

معرفت اخلاق

سال پنجم، شماره دوم، پیاپی ۱۶ پاییز و زمستان ۱۳۹۳



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول

محمود فتحعلی

سر دبیر

احمدحسین شریفی

جاننشین سردبیر

حسن محیطی اردکان

مدیر اجرایی

سجاد سلگی

صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

اعضای هیئت تحریریه

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

محسن جوادی

استاد دانشگاه قم

محمد سعیدی مهر

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی مصباح

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد واعظی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

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

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

یامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

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

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

نمایه در:

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

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

1. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
2. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
3. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
4. 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.
5. 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.
6. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
1. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 3. 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.
 4. 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.
5. 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.
 6. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ 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

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

فهرست مطالب

تأثیر زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام بر رشد اخلاقی / ۵

سیداحمد فقیهی / ک ابوالفضل عسکری

تحلیل آثار مادی حسادت در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام / ۲۷

ک نورسته قنبرزاده / زهره نریمانی

عوامل پیدایش گناه در نظام اندیشه صدرایی / ۴۵

رضا رضازاده / ک نشمیه شکری

معیارهای اخلاق اسلامی در خبرنگاری / ۵۹

ک محمد حاجی اسماعیلی / سیدحسین اسلامی

طبقه‌بندی رویکردها و تئوری‌های کلان در باب اخلاق / ۸۱

محمد بهشتی

ارائه مدل پیشگیری از رفتارهای انحرافی از طریق رهبری و ارزش‌های اخلاقی / ۹۳

ک محسن گل‌پرور / شیرین نیری / آرزو اشجع

استنتاج باید از هست / ۱۰۹

سیدحسین دشتی

الملخص / ۱۳۷

Abstracts / ۱۵۰

تأثیر زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام بر رشد اخلاقی

سیداحمد فقیهی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

ابوالفضل عسکری / کارشناس ارشد تربیت مربی اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

askari_86@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۳۰

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی فرایند تأثیر زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام بر رشد اخلاقی، در صدد پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی است که چستی رشد اخلاقی، چرایی زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام از منظر اخلاق و اثرات زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام بر نفس و ساحت‌های آن و چگونگی این اثرگذاری را دنبال می‌کند. رشد اخلاقی همان کمال روحی و آراستگی به فضایل اخلاقی است، که در فرایند «تربیت اخلاقی» با پاک‌سازی و تضعیف موانع و همچنین با ایجاد و تقویت عوامل در هریک از ساحت‌های بینشی، گرایشی و توانشی حاصل می‌شود. در تربیت اخلاقی، مرتبی نیازمند روش‌هایی است تا رشد اخلاقی را در ساحت‌های سه‌گانه تحقق بخشد؛ زیارت یکی از روش‌های تربیت اخلاقی است که با رفع و یا تضعیف موانعی مانند شک و تردید، دنیاگرایی و آثار ذنوب، و همچنین با ایجاد و تقویت عواملی مانند معرفت، امید، یاد خدا و ایمان موجب بالندگی در هریک از ساحت‌های بینشی، گرایشی و توانشی و سرانجام رشد اخلاقی مرتبی می‌شود. گفتنی است که این پژوهش به روش تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: زیارت، اهل بیت علیهم السلام، رشد اخلاقی، بینشی، گرایشی، توانشی.

۱. مقدمه

زیارت یکی از راهکارهای ابراز محبت به اهل بیت علیهم السلام است. به تعبیری دیگر زیارت از مصادیق مودتی است که بر اساس دستور الهی در قرآن کریم، اجر رسالت و نبوت نبی اکرم صلی الله علیه و آله برشمرده شده است. لذا زائر با زیارت مشاهد ایشان ضمن الگو قرار دادن آنها از همه آثار و برکات محبت ورزیدن نسبت به خاندان رسالت بهره‌مند می‌شود و در مسیر قرب الهی و سلوک الی الله گام می‌زند.

زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام در اندیشه اسلام شیعی از راهکارها و اعمال مورد تأکید ائمه هدی است که علاوه بر تأثیرات اعتقادی، دارای آثاری اخلاقی بر ساحت‌های نفس انسانی است که کمتر با نگاه اخلاق محور مورد پژوهش قرار گرفته است. از آنجاکه زیارت قبور ائمه هدی علیهم السلام بعضاً مورد اشکال فریق مختلف قرار گرفته، بیشتر از نگاه کلامی بررسی شده و کمتر از جنبه‌های اخلاقی کانون توجه بوده است؛ لذا فهم آثار اخلاقی زیارت و دانستن فرایند شکل‌گیری این آثار و آسیب‌شناسی آن، در تحقق و بالندگی فضایل اخلاقی یا همان «رشد اخلاقی» نقشی تعیین‌کننده خواهد داشت. لذا در این پژوهش در صدد تبیین آثار و فرایند تأثیرگذاری زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام بر ساحت‌های سه‌گانه و در نتیجه بر رشد اخلاقی هستیم.

۲. چیستی رشد اخلاقی

«رشد اخلاقی» اصطلاحی ترکیبی از دو واژه «رشد» و «اخلاق» است. مفهوم «رشد» از نظر معنایی مقابل مفهوم «غی» و به معنای اصابت به واقع، حق، صلاح و رسیدن به وسط راه است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۰).

«رشد» هدایت همراه با راه یافتن به مقصدی است که خیر و صلاح می‌باشد و در مقابل آن «غی» به معنای گمراهی و گم‌هدفی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱۲، ص ۱۶۲). لذا با توسعه در معنای رشد، رسیدن به هدفی بهره‌مند از کمال، واقعیت و صواب و حقیقت، را «رشد» گویند؛ بنابراین اولاً واژه رشد مفهومی قرآنی است که در آیات و روایات به کار رفته است؛ ثانیاً بهره‌مند شدن از کمال و صلاح، و رسیدن به واقعیت هر چیزی را «رشد» گویند؛ ثالثاً از آنجاکه کمال و واقع ذومراتب و تشکیکی‌اند، راه یافتن به هر مرتبه از کمال و حقیقت، رسیدن به مرتبه‌ای از رشد خواهد بود؛ رابعاً رشدی که در فقه اسلامی و اخلاق کاربرد دارد، در خیر و کمال غیرمادی استعمال می‌شود (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳).

اما واژه «اخلاق» که بخش دوم از اصطلاح ترکیبی «رشد اخلاقی» است، از حیث معنای لغوی جمع خُلُق به معنای طبیعت و سرشت است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۵۶) و مانند واژه خَلْق از اصل

واحدی است. خَلْق به صفت، ویژگی و خصوصیت ظاهری اطلاق می‌شود و خُلُق به فضیلت، صفات، هیئت و ویژگی باطنی و نفسانی انسان (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۷).

علمای اخلاق برای واژه اخلاق اصطلاحات گوناگون و تعبیر مختلفی مانند ملکات و صفات راسخه نفسانی، فضیلت‌ها و نیکویی‌های اخلاقی و صفات و ویژگی‌های نفسانی را ذکر کرده‌اند و از آن معانی متفاوتی اراده نموده‌اند (مصباح، ۱۳۸۱، ص ۱۳-۱۵)؛ لیکن علامه مصباح در تعریف اخلاق توسعه‌ای می‌دهد و اخلاق را شامل ملکات و حالات نفسانی و همچنین افعالی می‌داند که رنگ ارزشی داشته باشد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۴۱). لذا منظور از اخلاق و موضوع آن در این پژوهش نیز همین تعریف از اخلاق است.

بنابراین اصطلاح «رشد اخلاقی» با توجه به معانی واژگان «رشد» و «اخلاق» به معنای بالندگی و اعتلای ملکات و افعال اختیاری است. به تعبیر دیگر، اتصاف نفس به ملکات فاضله و برخوردارگی افعال از حسن فعلی و فاعلی که همان رسیدن به کمال و خیر و واقعیت اخلاقی است، «رشد اخلاقی» نامیده می‌شود. اصطلاح «رشد اخلاقی» و کاربرد آن به معنای رسیدن به خیر و صلاح و کمال اخلاقی، تهذیب، تزکیه نفس و آراسته شدن به فضایل اخلاقی اختصاصی به این پژوهش ندارد؛ چراکه علمای اخلاق به ویژه آیت‌الله مصباح، آیت‌الله جوادی‌آملی و شهید مطهری در کتب تفسیری و اخلاقی و اعتقادی خویش به مناسبت طرح مسائل اخلاقی از آن استفاده کرده، و از آن ارتقا و بالندگی نفس، تکامل روحی و آراستگی به فضیلت‌های اخلاقی را اراده نموده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸، ص ۴۴۰؛ ج ۲۰، ص ۸۰؛ ج ۵، ص ۶۳۰؛ ج ۷، ص ۸۳؛ همو، ۱۳۸۸ ب، ج ۲، ص ۲۵۷؛ همو، ۱۳۸۹ ج، ص ۱۰۵؛ ۱۳۸۹ ب، ص ۴۷؛ ۱۳۸۹ ج، ص ۲۴۳؛ مصباح، ۱۳۹۱ د، ج ۱، ص ۱۶۵؛ همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۶؛ همو، ۱۳۹۰ الف، ص ۲۰؛ همو، ۱۳۹۰ ج، ج ۱، ص ۳۲۴؛ همو، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۶۶؛ همو، ۱۳۹۱ ج، ج ۲، ص ۶۵ و ۷۴؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۲۵؛ همو، ۱۳۹۰ ب، ص ۴۳؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۱؛ ج ۱، ص ۲۶۹؛ گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷). مثلاً شهید مطهری در تشریح یکی از عادات و آداب غلط به نام «تعارف‌های دروغین» ضمن اشاره به ریشه این عادت غلط یعنی رذیله اخلاقی «نفاق و دورویی» و عدم بالندگی‌ها و فضایل اخلاقی در یک ملت، از اصطلاح «رشد اخلاقی» برای بیان مقصود خود کمک می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۲۸۶). وی همچنین صریحاً اصطلاح «رشد اخلاقی» را درباره تکامل روحی به کار می‌برد و این نکته را یادآور می‌شود که رشد واژه‌ای است که درباره تکامل روحی استفاده می‌شود، نه تکامل جسمی و این مطلب را با بیان تفاوت‌های معنایی بین دو واژه «رشد» و «رشد» یادآور می‌شود (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳).

بنابراین، ضمن احتراز از معنایی که در علم روان‌شناسی و علوم تربیتی برای اصطلاح «رشد اخلاقی» ذکر می‌گردد (که بیشتر ناظر به تکامل مادی و جسمانی است)، یادآور می‌شویم که منظور از «رشد اخلاقی» در این پژوهش عبارت است از: کمال و شکوفایی نفس و ساحت‌های آن و اعتلای افعال اختیاری. البته این کمال و اعتلای نفس و افعال اختیاری، منوط به اتصاف نفس و ساحت‌های آن به ملکات فاضله و بهره‌مندی افعال اختیاری ارزشی از حسن فعلی و فاعلی است.

۳. ساحت‌های نفسانی و رشد اخلاقی

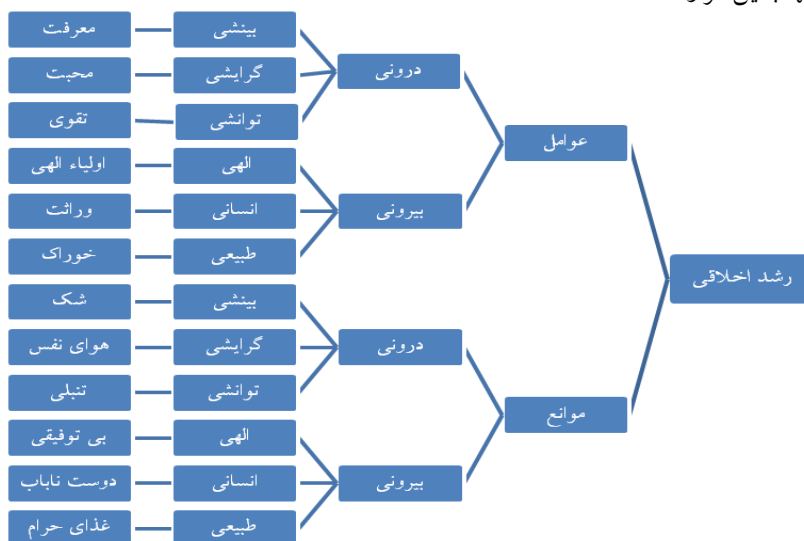
سه ساحت بینشی، گرایشی و توانشی نفس بر اساس مبانی انسان‌شناسانه و نظریه اخلاقی علامه مصباح (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۴۰) ضمن تأثیرگذاری بر یکدیگر موجب تکامل ملکات و افعال اختیاری در مسیر رشد و یا سقوط می‌شوند و ویژگی‌های پایدار را برای نفس به دست می‌دهند که اگر این ویژگی‌ها، مثبت و مورد هدف در اخلاق باشند، «رشد اخلاقی» تحقق یابد (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۲۲۵). چنان‌که گفتیم رشد اخلاقی که همان اتصاف به ملکات فاضله و افعال ارزشی اختیاری است، هدف اخلاق و مقصد متربی و سالک است. سالک در راه رسیدن به این هدف اعمالی را در چارچوب زدودن رذایل اخلاقی و کسب فضایل اخلاقی انجام می‌دهد. همچنین گفتیم که سه ساحت نفسانی انسان یعنی ساحت بینشی، گرایشی و توانشی، سرچشمه ملکات نفسانی و اعمال اختیاری انسان (به‌منزله موضوع اخلاق) هستند؛ بنابراین برای رسیدن به هدف اخلاق، یعنی رشد اخلاقی باید اهدافی متوسط در ساحت‌های سه‌گانه که رسیدن به آنها رسیدن به هدف اخلاق یعنی «رشد اخلاقی» است، تعریف نمود. لذا رشد اخلاقی رابطه‌ای مستقیم و علی- معلولی با رشد ساحت‌های سه‌گانه دارد، به طوری که رشد اخلاقی با رشد و بالندگی در ساحت‌های بینشی، گرایشی و توانشی نفس محقق می‌شود که آن نیز با ایجاد و یا تقویت عوامل تأثیرگذار و همچنین با تضعیف، پاک‌سازی و آسیب‌زدایی موانع حاصل می‌شود.

۴. عوامل و موانع رشد اخلاقی

به اموری که تأثیری مثبت بر رشد اخلاقی دارند و موجب کمال و بالندگی نفس و آراسته شدن به فضایل اخلاقی و افعال ارزشی می‌شوند، «عوامل رشد اخلاقی» و به اموری که تأثیر منفی دارند و موجبات سقوط اخلاقی را فراهم می‌آورند و نفس را از رذایل اخلاقی نمی‌پیرایند، بلکه آن را به آسیب‌ها و رذایل اخلاقی می‌آلایند «موانع رشد اخلاقی» می‌گوییم (همان، ص ۳۷۷-۳۷۸). بنابراین متربی و سالک الی‌الله با ایجاد و تقویت عوامل و با تضعیف و رفع و دفع موانع در هریک از

ساحت‌های بینشی، گرایشی و توانشی، رشد اخلاقی مطلوب را محقق می‌سازد و در جهت ارتقا و بالندگی اخلاقی می‌کوشد تا مراحل کمال و خیر و صلاح اخلاقی را یکی پس از دیگری ببیند و به قله رشد اخلاقی دست یابد.

عوامل و موانع رشد اخلاقی نقشی مؤثر در هریک از ساحت‌های بینشی یا گرایشی یا توانشی دارند. ممکن است این عوامل و موانع از درون متربی ناشی شوند یا ممکن است عوامل و موانعی باشند که در بیرون از نفس و جان متربی نقش بازی می‌کنند. لذا می‌توان عوامل و موانع رشد اخلاقی را به عوامل درونی و بیرونی تقسیم کرد (همان، ص ۳۹۴-۳۹۶)، بعضی از این عوامل و موانع و نمونه‌هایی از مصادیق آنها بدین قرارند:



۵. راهکارهای تحصیل رشد اخلاقی

همان‌گونه که گفتیم، موضوع علم اخلاق و مسائل اخلاقی بر اساس نظر علامه مصباح ملکات نفسانی و افعال اختیاری انسان است و مطلوب و هدف اخلاق نیز آراسته شدن نفس به فضایل اخلاقی و اتصاف افعال اختیاری انسان به حسن فعلی و فاعلی است که اصطلاحاً این مطلوب و غایت را «رشد اخلاقی» می‌گویند. لذا در بحث راهکارهای تحصیل رشد اخلاقی، به دنبال روش‌هایی هستیم که چگونگی آراسته شدن نفس به ملکات فاضله و مزین شدن افعال اختیاری انسان به حسن فعلی و فاعلی، را تبیین کنند و مقدمات آن مانند چگونگی پیراسته شدن از رذایل اخلاقی را توضیح دهند؛ که این راهکارها، روش‌هایی هستند که سلباً و یا ایجاباً بر ساحت‌های سه‌گانه بینشی، گرایشی و توانشی تأثیر می‌گذارند.

