در تحقیقات علوم انسانی لازم به نظر می‌رسد. این پژوهش علاوه بر اینکه راهکار سنجش باورهای توحیدی قلبی را بیان می‌کند، از تأثیر شگرف فراز و فرود باورمندی به هدایت تشریحی الهی در گسترش ارزش‌های مادی و معنوی سخن می‌گوید. هر دو دستاورد می‌تواند به تحقیقات دانش انسانی عمق بخشیده، بر کارآمدی مباحث و نتایج حاصل از این پژوهش‌ها بیفزاید. بی‌توجهی به باورهای قلبی، برداشت انحصاری از انحرافات و اصلاحات فرهنگی در حیطه شناخت‌ها، ارزش‌های اجتماعی و رفتارها و نیز استناد این ارزش‌ها به شناخت‌ها، جامعیت تحقیقات را زایل کرده و درک ناقصی از انحرافات و اصلاحات را ارائه می‌دهد و به علت ایجاد فضای خالی معرفتی، علاوه بر ناتوانی در پاسخ‌گویی به برخی از شبهات، عامل شکل‌گیری شبهه نیز هست.

۱. پیشینه بحث

تحقیقات خوبی در زمینه توحیدباوری و ربوبیت‌باوری انجام شده است. اما این مقاله تبیین علامه مصباح یزدی را ملاک قرار داده است؛ زیرا معیار دقیق‌تری داشته و حد نصاب مراتب توحیدباوری را مشخص ساخته و نزدیک‌ترین آنها در بروز رفتار را معرفی نموده است. این تبیین در جلد نخست کتاب *معارف قرآن* آمده است. اما درخصوص بحث از عوامل انگیزشی، اندیشه علامه طباطبائی مناسب به نظر می‌رسد؛ زیرا رویکردی فلسفی دارد و نقش نفس و باورهای آن را تبیین نموده و بر نقش باورهای قلبی و اهمیت تحول آنها تأکید کرده است.

محور مباحث در این زمینه در مقاله‌ای با عنوان «عوامل و ساختار انگیزش رفتار انسان در اندیشه علامه طباطبائی» (نوری، ۱۳۹۶) بیان شده است. با این تبیین، مطمئناً بهترین تحول در باورهای قلبی با رویکرد توحیدی و جریان آن در زندگی رقم می‌خورد. باورمندی قلب به توحید، جوهره انگیزش را برای ایجاد فرهنگ و جامعه آرمانی توحیدی مهیا می‌سازد.

برای تحقق این هدف، باید راهکاری باشد که بتواند باورهای توحیدی قلبی را بسنجد. کشف این مهم با بهره‌گیری از تفکر این اندیشمندان میسر است. راهکار «سنجش باورهای توحیدی قلبی» در مقاله‌ای با عنوان «نسبت تعالی ارزش‌ها و عدالت اقتصادی در عصر نبوی» (موسوی‌زاد و سلیمانی امیری، چاپ‌نشده) ارائه شده است. اما ضرورت تبیین و بسط مطالب، اجتناب‌ناپذیر بوده و نیازمند تألیف مقاله‌ای جداگانه است.

۲. مفهوم‌شناسی

واژه «توحید» مصدر باب «تفعیل» و به معنای «یکتا و یگانه دانستن» و از ریشه «وحده» به معنای انفراد است. «واحد» به چیزی گفته می‌شود که تنهاست و دومی ندارد: «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (بقره: ۱۶۳). البته به معنای «موجود بسیط» نیز هست؛ یعنی موجودی که جزء ندارد و بدور از ترکیب است؛ در ذات خود نظیری ندارد و

یگانه و بی‌همتاست. در اصطلاح، این معنای دوم را «أخذ» می‌نامند. به این دو باور، «توحید ذاتی» گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۵۷؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۶ ص ۱۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۸-۵۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۱-۲۰۲).

همچنین «توحید» به معنای یکی بودن صفات خداوند با ذات اوست که «توحید صفاتی» نام دارد. نیز «توحید» به معنای اعتقاد به خداوند به‌مثابه مبدأ تمام افعال است که در اصطلاح به این اعتقاد، «توحید افعالی» می‌گویند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۶ ص ۱۱۹-۱۲۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶؛ نیز ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۹-۳۱۱ و ۳۷۹).

توحید دو گونه نظری و عملی را شامل می‌شود. منظور از «توحید نظری» اندیشه‌های توحیدی است، و «توحید عملی» عبارت است از: نشان دادن و اثبات باورهای توحیدی در عمل و رفتار (همان، ص ۵۱۰).

نزد معرفت‌شناسان، «باور» به معنای پذیرش یک مطلب است (خزاعی، ۱۳۹۳). این مفهوم فراتر از شناخت است و تا قلب انسان به یک مطلب اذعان نکند و با تمام وجود خود آن را تصدیق ننماید، باوری شکل نمی‌گیرد. از این رو «باور» مفهومی است شامل شناخت و ادراک قلب. چنانچه ادراک قلبی از نیازهای انسان با شناخت وی هماهنگ باشد، موجب تصدیق قلبی نسبت به آن شناخت خواهد شد و شناخت یقینی را شکل می‌دهد. این تصدیق موجب بارزش شمردن متعلق شناخت و التزام به آن است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۰-۴۱۱؛ نوری، ۱۳۹۶؛ دهقان، ۱۳۹۶).

مسلماً شناخت بخشی از باور را تشکیل می‌دهد، و بخش دیگر آن مربوط به ادراک قلبی است. اما چون باور با ادراک قلبی شکوفا می‌شود، این ادراک را «باور» می‌گویند (ر.ک: مک اف، ۱۳۹۰، ص ۳۷-۳۸). ولی باید توجه داشت که شناخت‌ها نیز جزئی از این مفهوم بوده و در ایجادش دخیل هستند. از این رو وقتی از باور سخن می‌گوییم، می‌توانیم شناخت‌ها را نیز شرح دهیم. اما باید توجه داشته باشیم که از پرداختن به ادراکات قلبی غافل نشویم.

۳. مراتب توحید نظری

محوریت مباحث این بخش را اندیشه علامه مصباح یزدی شکل می‌دهد؛ اما برای تنوع، در توضیح مطالب از منابع مرتبط نیز بهره گرفته‌ایم.

توحید نظری شامل سه قسم توحید ذاتی و صفاتی و افعالی است. برخی این سه را مراتب توحید نظری به حساب آورده‌اند. اما آنچه را براساس اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی با عنوان «مراتب توحید نظری» بیان خواهیم کرد، از روشنی و جامعیت بیشتری برخوردار است (ر.ک: اکبری و دیگران، ۱۳۹۶).

مراتب توحید نظری عبارتند از:

۳-۱. توحید در وجوب وجود

«توحید در وجوب وجود» عبارت است از: اعتقاد به اینکه تنها خداوند وجودی مستقل داشته و وجود همه چیز وابسته به اوست. به تعبیر فلسفی، تنها وجود خداوند وجودی ضروری و مستقل است و سایر موجودات، وجودی امکانی یا

وابسته به او دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۷۲). لازمه این اعتقاد کمال مطلق دانستن خداست. از این رو هر اندیشه‌ای که کمال مطلق الهی را زیرسؤال ببرد، توحیدباوری در مرتبه وجود و وجود را خدشه‌دار می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۶-۲۷۸).

«توحید در وجود وجود» مرتبه‌ای جامع و دربردارنده باور به توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی است. در ادامه، در بخش مربوط به «حد نصاب توحید نظری» توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد.

۲-۳. توحید در خالقیت

«توحید در خالقیت» یعنی: باور به اینکه آفریننده‌ای جز خدا نیست. این باور ذیل «توحید افعالی» و اولین رکن آن است؛ به این معنا که تمام افعالی که تبدیل از نیستی به هستی را شامل می‌شوند، توسط خداوند رخ داده‌اند. پس «توحید در خالقیت» به این معناست که تنها خداوند وجود ابتدایی موجودات را به آنها عطا کرده است (ر.ک: همان، ص ۳۹۹-۴۱۷).

۳-۳. توحید در ربوبیت تکوینی

مراد از «تکوین» تمام امور مرتبط با جهان هستی، بجز مسائل تشریحی است. منظور از «ربوبیت تکوینی» مدیریت حیات مادی و معنوی عالم هستی است. «توحید در ربوبیت تکوینی» به معنای منحصر دانستن تدبیر و اداره تکوینی جهان به خداوند است: «فَلِإِلَهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (جاثیه: ۳۶).

در ربوبیت تکوینی، تدبیر تمام جهان هستی به شکل بی‌واسطه و یا باواسطه - البته جدای از وضع قوانین شرعی - تحقق می‌یابد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۸؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۸۴).

«توحید در ربوبیت تکوینی» ذیل مفهوم «توحید در ربوبیت» است. ربوبیت الهی شامل ربوبیت تکوینی و تشریحی می‌شود. منظور از «ربوبیت تکوینی» پرورش مادی و معنوی خلق است. البته در این پرورش، هدایت تشریحی با وضع قوانین مدنظر نیست، برخلاف ربوبیت تشریحی که هدایت تشریحی با وضع قوانین را شامل می‌شود (ر.ک: همان).

«توحید در ربوبیت تکوینی» دومین رکن توحید افعالی است؛ به این معنا که پس از خلق و اعطای وجود ابتدایی به موجودات، بقای این وجود، حیات و رشد مادی و نیز حیات و رشد معنوی موجودات به دست خداوند است. لازمه این باور آن است که خداوند را عالم مطلق، قادر مطلق و حکیم مطلق بدانیم؛ زیرا اعطای نیازهای مادی و معنوی موجودات، نیازمند آگاهی کامل از نیازهای آنها، قدرت بر اعطای نیازهای آنها و نیز برآوردن نیازهای واقعی برای نیل به سعادت مادی و معنوی موجودات است.

آگاهی با علم محقق می‌شود و اعطای نیازها با قدرت. اما برآوردن نیازهای واقعی با حکمت الهی تحقق می‌یابد؛ زیرا پذیرش ربوبیت نامتناهی الهی نیازمند باور به علم، قدرت و حکمت نامتناهی است. خدشه وارد کردن به

هریک از این صفات، توحیدباوری در مرتبه ربوبیت تکوینی را متزلزل می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۶-۴۳۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۷۹-۳۸۲).

۳-۴. توحید در ربوبیت تشریحی

گفته شد که «توحید در ربوبیت تکوینی» پس از توحید در خالقیت، دومین رکن از توحید افعالی است. اما باور به یگانه رب تشریحی، زیرمجموعه توحید افعالی نیست، بلکه نتیجه باور به آن است. در ادامه، در بحث مربوط به «حد نصاب توحید نظری» درباره این مسئله توضیح خواهیم داد. برای درک مفهوم «ربوبیت تشریحی» باید به ویژگی انسان و هدف از خلقت او توجه داشت؛ زیرا جریان ربوبیت تشریحی مختص به انسان است.

انسان موجودی متفاوت از سایر مخلوقات بوده و این تفاوت به سبب بهره‌مندی او از دو جنبه خیر و شر است. میل به نیکی و بدی در انسان نهادینه شده، و حال اینکه هدف از خلقت او نیل به جایگاهی بالا (حتی مقرب‌تر از مقام فرشتگان) است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۵۲-۳۵۴).

همراهی سه عامل با همدیگر می‌تواند این هدف را محقق کند:

اولین عامل وضع قوانین برای هدایت انسان است که نیکی و بدی را به او بیاموزد و پاداش نیکی‌ها و عواقب بدی‌ها را نیز برای او بیان نماید.

دومین عامل نهادن قدرت تعقل در انسان است تا بتواند مفهوم «نیکی» و «بدی» را بفهمد و آنها را از هم تمیز دهد و بتواند مصلحت و مفسده عمل به هریک را درک نماید.

سومین عامل ایجاد قوه اختیار و انتخاب در اوست تا بتواند میان خوبی و بدی که شرع برای او تبیین کرده و عقل آنها را درک نموده، یکی را برگزیند، و اگر راه نیک را انتخاب نمود، لایق کسب آن مقام بالا گردد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶-۱۲۹).

با توجه به مطلب بیان شده، «توحید در ربوبیت تشریحی» باورهای ذیل را دربر می‌گیرد:

۳-۴-۱. توحید در حقانیت تشریح

منظور از «توحید در حقانیت تشریح» انحصار حق تشریح و قانون‌گذاری به خداوند است. بنابراین هر قانونی باید به پشتوانه امضای الهی رسمیت پیدا کند (ر.ک: ربیعی و نگارش، ۱۳۹۵).

۳-۴-۲. باور به لزوم عقلانیت

تا زمانی که قوه عقلانیت به انسان ارزانی نشود و عمل به مقتضای درک آن از او طلب نگردد، هدایت تشریحی صورت نگرفته است. همچنین ربوبیت تشریحی شامل هماهنگی تمام شئون هستی با عقل و فطرت انسان است؛ یعنی اگر عقلانیت مورد عنایت و خواست و امر خداوند قرار نگیرد، ربوبیت تشریحی او زیرسؤال می‌رود، و اگر شبهه‌ای به ربوبیت تشریحی الهی وارد شود، دیگر جای بحث از یگانه رب تشریحی نخواهد بود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶-۱۲۹).

۳-۴-۳. اعتقاد به اختیار انسان در عمل

اگر قوه اختیار به انسان عطا نشود و به اجبار به یکی از دو طرف خیر و شر هدایت گردد، استحقاقی برای پاداش و عقاب حاصل نمی‌شود. در این صورت، ربوبیت تشریحی نیز جاری نمی‌گردد (ر.ک: همان).

۳-۵. توحید در الوهیت

پنجمین مرتبه از مراتب توحید نظری، «توحید در الوهیت» است؛ یعنی اعتقاد به اینکه هیچ‌کس جز خدا، سزاوار پرستش و اطاعت نیست. این اعتقاد نتیجه باور به مراتب توحیدی پیش از خود است. با توجه به کمال مطلق الهی و یگانه خالق هستی و نیز با قبول ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند، تنها موجود لایق پرستش و اطاعت خداست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۹-۵۰۹).

۴. حد نصاب توحید نظری

محوریت مباحث این بخش را نیز اندیشه علامه مصباح یزدی شکل می‌دهد؛ اما برای تنوع، در توضیح مطالب از منابع مرتبط نیز بهره گرفته‌ایم.

حد نصاب توحید چیست؟ کدام مرتبه از مراتب توحید را می‌توان ملاک ایمان دانست؟ تمام مراتب توحید نظری به «توحید در وجوب وجود» بازگشت می‌کنند. اما همه این مراتب، مقدمه «توحید در الوهیت» هستند و بدون آن، ثمره‌ای نخواهند داشت. از این رو حد نصاب توحید، «توحید در الوهیت» است. اکنون به توضیح این مطلب می‌پردازیم:

«توحید در الوهیت» بیش از هر چیز، نتیجه توحید در ربوبیت تشریحی و سپس توحید در ربوبیت تکوینی است؛ زیرا انسان با واجب دانستن اطاعت خدا، به فرامین او رجوع می‌کند و نحوه عبادتش را از میان قوانین الهی برمی‌گزیند. بنابراین با وجود اینکه برخی از عبادت‌ها جنبه اطاعت‌ورزی ندارند و تنها با توجه به ربوبیت تکوینی خداوند و فقط برای طلب نعمت انجام می‌شوند، شکل و نحوه انجام آن عبادات را نیز باید از میان شرع و قوانین الهی فهمید. به همین علت، توحید در الوهیت بیشترین ارتباط را با توحید در ربوبیت تشریحی دارد و - در واقع - جلوه‌ای دیگر از آن است.

در پرتو باور به یگانه رب تکوینی، دانسته می‌شود که زندگی و مرگ و نیز کمال و شقاوت مادی و معنوی انسان به دست خداست. تنها او به تمام نیازها و راه برآوردن آنها و مسیر سعادت و شقاوت بشر آگاه است. گفته شد که «ربوبیت تکوینی» رکن دوم «توحید افعالی» بوده و خود دارای سه رکن است: قدرت مطلق، علم مطلق، و حکمت مطلق خدا که اقتضا می‌کنند او به تمام نیازهای خلق واقف باشد و توانایی تأمین آنها را داشته و نیازهای واقعی آنها را در مسیر نیل به سعادت مادی و معنوی عطا نماید.

نتیجه باور به یگانه رب تکوینی این می‌شود که باید احکام و قوانین حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها نیز تنها از جانب خدا باشد. بنابراین باور به یگانه رب تشریحی نتیجه و فرع توحید در ربوبیت تکوینی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶-۱۲۹).

چنان که ذکر شد، توحید در مرتبه وجود و وجود، به معنای باور به کمال مطلق الهی و بازگشت مادی و معنوی تمام موجودات به خداوند است.

در مرحله اول فهمیده می‌شود که ذات خداوند کمال مطلق است؛ یعنی کامل مطلق با وجود او مساوی است و به سبب همین کمال بی‌متناهی، علت تمامی موجودات و مبدأ وجودی آنهاست. اعتقاد به تساوی کامل مطلق با وجود خداوند، همان «توحید ذاتی الهی» است؛ یعنی چون کامل مطلق است، تنها علت و مبدأ هستی و تنها خدای عالم است. و نیز به همین سبب، هیچ نقص و محدودیت و نیازی ندارد و در درون خود دارای اجزا و ترکیب نیست تا بخواهد نیاز جزئی را توسط جزء دیگر برآورد. پس به اقتضای کمال بی‌انتهای خود، بسیط و عاری از ترکیب است.

اما در مرحله دوم فهمیده می‌شود که کامل مطلق (یعنی خداوند) به‌خودی‌خود، بیان‌کننده صفت «کمال مطلق» است و تمام صفات کمالی الهی به این صفت برمی‌گردند. خداوند برای اتصاف به کمال مطلق، به چیزی نیازمند نیست و نمی‌توان آن صفت را از او سلب کرد. این همان «توحید صفاتی» است؛ یعنی «توحید در وجود وجود» که دربردارنده «توحید ذاتی» و سپس «توحید صفاتی» است.

اما در مرحله سوم از مفهوم «کمال بی‌متناهی الهی» دانسته می‌شود که وجود ابتدایی و بقای وجود تمام موجودات که همگی محدود و نیازمند هستند، به یک وجود کامل مطلق وابسته‌اند که آن خداست. اعطای وجود ابتدایی همان خالقیت و اعطای بقای وجود همان ربوبیت تکوینی است.

گفته شد که «توحید در خالقیت» و «توحید در ربوبیت تکوینی» دو رکن «توحید افعالی» هستند. «توحید افعالی» به این معنا بود که بازگشت تمام موجودات به خداست و نیاز وجودی آنها توسط خدا برطرف می‌شود و به واسطه برطرف شدن این نیاز، تمام افعال و امور موجود در هستی که جلوه‌ای از ایجاد و استمرار وجودند، به خداوند برمی‌گردند. از این رو «توحید افعالی» نیز زیرمجموعه «توحید در وجود وجود» قرار می‌گیرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۵۸).

از مطالب فوق دانسته می‌شود که تمام شناخت‌های توحیدی، به «توحید در وجود» وجود ختم می‌گردند (ر.ک: همان). اما همان‌گونه که ضعف باور به اولین مراتب، درک مراتب پایین‌تر را با مشکل مواجه می‌کند، شرک به مراتب پایین، در مرتبه فوق خود تأثیر منفی می‌گذارد و بعکس، به‌گونه‌ای «توحید در الوهیت» و یا التزام به شرع، هرگونه شکی را درباره حقانیت هدایت تکوینی و مراتب توحیدی بالاتر برطرف می‌سازد. این تقویت باور، خود بخشی از ربوبیت تشریحی و هدایتی است پس از هدایت: «يَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى» (مریم: ۷۶) (ر.ک:

طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۹۹؛ ربیعی و نگارش، ۱۳۹۵). ضعف باور به توحید الوهی و ربوبیت تشریحی الهی موجب می‌شود تا اعتقاد به مراتب توحیدی بالاتر نیز تضعیف گردد.

ذکر شد که حد نصاب توحید نظری «توحید در الوهیت» است. و در صورت نبود این مرتبه، هریک از باورهای پیشین کافی نخواهند بود. «اما توحید در الوهیت - به‌طور ویژه - از شناخت در ربوبیت تأثیر پذیرفته است و باور به یگانه رب تشریحی نقشی پررنگ‌تر دارد» (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ج، ج ۱، ص ۶۴-۷۰؛ همو، ۱۳۹۱ب، ص ۱۱۳-۱۳۴). بدین‌روی توحیدباوری در مرتبه «ربوبیت تشریحی» مهم‌ترین مرتبه است و از حیث کارکرد، نقش بسزایی در توحید الوهی و سپس توحید عملی ایفا می‌کند.

۵. اهمیت باورهای توحیدی قلبی در بروز رفتارهای توحیدی

محوریت مباحث این بخش را اندیشه علامه طباطبائی درباره عوامل انگیزشی شکل می‌دهد؛ اما برای تنوع، در بیان مطالب از منابع مرتبط نیز بهره گرفته‌ایم.

تمام قوای نفس انسان را می‌توان به دو قوه «احساس» (شامل قوای شهوت و غضب) و قوه «فکر» برگرداند. جایگاه قوه «احساس» قلب آدمی و جایگاه قوه «فکر» ذهن اوست. در مرحله نخست، قوه احساس است که درک آدمی را رقم می‌زند. این قوه بر قوه فکر تقدم دارد و زیربنای آن است. به همین علت، عقلانیت انسان به شکل فطری، تنها گرایش قوای احساسی را دیده و به دنبال تأمین نیاز آن‌هاست، مگر اینکه افکار قدرت یابند و بتوانند بر احساس‌ها تأثیر بگذارند و آنها را هدایت کنند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۴۸؛ نوری، ۱۳۹۶). درک کمبودها و نیازهای قوای نفس و نیز درک سرانجام مطلوب آنها (فعلیت قوا) اولین فرایند انگیزشی انسان است (نوری، ۱۳۹۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۰-۴۱۱).

با توجه به مطلب قبل درباره تقدم قوه احساس بر قوه فکر، نخستین ادراکی که از نیاز قوا صورت می‌پذیرد به قوه احساس انسان مربوط می‌شود؛ یعنی قلب انسان مبدأ اولیه ادراک اوست، هر چند می‌تواند با قوت یافتن درک ذهنی تغییر کند. به نظر می‌رسد آنچه در اخلاق و عرفان با عنوان ادراک قلب و معرفت حضوری نفس (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱۸) از آن یاد می‌شود، همین حالت است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۹-۲۱۰؛ همو، ۱۳۹۱الف، ج ۲، ص ۳۸-۳۷).

علاوه بر توانی که ذهن در درک تمام مراتب توحیدی گفته‌شده دارد، قلب نیز می‌تواند نسبت به آن مراتب، آگاهی و احاطه یابد. اگر این آگاهی قلبی شکل بگیرد، درک نیازهای واقعی قوه احساس ممکن می‌شود. اما اگر این درک تنزل یابد، قلب انسان بیشتر به نیازهای واهی خود توجه می‌کند. شناخت از میزان آگاهی قلب نسبت به مراتب توحیدی، کاری دشوار، ولی ممکن است. (در ادامه، درباره نحوه تولید این شناخت سخن خواهیم گفت.)

هر قوه فعلیت یافتن خود (یعنی برآوردن نیازهای خود) را کمال خویش می‌داند، و این کمال هدف غایی قوا را تشکیل می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۰-۴۱۱؛ نوری، ۱۳۹۶). سپس انسان آنچه را این هدف برآورده می‌سازد ارزش می‌شمارد و به آن گرایش می‌یابد. البته این ارزش‌ها در رشد و تغییر و تحول خود، از شناخت‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی و سایر عوامل نیز تأثیر می‌پذیرند (نوری، ۱۳۹۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۴-۳۵۵؛ نیز ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ق، ج ۳، ص ۴۲۵)؛ اما جنبه قلبی و احساسی خود را حفظ می‌کنند و در همین قالب، در کنار شناخت‌ها عاملی مهم در انگیزش انسان‌ها هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۲؛ دهقانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۹۳).

پس از ایجاد ارزش‌ها، شناخت درونی شکل می‌گیرد. «شناخت درونی» نوعی ادراک است که ذهن انسان پس از فهم نیازها و گرایش‌های نفس خود، به وجود می‌آورد (نوری، ۱۳۹۶) و آن را برای هدفی که گفته شد، میان گرایش و رفتار قرار می‌دهد (درون‌گرایان شناخت درونی را شرط لازم و کافی در انگیزش انسان می‌دانند. ر.ک: دهقان، ۱۳۹۶)، اما قابلیت تحول و ارتقا نیز دارد (ر.ک: نوری، ۱۳۹۶) و می‌تواند متأثر از شناخت‌های بیرونی، رفتارها و تجربه و سایر عوامل باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۴-۳۵۵؛ همو، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۵۳؛ نوری، ۱۳۹۶).

منظور از «شناخت بیرونی» اندیشه‌ای است که توسط جامعه و اطرافیان تزریق شده (برون‌گرایان برای انگیزش انسان، علاوه بر شناخت درونی، بر شناخت بیرونی نیز تأکید می‌ورزند. ر.ک: دهقان، ۱۳۹۶). شناخت بیرونی به دو بخش فطری و غیرفطری تقسیم می‌گردد. «شناخت فطری» گونه‌ای از شناخت بیرونی است که ذهن فرد، حقانیت یا مصلحت آن را تصدیق کرده است و می‌تواند در بروز رفتار او تأثیر بگذارد. «شناخت غیرفطری» اندیشه‌ای است که دیگران به فرد می‌آموزند، اما هنوز عقل او حقانیت یا مصلحت آن را نیافته است. از این رو قدرت انگیزشی ندارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ص ۱۳۳).

شناخت درونی انسان هرچه بیشتر نیازهای حقیقی قوا را درک کند، به شناخت حقیقی نزدیک‌تر می‌شود و در این زمینه از منبع وحی بی‌نیاز نیست (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۴۸). اما شناخت درونی با وجود تأثیرپذیری از عوامل گوناگون، تأثیر اولیه و ریشه‌ای را از ارزش‌ها می‌پذیرد (نوری، ۱۳۹۶) و تمام عوامل تنها با واسطه تأثیر بر ارزش‌ها (گرایش‌ها) می‌توانند شناخت درونی را تغییر دهند (ر.ک: همان، ص ۱۸). این شناخت را می‌توان به جامعه هم نسبت داد. در نتیجه به دنبال تغییر نظام ارزشی یک جامعه، درک عمومی از حسن و قبح رفتارها نیز دگرگون می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۸-۱۳۰).

گاهی با وجود درک نیازها، سامان یافتن ارزش‌ها و شکل‌گیری شناخت‌ها، به مقتضای آنچه درک گشته و حسن و قبح آن سنجیده شده و عقل بر اساس مصلحتش حکم نموده است، عمل نمی‌شود. از جمله عواملی که در

این رخداد تأثیر می‌گذارد، تصدیق و یا انکار قلب نسبت به مسئله درک‌شده و حقانیت حکم صادر شده است. این یک عامل درونی است و تحت تأثیر تکبر و یا تواضع انسان عمل می‌کند.

اینکه انسان با وجود معرفت قلبی و عقلی به حقیقت امور، آنها را بپذیرد و یا انکار نماید، مربوط است به هوای نفس او و دخالت دادن آن در انتخاب. قوه احساسی نفس (قلب) در آغاز تولد و بر مبنای فطرت انسان، پاک است و با کمک شناخت‌های عقلانی می‌تواند به نیازهای مادی و معنوی خود واقف شود تا سپس ذهن انسان روش صحیح را برای برآوردن آن نیازها برگزیند. اما آنچه مانعی درونی به شمار می‌آید و راه را سد می‌کند، هوای نفس است. نفسانیت (خودخواهی) به تدریج، قلب را تیره کرده، انسان را بیشتر متوجه نیازهای مادی می‌کند تا حاجت‌های معنوی (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲-۱۳۴؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۲۰-۴۳۲).

با توجه به مطالبی که بیان شد، آنچه نقشی اساسی در بروز رفتار دارد، شناخت درونی است (دهقان، ۱۳۹۶)، در حالی که چنین نقشی برای شناخت‌های بیرونی مطرح نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱-۱۸۹ و ۱۱۶-۱۲۰؛ خزاعی، ۱۳۹۳). این شناخت مستقیماً از ارزش‌ها تأثیر می‌پذیرد (نوری، ۱۳۹۶). ارزش‌ها نیز متأثر از درک قلبی انسان نسبت به نیازهای وی هستند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۲).

قرآن کریم قلب آدمی را جایگاه ایمان و پذیرش حق می‌داند (انعام: ۱۲۵) و گونه‌ای از معرفت را به آن نسبت می‌دهد (اعراف: ۱۷۹؛ حج: ۴۶). منظور از «درک قلب» معرفت حضوری نفس انسان به نیاز قوای خویش است (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱۸؛ همچنین ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۹-۲۱۰؛ همو، ۱۳۹۱الف، ج ۲، ص ۳۸-۳۷). این درک نیازمند شناخت قلبی از منبع وجود (خدای واحد) است و البته با تقوا و عمل صالح به دست می‌آید (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲-۱۳۴؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۲۰-۴۳۲؛ کاشفی، ۱۳۸۶، ص ۱۲). قلب انسان علاوه بر درک حقایق و نیازهای نفس خویش، تصدیق و تکذیب هم می‌کند.

۶. نقش محوری باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی در تعالی ارزش‌ها

آنچه اولین حقیقت در حیطه بایدها و نبایدها به شمار می‌آید، ربوبیت تشریحی الهی است؛ یعنی مطابق آنچه بیان شد، تنها خداست که شایستگی دارد قانون وضع نماید و انسان‌ها را بدان ملزم کند. ممکن است عقل این حقیقت را بفهمد و حتی قلب با درک بخشی از نیازهای معنوی نفس، آماده پذیرش حقیقت شود. اما اگر هوای نفس غالب گردد، انسان زیر بار بندگی نمی‌رود. حرف اول را در بروز هوای نفس، تکبر و خودخواهی می‌زند؛ این‌گونه حقیقت (یعنی ربوبیت تشریحی الهی) انکار می‌گردد. همیشه تکبر توسط تیرگی قلب حاصل نمی‌شود. قلب در آغاز تولد انسان، پاک است و به مرور زمان و در اثر انتخاب و رفتار، رشد می‌یابد و یا کثیف می‌گردد. البته اذعان قلبی به ربوبیت تشریحی الهی و یا انکار آن، در قالب یک انتخاب، نقش مهمی در روشنایی و یا تیرگی قلب ایفا می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲-۱۳۴؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۲۰-۴۳۲).

منظور از «روشنایی» یا «تیرگی» قلب میزان توانایی آن در درک منبع وجود (خدای واحد) است؛ یعنی اگر قلب آدمی به مراتب توحیدی باور یابد، به نیازهای همسنگ با باور خویش (نیازهای معنوی) واقف می‌گردد. اما به هر اندازه از این باور کاسته شود، انسان به نیازهای همسنگ با شرک قلبی خود (نیازهای مادی) توجه می‌کند. در خصوص نحوه پی بردن به میزان درک قلب از مراتب توحیدی، با تحقیق در ارزش‌های فرد و جامعه می‌توان تصویری از کلیت این درک به دست آورد.

ارزش‌ها به دو نوع کلی ارزش‌های «مادی» و «معنوی» تقسیم می‌شوند. زمانی ارزش‌های مادی در فرد یا جامعه‌ای غلبه می‌یابد که قلب تیره گردیده، از درک آن نسبت به مراتب توحیدی کاسته شود؛ زیرا اگر قلب آدمی به «توحید در وجوب وجود» و «توحید در ربوبیت» باور یابد، خدا و منبع معنویت را خاستگاه هستی می‌داند. اینگونه احساس او رشد پیدا می‌کند و به نیازهای معنوی خود توجه نموده، آنچه این سنخ از نیازها را برآورده کند، ارزش می‌داند. در این صورت، ارزش‌ها بار معنوی بیشتری خواهند داشت. اما اگر قلب انسان کمتر به مراتب توحیدی باور داشته باشد، طبیعتاً توجه قلب نسبت به خدا و خاستگاه معنویت تنزل می‌یابد. از این رو از درک نیازهای معنوی خود، درمانده شده، بیشتر به مادیات اهمیت می‌دهد. سپس ارزش‌های مادی غلبه می‌یابد.

باید توجه داشت که تحقیق در ارزش‌ها و به دست آوردن غلبه مادی یا معنوی آنها، کاری غیرممکن نیست، بلکه با بررسی انتخاب‌ها، رفتارها و رخدادها می‌توان به ارزش‌ها و اندیشه‌های مادی و معنوی که زمینه‌ساز و صحنه‌گردان انتخاب‌ها، رفتارها و رخدادها بوده‌اند، پی برد. منظور این نیست که تمام ارزش‌ها و جزئیات آنها را به دست آوریم، بلکه منظور کلیت مادی و یا معنوی بودن آنهاست، و این کار غیرممکن نیست.

توحیدباوری مبدأ تمام درک‌های انسانی است. با تحقیق در ارزش‌ها می‌توان از وضعیت توحیدباوری قلبی نسبت به تمام مراتب توحید نظری آگاهی یافت. اما باید توجه داشت که با بررسی ارزش‌ها، نخستین چیزی که از باورهای قلبی نسبت به توحیدباوری کشف می‌شود، اعتقاد به ربوبیت تشریحی الهی است؛ زیرا - چنان که گفته شد - این مرتبه از توحیدباوری نسبت به سایر مراتب، محوریت داشته، بیشترین و نزدیک‌ترین ارتباط را با انکار یا تصدیق و سپس انتخاب و رفتار انسان دارد.

البته نخستین چیزی که با این استدلال درک می‌شود، فهم قلب از «توحید در الوهیت» است؛ زیرا گفته می‌شود که این مرتبه حد نصاب توحید است. اما بیان شد که آنچه رکن اولیه باور به توحید الوهی را تشکیل می‌دهد، باور به ربوبیت تشریحی خداوند است و از طریق کشف وضعیت این باور می‌توان از باور به «توحید در الوهیت» سخن گفت؛ یعنی انسان با تصدیق مقتضای شناخت خود از حقانیت شریعت الهی، قلب خویش را پاک نگه می‌دارد و مسیر آن را برای فهم نیازهای معنوی نمی‌بندد. از این رو ارزش‌های معنوی غلبه پیدا می‌کنند.

پس غلبه ارزش‌های معنوی مستقیماً از باور به ربوبیت تشریحی حکایت می‌کند. اما اگر انسان مقتضای شناخت خود از حقانیت شریعت الهی را انکار کند به تیرگی قلب دچار می‌گردد و راه را برای فهم نیازهای معنوی خویش

می‌بندد. بدین‌روی گرایش فوق‌العاده‌ای به ارزش‌های مادی پیدا می‌کند. پس غلبه ارزش‌های مادی از ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی حکایت می‌کند.

با کشف وضعیت باور قلب به ربوبیت تشریحی، می‌توان شمه‌ای از میزان باور آن به سایر مراتب توحید نظری را نیز تخمین زد؛ زیرا ضعف و قوت باور به ربوبیت تشریحی گویای ضعف و قوت سایر مراتب توحید نظری است و اصلاً مراد از «روشنایی» و «تیرگی» قلب، میزان درک آن از مراتب توحیدی است. اما به‌یقین، آنچه این روشنایی یا تیرگی را تشکیل می‌دهد، همان میزان باور به یگانه رب تشریحی است و نمی‌توان درک دقیقی از باور قلبی نسبت به سایر مراتب توحیدی به‌دست آورد، جز اینکه گفته شود: ضعف در باور به یگانه رب تشریحی، از ضعف اعتقاد نسبت به مراتب توحیدی بالاتر متأثر است.

اما اینکه این ضعف تا چه حد بوده و غلبه یافته باشد یا خیر، معلوم نمی‌گردد. البته باید توجه داشت که انکار مراتب توحیدی بالاتر کار ساده‌ای نیست و ذهن‌ها به‌ندرت، آلوده به این انکار می‌شوند. این در حالی است که با وجود اعتقاد به این مراتب و با استفاده از این اعتقاد می‌توان جریان ربوبیت تشریحی الهی را منکر شد یا آن را تضعیف نمود. اندیشه «جبر» نمونه این مسئله است. این اندیشه از باورمندی نسبی به ربوبیت تکوینی خداوند به‌دست آمده و - در واقع - تضعیف‌کننده ربوبیت تشریحی الهی است. البته ضعف باور به ربوبیت تشریحی در ضعف باور به ربوبیت تکوینی ریشه دارد و اندیشه جبر نیز - هرچند در ظاهر - برگرفته از باورمندی به ربوبیت تکوینی است؛ اما ریشه آن تضعیف همین باور است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶-۱۲۹).