روش‌ها یا راهکارهای تحصیل رشد اخلاقی، فعالیت‌هایی هستند که ما را به غایت اخلاق می‌رسانند (همان، ص ۴۴۴-۴۴۵). این فعالیت‌ها را می‌توان با توجه به ساحت‌های سه‌گانه نفس انسانی به سه دسته فعالیت‌های بینشی، گرایشی و توانشی یا روش‌های بینشی، گرایشی و توانشی تقسیم کرد (همان، ص ۴۵۳). همچنین هریک از این اقسام را می‌توان به سه دسته روش‌های زمینه‌ساز، مقدماتی، روش‌های ایجاد-ایجاد و روش‌های سلبی یا همان رفع موانع تقسیم کرد (فقیهی، ۱۳۸۹).

زیارت مشاهد اهل بیت علیهم‌السلام یکی از این راهکارها و روش‌هایی است که با تضعیف و پاک‌سازی موانع و ایجاد و تقویت عوامل در هریک از ساحت‌های سه‌گانه موجب رشد اخلاقی متربی می‌شود.

۱-۵. زیارت

واژه‌شناسان، زیارت را از ریشه «زور» دانسته و آن را به معنای دیدار و دیدن کردن از یکدیگر آورده‌اند (انیس و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۸۷۳). ایشان گفته‌اند که ریشه و اصل «زیارت»، «الزَّوْر» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۶) به معنای بالای سینه یا وسط سینه یا محل تلاقی استخوان‌های اطراف سینه است (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۳۳). به همین دلیل است که اصطلاحاً به ملاقات سینه‌به‌سینه، زیارت اطلاق می‌شود (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۶).

زیارت، از توصیه‌ها و دستورالعمل‌های مورد تأکید در مکتب و مرام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام اوست که متعلق‌های گوناگونی مانند برادر دینی، علما، قبور و مشاهد مشرفه را در مجامع روایی به خود اختصاص داده است که زیارت مشاهد مبارکه اهل بیت علیهم‌السلام (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۵، ص ۸۵) از بااهمیت‌ترین و مؤکدترین آنها به‌شمار می‌آید؛ به‌گونه‌ای که در بعضی از روایات از آن به عنوان عهدی که امام معصوم علیه‌السلام بر عهده شیعیان خود دارد، یاد شده است (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۲۲).

زیارت از مصادیق مودت است و زائر از روی مودت برای زیارت اقدام می‌کند؛ پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در روایتی در پاسخ امیرالمؤمنان علیه‌السلام که پاداش زائر قبور ائمه اطهار علیهم‌السلام را جويا شد، یکی از علت‌های زیارت را مودت بیان می‌دارد:

ای ابا الحسن همانا خداوند مزار تو و فرزندان را قطعه‌هایی از قسمت‌های بهشت و عرصه‌ای از عرصه‌های بهشت قرار داده است و قلوب پاکان از خلقتش و برگزیدگان از بندگانش را مشتاق شما قرار داده است؛ درحالی که سررشتش و آزار را به خاطر شما تحمل می‌کنند. پس قبور شما را آباد می‌کنند و به خاطر قرب الهی و مودت ورزیدن نسبت به رسول‌الله پیوسته به زیارت شما می‌آیند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۲).

این بدان سبب است که مودت همان جاری شدن اثر محبت در افعال و رفتار انسان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶). انسان تا نسبت به کسی میل و گرایش مثبت نداشته باشد،

برای دیدار و زیارت او راهی نمی‌شود. بنابراین فعل زیارت نسبت به اهل بیت علیهم السلام از مصادیق مودت اهل بیت علیهم السلام است که بر اساس آیه «قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری: ۲۳)؛ انسان باید بر آن اهتمام داشته باشد.

تحلیل زیارت و چرایی تأثیرپذیری زائر از نفوس قدسی اهل بیت علیهم السلام در مشاهد

میرداماد یکی از تحلیل‌های عقلانی حضور نفوس قدسی اهل بیت علیهم السلام در مشاهد ایشان و اثرگذاری این ارواح مطهره بر زائر را، بر اساس اصل علل مادی و صوری اشیا تبیین می‌کند. ایشان در تحلیل و توضیح علت مادی می‌گوید: ماده برای بقا نیازمند علقهٔ تدبیرکننده از سوی نفس است که این علقه موجب بقای اصل ماده و ابدی بودن او تا مادامی که آسمان‌ها و زمین باقی هستند، می‌گردد و همین علاقه است که بقای ماده در طول دوران‌ها را تضمین می‌کند؛ لذا هر جا جزء مادی انسان یعنی بدن باشد، به سبب حفظ بقای مادی آن، نفس نیز حاضر است و این علقه و نفس انسانی در آنجا حضوری ناظر و بالفعل دارد. لذا سرّ استفاده از انوار قدسی و برکات و خیرهای متعدد از نفوس اهل بیت علیهم السلام در مشاهد مشرفه، همین حضور نفس و به سبب همین علقهٔ تدبیری مادی نفس نسبت به بدن است؛ به گونه‌ای که امام المشککین نیز به این استفاضه از انوار نورانی و با برکت حاضر در مشاهد و قبور اهل بیت علیهم السلام به صورت کلی صحنه می‌گذارد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۵۵؛ جوادی، ۱۳۹۱، ص ۳۰).

بدن اولیا و اوصیای الهی محل رشد و تعالی روح و نفس مطهر ایشان بوده است و اهل بیت علیهم السلام با این ابزار خاکی، مراتب بالای کمال را پیموده‌اند. لذا نزد روح ملکوتی ایشان عزیزتر از این ابزار وجود ندارد. بنابراین توجه به مکان‌های آرام گرفتن بدن‌های ایشان، فرصت بسیار مغتنمی برای استفادهٔ بیشتر و بهتر از روح عظیم و ملکوتی ایشان است؛ زیرا محل حضور ابدان مطهر، محل توجه خاص ارواح مطهر اهل بیت علیهم السلام خواهد بود که همان مشاهد مشرفه و قبور مطهرهٔ ایشان است. امام خمینی علیه السلام دربارهٔ چگونگی تأثیر زیارت می‌گوید:

استاد عارف کامل ما که سایه‌اش مستدام باد فرمود: ممکن است گفته شود که علاقهٔ روح نسبت به بدن بعد از مرگ باقی است؛ زیرا بدن محل قرار و جایگاه رشد و پرورش او بوده است. من می‌گویم آنچه را که استاد فرمودند، محقق بزرگ میرداماد در رسالهٔ فارسی که منسوب به ایشان است راجع به سرّ زیارت اموات تذکر داده‌اند و آنچه من از آن نوشته به خاطر دارم این است که فرمود: برای نفس دو نوع علاقه نسبت به بدن وجود دارد: علاقهٔ صوری و علاقهٔ مادی. البته مرگ موجب قطع علاقه صوری می‌شود، لیکن علاقهٔ مادی همچنان پایدار است و از همین جهت زیارت قبور تشریح و جایز شمرده شده است (موسوی خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ جوادی، ۱۳۹۱، ص ۲۸).

۱-۱-۵. ظهور ولایت تکوینی در زیارت

یکی از مهم‌ترین شئوناتی که اهل بیت علیهم‌السلام دارا هستند، شأن و مرتبه «ولایت تصرف» و یا «ولایت تکوینی» است که این فراز نورانی زیارت‌نامه جامعۀ کبیره: «مَنْ وَالَاكُمُ فَقَدْ وَالَى اللّٰهَ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۳) بدان اشاره دارد. از این شأن اهل بیت علیهم‌السلام با عنوان «ولایت کلیه الهیه» نیز یاد می‌شود.

فارغ از معانی و مصادیق گوناگون ولایت، یکی از مراتب ولایت، بلکه بالاترین مرتبه آن، همین ولایت تکوینی یا ولایت تصرف است که در نتیجه عمل به دستورها و احکام رسالت و نبوت در جان انسان کامل متبلور می‌شود. انسان کامل دارای ولایت تکوینی، قافله‌سالار و پیشوای هدایت و حقیقت و باطن انسان‌هاست و بر ضمایر موجودات و انسان‌ها مسلط می‌گردد و شاهد بر اعمال و حجت زمان می‌شود و اوست که اعمال ناقص و نیت‌های غیرکامل را کامل می‌کند و به هدف می‌رساند تا انسان‌ها به رشدهای گوناگون از جمله رشد اخلاقی برسند و در نتیجه قرب الهی را به دست آورند (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۹۱-۱۹۲).

«ولایت تکوینی» به معنای سرپرستی انسان‌ها، موجودات جهان و عالم خارج، و تصرف عینی داشتن در آنهاست که اولاً و بالذات منحصر در ذات «الله» است و ثانیاً و بالعرض به پیامبر و ائمه معصومین علیهم‌السلام و انسان‌های کامل اسناد داده می‌شود. صاحب این ولایت است که با تسلط بر اعمال و نیت و باطن انسان‌ها و از جمله زائران خویش آنها را از گناهان و پلیدی آثار اعمالشان نجات می‌دهد و گره‌های رذایل اخلاقی را برای ایشان می‌گشاید و ساحت‌های بینشی، گرایشی و توانشی نفس را تحت تأثیر قرار می‌دهد تا زائر بتواند مراحل و منازل رشد اخلاقی را یکی پس از دیگری بپیماید و سرانجام به قرب الهی بار یابد.

۶. زیارت و ساحت‌های سه‌گانه نفسانی

همان‌گونه که بیان شد، سرچشمه ملکات نفسانی و افعال اختیاری انسان که بار ارزشی دارند، ساحت‌های نفسانی سه‌گانه بینشی، گرایشی و توانشی است؛ یعنی با تأثیرپذیری مناسب هریک از این ساحت‌ها و شکوفایی و اعتلای آنها ملکات نفسانی به سمت فضایل اخلاقی سوق می‌یابند و افعال اختیاری نیکو و پسندیده از انسان صادر می‌شوند. زیارت با تضعیف و کنترل و موانع رشد اخلاقی و نیز تقویت و ایجاد عوامل رشد در هر سه ساحت نفسانی، موجب شکوفایی و کسب کمالات اخلاقی در هریک از ساحت‌ها می‌شود و هدف متربی از رشد اخلاقی را تأمین می‌کند.

۱-۶. آثار بینشی زیارت

آثار بینشی، بخش مهمی از آثار زیارت‌اند که در طی انجام مناسک زیارت از طریق مطالعه و دقت در متون زیارتی به دست می‌آیند، این آثار به دو دسته ایجابی و سلبی تقسیم‌پذیرند که مختصراً به بخشی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱-۱-۶. معرفت الله

شناخت و آگاهی، یکی از عوامل بینشی در تحصیل رشد اخلاقی است؛ زیرا بین شناخت و ایمان که سرچشمه ارزش‌های اخلاقی است، رابطه‌ای حقیقی و علی برقرار است؛ یعنی هر چه شناخت کامل‌تر باشد، ایمان نیز کامل‌تر خواهد بود و بالطبع ارزش‌های اخلاقی نیز از کمال بهتری برخوردار خواهند بود (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵). از این اقسام معرفت، بالاترین و مؤثرترین معرفت که در مباحث اخلاقی به آن توجه و عنایتی خاص شده، معرفت‌الله است؛ زیرا ایمان به خدا که ریشه ارزش‌های اخلاقی است، بستگی تام به معرفت‌الله دارد؛ لذا معرفت‌الله اساس و سرچشمه همه ارزش‌های اخلاقی خواهد بود و هر راهکار و فعالیتی که معرفت‌الله را کامل کند و آن را ارتقا بخشد و رشد دهد، از راهکارهای با اهمیت در آراستگی نفس به فضایل اخلاقی و پیراستگی خلق از رذایل اخلاقی است و افعال اختیاری را در رسیدن به حسن فعلی و فاعلی کمک می‌رساند.

متربی زائری که با زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام این فراز نورانی را زمزمه می‌کند: «مَنْ عَرَفَهُمْ فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ وَمَنْ جَهَلَهُمْ فَقَدْ جَهَلَ اللَّهَ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۳۰۳)، به این مطلب رهنمون می‌شود و در جان او این بینش تولید می‌گردد که اولاً شناخت الهی و معرفت‌الله متوقف بر شناخت اهل بیت علیهم السلام و امام معصوم مورد زیارت است؛ چراکه «لَوْ لَانَا مَا عُرِفَ اللَّهُ» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۶۱)؛ ثانیاً وحدانیت خداوند و شناخت تفصیلی و حقیقی نسبت به آن را باید از اهل بیت علیهم السلام آموخت؛ زیرا: «مَنْ أَرَادَ اللَّهَ بَدَأَ بِكُمْ وَمَنْ وَحَدَهُ قَبْلَ عَنكُمْ وَمَنْ قَصَدَهُ تَوَجَّهَ بِكُمْ» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۱۵) و «بِنَا عُرِفَ اللَّهُ وَبِنَا وَحَّدَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۵)؛ ثالثاً با مطالعه زیارت‌نامه جامع کبیره و خواندن این مطلب که: «مَنْ أَرَادَ اللَّهَ بَدَأَ بِكُمْ وَمَنْ وَحَدَهُ قَبْلَ عَنكُمْ وَمَنْ قَصَدَهُ تَوَجَّهَ بِكُمْ» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۱۵)، می‌یابد که باید برای شناخت خدا به سراغ شناخت اسمای غیرلفظی و عینی و حقیقی خداوند که اهل بیت علیهم السلام باشند، بروی؛ چنان‌که فرمود: «نحن والله الأسماء الحسنی - الذی لا یقبل من أحد إلا بمعرفتنا [قال فادعوه بها]» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۲). بنابراین زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام راهکار و فعالیتی است که انسان را به دروازه‌های معرفت‌الله راهنمایی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۵۶).

۲-۱-۶. شناخت الگوهای برتر و حقیقت دین

در مجامع روایی درباره فضیلت زیارت اهل بیت علیهم السلام روایات فراوانی آمده است. برخی از این روایات برای بیان جایگاه زیارت در مقام مقایسه بین زیارت اهل بیت علیهم السلام مطرح گشته و بعضی دیگر از مناسک و اعمال عبادی مانند حج برآمده است تا از این رهگذر جایگاه، اهمیت و ارزش زیارت اهل بیت علیهم السلام تبیین شود. مثلاً در روایات فراوانی زیارت امام رضا علیه السلام و سیدالشهدا علیهم السلام با هزاران حج و عمره مقبول و مشکور مقایسه شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸۵). از دقت در این روایات و تأمل در متون زیارتی، برای زائر شناختی نسبت به شخص مورد زیارت پدید می‌آید که موجب محبوبیت الگوهای کامل اخلاقی نزد زائر می‌شود و همچنین مربی را به کسب فضایل و کمالاتی که از زیارت محقق می‌شوند، ترغیب می‌کند.

زیارت و مطالعه متون و روایات زیارتی موجب می‌گردد تا مربی زائر متوجه این نکته شود که دین، حقیقت و مغزی دارد و همچنین دارای پوسته‌ای است. حقیقت دین را اهل بیت علیهم السلام که مصداق اتم و اکمل اسمای حسناى الهی هستند، تشکیل می‌دهند و سالک با عمل به دستورهای شریعت که پوسته دین است، تحت سرپرستی ولایت ایشان قرار می‌گیرد.

یادآوری و ذکر فضیلت زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام نسبت به حج، گویای این است که اهل بیت علیهم السلام و ولایت ایشان برتر از همه مناسک و اعمال عبادی شریعت است و تنها راه رسیدن به توحید و نبوت و رستگاری در حشر و معاد، ولایت امیرالمؤمنان علیه السلام و اولاد طاهرین ایشان است؛ چون در حج هم توحید و هم نبوت و هم معاد متبلور است. لذا باید یادآور شد که آثار زیارت اهل بیت علیهم السلام از جمیع آثار حج بیشتر است؛ زیرا راه وصول به اصول اسلام و همه آنچه در حج تبلور می‌یابد، اهل بیت علیهم السلام هستند که ولایت و دستگیری ایشان در مسیر رشد اخلاقی و کارگشایی آن، محرز و حقیقی است؛ به گونه‌ای که امام علیه السلام در روایتی تمامیت حج را «لقاءالإمام» معرفی فرموده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۷۸). البته باید این نکته را یادآور شد که افضلیت زیارت اهل بیت علیهم السلام بر حج و عمره، از باب تقدم سلوکی نیست بلکه از باب تقدم رتبی است؛ یعنی اگر کسی بخواهد به ولایت اهل بیت علیهم السلام بار یابد و تحت سرپرستی ایشان قرار گیرد، راهی جز اطاعت مطلق و تمام نسبت به دستورهای ایشان ندارد که یکی از آنها به جا آوردن حج و عمره است؛ آن‌گونه که دستور داده‌اند.

اگر حج چنان‌که گفته شده «وَالْحَجُّ تَسْكِينُ الْقُلُوبِ» (طبری املی، ۱۳۸۳ق، ص ۱۸۹)، مایه سکونت قلب، به منزله محل تولید ایمان و نیت صادقه، است، بنابراین یکی از راه‌های رسیدن به قلب سلیم و

درمان قلب‌های بیماری که بر اثر گناه آسیب دیده‌اند، زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام است که آثاری برتر و فراوان‌تر از حج و عمره مقبول و مشکور در جان مرتبی زائر باقی خواهد گذاشت.

۳-۱-۶. رفع شک و تردید

شک چنان که امیرالمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «الشک یهبط الایمان» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۴) ایمان را دچار آسیب می‌کند و با آسیب دیدن ایمان، ارزش‌های اخلاقی رنگ خواهند باخت. بنابراین رفتاری که شک و تردید را از جان مرتبی بزدايد و در جهت تقویت ایمان به خدا و معاد و بقیه ارکان حقیقی و اصولی دین کارکردی مثبت داشته باشد، نتیجه‌اش رشد کمالات اخلاقی خواهد بود.

چنان‌که ذکر شد یکی از آثار زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام تقویت و ایجاد عوامل بینشی در جان مرتبی است که مقدمه آن، رفع موانع بینشی است. تردید زائر نسبت به جایگاه و مقام منیع امامت و دیگر معارف با حضور در کنار مشاهد مشرفه و مطالعه متون ماثور زیارتی کم‌رنگ می‌شود و بدین ترتیب شک که از مهم‌ترین موانع بینشی است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۳۹۸)، آرام‌آرام رنگ می‌بازد.

زائر با حضور در مشاهد مشرفه و قرائت زیارت‌نامه جامعه کبیره بیزاری خود را از کسانی که درباره اهل بیت علیهم السلام مشکوک هستند اعلام می‌دارد و می‌گوید: «وَبَرَّئْتُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أَعْدَائِكُمْ وَمِنْ أَلْجَبْتِ وَالطَّاعُوتِ وَالشَّيَاطِينِ وَحَزْبِهِمُ الظَّالِمِينَ لَكُمْ الْجَاحِدِينَ لِحَقِّكُمْ وَالْمَارِقِينَ مِنْ وَلَائَتِكُمْ وَالْغَاصِبِينَ لِإِرْتِكُمْ وَالشَّاكِّينَ فِيكُمْ وَالْمُنْحَرِفِينَ عَنْكُمْ» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۹۹).

زائر با قرائت این فراز از دعای عالیة المضامین: «وَتَطَهَّرَ دِينِي مِمَّا يَدْنُسُهُ وَيَسِينُهُ وَيُزْرِي بِهِ وَتَحْمِيَهُ مِنْ الرَّيْبِ وَالشَّكِّ وَالْفَسَادِ وَالشُّرْكِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۹، ص ۱۶۹) که خواندن آن پس از زیارت ائمه هدی علیهم السلام وارد شده است، از خداوند می‌خواهد تا یقین نسبت به معارف دینی و وحیانی را در قلبش قرار دهد و او را از رذایلی چون ریب و شک پاک گرداند که این طهارت طبیعتاً طهارتی تکوینی است که با فراهم آمدن طهارت ظاهری و شرایطش برای زائر حاصل می‌شود.

۲-۲-۶. آثار گرایشی زیارت

۱-۲-۶. محبت و نفرت

از جمله آثار گرایشی زیارت و از عواملی که با تقویت آن ملکات فاضله و افعال اختیاری ارزشی، بهتر شکل می‌گیرند، محبت و نفرت است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۳۹۹). افزایش و تقویت محبتی که خداوند بر اساس آیه «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ

وَأَلْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات: ۷۷)؛ در فطرت انسان‌ها قرار داده است، موجب می‌شود تا مرتبی در کسب فضایل اخلاقی و رفع و پاک‌سازی رذایل اخلاقی مسیری هموارتر را بییماید. اساساً خاصیت محبت این است که کلفت و سختی عمل تکلیفی را بر می‌دارد و شدت محبت نسبت به خدا و اولیای الهی انحصارِ تبعیت از ایشان یا همان عبودیت محض را به دنبال می‌آورد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۰۷)؛ و موجب می‌شود تا فعل اختیاری ارزشی به سهولت از انسان صادر شود. با صدور افعال متعدد ارزشی همراه با نیت‌های متفاوت ارزشی، ملکات فاضله اخلاقی در نفس پدید می‌آید و رذایل اخلاقی تضعیف می‌شوند.

رابطه محبت و زیارت مشاهد اهل بیت علیهم‌السلام و به‌ویژه رابطه زیارت و مودت که همان جاری شدن محبت در افعال و اعضا و جوارح انسان است، رابطه‌ای حقیقی و علی است؛ چراکه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در پاسخ امیرالمؤمنان علیه‌السلام که از آثار و برکات زیارت قبور ایشان برای زائرانشان پرسید، به این معنا اشاره می‌فرماید: «... يَا أَبَا الْحَسَنِ إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ قَبْرَكَ وَقَبْرَ وَوَلَدِكَ بَقَاعًا مِنْ بَقَاعِ الْجَنَّةِ وَ... وَيَكْثُرُونَ زِيَارَتَهَا تَقَرُّبًا مِنْهُمْ إِلَى اللَّهِ مَوَدَّةً مِنْهُمْ لِرَسُولِهِ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۲). آسان شدن تکالیف عبادی و برداشته شدن کلفت عمل از برکات زیارت و تقویت حب اهل بیت علیهم‌السلام در ساحت گرایش‌های نفس است که موجب جد و جهد سالک و مرتبی در پیمودن منازل سلوک می‌شود همچنین او را در پیراستگی از رذایل و آراستگی به فضایل کمأ و کیفأ مدد می‌رساند؛ چراکه با شدت یافتن محبت نسبت به اسما و صفات واقعی الهی که اهل بیت علیهم‌السلام باشند، مرتبی آنها را که الگوهای کامل اخلاقی هستند محبوب خویش می‌داند؛ لذا در راه رسیدن به ویژگی‌ها و صفات نیکوی اخلاقی که در ایشان متبلور است از هیچ کوششی فروگذار نخواهد کرد.

از دیگر برکات تقویت حب اهل بیت علیهم‌السلام که بر اثر زیارت ایشان در ساحت گرایش‌های نفس پدید می‌آید، برداشته شدن موانع و حجاب‌های ظلمانی گناهان خواهد بود؛ زیرا هر چه حب اهل بیت علیهم‌السلام در جان مرتبی تقویت شود، سالک و مرتبی چنان‌که گفته شده «أَحَبَّ اللَّهُ مَنْ أَحَبَّ حُسَيْنًا» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۵۲)، محبوب الهی می‌شود و کسی که محبوب الهی شود به تصریح آیه «أَقُلُّ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران: ۳۱)؛ از غفران و آمرزش گناهان بهره‌مند می‌شود و از آثار ذنوب در ساحت‌های نفسانی رهایی می‌یابد.

بنابراین با زیارت اهل بیت علیهم‌السلام که از مصادیق مودت نسبت به ایشان است، محبت خدا و اولیای الهی در دل تقویت می‌شود و با تقویت محبت است که ایمان مرتبی زائر کامل می‌گردد و در پرتو ایمان کامل ارزش‌های اخلاقی به لحاظ کمی و کیفی تقویت می‌شوند.

«رجا یکی از مراحل سیر و سلوک است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۰۱). لذا شوق داشتن و امیدوار بودن نسبت به وصل مقامات معنوی و برخورداری از عنایات الهی، از آثار و عوامل رشد اخلاقی است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۴۰۰). امید به تحقق اهداف اخلاقی نیز امید به اینکه امکان پاک‌سازی رذایل اخلاقی وجود دارد، از ارکان اساسی تهذیب و تزکیه اخلاقی است؛ زیرا بر اساس سخن امیرالمؤمنان علیه السلام که می‌فرماید: «... فَإِنَّ كُلَّ رَاجٍ طَالِبٌ، وَكُلُّ خَائِفٍ هَارِبٌ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۷)، متربی و سالکی به دنبال تهذیب نفس و آراستگی به فضایل اخلاقی است که رسیدن به رشد اخلاقی و ملکات فاضله را امید داشته باشد و امیدوار باشد که می‌تواند از رذایل نفسانی خویش جدا گردد.

انسان‌هایی که با هدف رشد اخلاقی و کسب موقعیت‌های معنوی، برنامه‌ها و دستورالعمل‌های اخلاقی را دنبال می‌کنند، با امید به «رشد اخلاقی» و عنایات الهی در این راه گام می‌نهند؛ و چشم‌نیاز و امید به درگاه الهی و اولیای خدا می‌گشایند. لذا امید داشتن از عوامل تأثیرگذاری است که همواره باید در نفس متربی و سالک موجود باشد.

یکی دیگر از آثار زیارت در ساحت گرایشی، ایجاد امید و شوق نسبت به کسب مقامات معنوی و فضایل و ملکات فاضله اخلاقی است. مثلاً در زیارت سیدالشهدا علیه السلام از جمله ثمرات و نتایج زیارت آن امام شهید، قطع نشدن امید و رجا عنوان شده است: «... أُعْطِنِي بِزِيَارَتِي أَمَلِي وَرَجَائِي وَهَبْ لِي مُنَايَ وَتَفَضَّلْ عَلَيَّ بِسُؤْلِي وَرَغْبَتِي وَأَقْضِ لِي حَوَائِجِي وَكَأ تَرُدُّنِي خَائِبًا وَكَأ تَقْطَعُ رَجَائِي وَكَأ تُخَيِّبُ دُعَائِي...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۶۱).

دانستن این مطلب که زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام برای انسان برکت، رحمت و حسن اجابت را به همراه می‌آورد، امید را در دل سالکی که از گناهان قبلی و رذایل اخلاقی رنج می‌برد زنده می‌کند و مقدمات ایجاد عزمی راسخ برای زدودن رذایل و فضایل اخلاقی را در نفس او فراهم می‌آورد. در زیارت وداعی که در منابع گوناگون روایی برای زیارت اهل بیت علیهم السلام ذکر شده، آمده است: «اللَّهُمَّ لَنَا تَجَعَلُهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنْ زِيَارَتِهِمْ وَذِكْرِهِمْ وَالصَّلَاةِ عَلَيْهِمْ وَأَوْجِبْ لِي الْمَغْفِرَةَ وَ... وَحُسْنَ الْجَابَةِ...» (همان، ص ۱۰۱).

دنیاگرایی از موانع گرایشی رشد اخلاقی است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۴۰۴). از دیدگاه روایات اهل بیت علیهم السلام و علمای اخلاق، ریشه همه رذایل اخلاقی به این گرایش که در وجود انسان قرار

داده شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۷) باز می‌گردد. البته در روایات و آیات قرآن و نظرات علمای اخلاق مطلق دنیا مذمت نشده است؛ آنچه مذمت شده دنیاگرایی و تعلق هوای نفسانی و تمایلات حیوانی انسان به امور دنیوی است؛ وگرنه دنیا محل کسب و تحصیل برای آخرت است و متربی و سالک الی‌الله در گذر از دنیا مقامات و مراحل رشد اخلاقی را یکی پس از دیگری می‌پیماید (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۳۰).

دنیابگرایی طبق روایات از سنخ «حب» و میل و اشتیاق است که با عنوان «حب دنیا» مذمت شده است. در روایتی از امیرالمؤمنان علیه السلام آمده است: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي كَأَمْ وَحَبِّ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ وَرَأْسُ كُلِّ بَلِيَّةٍ وَقِرَانُ كُلِّ فِتْنَةٍ وَدَاعِي كُلِّ رَذِيَّةٍ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۵).

لذا هرچه میل دنیاگرایی در وجود انسان تضعیف شود و دوستی خدا و دوستانش جای آن را پر کند انسان از رذایلی که زائیده این میل و گرایش هستند آزاد، و به فضایل متناسب با حب خدا و اولیایش مزین می‌شود.

برای تقویت میل دنیاگریزی و تضعیف گرایش دنیاگرایی می‌توان از شیوه‌هایی کمک گرفت که آثاری مستقیم بر این میل دارند. از جمله این شیوه‌ها، زیارت اهل بیت علیهم السلام و مشاهده ایشان است که حیات و ممات برای آنها یکی است. در روایتی که در تفسیر *برهان* و *عیاشی* ذکر شده، راوی به امام علیه السلام می‌گوید: هر وقت برای زیارت و دیدار شما می‌آییم، تا وقتی نزد شما حاضریم قلب ما از دنیا و دل بستگی‌های آن جدا می‌شود و وقتی از نزد شما خارج می‌شویم به دنیا و دل بستگی‌های آن میل پیدا می‌کنیم. امام علیه السلام می‌فرماید عیناً همین مطلب برای اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله رخ داده و رسول خدا صلی الله علیه و آله در پاسخ فرموده است: اگر بر این حالت که هنگام زیارت و حضور نزد ما دارید استقامت می‌ورزیدید و آن را حفظ می‌کردید و باقی می‌ماندید، برای شما کرامات و حالات مختلف معنوی محقق می‌شد؛ چنان‌که گویا با ملائکه مصافحه می‌کردید و بر روی آب راه می‌رفتید. البته باید یادآور شد که آنچه امام علیه السلام از کرامات مانند روی آب راه رفتن بیان می‌فرماید، آثار جانبی رشد اخلاقی است (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۵۳).

همچنین رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «مَنْ زَارَ قَبْرِي بَعْدَ مَوْتِي كَانَ كَمَنْ هَاجَرَ إِلَيَّ فِي حَيَاتِي فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِيعُوا فَابْعَثُوا إِلَيَّ السَّلَامَ فَإِنَّهُ يَبْلُغُنِي» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۴). لذا حیات و ممات اهل بیت علیهم السلام یکسان است و همان آثاری که برای دیدار و حضور نزد اهل بیت علیهم السلام در زمان حیات دنیوی ایشان محقق است، برای حضور و زیارت مشاهده منور و قبور مطهر ایشان در زمان ممات دنیوی نیز حاصل می‌شود.

۳-۶. آثار توانشی زیارت

ساحت توانشی که هم در تولید رفتارهای درونی یا اصطلاحاً جوانحی و هم در ایجاد رفتارهای بیرونی یا جوارحی منشأ اثر است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۳۳۲) برای ایجاد افعال ارزشی و ملکات فاضله اخلاقی در کنار دو بعد دیگر نفسانی یعنی ساحت بینشی و گرایشی نقشی محوری دارد.

زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام به منزله روشی در فرایند تربیت اخلاقی برای رسیدن به رشد اخلاقی بر ساحت توانشی به ویژه بر کنش های درونی (جوانحی) تأثیر می گذارد، که این تأثیر به صورت شکل گیری، تقویت و ایجاد عوامل توانشی و یا تضعیف، کنترل و پاک سازی موانع توانشی عمل می کند و مرتبی را در رسیدن به رشد اخلاقی متناسب رهنمون می شود.

در این فصل اجمالاً به بعضی از این آثار و چگونگی عملکرد زیارت بر ساحت توانشی نفس در هر دو دسته افعال جوارحی و جوانحی اشاره می کنیم.

۱-۳-۶. ایمان

ایمان یکی از آثار زیارت و عوامل توانشی است (همان) و همان گونه که گذشت، ریشه و پایه ای اساسی برای ارزش های اخلاقی اعم از افعال اختیاری و ملکات فاضله اخلاقی خواهد بود، که با ایجاد و تقویت آن ارزش های اخلاقی در بعد ملکات در انسان شکل می گیرند و رذایل تضعیف می شوند و افعال اختیاری ارزشی از انسان صادر می گردند.