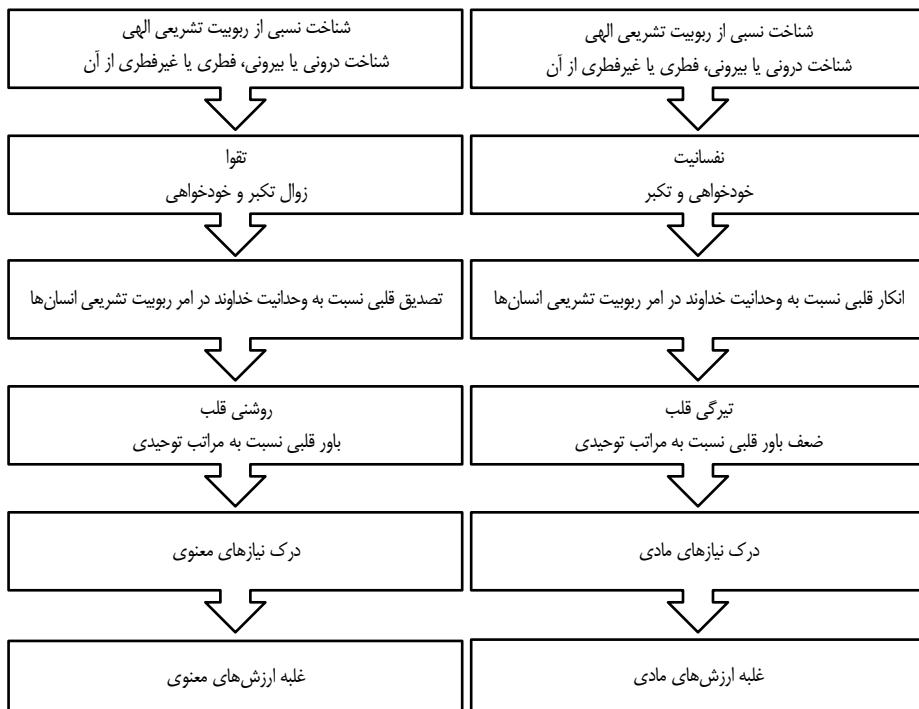
از توضیح فوق دانسته می‌شود که انکار یا تصدیق قلبی نسبت به حقانیت تشریح الهی، نیازمند وجود شناخت قلبی از این حقانیت است. منظور از آن، شناختی است که می‌تواند درونی و متأثر از ارزش‌ها بوده و یا شناختی بیرونی باشد. گفته شد که شناخت‌های غیر فطری تا تصدیق نشوند، نمی‌توانند عامل انگیزشی باشند. اما می‌توانند مورد تصدیق و یا تکذیب قرار گیرند. حتی تأمل نکردن در شناخت غیر فطری درباره ربوبیت تشریحی الهی و انکار خالی از استدلال آن نیز می‌تواند سبب تیرگی قلب شود.

حال این سؤال مطرح می‌شود که مطابق آنچه مطرح شد، ارزش‌ها علاوه بر درک قلب، از شناخت‌ها و سایر عوامل انگیزشی نیز تأثیر می‌پذیرند (علاوه بر منابع سابق، ر.ک: مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۵۲؛ اکبری و دیگران، ۱۳۹۶)، پس چرا با بررسی ارزش‌ها، به این عوامل پی نبریم؟

در پاسخ می‌گوییم: انسان برای اثرپذیری از این عوامل، نیازمند خشوع قلبی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۴۱۹؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱۸)؛ یعنی قلب باید محتوای نیازهای درک‌شده خویش را با محتوای آنها هماهنگ بیابد. اگر این هماهنگی توسط قلب دریافت نگردد، قلب به آن ادراک‌ها پشت می‌کند و این شناخت‌ها اثری در ارزش‌ها نمی‌گذارند. ولی اگر همین عوامل قوت یابند و بتوانند در درک قلب تأثیر بگذارند، آنگاه مسیر را برای تغییر ارزش‌ها می‌گشایند. پس در نهایت، آنچه به طور مستقیم، ارزش‌ها را به وجود می‌آورد، درک

قلب است و شناخت فطری و سایر عوامل انگیزشی با واسطه تأثیر بر آن، می‌تواند صاحب اثر باشند. بنابراین آنچه از بررسی ارزش‌ها به‌دست می‌آید، همان فهم قلب از باورهای توحیدی است که توضیح آن داده شد. البته شناخت درونی از آنها نیز که همسنگ با ارزش‌هاست، کشف می‌گردد.

جدول ۱: ارتباط باورهای توحیدی با ارزش‌ها



نتیجه‌گیری

کشف فراز و فرود باورهای توحیدی قلبی و کاربست آن در تحقیقات علوم انسانی، کاری ممکن و سهل است. راهکار این کشف در سنجش ارزش‌هاست. نیل به این راهکار در نتیجه تطبیق و ترکیب مبنای علامه مصباح یزدی حول مراتب توحید و اندیشه علامه طباطبائی درباره عوامل انگیزشی حاصل می‌گردد. غلبه ارزش‌های مادی نشانه ضعف باور قلبی به ربوبیت تشریحی الهی بوده و غلبه ارزش‌های معنوی نشانه قوت باور فوق است. ضعف و قوت این باور انکار و تصدیق قلبی نسبت به محتوای ربوبیت تشریحی الهی را نیز شامل می‌شود، به‌گونه‌ای که ممکن است قلب به هدایت تشریحی خداوند اعتقاد پیدا کند، اما به هنگام انتخاب پیش از رفتار، آن را انکار نماید. با استفاده از این راهکار، نمایی از وضعیت باور به سایر مراتب توحیدی نیز روشن می‌گردد. اما نمی‌توان از ضعف و قوت آنها اطلاع دقیقی به‌دست آورد.


منابع

- اکبری، کمال و دیگران، ۱۳۹۶، «توحید به عنوان گوهر اعتقادات، اصلی ترین مؤلفه دینداری در اندیشه استاد مطهری»، *قبسات*، ش ۸۶، ص ۱۶۷-۱۹۶.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، تنظیم حیدرعلی ایوبی، قم، اسراء.
- حسینی طهرانی، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *الشمس الساطعة*، بیروت، دارالمحجة البيضاء.
- خزاعی، زهرا، ۱۳۹۳، «باور دینی، انگیزش و التزام اخلاقی»، *الهیات تطبیقی*، سال پنجم، ش ۱۲، ص ۸۵-۹۸.
- دهقان، رحیم، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی ابعاد انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبائی و فینیس»، *اخلاق و حیاتی*، ش ۱۲، ص ۱۲۱-۱۴۳.
- دهقانی، محسن، ۱۳۸۸، *فروع حکمت* (ترجمه و شرح *نهایة الحکمة* سیدمحمدحسین طباطبائی)، قم، بوستان کتاب.
- راعب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دار القلم.
- ربیعی، ید الله و حمید نگارش، ۱۳۹۵، «رابطه ربوبیت توحیدی و عنایت الهی در نظام اندیشه قرآنی»، *تحقیقات کلامی*، ش ۱۵، ص ۴۵-۶۰.
- صدرالمثالبین، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأریعة*، تحقیق هادی سبزواری و دیگران، قم، مکتبه المصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *اصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۲۷ق، *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن*، تحقیق اصغر ارادتی، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- کاشفی، محمدرضا، ۱۳۸۶، *خدائشناسی*، قم، معارف.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *آذر خنسی دیگر از آسمان کربلا*، چ دهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۴، *آموزش عقاید*، چ هفدهم، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۹۱الف، *اخلاق در قرآن*، تحقیق محمدحسین اسکندری، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱ب، *حقوق و سیاست در قرآن*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱ج، *معارف قرآن*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۲، *انسان سازی در قرآن*، تنظیم محمود فتحعلی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مک اف، علاءالدین، ۱۳۹۰، *معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه مرتضی مطهری و آئوین پلنتینگا*، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی نژاد، سیدمحمد مهدی و جواد سلیمانی امیری، چاپ نشده، «نسبت تعالی ارزش ها و عدالت اقتصادی در عصر نبوی»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*.
- نوری، نجیب الله، ۱۳۹۶، «عوامل و ساختار انگیزش رفتار انسان در اندیشه علامه طباطبائی»، *روانشناسی و دین*، ش ۴۰، ص ۵-۲۲.

جایگاه لذت در نظریه اخلاقی قرب الهی*

محمدحسن سموعی / دانشجوی کارشناسی ارشد تربیت مربی اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

abosajjad1398@gmail.com  orcid.org/0000-0001-5934-1342

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۵  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

نظریه اخلاقی «قرب الهی» یکی از مکاتب اخلاقی واقع‌گراست که توسط علامه مصباح یزدی مطرح شده است. ایشان معتقد است: معیار ارزش در نظام اخلاقی اسلام قرب الهی است. یکی از سؤالاتی که در این نظریه مطرح است رابطه قرب الهی به مثابه معیار ارزش در این مکتب با دیگر معیارهای ارزش است. «لذت» هرچند معیار اصلی ارزش‌گذاری برای موضوع علم اخلاق، یعنی رفتارهای اختیاری و صفات اکتسابی نیست، اما با توجه به وجود انواع گوناگون آن در زندگی انسان، جای این سؤال باقی است که جایگاه لذت در نظریه قرب الهی چیست؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان یکی از لوازم مراتب قرب الهی را لذت دانست؟ این تحقیق درصدد است تا با روش «تحلیل» و بازشناسی مفهوم «لذت» به جایگاه آن در نظریه اخلاقی «قرب الهی» پی ببرد. «لذت» در لغت به معنای خوشی و ضد الم و در اصطلاح لذت‌گرایی دارای دو قسم «لذت محصل» و «لذت منفی» یا «دفع الم» است. با نگاه فلسفی، اصل لذت به معنای ادراک چیزی است که با نفس انسان ملائم است. با بررسی دقیق‌تر تعابیر و نوشته‌های علامه مصباح یزدی مشخص می‌گردد ایشان تقریری از لذت‌خواهی را می‌پذیرد و لذتی را که در پی قرب الهی می‌آید، از بالاترین انواع لذت می‌داند.

کلیدواژه‌ها: لذت، نظریه قرب الهی، لذت‌گرایی، واقع‌گرایی.

مقدمه

در طول تاریخ تعریف‌های متعددی از «علم اخلاق» ارائه شده است. برای مثال، «علم اخلاق علمی است به آنکه نفس چگونه خلقی اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که به اراده او از او صادر می‌شود جمیل و محمود بود» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴).

تعریفی که علامه مصباح یزدی از «علم اخلاق» ارائه می‌دهد عبارت است از: دانشی که از انواع صفات خوب و بد و چگونگی اکتساب صفات خوب و زدودن صفات بد بحث می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۵).
موضوع علم اخلاق عبارت است از: صفات خوب و بد، از آن نظر که مرتبط با افعال اختیاری انسان بوده، برای او قابل اکتساب یا اجتناب‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۵).

از سوی دیگر «فلسفه اخلاق» علمی است که با نگاه فلسفی به تجزیه و تحلیل اخلاق، مسائل اخلاقی و احکام اخلاقی می‌پردازد (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۲۵؛ اتکینسون، ۱۳۶۹، ص ۱۱).

یکی از مسائل فلسفه اخلاق رابطه مسائل علم اخلاق و واقعیت است (اتکینسون، ۱۳۶۹، ص ۹۶). واقعیت در گزاره‌های ارزشی و اخلاقی محل بحث و نزاع است، به گونه‌ای در یک تقسیم بندی کلی، مکاتب اخلاقی به دو نوع «واقع‌گرا» و «غیرواقع‌گرا» تقسیم می‌شوند. «واقع‌گرایی» یعنی: اعتقاد به اینکه گزاره‌های موضوع بحث ارزش صدقی عینی دارند، مستقل از ابزارهای شناخت آن گزاره‌ها (دامت، ۱۹۸۷، ص ۱۴۶).

مک‌ناوتن در کتاب *بصیرت اخلاقی* می‌نویسد: واقع‌گرایی اصرار می‌ورزد که واقعیات اخلاقی به‌طور مستقل از باورهای اخلاقی ما وجود دارند و تعیین می‌کنند که آن باورها صادق‌اند یا کاذب (مک‌ناوتن، ۱۳۸۰، ص ۲۵).

علامه مصباح یزدی در تعریف «واقع‌گرایی» می‌نویسد: بنا بر واقع‌گرایی، مفاهیم عام اخلاقی «خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، وظیفه» که در جایگاه محمول یک گزاره اخلاقی قرار می‌گیرند، بیانگر یک رابطه واقعی میان فعل اختیاری یا صفت اکتسابی و نتیجه آن فعل هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۳۹؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۷۸-۷۴).

مکاتب اخلاقی «لذت‌گرایی»، «سودگرایی»، «دیگرگرایی» یا «عاطفه‌گرایی»، «قدرت‌گرایی»، مکتب رواقی، مکتب کانت، «سعادت‌گرایی» و مکتب اخلاقی اسلام (قرب الهی) همه از مکاتب واقع‌گرا به شمار می‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۱).

همان‌گونه که گذشت، «واقع‌گرایی» مبنایی است که در فلسفه اخلاق از آن بحث می‌شود و به معنای واقعیت عینی داشتن ارزش‌هاست. به عبارت دیگر، گزاره‌های ارزشی واقع‌نما هستند. «واقعیت عینی» یعنی: واقعیتی غیر از سلیقه، دستور و قرارداد که به‌عنوان واقعیت‌های ذهنی مطرح می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۸). به عبارت دیگر واقعیت عینی گزاره اخلاقی بنا بر مبنای غیرواقع‌گرایی عبارت است از اینکه فلان شخص یا فلان گروه این نظریه اخلاقی را پذیرفته است (اتکینسون، ۱۳۶۹، ص ۹۷).

اثبات واقع‌گرایی از حوصله این نوشتار خارج است؛ اما تنها یک مسئله را باید در اینجا تذکر دهیم و آن اینکه هر دو مکتبی که در این مقاله بررسی می‌گردند از مکاتب واقع‌گرا هستند و هر دو مکتب گزاره‌های ارزشی و اخلاقی را صرفاً بیانگر احساس و دستور و قرارداد نمی‌دانند، هرچند در یک مسئله اساسی با یکدیگر اختلاف‌نظر دارند و آن این است که آن هدف و نقطه‌ای که دارای ارزش ذاتی است، یعنی معیار ارزش است و صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی در نسبت با آن معین می‌شود (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۷۷) و واقعی نیز هست، آیا یک امر طبیعی مانند لذت است یا یک امر ماورای طبیعی مانند قرب الهی؟

یکی از سؤالاتی که به فهم بهتر مرزبندی و وجه انفکاک این مکاتب از یکدیگر کمک می‌کند، نظر آنها درباره معیارهای ارزش دیگر مکاتب است. بنابراین سؤال اصلی این نوشته آن است که نظریه «قرب الهی» که مطلوب باصالت را قرب به خداوند می‌داند، درباره لذت به‌مثابه یک مطلوب چه نظری دارد؟

آنچه موجب می‌شود به ضرورت نگاه میان‌مکتبی برسیم این است که همه این مکاتب براساس پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی خود، به ارزش ذاتی مورد ادعای خود رسیده‌اند. یکی از شواهد این ادعا آن است که در مباحث فلسفه اخلاق، یکی از جنبه‌هایی که یک فیلسوف اخلاق در نقد یک مکتب یا نظریه در نظر می‌گیرد این است که آیا به تمام ابعاد و شخصیت انسان توجه شده است یا نه؟ (ژکس، ۱۳۵۵، ص ۱۲۶) بررسی رابطه این مطلوب‌ها با یکدیگر به شناخت یک مکتب و یا حتی هر دو مکتب کمک شایانی می‌کند و مرزبندی هر مکتب را مشخص‌تر می‌نماید.

روی دیگر سکه ضرورت این بحث آن است که تقریری از لذت‌گرایی مقبول علامه مصباح یزدی قرار داشته و لیکن با ادبیات فلسفه اخلاق به آن پرداخته نشده است. بنابراین نسبت لذت‌گرایی مقبول ایشان با مکتب اخلاقی «قرب الهی» که به‌مثابه مکتب اخلاقی اسلام ارائه می‌دهند، مشخص نیست.

۱. پیشینه بحث

هرچند در دانش فلسفه اخلاق نگاه‌های تطبیقی و مقایسه‌ای وجود دارد اما اغلب تمرکز بر رویکردهای مختلفی که در مکاتب به چشم می‌خورد مانند خودگرایی و دیگرگرایی دارند تا این که معیار ارزش مکاتب را با یکدیگر مقایسه نمایند. بنابراین در باب پیشینه این پژوهش باید گفت تنها اثری که این نگاه مقایسه‌ای را با تمرکز بر معیار ارزش خصوصاً بین دو مکتب لذت‌گرایی و قرب‌الهی داشته است کتاب *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی* می‌باشد که متعلق به علامه مصباح است. همچنین همان‌گونه که در ادامه روشن خواهد شد مرحوم علامه مصباح در کتب دیگری مانند *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، *به سوی خودسازی و خودشناسی برای خودسازی* این مقایسه را به خوبی انجام داده‌اند.

۲. بررسی مفاهیم

۱-۲. «لذت»

«لذت» واژه‌ای عربی معادل واژه «pleasure» و به معنای خوشی، ملائمت، ادراک ملائمت من حیث هو ملائمت، گوارایی، لذیذ یافتن امری و ضد الم است (عمید، ۱۳۸۰، ص ۱۰۳۷؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۱۷۳۴۳؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۵۷۰؛ زبیدی، ۱۳۰۶ق، ج ۲، ص ۵۷۷).

تعریف «لذت» در اصطلاح فلسفه اخلاق غیر از تعریفی است که صاحبان مکتب «لذت‌گرایی» ارائه داده‌اند. در این اصطلاح، به «احساس‌های خوشایند» و یا «حالت خوشی» و «خوشایندی» همراه با آن احساس تعریف شده است (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۸۰).

بنابراین به منظور رسیدن به تعریف جامع و مانعی از مفهوم اصطلاحی «لذت» ابتدا معنای فلسفی آن را می‌کاویم و سپس به سراغ دیدگاه لذت‌گرایان در چیستی لذت می‌رویم.

۳. هستی‌شناسی لذت

در اصطلاح فلسفی «لذت» به معنای ادراک چیزی است که با نفس انسان سازگاری دارد و «الم» به معنای ادراک چیزی است که با نفس انسان ناسازگاری دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۰۸).

صدرالمتألهین در *الاسفار الاربعه* پس از مفهوم‌شناسی «لذت» و «الم» به این سؤال پاسخ می‌دهد که چرا برخی از پزشکان «لذت» را خروج از حالت غیر طبیعی و «الم» را خروج از حالت طبیعی معنا کرده‌اند. ایشان می‌نویسد: سبب این مفهوم‌شناسی آن است که اگر یک حالت خوشایندی و در مقابل، یک حالت دردناکی برای انسان ثابت شود و دوام پیدا کند، دیگر از احساس لذت یا الم خبری نیست.

او به این وسیله پاسخ می‌دهد که بسیاری از اوقات، از قبل حالت طبیعی برای انسان نیست که بگوییم لذت بردن به معنای خروج از حالت غیرطبیعی است؛ مانند اینکه انسان از مشاهده یک منظره زیبا لذت می‌برد، بدون اینکه از قبل چنین منظره‌ای را نظاره کرده باشد و پس از مدتی از نظاره آن محروم شده باشد و دوباره آنجا را ببیند. پس نمی‌توان گفت: لذت بردن او به معنای خروج او از حالتی غیرطبیعی بوده است (همان، ج ۴، ص ۲۰۹).

ایشان در نهایت به این تفسیر از «لذت» می‌رسد که وجود به‌طور کلی خیر است. علم و ادراک هم از این نظر که وجود است، محض خیر است و هر ادراکی که محض خیر باشد لذت و بهجت است. بنابراین لذت عین شعور به کمال است (همان، ج ۴، ص ۲۱۴-۲۱۵). «محض خیر» یعنی: از هیچ جهتی متضاد با خیر دیگر نباشد و به اصطلاح، مُدَم خیر دیگر نباشد).

علامه مصباح یزدی در باب چیستی لذت، همین نگاه فلسفی را می‌پذیرد و می‌نویسد: «اساس لذت را حالتی ادراکی است که هنگام یافتن شیء دل‌خواهی برای انسان حاصل می‌شود». ایشان شروطی چهارگانه برای تحقق لذت ذکر می‌کند:

۱- قوه متناسب با درک شیء دلخواه وجود داشته باشد.

۲- انسان آن شیء را مطلوب و سازگار با طبع خویش بیابد.

۳- شرایط به وجود آمدن آن درک نیز وجود داشته باشد.

۴- شیء مدنظر در شعاع آگاهی و توجه ما قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۹-۴۰).

البته ایشان این چهار شرط را برای همه مصادیق لذت لازم نمی‌داند، بلکه آنها را برای لذایذ حسی و مادی نام می‌برد که یکی از تقریرهای لذت‌گرایی از ذاتی بودن ارزش آن است. ایشان در استدلال نسبت به اینکه همه انواع لذت نیاز به این شرایط ندارد، «علم حضوری» را مثال می‌زند که علی‌رغم اینکه مانند علم حصولی، علم و آگاهی است، اما در آن تعددی نیست و همان‌گونه که در علم حضوری هر انسانی به خود، علم و عالم و معلوم اتحاد دارند، در برخی لذایذ هم هیچ تعددی و یا هیچ شرطی نیست و لذت‌برنده عین همان لذت است و یا ذات خداوند متعال که ملتذ از خویش است که البته در این موارد، تعبیر «بهجت» را مناسب‌تر می‌داند (همان، ص ۴۰-۴۱).

در نهایت، ایشان با چنین تفسیری از لذت، اقسام سه‌گانه‌ای برای آن بیان می‌دارد:

- لذت انسان از وجود خویش؛

- لذت انسان از کمال خویش؛

- لذت از موجوداتی که وابسته به آنهاست و به‌گونه‌ای با آنها ارتباط وجودی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۹۳).

در مفهوم‌شناسی لذت، نتیجه این شد که از حیث فلسفی و هستی‌شناسی، «لذت»، یا به معنای احساس خوشایند است و یا به معنای ادراکی که خیر محض باشد. می‌توان گفت: معنای دوم نگاه فلسفی به همان معنای اول است و - درواقع - احساس خوشایندی را هستی‌شناسی کرده و مطابق دیدگاه علامه مصباح یزدی همین احساس خوشایندی وابسته به چهار شرطی است که گذشت.

۴. مکتب اخلاقی «لذت‌گرایی»

مکتب «لذت‌گرایی» یا «Hedonism» یکی از مکاتب اخلاق طبیعی است؛ به این معنا که آنچه دارای ارزش ذاتی است، یک امر طبیعی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۱).

قدمت مکتب «لذت‌گرایی» به یونان باستان برمی‌گردد و از قدیمی‌ترین مکاتب در فلسفه اخلاق به شمار می‌آید. از این مکتب اخلاقی چند تقریر وجود دارد که در دلیل و مدعا با یکدیگر اختلاف دارند، از لذت‌گرایان کمیت‌نگر تا لذت‌گرایان کیفیت‌نگر (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۸۱)؛ از مکتب لذت‌گرایی آریستیپوس یا آریستیپ (Aristippe; 350-435 B.C) تا مکتب لذت‌گرایی اپیکور یا اپیکور (Epicure; 270-431 B.C) (بکر، ۲۰۰۱، ص ۶۶۲-۶۶۳؛ ادواردز، ۱۹۷۲، ص ۴۳۲).

برخی با توجه به تحولی که اپیکور در مکتب «لذت‌گرایی» به وجود آورد، او را از این مکتب خارج می‌کنند و مکتب مبتنی بر «سعادت» (Eudemonism) را به او نسبت می‌دهند (ارک: ژکس، ۱۳۵۵، ص ۴۲).

به‌رحال آنچه مشهور است این است که او نیز یکی از صاحبان این دیدگاه است و نامه‌ها و نوشته‌های باقی‌مانده از او نیز همین نگاه را تأیید می‌نماید.

همه مکاتب لذت‌گرا گزاره‌های ذیل را قبول دارند:

- سعادت همان لذت یا خوشایندی است. همه لذت‌گرایان بر این عقیده‌اند که سعادت چیزی جز لذت و برخورداری هرچه بیشتر از لذت نیست.

- همه لذت‌ها ذاتاً خوبند یا هر چیزی که به خودی خود خوشایند باشد، به‌خودی‌خود خوب است.

- تنها لذت‌ها ذاتاً خوبند و هیچ چیز دیگری جز لذت دارای ارزش ذاتی نیست.

- لذت و خوشایندی ملاک و معیار خوبی ذاتی است (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۸۰).

اصل بنیادین لذت‌گرایی عبارت است از اینکه عمل و رفتار درست عملی است که - دست‌کم - به اندازه هر بدیل دیگری غلبه لذت بر الم را در پی داشته باشد (همان، ص ۱۷۹).

۵. معانی «لذت» در تقریرهای گوناگون مکتب «لذت‌گرایی»

با توجه به اینکه یکی از اختلافات در تقریرهای گوناگون از «لذت‌گرایی» تعریف «لذت» بوده است، در این قسمت به مفهوم‌شناسی لذت از نگاه صاحبان این مکتب می‌پردازیم:

آریستیپوس لذت را به دو نوع تقسیم می‌کرد:

۱- لذات مثبت و محصل؛

۲- لذات ساکن و آرام؛ لذتی که از دفع الم حاصل می‌گردد و عدمی است (ژکس، ۱۳۵۵، ص ۴۲).

آریستیپوس لذت را در نسبت با الم معنا می‌کرد و اصل لذت را حرکت آرام و اصل الم را حرکت شدید می‌دانست (برن، ۱۳۵۷، ص ۱۰۵). آریستیپوس قسم اول یعنی لذات محصل را دارای ارزش اصیل می‌دانست و طرفداران لذت‌گرایی آریستیپوس، طرف مقابل، یعنی لذت‌گرایی اپیکوری را طرفدار قسم دوم می‌دانند و قائلند به اینکه/اپیکور تنها به دفع الم اصالت می‌داد، درحالی‌که از صحبت‌های/اپیکور چنین چیزی بر نمی‌آید و حتی خود او اصطلاح «لذت شکم» را به‌کار برده که حاکی از نگاه او به قسم اول از اقسام لذت است (همان، ص ۱۰۵).

در نتیجه هر دو تقریر از لذت‌گرایی به لذات محصل اهمیت می‌دهند و تفاوت عمده مکتب/اپیکور با آریستیپوس در توسعه معنای «لذت» از دو جنبه است:

یکی توجه به لذات ساکن یا همان فقدان الم؛

دوم از جنبه توجه به لذات روانی و یا به تعبیر/اپیکور، فناپذیر و خداگونه زیستن (برن، ۱۳۵۷، ص ۱۰۸؛ ژکس،

۱۳۵۵، ص ۴۶).

/اپیکور تقسیمی از انواع لذت ارائه می‌دهد و منظور خود را از آنچه «خیر محض» می‌داند واضح‌تر بیان می‌کند

(برن، ۱۳۵۷، ص ۱۱۱-۱۱۳؛ ژکس، ۱۳۵۵، ص ۴۳). چون این تقسیم‌بندی به مفهوم‌شناسی اصل «لذت» کمکی

نمی‌کند، می‌توان گفت: این دو مکتب بیش از این به مفهوم‌شناسی لذت نپرداخته‌اند. به عبارت دیگر، دستاورد مکاتب «لذت‌گرایی» در باب مفهوم‌شناسی «لذت» بیش از ارائه یک تقسیم از لذت وجودی و لذت عدمی نیست.

۶. مکتب اخلاقی «قرب الهی»

مکتب اخلاقی «قرب الهی» مکتبی است که علامه مصباح یزدی آن را به‌عنوان مکتب اخلاقی اسلام معرفی می‌نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۴۳). در این مکتب ارزش و مطلوبیت ذاتی متعلق به بالاترین کمال ممکن برای انسان است (همان، ص ۳۴۳)؛ زیرا براساس حب ذاتی که هر انسانی با علم حضوری در خود درک می‌نماید، حب انسان به هر کمالی تعلق می‌گیرد که با ذات او ملائم باشد و بهره وجودی او را بیشتر سازد و مطلوبیت ذاتی یا خواست ذاتی و اصیل انسان به بالاترین نقطه کمال تعلق می‌گیرد که برای انسان ممکن است.

استدلال بر واقعی بودن معیار ارزش و اینکه آن معیار ارزش همان بالاترین کمال ممکن است، دارای مقدماتی است؛ از جمله: ضرورت بالقیاس میان فعل اختیاری و نتیجه آن؛ پذیرش روح و جاودانگی آن؛ اصالت روح؛ تکامل روح؛ نقش اختیار و انتخاب آگاهانه در تکامل اخلاقی انسان؛ حب ذات؛ گرایش انسان به سمت بی‌نهایت؛ مراتب طولی و عرضی روح؛ نقش توجه نفس به مراتب و شؤون خود در طلب کمال آنها؛ لزوم جهتگیری کمالات قوای نازله نفس به سوی کمال نهایی؛ نقش نیت در تکامل نفس؛ انگیزه‌های طولی.

در نهایت، با اثبات این مقدمات که بعضی انسان‌شناختی و بعضی مربوط به فلسفه اخلاق و تحلیل مفاهیم اخلاقی هستند، مکتب «قرب الهی» ثابت می‌گردد (همان، ص ۳۳۲-۳۳۸).

۷. دیدگاه قرب الهی درباره لذت

یکی از ارکان نظریه «قرب الهی» که برای اثبات واقعی بودن معیار ارزش و در نتیجه، واقع‌گرایی یا شناخت‌گرایی از آن استفاده شده، مسئله «حب ذات» است. علامه مصباح یزدی حقیقت لذت را ادراک ملائمت امری با ذات لذت‌برنده می‌داند و چگونگی تحقق آن را به بعد محبت انسان - که به تعبیر ایشان یکی از سه میل اصلی انسان است - گره می‌زند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۷۹).

«ارزش ذاتی» یا همان «معیار ارزش» در نظریه «قرب الهی» بالاترین حد کمال ممکن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۳۹). در نتیجه هر فعل اختیاری یا صفت اکتسابی که انسان را در رسیدن به این نقطه از کمال یاری رساند دارای ارزش و مطلوبیت غیر است. با توجه به تعریفی که علامه از «لذت» ارائه می‌دهد، یکی از لوازم بالاترین درجه کمال اختیاری همین لذت است و به تعبیر ایشان، اگر مطلوبیت و ارزش بالاترین حد از کمال ممکن را اصیل و ذاتی می‌دانیم، می‌توانیم از لذتی که لازمه آن است به «لذت اصیل» تعبیر کنیم و طبیعتاً هرچه از آن نقطه نهایی فاصله بگیریم و کمالات پایین‌تری را فرض کنیم، درجه لذت پایین‌تری را فرض کرده‌ایم (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۸۵).

ایشان از این مرحله هم گذر می‌کنند و همان‌گونه که در بخش مفهوم‌شناسی لذت گذشت، یکی از اقسام لذت را برای درک کردن موجودی می‌داند که هر کمال متصوری را که انسان به دنبال آن است، دارد. درک چنین موجودی به تقریر عین ربط بودن با نسبت به این موجود کامل مطلق ضمیمه می‌شود. ایشان می‌فرماید:

ما تا وقتی برای خود استقلالی می‌پنداریم، خیال می‌کنیم که از خود چیزی داریم؛ اما اگر به این حقیقت معرفت یافتیم که در قبال وجود خداوند، وجود ما هیچ استقلالی ندارد و کاملاً وابسته به خداوند و باقی به اراده اوست، خود را موجودی طفیلی و متعلق به خداوند خواهیم یافت. حال موجودی که عین ربط و تعلق به خداست و به اراده او باقی است، لذت بردن و محبت او اصالت دارد یا موجودی که دارای استقلال محض است و تحقق و بقای هر چیزی به اراده او بستگی دارد؟

طبق تحلیل مذکور، مطلوب‌ترین موجودات برای انسان موجودی است که واجد اصل هستی و کمال آن می‌باشد. حال اگر ما کسی که شأنی از شئون زندگی ما و یا یکی از نیازهای بخشی از اندام ما، مثل چشم ما را تأمین می‌کند، دوست می‌داریم، محبت و علاقه ما نسبت به موجودی که همه شئون هستی را به وجه احسن تأمین می‌کند و خود واجد مرتبه نامحدود و نامتناهی آن شئون است، تا چه حد باید باشد و تا چه میزان باید از وجود او لذت ببریم؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۹۴-۹۵).

ایشان در پاسخ به این پرسش که لذت بردن هر چند روحانی باشد، از لوازم فرض وجود استقلالی برای انسان است، و اگر توجه به عین ربط بودن داشته باشیم اساساً نباید لذتی در کار باشد، می‌گوید:

نفی استقلال هم مثل کمالات دیگر، مراتب زیادی دارد. کسی که به قرب الهی نائل می‌شود و همه کمالات خودش را از خدا می‌داند، ممکن است در آن حال چنان توجهش به خدای تعالی جلب شود که از لذت خودش هم غافل شود. ممکن است عاشق در هنگام ملاقات معشوق چنان جذب او شود که وجود خودش را فراموش کند و توجه نداشته باشد که خودش هم هست. آیا لذت می‌برد یا رنج می‌کشد؟... به هر حال، پاسخ در یک جمله، این است که انسان می‌تواند بدون اینکه برای خود استقلالی قایل باشد، عالی‌ترین لذات را ببرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۶-۲۰۷).

در نتیجه، لذت به‌عنوان لازمه هر کمال و وجود سازگار با ذات و همچنین در بالاترین نقطه کمال، لذت ناشی از توجه به وجودی که کامل مطلق است و طرف ربط برای وجودی که عین ربط است، مقبول مکتب «قرب الهی» است، تا جایی که علامه در جای دیگری می‌گوید:

هر کس با اندک تأملی در وجود خویش به وضوح درک می‌کند که فطرتاً طالب لذت و خوشی و راحتی، و گریزان از درد و رنج و ناراحتی است، و تلاش و کوشش‌های خستگی‌ناپذیر زندگی برای دست یافتن به لذت بیشتر و قوی‌تر و پایدارتر و فرار از آلام و رنج‌ها و ناخوشی‌ها و - دست کم - کاستن آنها انجام می‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۹-۴۰).

حال باید دید نظریه «قرب الهی» در رابطه با لذتی که لذت‌گرایان تعریف می‌کردند، چه می‌گوید:

۱-۷. «لذت محصل» و «لذت ساکن» (دفع الم)

مکتب «لذت‌گرایی» هر دوی این معانی را تنها در رابطه با جسم انسان مطرح می‌کند، در حالی که در مکتب «قرب الهی» بالاترین کمال ممکن مربوط به بعد معنوی و روحانی انسان است. توضیح آنکه یکی از مبانی انسان‌شناختی

مکتب «قرب الهی» اصالت بعد روحانی و مجرد انسان است. همچنین روح نسبت به جسم دارای وجود شدیدتری است و در نتیجه استعداد کمالات بالاتری را دارد.

یکی از اشکالاتی که به‌طور کلی به مکتب «لذت‌گرایی» وارد است همین بی‌توجهی به بعد روحانی انسان به‌مثابه یک بعد اصیل است. بنابراین، این معنا از «لذت» را نمی‌توان از لوازم بالاترین نقطه کمال ممکن یا قرب الهی دانست. اساساً یکی از اشکالات لذت‌ناگرایان به مکتب «لذت‌گرایی» این بوده که با توجهی که به این معنا از لذت می‌کرده‌اند، از مطلوب‌های طبیعی دیگر غافل بوده‌اند (فرانکنا، ۱۳۶۹، ص ۱۹۳).

از سوی دیگر باید گفت: اگر حقیقت و اصل این «لذت محصل» یا لذت به معنای دفع‌الم را همان درک تلائم یک امر وجودی با نفس انسان در نظر بگیریم، هر قدر کمالی دارای وجود شدیدتری باشد، تلائمش نیز شدیدتر درک می‌شود؛ زیرا چنین درکی به نحو علم حضوری است و در علم حضوری هرچه مرتبه وجودی عالم و معلوم شدیدتر باشد، درک و یافت آن حضور نیز شدیدتر است و در نتیجه لذت شدیدتری حاصل می‌گردد.

نتیجه‌گیری

«لذت» از دیدگاه مکتب «قرب الهی» تنها یک مطلوب طبیعی است و نمی‌توان آن را دارای مطلوب ذاتی دانست. به عبارت دیگر، مطلوب ذاتی بودن لذت قابل اثبات نیست، اما از لوازم بالاترین حد کمال مطلوب یا همان قرب الهی، لذت بادوام و باکیفیت است؛ زیرا «لذت» - به معنای عامش - از لوازم هر کمالی است و هرچه آن کمال ملزوم از لحاظ کیفیت و کمیت دارای قوت بیشتری باشد، لذت شدیدتری به همراه دارد. بنابراین از دیدگاه مکتب «قرب الهی» بالاترین نقطه کمال ممکن دارای بالاترین میزان لذت ممکن است.