قرآن کریم نیز ریشه همه ملکات و فضایل اخلاقی را ایمان معرفی می کند و در مقابل ریشه همه رذایل را شرک می داند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۴). بنابراین پرورش ایمان و ارتقای آن به درجات بالاتر ماحصلی جز آراسته شدن به نیکویی های اخلاقی و جدایی از پلیدی های اخلاقی برای انسان ندارد و از سویی تضعیف ایمان نیز رذایل و بی بندوباری های اخلاقی را در همه حوزه های ملکات نفسانی در پی خواهد داشت.

کارکرد ایمان بر شکل گیری ارزش های اخلاقی، از طریق تولید و تقویت انگیزه و نیت های صادقانه است؛ زیرا روح و حقیقت عمل را نیت تشکیل می دهد و از طرفی نیت وابستگی تامی به ایمان دارد. لذا اساس اخلاق را ایمان، به ویژه ایمان به مبدأ و معاد شکل می دهد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۶۶). بنابراین برای رسیدن به رشد اخلاقی باید با تقویت و یا اصلاح ایمان به تقویت نیت و انگیزه کارهای اخلاقی پرداخت.

زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام برای رسیدن به رشد اخلاقی از جمله شیوه هایی است که علاوه بر ساحت بینشی و گرایشی نفس، بر ساحت توانشی نیز اثر می گذارد و عوامل تأثیرگذار در این ساحت را

تولید و یا تقویت می‌کند و همچنین از تأثرات موانع توانشی در رسیدن به رشد اخلاقی می‌کاهد؛ زیرا یکی از مهم‌ترین عوامل توانشی و یا همان‌گونه که تبیین شد ریشه ارزش‌های اخلاقی که از آثار زیارت مشاهد اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد، ایمان است.

در زیارت‌نامه‌ای که برای وداع نقل شده، بر این معنا صراحتاً تأکید شده است که کسی که زائر معصومان باشد و از جمله عارفان به امام علیه‌السلام، موجبین اطاعت امام علیه‌السلام و راغبان در زیارت امام معصوم علیه‌السلام باشد، از زیارت امام معصوم توشه ایمان را به ارمغان خواهد برد. در این زیارت‌نامه آمده است: «اللَّهُمَّ لَنَا تَجَعَلَهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنْ زِيَارَتِهِمْ وَ ذَكَرِهِمْ وَالصَّلَاةَ عَلَيْهِمْ وَأَوْجِبْ لِي الْمَغْفِرَةَ وَ... وَالْإِيمَانَ وَحَسُنَ الْإِجَابَةُ كَمَا أَوْجِبْتَ لِلْأَوْلِيَاءِ الْكَرِيمِينَ بِحَقِّهِمُ الْمُوجِبِينَ طَاعَتَهُمْ وَالرَّاعِبِينَ فِي زِيَارَتِهِمُ الْمُتَقَرِّبِينَ إِلَيْكَ وَإِلَيْهِمْ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱).

همچنین در فضیلت زیارت سیدالشهدا علیه‌السلام نیز به این مطلب اشاره شده است که زیارت و رغبت به آن نشانه محبت نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام است و زیارت ایشان موجب استكمال ایمان می‌شود و طبیعتاً ایمان کامل، رشد اخلاقی کامل‌تری را به دست می‌دهد. در این روایت آمده است:

مَنْ أَرَادَ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَعْرِضُ جُنَانًا عَلَى قَلْبِهِ فَإِنْ قَبِلَهُ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَمَنْ كَانَ لَنَا مُجِيبًا فَلْيَرْغَبْ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ علیه‌السلام فَمَنْ كَانَ لِلْحُسَيْنِ علیه‌السلام زَوَّارًا عَرَفْنَا بِالْحُبِّ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَكَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لِلْحُسَيْنِ زَوَّارًا كَانَ نَاقِصَ الْإِيمَانِ (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۹۳).

راز اینکه زیارت مشاهد اهل بیت علیهم‌السلام و به‌ویژه سیدالشهدا علیه‌السلام موجب اكمال ایمان و در نتیجه فراهم شدن زمینه‌ای بهتر برای رشد اخلاقی می‌شود، این است که محبت اهل بیت علیهم‌السلام همراهی و معیتی جدانشدنی با ایمان دارد (خزازازی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۱۰).

۲-۳-۶. مغفرت

گناه یکی از موانع توانشی است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۴۲۱)، و طبیعتاً چنان‌که امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «الْإِسْتِغْفَارُ دَوَاءُ الذُّنُوبِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۵) مغفرت راهکاری است که این مانع را از مسیر متربی سالک برمی‌دارد و در واقع از نخستین منازل که سالک الی‌الله باید آن را ببیند و مدام در عین عبور از آن نسبت به منازل بالاتر در آن مقیم باشد، منزل دوری از گناه یا توبه است. متربی باید در این مسیر ابتدا خانه دل و نفس خویش را از آثار گناهان که انحراف قلب را به همراه داشته‌اند، پاک کند تا بتواند در جهت پاک‌سازی نفس از رذایل اخلاقی و آراسته ساختن نفس به فضایل اقدام کند.

آمرزش گناهان یا مغفرت فریاد است که اثر گناه را محو می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۲۴۱) و این کاری است بس مشکل؛ چراکه مرتبی نه از نوع حجاب‌های تاریکی که بر اثر گناه در نفسش حاصل آمده است خبر دارد و نه از چگونگی پاک‌سازی آنها؛ لذا مرتبی آلوده باید سراغ طبیبی حاذق رود تا علاوه بر طبابت، مظهر اسم طاهر و مظهر نیز باشد و با اراده و ولایت تکوینی خویش آنچه را در نفس مرتبی واقع شده بردارد و او را به سوی خدا راهنمایی و رهبری کند و امر ایصال الی المطلوب را که تنها از مقام منیع امامت و ولایت معصومین علیهم السلام ساخته است، به انجام رساند.

زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام یکی از شیوه‌هایی است که به تصریح روایات گوناگون، یکی از آثار و فوایدش غفران ذنوب و طبیعتاً محو آثار گناهان در نفس و جان مرتبی است تا او بتواند در مسیر سلوک گام نهد و زنجیرهای ناشی از اعمال ناشایست او را از سر راه بر دارد؛ زیرا امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَا مِنْ رَجُلٍ يَزُورُنَا أَوْ يَزُورُ قُبُورَنَا إِلَّا غَشِيَتْهُ الرَّحْمَةُ وَ غُفِرَتْ لَهُ ذُنُوبُهُ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۳۵۱). همچنین در زیارت وداع، یکی از جمله آثار زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام غفران و پاک‌سازی از گناهان و ذنوب برشمرده شده است. در این زیارت‌نامه می‌خوانیم: «اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنْ زِيَارَتِهِمْ وَ ذِكْرِهِمْ وَ الصَّلَاةِ عَلَيْهِمْ وَ أَوْجِبْ لِي الْمَغْفِرَةَ وَ... كَمَا أَوْجَبْتَ لِأَوْلِيَائِكَ الْعَارِفِينَ بِحَقِّهِمْ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱).

۳-۳-۶. تقوا

یکی دیگر از عوامل توانشی که در تربیت اخلاقی نقشی محوری دارد و سالک و مرتبی در همه مراحل و منازل سلوک بدان نیازمند است و در رسیدن به رشد اخلاقی و شکوفایی خویش باید از آن کمک گیرد، تقوا و به عبارت دیگر، خویش‌داری است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۴۱۴).

تقوا صفتی است که با همه مراتب و منازل ایمان سازگاری و الفت دارد. بر اساس آیه «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج: ۳۲)، شاید بتوان گفت که مهم‌ترین مرتبه تقوا، تقوای قلوب است؛ چراکه قلب همان‌گونه که گذشت محلی است که نیات صادقه و انگیزه‌ها در آن شکل می‌گیرند و اعمال و افعال ارزشی انسان را می‌سازد.

تقوا همچنین یکی از آثار پربرکت زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام است. در زیارت وداع ائمه علیهم السلام که شیخ طوسی آن را نقل فرموده، آمده است: «اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنْ زِيَارَتِهِمْ وَ ذِكْرِهِمْ وَ الصَّلَاةِ عَلَيْهِمْ وَ أَوْجِبْ لِي الْمَغْفِرَةَ وَ... وَ التَّقْوَى وَ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱).

۴-۳-۶. یاد خدا و یاد اولیای الهی

یاد و ذکر خدا در رشد اخلاقی و تهذیب نفس جایگاهی روشن دارد؛ زیرا در روایتی از امیرالمؤمنان علیه السلام آمده است: «أصل صلاح القلب اشتغاله بذكر الله» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۹۸). جایگاه قلب و اصلاح آن به منزله محل تولید ارزش های اخلاقی و اساس و ریشه رفتارهای ارزشی انسان یعنی ایمان نیز واضح و مبرهن است.

ذکر و یاد خدا هم ظلمت های باطنی را رفع می کند و مایه شکوفایی فضیلت های نفسانی انسان است؛ زیرا «الذِّكْرُ نُورٌ وَرُشْدٌ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۹)، و هم بیماری نفوس را التیام می بخشد، چراکه «ذكر الله دواء أعلال النفوس» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۶۹). همچنین فرموده اند: «بدوام ذکر الله تنجاب الغفلة» (همان، ص ۳۰۰)؛ با مداومت بر یاد خدا بزرگ ترین عامل بیماری نفوس یعنی «غفلت» از صفحه نفس انسان پاک می شود و زمینه های لازم برای رسیدن به رشد اخلاقی فراهم می آید. یاد اولیای خدا که در رأس آنها اهل بیت علیهم السلام هستند، یاد خداست؛ چراکه «إِنَّ ذِكْرَنَا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ إِنَّمَا إِذَا ذُكِرْنَا ذُكِرَ اللَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸۶) و چون یاد خدا و اولیای او از جمله عوامل توانشی است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۴۱۴) لذا یاد اولیای خدا موجب آراسته شدن به فضیلت ها و پاکی از رذایل خواهد بود که از مصادیق بارز یاد اولیای الهی، زیارت مشاهد اهل بیت علیهم السلام است.

زیارت مشاهد مشرفه از جمله شعائر الهی است که با دیدن مشاهد منور و گرامی داشت آنها و عرض ادب زائر نسبت به این آینه های تمام نمای الهی، زائر به یاد خدا می افتد و بیماری های قلبی او تسکین می یابند.

۵-۳-۶. قلب سلیم

انحراف قلب و قساوت آن از جمله موانع توانشی در مسیر رشد اخلاقی است (همان، ص ۴۲۲) که دیگر عوامل تأثیرگذار در سلوک را تحت تأثیر خویش قرار می دهد؛ زیرا همان گونه که گذشت، محل تولید انگیزه و نیت که حقیقت و روح عمل است در مرتبه قلب می باشد و زمانی که قلب دچار انحراف و بیماری قساوت باشد، نیت صادقه که افعال ارزشی و ملکات فاضله اخلاقی را در پی دارند، تشکیل نمی شوند و تربیت اخلاقی با مانع و عدم پیشرفت روبه رو می شود. بنابراین باید محل تولید نیت صادقه را به سبب آسیب هایی که از حب دنیا و گناهان به آن رسیده، درمان کرد؛ زیرا امام صادق علیه السلام فرمود: «صَاحِبُ النَّيَّةِ الصَّادِقَةِ صَاحِبُ الْقَلْبِ السَّلِيمِ لِأَنَّ سَلَامَةَ الْقَلْبِ مِنْ هَوَاجِسِ الْمَحْدُورَاتِ بِتَخْلِيصِ النَّيَّةِ لِلَّهِ تَعَالَى فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا...» (منسوب به جعفر بن محمد، ۱۴۰۰ق، ص ۵۳).

قلب سلیم قلبی است که از حب دنیا خالی باشد؛ زیرا خداوند عزوجل می فرماید: «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء: ۸۹). همچنین در روایت آمده است «قَالَ هُوَ الْقَلْبُ الَّذِي سَلِمَ مِنْ حُبِّ الدُّنْيَا» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۴۰). لذا قلب سلیم قلبی است که علاقه به امور دنیایی به آن آسیبی نرسانده باشد و قلبی که به حب دنیا آلوده باشد، به همان میزان از حب خدا و حب اولیای الهی خالی خواهد بود و از این محبت به همان میزان بی بهره خواهد بود.

بنابراین کاری که موجب می شود بیماری قلب و به ویژه شدیدترین بیماری آن یعنی «قساوت قلب» (منسوب به جعفر بن محمد، ۱۴۰۰ق، ص ۷۸) را درمان کند، از مهم ترین روش های تربیتی در تربیت اخلاقی و رسیدن به ملکات فاضله اخلاقی خواهد بود، و آنچه در مقابل «قساوت» است و قلب را از انحراف نجات می دهد، این است که قلب را «رحمت» الهی فرا گیرد؛ چنان که امام علیه السلام می فرماید «العَفْوُ، الْحِقْدُ، الرَّحْمَةُ، الْقَسْوَةُ، الْيَقِينُ، الشُّكُّ، الصَّبْرُ، الْجَزَعُ» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۵۰۰) و بدین ترتیب «رحمت» را در مقابل «قساوت» تعریف می کند.

لذا یکی از اعمالی که نفس زائر و مرتبی را مشمول «رحمت» قرار می دهد، زیارت قبور و مشاهد مشرفه ائمه اطهار علیهم السلام است؛ زیرا در زیارت وداع آمده است: «اللَّهُمَّ لَّا تَجْعَلُهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنْ زِيَارَتِهِمْ وَذَكَرِهِمْ وَالصَّلَاةَ عَلَيْهِمْ وَأَوْجِبْ لِي الْمَغْفِرَةَ وَالْخَيْرَ وَالرَّحْمَةَ وَ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱)؛ «مَا مِنْ رَجُلٍ يَزُورُنَا أَوْ يَزُورُ قُبُورَنَا إِلَّا غَشِيَتْهُ الرَّحْمَةُ وَغُفِرَتْ لَهُ ذُنُوبُهُ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۳۵۱).

نتیجه گیری

زیارت یکی از راهکارها و روش هایی است که در فرایند تربیت اخلاقی موجب رشد اخلاقی می شود؛ یعنی اولاً در متصف شدن ساحت های نفسانی به ملکات فاضله مؤثر است و ثانیاً در اتصاف افعال اختیاری ارزشی حسن فعلی و فاعلی نقشی مثبت ایفا می کند.

زیارت در دو بعد ایجابی و سلبی در ساحت بینشی عمل می کند؛ مثلاً بعد ایجابی زیارت با تبیین راهکار کسب معرفت الله و آشنایی با اسما و صفات حقیقی و عینی خداوند و ایجاد نگرش نسبت به جایگاه مورد زیارت از طریق مطالعه و دقت در متون زیارت نامه ها حاصل می شود و آنچه را زائر و مرتبی درباره امام معصوم علیه السلام می داند اصلاح می کند و یا ارتقا می دهد و با ارتقای دانسته های مرتبی درباره شخص مورد زیارت که الگوی اخلاقی او نیز می باشد، ایمان به تبعش ارزش های اخلاقی اش تقویت می شود.

زیارت همچنین در بعد سلبی موانع بینشی را رفع و یا تضعیف می‌کند. مثلاً از مهم‌ترین موانع بینشی تردید نسبت به متعلقات ایمان است. شک ریشه در جهل دارد و خود موجب تزلزل ایمان و در نتیجه کارکردهای اخلاقی متربی می‌شود و او را از ارزش‌های اخلاقی تهی می‌کند و سرانجام رفع شک و تردید زمینه‌ساز شکوفایی و رشد فضایل اخلاقی می‌شود. از جمله آثار تکوینی زیارت بر اساس متون ادعیه، پاک شدن نفس زائر از شک و دودلی است که این اثر با توجه به عوامل دیگر می‌تواند عمیق و پایدار باشد و انسان را نسبت به ارزش‌های اخلاقی راغب‌تر سازد.

زیارت همچنین به عنوان روشی تربیتی- اخلاقی با تقویت و ایجاد عوامل رشد اخلاقی و رفع و تضعیف موانع رشد اخلاقی ساحت‌گرایشی نفس را نیز متأثر می‌سازد تا نفس به فضایل نیکوی اخلاقی آراسته گردد و از بدی‌های اخلاقی پیراسته شود. مثلاً زیارت به تصریح روایات از باب ابراز محبت و در واقع از مصادیق مودت است که موجب تقویت این عامل رشد در جان متربی می‌گردد و محبت به اولیای الهی محبت به خداست که از جمله مهم‌ترین دستگیره‌های ایمان به منزله ریشه ارزش‌های اخلاقی است. همچنین زیارت مشاهد اهل بیت علیهم‌السلام موجب می‌شود تا حب دنیا که ریشه همه رذائل اخلاقی، و از موانع گرایشی در جان متربی است، تضعیف گردد تا ارزش‌های اخلاقی در جان شخص تقویت شود و به جوشش درآید.

زیارت مشاهد اهل بیت علیهم‌السلام علاوه بر اثرگذاری بر ساحت‌های بینشی و گرایشی، ساحت توانشی نفس را رشد می‌دهد. زیارت با آسیب‌زدایی از این ساحت و رفع موانعی که در این ساحت حضور فعال دارند و با تقویت و ایجاد عوامل تأثیرگذار بر این ساحت نفسانی، به رشد و شکل‌گیری فضایل اخلاقی و زدودن رذایل اخلاقی کمک می‌کند.

زیارت در تقویت ایمان به عنوان عامل اصلی در رشد اخلاقی و ایجاد نیات صادقه ارزش‌های اخلاقی، نقشی محوری را در ساحت توانشی ایفا می‌کند و با زدودن موانعی چون قساوت قلب و افاضه قلب سلیم به متربی، زمینه‌ساز رشد فضایل اخلاقی است.

منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، ج دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، ۱۳۵۶، *کامل الزیارات*، نجف اشرف، دار المرتضویة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، بی تا، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دار صادر.
- احمدی میانجی، علی، ۱۴۲۶ق، *مکاتیب الأئمة علیهم السلام، قم، دار الحدیث.*
- انیس، ابراهیم و همکاران، ۱۳۹۲، *فرهنگ معجم الوسیط*، ترجمه بندر ریگی، ج چهارم، قم، اسلامی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات.
- ، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، ج دوم، قم، دار کتاب الإسلامی.
- جوادی آملی، عبد الله، ۱۳۷۸، *مراحل اخلاق در قرآن* (تفسیر موضوعی قرآن)، ج دوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹ الف، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، ج هفتم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹ ب، *حق و تکلیف در اسلام*، ج سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹ ج، *نسیم اندیشه دفتر سوم*، ج دوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸ الف، *تسلیم تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸ ب، *ادب فنای مهربان*، ج هفتم، قم، اسراء.
- جوادی، مرتضی، ۱۳۹۱، *فلسفه زیارت و آئین آن*، ج هفتم، قم، اسراء.
- خزاز رازی، علی بن محمد، ۱۴۰۱ق، *کفایة الأثر فی النصح علی الأئمة الاثنی عشر*، قم، بیدار.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، الدار الشامیة.
- صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، ج دوم، قم، جامعه مدرسین.
- صفا، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بساتین الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، ج دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.*
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر، ۱۳۸۳ق، *بشارة المصطفی لشیعة المرترضی*، ج دوم، نجف، المكتبة الحیدریة.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، ج سوم، تهران، مرتضوی.
- طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الأحکام*، ج چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، بی جا، المطبعة العلمیة.
- فقیهی، سید احمد، ۱۳۸۹، «طراحی الگوی دسته بندی روش های تربیت اخلاقی»، *معرفت اخلاقی*، سال دوم، ش ۱، ص ۶۴-۴۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۹، *اصول الکافی*، ترجمه حسن مصطفوی، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامیة.
- ، ۱۴۰۷ق، *کافی*، ج چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.

- گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، *فلسفه تعلیم تربیت اسلامی*، زیر نظر محمدتقی مصباح، چ دوم، تهران، مدرسه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- _____، ۱۴۲۳ق، *زاد المعاد - مفتاح الجنان*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *اخلاق در قرآن*، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تهران، چاپ و نشر بین الملل.
- _____، ۱۳۸۶، *خودشناسی برای خودسازی*، چ سیزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۰ الف، *آیین پرواز*، تلخیص: جواد محدثی، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۰ ب، *بسوی او*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۰ ج، *پند جاوید*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۰ د، *انسان سازی در قرآن*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱ الف، *آفتاب مطهر*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱ ب، *پندهای امام صادق علیه السلام بهره جویان صادق*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱ ج، *نظریه سیاسی اسلام*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱ د، *ره توشه*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *امدادهای غیبی بشر*، چ دهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۰، *شش مقاله*، چ پانزدهم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۸۵، *حکمت‌ها و اندرزها*، چ نوزدهم، تهران، صدرا.
- مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳ق، *الأمالی*، قم، کنگره شیخ مفید.
- منسوب به جعفر بن محمد، امام ششم علیه السلام، ۴۰۰ق، *مصباح الشریعة*، بیروت، اعلمی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۱۶ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، پاسدار اسلام.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القیسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- نوری، حسین بن محمد تقی، ۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.

تحلیل آثار مادی حسادت در کلام امیرالمؤمنان علیه السلام

نورسته قنبرزاده / دانشجوی کارشناسی ارشد علوم حدیث، گرایش نهج البلاغه دانشگاه علوم قرآن و حدیث قم
nghanbarzade@yahoo.com

زهره نریمانی / استادیار علوم قرآن حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم کرمانشاه
دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۲۰

چکیده

هدف این پژوهش، تحلیل آثار مادی حسادت در کلام حضرت علی علیه السلام است. روش پژوهش کتابخانه‌ای و تحلیل محتواست. یافته‌های این پژوهش در زمینه آثار حسادت، تحلیل و چگونگی تأثیر این یافته‌هاست. یافته‌های پژوهش شامل آثار جسمانی، روحی - روانی، ذهنی - فکری و اجتماعی در کلام حضرت علی علیه السلام است که با توجه به کلام حضرت علی علیه السلام و علوم روز بررسی شده است. یافته‌ها شامل تأثیر متقابل پیامدهای حسادت است. به این شکل که فکر اشتباه و ذهنیت نادرست شخص حسود، اثرات روحی - روانی بر شخص دارد و تأثیرات روحی - روانی بر جسم شخص حسود نیز اثر می‌گذارد. همه این موارد به محیط پیرامون شخص حسود سرایت می‌کند و گستره آن وسیع‌تر می‌شود. نتیجه اینکه حسد و گناهای مانند آن آثار متفاوت و وسیعی دارند؛ به طوری که سلامت فردی و اجتماعی شخص حسود در معرض خطر خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: حسادت، حضرت علی علیه السلام، اثرات فردی، اثرات اجتماعی.

۱. مقدمه

در روایات و به‌ویژه در کلام حضرت علی علیه السلام صفت حسادت مذمت، و در مقابل از خیرخواهی به‌منزله صفتی پسندیده و زیبا یاد شده و بدان سفارش می‌شود. ادعیه رسیده از معصومین علیهم السلام و تأکید بر دعای خیر برای هم‌نوعان، نشان از پسندیده بودن خیرخواهی و مذموم بودن بدخواهی و حسد دارد. تعداد روایات درباره آثار حسادت در کلام حضرت علی علیه السلام چنان فراوان است که در زشت و پلید بودن این صفت جای تردیدی باقی نمی‌گذارد. مسئله این است که حسادت چه آثاری دارد که به این شدت مذمت شده است؟ آیا این آثار محدود به جنبه‌ای ویژه از زندگی‌اند یا گستره وسیعی از زندگی انسان را دربر می‌گیرند؟ مسئله مهم تحلیل این آثار و چگونگی تأثیر آنها بر زندگی انسان است. مقاله حاضر پاسخگوی این موارد خواهد بود.

در زمینه حسد آیات و روایات بسیاری وارد، در همه کتاب‌های اخلاق به بحث حسد پرداخته شده است. غزالی حسد را از جمله مهلکات می‌داند و درباره علاج آن بیاناتی دارد ولی به اثرات حسادت نپرداخته است (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۳).

ملا احمد نراقی در *معراج السعادة* حسد را شدیدترین مرض نفسانیه نامیده و از آن به عنوان دشوارترین و بدترین رذایل یاد کرده است (نراقی، ۱۳۸۷، ص ۳۶۲). ایشان بیشتر به اثرات اخروی حسادت پرداخته و اشاره کوچکی نیز به آثار دنیوی آن داشته است؛ اما تحلیلی درباره آنها ندارد. در *شرح نهج البلاغه* ابن‌میشم در ذیل کلام حضرت علی علیه السلام به اثرات جسمی و روانی حسادت اشاره شده و تحلیل مختصری از اثرات حسادت نیز ذکر شده است.

اندیشمندان معاصر نیز در زمینه حسادت و آثار آن صاحب نظر هستند و به پیامدهای حسادت هم توجه داشته‌اند؛ چنان‌که مقالات و کتاب‌های بسیاری نیز در این زمینه نوشته شده است؛ ولی اثرات حسادت به‌ویژه در کلام امام علی علیه السلام تحلیل و بررسی نشده است. نگاهی مجموعی به دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که به اثرات اخروی حسادت بیشتر پرداخته شده و آثار مادی و دنیوی کمتر کانون توجه بوده‌اند و جز بعضی از شارحان *نهج البلاغه* کسی به بررسی و تحلیل این موارد نپرداخته است.

خلاصه سخن اینکه یافته‌های این پژوهش می‌تواند در مقام عمل مشوق خوبی برای ترک حسادت باشد. پی بردن به اثرات وسیع حسادت می‌تواند انگیزه‌ای باشد برای شخص حسود که از تثبیت حسد در خود جلوگیری کند و برای از بین بردن آن بکوشد.

۲. چیستی حسد

واژه حسد را می‌توانیم از دو جنبه بررسی کنیم: ۱. معنای کلمه حسد؛ ۲. مصداق‌یابی برای حسد.

۲-۱. معنای لغوی حسد

بعضی منابع حسد را کلمه‌ای شناخته‌شده عنوان کرده و کسی را که مورد حسد واقع می‌شود، محسود نامیده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۳۰). حسد در اصل به معنای تمنای زوال نعمت یا فضیلتی است که دیگری دارد (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۹۹). همچنین از دست دادن نعمت به نفع خود شخص حسود نیز بیان شده است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۰۰).

ابن‌منظور می‌گوید زمانی که شخصی نعمتی را بر کسی ببیند و بخواهد از آن او شود بدون آنکه از شخص مقابل سلب شود، آن را غبطه می‌گویند و زمانی که تمنای زوال آن نعمت را از شخص داشته باشد، حسد نامیده می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۸).

بعضی غبطه را نوع ویژه‌ای از حسد به‌شمار آورده‌اند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۱۰) و بعضی آن را از حسد متمایز کرده‌اند (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۲۱). کلمه حسد با معانی کلماتی همچون منافسه (که در آن مانند حسد رقابت برای کسب فضیلت وجود دارد، اما آرزوی زوال نعمت دیگری در آن نیست) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۸)، غیرت (که در آن مانند حسد آرزوی زوال چیزی وجود دارد، درحالی‌که وجود آن چیز برای شخص به صلاح او نیست) (نراقی، ۱۳۸۷، ص ۳۶۲) و غل (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۹۹) وجوه مشترکی دارد، اما با آنها یکی نیست.

۲-۲. مصداق‌یابی حسد در کلام حضرت علی علیه السلام

برای شناخت مصداق حسد چند نمونه از احادیث حضرت علی علیه السلام را بررسی می‌کنیم:

۱. «الْتَّائِبُ بِأَكْثَرٍ مِنَ الْإِسْتِحْقَاقِ مَلُوقٌ وَالتَّقْصِيرُ عَنِ الْإِسْتِحْقَاقِ عَيٌّْ أَوْ حَسَدٌ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۰۴ق، ح ۳۴۴)؛

ستایش افزون‌تر از حد خود شخص، چالپوسی و کمتر از سزاواری ایشان، ناتوانی در سخن یا حسد است. حضرت علی علیه السلام در این سخن خود، از دو طرف افراط و تفریط بر حذر داشته و پیامد تفریط را حسد نسبت به فضیلت کسی که مورد ستایش است می‌داند (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۶۰۴). به عبارت دیگر ایشان تملق را در برابر حسد قرار داده است؛

۲. «الْحَاسِدُ يُظْهِرُ وُدَّهُ فِي أَقْوَالِهِ وَ يُخْفِي بُغْضَهُ فِي أَعْمَالِهِ فَلَهُ اسْمُ الصَّادِقِ وَصِفَةُ الْعَدُوِّ»

(تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۸۴۱)؛ شخص حسود محبتش را در گفتارش ظاهر و بغض و دشمنی‌اش را در افعالش پنهان می‌کند و کسی است که اسم دوست و صفت دشمن را دارد؛

۳. «فَاءَحْبِبْ لِغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ، وَأَكْرِهْ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، نامه ۳۱)؛ برای دیگران دوست بدار آنچه برای خود دوست می‌داری و برای دیگران اکراه داشته باش آنچه برای خود نمی‌پسندی.

با توجه به اینکه مفهوم مقابل حسد خیرخواهی است، می‌توان از قاعده «تعرف الاشياء باضدادها» کمک گرفت و تعریف حضرت علی علیه السلام از خیرخواهی برای دیگران را در برابر حسد قرار داد؛ چون معیار در حسد بدخواهی است و در خیرخواهی معیار تعریفی است که ایشان ارائه داده است؛

۴. «وَإِنَّمَا طَلَبُوا هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَدًا لِمَنْ أَعْأَهَا اللَّهُ عَلَيْهِ» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، خ ۱۶۸)؛ همانا آنها این دنیا را طلبیدند؛ چون بر آن کس که خدا آن را به او ارزانی داشته است، حسد ورزیدند. /بن میثم در شرح این خطبه می‌گوید: «اینان از آن‌رو به طلب دنیا برخاسته‌اند که بر کسی که خداوند حق او را به وی باز گردانیده، رشک می‌ورزند» (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۹۰)؛

۵. «وَيَأْدُرُهُمُ الْأَمَانَةُ إِلَى صَاحِبِهِمْ وَخِيَاتِنِكُمْ وَبِصَلَاتِهِمْ فِي بِلَادِهِمْ وَقَسَادِكُمْ» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، خ ۲۵)؛ مغلوبیت و شکست هر قومی به سبب فساد آنهاست. مرحوم فیض الاسلام منظور از فساد را بغض، حسد، نفاق و دورویی می‌داند که موجب شکست هر قومی است (فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۹۱، خ ۲۵)؛

۶. «فَإِذَا رَأَى أَحَدَكُمْ لِلْأَخِيهِ غَفِيرَةً مِنْ أَهْلِ أَوْ مَالٍ أَوْ نَفْسٍ فَلَا تَكُونَنَّ لَهُ فِتْنَةً» (همان)؛ هر گاه یکی از شما برای برادر خود نوعی برتری در همسر و فرزندان و مال و یا جسم و جان ببیند، نباید نسبت به او موجب فتنه گردد. در شرح نهج البلاغه آمده است: منظور از فتنه در اینجا می‌تواند حسد، کینه، یأس یا سوءظن به خدا باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۴).

در مجموع، مصادیق حسد در کلام حضرت علی علیه السلام شامل این موارد است: ستایش کمتر از حد سزاواری شخص، دورویی و نفاق، بدخواهی، خیرخواه نبودن برای دیگران، دنیاطلبی، فساد و فتنه.

۳. آثار حسادت

پیامدهای بیماری حسادت بر اساس کلام حضرت علی علیه السلام به دو دسته فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. هرچند این دو دسته کاملاً از یکدیگر تفکیک پذیر نیستند، برای فهم بهتر مطالب، این تقسیم‌بندی ضروری است.

۳-۱. اثرات فردی حسادت

حضرت علی علیه السلام به جای نکوهش صفت بد حسادت، نتیجه عینی این صفت مذموم را به زشت‌ترین صورت جلوه می‌دهد. در ادامه احادیثی را که از ایشان در این زمینه وارد شده‌اند و بیشتر جنبه فردی دارند، به چند دسته تقسیم می‌کنیم:

۱-۳. حسد در معنای عام بیماری

در یک دسته از روایات از حسد به عنوان بیماری یاد شده است. در این روایات از عناوینی مانند مرض، داء و علت استفاده شده است که هم به بیماری جسمی اشاره دارند و هم به بیماری روحی - روانی. حضرت علی علیه السلام در روایات پرشماری از حسد به عنوان مرض یاد کرده است. ایشان واژه «شر الامراض» را برای بیماری حسد به کار برده است و آن را بدترین بیماری می‌داند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۸۱۵).

در این روایات علاوه بر واژه مرض، عباراتی نیز دال بر سخت و صعب‌العلاج بودن بیماری بیان شده است؛ واژه گانی چون «شر» و «لا یؤسی» (آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۶۳) که دلالت بر صعب‌العلاج بودن حسادت دارند.