در نتیجه هرچند مکتب «قرب الهی» ارزش ذاتی را از آن لذت نمی‌داند، اما بالاترین میزان لذت را تضمین می‌کند، برخلاف مکتب «لذت‌گرایی» که علی‌رغم تمام تلاش‌های صاحبانش، نتوانست چنین تضمینی بدهد که در پی رفتار مبتنی بر آموزه‌هایش بیشترین لذت حاصل می‌گردد. بنابراین می‌توان گفت: مکتب «قرب الهی» لذت‌گراتر از مکتب «لذت‌گرایی» است؛ زیرا لذتی تضمین شده را نوید می‌دهد.

در نتیجه اصالت و مطلوبیت ذاتی برای لذت به این علت که مطلوب طبیعی است و هر انسانی به دنبال لذت است، قابل قبول نیست؛ اما اینکه در نهایت، بالاترین میزان لذت با سعادت انسان مساوی و ملازم است، قابل قبول است.

منابع

- اتکینسون، آراف، ۱۳۶۹، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- برن، ژان، ۱۳۵۷، *فلسفه اپیکور*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح*، قاهره، دار العلم للملایین.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- زیبیدی، محمدمرتضی، ۱۳۰۶ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار مکتبه الحیاه.
- ژکس، ۱۳۵۵، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر.
- صدرالمতالیین، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، *اخلاق ناصری*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- عمید، حسن، ۱۳۸۰، *فرهنگ فارسی عمید*، چ بیست و یکم، تهران، امیرکبیر.
- فرانکن، ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۰، *به سوی خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۳، *خودشناسی برای خودسازی*، چ نهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۳، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۴، *فلسفه اخلاق*، چ سوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مک‌ناوتن، دیوید، ۱۳۸۰، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

Becker, Lawrence C and Becker, Charlotte B., 2001, *Encyclopedia of Ethics*, New York and London, Garland Publishing.


Dummett, Michael, 1987, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Mass.

Edwards, Paul, 1972, *Encyclopedia of philosophy*, New York, Macmillan Publishing Co.

مطالعه تطبیقی دیدگاه ویلیام جی. فیتز پاتریک و علامه مصباح یزدی درباره «واقع گرایی اخلاقی»*

سعیده حمله‌داری / دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم

hamledari20@gmail.com  orcid.org/0000-0001-6084-609X

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۹ - ۱۴۰۲/۰۳/۰۳

چکیده

موضوع هستی‌شناسی مفاهیم اخلاقی از جمله مباحث صدرنشین در فلسفه اخلاق است، اما سؤالات بسیاری درباره این موضوع، قابل طرح و بررسی است؛ از جمله آنکه آیا مفاهیم اخلاقی در عالم خارج دارای وجودی واقعی هستند؟ اگر واقعی‌اند، واقعیت آنها از چه نوعی است؟ آیا وابسته به دستور و سلیقه و قرارداد است یا دارای واقعیتی کاملاً مستقل است؟ بر فرض که از واقعیتی مستقل برخوردار باشد نحوه وقوع آن در عالم خارج چگونه است؟ آیا وجودی طبیعی دارد یا ناطبعی؟ با وجود اهمیت سؤالات مذکور ضرورت دیده شد پاسخ‌ها از زاویه‌ای جدید و از منظر یک فیلسوف غربی قدر و با مقایسه مباحث اسلامی در قالب یک مقاله مورد فحص و بررسی قرار گیرد. شیوه تحقیق، تحلیلی - تطبیقی و اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای گردآوری شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد ویلیام جی. فیتز پاتریک ضمن تأیید واقع‌گرایی اخلاقی، آن را واقعیتی از نوع ناطبعی دانسته و از منظر وی فرض عواملی همچون تکامل، ناظر آرمانی ساجکتیو و دلایل روان‌شناسی به عنوان خاستگاه‌های مفاهیم اخلاقی، غیرقابل پذیرش‌اند. وی در نهایت، به لزوم یک ویژگی ناطبعی به عنوان ملاکی استاندارد در تشخیص مفاهیم اخلاقی اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد آرای اندیشمند اسلامی علامه مصباح یزدی نیز تاحدودی با نظریات وی سازگار است.

کلیدواژه‌ها: مفاهیم اخلاقی، واقع‌گرایی، ویلیام جی. فیتز پاتریک، علامه مصباح یزدی.

همان‌طور که سایر علوم از نوعی وجود واقعی در عالم خارج برخوردارند، مهم‌ترین پرسش مطرح در باب وجودشناسی مفاهیم اخلاقی نیز از این‌سخت است که آیا این مفاهیم در عالم خارج دارای وجودی واقعی هستند یا خیر؟ بر فرض که واقعی باشند واقعیت آنها از چه نوعی است؟ آیا لزوم اخلاقی، وابسته به دستور و قرارداد است یا بیانگر واقعیتی مستقل از دستور و قرارداد یعنی دارای واقعیتی عینی است؟ به‌طور کلی این مسئله که ارزش و لزوم اخلاقی واقعیت عینی دارند یا خیر از جمله مسائل مهم در مباحث فلسفه اخلاق است. مسئله این است که وقتی در اخلاق می‌گوییم کاری مطلوب یا لازم است آیا این مطلوبیت و لزوم به دستور، سلیقه فرد یا خواست و توافق جمع، وابسته است یا با صرف‌نظر از اینها خود به‌تنهایی واقعیت دارد؟ بر همین اساس می‌توان گفت دو دیدگاه کلی «واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی» در باب مفاهیم اخلاقی وجود دارد. اصطلاح «واقعی و غیرواقعی» در اخلاق به‌گونه‌ای با عبارت «استقلال و وابستگی» گره خورده است. براساس دیدگاه واقع‌گرایی اخلاقی، گزاره‌های ارزشی از یک واقعیتی مستقل از دستور و سلیقه و قرارداد، سخن می‌گویند و در دیدگاه غیرواقع‌گرایی، ارزش‌های اخلاقی، وابسته به سلیقه، دستور و قرارداد می‌باشد (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۶۲).

در بحث پیشینه پژوهش گفتنی است از آنجاکه موضوع «واقع‌گرایی اخلاقی» به‌عنوان یکی از موضوعات اصلی و ثابت درخلاق مباحث فرااخلاق در تمامی کتب فلسفه اخلاق به‌شمار می‌رود، نویسندگان بسیاری در کتب و مقالات خود به بررسی این موضوع پرداخته‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

پایان‌نامه «واقع‌گرایی اخلاقی با تأکید بر آرای مک‌داول (ربیعی، ۱۳۹۱)؛ نویسنده اشاره می‌کند جان هنری مک‌داول فیلسوف اخلاقی است که معتقد به غیرطبیعت‌گرایی یا ناطبیعت‌گرایی، یکی از شاخه‌های واقع‌گرایی، است و در این زمینه مباحث مهمی را مطرح کرده است.

پایان‌نامه «بررسی واقع‌گرایی اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبائی و تامس نیگل (پروازیان، ۱۳۹۸)؛ نویسنده به بررسی مسئله واقع‌گرایی اخلاقی از نگاه دو فیلسوف معاصر، علامه طباطبائی و تامس نیگل پرداخته است.

در مقالات فراوانی نیز موضوع واقع‌گرایی اخلاقی از زوایای گوناگون مورد نقد و بررسی قرار گرفته است؛ از جمله «واقع‌گرایی اخلاقی با تأکید بر اندیشه صدرایی» (محمدی منفرد، ۱۳۹۹)؛ «نقد فلسفه اخلاق کانت از منظر واقع‌گرایی مک‌داول» (میاندری، ۱۳۸۶)؛ «واقع‌گرایی و ضد واقع‌گرایی و موضع اخلاقی کانت» (دباغ و صبرآمیز، ۱۳۹۱)؛ «واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی اخلاقی در ویتگنشتاین متأخر» (صبرآمیز و دباغ، ۱۳۹۰).

تمایز مقاله پیش‌رو از سایر آثار، بررسی موضوع واقع‌گرایی از دیدگاه فیلسوف قدر غربی ویلیام جی. فیتز پاتریک و تطبیق آرای وی با دیدگاه علامه مصباح یزدی به‌عنوان یک اندیشمند اسلامی است. از آنجاکه آرافیتز پاتریک در موضوع واقع‌گرایی، بسیار وسیع و گسترده است و پرداختن به تمام جوانب آن از گنجایش این مقاله خارج است از این‌رو بنا بر این است که موضوع را از حیث «خاستگاه مفاهیم اخلاقی» بررسی می‌کنیم.

۱. واقع‌گرایی

هر گزاره اخلاقی همانند سایر گزاره‌ها از موضوع و محمولی تشکیل شده و در هریک از این دو جایگاه، مفاهیم متفاوتی واقع می‌شود. مفاهیمی که مشتمل بر انواع صفات اکتسابی یا افعال اختیاری - اعم از فضایل و رذایل - هستند محدودیتی جهت واقع شدن در جایگاه موضوع ندارند؛ اما از آنجا که گزاره‌های اخلاقی بیانگر ارزش‌ها و لوازم زندگی انسان‌ها هستند بنابراین هر مفهومی نمی‌تواند در محمول این گزاره‌ها واقع شود، مگر آنکه بر نوعی الزام و ارزش دلالت کند. از این‌رو محمول گزاره‌های اخلاقی، تنها شامل هفت مفهوم خوب و بد، درست و نادرست، باید و نباید و وظیفه است (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۴۶-۴۷). بر همین اساس اگر مفاهیم واقع شده در جایگاه موضوع را «خصوصیات ستر اخلاقی» و مفاهیمی که در جایگاه محمول قرار دارند «خصوصیات سبک اخلاقی» بنامیم، «واقع‌گرایی اخلاقی» عبارت است از آنکه بتوان خصوصیات سبک اخلاقی را بر خصوصیات ستر اخلاقی حمل نمود. در گزاره «بخشش خوب است» می‌توان خوبی را به عنوان یک ارزش بر فضیلت بخشندگی، حمل نمود (دباغ، ۱۳۹۲، ص ۱۷)؛ اما پرسش اینجاست که نحوه وجود این واقعیات در جهان خارج به چه صورت است. پیش از ورود به بحث اصلی و پاسخ مفصل به این پرسش، لازم است ابتدا آشنایی مختصری با مفاهیم اخلاقی داشته باشیم.

با توجه به آنکه نظرات و دیدگاه‌های فلاسفه درباره خاستگاه اخلاقیات، متفاوت است، تعاریف ارائه شده از مفاهیم اخلاقی نیز متفاوت است که در اینجا به فراخور ارتباط با موضوع مقاله به دو دسته از این تعاریف با تأکید بر نظریات علامه مصباح یزدی اشاره می‌گردد:

۱-۱. نظریه‌های تعریف‌گرا

وجه مشترک تمام نظریات تعریف‌گرا اشاره به این ویژگی دارند که مفاهیم اخلاقی را بدون استناد به دیگر مفاهیم اخلاقی، می‌توان تعریف و تحلیل نمود. برای مثال طبق این دیدگاه می‌توان باید را از هست و ارزش را براساس واقعیت تعریف نمود. دو دسته مشهور این نظریات عبارت‌اند از «طبیعت‌گرایی اخلاقی» و «نظریه‌های متافیزیکی» (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

۱-۱-۱. طبیعت‌گرایی اخلاقی

این دسته از طبیعت‌گرایان معتقدند یکی از راه‌های تعریف مفاهیم اخلاقی ارجاع به مفاهیم طبیعی و تجربی است. آنها مدعی هستند همان‌طور که تجربه از جمله روس‌های شناخت سایر مفاهیم علمی است مفاهیم اخلاقی را نیز می‌توان از این طریق شناخت و تعریف کرد و در این صورت، مفاهیم اخلاقی مبتنی بر تجربه‌اند؛ اما اینکه توسط کدام‌یک از مفاهیم تجربی می‌توان اخلاق را تعریف نمود، دست‌کم سه نظریه ذیل مطرح شده است:

۱. نظریه‌های زیست‌شناختی، که مفاهیم اخلاقی را با کمک مفاهیم زیستی تعریف می‌کنند؛

۲. نظریه‌های جامعه‌شناختی، که از مفاهیم اجتماعی در تعریف مفاهیم اخلاقی بهره می‌جویند؛

۳. نظریه‌های روان‌شناختی، که برای تبیین و تحلیل مفاهیم اخلاقی دست به دامن مفاهیم روان‌شناختی می‌شوند (همان، ص ۴۰).

۱-۲. نظریه‌های متافیزیکی

نظریات متافیزیکی به واسطه مفاهیم فلسفی، کلامی و الهیاتی، مفاهیم اخلاقی را تحلیل و تعریف کرده و مدعی هستند مفاهیم اخلاقی را نیز باید همانند سایر قضایای فراطبیعی تفسیر و شرح نمود. مثلاً نظریه مشهور امر الهی از جمله نظریات متافیزیکی است که مفاهیم اخلاقی را ناشی از امر و نهی الهی می‌داند (همان).

۲-۲. نظریه‌های شهودگرایانه

براساس این دیدگاه مفاهیم اخلاقی را نه از طریق تجربه و نه با ارجاع به منابع ماورائی بلکه تنها از طریق شهود می‌توان آنها را شناخت و تعریف و تحلیل نمود (همان، ص ۴۲).

آرای مطرح در متن مقاله نیز به عنوان شاهدهی بر دیدگاه‌های فوق است که به‌زودی به آنها اشاره خواهد شد.

۲. ویلیام جی. فیتز پاتریک

ویلیام جی. فیتز پاتریک از فلاسفه مدافع سرسخت رئالیسم اخلاقی در شاخه متافیزیک ناطبیعی حقایق و ویژگی‌های اخلاقی است. فیتز پاتریک اخیراً به‌ویژه بر ارائه پاسخی واقع‌گرایانه به استدلال‌های تحریف‌کننده تکاملی و موضوعات مرتبط در معرفت‌شناسی اخلاقی تمرکز کرده است. وی همچنین علاقه مند به بررسی مشکلات مربوط به جهل هنجاری و مسئولیت اخلاقی است و اکثر فعالیت‌های علمی وی در زمینه اخلاق هنجاری، متمرکز بر مقاومت در برابر نتیجه‌گرایی به‌ویژه از طریق دفاع از آموزه اثر مضاعف در برابر مخالفت‌های مختلف اخیر است. فیتز پاتریک در زمینه اخلاق کاربردی نیز عمدتاً گرایش‌هایی همچون اخلاق زیستی و وضعیت اخلاقی جنین، شبیه‌سازی غیرباروری و مسائل اخلاقی در تحقیقات افراد انسانی را مورد توجه قرار داده و در حیطه اخلاق محیطی نیز بر ارزش غیرابزاری طبیعت، تغییرات آب و هوا و حقوق نسل‌های آینده متمرکز بوده است (<https://philosophy.fas.harvard.edu/>).

وی دارای مقالات متعددی است که به فراخور موضوع، به چند نمونه از آنها اشاره می‌گردد: «شک‌گرایی در مورد طبیعتی کردن هنجارگرایی: دفاع از غیرطبیعی‌گرایی اخلاقی»، «طبیعت‌گرایی علمی و تبیین باورهای اخلاقی: چالشی علیه تبیین بطلان تکامل»، «اخلاق و زیست‌شناسی تکاملی»، «مسئولیت اخلاقی و جهل هنجاری: پاسخ به یک چالش شکاک جدید».

۳. خاستگاه مفاهیم اخلاقی

اندیشمندان، خاستگاه‌های متفاوتی را برای مفاهیم اخلاقی ذکر کرده‌اند. برای مثال برخی، مفاهیم اخلاقی را ناشی از وجدان می‌دانند. غالب انسان‌ها از کودکی آموخته‌اند به رغم آنکه هر انسانی آزاد آفریده شده است، اما خداوند همچنان انسان در تشخیص خوبی و بدی، تنها نگذاشته و وی را از طریق راهنمایی مطمئن به نام «وجدان» هدایت می‌کند (نیگل و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۳۱۶). ایمانوئل کانت از مهم‌ترین فلاسفه‌ای است که تأکید فراوان بر عقلانیت و سرچشمه گرفتن مفاهیم اخلاقی از عقل دارد (کانت، ۱۳۹۷، ص ۶۴). نظریه‌پردازان امر الهی نیز معتقدند که درست و غلط مفاهیم اخلاقی را تنها از طریق خداوند می‌توان تشخیص داد. دلیل درست بودن افعال آن است که خداوند امر کرده و دلیل غلط بودن برخی افعال آن است که خداوند نهی کرده است (کوئین، ۲۰۰۶، ص ۵۳). شهویدگرایی همچون مور و راس نیز مدعی‌اند خوبی تعریف‌ناپذیر است؛ چراکه از جمله حقایق عینی هستند و بدیهی‌اند (مک‌ناتن، ۲۰۰۰، ص ۲۶۸).

از آنجا که خاستگاه‌های اخلاق می‌تواند تأثیر مستقیمی بر واقع‌گرا یا نواقع‌گرا ساختن مفاهیم اخلاقی داشته باشد و دیدگاه‌های مختلفی درباره این موضوع مطرح شده است، از این‌رو در این بخش از مقاله ابتدا اشاره‌ای به سه دیدگاه رایج و مطرح در باب خاستگاه اخلاقیات خواهیم داشت. سپس ذیل هر خاستگاه، نقدهایی که فیتز پاتریک بر آن خاستگاه وارد ساخته را بیان می‌کنیم و در نهایت، نیز با مشخص شدن دیدگاه خاص فیتز پاتریک، مقایسه‌ای با دیدگاه علامه مصباح یزدی خواهیم داشت.

۳-۱. خاستگاه تکاملی

خلاصه‌ای از نظریه داروین از این قرار است که وی نظر خود را بر چهار اصل تنازع بقا، انتخاب اصلح، وراثت صفات اکتسابی و سازش با محیط بنا کرده است. از میان این اصول، اصل وراثت صفات اکتسابی، اصلی است که با بحث خاستگاه اخلاق مرتبط است. داروین در این اصل اشاره می‌کند صفات موجودات پسین برگرفته از صفات موجودات پیشین است که بر اثر ادامه این تغییرات در طول نسل‌ها، تغییر و تحولات جدی و اساسی در موجودات به وجود می‌آید (داروین، ۲۰۰۴، ص ۲۰۹).

۳-۱-۱. نقد فیتز پاتریک بر خاستگاه تکاملی

اگرچه زیست‌شناسان در هر صورت، نهایت تلاش خود را کرده‌اند تا خاستگاه اخلاق را براساس تکامل، تبیین علی نمایند، اما فیتز پاتریک با این موضوع مخالف جدی دارد. با آنکه استدلال زیست‌شناسان می‌تواند دورنمای خوبی برای تبیین علی صفات اخلاقی انسان بر حسب ویژگی‌های روان‌شناختی تکامل‌یافته نشان دهد، اما نمی‌توان قضاوت‌های اخلاقی و رفتارهای ناشی از آن را صرفاً محصول پیامدهای علی دانست. فیتز پاتریک این نکته کلی را ابتدا از طریق بررسی انواع دیگر داوری‌ها در ریاضیات، فلسفه و علم مورد مذاقه قرار داده و سپس نتیجه آن را بر

داوری‌ها در حوزه اخلاق تطبیق می‌دهد. او مدعی است در ریاضیات به محض مواجهه با این گزاره که «حداقل یک عدد اول بین ۵۰۰۰ تا ۱۰۰۰۰ وجود دارد» معمولاً لازم است ابتدا دلایل فرد را برای درست بودن این داوری دانست، تا سپس بتوان با تمرکز بر آن دلایل، آنها را به عنوان دلایل خوب یا بد برای چنین باوری ارزیابی نمود. پس به منظور ارزیابی باورها، معمولاً ابتدا دلایل را برای توضیح باورها در نظر گرفته، سپس به‌طور جدی با بررسی انتقادی دلایل، وارد میدان شده و در نهایت، شایستگی دلایل را تأیید یا رد می‌نماییم. علت آنکه ما باورها را با توسل به دلایلی که شخص برای این باورها ارائه می‌دهد تبیین می‌کنیم آن است که معمولاً فرض بر این است که فرد، قادر به تفکر و استدلال هوشمند است و همین دلایل است که او را به سوی تأمل و تفکر سوق دهد تا رفته‌رفته وجود باورها به مرحله شکل‌گیری رسند (خواه این باور در نهایت درست باشد یا نباشد).

بنابراین ما به‌طور کلی فرض می‌کنیم که افراد می‌توانند استقلال قابل توجهی در تفکرات خویش داشته باشند که از آن تعبیر به «فرض خودمختاری» می‌شود؛ به این معنا که افراد، کم‌وبیش دارای ظرفیت استدلالی‌اند و به جای خدمت برده‌وار غرایز تکاملی صرف، از معیارهای مستقل متناسب با موضوعات موردنظر پیروی می‌کنند. به نظر می‌رسد این تأمل، استدلال، داوری و رفتار، ناشی از همان «فرض خودمختار» باشد؛ به تعبیر دیگر، آنها شامل اعمال فکری‌ای می‌شوند که توسط گرایش‌های خاص تکاملی شکل نمی‌گیرند، بلکه در عوض از معیارهای مستقل متناسب با مسئله مورد بررسی پیروی می‌کنند. بنابراین دشوار به نظر می‌رسد که بتوان فرض خودمختاری و کاربردهای مستقل هوش انسانی را در مواجهه با موضوعات انتزاعی - همانند توپولوژی جبری، نظریه میدان‌های کوانتومی، زیست‌شناسی جمعیت، متافیزیک موجهات، یا ترکیب موسیقی دوازده نغمه‌ای - انکار نمود. حتی اگر در پس‌گرایش عمومی انواع خاصی از فعالیت‌های ذهنی، یا در پس برخی از انگیزه‌ها در این فعالیت‌ها، تأثیرات تکاملی وجود داشته باشد، باز نمی‌توان وجود فرض خودمختار را نادیده انگاشت (فیتز پاتریک، ۲۰۰۸).

حال اگر این موضوع را با قضاوت‌ها در حوزه اخلاق تطابق دهیم، هر فردی معمولاً دلایلی برای قضاوت‌های اخلاقی خود دارد، خواه دیگران با او موافق باشند یا خیر. افراد معمولاً از این دلایل استفاده می‌کنند تا توضیح دهند چرا به آنچه انجام می‌دهند اعتقاد دارند. برای مثال فردی داوری می‌کند «کسی که به من خیانت کرده کار اشتباهی انجام داده و باید مجازات شود»؛ درست مانند قضاوت‌های علمی مذکور. کسی که چنین قضاوتی می‌کند دلایلی برای توجیه این ادعا دارد؛ که در نهایت با تصور کلی او از «درست» و «نادرست» گره می‌خورد و به نظر فیتز پاتریک می‌توان این را به عنوان توضیحی در مورد اینکه چرا او به این گزاره اعتقاد دارد، در نظر گرفت (همان).

فیتز پاتریک معتقد است یک فرد باورهای اخلاقی را به عنوان برون‌دادی از پس‌زمینه تأمل و استدلال اخلاقی خود دارد. درواقع فیتز پاتریک تمایل دارد باورهای اخلاقی را به همان صورتی قلمداد کند که باورهای منطقی ریاضی، علمی یا فلسفی را تلقی می‌کنیم. با این حال، یک روایت قابل قبول این است که درحالی‌که از یک سو

بسیاری از قضاوت‌های اخلاقی تأمل‌آمیز و منطقی‌تر ما مستلزم فعالیت‌های مستقل در قلمروی هوش عمومی است، اما از سویی نیز، برخی از قضاوت‌های اخلاقی، عمدتاً به تأثیرات تکاملی نسبت داده می‌شوند. بنابراین براساس این فرضیه، این امکان وجود ندارد که بتوان قضاوت‌های اخلاقی را به عنوان مجموعه‌ای همگن در نظر گرفت، بلکه آنها می‌توانند به روش‌های بسیار متفاوتی به وجود آیند از این‌رو اغلب ترکیبی از دو مدل می‌باشد. برای مثال، حتی اگر این درست باشد که فشارهای تکاملی به نفع مراقبت از فرزندان، به شدت بر نگرش ما نسبت به فرزندانمان تأثیر گذاشته است، اما نتیجه نمی‌شود که این امر توضیح کاملی برای این باشد که چرا ما معتقدیم تعهدات ویژه‌ای برای مراقبت از فرزندان خود داریم و چرا با آنها مانند خدومان رفتار می‌کنیم؛ چراکه این ممکن است بخشی از تبیین باشد و بخش دیگر آن محتمل است به شناخت مستقلی درباره لزوم مراقبت ویژه از سوی والدین مربوط باشد (همان).

پرسش اینجاست که چرا باید این‌گونه باشد که هوش و نوآوری انسان در حوزه‌های دیگر تقریباً هیچ حد و مرزی نشناسد، اما هنگامی که نوبت به تفکر اخلاقی می‌رسد، ما در کانال‌هایی که توسط تکامل حفر شده ساکن می‌شویم، و برده‌وار از الگوهای فکری پیروی می‌کنیم که توسط مکانیسم‌های تکاملی برای ما تجویز شده است! (همان). خلاصه اینکه بر فرض هم که نیروهای تکاملی بتواند به اندازه کافی ظرفیت‌ها و گرایش‌های مرتبط با تفکر، احساس و رفتار اخلاقی انسان را تا حدی تبیین کنند اما تعمیم‌پذیر نیست و نمی‌توان همه اخلاقیات را براساس این نظریه تشریح و تبیین کرد.

۲-۳. نقد علامه مصباح یزدی بر اخلاق تکامل

طبق نظر علامه مصباح یزدی ایده اخلاق تکامل از هربرت اسپنسر آغاز شده است. اسپنسر قصد داشت مبنایی علمی و قابل دسترس برای اخلاق و اصول اخلاقی بیابد از این‌رو خاستگاه تکامل را به عنوان بهترین مبنای اصول اخلاقی معرفی کرد. اما علامه مصباح یزدی که از جمله منتقدان «اخلاق تکامل» است، این نظریه را از طریق سه استدلال ذیل، مورد نقد قرار داده است:

- مبنای اثبات‌نشده: نخستین اشکال علامه مصباح یزدی بر تکامل‌گراها آن است که ادعای آنها مبتنی بر فرضیه‌ای اثبات‌نشده است. به نظر علامه این فرضیه که قانون تکامل در طبیعت، جاری است یا خیر، هرچند یک ادعای مشهور و مسلط نزد زیست‌شناسان است، اما تاکنون هیچ دلیل قاطعی برای اثبات آن اقامه نشده است؛

- دلیل بی‌ربط: بر فرض هم اگر بپذیریم قانون تکامل در طبیعت، جاری است نمی‌توان اخلاق را نشأت گرفته از تکامل دانست؛ چراکه شرط اصلی امور اخلاقی آن است که از اختیار و اراده انسان ناشی شود. اما از نظر قانون تکامل، فعل و انفعالات به صورت جبری تحقق می‌یابد. بنابراین اخلاقی که شرط تحققش اختیار و اراده و نیت انسان است چطور می‌تواند از یک قانون جبری طبیعی ناشی شود؛

- همان دیگرگرایی است: حتی اگر از دو اشکال قبلی نیز چشم‌پوشیم، حاصل این نظریه آن است که انسان‌ها در این مرحله از تکامل خود، دارای عاطفه دیگرگرایی هستند و انسان اخلاقی به کسی گفته می‌شود که در تزاخم میان منافع و لذات شخصی و فردی‌اش با منافع و لذات گروهی و اجتماعی، جانب اجتماع و گروه را مقدم بدارد. اما این سخن چیزی جز همان مدعای مکتب دیگرگرایی نیست. خلاصه آن مکتب نیز این بود که ملاک ارزش اخلاقی یک فعل، صدور آن براساس عاطفه دیگرخواهی است. و در نتیجه همان اشکالاتی که بر آن مکتب وارد است بر این مکتب نیز وارد خواهد شد (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۲۲۷-۲۲۸). از جمله نقدهای وارد بر نظریه دیگرگرایی آن است که به جای عاطفه، چرا عقل را که بهترین ملاک تفاوت انسان از سایر حیوانات است به عنوان ملاک ارزش نپذیریم؟ (همان، ص ۲۰۹).

بنابراین علامه مصباح یزدی نیز همانند فیتز پاتریک معتقد است انسان به واسطه دارا بودن از قوه و ویژه‌های همچون عقل، اختیار و... خاستگاه و منشأ اخلاقیات نمی‌تواند تکامل باشد.

۳-۲. خاستگاه ناظر آرمانی سابجکتیو

۳-۲-۱. دیدگاه مایکل اسمیت

مایکل اسمیت به نوعی سابجکتیویسم تحت عنوان «سابجکتیویسم آرمانی» معتقد است. اگر چنین موجودی (من آرمانی) دوست داشته باشد من کاری انجام دهم آن کار می‌تواند اخلاقاً «خوب» تلقی شود. حال اگر عملی، خوشایند و مورد تأیید آرمانی واقع شد به این معناست که آن عمل، اخلاقاً خوب است. براساس نظریه ناظر آرمانی، این ناظر موجود فرضی خیرخواه، منصف، دانا، بی‌طرف و همدل است که داوری‌ها و واکنش‌های اخلاقی‌اش نسبت به اشخاص، افعال، اوضاع و احوال، ملاک درستی و نادرستی اخلاقی است. اما اسمیت در اینجا به دغدغه‌ای اشاره می‌کند و آن اینکه ممکن است برخی اشکال وارد کنند ایده سابجکتیویسم آرمانی با توصیفات مذکور، منجر به نسبیت اخلاقی می‌شود و غیرقابل اعتماد است. اسمیت در برابر اشکال فوق پاسخ می‌دهد این حرف در صورتی درست است که تنها خواسته‌های آرمانی یک فرد را در نظر گیریم در این صورت منجر به نسبیت اخلاقی خواهد شد. چنین تمرکز محدودی در واقع اخلاق را به طور غیرقابل قبولی دلبخواهی و وابسته به امیال احتمالی می‌کند؛ اما در واقع این‌گونه نیست؛ چراکه تمرکز واقعی بر حقایقی است که همه فاعل‌های عقلایی به طور همگرا در رابطه با اعمال خود طلب می‌کنند. اگر حقایقی درباره اینکه همه فاعل‌های عقلانی مایل‌اند اعمالشان فلان‌طور باشد وجود داشته باشد، در این صورت همگرایی از عقلانیت ناشی می‌شود، نه از اقتضات دلبخواهی امیال بنابراین مشکل نسبی‌گرایی به وجود نمی‌آید؛ پس به نظر اسمیت یک میل آرمانی شده می‌تواند گزینه مورد قبولی برای تشخیص درستی افعال تلقی شود (فیتز پاتریک، ۲۰۱۴، ص ۵۷۹-۵۸۰).

۲-۳. نقد فیتز پاتریک بر مایکل اسمیت

اشکال اول فیتز پاتریک در برابر پاسخ/اسمیت آن است که با توجه به محدودیت‌های بالقوه شرایط همگرایی در آرمانی‌سازی طبیعت‌گرایانه، این استنباط وجود دارد که اگر همگرایی کافی میان خواسته‌های مردم در مورد برخی از ویژگی‌های طبیعی اعمال وجود نداشته باشد به راحتی می‌توان گفت که اخلاق «یک توهم صرف» است و در نهایت با عدم تحقق شرط همگرایی آرمانی، منجر به پذیرش «نیپیلیسم اخلاقی» خواهیم شد؛ در صورتی که بدیهی است هیچ‌یک از مکاتب واقع‌گرا، طبیعت‌گرا یا غیرطبیعت‌گرا، نیپیلیسم اخلاقی را نمی‌پذیرند (همان، ص ۵۸۱).

از سوی دیگر، فیتز پاتریک معتقد است حقایق اخلاقی فقط از دیدگاه اخلاقی قابل کشف است؛ بنابراین حتی اگر همگرایی بین آرمانی‌ها هم ایجاد شود اما این همگرایی، میان عقول غیراخلاقی باشد اینها قادر به کشف حقایق اخلاقی نیستند یا حتی اگر هم کشف کنند، احتمال خطا وجود خواهد داشت؛ چراکه حقایق اخلاقی، تنها از دیدگاه اخلاقی قابل کشف است. ارزش‌های اخلاقی به هیچ چیز دیگری غیر از خود اخلاق، وابسته نیست (همان). بنابراین نظریه ساجکتیویسم آرمانی از منظر فیتز پاتریک، غیرقابل قبول است.

۳-۲-۳. ناظر آرمانی ساجکتیو از منظر علامه مصباح یزدی

نیازمندی‌های روحی هر انسانی شامل دو قسم غریزه‌های (حیوانی) و فوق غریزه‌های (انسانی) است. با توجه به این دو نوع خواسته، تمام کارهای انسان از ارزش اخلاقی برخوردار نخواهد بود بلکه تنها در صورتی از ارزش اخلاقی برخوردار است که در راستای تأمین خواسته‌های فوق غریزه‌ای باشد. به نظر علامه هر انسانی از دو من وجودی برخوردار است «من سفلی» و «من علوی». منظور از «من سفلی» همان امور و افعالی است که حیوانات دیگر نیز از پس آن بر می‌آیند. اما تمایز انسان از سایر حیوانات در «من علوی» مشخص می‌گردد و کارهای اخلاقی انسان نیز در راستای تحقق امور مرتبط با این من است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۱۱).

اگر بخواهیم مقایسه‌ای میان بیانات علامه مصباح یزدی با ادعای مایکل اسمیت داشته باشیم، به نظر می‌رسد علامه نیز با ادعای اسمیت مخالف است؛ چراکه اگر فرض کنیم منظور از «من علوی» در کلام علامه، همان «ساجکتیو آرمانی» در ادعای اسمیت باشد علامه نیز با این ادعا - که برای تشخیص ارزشمند بودن مفاهیم اخلاقی می‌توان از طریق تناسب آن با جنبه علوی و روحی انسان، مورد سنجش قرار داد - مخالف است؛ چراکه به نظر ایشان اگرچه این قید تا اندازه‌ای حقیقت ارزش اخلاقی را روشن‌تر کرده و فهم کامل‌تری از آن به ما می‌دهد، اما دارای ابهاماتی نیز هست. از جمله آنکه اولاً باید ثابت کرد که انسان دارای دو نوع غریزه است و غریزه انسانی، برتر از غریزه حیوانی و دارای ارزش اخلاقی است. ابهام دیگر آنکه آیا نمی‌شود برای خواسته‌های حیوانی، ارزشی هرچند کمتر در نظر گرفت؟ اشکال بعدی اینکه چرا ارزش اخلاقی را به ارضای خواسته‌های مخصوص انسان منحصر می‌کند؟ (همان، ص ۱۱۲). بنابراین به نظر می‌رسد بیان علامه مصباح یزدی نیز در راستای تأیید ادعای فیتز پاتریک و رد ادعای مایکل اسمیت است؛ البته با محتوای اسلامی.

۳-۳. خاستگاه روانی

۳-۳-۱. دیدگاه مارک شرویدر

برخلاف مایکل اسمیت که اخلاق را براساس خوشایند و بدآیند آرمانی، امری طبیعی جلوه داد، به عقیده مارک شرویدر (Mark Schroeder) دلیل، یک حالت هنجاری دارد. از این رو قصد دارد اخلاق را براساس دلیل، طبیعی کند. به عبارت دیگر، شرویدر براساس امور روانی، اخلاق را طبیعی می‌کند و دلیل اخلاقی را به امور روانی افراد برمی‌گرداند.

رایج‌ترین رویکرد برای طبیعی‌سازی دلایل، رویکردی نوهیومی است که همچنان در حال تلاش است تا هنجارگرایی را از بطن روان‌شناسی استخراج نماید. مارک شرویدر (۲۰۰۷) انگیزه چنین دیدگاهی را با استفاده از یک مثال ساده با وجود دو عامل در یک مهمانی بیان می‌کند: فرد A به یک مهمانی دعوت شده که قرار است برنامه رقصی در آن بر پا شود؛ بنابراین وجود برنامه رقص، دلیل رفتن فرد A به مهمانی است؛ زیرا او رقصیدن را دوست دارد، اما در مقابل، وجود رقص در مهمانی همچنین دلیلی برای نرفتن فرد B است؛ زیرا او از رقص متنفر است. مثال فوق بیانگر ادعای شرویدر است که برخی از دلایل توسط برخی ویژگی‌های روان‌شناختی توضیح داده می‌شوند؛ مانند دوست داشتن یا متنفر بودن از رقص (فیتز پاتریک، ۲۰۱۴، ص ۵۸۲).