مطلب مهم این است که واژه «مرض» می‌تواند هم شامل بیماری‌های جسمی باشد و هم بیماری روحی. حضرت علی علیه السلام در عبارت «اشد من مرض البدن مرض القلب» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۳) کلمه مرض را برای هر دو نوع بیماری جسمی و روحی به کار برده‌اند. ایشان از واژه «داء» نیز برای حسادت استفاده فرموده‌اند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۸۲۰) و در وصف آن می‌فرمایند: «الْحَسَدُ دَاءٌ عَبَاءٌ لَا يَزُولُ إِلَّا بِهَلْكِ الْحَاسِدِ أَوْ بِمَوْتِ الْمَحْسُودِ» (همان، ح ۶۸۱۹). ایشان در این عبارت به سخت و دشوار بودن بیماری حسد اشاره می‌کنند و علاج آن را هلاکت حسود یا مردن محسود می‌دانند. «داء» در این روایت به معنای درد است. عیاء نیز به معنای «سخت» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۷۲) و کنایه از آن است که حسادت دردی است که بهبود نمی‌یابد و صعب‌العلاج است (هاشمی خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۷).

عبارت «لا یزول» نیز دلالت بر زوال‌ناپذیر بودن حسد دارد. کلمه «داء» نیز برای هر دو حالت جسمانی و روحانی کاربرد دارد (امام علیه السلام در خطبه ۱۹۸ *نهج البلاغه* در وصف تقوا می‌فرمایند: «دَوَاءُ دَاءِ قُلُوبِكُمْ» که به جنبه روحی روانی اشاره دارد و در خطبه ۲۲۳ کلمه داء را برای بیماری جسمانی به کار برده‌اند.

در روایتی ایشان شخص حسود را با عبارت «ابدأ علیل» وصف کرده‌اند. «علیل» صفت و به معنای بیمار (ابن منظور، ۱۱۴۱ق، ج ۱۱، ص ۴۷۱)، و «ابدأ» منصوب به ظرفیت و به معنای همیشه است (هاشمی خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۴۹). در بعضی نسخه‌ها «علیل» با غین (به صورت نقطه‌دار) و به معنای تشنه و یا کسی که گرمی و سوزش در دل و جان او باشد، آمده است (آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹۹). در هر دو صورت این عبارت دلالت دارد بر بیماری شخص حسود.

۲. اثرات جسمی و روحی حسادت

دسته دوم روایاتی هستند که اثرات حسد بر جسم و روح انسان را نشان می‌دهند. حضرت علی علیه السلام در چند روایت از عبارت «کمد» استفاده کرده‌اند. ایشان حسد را «یشی الکمد» می‌دانند؛ به این معنا که حسادت عامل ایجاد «کمد» است. کلمه «کمد» در لغت به معنای تغییر رنگی است که اثر آن باقی می‌ماند و رنگ و صفای آن از بین می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۳۴؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۹۹)؛ همچنین در معنای غم و غصه (همان) و حزن پنهان (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۸۱) آمده است. در شروح مختلف نیز «کمد» به معنای اندوه دائم (انصاری قمی، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۴۳۰)، بیماری دل، تغییر رنگ و رفتن صفای انسان (آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۹۲) معنا شده است.

ایشان در روایتی دیگر درباره کسی که حسدش بسیار باشد عبارت «طال کمد» را به کار می‌برند، که معنای آن طولانی شدن اندوه و بیماری است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۸۲۵). در روایات پرشماری کلمه «ضنی» (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۰۴) به عنوان یکی از اثرات حسادت بیان شده است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۶۸۳۳). در روایاتی هم حضرت علی علیه السلام این کلمه را همراه «کمد» آورده‌اند (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۱۸). عبارت «مُكْمِدٌ مُضْنِي» به معنای بیمارکننده است، آن هم بیماری‌ای که بهبودی در آن نباشد (آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۵۶). عبارات «ضنی» و «کمد» هم برای بیماری جسمی و هم بیماری روحی کاربرد دارد.

در بعضی روایات نیز ایشان اثرات جسمی و روحی را یک جا بیان کرده‌اند: «الْحَسَدُ لَأ يَجْلِبُ إِلَيَّ مَضْرَّةً وَغَيْظًا يُوهِنُ قَلْبَكَ وَيَمْرِضُ جِسْمَكَ وَشَرُّ مَا اسْتَشْعَرَ قَلْبُ الْمَرْءِ الْحَسَدُ» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷)؛ حسادت نتیجه‌ای جز زیان و ناراحتی که دلت را سست و تنت را بیمار کند به بار نمی‌آورد و بدترین چیزی است که به قلب مرد وارد می‌شود.

روایاتی هم وجود دارد که به مرگ شخص حسود یا مرگ زودرس او اشاره دارند. این‌گونه روایات با تعبیرهای هلاکت (طبری آمدی کبیر، ۱۴۱۵ق، ص ۳۹۹)، کوتاهی عمر (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۸۳۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۷) و از بین رفتن بدن (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۸۲۴) وارد شده‌اند.

۳-۱-۳. جمع نشدن سلامت و حسادت در شخص

دسته‌ای از روایات هستند که عدم ارتباط بین سلامتی و حسد را بیان می‌کنند. در این روایات حضرت علی علیه السلام سلامتی انسان را در کمی حسد می‌داند (نهج‌البلاغه، ۱۴۰۴ق حکمت ۲۵۶). از علی علیه السلام نقل شده

است که حسود صحت نمی‌یابد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۷۹۴)؛ یعنی نادر است که کسی از مرض حسد صحت یابد، مگر با مجاهده و تلاش بسیار؛ چون در هر زمان نعمتی بر دیگران وجود دارد که حسود از وجود آن در رنج باشد. حال پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که منظور حضرت علی علیه السلام از سلامت در اینجا سلامت جسمانی است یا روحانی؟

از نظر اسلام ابعاد سلامت به سلامت جسمانی، روانی و اجتماعی محدود نمی‌شود بلکه به معنای این است که فطرت و سرشت اولی انسان از آسیب مصون باشد (شجاعی و حیدری، ۱۳۸۸، ص ۴۴). راغب در تعریف سلامت، عدم ابتلا به بیماری ظاهری و باطنی را بیان می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۴۷).

حضرت علی علیه السلام در روایات خود مصادیقی برای سلامت معرفی کرده‌اند. ایشان در روایتی درست‌اندیشی را سلامت می‌دانند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۱۱۰۰۳) و در جای دیگر مخالفت با هواهای نفسانی را موجب سلامت انسان برمی‌شمارند (همان، ح ۴۸۷۴) که هر دو به جنبه سلامت روان اشاره دارند.

از آنجاکه بین تن و روان آدمی رابطه‌ای بسیار محکم وجود دارد، با بیمار شدن تن انسان، روح و روان او نیز نشاط خود را از دست می‌دهد و اگر روح و روان انسان بیمار شود، جسم نیز از آن متأثر می‌گردد (سروش، ۱۳۵۸، ص ۲۵)؛ هرچند به گفته حضرت علی علیه السلام بیماری روانی به مراتب بدتر از بیماری جسمانی است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۳). تعریف سلامت و بهداشت روان نزد دانشمندان نیز محدود به جسم و روان نیست؛ بلکه به وضعیت مطلوب و خوب جسمی، روحی و اجتماعی فرد که قابلیت ارتباط متعادل و هماهنگ با دیگران را داشته باشد اطلاق می‌شود (ر.ک: آذربایجانی، ۱۳۷۸).

در کلام حضرت علی علیه السلام نیز مفهوم سلامت دربرگیرنده معنایی وسیع‌تر است و محدود به جسم یا روح نیست؛ چراکه ایشان در بعضی روایات برای سلامت جسم از کلمه «صحة» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۱۱۱۵۴) و «عافية» (همان، ح ۱۱۱۵۵) استفاده کرده‌اند و کلمه «سلامة» (همان، ح ۲۷۹) و ۳۶۲۱) برای هر دو مورد جسم و روح کاربرد داشته است.

۴-۳. اثرات روحی-روانی حسادت

دسته‌ای از احادیث به آثار روحی-روانی در شخص حسود اشاره می‌کنند که تبعات جسمانی نیز دارند، ولی در درجه اول آثار روانی آنها مورد توجه است. همان‌طور که گفتیم، اثرات جسمانی و

روحي - روانی کاملاً تفکیک پذیر نیستند؛ چون روان و بدن بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند و امروزه بیش از هر زمان دیگر ثابت شده است که بسیاری از بیماری‌ها جنبه روان‌تنی دارند (ر.ک: هی، ۱۳۹۳).

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الْحَسُودُ دَائِمُ السُّقْمِ وَإِنْ كَانَ صَحِيحَ الْجِسْمِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۸۵۵)؛ صاحب حسد و رشک بیماری‌اش همیشگی است، اگرچه تندرست باشد؛ یعنی همیشه بیماری روحانی و غم و اندوه دارد (آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۹۱).

کلمه «سقم» هم بر بیماری جسمی دلالت دارد هم بر بیماری روحی (ر.ک: نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، خ ۱۹۱ و ۲۵۱)؛ ولی در اینجا به سبب وجود عبارت «صحيح الجسم»، بیماری روحی - روانی مدنظر است. حضرت علی علیه السلام در روایتی دیگر حسد را «حبس الروح» معرفی کرده‌اند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۷۹۰). در بعضی شروح آمده است که اگر روح با فتح راء خوانده شود به معنای راحت و رحمت است و منظور از گرفتاری روح منع نفس از راحتی و رحمت است (آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶، ص ۱۰۰). روایتی نیز با تعبیر «یزری بالنفس» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۸۵۶) آمده است که به معیوب شدن روح و روان انسان به واسطه حسد اشاره دارد.

احادیث دیگری نیز در این زمینه وارد شده‌اند که عدم آرامش و راحتی شخص حسود را بیان می‌کنند (همان، ح ۶۸۲۶). دسته‌ای از روایات نیز نشان‌دهنده غم و اندوه (همان، ح ۶۷۸۹) و حزن همیشگی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۵۴) شخص حسودند. روایاتی نیز وجود دارند که در آنها از تعبیرهای تأسف (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۳۱)، حسرت خوردن شخص حسود (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۸۵۰)، نداشتن شادی و سرور (همان، ح ۶۸۵۱)، عدم رضایت از زندگی (همان، ح ۶۸۰۸)، بغض درونی (همان، ح ۶۸۴۱)، زندان روح (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۸، ح ۸۲۷) و مانند آن استفاده شده است. از دیگر تأثیرات روحی - روانی حسادت در کلام علی علیه السلام می‌توان از بخل (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۶)، کینه (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۷۸۸)، تندخویی (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷) و خشم (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۸۳۶) نام برد.

۵-۱-۳. اثرات ذهنی حسادت

دسته دیگر از تأثیرات فردی حسادت، اثرات ذهنی و فکری آن هستند. بیشتر اختلالات روانی و هیجانی ناشی از فکر و باور نادرست و ضعف شناخت انسان هستند. اغلب نظریه‌پردازان بر این باورند که هیجانات گوناگون مانند حسد بر اثر ارزیابی درست و یا نادرست انسان رخ می‌دهند. اگر ارزیابی انسان درست باشد، رفتار و هیجان او نیز درست خواهد بود و اگر باور و ارزیابی او نادرست باشد،

هیجان‌های نادرستی همچون حسادت گریبان او را خواهند گرفت (سروش، ۱۳۵۸، ص ۵۳). فکر و ارزیابی نادرست عامل ایجاد حسادت است، اما آیا حسادت نیز بر فکر و ذهن انسان تأثیر دارد؟ از آنجاکه شخص حسود همه حواس و فکر خود را متوجه محسود می‌دارد، به گفته حضرت علی علیه السلام اشتغال به زیادت‌ها او را از مهمات زندگی باز می‌دارد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۱۰۹۳۵). از سوی دیگر شخص حسود پیوسته خواهان بدی برای محسود است و همین اندیشه بد و بدخواهی اثراتی نامطلوب بر شخص حسود می‌گذارد؛ درحالی‌که آرزوهای خوب و فکرهای نیک که حضرت علی علیه السلام از آنها با عنوان «اخلاق الرغیبه» (همان، ح ۷۳۲۴؛ نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، خ ۱۹۲) یاد می‌کنند، خلاف آن چیزی هستند که شخص حسود در ذهن و فکر خود دارد. در علم روان‌شناسی این مسئله مطرح شده است که اگر مغز انسان اوصافی را آرزو داشته باشد، سرانجام به همان اوصاف خواهد رسید (موسوی لاری، ۱۳۶۲، ص ۱۰۸).

اثر ذهنی دیگری که حضرت علی علیه السلام به آن اشاره می‌کنند عدم باور فضیلت دیگران توسط شخص حسود است. حضرت علی علیه السلام از پیامبرانی نام می‌برند که یک‌به‌یک مورد حسادت دیگران واقع می‌شدند و علت آن هم این بود که مردمان هر عصر پیامبران را فردی مانند خود می‌دانستند و فضیلت و برتری آنان را نسبت به خود باور نمی‌کردند (طبری آمدی کبیر، ۱۴۱۵ق، ص ۳۹۷).

۲-۳. اثرات اجتماعی حسادت

از آنجاکه در بیماری حسد همیشه شخص دومی نیز وجود دارد، اثرات حسادت از قالب فرد خارج می‌شوند و دامن‌گیر افراد دیگر و محیط شخص حسود می‌گردند. اثرات اجتماعی بیشتر از دسته رفتاری‌اند؛ یعنی در عملکرد شخص حسود نمود می‌یابند و اثرات آن متوجه دیگران است. بعضی اثرات حسادت همچون کینه، بخل، خشم و تندخویی که در دسته اثرات فردی طبقه‌بندی شدند، در دسته آثار اجتماعی نیز خواهند آمد؛ زیرا جنبه رفتاری و عملکردی پیدا می‌کنند و علاوه بر تأثیر بر خلق و خوی خود فرد، اثرات بیرونی فراوانی هم دارند.

ویژگی‌های مزبور کم‌کم در رفتار شخص آشکار می‌شوند و چون فرد نمی‌تواند حسادت را برای همیشه پنهان نگاه دارد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۸۹۹) طولی نمی‌کشد که دوستان خود را از دست می‌دهد و تنها می‌ماند (همان، ح ۶۸۴۸). به همین ترتیب گستره اثرات حسادت کم‌کم وسیع‌تر می‌شود. حضرت علی علیه السلام در خطبه قاصعه می‌فرمایند: «مانند قابیل نباشید که بدون اینکه فضیلتی در او باشد بر هابیل تکبر ورزید و حسادت او منجر به خودبینی شد و آتش خشم در دل او شعله‌ور شد. شیطان باد

تکبر را در بینی او دمید» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، خ ۱۹۲؛ جرداق، ۱۳۷۳، ص ۲۲۵). به این ترتیب نخستین حسادت فرزند آدم، منجر به قتل برادر شد. شخص حسود دست به انجام هر عملی می‌زند تا نعمت محسود را زایل کند و همین مسئله کینه (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۷۸۷) و خشم نسبت به محسود ایجاد می‌کند.

از جمله کارهای دیگری که حضرت علی علیه السلام به حسود نسبت می‌دهند کوتاهی در ستودن دیگران (نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، خ ۳۴۷)، تشکر نکردن در مقابل خوبی دیگران (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۳۴)، بخل نسبت به چیزی که شخصی مالک آن نیست (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۳۶)، تندخویی و عصبانیت (همان، ج ۱، ص ۱۳۷) است.

حضرت علی علیه السلام در سخنی گهربار اثرات اجتماعی حسادت را بیان فرموده است: «إذا مطر التحاسد نبت التفاسد» (همان؛ هنگامی که باران حسد ببارد، فساد خواهد رویید).

منظور حضرت علی علیه السلام از فساد می‌تواند انجام دیگر گناهان باشد؛ چون حسادت زمینه را برای بروز گناهان دیگر فراهم می‌کند (نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، خ ۳۷۱)؛ گناهایی همچون غیبت، دورویی، کینه و ظلم (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۳۱) که اثرات اجتماعی‌شان واضح است (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۱، ص ۴۵۷). عبارت «مطر» نیز می‌تواند استعاره از گستره وسیع، تحت شمول حسادت باشد. موارد دیگری هم که می‌توانند مصداق فساد باشند ناهنجاری‌های اجتماعی همچون جنگ‌های بین ملت‌ها، قتل (طبری آملی کبیر، ۱۴۱۵ق، ص ۳۹۸) و غارت هستند. حسادت می‌تواند مانعی برای حرکت تکاملی تاریخ شود. ابلیس به دلیل حسادت (نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، خ ۱) می‌خواست از این واقعه که در آینده انسان‌هایی برتر از فرشتگان پا به عرصه وجود می‌نهند جلوگیری کند. برادران یوسف از آینده درخشان برادر خود بیم داشتند و می‌خواستند مانع از آن شوند (فارسی، ۱۳۷۴، ص ۳۱۴). دنیادوستی صحابه پیامبر و حسدورزی آنها بود که می‌خواستند جریان‌ها را واپس برانند (نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، خ ۱۶۹) و به این ترتیب حق را از حقدار برابند.

بعضی از اثرات اجتماعی حسادت، آثار معنوی آن هستند. از اثرات معنوی حسادت را می‌توان زایل شدن ایمان از شخص حسود نام برد (نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، خ ۸۶)؛ ایمانی که راهبر انسان به کارهای خیر و نیکوست و می‌تواند سبب آبادانی علم شود (نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، خ ۱۵۶). در نبود ایمان کارهای خیر و عام‌المنفعه نیز وجود نخواهند داشت. از سوی دیگر، وقتی در یک اجتماع حس حسادت و بدخواهی حکم‌فرما شد، نفاق و دورویی حاکم می‌شود و حس همکاری و تعاون از بین

می‌رود. حضرت علی علیه السلام حسادت را از صفات منافقان (نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، خ ۱۹۴) و دورویی و نفاق را از صفات حسودان برمی‌شمارد (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۸۴۱). جوامع علمی نیز از گزند بیماری حسادت به دور نیستند. حضرت علی علیه السلام یکی از علل عذاب فقها را حسادت آنان می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۶۲). از علل عدم پیشرفت جوامع بشری، حسادت و حسرت و اندوه به سبب نداشتن نعمتی است که دیگران دارند. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «در قلب خود نسبت به آنچه نداری ناراحت نباش، زیرا فرصت‌های باقی مانده را از دست می‌دهی» (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۷۴۶۰). استفاده نکردن از فرصت‌ها را می‌توان عاملی برای عدم پیشرفت و تنزل جامعه به حساب آورد. از مجموع آنچه گذشت، به دست آمد که اثرات فردی به اثرات جسمانی، روانی و ذهنی تقسیم می‌شوند. با توجه به نکات مزبور می‌توان گفت اثرات فردی و اجتماعی به طور کامل از یکدیگر تفکیک پذیر نیستند؛ همان‌گونه که اثرات مختلف فردی نیز جدایی ناپذیرند و تأثیر متقابل بر یکدیگر دارند. اثرات ذهنی بر روح و روان شخص تأثیر دارند و ناراحتی‌های روحی نیز به بیماری‌های جسمی می‌انجامند.

۴. تحلیل و چگونگی تأثیرات حسادت

چگونه یک گناه یا یک هیجان می‌تواند چنین تأثیرات همه‌جانبه و وسیعی داشته باشد. برای پاسخ به این پرسش باید تعریف درستی از ابعاد سلامت جسمی، روانی و اجتماعی داشته باشیم.

۴-۱. سلامت جسمانی

بعد سلامت جسمانی، تعریفی ساده دارد. در حقیقت سلامت جسم بر اثر عملکرد درست اعضای بدن حاصل می‌شود و هر آنچه این عملکرد را تضعیف کند، می‌تواند به عدم سلامت جسمانی بینجامد. از نظر دین اسلام، سلامت جسمانی یکی از بالاترین نعمت‌هاست که خداوند به بشر ارزانی داشته است (همان، ح ۱۱۱۴۸).

۴-۲. سلامت روانی

سلامت روانی به معنای نبود بیماری روانی نیست و نسبت به سلامت جسمانی معنای وسیع‌تری را دربر دارد. سلامت روح و روان در دین اسلام، تعادل بین جنبه‌های مختلف وجود انسان و دوری از گناه است. در فرهنگ دینی از سلامت روح و روان به «حیات طیبه» تعبیر شده است (شجاعی و حیدری، ۱۳۸۸، ص ۶۵). حضرت علی علیه السلام سلامت را در دوری از هوای نفس (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰ق،

ح ۸۷۴) و درست‌اندیشی (همان، ح ۱۱۰۰۳) می‌دانند و از قناعت به حیات طیبه تعبیر می‌کنند (نهج‌البلاغه، ۱۴۰۴، ح ۲۲۳). ایشان قناعت را موجب عزت‌نفس می‌دانند (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰، ح ۹۰۰۹) و می‌فرمایند قناعت آن است که به آنچه خداوند قسمت تو کرده است راضی باشی (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ح ۴۶۷، ص ۲۳۳). ایشان سالم‌ترین مردم را کسی می‌داند که رضایت بیشتری نسبت به روزی مقرر شده خداوند داشته باشد (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰، ح ۱۸۱۶) و سلامت دین انسان را در قناعت به اندک می‌داند (همان، ح ۹۰۷۵).

۳-۴. سلامت اجتماعی

بعد دیگر از ابعاد سلامت، بعد اجتماعی آن است. سلامت اجتماعی شامل سالم بودن محیط اجتماع پیرامون فرد است. روابط متقابل اجتماعی، احترام متقابل، احترام به حقوق دیگران و مانند آن از ضرورت‌های سلامت جامعه است که خود زمینه‌ای برای حفظ سلامت روان است. در منطق حضرت علی علیه السلام انسان باید همان‌گونه که دوست دارد به او نیکی شود، به همه مردم نیکی کند و برای آنها همان را بخواهد که برای خود می‌خواهد و برای خویش همان را زشت بداند که نسبت به دیگران زشت می‌داند (صدوق، ۱۴۱۳، ح ۴، ص ۳۸۷). همان‌گونه که پیش‌تر نیز گفتیم سلامت و بهداشت روان نزد دانشمندان نیز به وضعیت مطلوب و خوب جسمی، روحی و اجتماعی فرد که قابلیت ارتباط متعادل و هماهنگ با دیگران را داشته باشد اطلاق می‌شود.

اینک به بررسی چگونگی تأثیر حسادت بر ابعاد مختلف زندگی انسان می‌پردازیم. از آنجاکه جنبه‌های فردی و اجتماعی حسادت تأثیر متقابل بر یکدیگر دارند بررسی آنها را در کنار هم پی خواهیم گرفت.

۴-۴. چگونگی تأثیر حسادت از نظر علوم روز و کلام امام علی علیه السلام

در تعریف سلامت جسمانی، به عملکرد درست اعضای بدن اشاره کردیم. حسادت چه تأثیری بر این عملکرد دارد که موجب بیماری شخص حسود می‌گردد؟ آنچه مسلم است اثرات جسمانی، متأخر از آثار روحی - روانی و ذهنی - فکری هستند؛ چون حسادت ابتدا بر فکر و ذهن و سپس روح و روان انسان اثر می‌گذارد و در مرحله بعد جسم را تحت تأثیر قرار می‌دهد. دسته‌ای از اثرات روحی - روانی در کلام حضرت علی علیه السلام با تعبیری همچون غم و اندوه، حزن همیشگی، از دست دادن نشاط و شادی و سرور بیان شده است. موارد مزبور در کلام امام علی علیه السلام تعاریفی

خاص دارند. ایشان غم و اندوه را «مرض النفس» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۷۴۵۰)، «ینحل البدن» (همان، ح ۷۴۴۹)، «احدالهرمین» (همان، ح ۷۴۵۴) و مانند آن می‌داند.

از نظر علم روز در حالت اندوه بر اساس نوع و شدت آن میزان سروتونین (سروتونین را هورمون خوشبختی می‌نامند چون موجب شادی می‌شود) (گایتون، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۱۷۳) و نوراپی‌نفرین (همان، ص ۱۷۹) کاهش می‌یابد. کاهش شدید این هورمون‌ها منجر به حالات شدید افسردگی می‌شود. افسردگی جزو بیماری‌های روانی است که انسان را از کلیه فعالیت‌های اجتماعی دور می‌کند و روحی بیمار به او می‌بخشد. بیماری‌های روانی بر جسم شخص نیز تأثیر دارند و عملکرد اعمال بدن را مختل می‌کند (سازمان جهانی بهداشت، ۱۹۹۲، ص ۱۹۱).

از سوی دیگر غم و اندوه طول عمر طبیعی فرد را نیز مختل می‌کنند و سبب کوتاه شدن عمر می‌شوند. قرآن نیز سفید شدن چشمان حضرت یعقوب را به حزن و اندوه او نسبت می‌دهد (نجاشی، ۱۳۶۷، ص ۱۴۰). نبود شادی و سرور نیز اثراتی بر زندگی انسان دارد. نفس آدمی زمانی که آسوده است و نشاط دارد، کارهایش را درست انجام می‌دهد و تعادل در بدن برقرار است. امام علی علیه السلام غم و اندوه را عاملی برای گرفتگی وجود آدمی و سرور و شادی را مسبب گشایش و نشاط می‌داند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۷۴۵۵ و ح ۷۳۹۱).

از دیگر اثرات روحی روانی که ذکر شد خشم، عصبانیت و تندخویی شخص حسود است. خشم و عصبانیت اثرات نامطلوبی بر تن و بدن انسان دارند. امام علی علیه السلام در تعریف خشم عباراتی مانند آتش سوزان (همان، ح ۶۸۹۶)، جنون (همان، ح ۶۸۹۸)، عامل فساد عقل (همان، ح ۸۶۲) و کینه (همان، ح ۶۷۷۶) را بیان کرده‌اند. خشم نه تنها سکونت و آرامش روانی انسان را مختل می‌کند، اثرات جسمی مختلفی نیز دارد. هنگام عصبانیت به علت ترشح هورمون آدرنالین و نورآدرنالین خون بسیاری وارد قلب می‌شود؛ رنگ رخسار انسان دگرگون می‌گردد و همه اعضا تحت تأثیر قرار می‌گیرند (گایتون، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۷۹). بسیاری از سکته‌های قلبی بر اثر خشم شدید رخ می‌دهند و بسیاری از بیماری‌های اعصاب، سل ریوی و انواع خونریزی‌ها ناشی از اثرات شوم خشم‌اند (موسوی لاری، ۱۳۶۲، ص ۱۵۱ و ۱۵۲). دکتر ماردن می‌گوید:

خشم اشتها را از میان می‌برد؛ هضم را مشکل می‌سازد؛ موازنه اعصاب را ساعت‌ها و حتی روزها بر هم می‌زند؛ به تمام مکانیسم جسمانی و نیروی دماغی آسیب وارد می‌کند. حتی عصبی شدن مادر شیرده ممکن است بچه او را با شیر مسموم کند (همان؛ اصفهانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳).

به گفته حضرت علی علیه السلام آن کس که عنان خشم خویش را رها کند، به سرعت مرگش فرا می‌رسد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۶۹۰۳). ایشان خشم را آتشی فروزنده می‌دانند که هر کس آزادش گذارد، خود او نخستین کسی است که بدان آتش بسوزد (همان، ح ۶۸۹۵).

خانم لوییز همی بسیاری از بیماری‌ها را به انواع احساسات منفی و برخی گناهان مرتبط می‌داند. ایشان اندوه شدید را به بیماری سرطان، ناراحتی‌های ریوی و دیابت ربط می‌دهد و کینه شدید را عاملی برای کوری تدریجی می‌داند. وی همچنین فقدان لذت جاری از زندگی را که یکی از عوارض حسد است، مسبب عفونت‌های ویروسی می‌داند و خشم و عصبانیت شدید را با بیماری نقرس و بیماری‌های پوستی مرتبط می‌پندارد. ایشان با بیان این مطلب و ارائه الگوی جدید فکری که شامل اندیشه‌های خوب و مثبت است، معتقد است جسم انسان با این افکار جدید شفا می‌یابد (هی، ۱۳۹۳، فصل ۱۵).

عدم رضایت از زندگی یکی دیگر از آثار روحی حسد است که در زندگی شخص حسود نمود یابد. راضی نبودن از زندگی می‌تواند به عدم آرامش در زندگی فرد بینجامد. بشر به طور طبیعی تمایل دارد خود را با دیگران و داشته‌های ایشان بسنجد. حال اگر این مقایسه در مسائل مادی به صورت صعودی (پسندیده، ۱۳۸۴، ص ۱۲۹) باشد می‌تواند منجر به عدم رضایت شخص از زندگی و یا حسادت گردد. برای رضایت از زندگی باید بین انتظارات و واقعیت‌های زندگی انسان هماهنگی وجود داشته باشد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «هرگاه آنچه را خواستی نشد، آنچه را شد بنخواه» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۹۰۰۷). پس ارزیابی غیرواقعی انسان از زندگی خود و دیگران مسبب عدم رضایت او از زندگی می‌شود، درحالی‌که اگر به قانون روزی خداوند باور داشته باشد، رضایت زندگی برای او حاصل می‌شود. امام علی علیه السلام روزی انسان را بر دو قسم کرده است: چیزهایی که روزی ما نیستند؛ نه در گذشته به ما رسیده‌اند و نه در آینده خواهند رسید و چیزهایی که به عنوان روزی ما تعیین شده‌اند و به ما خواهند رسید (نهج البلاغه، ۱۴۰۴ق، نامه ۳۱). شخص حسود قانون روزی خداوند را باور ندارد که آرزوی نعمت دیگری را می‌کند؛ درحالی‌که راضی بودن به تقدیر و روزی الهی سبب آرامش و آسایش انسان است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۱۸۳۵ و ۱۸۵۱ و ۱۸۵۳).

یکی از پیامدهای دیگر حسادت، ذهنیت نادرستی است که برای شخص حسود پدید می‌آید. پرسش این است که این تفکر نادرست چگونه بر زندگی انسان تأثیر می‌گذارد. شخص حسود به جای حس خیرخواهی که از لوازم انسانیت است، بدخواه دیگران می‌شود. حضرت علی علیه السلام فکر ناصحیح و اندیشه بد را با تعبیر «سوءالضمائر» یاد می‌کند و می‌گویند میان شما را ناپاکی باطن‌ها و بدی اندیشه‌ها

جدایی انداخته است (نهج البلاغه، ۴۰۴، خ ۱۱۳). ایشان سپس عوارض اجتماعی «سوء الضمائر» و «خبث السرائر» را برمی‌شمارند و می‌فرمایند بدین جهت بار یکدیگر را بر نمی‌دارید، پند و اندرز نمی‌دهید، همدیگر را نمی‌بخشید و با هم دوستی نمی‌کنید.

روانشناسان بر این باورند در صورتی که مغز انسان اوصافی را آرزو کند، سرانجام به آن اوصاف خواهد رسید. در روان‌شناسی *نرمان ال مان* آمده است تفکر درباره عملی موجب می‌شود که آن عمل به صورتی خفیفی انجام شود. مثلاً اگر درباره بستن دست فکر کنیم، عضلات دست کمی کشیده می‌شوند و جریان عصبی ایجاد می‌شود. پس بهتر است انسان داشتن خصایص و اخلاق خوب را آرزو کند تا آمادگی پذیرایی از اخلاق خوب را بیابد (موسوی لاری، ۱۳۶۲، ص ۱۰۸). امام علی علیه السلام نیز بر داشتن آرزوی خصایص نیک و صفات پسندیده تأکید ورزیده‌اند (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۰، ح ۴۰۴۵؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۷۳۲۴). پس اگر اندیشه و فکر افراد تصحیح شود، احساسات و رفتار او نیز اصلاح می‌گردد.

از سوی دیگر از آنجاکه شخص حسود همه اندیشه‌اش پیرامون محسود دور می‌زند، نفس او به آن سرگرم می‌شود و لذا در اموری که برای بدن مهم هستند کمبود پیدا می‌کند و این حتی بر هضم غذای او نیز تأثیر می‌گذارد (دستغیب شیرازی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۱-۱۸۲). همچنین اشتغال به امور غیرمهم انسان را از مهمات زندگی بازمی‌دارد و آدمی از گام برداشتن در مسیر تکامل انسانی باز می‌ماند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۱۰۹۳۵).

یکی دیگر از اثرات حسادت، فرو رفتن در گناهان است. اثر تاریک‌کننده گناهانی همچون حسد، میل و رغبت انسان به گناهان دیگر را افزایش می‌دهد. در مقابل، عبادت و بندگی خدا میل انسان را به کارهای نیک افزایش می‌دهد و تیرگی گناهان را از بین می‌برد. امام علی علیه السلام در این زمینه می‌فرمایند: «اگر در کسی صفت و خوی شگفت‌آوری باشد (خواه نیک، خواه زشت) همانندهای آن را منتظر باشید» (نهج البلاغه، ۴۰۴، حکمت ۴۴۵).