۳-۳-۲. نقد فیتز پاتریک بر مارک شرویدر

فیتز پاتریک مدعی است اگرچه شاید تاحدودی بتوان پذیرفت که «وجود رقص در مهمانی»، هم دلیلی برای رفتن فرد A به مهمانی خواهد بود و هم دلیلی برای نرفتن فرد B؛ اما فیتز پاتریک تمام ادعاهایی را که شرویدر در مورد این ادعا مطرح می‌کند رد و انکار می‌کند که این ایده نمی‌تواند نشان دهد که برخی از دلایل، صرفاً با ویژگی‌های روان‌شناختی عوامل توضیح داده می‌شوند؛ بلکه ادعای شرویدر تنها نشان می‌دهد که تفاوت در روان‌شناسی عامل‌ها گاهی اوقات منجر به تفاوت در دلایل آنها می‌شود (همان).

نتیجه آنکه فیتز پاتریک مخالف این دیدگاه است. او قبول دارد که در برخی مواقع امور روانی در دلایل اخلاقی دخالت دارند، اما تعمیم آن مشکل‌ساز است. بعضی مواقع فرد به لحاظ روانی نه گرایش مثبت دارد نه منفی، اما دلیل اخلاقی وجود دارد که مثلاً «نباید آدم کشت». این دلیل ربطی به گرایش و تمایل انسان ندارد و انسان‌ها توجه ندارند آیا از کشتن انسان‌ها خوششان می‌آید یا نه تا اگر از نکشتن خوششان آمد دلیل مثبت داشته باشند که انسان نکشند؛ اگر هم از کشتن انسان‌ها خوششان آمد دلیل دارند که انسان بکشند. پس این موضوع که چون فرد A گرایش روانی مثبت دارد پس دلیل برای انجام فلان کار را دارد یا فرد B چون گرایش منفی دارد پس دلیلی برای انجام فعل ندارد، تعمیم‌پذیر نیست. از این روست که فیتز پاتریک درباره تعمیم این استدلال، مشکل دارد. به اعتقاد او هر فعلی فی‌نفسه خوب یا بد است و این هیچ ربطی به امور

روانی افراد ندارد، بلکه خود افعال یا خوب هستند یا بد. در نتیجه حرف شرودر را نه به‌طور کلی می‌توان پذیرفت نه به نحو جزئی. دلیل، هنجاری است و دلایل روانی هم از جنس دلیل هستند، ولی توصیفی هستند و هیچ نقش محوری در دلیل اخلاقی ندارند (همان، ص ۵۸۳).

۳-۳. نقد خاستگاه روانی از منظر علامه مصباح یزدی

به عقیده مکاتب عدلیه و اشاعره از طریق «سازگاری یا ناسازگاری امور با طبع، تمایلات و خواسته‌های انسان» می‌توان مفاهیم اخلاقی را تشخیص داد. به این معنا که هر آنچه با طبع انسان سازگار باشد «فعل خوب» و هر آنچه مخالف خواسته‌های انسان «فعل بد» است. اما علامه مصباح یزدی در نقد اینها اشاره می‌کند اگر بنا بر این باشد که مفاهیم اخلاقی را از طریق سازگاری و ناسازگاری با طبع انسان تشخیص دهیم این منجر به نسبی‌گرایی اخلاق می‌شود؛ چراکه امیال افراد متمایز از یکدیگر است. برای مثال برخی سیگار کشیدن را موافق با طبیعت خود دانسته و آن را امری پسندیده می‌دانند، اما برخی دیگر از سیگار کشیدن متنفرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۹۰). علامه مصباح یزدی در اشاره به راه‌حل مورد قبول خود بیان می‌کند برای تشخیص ارزش‌های اخلاقی باید دید چه کاری مصلحت واقعی فرد و اجتماع را به دنبال دارد و منظور از مصلحت هر آن چیزی است که اسباب واقعی کمال و صلاح انسان را فراهم سازد (همان، ص ۱۰۴). بنابراین از منظر علامه نیز - همانند فیتز پاتریک - خاستگاه روانی نمی‌تواند عامل شناخت مفاهیم اخلاقی واقع شود.

۴. معیار استاندارد تشخیص مفاهیم اخلاقی

۴-۱. نظر فیتز پاتریک

فیتز پاتریک ادعا می‌کند تشخیص درستی و نادرستی افعال اخلاقی نیازمند معیاری استاندارد است. شاید در فرااخلاق معاصر، حتی در میان کسانی که دیدگاه‌های متفاوتی دارند، اعتقاد مشترکی در این زمینه وجود دارد که هنجارگرایی عملی باید قابلیت طبیعی‌سازی داشته باشد. چیزهایی مانند خوبی و بدی، درستی و نادرستی را می‌توان به‌طور کامل در یک جهان بینی طبیعی در نظر گرفت. به عبارت دیگر تنها شامل انواع موجودات و خصوصیتی است که مستعد بررسی در علوم تجربی‌اند. بنابراین چنین ادعایی بکلی در تقابل با انکار نیهیلیستی هنجارگرایی و نیز اصرار غیرطبیعی‌گرایان - بر اینکه گرچه هنجارگرایی واقعی است؛ اما تنها می‌تواند در چارچوبی تا حدی غیرطبیعت‌گرایانه به تصویر کشیده شود - قرار می‌گیرد؛ اما فیتز پاتریک در مورد همه پروژه‌های طبیعی‌سازی در حوزه عملی تردید دارد. به عقیده وی برخی طبیعی‌سازها دارای نقص‌های ساختاری اساسی‌اند و او در برابر آنها مقاومت می‌کند (فیتز پاتریک، ۲۰۱۴).

فیتز پاتریک در بیان معیار و استاندارد مدنظر خود اشاره می‌نماید وجود یکسری استانداردهایی لازم است تا براساس این استانداردها بتوان یک کار را خوب یا بد به حساب آورد. دو ویژگی کشتن و نجات ندادن، فقط توصیف

هستند و صرف توصیف، برای بد دانستن کافی نمی‌باشد بلکه لازم است یکسری استانداردهایی افزوده شود تا این توصیفات، ارزشمند گردد. فرض کنید یک کامپیوتر خوب دارید. چیزی که موجب خوب شدن آن می‌شود وجود یک سلسله ویژگی‌های طبیعی خاصی است که به موجب این ویژگی‌ها می‌توان کامپیوتر را به عنوان یک کامپیوتر خوب واجد شرایط تلقی کرد؛ مانند سرعت پردازش سریع، حافظه بزرگ، توانایی مدیریت چندین برنامه به‌طور همزمان و غیره. اینها ویژگی‌های خوب‌ساز کامپیوتر هستند. اگر این ویژگی‌های طبیعی و خوب‌ساز را N بنامیم اکنون ممکن است وسوسه‌انگیز باشد که بگوییم خوب بودن رایانه فقط به معنای داشتن مجموعه‌ای از ویژگی‌های N است. درحالی‌که این تصور، اشتباه است (فیتز پاتریک، ۲۰۱۴، ص ۵۶۵).

به عقیده فیتز پاتریک توجه به نحوه استفاده از عبارات ارزشیابی می‌تواند روشن سازد که ارزشیابی چیست و چگونه می‌توان تفکر را به سوی حقایق و ویژگی‌های ارزشیابی هدایت نمود. وقتی کامپیوتری را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم، صرفاً ویژگی‌های طبیعی N را به آن نسبت نمی‌دهیم، بلکه کار، کمی پیچیده‌تر است: ممکن است به‌صراحت بگوییم: «این یک کامپیوتر خوب است؛ زیرا N دارد»؛ اما این نباید ما را گمراه سازد که ساختار پیچیده ضمنی را از دست بدهیم و فرض کنیم تمام کاری که انجام می‌دهیم این است که بگوییم این کامپیوتر دارای ویژگی‌های N است. هنگامی دو نفر می‌توانند در مورد ویژگی‌های خوب بودن یک کامپیوتر با هم اختلاف داشته باشند که یک سلسله استانداردها و معیارهایی فرای تصورات آنها موجود باشد تا آنها بتوانند با مقایسه معیارهای خویش با آن استانداردها، معیارها را ارزیابی کنند. درواقع آنچه موجب اختلاف‌نظر افراد می‌شود این است که آیا داشتن ویژگی‌های N در مقابل N2، واقعاً در کامپیوتر، ویژگی‌های خوب‌ساز است. پس، اختلاف بر سر استانداردهای مناسب است. باید توجه نمود که یک ویژگی، می‌تواند در یک زمینه خوب‌ساز باشد و در زمینه دیگر نه، جایی که حتی ممکن است ویژگی بدساز هم باشد. به عنوان مثال تیز بودن ممکن است در یک چاقو خوب‌ساز باشد و در یک تخت خواب، بدساز باشد. بنابراین هنگام ارزیابی، ارتباط با استانداردهای مربوطه بسیار مهم است (همان، ص ۵۶۸).

۴-۲. معیار استاندارد تشخیص مفاهیم اخلاقی از منظر علامه مصباح یزدی

به نظر می‌رسد از دیدگاه اسلامی نیز وجود یک ویژگی ناطبعی برای فهم صحیح ویژگی‌های خوب‌ساز اخلاقی لازم است و این ویژگی، چیزی جز «تأمین کمال انسانی» نمی‌باشد که به عنوان استاندارد مطلوب در ارزیابی ویژگی‌های خوب‌ساز، ملاک و معیار قرار می‌گیرد.

مفهوم خوب که از سنخ مفاهیم فلسفی است با توجه به رابطه علی و معلولی میان «فعل اختیاری انسان» از یک سو و «کمال مطلوب» وی از سوی دیگر، این‌گونه تعریف می‌شود «کار خوب یعنی کاری که رابطه آن با کمال مطلوب از قبیل ضرورت بالقیاس است». توضیح آنکه مفهوم خوب نه از سنخ مفاهیم عینی و ماهوی و نه از سنخ مفاهیم اعتباری و قراردادی می‌باشد، بلکه از نوع مفاهیم فلسفی و انتزاعی به شمار می‌رود و هرچند

مایزای خارجی ندارد، اما دارای منشأ انتزاع خارجی است. بر پایه این نظریه اگر بخواهیم خوبی را به کاری نسبت دهیم لازم است میان آن کار و هدف موردنظر، تناسب باشد. هر کاری که انسان را به آن هدف مطلوب برساند «خوب» و هر کاری که انسان را از آن هدف مطلوب دور سازد «بد» است. به بیان دیگر مفهوم خوب و بد از مصادیق مفهوم علیت‌اند. همان‌گونه که علیت و معلولیت از اشیای عینی و خارجی انتزاع می‌شوند و به‌درستی می‌توان آنها را به اشیای خارجی نسبت داد و اشیای خارجی را به آنها متصف ساخت، خوبی و بدی نیز از رابطه علیت و معلولیتی که میان رفتار اختیاری انسان و کمال مطلوب او برقرار است انتزاع می‌شوند و به‌درستی می‌توان افعال آدمی را به آنها متصف ساخت (شریفی، ۱۳۸۸، ص ۹۸-۹۷).

در اینکه کمال مطلوب آدمی چیست و چه باید باشد اختلافات فراوان میان اندیشمندان مختلف وجود دارد، اما این اختلافات هیچ دخالتی در تعریف خوب و بد ندارند، به عقیده علامه مصباح یزدی نیز «خوب» یعنی کاری که ما را به هدف می‌رساند و «بد» یعنی کاری که ما را از هدف دور سازد. انسانی که به دنبال کمال است می‌تواند از میان مطلوب‌های گوناگون خود آنچه را با کمال حقیقی، تناسب بیشتری دارد برگزیند و با افعال اختیاری خود به مراتبی از کمال وجودی دست یابد. بنابراین آنچه به عنوان ارزش اخلاقی، به صفات و رفتارهای انسانی نسبت داده می‌شود از جهت تناسبی است که این امور با کمال حقیقی انسان دارد. از آنجاکه ارزش اخلاقی هر فعل اختیاری تابع تأثیری است که این فعل در رسیدن انسان به کمال حقیقی دارد بنابراین هر فعل به همان میزان که در رسیدن فرد به کمال مطلوب مؤثر باشد ارزنده خواهد بود. اگر تأثیر منفی داشت، ارزش آن نیز منفی خواهد بود؛ اگر تأثیر مثبت داشته باشد ارزش آن نیز مثبت خواهد بود و اگر نفی و اثبات آن تأثیری در تحقق کمال مطلوب نداشته باشد ارزش آن نیز صفر یا خنثا می‌باشد (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۳۳۹).

بنابراین با توجه به مباحث مطرح‌شده در میان فلاسفه غربی، علامه مصباح یزدی نیز معتقد است گرچه آرمانی‌های مختلفی برای اخلاق ذکر شده است، اما چیزی جز «کمال نهایی به سوی خداوند» نمی‌تواند معیار و استاندارد برای ارزشیابی و تشخیص میزان خوبی افعال باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۵۰).

نتیجه‌گیری

مقایسه ادعاهای ویلیام جی. فیتز پاتریک و علامه مصباح یزدی حاکی از آن است که آرای این دو فیلسوف غربی و اسلامی درباره «خاستگاه مفاهیم اخلاقی» یک‌سان به نظر می‌رسد. هر دو اندیشمند منتقد خاستگاه‌های تکامل و ساجکتیویسم آرمانی و روان‌شناختی‌اند و در ارائه نظریه مختار، هر دو فیلسوف، وجود معیاری استاندارد برای تشخیص مفاهیم اخلاقی را ضروری می‌دانند.

منابع

- پروازیان، پرستو، ۱۳۹۸، *بررسی واقع‌گرایی اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبائی و تاسوس نیگل*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه رازی.
- داروین، چارلز، ۲۰۰۴م، *اصل‌الانواع*، ترجمه مجدی محمود الملیحی، قاهره، المجلس الاعلی للثقافه.
- دباغ، سروش و ابوالفضل صبرآمیز، ۱۳۹۱، «واقع‌گرایی و ضد واقع‌گرایی و موضع اخلاقی کانت»، *اندیشه دینی*، ش ۴۲، ص ۳۷-۵۶.
- دباغ، سروش، ۱۳۹۲، *درس گفتارهایی در فلسفه اخلاق*، تهران صراط.
- ربیع، سمیه، ۱۳۹۱، «واقع‌گرایی اخلاقی با تأکید بر آرای مک‌داول»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه پیام نور.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست؟ بد کدام است؟*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- صبرآمیز، ابوالفضل و سروش دباغ، ۱۳۹۰، «واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی اخلاقی در ویتگنشتاین متأخر»، *متافیزیک*، ش ۹، ص ۷۷-۹۴.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۹۷، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- محمدی، بهروز، ۱۳۹۲، «واقع‌گرایی اخلاقی با تأکید بر اندیشه صدرایی»، *پژوهشنامه اخلاق*، ش ۱۹، ص ۹۹-۱۱۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۲، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۴الف، *فلسفه اخلاق*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۹۴ب، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۸، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- میانداری، حسن، ۱۳۸۶، «نقد فلسفه اخلاق کانت از منظر واقع‌گرایی مک‌داول»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، ش ۲، ص ۹۵-۱۲۰.
- نیگل، تاسوس و همکاران، ۱۳۹۹، *اندیشه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- FitzPatrick, W, 2008, *morality & evolutionary biology*, Stanford Encyclopedia Of Philosophy.
- _____ , 2014, "Skepticism about naturalizing normativity: in defense of ethical nonnaturalism", *Res Philosophica*, N. 91 (4), p. 559-587.
- <https://philosophy.fas.harvard.edu/>
- Mcnaughton. D., 2000, "Intuitionism", in H. LaFollette, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication.
- Quinn, P, 2006, "Divine command theory", in *J. Dreier contemporary in moral theory*, Oxford.

جالس‌های اخلاقی سفته‌بازی در شرایط بی‌ثباتی اقتصادی با محوریت آیه ۳۴ سوره «توبه» براساس دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی

رضا شاه‌منصوری / دانشجوی دکتری تربیت مدرس اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم

rez.mansoor@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-8113-1576



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۸

چکیده

در سال‌های گذشته با بروز برخی مشکلات اقتصادی و کاهش ارزش پول ملی و افزایش قیمت ارزهای بین‌المللی این انگیزه در بخشی از افراد جامعه شکل گرفت تا با سرمایه‌گذاری در بازارهایی همچون ارز، مسکن و خودرو از این بستر منافی ببرند. با شیوع این نگرش در تعداد قابل توجهی از افراد جامعه، اهمیت بررسی ابعاد مختلف قانونی، اقتصادی، فقهی و اخلاقی این نوع سفته‌بازی امری واضح است. البته بررسی دقیق و علمی هر کدام از ابعاد مذکور نیازمند پژوهشی جداگانه است. اما با توجه به اینکه بررسی ابعاد اخلاقی این قبیل سفته‌بازی‌ها کمتر مورد توجه قرار گرفته است، ضرورت تبیین این بُعد، از اهمیت و ضرورت بیشتری برخوردار است. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی ابعاد اخلاقی این نوع فعالیت‌های اقتصادی با محوریت آیه ۳۴ سوره «توبه» و براساس دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی می‌پردازد. نتیجه پژوهش اینکه با خرید و حبس ارز، مسکن و خودرو و با ورود نقدینگی به این بازارها جریان معاملات اقتصادی و رونق آنها دچار اختلال می‌شود و از این جهت امری غیراخلاقی است. همچنین ورود به این نوع سفته‌بازی‌ها آسیب‌های اخلاقی همچون تقدم منفعت شخصی بر منفعت جامعه، بی‌اعتنا نسبت به قشر ضعیف جامعه، اشتیاق نسبت به آشفستگی و گرانی در اقتصاد و شادمانی از ضرر دیگران را در پی دارد.

کلیدواژه‌ها: خرید ارز و مسکن و خودرو، نظام اقتصادی، آسیب‌های اخلاقی، علامه طباطبائی، منافع شخصی و جمعی.

مقدمه

در سال‌های اخیر با بروز برخی مشکلات اقتصادی در جامعه و کاهش ارزش پول ملی بعضی افراد برای بهره‌مندی از شرایط موجود و کسب سود به سفته‌بازی در بازارهایی همچون ارز، مسکن و خودرو روی آوردند. غالباً ورود به عرصه سرمایه‌گذاری در این بازارها از لحاظ قانونی معنی ندارد؛ همچنین ممکن است در بعضی بازه‌های زمانی سود سرشاری نیز در پی داشته باشند، اما اینکه آیا از لحاظ اخلاقی نیز چنین فعالیت‌های اقتصادی مجازند یا خیر نیازمند بررسی و دقت بیشتری است. آیه شریفه ۳۴ سوره «توبه» به این مسئله اشاره دارد و با توجه به آن می‌توان ابعاد اخلاقی این نوع سفته‌بازی‌ها را بررسی کرد. همچنین روایاتی که چارچوب‌های اقتصادی را بیان می‌کنند نیز می‌توانند برای روشن شدن بهتر وظایف اخلاقی در این امور مؤثر باشند.

آیه شریفه از کنز طلا و نقره نهی می‌کند و وعده عذاب الهی به آنها می‌دهد. مفسران معانی مختلفی برای کنز بیان کرده‌اند. بنا بر دیدگاه برخی مفسران از جمله علامه طباطبائی کنز را نه به معنای مال زکات داده‌نشده یا جمع‌آوری مطلق مال، بلکه به معنای جمع‌آوری و حبس سکه طلا و نقره به عنوان ثمن معاملات و جلوگیری از جریان آن در معاملات جامعه بیان می‌کنند. این کار به دلیل اختلال در نظام اقتصادی و تقدم نفع شخصی بر نفع جمعی قبیح است. همین امر در خرید و حبس ارز، سکه طلا، مسکن و خودرو نیز جاری است. بنابراین با استفاده از این آیه شریفه با تأکید بر تفسیر *المیزان* می‌توان ابعاد اخلاقی این نوع معاملات را بررسی کرد.

با توجه به اینکه امروزه افراد بسیاری در جامعه یا به این عرصه‌های اقتصادی ورود کرده‌اند یا تمایل به ورود به آنها را دارند و از سوی دیگر ممکن است چنین اموری دارای آسیب‌های اخلاقی جدی باشند، بنابراین توجه و بررسی ابعاد اخلاقی این نوع از سفته‌بازی امری مهم و ضروری است. همچنین بررسی این ابعاد از منظر آیات و به‌ویژه دیدگاه اندیشمند بزرگ معاصر علامه طباطبائی اهمیت و جایگاه خاص خود را دارد.

درباره پیشینه این تحقیق باید گفت معمولاً مسئله سفته‌بازی در بازار ارز، مسکن و خودرو از جهاتی مانند جهت قانونی، جهت فقهی و اقتصادی مورد بررسی قرار گرفته است. نوعاً تحقیقات یا تبیین‌های منتشرشده در زمینه قانونی و احکام فقهی در حد مطالب مختصر رسانه‌ای است و پژوهش علمی مفصل در زمینه قانونی یا فقهی کمتر به چشم می‌خورد. اما درباره ابعاد اخلاقی این نوع امور اقتصادی باید گفت متأسفانه این ابعاد به صورت دقیق در مقالات علمی بررسی نشده است. بنابراین وجه تمایز این پژوهش با تحقیقات قبلی این است که به نحو تفصیلی و به نحو خاص ابعاد اخلاقی سفته‌بازی در بازار ارز، مسکن و خودرو را با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی به‌ویژه ذیل آیه شریفه ۳۴ سوره «توبه» در کانون بررسی قرار می‌دهد.

این پژوهش در پی پاسخ به این سوالات است که از منظر علامه طباطبائی به‌ویژه ذیل آیه ۳۴ سوره «توبه» سفته‌بازی در بازارهای همچون ارز، مسکن و خودرو چه تأثیراتی در نظام اقتصادی جامعه دارد؟ ملاک اخلاقی برای کارهای اقتصادی در اسلام چیست؟ ورود به این عرصه‌های سفته‌بازی با توجه به علامه طباطبائی چه چالش‌ها و آسیب‌های اخلاقی را در پی دارد؟

فرضیه تحقیق اینکه با توجه به آیه شریفه ۳۴ سوره «توبه» سفته‌بازی و حبس و عدم اجاره ورود کالا به چرخه معاملات در بازارهایی همچون ارز، مسکن و خودرو منجر به عدم تعادل بین عرضه و تقاضا شده و منجر به بالا رفتن قیمت آنها و کاهش ارزش پول ملی و قدرت خرید مردم می‌شود که این اثر به اندازه خود اختلال در نظام اقتصادی جامعه به شمار می‌آید. همچنین سفته‌بازی و حبس این موارد موجب آسیب در چرخه اقتصاد و برخلاف منافع اجتماعی است. از سوی دیگر بنا بر منابع دینی هر کاری که منجر به ضرر جمعی در اقتصاد شود هرچند با سود شخصی همراه باشد قبیح است. از جمله آسیب‌های موجود در این نوع سفته‌بازی مربوط به روان‌شناسی اخلاق یعنی بی‌توجهی به قشر ضعیف جامعه و خوشحالی از آسیب دیدن معیشت آنها در قبال منافع شخصی است که قطعاً از لحاظ اخلاقی قبیح است.

روش این پژوهش توصیفی - تحلیلی است و برای حل مسئله از استدلال‌های عقلی، آیات و روایات استفاده کرده است.

۱. تفسیر آیه شریفه ۳۴ سوره «توبه»

علامه طباطبائی ذیل آیه شریفه ۳۴ سوره «توبه» به نحو خاص مباحثی مطرح می‌کنند که می‌توان از آنها به ابعاد اخلاقی خرید ارز از منظر ایشان دست یافت.

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرَّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتَنِبُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه: ۳۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید (متوجه باشید که) بسیاری از اخبار و رهبان اموال مردم را به باطل می‌خورند و از راه خدا جلوگیری می‌کنند و کسانی که طلا و نقره گنجینه می‌کنند و آن را در راه خدا انفاق نمی‌کنند به عذاب دردناکی بشارت‌تشان ده.

قبل از این آیه شریفه در آیاتی خداوند تعالی به باورهای شرک‌آلود برخی از یهودیان و مسیحیان اشاره کرده و آنها را از این جهت که نسبت به بعضی مخلوقین قائل به وجوهی از الوهیت بودند مذمت می‌کند. آیه شریفه ۳۴ سوره «توبه» را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد؛ در بخش اول آیه در ادامه همان نکات قبلی به این نکته اشاره می‌شود که برخی از دانشمندان یهودی و راهبان مسیحی از راه باطل و نامشروع اموال مردم را تصاحب می‌کنند و مردم را از راه رسیدن به خداوند بازمی‌دارند. این قسمت از آیه شریفه محل ارجاع در این تحقیق نیست.

اما در قسمت دوم که متناسب با محل بحث در این تحقیق است دیگر بحث مختص به بعضی از اهل یهود و نصارا نیست، بلکه مسئله‌ای بیان می‌شود که شامل همه افراد حتی مسلمین نیز می‌شود. خداوند تعالی می‌فرماید کسانی را که طلا و نقره که از اسباب مبادلات اقتصادی در آن زمان بود را جمع‌آوری، حبس و پنهان می‌کنند و آنها را در راه خداوند انفاق نمی‌کنند به عذاب الیم بشارت بده.

در تفسیر این قسمت از آیه شریفه ابتدا باید مقصود از واژه «یکنزون» مشخص شود. کنز در لغت به معنای جمع‌آوری، حبس و پنهان کردن چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۲۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۴۱).

درباره معنای کنزی که در آیه شریفه مورد مذمت قرار گرفته، در تفاسیر مطالب مختلفی بیان شده است. بعضی مفسران با تکیه بر برخی روایات کنز مذموم را مالی بیان کرده‌اند که زکات آن پرداخت نشده است. بنابراین اگر کسی زکات مال خود را بپردازد از این جهت منعی برای جمع‌آوری مال ندارد. با توجه به تعریف کنز به عدم پرداخت زکات، مقصود آیه شریفه از طلا و نقره نیز تعمیم داده شده و شامل طعام نیز دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۱۰). بعضی مفسران با تکیه بر برخی روایات، کنز مذموم را مال انباشته‌شده‌ای معرفی می‌کنند که بیش از دو هزار درهم باشد. بنابراین تفاسیر مال انباشته‌شده منحصر در سکه طلا و نقره و پول رایج آن زمان بوده است و تعمیم به طعام داده نشده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۷). بنابراین نظر طلا و نقره‌ای که انباشته شده و حبس شوند کنز هستند چه زکات آنها پرداخته شده باشد یا نشده باشد.

برخی روایات در تفسیر آیه شریفه فرموده‌اند در زمان غیبت شیعیان در حال رخصت و آزادی هستند تا اموال خود را در امور معروف و خیر خرج کنند اما با ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام ایشان دستور داده تا تمام کنزها و اموال انبار و مخفی شده تحویل داده شود تا در راه مبارزه با دشمنان مورد استفاده قرار گیرند و مقصود آیه شریفه از کنز را همین امر دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۱). از این روایت نیز می‌توان این را فهمید که کنز مختص به اموالی که زکات آنها داده شده باشد نیست، بلکه در شرایط خاص اجتماعی شامل اموالی که زکات آنها داده شده نیز می‌شود.

در مقابل برخی مفسران ابعاد جدیدی از مفهوم آیه شریفه بیان نموده و عمق بیشتری به معارف آن بخشیده‌اند. در توضیح کلام آنها باید گفت با شکل‌گیری زندگی اجتماعی، بشر برای رفع نیازهای خود مواد مازاد نیاز خود از محصولات کشاورزی، دامی و غیره را به فروش می‌رساند؛ این معاملات به صورت مبادله کالا به کالا صورت می‌گرفت. از آنجاکه معامله کالا به کالا دارای مشکلات خاص خود است بشر برای رونق و گردش راحت‌تر معاملات پول را اختراع کرد. طلا و نقره به عنوان پول گران‌قیمت و ارزان‌قیمت دو گزینه انتخابی بشر بودند. در آیه شریفه نیز مطلق مال ذکر نشده، بلکه مقصود از دو واژه طلا و نقره پول رایج معاملات در جامعه است. بنابراین طرف خطاب آیه شریفه با کسانی است که پول رایج جامعه را حبس و پنهان می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۴۸؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۹۳).

علامه طباطبائی نیز در تفسیر شریف *المیزان* با نگاهی متفاوت به تفسیر آیه شریفه پرداخته‌اند. ایشان درباره قسمت ابتدایی آیه شریفه نکاتی می‌فرمایند که مناسب با تحقیق است و آن اینکه چند آیات شریفه گذشته در مقام بیان آسیب‌هایی است که بزرگان بیهود و نصاری برای جامعه دارند که موجب فساد جامعه انسانی می‌شود؛ از سویی در ابتدای این آیه شریفه به اکل به باطل اموال مردم توسط آنها اشاره می‌کنند؛ بنابراین می‌توان گفت امور اقتصادی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که قوام جامعه به آن است. با آسیب به نظام اقتصادی قوام آن نیز به مخاطره می‌افتد. از فرمایش ایشان می‌توان این نکته را فهمید که این آیه شریفه نیز در پی بیان امری است که منجر به فساد اجتماعی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۳۲-۳۳۵).

بنا بر نظر ایشان در قسمت دوم آیه شریفه که نهی از «کنز» می‌کند هیچ دلیل لفظی و ظاهری وجود ندارد که حکم مختص به یهود و نصاری باشد؛ پس این نهی شامل مسلمین نیز می‌شود. همچنین در تمامی استعمالات کنز معنای مخفی کردن وجود دارد و علت استعمال آن در آیه شریفه این است که معمولاً در قدیم سکه‌های طلا و نقره خود را به صورت دفینه دفن می‌کردند تا از سرقت محفوظ بماند. بنابراین مقصود از کنز در آیه شریفه سکه طلا و نقره به عنوان پول رایج در آن زمانه است؛ اما در تبیین بیشتر می‌فرمایند آیه شریفه همه مردم حتی مسلمین را نهی می‌کند که پول رایج جامعه را جمع‌آوری و پنهان کنند؛ چراکه این امر هرچند دارای منفعت شخصی است، اما منجر به آسیب به نظام اقتصادی و در پی آن ایجاد فساد در بنیان جامعه انسانی می‌شود (همان). پس با توجه به نکات قبل باید گفت مقصود از کنز صرف جمع‌آوری و داشتن پول رایج نیست بلکه مخفی کردن و حبس آن و جلوگیری از جریان این پول در چرخه اقتصاد است.

با توجه به اینکه مبادلات اقتصادی متوقف بر وجود پول رایج است و از طرف دیگر مقدار پول بی‌نهایت نیست و محدود است پس اگر گروهی قصد داشته باشند پول رایج را حبس کنند و از چرخه اقتصاد کنار بکشند قطعاً مبادلات اقتصادی با مشکل مواجه می‌شود. بنابراین این جمع‌آوری و حبس منجر به اختلال در چرخه و رونق اقتصاد در جامعه می‌شود. از سوی دیگر علامه برخلاف دیدگاه غزالی قائل به این هستند که خود سکه طلا و نقره به‌خودی‌خود نیز دارای ارزش ذاتی هستند و به همین دلیل معیار ارزش‌گذاری اجناس شده‌اند (همان، ج ۲، ص ۶۶۴). بنابراین حبس پول رایج و کمبود آن در جامعه منجر به بالا رفتن ارزش خود این پول رایج نیز می‌شود.

علاوه بر اینکه این افراد به مصالح حیات اجتماع لطمه زده‌اند، به خدا و رسول هم خیانت کرده‌اند؛ زیرا مال را از نظر زمامدار اجتماع پنهان نموده‌اند. در نتیجه در یک گوشه اجتماع مال فراوانی دفن و روی هم انباشته شده، درحالی که در گوشه‌های دیگر اجتماع احتیاج ضروری به پول، حیات اجتماع را تهدید می‌کند. اگر صاحب مال، ثروت خود را از نظر حاکم و زمامدار پنهان نمی‌کرد و در دست افراد به گردش و جریان می‌انداخت در چنین موقع حساسی که یگانه راه علاج و تنها وسیله حاجت پول است زمامدار آن پول را می‌گرفت و حاجت اجتماع را برمی‌آورد، پس او با این عمل خود به خدا و رسول نیز خیانت کرده است (همان، ج ۹، ص ۳۳۴).

پس باید گفت نهی آیه شریفه نهی از داشتن پول نیست بلکه نهی از حبس آن است، چون اسلام مالکیت اشخاص را از حیث کمیت محدود نکرده و حتی اگر شخص مفروض هزارها برابر آن دفینه ثروت می‌داشت ولی آن را حبس نمی‌کرد، بلکه آن را در معرض جریان در معاملات جامعه قرار می‌داد، اسلام هیچ عتابی به او نداشت. بلکه نهی صرفاً به‌دلیل حبس مال و اختلال در نظام اقتصادی است (همان).

همچنین در آیه شریفه نهی از کنز پول رایج، به دلیل عدم انفاق آن است که بنا بر نظر علامه مقصود صرفاً زکات نیست، بلکه صرف این پول در هر امری است که در جامعه و حفظ بقای آن ضرورت دارد. پس نهی از کنز

اموال نهی از داشتن اموال نیست بلکه نهی به جهت حبس پول رایج معاملات و خرج نکردن آن در اموری است که برای اجتماع ضرورت دارد (همان).

۲. مصادیق امروزی کنز مذموم

بنا بر آیه شریفه حبس ارز رایج در معاملات کشور از این جهت که موجب کمبود آن و افزایش قیمت آن و اختلال در اقتصاد می‌شود امری مذموم است.

اما به‌طور کلی می‌توان گفت قاعده کلی که از این آیه شریفه و نهی از کنز مال به دست می‌آید این است که هرگونه جمع‌آوری و حبس اموالی که موردنیاز و ضروری جامعه است و منجر به اختلال در دسترسی مردم به آنها و افزایش قیمت آنها شود قبیح است؛ زیرا منجر به اختلال در اقتصاد و نظم اجتماعی می‌شود.

با توجه به مشخص شدن مقصود آیه شریفه می‌توان برخی مصادیق این حکم کلی را در اقتصاد امروز جامعه بررسی کرد. با بروز برخی مشکلات اقتصادی در سال‌های اخیر و افت ارزش پول ملی و در پی آن افزایش سرسام‌آور قیمت ارزهای خارجی، این انگیزه در برخی افراد جامعه ایجاد شد تا با سفته‌بازی در این زمینه و خرید و حبس ارزهای خارجی از بستر ایجادشده استفاده کنند و نه تنها دچار آسیب اقتصادی نشوند، بلکه سود سرشاری نیز به دست آورند. اما نفس ورود نقدینگی و سرمایه‌ها به سوی این بازار تأثیراتی منفی بر اقتصاد به همراه دارد.

در توضیح بیشتر این مسئله باید یادآور شد یکی از علل رشد بی‌رویه قیمت ارز کمبود آن در کشور است؛ بنابراین با هجوم تقاضا به سمت ارز از داخل کشور این کمبود عمق بیشتری یافته و فاصله عرضه و تقاضا روز بروز بیشتر می‌شود؛ لذا نفس این تقاضای کاذب موجب رشد بیش‌تر قیمت ارز و کاهش بیشتر ارزش پول ملی می‌شود.

بنابراین با توجه به تفسیر آیه شریفه می‌توان یکی از مصادیق بارز کنز مذموم در آیه شریفه را خرید و حبس ارزهای خارجی و خارج کردن آنها از چرخه اقتصاد بیان نمود. در صورتی که این نوع سفته‌بازی تبدیل به جریانی در کشور شود و تعداد قابل‌توجهی از مردم به این سمت حرکت کنند آثار مخربی بر اقتصاد به بار می‌آورد؛ زیرا این عمل از سویی به دلیل کاهش میزان ارز در کشور مبادلات جامعه را با کشورهای دیگر دچار مشکل می‌کند و از سوی دیگر موجب افزایش ارزش‌ها و به معنای دقیق‌تر کاهش ارز پول ملی می‌شود؛ در این شرایط هم چرخه مبادلات اقتصادی با جامعه جهانی به مشکل برمی‌خورد و هم با کاهش ارزش پول ملی اقشار مختلف جامعه روزبه‌روز با گرانی‌های پی‌درپی و کاهش قدرت خرید و سختی و تنگی در امر معیشت مواجه می‌شوند (همان، ج ۹، ص ۳۴۸).

البته این مسئله مختص به بازار ارز نیست، بلکه امور دیگری نیز در اقتصاد جامعه وجود دارد که در عین اینکه از مایحتاج ضروری جامعه هستند در صورت ورود نقدینگی و سرمایه‌گذاری در آنها و در ادامه حبس آنها در اقتصاد جامعه اختلال پدید می‌آید.

درحقیقت علت و منشأ مذمت و حرمت احتکار در جامعه نیز به همین نکته برمی‌گردد. در روایتی از رسول خدا ﷺ کسی که اجناس موردنیاز جامعه را وارد بازار کند مورد تأیید و تحسین و محکومین تقبیح و ملعون خوانده شده‌اند: «الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُخْتَكِرُ مَلْعُونٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۶۵). در روایت دیگر از رسول خدا ﷺ نقل شده است: مکانی در جهنم وجود دارد که مختص به سه گروه از گنهکاران است؛ از جمله آنها اهل احتکار هستند: «عَنْ جَبْرِئِيلَ ﷺ قَالَ اطَّلَعْتُ فِي النَّارِ - فَرَأَيْتُ وَاوِيًّا فِي جَهَنَّمَ يَغْلِي فَقُلْتُ يَا مَالِكُ لِمَنْ هَذَا فَقَالَ لِثَلَاثَةِ الْمُخْتَكِرِينَ وَالْمُذْمَنِينَ الْخَمْرَ وَالْقَوَادِينَ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۴۲۶).

یکی از این بازارها، بازار مسکن است. به دلیل تولید کم مسکن در سال‌های گذشته و عدم تعادل بین نظام عرضه و تقاضا سفته‌بازی در این عرصه برای کسب سود موجب بیشتر شدن تقاضای کاذب و فوران کردن آتش افزایش قیمت‌ها در این بازار می‌شود. در حقیقت معنای کنز یعنی جمع‌آوری و حبس، در این بازار مصداقی همچون خانه‌های خالی دارد. برخی افراد برای کسب سود و بالا بردن قیمت‌ها سعی در خرید خانه و خالی نگاه داشتن آن دارند. برخی مسئولان با بیان اینکه سرمایه‌های هنگفتی از کشور در دو و نیم میلیون واحد مسکونی خالی از سکنه حبس شده است گفتند ایران ده برابر کشور انگلیس خانه خالی دارد (خبرگزاری ایسنا، ۲۸ فروردین ۱۴۰۰). این امر در حالی است که کشور با نیاز مبرم خانه مواجه است و در اثر نبود تعادل بین عرضه و تقاضا روزه‌روز قیمت مسکن بالاتر و برای اقشار ضعیف دست‌نیافتنی‌تر می‌شود.

البته برای جلوگیری از این آسیب اقتصادی قوانینی همچون وضع مالیات بر خانه‌های خالی در دست اجراست. بنابراین یکی از مصداقی بارز کنز مالی که از مایحتاج ضروری مردم است و موجب اختلال در نظام اقتصادی و اجتماعی می‌شود خرید و حبس خانه خالی است.

دقیقاً همین امر در بازار خودرو نیز به چشم می‌خورد؛ بازاری که خود از افزایش قیمت ارز آسیب دیده است، سیل تقاضای کاذب موجب می‌شود تا تولیدات آن به دست مصرف‌کننده حقیقی نرسد و هرگز تعادلی بین عرضه و تقاضا ایجاد نشود؛ لذا فاصله بسیاری بین قیمت کارخانه و بازار به وجود آمده و روزه‌روز بر قیمت آن افزوده می‌شود. این مصداق کنز در دو صورت قابل تصور است. یکی از طریق خودروسازان و دیگر از طریق مردم.

در صورت اول خودروسازان با انبار کردن ماشین‌ها به بهانه‌های مختلف و عدم تزریق میزان لازم از آن به جامعه نقش مهمی در افزایش قیمت آن دارند. به گفته برخی مسئولان کشور تعداد خودروهای انبارشده در خودروسازی‌ها حدود دویست هزار عدد می‌رسد (باشگاه خبرنگاران جوان، ۱۹ دی ۱۴۰۰). این مسئله خود هم مصداقی از کنز خودرو است که امروز از مایحتاج ضروری زندگی مردم شده است و هم عاملی برای شکاف بیشتر بین عرضه و تقاضا در جامعه و افزایش روزافزون قیمت خودرو در کشور.

صورت دوم ورود تقاضای کاذب از طرف مردم به بازار خودرو است. از یک سو خودروساز عرضه خود را کاهش داده است و از سوی دیگر مردم برای کسب سود بدون اینکه نیاز واقعی داشته باشند به نام تمام اعضا خانواده برای

خرید خودرو اقدام می‌کنند. پس از تحویل خودرو طبیعتاً مدتی باید صبر کرد تا قیمت خودرو روزبه‌روز بالا برود و خریدار بیشترین سود را از اختلاف قیمت خودرو در کارخانه و بازار ببرد. این هجوم تقاضای کاذب موجب می‌شود هرگز همان عرضه ناقص خودرو توسط خودروساز نیز به نیازمندان واقعی نرسد و روزبه‌روز قیمت آن در بازار افزایش و در نظم اقتصادی و اجتماعی اختلال پدید آید.

در یک نمونه که شاهدهی بر هر دو صورت است برای عرضه فقط یازده هزار خودرو توسط یکی از خودروسازان حدود پنج میلیون نفر ثبت نام کردند (خبرگزاری ایمن، ۲۳ بهمن ۱۴۰۰). این خود نشانه بارزی از عدم ورود خودرو کافی از سمت خودروساز و هجوم غیرطبیعی مصرف‌کنندگان غیرواقعی برای خرید خودرو است. بنابراین می‌توان گفت کنز مذموم و مورد نهی در آیه شریفه در جامعه امروز مصادیق بسیاری دارد که از جمله آنها می‌توان به سفته‌بازی در بازار ارزهای خارجی، مسکن و خودرو و حبس آنها و جلوگیری از ورود آنها به چرخه مبادلات اقتصادی کشور برای کسب سود شخصی اشاره کرد.

۳. استدلال‌های اخلاقی علیه سفته‌بازی در شرایط بی‌ثباتی اقتصادی

پس از اینکه مشخص شد سفته‌بازی در بازارهایی همچون ارزهای خارجی، مسکن، خودرو و حبس آنها از جمله مصادیق کنز مذموم در آیه شریفه هستند، یا به عبارتی دیگر حکم آیه شریفه شامل موارد ذکرشده نیز می‌شود. در این قسمت به بررسی ابعاد اخلاقی این نوع سفته‌بازی‌ها پرداخته می‌شود.

این نکته باید مدنظر گرفته شود که قطعاً این نوع سفته‌بازی‌ها از جهاتی همچون قانونی و فقهی نیز قابل بررسی است، اما در این قسمت فارغ از ابعاد قانونی یا فقهی آن، صرفاً ابعاد اخلاقی مورد بررسی قرار گرفته می‌شود. این نوع سفته‌بازی‌ها از بُعد اخلاقی از چند جهت یا می‌توان گفت به چند دلیل قبیح و غیراخلاقی است که در ادامه به صورت تفصیلی بیان می‌شود.

۳-۱. اختلال در اقتصاد جامعه

همان‌گونه که بیان شد، حرکت سرمایه و نقدینگی در جامعه به سمت بازارهای ارز، مسکن و خودرو و انباشت و حبس آن موجب اختلال در معاملات مایحتاج مردم و اقتصاد جامعه می‌شود. برای نمونه حبس ارز در دست برخی اقشار جامعه و کاهش ارزش پول ملی، منتهی به افزایش فاصله طبقاتی می‌شود؛ عده‌ای روزبه‌روز ثروتمندتر و اقشار جامعه روزبه‌روز ضعیف‌تر و سفره آنها کوچک‌تر می‌شود. همچنین در بازار مسکن و خودرو با افزایش قیمت بر اثر عدم تعادل بین عرضه و تقاضا روزبه‌روز خرید مسکن و خودرو برای اقشار کم‌درآمد سخت‌تر و حتی غیرممکن می‌شود.

علامه طباطبائی در تفسیر آیه شریفه ۳۴ سوره «توبه» می‌فرمایند: مهم‌ترین چیزی که جامعه انسانی را براساس خود پایدار می‌دارد، اقتصاد جامعه است؛ خداوند اقتصاد را مایه قوام اجتماع قرار داده.

اگر ریشه انواع گناهان و جرائم و جنایات و تعدیات و مظالم به صورت دقیق بررسی شود روشن می‌شود علت بروز تمامی آنها یکی از دو چیز است: یا فقر مفرطی است که انسان را به اختلاس اموال مردم از راه سرقت، راهزنی، آدم‌کشی، گرانفروشی، کم‌فروشی، غصب و سایر تعدیات وادار می‌کند، و یا ثروت بی‌حساب است که انسان را به اسراف و ول خرجی در خوردن، نوشیدن، پوشیدن، تهیه سکنی و همسر، و بی‌بندوباری در شهوات، هتک حرمت‌ها، شکستن قرق‌ها و تجاوز در جان، مال و ناموس دیگران وامی‌دارد؛ و همه این مفاسد که از این دو ناحیه ناشی می‌شود هریک به اندازه خود تأثیر مستقیمی در اختلال نظام بشری دارند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۳۰). بنا بر نظر ایشان علت اینکه آیه شریفه که در مقام بیان فساد بزرگان یهود و نصاری است و به اکل مال مردم به باطل اشاره می‌کند نیز همین است؛ چراکه اختلال در اقتصاد منجر به فساد اجتماعی می‌شود (همان، ج ۹، ص ۳۳۱). برخی پژوهش‌ها به بررسی تأثیر عواملی همچون فقر، بیکاری، تورم در بروز جرم و جنایت و آسیب‌های اجتماعی در ۷۷ کشور جهان پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که برآورد الگوهای مختلف نشان داد که مشکلات اقتصادی مانند بیکاری، فقر، تورم و نابرابری درآمدی احتمال وقوع جرم توسط افراد جامعه را به طور معناداری افزایش می‌دهد (محمدزاده و همکاران، ۱۳۹۷).

بنابراین باید گفت این نوع سفته‌بازی بنا بر آیه شریفه منجر به فساد جامعه و بروز انواع گناهان و جنایات می‌شود، لذا به صورت قطعی چنین سفته‌بازی از لحاظ اخلاقی قبیح و امری غیراخلاقی است.

در حدیثی از امام باقر^{علیه السلام} درباره سکه طلا و نقره سؤال شد و ایشان فرمودند: «درهم و دینار مهربهای خداست که خدا آنها را برای مصلحت خلق خود درست کرده تا به وسیله آن، شئون زندگی و خواسته‌هایشان تأمین شود...» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲۰). در حقیقت از این روایت نیز به همین مسئله می‌توان دست یافت که اندوختن و احتکار پول، مساوی با لغویت ارزش اشیا و بی‌اثر گذاردن پولی است که احتکار شده، چون اگر احتکار و حبس نمی‌شد به قدر وسعش در زنده نگاه داشتن و به جریان انداختن معاملات و گرم کردن بازار در اجتماع اثر می‌گذاشت، و بی‌اثر کردن آن با تعطیل کردن بازار برابر است، و معلوم است با رکود بازار، حیات جامعه متوقف می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۵۰).

نکته قابل توجه اینکه همان‌طور که حبس پول رایج به دلیل خلل در رونق معاملات و اقتصاد جامعه امری مذموم است، این یک حکم کلی است؛ به این معنا که هر نوع معامله‌ای که اثر اجتماعی آن به گونه‌ای باشد که موجب فساد در نظام اقتصاد جامعه شود نیز مذموم و غیراخلاقی است. بنابراین سفته‌بازی در بازارهایی همچون مسکن و خودرو نیز به دلیل اینکه در مایحتاج ضروری زندگی مردم هستند و از سوی دیگر این نوع سفته‌بازی و حبس منجر به اختلال در دسترسی مردم به آنها و اختلال در نظم اقتصادی و به تبع آن نظام اجتماعی شود باید گفت این نوع سفته‌بازی‌ها نیز غیراخلاقی هستند.

به همین صورت در طرف مقابل هر کاری که منجر به ایجاد رونق در معاملات و بازار شود امری حسن به‌شمار می‌رود و باتوجه به ادله گذشته می‌توان گفت موجب رونق اقتصادی و اصلاح جامعه می‌گردد.

علامه طباطبائی در همین زمینه ذیل آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء: ۲۹) می‌نویسد: مقصود از باطل معاملات ربوی، غرری، قمار و... هستند که این معاملات اثرات اجتماعی نیز دارد از جمله این که موجب فساد و هلاکت اجتماع می‌شوند. جای این توهم بود که معاملات به‌طور کلی باعث انهدام ارکان اجتماع می‌شود، و اجزای جامعه را متلاشی و مردم را هلاک می‌کند؛ لذا قرآن کریم پاسخ می‌دهد خیر، همه معاملات این‌گونه نیستند، بلکه یک نوع معامله وجود دارد که نه‌تنها آن مفسد را ندارد، بلکه توانایی آن را دارد که پراکندگی‌های جامعه را جمع کند، و جامعه را از نظر اقتصاد پابرجا سازد، و استقامتش را حفظ نماید، و آن تجارتی است که ناشی از رضایت طرفین و هم از نظر شرع مقدس صحیح باشد، و این است آن تجارتی که حوایج جامعه را بر آورده خواهد کرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۰۱).

بنابراین هر کار اقتصادی که موجب رونق بازار و در ادامه رونق اقتصاد و قوام جامعه انسانی شود نیز از لحاظ اخلاقی حسن و قابل تحسین است.

۳-۲. تقدم نفع شخصی بر جمعی

یکی دیگر از ادله و وجوه غیراخلاقی بودن این نوع سفته‌بازی تقدم نفع شخصی بر منافع جمعی است. از مطالب گذشته مشخص شد که حرکت سرمایه‌ها و نقدینگی به سمت بازارهایی همچون ارز، مسکن و خودرو و حبس آن اگر چه برای سرمایه‌گذاران در این زمینه سود و منفعت به همراه دارد اما به دلیل ایجاد خلل در چرخه مبادلات اقتصادی و همچنین افت ارزش پول ملی و دور از دسترس و گران شدن روزافزون مسکن، خودرو منجر به ضرر به منافع جمعی می‌شود. قرآن کریم در آیه بعد از آیه شریفه ۳۴ سوره «توبه» درباره عذاب اخروی حبس‌کنندگان پول رایج می‌فرماید: «يَوْمَ يُخْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ» (توبه: ۳۵)؛ (و آن عذاب) در روزگاری است که آن دفينه‌ها را در آتش سرخ کنند و با آن پیشانی‌ها و پهلوها و پشت‌هایشان را داغ نهند (و بدیشان بگویند) این است همان طلا و نقره‌ای که برای خود گنج کرده بودید اکنون رنج آن را به خاطر آنکه روی هم انباشته بودید بچشید. علامه طباطبائی با استفاده از این آیه شریفه می‌فرماید: از تعبیر «هذا ما كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ» مشخص می‌شود این عذاب در آخرت برای این افراد به این دلیل است که منفعت شخصی خود را بر منافع اجتماع مقدم داشته‌اند؛ لذا به آنها گفته می‌شود این همان چیزی است که برای خود انباشته کرده بودید. با وجود احتیاج ضروری در جامعه حبس مال با انگیزه منفعت شخصی و تقدم این منفعت بر منافع جمعی امری قبیح و موجب عذاب اخروی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۳۳).

عدم تقدم منافع شخصی بر منافع جمعی یکی از قواعد ثابت در امور اقتصادی و تخطی از آن کاری غیراخلاقی و قبیح است. سفته‌بازی در بازار ارز یکی از مصادیق این امر غیراخلاقی است و مصادیق دیگری نیز می‌تواند داشته باشد. برای نمونه یکی از مصادیق دیگر آن مسئله احتکار است. فرد محترک نیز با احتکار کالا منافع شخصی خود را بر منافع جمعی مقدم می‌دارد؛ لذا نسبت به این نوع سفته‌بازی نیز نهی صورت گرفته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۶۵).

علامه طباطبائی یکی از ویژگی‌های حکومت اسلامی را این بیان می‌فرماید که در آن هرگز منافع و خواست یک شخص بر منافع اجتماع مقدم نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۵۲). بنابراین باید گفت دومین دلیل بر غیراخلاقی بودن این نوع سفته‌بازی تقدم نفع شخصی بر منافع جمعی است.

۳-۳. آسیب‌های روان‌شناختی اخلاقی

از جمله وجوه غیراخلاقی بودن این نوع سفته‌بازی اشتیاق به نفعی است که مستلزم ضرر دیگر افراد است. در واقع کسی که مقادیری ارز، مسکن و خودرو خریداری نموده و حبس می‌کند با این امید دست به این کار می‌زند که قیمت آنها افزایش یافته و از این طریق منفعت ببرد. اما آنچه مسلم است این است که گرانی این امور مساوی با کاهش ارزش پول ملی و گرانی مسکن و خودرو و فشار اقتصادی و معیشتی به اقشار مختلف جامعه به‌ویژه اقشار کم‌درآمد و فقیر است؛ اما با این حال، سرمایه‌گذار اساساً برای همین گرانی قدم در این عرصه گذاشته است و با وجود علم به آسیبی که اقشار جامعه از این گرانی می‌برند باز هم به آن اشتیاق دارد.

از سوی دیگر در صورت وقوع این گرانی این امور که سرمایه‌گذاران در آن خود یکی از عاملان آن بوده‌اند هرچند اقشار ضعیف جامعه آسیب دیده و در معیشت با مشکل مواجه شده‌اند، اما این امر سرمایه‌گذاران را شادمان می‌کند. این یکی از آسیب‌های جدی اخلاقی برای این قبیل سفته‌بازی است.

بنا بر آیات شریفه قرآن کریم توجه و اهمیت دادن به وضعیت معیشتی اقشار کم‌درآمد جامعه وظیفه‌ای مهم برای مؤمنان است؛ از این رو در آیات متعدد به مسئله انفاق و خدمت به خلق سفارش شده است.

در آیه شریفه درباره حضرت عیسی علیه السلام آمده است: «وَجَعَلْنِي مُبَارِكًا أَيُّهَا مَنْ كُنْتُ» (مریم: ۳۱). علامه طباطبائی علت توصیف حضرت عیسی علیه السلام به مبارک بودن را نفع رساندن زیاد به مردم بیان می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۴۷). بنابراین توجه به منافع مردم و تلاش در نفع رساندن به آنها از صفات برجسته انبیاست.

در آیه شریفه دیگر در اهمیت توجه و انفاق به اقشار ضعیف و کم‌درآمد جامعه آمده است: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطَعَمَهُ إِنَّكُمْ إِلاَّ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (یس: ۴۷)؛ علامه طباطبائی ذیل آیه شریفه ابتدا ریشه بی‌توجهی و عدم انفاق به فقرا را در کفر و تبعیت از شهوات و روگردانی از دعوت فطرت بیان می‌فرماید. ایشان در توضیح روگردانی از فطرت می‌فرمایند فطرت هر انسانی حکم

می‌کند که باید نسبت به خلق خدا شفقت ورزید، و آنچه که در اجتماع فاسد گشته اصلاح کرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۱۳۸).

علامه طباطبائی درباره عواقب سنگین ترک انفاق به فقرا ذیل آیه شریفه دیگری می‌فرماید امتناع ورزیدن از اصل انفاق بر فقرا، در صورتی که فقرایی در جامعه باشند و احتیاج به کمک داشته باشند از گناهان کبیره مهلک‌تر است. خدای تعالی بعضی از اقسام این خودداری را شرک به خدا و کفر به آخرت خوانده است، مانند امتناع از دادن زکات، و فرموده: «وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ، وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ» (فصلت: ۶۷). دلیل اینکه مقصود از این مشرکان مسلمانانی هستند که زکات نمی‌دادند، و یا به عبارت دیگر صدقه نمی‌دادند، این است که سوره «مدثر» در مکه نازل شده، و زکات به معنای اسلامی‌اش در مکه و در هنگام نزول این سوره واجب نشده بود. حال باید پرسید اگر بی تفاوتی و عدم نفع رساندن و کمک کردن به مردم امری نکوهیده و قبیح است درباره کسی که نه تنها نسبت به فقرا و اقشار ضعیف جامعه بی تفاوت است بلکه نسبت به افزایش قیمت ارز، سکه، مسکن و خودرو که مساوی با ضرر قطعی فقرا است مشتاق و در صورت تحقق از آسیب دیدن آنها شادمان می‌شود چه باید گفت؟

قطعاً این روحیه و حالت روانی امری بسیار قبیح و غیراخلاقی است و می‌تواند منشأ بسیاری از ردایلی اخلاقی همچون تضییع حقوق دیگران نیز شود. بنابراین از جمله آسیب‌های جدی اخلاقی در این زمینه امید داشتن و مشتاق بودن به ضرر مردم و خوشحالی هنگام تحقق آن است.

۳-۴. استدلال مبتنی بر اصل انصاف (قاعده زرین)

آخرین دلیلی که برای غیراخلاقی بودن این سفته‌بازی‌ها بیان می‌شود مغایرت با اصل انصاف و قاعده زرین یا همان قانون طلایی است. بنا بر مفاد قاعده زرین یا قانون طلایی انسان هرچه برای خود می‌پسندد برای دیگران نیز باید بیسندد و هرچه برای خود نمی‌پسندد برای دیگران نیز نباید بیسندد (مایکل، ۱۳۹۶، ص ۲۰۷). این قاعده اخلاقی از جمله قواعد مشهور در حوزه اخلاق کاربردی است. دقیقاً مضمون همین قاعده در منابع دینی نیز آمده است. در *نهج البلاغه* از امیرمؤمنان علیه السلام نقل شده است که ایشان فرزند خود امام حسن علیه السلام را به همین مسئله سفارش نمودند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۳۱).

برخی مفسران همچون علامه طباطبائی مضمون این قاعده را از برخی آیات شریفه نیز به دست آورده‌اند. در آیات ۱-۳ سوره مبارکه «مطففین» آمده است: «وَوَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِّنُوهُمْ يُخْسِرُونَ»؛ وای بر کم‌فروشان، کسانی که وقتی از مردم پیمانه می‌گیرند تمام می‌گیرند، و چون پیمانه به مردم دهند یا برای ایشان وزن کنند بکاهند. علامه طباطبائی ذیل آیات شریفه می‌فرماید: کم‌فروشان وقتی از مردم، کالایی می‌گیرند حق خود را به تمام و کمال دریافت می‌کنند، ولی وقتی می‌خواهند کالایی به مردم

بدهند به کیل یا وزن ناقص می‌دهند، و مردم را به خسران و ضرر می‌اندازند. در واقع آیه شریفه یک سیره و روحیه را مذمت می‌کند و آن این است که مطففین حق را برای خود رعایت می‌کنند، ولی برای دیگران رعایت نمی‌کنند. به عبارتی دیگر حق را برای دیگران آن طور که برای خود رعایت می‌کنند رعایت نمی‌نمایند، و این خود باعث تباهی اجتماع انسانی است که اساس آن بر تعادل حقوق متقابل است، و اگر این تعادل از بین برود و فاسد شود همه چیز فاسد می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۷۹).

در حقیقت این نکته همان مضمون قاعده زرین است. کسی که حقوق دیگران را رعایت نمی‌کند، ولی توقع دارد دیگران حقوق او را رعایت کنند. بنابراین کسانی که برخلاف قاعده زرین عمل کنند عملی غیر اخلاقی و مذموم انجام داده‌اند.

کسانی که وارد بازارهایی همچون ارز، مسکن و خودرو شده و بعد از خرید، آنها را به امید سود شخصی حبس می‌کنند و منفعت دیگران را نادیده می‌گیرند دقیقاً مصداقی از کسانی هستند که قاعده زرین را زیر پا گذاشته‌اند؛ چراکه آنها هرگز راضی نیستند کسی منافع آنها را از بین ببرد اما خود منافع دیگران را با خطر مواجه می‌کنند. با در نظر گرفتن این قاعده نیز می‌توان گفت این نوع سفته‌بازی‌ها کاری غیر اخلاقی و قبیح است؛ چراکه این سفته‌بازی‌ها موجب سود و منفعت شخصی و ضرر دیگران می‌شوند بنابراین اگر همان‌طور که انسان برای خود سود می‌طلبد، سود دیگران نیز مطلوب او باشد و همان‌گونه که ضرری برای خود نمی‌پسندد به ضرر دیگران نیز راضی نباشد هرگز سراغ چنین فعالیت‌های اقتصادی نمی‌رود.

نتیجه‌گیری

در پایان باید گفت سفته‌بازی در بازار ارز، مسکن و خودرو و حبس آن به امید افزایش قیمت و سود بردن از مصادیق کنز مذموم در آیه شریفه ۳۴ سوره «توبه» است. این نوع سفته‌بازی مانع رونق در مبادلات اقتصادی و منجر به ایجاد فاصله طبقاتی بین اقشار جامعه، کاهش ارزش پول ملی و در یک کلام اختلال در نظام اقتصادی جامعه می‌شود؛ فارغ از ابعاد قانونی و فقهی این نوع سفته‌بازی با چالش‌های اخلاقی متعددی مواجه است. با بررسی اخلاقی این نوع سفته‌بازی می‌توان گفت به چند دلیل غیر اخلاقی و قبیح است. از جمله این ادله می‌توان به اختلال در اقتصاد جامعه، تقدم نفع شخصی بر نفع جمعی، آسیب‌های روان‌شناختی همچون اشتیاق و شادمانی نسبت به ضرر دیگران و منافات داشتن با اصل انصاف اشاره کرد.

منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.

ابن فارس، احمدبن، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

حراعلی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم-الدار الشامیه.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

____، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ دوم، بیروت، مؤسسه العلمی للمطبوعات.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۷۶، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

____، ۱۴۱۴ق، الأمالی، قم، دارالثقافه.

عباشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، تفسیر العیاشی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، چ چهارم، تهران، الاسلامیه.

مایکل، پالمر، ۱۳۹۶، مسائل اخلاقی، ترجمه علیرضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

محمدزاده، یوسف و همکاران، ۱۳۹۷، «رابطه بین عوامل اقتصادی و اجتماعی و آسیب های اجتماعی در کشورهای منتخب با

رویکرد گشتاورهای تعمیم یافته»، رفاه اجتماعی، سال هجدهم، ش ۸ ص ۱۶۷-۱۹۹.


مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، تفسیر نمونه، چ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

تحلیل محتوای کتاب هدیه‌های آسمان پایه دوم ابتدایی از منظر توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی

✉ امین گلشن / دانشجوی کارشناسی، گروه آموزش ابتدایی، دانشگاه فرهنگیان اردبیل

amingolshan98@gmail.com  orcid.org/0000-0002-5194-7785

محمد عظیمی / گروه آموزش علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران mohamadazimi19861986@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۱  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

یکی از مسائل مهم در آموزش و پرورش، تربیت اخلاقی است؛ چون آموزش و پرورش نقش مهمی در تربیت اخلاق‌مدار در دوران کودکی و بعد از آن ایفا می‌کند و سبب رشد شخصیت دانش‌آموزان، نگرش و آگاهی آنان می‌شود. هدف این پژوهش، بررسی و تحلیل محتوای کتاب هدیه‌های آسمان پایه دوم ابتدایی از منظر توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی است. پژوهش از لحاظ هدف، کاربردی و جامعه پژوهش، محتوای کتاب درسی هدیه‌های آسمان پایه دوم ابتدایی است. در این مطالعه از روش تحلیل محتوا و از روش «آنتروپی شانون» برای تجزیه و تحلیل داده‌ها استفاده شده است. یافته‌های پژوهش نشان داد که در کتاب هدیه‌های آسمان پایه دوم ابتدایی بیشترین ضریب اهمیت مربوط به مؤلفه دینداری (۰/۳۹۴) و کمترین آنها مربوط به مؤلفه‌های تفکر و تعقل و احترام (۰) است. با توجه به یافته‌های پژوهش در محتوای این کتاب، به برخی از مؤلفه‌های تربیت اخلاقی کمتر توجه شده است. توجه به مؤلفه‌های اخلاقی و آموزش آن به دانش‌آموزان دوره ابتدایی، می‌تواند نگرش‌ها، عادت‌ها و رفتارهای مناسبی را در آنان ایجاد نماید و ارزش‌های اخلاقی و معنویت را در وجودشان نهادینه سازد.

کلیدواژه‌ها: تحلیل محتوا، هدیه‌های آسمان، دوم ابتدایی، تربیت اخلاقی، آنتروپی شانون.

مقدمه

همواره توجه به مقوله اخلاق یکی از اساسی‌ترین و زیربنایی‌ترین اهداف نه‌تنها نزد خانواده‌ها، بلکه در سیستم آموزشی و اجتماع نیز است و دلیل آن هم ایجاد نسلی شایسته در خانواده و داشتن جامعه‌ای پویا و کارآمد است (دهقانی و بلندهمتان، ۱۳۹۶). اخلاق یکی از ضروری‌ترین نیازهای انسانی امروزی در جهت دستیابی به سعادت محسوب می‌شود (نیوازی و همکاران، ۲۰۲۱). اخلاق حافظ فعالیت‌های بشر از میل و گرایش به هرگونه کج‌روی است (موریس، ۲۰۱۱). اخلاق در لغت جمع واژه خلق و به معنای خوی‌هاست (ساداتی‌زاده و مسعودی، ۱۳۹۴). همچنین اخلاق در لغت به معنای «سرسشت و سجیه» است و در اصطلاح، صفات و هیئت‌های پایدار در نفس است که موجب صدور افعالی متناسب با آنها به طور خودجوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل از انسان می‌شوند (برادران و همکاران، ۱۳۹۸). همچنین اخلاق را به مجموعه‌ای از صفات روحی و باطنی انسان تعریف کرده‌اند که به صورت اعمال و رفتاری که از خلیات درونی انسان ناشی می‌شود، بروز ظاهری می‌یابد (تولایی، ۱۳۸۸؛ به نقل از: غلام‌پور و همکاران، ۱۳۹۸). امروزه توجه به تربیت اخلاقی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

تربیت از ریشه ربو و یا ربب اشتقاق یافته است. ربو در لغت به معنای فزونی و زیادتی است و بر این اساس تربیت که مصدر باب تفعیل است به معنای زیاد کردن، افزودن، نمو دادن، پرورش دادن و فراهم آوردن موهبات رشد شییی است (بهشتی، ۱۳۹۷، ص ۳۱).

امیل دورکیم، تربیت را فن اجتماعی گردانیدن انسان‌ها که به وسیله بزرگ‌ترها در حق افراد کوچک‌تر صورت می‌گیرد تعریف می‌کند، ژان ژاک روسو، تربیت را رشد نیروهای طبیعی و فردی طفل می‌داند که آموزش و پرورش باید خود را با قوای طبیعی و استعدادهای ذاتی و متفاوت کودکان سازگار سازد (صمدی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۶۳).

جان استوارت میل، تربیت را بر هر تأثیری که آدمی در معرض آن است، اعم از اینکه منشأ آن اشیا، اشخاص یا جامعه باشد، اطلاق می‌کند، روان‌شناس فرانسوی هانری ژولی تربیت را مجموعه تلاش‌هایی تعبیر می‌کند که هدف آنها برخوردار ساختن فرد از همه قوایش و آماده کردن او برای استفاده صحیح از آنها باشد (شکوهی، ۱۳۹۸، ص ۲۶).

به نظر کانت، عمیق‌ترین بخش تعلیم و تربیت، تربیت اخلاقی است و تربیت اخلاقی را آخرین و عالی‌ترین سطح تربیت می‌دانست و معتقد بود با انجام آن، کار تعلیم و تربیت به پایان می‌رسد (کانت، ۱۳۷۹، ص ۲۳۲).

آموزش و پرورش متشکل از مجموعه‌ای عوامل شامل معلم، دانش آموز، محتوای آموزشی، وسایل کمک‌آموزشی، برنامه‌ریزان و طراحان آموزشی است که در جهت تحقق اهداف در نظر گرفته شده، فعالیت می‌کنند (عسکری رباطی و خلیلی کلاکی، ۱۳۹۹). آموزش و پرورش، نسبت به سرنوشت، رشد و تکامل موفقیت‌آمیز و جایگاه فرد در جامعه علاقه مند است و انتظار دارد فرد در جوانب گوناگون، اعم از ابعاد شناختی، کسب مهارت و توانایی و نیز در ابعاد شخصیتی، عاطفی و رفتاری چنان که باید، پیشرفت کند و تعالی یابد (دارابی عمارتی و شفیع، ۱۴۰۰). یکی از مسائل مهم در آموزش و پرورش که باید مورد توجه جدی قرار گیرد، تربیت اخلاقی است. در اسناد سازمان آموزش و پرورش اشاراتی به این مقوله شده است. در «سند تحول بنیادین آموزش و پرورش (۱۳۹۰)»، تربیت اخلاقی به

عنوان یکی از مأموریت‌های نظام تربیت رسمی قلمداد شده است. همچنین در «سند برنامه درسی ملی ایران (۱۳۹۱)» نیز اخلاق، شایستگی پایه مطرح شده است. تربیت اخلاقی به عنوان یک وظیفه مشترک و همگانی در جامعه از سوی گروه و نهادهای مختلف مورد پیگیری قرار می‌گیرد (آرتور و همکاران، ۲۰۱۷). تربیت اخلاقی همواره یکی از دغدغه‌های والدین، مربیان، پژوهشگران و آحاد افراد جامعه بوده است، برای اینکه فقط در صورت رشد تربیتی سالم، زمینه‌های ایجاد رشد جامعه فراهم می‌شود (کلاسن و همکاران، ۲۰۱۶) و از سویی تربیت اخلاقی تأثیرات مثبت چندگانه‌ای در فرایندهای رشد مختلفی مانند استدلال در سطوح پیچیده و افزایش تفاهم بین فرهنگی دارد (فریسانچو و دلگادو، ۲۰۱۸). تربیت اخلاقی همواره یکی از اهداف اصلی و پایدار در نظام‌های آموزش دنیا بوده است (کریستجانسون، ۲۰۱۶) و آموزش اخلاقیات و ارزش‌ها به عنوان یک مسئولیت مهم و سنگین بر دوش نظام‌های آموزشی و تربیتی جهان احساس می‌شود (بیشوف، ۲۰۱۶). همچنین تربیت اخلاقیات در جامعه از مهم‌ترین آرمان‌های بشری است و آموزش رسمی فرصتی مناسب برای بستر اخلاقیات در جامعه است (برایان و برستو، ۲۰۱۸). تربیت اخلاقی بخشی از برنامه تربیتی انسان است که ضامن شکوفایی استعداد‌های علمی و عملی اخلاقی است و پرورش شخصیتی آراسته به فضایل اخلاقی را امکان‌پذیر می‌سازد. تربیت اخلاقی یکی از مسائل مهم تعلیم و تربیت معاصر است که منجر به تقویت شناخت اخلاقی، الزام به اجرای آن و ارتقای عملی متریان به لحاظ اخلاقی‌مداری می‌گردد (موسی‌پور و همکاران، ۱۳۹۷). تربیت اخلاقی فرایند به‌کارگیری شیوه‌هایی جهت شکوفاسازی، تقویت و ایجاد صفات، رفتار و آداب مطلوب اخلاقی و از بین بردن صفات، رفتارها و آداب غیراخلاقی در خود انسان یا دیگری است (سرمد، ۱۳۸۹؛ به نقل از: انصاری و محسنی‌پور، ۱۳۹۷).

برانگیختن، فراهم ساختن و به‌کار بستن سازوکارهای آموزشی و پرورشی در جهت دریافت گزاره‌های اخلاقی، شناختن و شناساندن فضایل و ذایل و زمینه‌سازی برای ایجاد نگرش و روی آوردن به اخلاق حسنه و تقید و پایبندی و عینیت دادن ارزش‌های اخلاقی به منظور رسیدن به سعادت و کمال جاودانه، تربیت اخلاقی نام دارد (ایزدی و همکاران، ۱۴۰۰).

تربیت اخلاقی شامل رهبری فراگیر از یک حالت انحرافی به سطحی است که در آن فراگیر ارزش خود را کشف کرده و تبدیل به یک عضو کامل جامعه می‌شود (کان استنزاک، ۲۰۱۶).

این مهم در ادیان توحیدی و از جمله دین اسلام نیز جایگاه ویژه‌ای دارد، به طوری که خداوند متعال در سوره شمس پس از یازده سؤگند بی‌دری تأکید می‌فرماید که رسنگاری و خوشبختی بشر قطعاً در گرو آراسته شدن به فضایل اخلاقی است (شمس: ۹). بنا بر آیات قرآن کریم مانند (آل عمران: ۶۴) و همچنین روایات متعدد از رسول اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام تربیت اخلاقی بزرگ‌ترین هدف بعثت پیامبران بوده است. بر همین اساس، دین مبین اسلام با ارائه غنی‌ترین معارف الهی، صاحب گسترده‌ترین نظام اخلاقی و به تبع آن، تربیت اخلاقی است (ناطق و همکاران، ۱۴۰۰).

پژوهش‌های مختلفی در راستای تربیت اخلاقی انجام شده است که هریک جنبه‌ای را مورد توجه قرار داده‌اند. در اینجا پژوهش‌هایی که ارتباط نزدیک با پژوهش حاضر را دارند بیان می‌شود:

استینسون (۲۰۱۶) در پژوهشی به ارائه مدلی برای تربیت اخلاقی و زیبایی‌شناسی در برنامه‌درسی پرداخت. در یافته‌های تحقیق بر رابطه بین ادراک و جهان بزرگ‌تر تأکید شده است و ایجاد حس از واقعیت بودن یک فرد در جهان به عنوان اصلی در تربیت اخلاقی به نگرانی‌های اخلاقی در برنامه‌درسی پاسخ می‌دهد.

سیگیو (۲۰۱۷) در پژوهشی به ارائه مدل یکپارچه‌سازی برنامه‌درسی مدرسه با آموزش و پرورش اخلاقی و فکری پرداخت. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است یکپارچه‌سازی برنامه‌درسی در مدرسه به رشد اخلاق در دانش‌آموزان کمک می‌کند.

محمدباقر و تقوی (۱۴۰۱) در پژوهشی تحت عنوان «تحلیل محتوای کتاب‌های فارسی دوره ابتدایی براساس میزان توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی» مؤلفه‌های سخن نیکو گفتن، وطن‌دوستی، پرهیزگاری و تقوا، قناعت، نکوهش هوا و هوس‌های نفسانی، کرامت انسانی و عزت نفس، محبت و مهرورزی، صبر و بردباری، دوری از تکبر و خودپسندی و طبیعت‌شناسی را برگزیدند. دریافتند که در کتاب‌های فارسی دوره ابتدایی به مؤلفه‌های طبیعت‌شناسی و محبت و مهرورزی بیشترین توجه و به مؤلفه نکوهش هوا و هوس نفسانی توجه نشده و نمود عینی ندارد. در پایه ششم نیز مؤلفه‌های وطن‌دوستی و طبیعت‌شناسی بیشترین نمود و صبر و بردباری کمترین نمود دارند. در مجموع باید گفت که تأکید کتاب‌های فارسی دوره ابتدایی در وهله اول متناسب با شرایط سنی دانش‌آموزان، بر پرورش روحیه عاطفی و آشنایی با طبیعت بوده و پرورش مهارت‌های کنترل هوا و هوس نفسانی از اولویت دوم و کمتری برخوردار است.

ناطق و همکاران (۱۴۰۰) در پژوهشی تحت عنوان «بررسی محتوای کتاب‌های درسی قرآن دوره متوسطه اول براساس شاخص‌های رویکرد اسلامی در تربیت اخلاقی» بیان نموده‌اند که یافته‌ها حاکی از توزیع نامتوازن شاخص‌های رویکرد اسلامی در تربیت اخلاقی در محتوای کتاب‌های نامبرده است؛ به طوری که بیشترین ضریب اهمیت مربوط به شاخص امر به معروف و کمترین ضریب اهمیت مربوط به شاخص‌های توجه به تمایلات فطری انسانی، خودسازی، خودشکوفایی، خودشناسی، انتخاب آگاهانه و فعل ارادی است.

مرادی و غلامپور (۱۳۹۹) در پژوهشی تحت عنوان «تحلیل محتوای کتب فارسی دوره دوم ابتدایی براساس مؤلفه‌های تربیت اخلاقی» دریافتند که در کتب یادشده، به طور نامتعادل به این مؤلفه‌ها پرداخته شده است. بیشترین فراوانی در جمع سه واحد تحلیل به آموزش به‌کارگیری معیارهای عقلانی و دینی در ارزیابی‌ها و کمترین فراوانی به آموزش قوانین و مقررات مربوط است.

غلامپور و همکاران (۱۳۹۸) در پژوهشی تحت عنوان «تحلیل محتوای کتب هدیه‌های آسمانی دوره دوم ابتدایی براساس مؤلفه‌های تربیت اخلاقی» دریافتند که به طور نامتعادل به این مؤلفه‌ها در کتاب‌های پایه‌های مذکور پرداخته شده است. آموزش همکاری و راهکارهای حفظ دوستی، دارای بیشترین فراوانی و آموزش به‌کارگیری معیارهای عقلانی و دینی در ارزیابی و توانایی تصمیم‌گیری، در موقعیت‌های اخلاقی دارای کمترین فراوانی است.

نفر و همکاران (۱۳۹۸) در پژوهشی تحت عنوان «تحلیل محتوای کتاب‌های درسی مطالعات اجتماعی و فارسی (خوانداری) و هدیه‌های آسمان و علوم تجربی پایه پنجم و ششم ابتدایی براساس مفاهیم اخلاقی» دریافتند که چیدمان مفاهیم اخلاقی در کتب درسی مورد توجه قرار نگرفته است و از میان ۱۲ مفهوم اخلاقی، تنها «تفکر»، «رفتار نیک» و «همکاری» مورد توجه قرار گرفته است و سایر مفاهیم از نظر تعداد تکرار و تنوع چیش در پایه‌های مختلف فاقد کارایی لازمند.

عبدالرحیمیان و دارابی (۱۳۹۷) در پژوهشی تحت عنوان «تحلیل محتوای کتاب هدیه‌های آسمان پایه پنجم ابتدایی از منظر توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی» دریافتند که مؤلفه مربوط به تفکر و تعقل با ۵۶ مورد، بیشترین فراوانی را به خود اختصاص داده است. در **هدیه‌های آسمان**، کمترین مقدار، مربوط به مؤلفه‌های صداقت و نظم است و انضباط نیز بدون فراوانی است. در محتوای این کتاب، به برخی مؤلفه‌های تربیت اخلاقی کمتر توجه شده و یا اصلاً توجه نشده است. به عبارت دیگر، این کتاب مؤلفه‌های تربیت اخلاقی را به یک نسبت پوشش نداده است. نظام آموزشی کشور ایران، نظامی مبتنی بر معلم و کتاب درسی است. کتاب درسی از جمله عناصر مهم در آموزش و برنامه درسی است که باید از نظر محتوایی دارای اعتبار باشد و به گونه‌ای تنظیم گردد که به جای انتقال دانش به ذهن فراگیر، وی را در جریان یادگیری قرار دهد (یوسفی و همکاران، ۱۳۹۸).

دوره ابتدایی اولین سطح آموزش رسمی به عنوان شکلی از آموزش برای دانش‌آموزان است (معصومی‌نژاد و شامی، ۱۴۰۰، به نقل از: ساریبا و ویدیاستوتی، ۲۰۲۰). هدف این دوره از آموزش قادر ساختن فراگیران به یادگیری، درک استعدادها و بالقوه خود به طور کامل و مشارکت معنادار در جامعه است (معصومی‌نژاد و شامی، ۱۴۰۰، به نقل از: فاروق و کای، ۲۰۱۶). مقطع ابتدایی جایگاه بسیار مهم و قابل توجهی در فرایند تعلیم و تربیت دانش‌آموزان و تکوین شخصیت آنها دارد، این مقطع به عنوان پیشتاز، مبنای مشاور برای ادامه مسیر تحصیل محسوب می‌گردد (رحیمزاده و همکاران، ۱۳۹۵)؛ بنابراین ضروری است که برنامه‌های درسی این مقطع به‌ویژه کتب درسی آن پیوسته مورد ارزشیابی، بازبینی و تجدیدنظر قرار گیرد. برنامه درسی دوره ابتدایی شامل تجاربی است که کودکان از طریق آن به خود شکوفایی می‌رسند و در همان زمان یاد می‌گیرند در ساختن جامعه خوب، کشور خوب و برای بهتر زیستن همگان مشارکت کنند (تقی‌پور ظهیر، ۱۴۰۰، ص ۲۲-۲۳). یکی از دروس مهم و کلیدی در مقطع ابتدایی **هدیه‌های آسمان** است. هدف اساسی هر نظام آموزشی این است که مهارت‌های لازم را به افراد ارائه کند تا بتوانند به عنوان عضوی مفید، نقش موثری در جامعه ایفا کنند. با توجه به ویژگی‌های جامعه امروز، کتاب درسی **هدیه‌های آسمان** در ارائه این مهارت‌ها سهم بسزایی دارد.

هدف اصلی این پژوهش، بررسی و تحلیل محتوای کتاب **هدیه‌های آسمان** پایه دوم ابتدایی از منظر توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی است. همچنین برای تجزیه و تحلیل داده‌ها، از روش «آنتروپی شانون» استفاده شده است.

۱. روش‌شناسی پژوهش

هدف این پژوهش، بررسی و تحلیل محتوای کتاب *هدیه‌های آسمان* پایه دوم ابتدایی از منظر توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی است. پژوهش از لحاظ هدف، کاربردی و جامعه پژوهش، محتوای کتاب درسی *هدیه‌های آسمان* پایه دوم ابتدایی است. در این مطالعه از روش تحلیل محتوا و از روش «آنتروپی شانون» برای تجزیه و تحلیل داده‌ها در محتوای کتاب درسی *هدیه‌های آسمان* پایه دوم ابتدایی استفاده شده است. آنتروپی در تئوری اطلاعات، شاخصی است برای اندازه‌گیری عدم اطمینان که به وسیله یک توزیع احتمال بیان می‌شود (عظیمی، ۱۳۹۹). در روش آنتروپی شانون به مؤلفه‌هایی که دارای فراوانی بیشتر و توزیع هدفمند می‌باشند، ضریب اهمیت بالاتری تعلق می‌گیرد. نکته ضمنی اینکه، صرف فراوانی زیاد نمی‌تواند دال بر ضریب اهمیت بالا باشد. این روش به گونه‌ای است مؤلفه‌هایی که فراوانی بالا دارند، اما توزیع ناهمسان و نامتناوب دارند، در مقایسه با مؤلفه‌هایی که دارای فراوانی کمتر، اما توزیع متناوب و همسان دارند، ضریب اهمیت پائینی کسب خواهند کرد (سبحانی نژاد و همکاران، ۱۳۹۴). تجزیه و تحلیل داده‌ها با استفاده از روش آنتروپی شانون به شرح ذیل انجام می‌شود:

مرحله اول: تبدیل داده‌ها به داده‌های بهنجار. برای این کار فراوانی هر مورد را بر مجموع فراوانی همان ستون تقسیم می‌کنیم.

$$P_{ij} = \frac{F_{ij}}{\sum_{i=1}^m F_{ij}} \quad (i = 1.2.3. \dots . m, j = 1.2. \dots . n)$$

شماره مؤلفه = j شماره پاسخگو = i هنجار شده ماتریس فراوانی = P

تعداد مؤلفه = n تعداد پاسخگو = m فراوانی مؤلفه = F

مرحله دوم: پس از نرمال‌سازی داده‌ها با استفاده از فرمول مرحله دوم روش آنتروپی شانون، مقدار بار اطلاعاتی (E_j) محاسبه می‌شود.

$$E_j = -K \sum_{i=1}^m [P_{ij} \ln P_{ij}] \quad (i = 1.2.3. \dots . m, j = 1.2. \dots . n)$$

$$K = \frac{1}{\ln M}$$

شماره پاسخگو = i تعداد پاسخگو = m بار اطلاعاتی = E_j

لگاریتم = \ln شماره مؤلفه = j هنجار شده ماتریس فراوانی = P

تعداد مؤلفه = n

مرحله سوم: در مرحله سوم ضریب اهمیت با استفاده از فرمول مرحله سوم روش آنتروپی شانون محاسبه می‌شود.

$$W_j = \frac{E_j}{\sum_{j=1}^m E_j}$$

شماره مؤلفه = j بار اطلاعاتی = E_j ضریب اهمیت = W_j

تعداد مؤلفه = n

۲. یافته‌های پژوهش

جدول ۱: توزیع فراوانی مؤلفه‌ها و زیرمؤلفه‌های تربیت اخلاقی در کتاب هدیه‌های آسمان پایه دوم ابتدایی

مؤلفه‌ها	زیرمؤلفه‌ها	فراوانی زیرمؤلفه‌ها	فراوانی مؤلفه‌ها
دینداری	توحید	۴	۱۴۷
	پرستش	۹	
	دین اسلام	۷	
	قرآن	۲	
	آغاز سخن با نام خدا	۵	
	اذان	۸	
	مسجد	۱۵	
	نماز	۴۰	
	وضو	۱۲	
	رکوع	۴	
	قنوت	۱	
	سجده	۴	
	تشهد	۳	
	توکی و تبری	۶	
	دعا	۲۱	
هدایت به راه راست	۴		
روزه	۲	۱۴۳	
سلام دادن	۳۳		
خوش حالی	۱۴		
خنده	۱۵		
بخشندگی	۳		
مهربانی	۲۸		
شکرگزاری	۱۳		
هدیه	۱۰		
اطاعت	۱		
کارهای خوب	۵		
محبت	۲		
امانت‌داری	۱		
اطعام‌دادن	۸		
شجاعت	۲		
خوش اخلاقی	۳		
مشورت کردن	۱		
راستگویی	۴	۱۷	
کمک به نیازمندان	۹		
فقیرنوازی	۵		
یتیم‌نوازی	۳	۴	
تفکر و تعقل	۴		
نظم و انضباط	پاکیزگی	۹	۱۳
	شستن دست‌ها	۴	
احترام	احترام کردن	۴	۴

براساس جدول (۱)، از میان مؤلفه‌های تربیت اخلاقی تحلیل شده، بیشترین توجه به مؤلفه دینداری با ۱۴۷ فراوانی و کمترین توجه به مؤلفه‌های تفکر و تعقل و احترام با ۴ فراوانی تعلق دارد. در این مطالعه از روش «آنتروپی شانون» برای تجزیه و تحلیل داده‌ها در محتوای کتاب درسی هدیه‌های آسمان پایه دوم ابتدایی استفاده شده است.

جدول ۲: داده‌های بهنجار شده زیرمؤلفه‌های تربیت اخلاقی در کتاب هدیه‌های آسمان پایه دوم ابتدایی

مؤلفه‌ها	زیرمؤلفه‌ها	داده‌های بهنجار زیرمؤلفه‌ها
دین‌داری	توحید	۰/۰۲۷
	پرستش	۰/۰۶۲
	دین اسلام	۰/۰۴۸
	قرآن	۰/۰۱۳
	آغاز سخن با نام خدا	۰/۰۳۴
	اذان	۰/۰۵۵
	مسجد	۰/۱۰۳
	نماز	۰/۲۷۵
	وضو	۰/۰۸۲
	رکوع	۰/۰۲۷
	قنوت	۰/۰۰۶
	سجده	۰/۰۲۷
	تشهد	۰/۰۲۰
	تولی و تبری	۰/۰۴۱
	دعا	۰/۱۴۴
	هدایت به راه راست	۰/۰۲۷
	روزه	۰/۰۱۳
عادات خوب	سلام دادن	۰/۲۳۰
	خوش‌حالی	۰/۰۹۷
	خنده	۰/۱۰۴
	بخشندگی	۰/۰۲۰
	مهربانی	۰/۱۹۵
	شکرگزاری	۰/۰۹۰
	هدیه	۰/۰۶۹
	اطاعت	۰/۰۰۶
	کارهای خوب	۰/۰۳۴
	محبت	۰/۰۱۳
	امانت‌داری	۰/۰۰۶
	اطعام‌دادن	۰/۰۵۵
	شجاعت	۰/۰۱۳
	خوش اخلاقی	۰/۰۲۰
	مشورت‌کردن	۰/۰۰۶
راستگویی	۰/۰۲۷	
همدلی	کمک به نیازمندان	۰/۵۲۹

۰/۲۹۴	فقیر نوازی	
۰/۱۷۶	یتیم نوازی	
۱	تفکر کردن	تفکر و تعقل
۰/۶۹۲	پاکیزگی	نظم و انضباط
۰/۳۰۷	شستن دست‌ها	
۱	احترام کردن	احترام

پس از نرمال‌سازی داده‌ها با استفاده از فرمول مرحله دوم روش آنتروپی شانون، مقدار بار اطلاعاتی (E_j) به دست می‌آید که در جدول (۳) آورده شده است. در مرحله سوم ضریب اهمیت با استفاده از فرمول مرحله سوم روش آنتروپی شانون محاسبه شده که مقدار آنها نیز در جدول (۳) آمده است.

$$K = 0/352$$

جدول ۳: مقدار بار اطلاعاتی (E_j) و ضریب اهمیت (W_j) مؤلفه‌های تربیت اخلاقی در کتاب هدیه‌های آسمان پایه دوم ابتدایی

مؤلفه‌ها	مقدار بار اطلاعاتی (E_j)	مقدار ضریب اهمیت (W_j)
دینداری	۰/۸۸۴	۰/۳۹۴
عادات خوب	۰/۷۸۸	۰/۳۵۱
همدلی	۰/۳۵۳	۰/۱۵۷
تفکر و تعقل	*	*
نظم و انضباط	۰/۲۱۷	۰/۰۹۶
احترام	*	*

نتایج جدول (۳) نشان می‌دهد که در کتاب هدیه‌های آسمان پایه دوم ابتدایی بیشترین ضریب اهمیت مربوط به مؤلفه دینداری (۰/۳۹۴) و کمترین آنها مربوط به مؤلفه‌های تفکر و تعقل و احترام (۰) است.

بحث و نتیجه‌گیری

اخلاق یکی از اساسی‌ترین و زیربنایی‌ترین اهداف نزد خانواده‌ها، نظام آموزشی و اجتماع است که دلیل آن ایجاد نسلی شایسته در خانواده و داشتن جامعه‌ای پویا و کارآمد است. یکی از مسائل مهم در آموزش و پرورش که باید مورد توجه جدی قرار گیرد، تربیت اخلاقی است؛ برای اینکه آموزش و پرورش نقش مهمی در تربیت اخلاق مدار در دوران کودکی و بعد از آن ایفا می‌کند و سبب رشد شخصیت دانش‌آموزان، نگرش و آگاهی آنان می‌شود. از جمله عناصر مهم در آموزش و برنامه‌درسی، کتب درسی است که نقش مهمی در ساختار و فعالیت‌های روزمره تدریس در کلاس درس ایفا می‌نمایند. هدف اساسی هر نظام آموزشی این است که مهارت‌های لازم را به افراد ارائه کند تا بتوانند به عنوان عضوی مفید، نقش موثری در جامعه ایفا کنند. با توجه به ویژگی‌های جامعه امروز، کتاب درسی هدیه‌های آسمان در ارائه این مهارت‌ها سهم بسزایی دارد؛ بنابراین هدف این پژوهش، بررسی و تحلیل محتوای کتاب هدیه‌های آسمان پایه دوم ابتدایی از منظر توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی است؛ همچنین در این مطالعه از روش تحلیل محتوا و از روش «آنتروپی شانون» برای تجزیه و تحلیل داده‌ها، استفاده شده است.

یافته‌های پژوهش نشان داد که در کتاب *هدیه‌های آسمان* پایه دوم ابتدایی بیشترین ضریب اهمیت مربوط به مؤلفه دینداری (۰/۳۹۴) و کمترین آنها مربوط به مؤلفه‌های تفکر و تعقل و احترام (۰) بوده است. با توجه به یافته‌های پژوهش در محتوای این کتاب، به برخی از مؤلفه‌های تربیت اخلاقی کمتر توجه شده است.

با توجه به پژوهش‌های صورت گرفته، محمدباقر و تقوی (۱۴۰۱) دریافتند که تأکید کتاب‌های فارسی دوره ابتدایی در وهله اول متناسب با شرایط سنی دانش‌آموزان، بر پرورش روحیه عاطفی و آشنایی با طبیعت بوده و پرورش مهارت‌های کنترل هوی‌وهوس نفسانی از اولویت دوم و کمتری برخوردار است. ناطقی و همکاران (۱۴۰۰) بیان نموده‌اند که یافته‌ها حاکی از توزیع نامتوازن شاخص‌های رویکرد اسلامی در تربیت اخلاقی در محتوای کتاب‌های نامبرده است؛ به گونه‌ای که بیشترین ضریب اهمیت مربوط به شاخص امر به معروف و کمترین ضریب اهمیت مربوط به شاخص‌های توجه به تمایلات فطری انسانی، خودسازی، خودشکوفایی، خودشناسی، انتخاب آگاهانه و فعل ارادی است. مرادی و غلامپور (۱۳۹۹) در تحلیل محتوای کتب فارسی دوره دوم ابتدایی براساس مؤلفه‌های تربیت اخلاقی دریافتند که در کتب یادشده، به طور نامتعادل به این مؤلفه‌ها پرداخته شده است. بیشترین فراوانی در جمع سه واحد تحلیل به آموزش به‌کارگیری معیارهای عقلانی و دینی در ارزیابی‌ها و کمترین فراوانی به آموزش قوانین و مقررات مربوط است. غلامپور و همکاران (۱۳۹۸) در تحلیل محتوای کتب هدیه‌های آسمانی دوره دوم ابتدایی براساس مؤلفه‌های تربیت اخلاقی دریافتند که به طور نامتعادل به این مؤلفه‌ها در کتاب‌های پایه‌های مذکور پرداخته شده است. آموزش همکاری و راهکارهای حفظ دوستی، دارای بیشترین فراوانی و آموزش به‌کارگیری معیارهای عقلانی و دینی در ارزیابی و توانایی تصمیم‌گیری، در موقعیت‌های اخلاقی دارای کمترین فراوانی است. نفر و همکاران (۱۳۹۸) در تحلیل محتوای کتاب‌های درسی مطالعات اجتماعی و فارسی (خوانداری) و *هدیه‌های آسمان* و علوم تجربی پایه پنجم و ششم ابتدایی براساس مفاهیم اخلاقی دریافتند که چیدمان مفاهیم اخلاقی در کتب مورد توجه قرار نگرفته است و از میان دوازده مفهوم اخلاقی، تنها «تفکر»، «رفتار نیک» و «همکاری» مورد توجه قرار گرفته است و سایر مفاهیم از نظر تعداد تکرار و تنوع چینش در پایه‌های مختلف فاقد کارایی لازم هستند. عبدالرحیمیان و دارابی (۱۳۹۷) در تحلیل محتوای کتاب *هدیه‌های آسمان* پایه پنجم ابتدایی از منظر توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی دریافتند که مؤلفه مربوط به تفکر و تعقل با ۵۶ مورد، بیشترین فراوانی را به خود اختصاص داده است. در *هدیه‌های آسمان*، کمترین مقدار، مربوط به مؤلفه‌های صداقت و نظم است و انضباط نیز بدون فراوانی است. در محتوای این کتاب، به برخی مؤلفه‌های تربیت اخلاقی کمتر توجه شده و یا اصلاً توجه نشده است. به عبارت دیگر، این کتاب مؤلفه‌های تربیت اخلاقی را به یک نسبت پوشش نداده است.

بنابراین توجه به مؤلفه‌های اخلاقی و آموزش آن به دانش‌آموزان دوره ابتدایی، می‌تواند نگرش‌ها، عادت‌ها و رفتارهای مناسبی را در آنان ایجاد نماید و ارزش‌های اخلاقی و معنویت را در وجودشان نهادینه سازد. طبق داده‌های به‌دست‌آمده توسط محققان پیشنهاد می‌شود، در پژوهش‌های بعدی به تحلیل محتوای کتاب‌های درسی *هدیه‌های آسمان* سایر پایه‌های ابتدایی بر مبنای میزان تأکید به مؤلفه‌های اخلاقی پرداخته شود.

منابع


- انصاری، مریم و محمدصادق محسنی‌پور، ۱۳۹۷، «بررسی دیدگاه دبیران دوره متوسطه پیرامون فرصت‌ها و تهدیدهای تربیت اخلاقی در نظام آموزشی»، *مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی*، ش ۳ (۱)، ص ۷-۳۰.
- ایزدی، مهشید و همکاران، ۱۴۰۰، «تبیین روش تربیت اخلاقی کودک در هفت سال دوم براساس تعالیم اسلامی»، *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، ش ۲۹ (۵۰)، ص ۲۷۹-۲۹۹.
- برادران، ابوالقاسم و همکاران، ۱۳۹۸، «تربیت اخلاقی علامه طباطبائی با تأکید بر مبانی، هدف، محتوا، روش و ارزشیابی»، *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، ش ۲۷ (۴۳)، ص ۵۷-۷۶.
- بهشتی، محمد، ۱۳۹۷، *مبانی تربیت از دیدگاه قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- تقی‌پور ظهیر، علی، ۱۴۰۰، *برنامه‌ریزی درسی برای مدارس ابتدایی در هزاره سوم*، تهران، آگه.
- دارابی عمارتی، عابدین و مریم شفیعی، ۱۴۰۰، «طراحی برنامه درسی سازنده‌گرا و تأثیر آن بر عملکرد تحصیلی دانش‌آموزان پایه ششم ابتدایی در درس علوم تجربی»، *آموزش پژوهی*، ش ۷ (۲۷)، ص ۲۷-۴۹.
- دهقانی، شهلا و کیوان بلندهمتان، کیوان، ۱۳۹۶، «جایگاه ادبیات داستانی در تربیت اخلاقی دوره ابتدایی»، *نظریه و عمل در برنامه درسی*، ش ۵ (۱۰)، ص ۵-۳۲.
- رحیم‌زاده، شادی و همکاران، ۱۳۹۵، «تحلیل محتوای کتاب علوم تجربی پنجم ابتدایی براساس روش ویلیام رومی و فرمول خوانایی فرای»، *دز: کنفرانس جهانی روانشناسی و علوم تربیتی، حقوق و علوم اجتماعی در آغاز هزاره سوم*، شیراز.
- ساداتی‌زاده، سیدسجاد و جهانگیر مسعودی، ۱۳۹۴، «ابطه اخلاق و سیاست»، *اخلاق در علوم و فناوری*، ش ۱۰ (۳)، ص ۱۹-۲۸.
- سبحانی‌نژاد، مهدی و همکاران، ۱۳۹۴، «تحلیل میزان توجه به مؤلفه‌های شهداء و ایثارگران دفاع مقدس در محتوای کتب درسی دوره ابتدایی»، *پژوهش‌های آموزش و یادگیری*، ش ۱۲ (۱)، ص ۲۱۱-۲۳۴.
- سند برنامه درسی ملی جمهوری اسلامی ایران*، ۱۳۹۱، تهران، دبیرخانه شورای عالی آموزش و پرورش.
- سند تحول بنیادین آموزش و پرورش*، ۱۳۹۰، تهران، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- شکوهی، غلامحسین، ۱۳۹۸، *مبانی و اصول آموزش و پرورش*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- صمدی، مریم و همکاران، ۱۳۹۸، *اصول و فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، مدرسان شریف.
- عبدالرحیمیان، شهرزاد و شکوفه دارابی، ۱۳۹۷، «تحلیل محتوای کتاب هدیه‌های آسمان پایه پنجم ابتدایی از منظر توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی»، *مطالعات تربیتی و اجتماعی قرآن و عترت*، ش ۱ (۲)، ص ۷۷-۸۸.
- عسکری رباطی، غلامحسین و زری خلیلی کلاکی، ۱۳۹۹، «تحلیل محتوای کتاب ریاضی پایه هفتم با تکنیک ویلیام رومی، عوامل خلاقیت گیلفورد و حیطة شناختی اندرسون»، *پویش در آموزش علوم پایه*، ش ۶ (۲۱)، ص ۱۰-۲۳.
- عظیمی، محمد، ۱۳۹۹، «تحلیل محتوای کتاب‌های آموزش قرآن کل دوره ابتدایی براساس مؤلفه‌های نظام سلامت»، *اسلام و سلامت*، ش ۵ (۲)، ص ۳۱-۴۱.
- غلام‌پور، میثم و همکاران، ۱۳۹۸، «تحلیل محتوای کتب هدیه‌های آسمانی دوره دوم ابتدایی براساس مؤلفه‌های تربیت اخلاقی»، *معرفت اخلاقی*، ش ۲۵، ص ۸۳-۹۳.
- کانت، امانوئل، ۱۳۷۹، *تعلیم و تربیت: اندیشه‌هایی درباره آموزش و پرورش*، ترجمه غلامحسین شکوهی، دانشگاه تهران.
- محمدباقر، راحله و زهره تقوی، ۱۴۰۱، «تحلیل محتوای کتاب‌های فارسی دوره ابتدایی براساس میزان توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی»، *پژوهش در آموزش معارف و تربیت اسلامی*، ش ۲ (۲)، ص ۸۱-۱۰۶.
- مرادی، پیروز و میثم غلام‌پور، ۱۳۹۹، «تحلیل محتوای کتب فارسی دوره دوم ابتدایی براساس مؤلفه‌های تربیت اخلاقی»، *اخلاق*، ش ۱۶ (۴۰)، ص ۱۷۵-۱۹۸.
- معصومی‌نژاد، رضا و دل‌انگیز شامی، ۱۴۰۰، «الگوی یادگیری خلاقیت مشارکتی: یک مطالعه تحلیلی از برنامه‌درسی علوم دوره ابتدایی»، *پویش در آموزش علوم پایه*، ش ۷ (۲۵)، ص ۹۱-۱۱۸.

- موسی‌پور، نعمت‌الله و همکاران، ۱۳۹۷، «شناسایی ابعاد و مؤلفه‌های تربیت اخلاقی با رویکرد اجتماعی در دوره ابتدایی و ارائه مدل مفهومی»، *مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی*، ش ۳ (۲)، ص ۱۱۷-۱۴۲.
- ناطق، فائزه و همکاران، ۱۴۰۰، «بررسی محتوای کتاب‌های درسی قرآن دوره متوسطه اول براساس شاخص‌های رویکرد اسلامی در تربیت اخلاقی»، *مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی*، ش ۶ (۲)، ص ۸۸۷-۱۰۸.
- نفر، زهرا و همکاران، ۱۳۹۸، «تحلیل محتوای کتاب‌های درسی مطالعات اجتماعی و فارسی (خوانداری) و هدیه‌های آسمان و علوم تجربی پایه پنجم و ششم ابتدایی براساس مفاهیم اخلاقی»، *جامعه‌شناسی آموزش و پرورش*، ش ۵ (۲)، ص ۶۸-۷۹.
- یوسفی، محمدجواد و همکاران، ۱۳۹۸، «ارزیابی خوانایی و قابلیت فهم کتاب جغرافیای کاربردی (۳) پایه دوازدهم رشته انسانی با استفاده از شاخص‌های فلش، فرای و گابینگ»، *آموزش پژوهی*، ش ۵ (۲۰)، ص ۲۵-۴۲.
- Arthur, J., Kristjánsson, K., Harrison, T., Sanderse, W., Wright, D., 2017, *Teaching Character and Virtue in Schools*, London, Routledge.
- Bischoff, K., 2016, "The Civic Effects of Schools: Theory and Empirics", *Theory and Research in Education*, N. 14 (1), p. 91-106.
- Bryan, H., & Burstow, B., 2018, "Understanding ethics in school - based research", *Professional Development in Education*, N. 44 (1), p. 107- 119.
- Frisancho, S., & Delgado, G.E., 2018, "Moral education as intercultural moral Education", *Intercultural Education*, N. 29 (1), p. 18-39.
- Klaassen, C. A., Osguthorpe, R. D., & Sanger, M. N., 2016, *Teacher Education as a Moral Endeavor, In International Handbook of Teacher Education*, Springer, Singapore.
- Konstańczak, S., 2016, "Concepts of moral education in Poland", *Ethics & Bioethics*, N. 6 (1-2), p. 59-68.
- Kristjánsson, K., 2016, *Aristotelian Character Education*, London, Routledge.
- Morris, L., & Wood, G., 2011, "A model of organizational ethics education", *European Business Review*, N. 23 (3), p. 274-286.
- Nieuwazny, J., Nowakowski, K., Ptaszynski, M., Masui, F., Rzepka, R., Araki, K., 2021, "Does change in ethical education influence core moral values? Towards history- and culture-aware morality model with application in automatic moral reasoning", *Cognitive Systems Research*, N. 66, p. 89-99.
- Segev, A., 2017, "Does classic school curriculum contribute to morality? Integrating school curriculum with moral and intellectual education", *Educational Philosophy and Theory*, N. 49 (1), p. 89-98.
- Stinson, S. W., 2016, *Curriculum and the Morality of Aesthetics, Embodied Curriculum Theory and Research in Arts Education*, Springer, International Publishing.

روش برخورد با مخالفان از منظر اخلاق اسلامی

محمدحسین فائزی / دانشجوی کارشناسی ارشد تربیت مربی اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mhfaezi110@gmail.com  orcid.org/0009-0007-9682-9567

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۳  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

یکی از مسائل چالش‌انگیز اخلاق اجتماعی، مسئله برخورد حکومت اسلامی با مخالفان داخلی است. هدف مقاله پیش‌رو از بررسی این مسئله، ارائه معیار جامع و صحیح به حاکمان، برای برخورد با مخالفان داخلی است. روش این مقاله، توصیفی - تحلیلی همراه با تکنیک اسنادی و کتابخانه‌ای است. به این منظور ابتدا مراد از حکومت و مخالف آن و سپس انواع مخالفان مطرح شده و پس از اثبات اصل برخورد با مخالف توسط حاکمان، به روش‌های برخورد با مخالفان در منابع اخلاق اسلامی (به‌صورت مشخص قرآن و سنت) پرداخته شده است. یافته اصلی این پژوهش رسیدن به یک اصل کلی و فراگیر از میان شواهد متعدد در قرآن و سنت است. این معیار فراگیر، برخورد هدایتی حاکم، به صورت مرحله‌ای است. این مراحل، شامل روش‌های متنوعی می‌شود. در پی تنوع روش‌ها، لحاظ تفاوت میان مخالفان و یکسان ندیدن آنها ضروری است. این روش‌ها عبارت‌اند از: مدارا، قاطعیت کلامی و قاطعیت فیزیکی و جهاد.

کلیدواژه‌ها: روش برخورد، حاکم، حکومت اسلامی، مخالف، اخلاق اسلامی.

مقدمه

سیره انبیاء علیهم‌السلام به‌ویژه سیره رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دلیل روشنی برای توجه اسلام به همه ابعاد زندگی بشری است. ایشان هدف از بعثت خود را به کمال رساندن مکارم اخلاق فرموده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۲۱۰) و در همین راستا با تشکیل حکومت و نظام اسلامی، الگوی اخلاق اجتماعی جامعه را ترسیم می‌کنند و راه کمال اجتماعی در بستر اخلاق اسلامی را نشان می‌دهند.

هدف بیان‌شده از بعثت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اهمیت بررسی مسائل اخلاقی در همه ابعاد زندگی انسان را بیش از پیش مشخص می‌نماید و بر عالمان دینی و پژوهشگران عرصه دین لازم می‌کند که به بررسی نظام اخلاق اسلامی بپردازند و اخلاق اسلامی را در تمام عرصه‌های فردی و اجتماعی تبیین کنند.

در میان مسائل اخلاق اجتماعی اسلام، یکی از مسائل مهم به‌ویژه برای مسئولان و زمامداران حکومت اسلامی، روش برخورد با مخالفان است که از مسائل چالش‌انگیز و موردنیاز جامعه امروزی به حساب می‌آید؛ از این‌رو مناسب و ضروری است بر همه جهات مختلف آن بحث و بررسی صورت گیرد؛ اما در این مقاله به جهت رعایت اختصار، تنها مسئله روش برخورد حاکم اسلامی با مخالفان داخلی مطرح می‌گردد.

آنچه بر اهمیت این مسئله می‌افزاید، حفظ نظام اسلامی با توجه به جو رسانه‌ای حاکم در عرصه‌های بین‌المللی، مبتنی بر مفاهیمی همچون «آزادی» و «حمایت از حقوق بشر» است که نوع برخورد با مخالفان نظام اسلامی را حساس‌تر می‌کند.

پژوهش پیش‌رو، برای پاسخ دادن به این پرسش سامان یافته است: از نظر اخلاق اسلامی چگونه باید با افراد مخالف حکومت اسلامی، برخورد کرد؟ پاسخ به برخی پرسش‌های فرعی برای دستیابی به حل مسئله فوق ضروری است و از جمله این پرسش‌ها عبارت‌اند از: انواع مخالفان کدام‌اند؟ لزوم اصل برخورد با مخالفان چگونه ثابت می‌شود؟ آیا اصل فراگیری برای تعیین روش‌ها، در قرآن و سنت وجود دارد؟ روش‌های برخورد با مخالفان از منظر آیات و روایات و سیره معصومان علیهم‌السلام چیست؟ چه چالش‌هایی در عملیاتی کردن این روش‌ها توسط حاکم وجود دارد؟

پژوهش اخلاقی حاضر یک پژوهش از جنس اخلاق کاربردی است؛ اخلاق کاربردی، مبانی ارزش داوروی اخلاقی و معیارهای کلی ارزش داوروی اخلاقی را در مسائل خاص اخلاقی به کار می‌گیرد. این مسائل عموماً از مسائل نوپدید و چالش‌برانگیز اخلاقی هستند و در همین راستا، اخلاق کاربردی رسالت برطرف کردن تراحمات اخلاقی را هم بر عهده دارد (شریفی، ۱۳۹۰). روش بررسی مسائل خاص اخلاقی در اخلاق کاربردی، روش عقلانی، استنباطی و اجتهادی است. حاصل این روش، استنباط احکام اخلاقی به صورت مسئله محور و با تکیه بر مبانی ارزش داوروی اخلاقی و معیارهای کلی آن است (همان).

براین‌اساس آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد الزامات اخلاقی و نه لزوماً فقهی، در حوزه روش برخورد با مخالفان داخلی حکومت اسلامی است و از میان منابع اخلاق اسلامی، بر یافته‌های قرآن و سنت و سیره معصومان علیهم‌السلام تأکید شده است.

کتاب‌ها و مقالات قابل‌توجهی پیرامون این مسئله نگاشته شده است. آنچه از میان این آثار به مقاله حاضر

نزدیک است، آثاری است که با رویکرد تحلیلی - توصیفی، سیره رسول اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ را در مواجهه با مخالفان بررسی کرده‌اند. این دسته از آثار را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد. گروه اول آثاری هستند که ناظر به یک اصل و روش اساسی نیستند. از جمله این آثار می‌توان به کتاب *سیره تربیتی اخلاقی پیامبر ﷺ در مواجهه با خطاکاران* (پارچه‌باف، ۱۳۹۶) اشاره کرد. این کتاب به بررسی اصول و روش‌های مواجهه پیامبر اکرم ﷺ با خطاکاران مسلمان و غیرمسلمان به‌ویژه کسانی که در رعایت حقوق شخصی ایشان خطا کرده‌اند، پرداخته است. همچنین کتاب *رفتار با مخالفان از دیدگاه نبوی* (سلطانی، ۱۳۹۴) اثر دیگری است که در آن، مؤلف به این پرسش اساسی پاسخ می‌دهد که پیامبر اسلام در آغاز ایجاد جامعه اسلامی، چه شیوه‌های رفتاری در مقابل مخالفان سیاسی خود اتخاذ نموده و چه اقدام‌های مهمی را انجام داده است. علاوه بر موارد قبل می‌توان به پایان‌نامه *سیره عملی ائمه معصومین ﷺ و اصحاب در برخورد با مخالفین* (واعظی، ۱۳۸۸) اشاره کرد که با نگاهی گذرا به اوضاع سیاسی و فرهنگی حاکم بر جامعه اسلامی در عصر امامان ﷺ، به دسته‌بندی مخالفان امامان ﷺ پرداخته و ضمن بررسی اهداف امامان ﷺ از برخورد با مخالفان، شیوه‌های گوناگون ایشان و یارانشان را بررسی کرده است.

گروه دوم آثاری هستند که ناظر به یک اصل و روش اساسی هستند. معمولاً در این آثار به جنبه رحمانی عملکرد معصومان ﷺ در برخورد با مخالفان پرداخته شده و انگیزه غالب، پاسخ به شبهه «خسونت در اسلام» بوده است. مقاله «اهداف کاربردی مدارا با مخالفان در سیره نبوی و علوی» (توکلیان و دیگران، ۱۴۰۰) از جمله این آثار است که اهداف «تعامل مداراتی» را بررسی کرده و مهم‌ترین گزاره‌های مربوط به مدارا در سیره پیامبر ﷺ و امیرمؤمنان علی ﷺ را مورد تحلیل قرار داده است. در اثری مشابه با عنوان «مدارا با مخالفان در سنت و سیره پیشوایان معصوم ﷺ» (احسانی، ۱۳۸۹) مؤلف، به بررسی روش مدارا در سیره همه معصومان ﷺ پرداخته است. همچنین در مقاله «بررسی اصول و روش‌های تربیتی پیامبر ﷺ در مواجهه با خاطیان نسبت به حقوق شخصی ایشان» (پارچه‌باف و موسوی‌نسب، ۱۳۹۳)، اصل رحمت و فضل به عنوان اصل محوری برخورد پیامبر، عنوان شده و ذیل آن به شیوه‌های عملی این اصل، اشاره شده است.

ویژگی مقاله حاضر در مقایسه با آثار مذکور، ارائه تقسیم‌بندی جدید از مخالفان است که کمک شایانی به تحلیل برخورد معصومان ﷺ با مخالفان می‌کند. علاوه بر آن، به چرایی اصل برخورد با مخالف پرداخته شده و در نهایت، با ارائه اصل هدایت مرحله‌ای در برخورد با مخالفان، به این سؤال اساسی پاسخ می‌دهد که چگونه برخوردهای نرم و مداراتی معصومان ﷺ با برخوردهای قاطع آنها قابل جمع است؟

تبیین معانی مفاهیم کلیدی مقدمه‌ای لازم برای پاسخ مناسب به مسئله پژوهش است. از این‌رو در ادامه، معنای مفاهیم اصلی یعنی روش، مخالف و حکومت اسلامی و اخلاق اسلامی را به‌اجمال بیان می‌شود.

۱. معناشناسی

۱-۱. روش

روش به معنای طریقه، قاعده، قانون و شیوه است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۴۰۵) و در زبان عربی «منهج» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۲۵) برایش به کار می‌رود.

برای واژه «روش» در اصطلاح، تعاریف گوناگونی بیان شده ولی می‌توان به صورت کلی روش را به «راه انجام یک فعالیت» تعریف کرد. این راه ممکن است مصادیق مختلفی داشته باشد. بنابراین روش برخورد با مخالفان یعنی راه‌های مواجهه شدن با افرادی که مخالف‌اند.

۱-۲. مخالف

این کلمه اسم فاعل از ریشه «خَلَفَ» و از مصدر «خِلاف» گرفته شده است. خِلاف به معنای ضدیت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۹۰) و مخالف کسی است که با یک امری ضدیت دارد. این مفهوم بسیار عام است اما مقصود از مخالف در پژوهش حاضر، کسی است که به هر نوعی از درون نظام با نظام و حکومت اسلامی ضدیتی مغرضانه دارد و مخالفت می‌کند و با «منتقد» متفاوت است. به صورت عرفی، زمانی که شخص ناسازگاری با اصل و هویت یک نظام داشته باشد و قصد او از این ناسازگاری، اصلاح و تکامل جامعه نباشد، بلکه به دنبال اغراض سوء باشد، «مخالف» است (ابوالفتحی و دیگران، ۱۳۹۴) و زمانی که با اصل و هویت یک نظام موافق باشد، ولی در جزئیات ساختارها و عملکردها موافق نباشد و رویکردی مصلحانه داشته باشد، «منتقد» است (حق پناه، ۱۳۸۳).

۱-۳. حکومت اسلامی

واژه «حکومت» در لغت به معنای «منع کردن» و «جلوگیری از فساد» است و از «حکمة اللجام» گرفته شده که به قسمتی از افسار اسب و مانند آن می‌گویند که بر دهان و چانه‌اش احاطه دارد و سوارکار با آن، اسب را در اختیار می‌گیرد (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۰۲). معنای اصطلاحی حکومت چنین است: سازمانی که بر رفتارهای اجتماعی مردم نظارت می‌کند و جهت می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۹) با توجه به معنای حکومت، حکومت اسلامی، سازمانی است که علاوه بر قوانین آن که از احکام اسلامند، مجریان آن هم از جانب خدا منصوب شده‌اند (همان) واژه مرکب حکومت اسلامی، بیش از آنکه معنای قدرت را برساند، به غایت و وظیفه حکومت اشاره دارد که همان برقراری قوانین اسلامی است (فراتی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱-۲۴۳). در پژوهش حاضر مراد از مخالفت با حکومت، مخالفت با حکومت اسلامی است که این مخالفت به اجرای قوانین اسلامی یا شخص حاکم اسلامی برمی‌گردد.

۱-۴. اخلاق اسلامی

واژه اخلاق از ریشه «خَلَقَ» و جمع کلمه «خُلُق» است. در لغت آن را به سرشت و سجیه معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۹۴). اخلاق در اصطلاح رایج اندیشمندان به ملکات راسخه نفسانی و صفات پایداری که بدون تأمل از انسان سر می‌زنند، تفسیر شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۹)؛ اما در میان علمای علم اخلاق، آیت الله مصباح یزدی تعریفی برخلاف این اصطلاح رایج ارائه می‌دهند و موضوع اخلاق را فراتر از ملکات راسخه نفسانی می‌دانند. ایشان در جلد اول کتاب *اخلاق در قرآن*، موضوع علم اخلاق را این‌گونه تبیین می‌کنند:

موضوع اخلاق اعم از ملکات اخلاقی است و همه کارهای ارزشی انسان را که متصف به خوب و بد می‌شوند و می‌توانند برای نفس انسانی کمالی را فراهم آورند یا موجب پیدایش رذیلت و نقصی در نفس شوند، دربر می‌گیرد و همگی آنها در قلمرو اخلاق قرار می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۴).

بنابراین می‌توان اخلاق را حیثیت ارزشی تمام کارهای اختیاری انسان دانست و در نتیجه علم اخلاق، علمی است که از انواع صفات خوب و بد و چگونگی به دست آوردن مطلق صفات خوب و زدودن مطلق صفات بد بحث می‌کند (همان، ص ۲۵). در اخلاق اسلامی، علاوه بر طی شدن فرایند مذکور، بر روی نکاتی اساسی تأکید می‌شود که از جمله مهم‌ترین آنها، تأکید بر اینکه هدف و کمال نهایی اخلاق، رسیدن به قرب الهی است و راه رسیدن به کمال نهایی، عبادت است. همچنین اخلاق اسلامی دارای ویژگی‌های شمول نظام ارزشی، انسجام درونی و قابلیت تبیین عقلانی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۳۵).

۲. انواع مخالفان

مخالفان را می‌توان با توجه به دسته‌بندی‌های مختلف تقسیم کرد (برای نمونه، ر.ک: شیرودی، ۱۳۸۹). یکی از آن تقسیم‌ها، انواع مخالفان براساس انگیزه‌های مختلف است. با توجه به آنچه در بیان مفاهیم گفته شد، مخالف کسی است که به هر نوعی با نظام و حکومت اسلامی مخالفت می‌کند و ضدیتی مغرضانه نشان می‌دهد. این ضدیت ممکن است ناشی از انگیزه‌های حق باشد که در جای خود بحث شده است (برای نمونه، ر.ک: لطیفی و ظریفیان یگانه، ۱۳۹۱)؛ اما در اینجا مقصود از ضدیت و مخالفت، مخالفت و ضدیت ناشی از انگیزه‌های باطلی است که فراتر از سستی در اطاعت و ضعف در عمل است. برای مثال می‌توان به انگیزه‌های هوای نفس، حسادت، کینه توزی نسبت به حاکم حق، حب ریاست و برتری‌جویی و کسب مواهب مادی اشاره کرد. یکی دیگر از این تقسیم‌بندی‌ها، انواع مخالفان براساس قلمرو مخالف است. براین اساس می‌توان مخالفانی را که در درون نظام یا نظام یا بخشی از آن، مخالف هستند، به مخالفان داخلی و مخالفانی را که خارج از نظام یا بخشی از آن مخالف هستند به مخالفان خارجی تقسیم کرد (احسانی، ۱۳۹۴)؛ اما همان‌گونه که اشاره شد مراد از مخالف، مخالف داخلی است.

ملاک تقسیم مخالفان در این بخش یک ملاک متفاوت است و آن، نوع مخالفت مخالفان است. براین اساس مخالفان داخلی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. مخالفانی که تنها در رأی و نظر شخصی مخالفانند و مخالفتشان را در راستای ایجاد یک جو عمومی ابراز نمی‌کنند؛
۲. مخالفانی که مخالفتشان را به صورت کلام و بیانیه ابراز می‌کنند و از این طریق بر جو عمومی جامعه اثرگذارند؛
۳. مخالفانی که ابراز مخالفتشان فراتر از سخن، بلکه همراه با استفاده از برخوردهای سازمانی و همچنین مبارزات فیزیکی است.

۲-۱. مخالفان نوع اول

این مخالفان غالباً از افرادی‌اند که به خاطر ساده‌لوحی و منطق و استدلال ضعیف، دچار شبهه و بدبینی به حاکم و نظام اسلامی می‌شوند، اما انگیزه‌های برای مبارزه کردن با حکومت اسلامی ندارند. مخالفت این افراد، در جو عمومی

جامعه اثرگذار نیست. مخالفت آنها خیلی اثرگذار باشد، به آشنایان و خویشاوندان نزدیک محدود می‌شود و از آن فراتر نمی‌رود.

از این دسته افراد، چنان که امروزه بسیار دیده می‌شود، در زمان معصومان علیهم‌السلام هم بوده است. برای مثال مرد شامی که بر اثر تبلیغات سوء معاویه، ضد امیرمؤمنان علی علیه‌السلام از آن حضرت و اولادش بغض داشت، در کوجه‌های مدینه امام حسن مجتبی علیه‌السلام را می‌بیند و بی‌درنگ شروع به فحاشی می‌کند؛ امام با مهربانی و با جملات خیرخواهانه او را جذب می‌کنند و او به شدت از کار خود پشیمان می‌شود (اربلی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۵۶۱).

البته ممکن است در فرض غیرغالب، مخالفانی هم باشند که در این دسته‌اند، اما تنها به خاطر نبودن شرایط، دست به هیچ مبارزه‌ای نمی‌زنند و اگر شرایط فراهم شود و از طرف دشمن تحریکی صورت پذیرد، حتی ممکن است وارد دسته سوم از مخالفان دربیایند و به صورت فیزیکی با حکومت اسلامی مبارزه کنند.

۲-۲. مخالفان نوع دوم

گاهی مخالفان برای ابراز مخالفتشان دست به مبارزه کلامی می‌زنند و از این طریق بر افکار عمومی جامعه اثر می‌گذارند. این اشخاص معمولاً از افراد دارای نفوذند و می‌کوشند با استفاده از کلمات جذاب و مغالطه‌آمیز جامعه را بر ضد حکومت اسلامی بشورانند. امروزه با گسترش ابزار رسانه مخصوصاً شبکه‌های اجتماعی، هم تعداد این نوع مخالفت افزایش یافته و هم اثرگذاری آنها بیشتر شده است و این مسئله، برخورد حاکم و مسئولان اسلامی را در برابر آنان، حساس‌تر و خطیرتر می‌کند.

مثالی که برای این مخالفان از فرهنگ قرآنی می‌توان ارائه داد، داستان *قارون بن یصهر* است که قرآن او را در بدکاری، در ردیف فرعون و هامان شمرده است. او در میان مردم علیه موسی و خدای موسی سخنرانی می‌کرد و با امکانات مادی خود به دیگران فخر می‌فروخت و در دل برخی مؤمنان تزلزل ایجاد می‌کرد. قرآن کریم به گوشه‌ای از سخنرانی او و تزلزل برخی افراد، اشاره می‌کند:

«قَالَ إِنَّمَا أُوتِيَهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي أُولَٰئِكَ يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنِّي قُوَّةً وَأَكْثَرَ جَمْعًا وَلَا يَسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ. فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ» (قصص: ۷۸ و ۷۹)؛ گفت: جز این نیست که این [فروت و مال انبوه] را بر پایه دانشی که نزد من است به من داده‌اند. آیا می‌دانست که خدا پیش از او اقوامی را هلاک کرده است که از او نیرومندتر و ثروت‌اندوزتر بودند؟ و مجرمان [که جرمشان معلوم و مشهود است] از گناهانشان بازپرسی نمی‌شود. [قارون] در میان آرایش و زینت خود بر قومش درآمد؛ آنان که خواهان زندگی دنیا بودند، گفتند: ای کاش مانند آنچه به قارون داده‌اند برای ما هم بود، واقعاً او دارای بهره بزرگی است.

۲-۳. مخالفان نوع سوم

در این دسته، افراد مخالف، مخالفتشان را به صورت سازمان یافته و سیستمی و حتی به صورت مبارزه مسلحانه ابراز می‌کنند. این اشخاص که بیشتر به عنوان «براندازها» شناخته می‌شوند (میثمی، ۱۳۸۰) سودای انحلال نظام اسلامی و نشستن بر مسند حکومت را دارند و ممکن است در این راه، از هیچ کاری مضایقه نکنند. از مثال‌های

شاخص این نوع از مخالفان در عصر حاضر، می‌توان به «مجاهدین خلق» معروف به «گروهک منافقین» اشاره کرد که در کارنامه خود، ترور هفده هزار تن از مردم ایران را دارند (ر.ک: دائرةالمعارف شهیدای ترور کشور، ۱۳۹۰).

در صدر اسلام هم، این نوع از مخالفان سهم ویژه‌ای در تاریخ حکومت امیرمؤمنان علی علیه السلام داشته‌اند که به سه دسته «ناکبتین»، «قاسطین» و «مارقین» تقسیم می‌شوند. این افراد به ترتیب در سه جنگ «جمل»، «صفین» و «نهروان» به مبارزه مسلحانه مقابل امام پرداختند. نقل شده است که حضرت علی علیه السلام در این باره فرموده‌اند:

«وكان يقول امرئى رسول الله صلى الله عليه وآله بقتال الناكبتين والقاسطين والمارقين فالناكبتون اصحاب الجمل والقاسطون اصحاب صفين والمارقون الخوارج (مقدسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۲۴)؛ رسول خدا به من دستور داد تا با ناکبتین و قاسطین و مارقین بجنگم. ناکبتان کسانی هستند که جنگ جمل را به راه انداختند و قاسطین کسانی هستند که در صفین جنگیدند و مارقین خوارج هستند.

۳. ضرورت برخورد با مخالف

برای پیگیری منطقی و نظام‌مند بحث، لازم است قبل از بررسی حکم اخلاقی روش‌های برخورد با مخالفان، به این پرسش پاسخ داده شود: آیا از اساس برخورد با مخالف لازم است؟ یا اینکه می‌توان به بهانه «آزادی» مخصوصاً «آزادی بیان» او را رها کرد؟ مقصود از برخورد، هرگونه برخورد سلبی و ایجابی است؛ به این معنا که گاهی برخورد مناسب، برخورد ظاهری نکردن و مدارا کردن است و گاهی برخورد مناسب، اقدام ظاهری در قالب تذکر یا محدود کردن و یا مجازات و حتی جنگ کردن است. بنابراین اثبات ضرورت برخورد، همه این مصادیق را شامل می‌شود و در مقابل آن، راهبرد نداشتن در برابر مخالف و آزاد گذاشتن آن است.

البته مراد از برخورد، همچنان‌که قبلاً هم به آن اشاره شد؛ برخورد حاکم اسلامی با مخالفان است؛ همچنین با توجه به عدم تأثیرگذاری مخالفان نوع اول در جامعه، مقصود از مخالف در این بخش، تنها مخالفان نوع دوم و سوم است. برای پاسخ به این پرسش در اینجا به یک دلیل عقلی و برخی از ادله نقلی اشاره می‌شود.

۳-۱. دلیل عقلی

مسئولیت حاکم اسلامی رسیدگی به حکومت و نیازهای جامعه و جلوگیری از هرج و مرج و ضرر و زیان بر بدنه جامعه است. اگر شخص مخالف از راه قانونی مطالبات خود را پیگیری کند، هرج و مرج نمی‌شود و نظم عمومی جامعه، به هم نمی‌ریزد، اما اگر شخص مخالف، دست به تشویش اذهان عمومی و افترا و نفرت‌پراکنی و یا مبارزه مسلحانه و فیزیکی بزند، بی‌تردید مصداق ضرر و زیان، بر بدنه جامعه است؛ زیرا آرامش روانی و امنیت عمومی را از بین می‌برد. بنابراین از آنجاکه یکی از اغراض اصلی حکومت، جلوگیری از هرج و مرج و ضرر و زیان بر جامعه است، برخورد حاکم، با همچون مخالفانی عقلاً واجب است و در غیر این صورت، نقض غرض می‌شود و عقلاً قبیح است. مستند این دلیل، قاعده مشهور «لا ضرر» است که قاعده‌ای عقلی است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۳۱). همچنین در صحیفه امام آمده است: «احزاب آزادند که مخالفت با ما یا با هر چیزی بکنند، مادامی که اقداماتشان مضر به کشور نباشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۴۸۲).

۳-۲. دلیل نقلی

در بسیاری از آیات قرآن، خداوند به پیامبر اسلام دستور می‌دهد که در مقابل مخالفان برخورد‌های مختلف داشته باشد؛ گاهی مدارا و نرمش و گاهی صلابت و قاطعیت. برای مورد اول می‌توان به آیات ۶۳ و ۶۴ سوره «تساء» اشاره کرد:

«وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا... أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا؛ چون به آنان گویند: [برای داوری و محاکمه] به سوی آنچه خدا نازل کرده، و به سوی پیامبر آید، منافقان را می‌بینی که از تو به شدت روی می‌گردانند! اینان کسانی هستند که خدا آنچه را که [از نیات شوم، کینه و نفاق] در دل‌های آنان است می‌داند؛ بنابراین از آنان روی برتاب، و پندشان ده، و به آنان سخنی رسا که در دلشان اثر کند بگوی.

عبارت «فأعرض عنهم و عظمهم» دلالت می‌کند بر دستور خداوند مبنی بر برخورد پیامبر با منافقان که در اینجا مدارا کردن است.

و برای مورد دوم آیه ۷۳ سوره «توبه» بسیار گویاست:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَاوَاهِمْ حَيْثُمُ وَاوَاهِمُ وَبَسَّ الْمَصِيرُ»؛ ای پیامبر! با کافران و منافقان به جهاد برخیز و نسبت به آنان سخت‌گیری کن [و درشت‌خو باش]؛ و جایگاهشان دوزخ است؛ و دوزخ بد بازگشت گاهی است.

در این آیه، دستور به جهاد و سخت‌گیری نشان از شیوه قاطعیت در برخورد با مخالفان است. وجود این دسته از آیات قرآن کریم به‌روشنی ضرورت اصل برخورد با مخالفان را اثبات می‌کند.

۴. شیوه برخورد با مخالفان

رکن اساسی این پژوهش، بررسی همین بخش است. قدم اول توجه به مبانی است که به برخی از آنها در قسمت مقدمه و مفاهیم اشاره شد.

مرحله دوم، پیدا کردن شواهد، در دایره قرآن و سنت است. برای تطبیق بر مصادیق، ابتدا باید به دنبال اصلی فراگیر در مسئله باشیم و ببینیم که آیا می‌توان یک اصل کلی در این مسئله ارائه داد؟ پاسخ به این سؤال مثبت است و با توجه به شواهد فراوان از قرآن و سنت می‌توانیم یک اصل کلی را معرفی کنیم.

۴-۱. اصل کلی مسئله

اصل کلی، اصل هدایت است که به صورت مرحله‌ای رخ می‌دهد. این مراحل از تعافل و رفق و مدارا آغاز می‌شود و با نصیحت و اندرزهای عملی و قولی ادامه می‌یابد و نهایتاً به جنگ و جهاد و برخورد فیزیکی می‌رسد. آنچه از سیره رسول اکرم ﷺ و ائمه معصومان علیهم‌السلام استفاده می‌شود، مشی بر طبق همین اصل است. هدف بعثت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اتمام مکارم اخلاق و هدف اخلاق، رسیدن به نهایت کمال و سعادت انسانی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۸). به عبارت دیگر، اسلام و قرآن و اولیای الهی برای هدایت انسان و رساندن او به کمال نهایی آمده‌اند و مقصود اولی و اصلی آنها، اتصال انسان به خدای متعال است (برای نمونه ر.ک: بقره: ۲؛ اسراء: ۹). در قاموس اسلام همه

انسان‌ها ظرفیت رسیدن به کمال را دارند؛ از این رو باید برای هدایت حداکثری آنها تلاش کرد. شاهد این مطلب روایتی است در *وسائل الشیعه* آمده است آمده است:

«قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي تَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا لَقِيَ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ - وَإِيْمُ اللَّهِ أَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى يَدَيْكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَغَرَبَتْ وَلَكَ وَلاَؤُهُ يَا عَلِيُّ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۴۳)؛ ای علی! با هیچ کس جنگ نکن تا اینکه او را به اسلام دعوت کنی و به خدا سوگند اگر یک نفر به دست تو هدایت شود، برای تو بهتر از آن چیزی است که خورشید بر آن می‌تابد، در حالی که ولایت تو را پذیرفته باشد.

اینکه پیامبر اکرم ﷺ پیش از مبارزه، دستور به هدایت کردن و اهمیت آن می‌دهند، نشان از مقدم بودن آن و همچنین اصل بودن آن، بر هر اقدام دیگری است.

در راستای این هدایت، نکته اساسی، محبت خلق و اخلاق حلیمانه با آنها است و تنها افرادی که به سوء اختیار، پذیرای این محبت نیستند و مغرضانه به مخالفت خود ادامه می‌دهند، مورد قاطعیت‌های نسبی قرار می‌گیرند که حکمت این قاطعیت‌ها نیز، فراهم کردن زمینه، برای هدایت بیشتر دیگر افراد جامعه است. از جمله آیاتی که به این مهم اشاره می‌کنند:

«فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹)؛ [ای پیامبر!] پس به مهر و رحمتی از سوی خدا با آنان نرم خوی شدی، و اگر درشت خوی و سخت دل بودی، از پیرامونت پراکنده می‌شدند.

شاهد مطلب، اشاره آیه به نقش محبت پیامبر ﷺ در جذب افراد است. همچنین عبارت «لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» به این نکته اشاره دارد که عدم هدایت مشرکان، با غرض اصلی رسالت پیامبر ﷺ همخوانی ندارد. همچنین است آیه ۱۲۸ سوره «توبه»:

«لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ»؛ یقیناً پیامبری از جنس خودتان به سوی شما آمد که به رنج و مشقت افتادنتان بر او دشوار است، اشتیاق شدیدی به [هدایت] شما دارد، و نسبت به مؤمنان رؤوف و مهربان است.

صفات «عزیز علیه ما عنتم»، «حریص علیکم» و «رؤوف رحیم» نهایت و عمق دلسوزی و مهربانی حاکم، برای احاد جامعه را نشان می‌دهد که زمینه‌ساز هدایت حداکثری آنهاست. رمز جذب حداکثری رسول اکرم ﷺ و ائمه معصومان ﷺ همین مطلب بوده است که در آیه ۴ سوره «قلم» در وصف رسول اسلام ﷺ، به زیبایی اشاره شده است: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ»؛ و به راستی که تو بر اخلاق بزرگ هستی.

روایات امر به معروف و نهی از منکر و آیات عدیده قرآن در جریانات مختلف، مخصوصاً برخورد با منافقان شواهد مهم این اصل هستند که در بخش بعدی به آنها اشاره می‌کنیم.

۲-۴. روش‌های مرحله‌ای

قبل از پرداختن به روش‌ها، تذکر یک نکته حائز اهمیت است.

اشاره شد که اصل کلی در مسئله، هدایت مرحله‌ای است. همان‌گونه که برای اصل هدایت، شواهد فراوانی

وجود دارد، مرحله‌ای بودن را هم می‌توان از برخی ادله، مانند ادله امر به معروف و نهی از منکر، استفاده کرد. در روایتی از رسول اکرم ﷺ نقل شده است که حضرت فرمودند:

«مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُنْكَرْ بِهِ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَيَلْسَانَهُ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَيَقْبَلِهِ فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لِذَلِكَ كَارِهٌ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۳۵)؛ هر کسی از شما یک عمل زشتی را ببیند، پس اگر نتوانست، آن عمل زشت را رد کند با دست خود (قدرت فیزیکی) و اگر نتوانست، با زبان خود و اگر باز هم نتوانست، با قلب آن را رد کند، پس او را کفایت می‌کند اینکه خدا از تنفر قلبی او نسبت به آن عمل زشت باخبر است.

از این حدیث به‌خوبی فهمیده می‌شود که واکنش در مقابل منکر، مرحله‌ای دارد که با توجه به شرایط تفاوت می‌کند و کمترین آن، اعراض قلبی است. البته به دلیل رعایت تناسب با موضوع پژوهش حاضر، از اعراض قلبی سخن به میان نیامده است. مقصود اصلی در این مراحل، هدایت است و روش این هدایت، با توجه به شرایط، مرحله‌هایی متفاوت می‌یابد.

از آنجا که مقابله با مخالف، یکی از موارد امر به معروف و نهی از منکر است؛ می‌توان با بهره‌گیری از این روایات، مرحله‌ای بودن برخورد حاکم را استخراج کرد و با توجه به سایر ادله این مسئله، مرحله‌ای را در شیوه برخورد حاکم، با مخالف ارائه داد.

۴-۲-۱. مدارا

مراد از «مدارا کردن» با مخالف، نوعی ملاحظت و سعه صدر و تحمل و گذشت از مخالف است (رزاقی موسوی، ۱۳۸۳). یکی از واژگانی که به این واژه نزدیک است واژه «رفق» است، اما واژه رفق بیشتر درباره دوستان و موافقان به کار می‌رود؛ ولی استعمال واژه مدارا بیشتر درباره مخالفان است (داوری، ۱۳۸۰). این سعه صدر در مقابل مخالف، ممکن است به تبع شرایط مختلف، به گونه‌های متنوعی ظهور پیدا کند، اما قدر مسلم، همان مدارا کردن و ملاحظت، برای جذب مخالف است. در اینجا به برخی از مصادیق مدارا اشاره می‌شود.

۴-۲-۲. تغافل

تغافل به معنای خود را به غفلت زدن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۹۸). گاهی نرمش حاکم در مقابل مخالف، این گونه است که حاکم خود را به بی‌خبری می‌زند تا مخالف را از این طریق، بیدار کند. در فقه اسلامی، از تغافل تحت عنوان «اصل صحت» بحث شده است (باقی‌زاده و احمدی، ۱۳۹۶).

شأن نزول آیه ۶۱ سوره «توبه» می‌تواند شاهدهی برای روش تغافل در برابر مخالف باشد. متن آیه چنین است: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ فَلَأَنَّ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛ و از منافقان کسانی هستند که همواره پیامبر را آزار می‌دهند، و می‌گویند: شخص زود باور و نسبت به سخن این و آن سراپا گوش است. بگو: او در جهت مصلحت شما سراپا گوش و زود باور خوبی است، به خدا ایمان دارد و فقط به مؤمنان اعتماد می‌ورزد، و برای کسانی از شما که ایمان آورده‌اند، رحمت است، و برای آنانکه همواره پیامبر خدا را آزار می‌دهند، عذابی دردناک است.

در کتاب *تفسیر قمی* آمده، شخصی که به پیامبر نسبت «أذن» داده بود، فردی است به نام *عبدالله بن نفیل*. او پیش از نزول این آیه، سخن چینی پیامبر را می‌کرد و آن حضرت هم به او خبر داد که از کار او باخبر است؛ اما او قسم می‌خورد که چنین کاری نکرده است! پیامبر هم فرمود: «من از تو قبول کردم ولی دیگر این کار را انجام نده». بعد از آن *عبدالله بن نفیل* در جمع منافقان، نسبت زودباوری را به پیامبر می‌دهد و اینجا آیه ۶۱ «توبه» بر پیامبر نازل می‌شود (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۰۰). از این شأن نزول، به خوبی استفاده می‌شود که پیامبر اکرم ﷺ، روش تعافل را برای دادن فرصت بازگشت به مخالف، اجرا می‌کند.

۳-۲-۴. احسان

احسان در لغت به معنای ضد بدی است و به معنای خوبی کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۱۷). احسان با عدالت تفاوت دارد. عدالت هر چیزی را در جای خود قرار دادن است، اما احسان فراتر از عدالت و به معنای تفضل و نیکی کردن است (محمدی اشتهاردی، ۱۳۸۰). گاهی حاکم اسلامی برای جذب مخالف، از طریق احسان کردن، با او مدارا می‌کند. روشی که منحصر به نظام ارزشی اسلام است و برخلاف عملکرد غالب حکمای غیراسلامی است؛ زیرا آنچه شایع است، حذف کردن مخالف، به محض مخالفت کردن از راه‌های مختلف است. اسلام در پاره‌ای از موارد دستور به «احسان به مخالف» را می‌دهد. آیه ۳۴ سوره «فصلت» به روشنی بر این مطلب دلالت می‌کند:

«وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ»؛ نیکی و بدی یکسان نیست. [بدی را] با بهترین شیوه دفع کن؛ [با این برخورد متین و نیک] ناگاه کسی که میان تو و او دشمنی است [چنان شود] که گویی دوستی نزدیک و صمیمی است.

پاسخ دادن بدی با خوبی که در این آیه به آن اشاره شده، شاهد مطلب است. این روش در برخورد امام حسن مجتبیٰ ﷺ با مرد شامی ناسزاگو، بسیار محسوس است که پیش‌تر به آن اشاره شد.

۴-۲-۴. نصیحت و گفتار نرم

یکی دیگر از روش‌های مدارا کردن با مخالف، نصیحت و موعظه و گفت‌وگو همراه با قول لین است. شاید مخالف از این طریق، دست از ضدیت‌ها بردارد و به صراط مستقیم کشانده شود. در آیه ۶۳ سوره «نساء» خداوند به پیامبر خود، دستور موعظه به منافقان را می‌دهد:

«أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا»؛ اینان کسانی هستند که خدا آنچه را که [از نیات شوم، کینه و نفاق] در دل‌های آنان است می‌داند؛ بنابراین از آنان روی برتاب، و پندشان ده، و به آنان سخنی رسا که در دلشان اثر کند بگویی.

این شیوه در سیره امیرمؤمنان علی ﷺ مخصوصاً پیش از شروع شدن جنگ‌ها، به کار می‌رفته است (برای نمونه، رک: مهوری، ۱۳۷۹).

۵-۲-۴. قاطعیت کلامی

اگر حاکم اسلامی در برابر مخالف، از راه مدارا نتواند به نتیجه مطلوب برسد، وارد مرحله قاطعیت کلامی می‌شود.

مراد از قاطعیت کلامی، کلامی است، که در آن خبری از اظهار ملاطفت و مهربانی ظاهری نیست، بلکه ظاهری خشک و محکم و با صلابت دارد. قاطعیت کلامی، گاهی با استدلال و احتجاج ظهور پیدا می‌کند و گاهی هم با لعن و نفرین.

۴-۲-۶. استدلال و احتجاج

استدلال قاطع و محکم، می‌تواند مخالف را اقناع و یا خاموش کند و جلوی ضرر و زیان او را بگیرد. آیات ۱۶ و ۱۷ سوره «حزاب» نمونه‌ای از استدلال در برابر مخالفان است:

«وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا. قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِن فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذْ لَا تَمْتَعُونَ إِلَّا قَلِيلًا»؛ و آنگاه که گروهی از آنان گفتند: ای اهل مدینه! [میدان نبرد] جای درنگ و ماندن شما نیست، پس برگردید. و گروهی از آنان از پیامبر اجازه [برگشتن] می‌خواستند، و می‌گفتند: خانه‌های ما بدون حفاظ است. در صورتی که بدون حفاظ نبود، و آنان جز فرار را قصد نداشتند! بگو: اگر از مرگ یا کشته شدن بگریزد، گریز شما هرگز سودتان نمی‌دهد، و در این صورت [اگر هم سودتان دهد، از این زندگی زودگذر فانی] جز اندکی برخوردار نخواهید شد.

نکته حائز اهمیت در این دو آیه، لحن پاسخ به مخالفان است که لحنی محکم و با صلابت و بدون عاطفه ظاهری است. در آیه دوم هم، در ضمن یک استدلال، اشاره به بیهوده بودن فرار کردن می‌کند؛ اینکه اگر از مرگ هم فرار کنید، باز هم بهره‌تان قلیل خواهد بود؛ زیرا آخرت ابدی راه، از دست داده‌اید.

احتجاج در مقابل مخالفان در سیره معصومان علیهم‌السلام مخصوصاً امیرمؤمنان علی علیه‌السلام بسیار مشهود است. برای نمونه می‌توان به احتجاج امیرمؤمنان علیه‌السلام با طلحه و زبیر اشاره کرد؛ وقتی زبیر با نقل روایتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره بهشتی بودن ده نفر از اصحاب ایشان، می‌خواست فضیلتی را برای خودش اثبات کند، حضرت از او اعتراف گرفتند؛ که خودشان هم داخل در آن ده نفر هستند و استدلال او را باطل کردند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۶۰).

۴-۲-۷. لعن و نفرین

گاهی قاطعیت کلامی، به صورت لعن و نفرین ظاهر می‌شود. واژه لعن در اصل، بر دور کردن و طرد نمودن دلالت می‌کند (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ص ۹۲۱)؛ و زمانی که از جانب خدا باشد به معنای قطع رحمت و نعمات دنیوی و عقوبت اخروی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۴). در آیه ۲۳ سوره «محمد»، قرآن کریم منافقان را لعن و نفرین می‌کند:

«أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ»؛ آنان [که روی گردانند] کسانی هستند که خدا لعنتشان کند و گوش [دل] شان را کر و چشم [بصیرت] شان را کور گرداند.

لعن خداوند و نفرین او در قالب کر و کور کردن برای منافقان، نمونه بارز قاطعیت کلامی است که در آن ملاطفت وجود ندارد. همچنین امیرمؤمنان علیه‌السلام در ابتدای خطبه ۵۸ *نهج البلاغه*، خطاب به خوارج می‌فرماید: «أَصَابَكُمْ خَاصِبٌ وَلَا بَقِي مِّنْكُمْ [أَبْرٌ] أَثَرٌ»؛ طوفانی مرگ خیز شما را فرا بگیرد و هیچ اثری از شما باقی نماند! شاهد مطلب، نفرین خوارج برای گرفتار شدن در عذابی سخت است.

۴-۲-۸. قاطعیت فیزیکی و جهاد

در مرحله پایانی، حاکم اسلامی، اقدام به برخورد فیزیکی و قهرآمیز می‌کند و از راه دستور به جهاد با مخالف، راه را برای هدایت جامعه هموار می‌سازد. اصطلاح جهاد در اینجا به معنای مبارزه در راه خدا با کافران و باغیان، برای دفاع از دین و شعائر دینی است (حصکفی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۱۷). براین اساس آیه ۷۳ سوره «توبه»، دستور به جهاد در مقابل کفار و منافقان می‌دهد:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيُسَّ الْمَصِيرُ»؛ ای پیامبر! با کافران و منافقان به جهاد برخیز و نسبت به آنان سخت‌گیری کن [و درشت‌خو باش]؛ و جایگاهشان دوزخ است؛ و دوزخ بد بازگشت‌گاهی است.

جنگ‌های سه‌گانه امیرمؤمنان علی علیه السلام با ناکشین و قاسطین و مارقین هم نمونه‌هایی روشن، برای این روش است. البته امام علی علیه السلام تا پیش از جهاد در برابر خوارج، تلاش بسیاری برای هدایت آنها نمود. یکی از اقدامات ایشان ملاقات‌های خصوصی بود که با رهبران آنها انجام می‌داد. در این ملاقات‌ها امام علیه السلام به شبهات آنان پاسخ می‌گفت و می‌کوشید آنها را به راه حق برگرداند (سبحانی، ۱۳۹۴، ص ۶۲۷). همچنین مجازات اعدام برای مخالفانی که جرم «فساد فی الارض» برای آنها ثابت شود از همین قبیل است (برای نمونه رک: رضانی، ۱۳۹۵).

کاربرد این مرحله، زمانی است که هیچ‌کدام از مراحل قبلی کارساز نباشد و حاکم اسلامی مجبور شود برای رفع فتنه، با مخالف داخلی برخورد فیزیکی و قهری کند. نکته مهم این است که حاکم اسلامی، حتی در این مرحله، قصد هدایت حداکثری را دارد و برای فراهم کردن هدایت بیشتر آحاد جامعه، به مقابله با مخالف می‌پردازد (برای نمونه رک: مهوری، ۱۳۷۹؛ داعی‌نژاد، ۱۳۷۹).

جمع‌بندی روش‌های مرحله‌ای

با توجه به روش‌های مرحله‌ای، می‌توان تأثیر هر کدام از این روش‌ها را، با توجه به نوع مخالف مشخص کرد. به این صورت که تأثیر مدارا در مخالفان نوع اول، بیشتر از مخالفان نوع دوم و سوم است. همچنین تأثیر قاطعیت کلامی در مخالفان نوع دوم بیشتر از مخالفان نوع سوم است و سرانجام قاطعیت فیزیکی و جهاد معمولاً برای مخالفان نوع سوم به کار می‌رود. البته این بدان معنا نیست که در مورد مخالفان نوع سوم مدارا صورت نمی‌گیرد؛ بلکه به این معناست که معمولاً در مخالفان نوع سوم، به دلیل شدت مخالفت، مرحله اول و دوم کارساز نیستند.

۵. چالش‌ها

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که یک معیار فراگیر، برای برخورد حاکم با مخالف وجود دارد و آن «اصل هدایت» است. این هدایت با روش‌های مرحله‌ای صورت می‌گیرد. گاهی ترتیب این مراحل، حاکم را با چالش‌هایی مواجه می‌کند. این چالش‌ها سبب می‌شوند که حاکم به گونه‌ای دیگر عمل کند. در ادامه به برخی از این چالش‌ها اشاره می‌شود.

۵-۱. چالش زمان

در برخی موارد، مخالف به گونه‌ای فتنه‌انگیزی می‌کند که اگر حاکم بخواهد مرحله مدارا و یا قاطعیت کلامی را طی کند، ضرر غیرقابل جبرانی به نظم عمومی جامعه وارد می‌شود. در اینجا سؤالی پدید می‌آید که آیا حاکم اسلامی می‌تواند مانند موارد عادی برخورد کند و زمانی را اختصاص به مدارا یا تذکر به مخالف بدهد؟ یا لازم است به صورت مستقیم، سراغ مرحله آخر برود؟ پاسخ این است که حاکم، چاره‌ای ندارد جز اینکه به سرعت سراغ مرحله آخر برود و با برخورد قهری و فیزیکی و مجازات، جلوی این ضرر عظیم را بگیرد. این چالش، «چالش زمان» است؛ به این معنا که زمان کافی برای گذراندن همه مراحل هدایتی وجود ندارد و برای جلوگیری از ضرر بیشتر، هر چه سریع‌تر باید با مخالف برخورد قهری شود (برای نمونه ر.ک: مهوری، ۱۳۷۹).

در تاریخ آمده است که دسته‌ای از عرب بنی‌ناجیه در عصر خلافت امام علی علیه السلام به مخالفت با او برخاستند و طغیان کردند. امام بلافاصله *زیادبن ابیه* را برای مقابله با این مخالفان فرستاد. او تا حدودی موفق بود؛ اما همچنان تعدادی از عرب بنی‌ناجیه باقی ماندند که شورش می‌کردند و این بار با سرکردگی *خریت‌بن راشد* به مخالفت برخاسته بودند. امام بار دیگر عاملی به نام *مقل‌بن قیس* را فرستاد تا مخالفان را سرکوب کند و مانع شورش و طغیان آنها شود. *مقل‌بن قیس* توانست این مأموریت را به صورت کامل انجام دهد (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۳۶۷).
اینکه امام علی علیه السلام بدون فوت وقت، برای مقابله فیزیکی اقدام می‌کند، نشان‌دهنده آن است که زمان کافی برای مدارا و قاطعیت کلامی وجود نداشته است؛ زیرا سیره آن حضرت گواه آن است، که هر جا امکان مدارا وجود داشته باشد، حضرت دست به اقدام جهادی نمی‌زدند.

۵-۲. چالش رسانه دشمن

حاکم اسلامی برای برخورد با مخالف مخصوصاً در مرحله سوم، با چالش رسانه دشمن مواجه است. توضیح اینکه برخی در جامعه با تحریک رسانه و تبلیغات دشمن و به بهانه «حقوق بشر» یا «آزادی»، این برخورد حاکم را بر نمی‌تابند و می‌خواهند از همین فرصت استفاده کنند و فتنه جدیدی به پا کنند. البته این چالش فراتر از این موارد است و به طور کلی، خاستگاه فتنه‌انگیزی در جامعه اسلامی است. در این صورت حاکم حکومت اسلامی باید به کمک خواص جامعه و عالمان بصیر از راه جهاد تبیین، فتنه آنان را خنثا کنند تا زمینه اجرای حدود فراهم شود و جلوی فتنه‌انگیزی رسانه دشمن گرفته شود (برای نمونه ر.ک: خاشعی، ۱۳۸۸؛ عیسی‌نیا، ۱۳۹۹). این تبیین، مبتنی بر بیان چرایی مبارزه با مخالفی است که از راه‌های مدارا و تذکر، دست از اخلاگری خود برنداشته و تهدیدی برای آرامش و نظم عمومی جامعه شده است. همچنین تبیین دستاوردهای حکومت اسلامی و اغراض پلید و شوم دشمن بسیار راه‌گشاست. توضیح دقیق مفاهیم مبهمی مانند «حقوق بشر» و «آزادی» می‌تواند جلوی سوءاستفاده از آنها را برای فتنه‌انگیزان بگیرد (برای نمونه، ر.ک: فارسی، ۱۳۸۲). علاوه بر جهاد تبیین، گاهی استفاده از محدود کردن ابزار رسانه‌ای دشمن یکی از راه‌های مقابله با این چالش است (محب‌الرحمان و دیگران،

۱۳۹۴). ابزارهای رسانه‌ای دشمن، بلندگوهایی هستند که به هدف براندازی نظام اسلامی فعالیت می‌کنند و در فضایی بسته و ناعادلانه، بر اصول نظام اسلامی می‌تازند. گرچه آزادی این ابزار تا جایی که اصل آزادی در آن رعایت شود و نشانگر نظرات متفاوت باشد، برای رشد بصیرتی جامعه مفید است؛ اما جایی که رویه اصلی آن تخریب نظام اسلامی و به نفع دشمن باشد، حاکم اسلامی باید به منظور پاسداری از امنیت روانی جامعه و از باب نهی از منکر، آن را محدود سازد (همان).

از شواهد این مطلب می‌توان به قاعده نفی سبیل (نساء: ۱۴۱؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۳۴؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۷۵)، حرمت حفظ کتب ضلال (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳۵)، قاعده حفظ مصلحت (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۱۵۹) و ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۰۴) اشاره کرد.

نتیجه‌گیری

مسئله برخورد با مخالفان از مسائل کاربردی اخلاق اجتماعی است که بررسی اخلاقی آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این مسئله از مسائل چالشی و پیچیده است که رسالت حل آن در رشته اخلاق، بر عهده «اخلاق کاربردی» است. برای استفاده از روش اخلاق کاربردی، استفاده از مبانی فرائد اخلاق و معیارهای اخلاق هنجاری ضروری است. بررسی مسئله روش برخورد با مخالفان، مستلزم شناخت دقیق مخالفان و انواع آنها و اصل کلی برخورد با آنها، با توجه به یافته‌های قرآن و سنت است. از آنچه گفته شد می‌توان به پنج نتیجه کاربردی اشاره کرد:

۱. برای به دست آوردن حکم اخلاقی مسئله روش برخورد با مخالفان باید با شیوه‌ای مناسب، موضوع و حکم

مسئله را شناسایی کنیم و در این راستا توجه به عوامل و انگیزه‌های آنان بسیار راه‌گشا است؛

۲. برخورد با همه مخالفان، به صورت یکسان نیست، بلکه با توجه به انواع مخالفان، رویکردهای مختلفی پیدا می‌کند؛

۳. معیار اساسی برای تعیین روش برخورد با مخالفان، توجه به اصل کلی هدایت‌های مرحله‌ای است، که از مدارا شروع می‌شود و با قاطعیت کلامی ادامه می‌یابد و در نهایت به جهاد و مقابله فیزیکی می‌رسد؛

۴. مدارا به یکی از روش‌های تغافل، احسان و نصیحت انجام می‌شود و قاطعیت کلامی از راه استدلال و احتجاج و یا لعن و نفرین صورت می‌گیرد؛

۵. در مرحله قاطعیت فیزیکی، حاکم اسلامی با چالش‌هایی مانند چالش زمان و چالش رسانه دشمن مواجه می‌شود. حل این چالش‌ها رفتار متفاوتی را از حاکم اسلامی می‌طلبد. در چالش زمان، حاکم از مراحل اولیه صرف‌نظر می‌کند و به سرعت جلوی فساد مخالف را، با اجرای مرحله سوم می‌گیرد و در چالش رسانه دشمن، به تبیین می‌پردازد و خواص جامعه را به روشن‌گری اغراض سوء دشمن، تشویق می‌کند و در مواردی، ابزار رسانه‌ای دشمن را محدود و مسدود می‌کند.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۸۰، ترجمه محمد دشتی، قم، بنیاد نهج البلاغه.

ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارالفکر.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.

ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۳۹۹ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تحقیق و تصحیح جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر.

ابوالفتحی محمد و دیگران، ۱۳۹۴، «مفهوم ژئوپلیتیک شیعه، برآیند تقابل بیناذهنی انقلاب اسلامی و جبهه مخالف آن».

سیاست دفاعی، ش ۱، ص ۱۴۳-۱۸۸.

احسانی، سیدمحمد، ۱۳۸۹، «مدارا با مخالفان در سنت و سیره پیشوایان معصوم علیهم السلام»، *معرفت*، ش ۱۵۶، ص ۳۱-۴۴.

—، ۱۳۹۴، «عامل با مخالفان در اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام»، *اندیشه سیاسی در اسلام*، ش ۵، ص ۷-۳۲.

اربلی، علی بن عیسی، ۱۴۰۵ق، *کشف الغمه فی معرفة الائمه*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، بیروت، دارالأضواء.

باقی زاده رضا و قاسم احمدی، ۱۳۹۶، «نقش تعادل در تربیت اسلامی با محوریت سیره نبوی و علوی»، *پژوهش های اخلاقی*،

سال هشتم، ش ۱، ص ۴۳-۵۲.

پارچه باف، رضا و سیدمحمد رضا موسوی نسب، ۱۳۹۳، «بررسی اصول و روش های تربیتی پیامبر صلی الله علیه و آله در مواجهه با خاطیان نسبت به

حقوق شخصی ایشان»، *اسلام و پژوهش های تربیتی*، ش ۱۱، ص ۹۹-۱۱۱.

پارچه باف، رضا، ۱۳۹۶، *سیره تربیتی اخلاقی پیامبر صلی الله علیه و آله در مواجهه با خطاکاران*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

توکلین، محمدحسین و دیگران، ۱۴۰۰، «اهداف کاربست مدارا با مخالفان در سیره نبوی و علوی»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*،

ش ۴۵، ص ۳۵-۵۸.

جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالغفور عطاری، چ چهارم، بیروت، دارالعلم.

حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام.

حصکفی، محمدبن علی، ۱۴۰۷ق، *رد المحتار علی الدر المختار*، حاشیه ابن عابدین، محمدمامین، بیروت، چاپ افست.

حق پناه، رضا، ۱۳۸۳، «انتقاد و انتقادپذیری»، *اندیشه حوزه*، ش ۴۹ و ۵۰، ص ۱۲۷-۱۵۳.

خاشعی و رناخواستی، وحید، ۱۳۸۸، «درآمدی بر سیاست های رسانه ای مقابله با جنگ نرم»، *وسایل ارتباط جمعی (رسانه)*، ش ۲،

ص ۱۲۷-۱۵۱.

داعی نژاد، سیدمحمدعلی، ۱۳۷۹، «امام علی علیه السلام و اصول برخورد با دشمنان»، *حکومت اسلامی*، ش ۱۸، ص ۳۸۷-۳۹۹.

داوری، محمد، ۱۳۸۰، «رفق و مدارای تربیتی در سیره معصومین علیهم السلام»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۲۸، ص ۹۶-۱۰۹.

دایرةالمعارف شهیدای ترور کشور، ۱۳۹۰، تهران، بنیاد هایلیان (خانواده شهدای ترور کشور).

دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت نامه*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب الفاظ القرآن*، چ دوم، قم، دفتر نشر کتاب.

رزاقی موسوی، سیدقاسم، ۱۳۸۳، «مدارا با مخالف و مبارزه با معاند در سیره نبوی»، *معرفت*، ش ۸۶، ص ۱۵-۲۲.

رضائی، سوسن، ۱۳۹۵، «بررسی فقهی - حقوقی مجازات افساد فی الارض»، در: *کنگره بین المللی جامع حقوق ایران*.

سبحانی، جعفر، ۱۳۹۴، *فروع ولایت*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

سلطانی، نصرالله، ۱۳۹۴، *رفتار با مخالفان (از دیدگاه نبوی)*، قم، معارف.

شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۰، «چیستی اخلاق کاربردی»، *معرفت اخلاقی*، ش ۳، ص ۸۳-۹۶.
شیرودی، مرتضی، ۱۳۸۹، «اپوزیسیون رسانه‌ای و جنگ نرم»، *حصون*، ش ۲۳، ص ۴۰-۵۰.
صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین.
طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق و تصحیح محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی.
عیسی‌نیا، رضا، ۱۳۹۹، «جهاد تبیین در زمانه جمهوری اسلامی ایران و نقش روحانیت در آن»، *پژوهشنامه تبلیغ اسلامی*، ش ۴، ص ۲۹-۴۱.

فارسی، جلال‌الدین، ۱۳۸۲، «مفهوم و واقعیت آزادی»، در: <http://ensani.ir/fa/article/9366>.
فراستی، عبدالوهاب، ۱۳۷۸، *مفهوم حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی از دیدگاه امام خمینی*، قم، دانشگاه باقرالعلوم.
قمی، علی‌بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، تحقیق و تصحیح طیب موسوی جزائری، چ سوم، قم، دارالکتاب.
لطیفی، علی و محمدحسین ظریفیان یگانه، ۱۳۹۱، «اصول و روش های تربیتی مواجهه با مخالفان در اخلاق ارتباطی امام علی»، *پژوهشنامه اخلاق*، ش ۱۵، ص ۱۰۱-۱۱۶.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تحقیق و تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
محب‌الرحمان، محمد مهدی و دیگران، ۱۳۹۴، «پژوهشی در حکم فقهی فیلتر (شبکه‌های تلویزیونی، صفحات وب و شبکه‌های اجتماعی مجازی)»، *فقه*، ش ۲۲، ص ۳۳-۶۲.

محقق داماد، مصطفی، ۱۴۰۶ق، *قواعد فقه*، چ دوازدهم، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
محمدی اشتهاردی، محمد، ۱۳۸۰، «عدالت و احسان در سیره امام علی»، *پاسدار اسلام*، ش ۲۳۱ و ۲۳۲، ص ۲۰-۳۰.
مصباح بزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

____، ۱۳۹۱، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، چ دهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
____، ۱۳۹۸، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مقدسی، مطهرین طاهر، بی‌تا، *البده و التاریخ*، بی‌جا، مکتبه الثقافة الدینیة.
مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۹، *تحریر الوسیله*، قم، دارالعلم.

____، ۱۳۸۹، *صحیفه امام*، چ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
مهوری، محمدحسین، ۱۳۷۹، «سیره امیرالمؤمنین در برخورد با مخالفان جنگ‌طلب»، *حکومت اسلامی*، ش ۱۷، ص ۴۲۸-۴۵۳.
میمنی، لطف‌الله، ۱۳۸۰، «برانداز کیست؟ براندازی چیست؟»، *بازتاب اندیشه*، ش ۱۷، ص ۵۵-۶۰.
نائینی، محمدحسین، ۱۳۵۲، *أجود تقریرات*، قم، عرفان.

واعظی، محمدجواد، ۱۳۸۸، *سیره عملی ائمه معصومین* و *اصحاب در برخورد با مخالفین*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

نمایه الفبایی مقالات و پدید آورندگان سال چهاردهم (شماره‌های ۳۳-۳۴)

الف. نمایه مقالات

- انگیزه‌های استهزا در اخلاق اسلامی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، محسن جمالی، سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن، ش ۳۳، ص ۵۹-۷۶.
- بررسی الگوی «شهودگرایی اجتماعی» جاناتان هایت براساس اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی، شهرزاد اسفندیاری، حسن محیطی اردکان، محمدتقی تیبک، ش ۳۴، ص ۷-۲۶.
- بررسی نظام اخلاقی اسلام از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، حسین احمدی، ش ۳۳، ص ۷-۲۴.
- تحلیل دیدگاه علامه مصباح یزدی درباره فقدان گزاره بدیهی در اخلاق، مجید ابوالقاسم‌زاده، ش ۳۳، ص ۹۵-۱۰۸.
- تحلیل محتوای کتاب هدیه‌های آسمان پایه دوم ابتدایی از منظر توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی، امین گلشن، محمد عظیمی، ش ۳۴، ص ۷۹-۹۰.
- جایگاه حسن فعلی و حسن فاعلی در ارزشمندی اخلاقی افعال از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، خدیجه سپهری، ش ۳۳، ص ۱۰۹-۱۲۷.
- جایگاه لذت در نظریه اخلاقی قرب الهی، محمدحسن سموعی، ش ۳۴، ص ۴۱-۵۰.
- چالش‌های اخلاقی سفته‌بازی در شرایط بی‌ثباتی اقتصادی با محوریت آیه ۳۴ سوره «توبه» براساس دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی، رضا شاه‌منصوری، ش ۳۴، ص ۶۵-۷۸.
- راهکار سنجش باورهای توحیدی قلبی براساس اندیشه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی، سیدمحمد مهدی موسوی‌نژاد، جواد سلیمانی امیری، ش ۳۴، ص ۲۷-۴۰.
- روشن‌بخورد با مخالفان از منظر اخلاق اسلامی، محمدحسین فاضلی، ش ۳۴، ص ۹۱-۱۰۷.
- مطالعه تطبیقی دیدگاه ویلیام جی. فیتز پاتریک و علامه مصباح یزدی درباره «واقع‌گرایی اخلاقی»، سعیده حمله‌داری، ش ۳۴، ص ۵۱-۶۴.
- ملاک فضیلت اخلاقی براساس دیدگاه علامه مصباح یزدی، محمدجواد حمزه‌پور، رحیم میردریکوندی، محمدرضا بنیانی، ش ۳۳، ص ۴۵-۵۸.
- نتیجه‌گرایی در اخلاق اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، مهرداد ندیمی، ش ۳۳، ص ۲۵-۴۴.
- نقد دیدگاه ماکیاولی درباره معیار فعل اخلاقی براساس مبانی انسان‌شناسی آیت‌الله مصباح یزدی، زینب کبیری، کبریا آگبوگون، ش ۳۳، ص ۷۷-۹۴.

ب. نمایه پدیدآورندگان

- امین گلشن، محمد عظیمی، تحلیل محتوای کتاب هدیه‌های آسمان پایه دوم ابتدایی از منظر توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی، ش ۳۴، ص ۷۹-۹۰.
- حسین احمدی، بررسی نظام اخلاقی اسلام از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، ش ۳۳، ص ۷-۲۴.
- خدیدجه سپهری، جایگاه حسن فعلی و حسن فاعلی در ارزش‌سنجی اخلاقی افعال از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، ش ۳۳، ص ۱۰۹-۱۲۷.
- رضا شاه‌منصوری، چالش‌های اخلاقی سفته‌بازی در شرایط بی‌ثباتی اقتصادی با محوریت آیه ۳۴ سوره «توبه» براساس دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی، ش ۳۴، ص ۶۵-۷۸.
- زینب کبیری، کبرات آگبگون، نقد دیدگاه ماکیاولی درباره معیار فعل اخلاقی براساس مبانی انسان‌شناسی آیت‌الله مصباح یزدی، ش ۳۳، ص ۷۷-۹۴.
- سعیده حمله‌داری، مطالعه تطبیقی دیدگاه ویلیام جی. فیتز پاتریک و علامه مصباح یزدی درباره «واقع‌گرایی اخلاقی»، ش ۳۴، ص ۵۱-۶۴.
- سیدمحمد مهدی موسوی نژاد، جواد سلیمانی امیری، راهکار سنجش باورهای توحیدی قلبی براساس اندیشه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی، ش ۳۴، ص ۲۷-۴۰.
- شهرزاد اسفندیاری، حسن محیطی اردکان، محمدتقی تیبک، بررسی الگوی «شهودگرایی اجتماعی» جان‌تان‌هایت براساس اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی، ش ۳۴، ص ۷-۲۶.
- مجید ابوالقاسم‌زاده، تحلیل دیدگاه علامه مصباح یزدی درباره فقدان گزاره بدیهی در اخلاق، ش ۳۳، ص ۹۵-۱۰۸.
- محسن جمالی، سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن، انگیزه‌های استهزا در اخلاق اسلامی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، ش ۳۳، ص ۵۹-۷۶.
- محمدجواد حمزه‌پور، رحیم میردربکوندی، محمدرضا بنیانی، ملاک فضیلت اخلاقی براساس دیدگاه علامه مصباح یزدی، ش ۳۳، ص ۴۵-۵۸.
- محمدحسن سموعی، جایگاه لذت در نظریه اخلاقی قرب الهی، ش ۳۴، ص ۴۱-۵۰.
- محمدحسین فائزی، روش برخورد با مخالفان از منظر اخلاق اسلامی، ش ۳۴، ص ۹۱-۱۰۷.
- مهرداد ندیمی، نتیجه‌گرایی در اخلاق اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، ش ۳۳، ص ۲۵-۴۴.

The Ways to Tackle Opponents from the Perspective of the Islamic Ethics

Muhammad Hussein Fa'izi / MA Student of Ethics Teacher Training, the Imam Khomeini
Institute for Education and Research mhfaezi110@gmail.com

Received: 2023/01/25 - **Accepted:** 2023/06/03

Abstract

One of the challenging issues in social ethics is overcoming the internal opponents of the Islamic government. The purpose of this article is to provide a comprehensive and objective criterion for the rulers of Islamic society for tackling internal opposition. Descriptive-analytical method as well as documentary and library techniques are used in this article. First the meaning of government and opposition and then the types of opponents were discussed. Then, after proving the principle of tackling oppositions by the rulers, the ways of overcoming the opponents based on the sources of Islamic ethics (specifically the Qur'an and Sunnah) have been investigated. The main finding of this research is a general and comprehensive principle from among the numerous evidence in the Qur'an and Sunnah. This inclusive criterion is government's gradual and directive reaction against the opponents. These steps consist of various methods. so it is necessary to consider the difference between oppositions and to accept their diversities. These methods include: tolerance, verbal determination, physical determination, and Jihad.

Keywords: method of tackling, ruler, the Islamic government, opposition, the Islamic ethics.

The Analysis of the Content of the Book "the Gifts of Heaven" Taught at Second Grade of Elementary School in Terms of the Components of Moral Education

✦ **Amin Golshan** / BA Student at the Department of Elementary Education, Farhangian University, Ardabil amingolshan98@gmail.com
Muhammad Azimi / the Department of Educational Sciences, Farhangian University, Tehran, Iran
Received: 2022/09/01 - **Accepted:** 2023/02/20

Abstract

Moral education is an important issue in education because education plays an important role in children's moral training during and after childhood and contributes to the development of students' personality, attitude and awareness. This research aims to examine and analyze the content of the book "the Gifts of Heaven" taught at the second grade in terms of the components of moral education. As to the purpose, the research is applied, and the research subject is the content of the textbook "the Gifts of Heaven" taught at the second grade of elementary school. In this study, content analysis and "Shannon entropy" methods have been used for data analysis. The research findings showed that in the book "the Gifts of Heaven" at the second grade, the religiosity component (0.394) has the highest coefficient of importance and the lowest one (0) is related to the components of thinking, reasoning and respect. Based on the research findings, little attention has been paid to some components of moral education in the content of this book. Paying attention to moral components and teaching them to primary school students can create appropriate attitudes, habits and behaviors and institutionalize moral values and spirituality in them.

Keywords: content analysis, the Gifts of Heaven, the second grade of elementary school, moral education, Shannon entropy.

The Ethical Challenges of Speculation in Economic Instability Conditions Emphasizing on Verse 34 of Surah "At-Tawba" Based on Allamah Tabatabaei's Interpretive View

Reza Shahmansouri / PhD Student of Islamic Ethics Teacher Training, Qum University of Islamic Knowledge
rez.mansoor@yahoo.com

Received: 2022/07/15 - **Accepted:** 2022/11/29

Abstract

In recent years, due to some economic problems, the decrease in the value of Iran's national currency and the increase in the price of international currencies, some people became motivated to benefit from investing in markets such as currency, housing and cars. Since this attitude has been prevalent among a large number of people, the importance of examining the various legal, economic, Islamic jurisprudential (fiqhi) and moral dimensions of this type of speculation is clear. Undoubtedly a precise and scientific study of each of the mentioned dimensions requires separate studies. However, since the ethical dimensions of such speculations have received little attention, the need to explain this dimension is more important and necessary. Using the descriptive-analytical method, this article investigates the ethical dimensions of this type of economic activity, focusing on verse 34 of Surah "At-Tawba" and based on the interpretive point of view of Allamah Tabatabaei. The results of the research show that buying and holding currency, houses and cars and adding liquidity to these markets disrupts the flow of economic transactions and their prosperity and is therefore unethical. Also, these type of speculations lead to moral harms such as the priority of personal benefit over the benefit of the society, indifference towards the weaker sections of the society, interest in chaos and high prices and feeling happy about the loss of others.

Keywords: buying currency, houses and cars, economic system, moral harms, Allamah Tabatabaei, personal and common interests.

A Comparative Study of William J., Fitzpatrick and Allamah Misbah Yazdi's Views on "Moral Realism"

Sa'ideh Hamledari / PhD Student of the Philosophy of Ethics, Qum University

hamledari20@gmail.com

Received: 2023/02/28 - Accepted: 2023/05/24

Abstract

The ontology of moral concepts is one of the leading topics in the philosophy of ethics. Many questions can be raised and investigated regarding this topic: Do moral concepts have a real existence in the external world? If they are real, what type of reality they reflect? Are they dependent on orders, tastes, and convention or they have a completely independent reality? Assuming that they have an independent reality, how do they happen in the external world? Do they have natural or unnatural existence? Considering the importance of the above-mentioned questions, it was deemed necessary to examine the answers from a new angle, i.e. the perspective of a prominent western philosopher as compared to Islamic views. The research method is analytical-comparative and the data is collected using the library method. The findings show that William J. Fitzpatrick confirms moral realism and considers it to be an unnatural type of reality. From his point of view, assuming factors such as evolution, subjective ideal observer and psychological reasons as the origins of moral concepts is unacceptable. He points out the necessity of an unnatural feature as a standard criterion for the determination of moral concepts. It seems that the opinions of the Islamic thinker, Allamah Misbah Yazdi, are also somewhat compatible with Fitzpatrick's views.

Keywords: moral concepts, realism, William J. Fitzpatrick, Allamah Misbah Yazdi.

The Position of Pleasure in the Moral Theory of Nearness to God

Muhammad Hasan Samou'I / MA Student of Ethics Teacher Training, the Imam Khomeini Institute for Education and Research
abosajjad1398@gmail.com

Received: 2022/11/21 - **Accepted:** 2023/04/04

Abstract

The moral theory of "Nearness to God" is a realist moral school proposed by Allamah Misbah Yazdi. He believes that the standard of value in the moral system of Islam is nearness to God. One of the questions raised in this theory is the relationship between nearness to God as a value standard in this school and other value standards. Although "pleasure" is not the main evaluation criterion for ethics, i.e. voluntary actions and acquired traits, given the various types of pleasure in human life, one might wonder about the role of pleasure in the theory of nearness to God. In other words, is it possible to consider pleasure as one of the requirements of nearness to God? Using analytical method and through investigating the concept of pleasure, this research tries to find out its position in the moral theory of "nearness to God". The literal meaning of pleasure is happiness and not having any pain. In the terminology of hedonism, pleasure is of two types: "produced pleasure" and "negative pleasure" or "elimination of pain". From a philosophical point of view, pleasure means realizing something that is suitable for the human soul. A closer examination of Allamah Misbah Yazdi's interpretations and writings reveals that he regards the pleasure resulting from nearness to God as one of the best types of pleasure.

Keywords: pleasure, theory of nearness to God, hedonism, realism.

The Method of Measuring Heartfelt Monotheistic Beliefs Based on the Thoughts of Allamah Tabatabaei and Ayatullah Misbah Yazdi

✦ **Seyyed Muhammad Mahdi Mousavinejad** / PhD Student of Teaching Islamic History, Culture and Civilization, Qum University of Islamic Knowledge mm.mn1363@gmail.com
Javad Soleimani Amiri / Associate Professor at the History Department, the Imam Khomeini Institute for Education and Research
Received: 2021/12/03 - **Accepted:** 2022/04/18

Abstract

It is often believed that it is impossible to discover a person's heartfelt monotheistic beliefs, so their application in research on human sciences has been neglected. This research paves the way for removing the above -mentioned shortcoming by drawing on Allamah Misbah Yazdi's explanation about the "the levels of monotheism" which, among the levels of monotheism, shows the importance and necessity of believing in the divine legislative lordship. Then Allamah Tabatabaei's views about motivational factors are reviewed, according to which values are affected by heartfelt beliefs and other motivational factors need to impact the understanding of these beliefs for having an influence on values. The result of combining these two ideas is that heartfelt belief in the divine legislative lordship is the first and most fundamental factor in creating and enhancing values. If this belief is strengthened, spiritual values gain dominance, but if it is weakened, we will witness the predominance of material values. The importance of this influence is so much that the weakness or strength of this belief is known by measuring values and discovering their material or spiritual dominance in the personal and social areas. This qualitative, descriptive-analytical research used the verbal-psychological method for selecting, arranging, analyzing and presenting the final report.

Keywords: measurement method, monotheistic beliefs, heartfelt beliefs, values, Ayatullah Misbah Yazdi, Allamah Tabatabaei.

Abstracts

Investigating Jonathan Haidt's "Social Intuitionism" Model Based on the Thoughts of Ayatullah Misbah Yazdi

✉ **Shahrazad Esfandiari** / MA in Psychology, the University of Qur'an and Hadith
sh.esfandiary85@gmail.com

Hasan Muhiti Ardakan / PhD in Moral Philosophy, the Imam Khomeini Institute for
Education and Research

Muhammad Taqi Tabik /Assistant Professor at the Department of Psychology, the University
of Qur'an and Hadith

Received: 2023/01/21 - **Accepted:** 2023/04/30

Abstract

"Mental process and factors affecting moral judgment" is one of the controversial topics in the field of moral psychology. During the last century, various psychological approaches have supported different views, each emphasizing the effect of a particular factor. One of the latest models proposed by Jonathan Haidt, a contemporary psychologist, is "Social Intuitionism". Thinkers have given different opinions about this model, making it one of the most controversial topics in the psychology of ethics. Given that Ayatullah Misbah Yazdi, a contemporary philosopher, has also paid attention to the psychological aspects of Islam, this paper has tried to investigate social intuitionism model based on his thoughts. The research method used in this paper is descriptive-analytical and the data has been collected by referring to his works. The research findings show that the following factors are identified in criticizing this model: Ignoring the transcendental dimension of man, ignoring the element of free will, reducing the factors affecting moral judgment to culture as well as biological and instinctive factors, proposing an incorrect definition of "motivational device" under the heading of "perceptual device", introducing the fallacy of "speed in judgment and negation of reasoning" and showing bias in choosing the enigmas.

Keywords: social intuitionism model, Jonathan Haidt, the thoughts of Ayatullah Misbah Yazdi.

Table of Contents

Investigating Jonathan Haidt's "Social Intuitionism" Model Based on the Thoughts of Ayatullah Misbah Yazdi / <i>Shahrazad Esfandiari / Hasan Muhiti Ardakan / Muhammad Taqi Tabik</i>	7
The Method of Measuring Heartfelt Monotheistic Beliefs Based on the Thoughts of Allamah Tabatabaei and Ayatullah Misbah Yazdi / <i>Seyyed Muhammad Mahdi Mousavinejad / Javad Soleimani Amiri</i>	27
The Position of Pleasure in the Moral Theory of Nearness to God / <i>Muhammad Hasan Samou'I</i>	41
A Comparative Study of William J., Fitzpatrick and Allamah Misbah Yazdi's Views on "Moral Realism" / <i>Sa'ideh Hamledari</i>	51
The Ethical Challenges of Speculation in Economic Instability Conditions Emphasizing on Verse 34 of Surah "At-Tawba" Based on Allamah Tabatabaei's Interpretive View / <i>Reza Shahmansouri</i>	65
The Analysis of the Content of the Book "the Gifts of Heaven" Taught at Second Grade of Elementary School in Terms of the Components of Moral Education / <i>Amin Golshan / Muhammad Azimi</i>	79
The Ways to Tackle Opponents from the Perspective of the Islamic Ethics / <i>Muhammad Hussein Fa'izi</i>	91

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Ākhlaqī

An Academic Semiannual on Ehtical Inquiry

Vol. 14, No. 2

Fall & Winter 2023-24

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

Manager: *Mahmud Fathali*

Editor in chief: *Hadi Hosseinkhani*

Executive Manager: *Amir Hosein Nikpour*

Editorial Board:

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

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113480

Fax: +982532934483

<http://nashriyat.ir/sendarticle>

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