حضرت علی علیه السلام در خطبه قاصعه اثرات متقابل روحی روانی و اجتماعی گناهانی همچون حسد را بیان کرده است. ایشان عامل عزت، سلامت و عافیت امت‌های گذشته را اجتناب از تفرقه، مهربانی کردن، ترغیب و سفارش یکدیگر به مهربانی، و عامل شکست آنها را کینه‌ورزی در دل‌ها، دشمنی داشتن در سینه‌ها، پشت کردن به یکدیگر و یاری نکردن دست‌ها به یکدیگر می‌داند (نهج البلاغه، ۴۰۴، خ ۱۹۲).

عواملی که امام علی علیه السلام از آنها به عنوان عامل شکست ستون فقرات پیشینیان نام می‌برند، از عوارض و اثرات گناهانی مانند حسد، کینه و بخل هستند (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۴۸۹). ایشان از اثرات اجتماعی این گناهان نیز با عنوان تفرقه، پشت کردن به یکدیگر و یاری ندادن به هم یاد می‌کنند. بنابراین حالات روحی و روانی ناشی از حسد، روابط اجتماعی انسان با دیگران را مختل می‌سازند و تمایل او به روابط اجتماعی مناسب را کاهش می‌دهند (اصفهانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳)، بلکه همه ابعاد سلامتی وجود انسان را نیز در معرض خطر قرار می‌دهند.

نتیجه‌گیری

گناه حسادت علاوه بر اثرات اخروی و تأثیرات تاریک‌کننده و کدورت‌آور، پیامدهای مادی بسیاری دارد. این پیامدها تنها جنبه فردی ندارند و به طور وسیعی جامعه پیرامون فرد را نیز گرفتار می‌سازند. اثرات فردی حسادت که شامل جنبه‌های جسمانی، روانی و ذهنی هستند از یکدیگر متأثرند و اثرات فردی و اجتماعی نیز از هم تأثیر می‌پذیرند. این پیامدها ناتوان‌کننده و دردآورند. در چگونگی اثرگذاری این پیامدها به این نتیجه رسیدیم که اثرات مادی حسادت به صورت چندجانبه تأثیرات خود را اعمال می‌کنند. تأثیر ذهن بر رفتار انسان، تأثیر عوارض روانی بر ذهنیت انسان و همچنین بر سلامت جسمانی شخص حسود، او را از روابط اجتماعی درست و سالم دور می‌سازد. در مجموع می‌توان گفت حسادت مانع از سلامت کامل جسمی، روحی و اجتماعی فرد می‌شود.

منابع

- نهج البلاغه**، ۱۴۰۴ق، قم، هجرت.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، ۱۴۰۴ق، شرح **نهج البلاغه**، قم، مکتبه آیةالله المرعشی النجفی.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، **النهاية**، قم، اسماعیلیان.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، **تحف العقول**، ج دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۰۴ق، **معجم مقاییس اللغة**، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، **لسان العرب**، ج سوم، بیروت، دار الفکر.
- اصفهانى، محمدمهدى، ۱۳۸۸، **آیین تندرستی**، تهران، تندیس.
- انصاری قمی، محمدرضا، ۱۳۳۶، **ترجمه غرر الحکم و درر الکلم**، تهران، بی نا.
- آذربایجانی، مسعود، ۱۳۷۸، **روان شناسی دین از دیدگاه جیمز**، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آقاجمال خوانساری، محمد بن حسین، ۱۳۶۶، **شرح غرر الحکم و درر الکلم**، ج چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- بحرانی، میثم بن علی بن میثم، ۱۳۷۵، **شرح ابن میثم**، تحقیق قربانعلی محمدی و علی اصغر نوایی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- پسندیده، عباس، ۱۳۸۴، **رضایت از زندگی**، قم، دارالحدیث.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، **غرر الحکم و درر الکلم**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جرداق، جورج، ۱۳۳۳، **بخشی از زیبایی های نهج البلاغه**، ترجمه محمدرضا اسلامی، تهران، کانون انتشارات محمدی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، **صاحح اللغة**، بیروت، دارالعلم للملایین.
- دستغیب شیرازی، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۰، **اخلاق اسلامی**، قم، اهل بیت علیهم السلام.
- راغب اصفهانى، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، **مفردات**، دمشق، دارالقلم.
- سازمان جهانی بهداشت، ۱۹۹۲، **توصیف های بالینی و رهنمودهای تشخیصی**، ترجمه محمدرضا نیکخو و دیگران، ژنو.
- سروش، محمدرضا، ۱۳۵۸، **شعله های سرد**، قم، دارالحدیث.
- شجاعی، محمدصادق و مجتبی حیدری، ۱۳۸۸، **نظریه های انسان سالم با نگرش به منابع اسلامی**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، **من لا یحضره الفقیه**، ج دوم، قم، جامعه مدرسین.
- طبری آمدی، کبیر، محمد بن جریر بن رستم، ۱۴۱۵ق، **المسترشد**، قم، کوشانپور.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، **فروق فی اللغة**، بیروت، الآفاق الجدیدة.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۵۴، **کیمیای سعادت**، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، فرانکلین.
- فارسى، جلال الدین، ۱۳۷۴، **فرهنگ واژه های انقلاب اسلامی**، تهران، بی نا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، **العین**، ج دوم، قم، هجرت.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، بی تا، **قاموس المحيط**، بیروت، دار الکتب العلمیة.

- فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ترجمه و شرح نهج البلاغه، چ پنجم، تهران، فیض الإسلام.
 کراجکی، محمدبن علی، ۱۰۴۱ق، کنز الفوائد، قم، دارالذخائر.
 کلینی، محمدبن یعقوب، ۷۰۴ق، کافی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
 گایتون، هال، ۱۳۸۹، فیزیولوژی پزشکی، ترجمه فرخ شادان، تهران، چهر.
 لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶، عیون الحکم و المواعظ، قم، دار الحدیث.
 مجلسی، محمدباقر، ۳۰۴ق، بحار الانوار، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۵، پیام امام، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 موسوی لاری، مجتبی، ۱۳۳۲، بررسی مشکلات اخلاقی و روانی، چ پنجم، تهران، صدر.
 نجاتی، محمدعثمان، ۱۳۳۷، قرآن و روان شناسی، ترجمه عباس عرب، مشهد، آستان قدس رضوی.
 نراقی، ملااحمد، ۱۳۸۷، معراج السعادة، چ ششم، قم، قائم آل محمد علیه السلام.
 هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، ۱۰۴۰ق، منهاج البراعة، چ چهارم، تهران، مکتبه الإسلامية.
 هاشمی خراسانی، حجت، ۱۳۷۰، شرح صدوده کلمه از کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام، قم، حاذق.
 هی، لوییز ال، ۱۳۹۳، شفای زندگی، ترجمه لیلا آزادی، چ سوم، تهران، معیار اندیشه.

عوامل پیدایش گناه در نظام اندیشه صدرایی

رضا رضازاده / استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام

n.shokri85@yahoo.com

نشمیه شکری / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام

دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۳۰

چکیده

مسئله «گناه» با سعادت یا شقاوت و سرنوشت انسان رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. از نظر صدرالمতألهین، گناه چیزی جز مخالفت با اوامر و نواهی الهی نیست که مانع از رسیدن انسان به سعادت و کمال می‌شود. علاوه بر این، او گناه را عملی می‌داند که موجب ظلمت قلب شده، انسان را به سوی شهوات می‌کشاند. وی معتقد است عوامل و زمینه‌های متعدد و مختلفی در وجود انسان و یا در خارج از وجود او، انسان را به سوی گناهان سوق می‌دهند. از جمله این عوامل حب دنیا، هواهای نفسانی، جهل انسان، قلب، شیطان و تقلید کورکورانه هستند، اما او نقش اصلی در انجام گناهان را به انسان نسبت می‌دهد؛ زیرا او دارای قدرت اختیار و اراده است. از این‌رو، انسان مسئول همه گناهان خود است.

کلیدواژه‌ها: گناه، ظلمت، حب دنیا، هواهای نفسانی، شیطان، جهل، صدرالمتألهین.

۱. مقدمه

«گناه» از جمله مسائلی است که متکلمان و مفسران به آن پرداخته‌اند. این مسئله برای صدرالمتألهین نیز مهم بوده و در آثار گوناگون خود، به‌ویژه تفسیرش بر قرآن به این بحث پرداخته است. در نگاه صدرالمتألهین انسان جز برای رسیدن به سعادت، که عبارت است از: معرفت خداوند تعالی، آفریده نشده است. بنابراین تمام جهت وجودی و کمالی انسان رو به سوی این هدف آفریده شده است. به بیان دیگر همه آنچه در وجود انسان قرار داده شده، ارتباطی معنادار با این غایت می‌یابد. گویا هر جزء وجود او از همان آغاز آفرینشش تعریف شده است و اگر جز برای آنچه برای آن تعریف شده، به کار گرفته شود به بیراهه می‌رود و به مقصود نمی‌رسد. پس باید و نبایدها از دید صدرالمتألهین ارتباط مستقیمی با سعادت نهایی انسان دارند که اساس آفرینش او بر رسیدن به آن قرار داده شده است. بنابراین هر آنچه وسیله رسیدن به این هدف باشد باید انجام گیرد و هر آنچه مانع رسیدن به آن باشد باید ترک شود. مفهوم گناه در اندیشه صدرالمتألهین در چنین حوزه فکری‌ای شکل می‌گیرد. از آنجاکه صدرالمتألهین یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان الهی دوره‌های اخیر ایران زمین است، شایسته و ضروری است که نظری وی را درباره یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی یعنی گناه و عوامل پیدایش آن بررسی کنیم. در این مقاله نخست به تبیین گناه از دیدگاه صدرالمتألهین پرداخته‌ایم سپس عواملی را که از نظر او موجب انجام گناه می‌شوند، ذکر کرده‌ایم.

۲. چیستی گناه

گفته‌اند که گناه در لغت به معنای سرپیچی و خلاف طاعت است (جوهری، ۱۳۳۹ق، ج ۶، ص ۱۴۲۹)؛ و الفاظی نظیر سوء، اثم، خطیئه، ظلم و ظلام با آن هم‌معنایند. صدرالمتألهین گناه را نوعی مخالفت با اوامر الهی می‌داند که مانع از رسیدن انسان به سعادت و کمال می‌شود. از دید او «هر عملی که برای قلب حالتی پیش آورد که موجب ظلمت آن و مانع مکاشفه شود و آن را به سوی زر و زیور و نقش و نگارهای دنیا و شهوات آن بکشاند گناه نام می‌گیرد، و اما اگر باعث صفای قلب و آمادگی آن برای مکاشفات حقه شود، طاعت خوانده می‌شود» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱الف، ص ۸۱). صدرالمتألهین در این تعریف خصوصیت برجسته گناه را «ظلمتی» می‌داند که بر دل افکنده می‌شود. همین نکته در عبارتی دیگر با این مضمون آمده: «دل‌ها مانند آینه‌ها و گناهان و شهوات همانند پلیدی‌ها و زنگارند» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳الف، ج ۲، ص ۱۷۷). اکنون به عوامل زمینه‌ساز گناه عطف توجه می‌کنیم.

۳. عوامل و زمینه‌های پیدایش گناه

سقوط انسان از جایگاه کرامت، ریشه در عوامل متعددی دارد. برخی از آیات قرآن بیانگر این هستند که انسان‌ها به جهت غفلت و بی‌توجهی به عقل و اندیشه و مقتضای آن، به انحطاط کشیده شده، کرامت انسانی خویش را از دست می‌دهند. برخی دیگر از آیات قرآن، هوای نفس، شیطان و دنیاپرستی را عامل سقوط و انحطاط انسان از جایگاه رفیعش معرفی کرده‌اند. در دید صدرالمتألهین نیز با الهام از قرآن، عوامل گوناگونی دخیل هستند تا اسباب پیدایش گناه شوند که از جمله می‌توان به این عوامل اشاره کرد:

۳-۱. خواطر

«خاطر» انفعال و صورتی علمی است که در قلب ایجاد می‌شود. مثلاً صورت زنی در دل کسی بیاید و در خاطر او بگذرد که کسی در پی او در حرکت است و اگر به عقب بازگردد او را ببیند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱ الف، ص ۴۳۵). علت این نام‌گذاری آن است که قلب واجد آن نبوده، سپس دارای آن شده است. به عبارت دیگر، «خاطر» آن چیزی است که در بخش ادراکات، عارض نفس می‌گردد؛ خواه تازه پدید آمده باشد و یا خواه به صورت یاد آوردن باشد. پس این نوع فکرها و یادآوردنی‌ها را خواطر نامند؛ زیرا پس از آنکه قلب از آنها بی‌خبر بود، به خاطر گذر می‌کنند.

خواطر در آدمی میل و رغبت ایجاد می‌کنند که آن هم مبدأ عزم و نیت می‌شود و نیت نیز محرک اعضا برای انجام افعال هستند. پس مبدأ و اصل افعال، خواطرند. این افعال یا خیرند یا شر. فعل خیر، فعلی است که در آخرت نافع است و فعل شر آنکه در آخرت زیان‌بار است. بنابراین خواطری که داعی افعال شر هستند، مذموم‌اند و وسوسه خوانده می‌شوند و خواطری که داعی افعال خیر هستند، محمودند و الهام خوانده می‌شوند (همان، ص ۳۴۹-۳۵۰).

صدرالمتألهین روند تحقق اعمال انسان را بر اساس خواطر چنین توضیح می‌دهد:

نخستین چیزی که بر عرصه دل وارد می‌شود، «خواطر» نامیده می‌شود. خاطر عبارت است از: صورت علمی که «حدیث النفس» هم نامیده می‌شود. دومین چیزی که در پی خواطر در دل ایجاد می‌شود، هیجان رغبت نسبت به آن خاطر است. این هیجان، «میل الطبع» نامیده می‌شود. سوم حکم دل است بر اینکه آن خاطر سزاوار عمل است یا نه که «اعتقاد قلبی» نامیده می‌شود. چهارم تصمیم بر التفات نسبت به محتوای خاطر یا انصراف از آن است و «همت و قصد» نامیده می‌شود (همان، ص ۴۳۵-۴۳۶).

حدیث یعنی سخن و نفس یعنی خود؛ پس حدیث نفس یعنی سخن گفتن با خود. سخن گفتن با خود می‌تواند منفی یا مثبت باشد، اما در بیشتر روایات معنای منفی آن یعنی وسوسه مدنظر است.

صدرالمتألهین نیز حدیث نفس را در معنای منفی آن یعنی وسوسه‌های شیطانی به کار برده و آن را گناه دانسته است. چنان‌که می‌گوید که بالاترین مقام پرهیزکاری، دوری از حدیث (خواطر) نفس است (همان، ص ۳۶۱).

بر اساس همین مطلب است که صدرالمتألهین حدیث نفس و خاطر را یکی دانسته است. در نقد این مطلب باید گفت که «خاطر» غیر از حدیث نفس است. «خاطر» نخستین امر وارد بر دل انسان است و دارای دو قسم «ملکی» و «شیطانی» است؛ اما حدیث نفس بر اساس برخی روایات و نظر خود صدرالمتألهین به معنای وسوسه است. پس خاطر ارتباطی با حدیث نفس ندارد، چون خاطر دارای دو قسم خیر و شر است. به عبارتی دیگر خاطر اعم از حدیث نفس است. در صورتی می‌توان حدیث نفس را خاطر دانست که آن را در معنای لغوی‌اش به کار ببریم، درحالی‌که صدرالمتألهین آن را به معنای وسوسه به کار برده است.

۲-۳. حب دنیا

علاقی شدید مادی و دنیاپرستی انسان را به هر انحراف و گناهی می‌کشاند؛ زیرا سوءاستفاده انسان از دنیا و دلبستگی به آن، فریب خوردن، مغرور شدن و غفلت از آخرت را به دنبال دارد. لذا افرادی که زندگی را در چارچوب دنیا خلاصه کرده‌اند و جهان آخرت را باور ندارند، به سوی انجام گناهان کشیده می‌شوند: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ» (یونس: ۷)؛ آنها که ایمان به ملاقات ما و روز رستاخیز ندارند، و به زندگی دنیا خشنود شدند و بر آن تکیه کردند و آنها که از آیات ما غافل‌اند.

صدرالمتألهین جوهر دنیا را ظلمانی، و هستی‌اش را ناقص و لبریز از بدی‌ها و آفات می‌داند. همچنین وجود دنیا را تیره و تاریک دانسته است؛ چراکه مستلزم گناه و بدی‌هاست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ب، ج ۴، ص ۱۶۵)؛ هرچند که نمی‌توان منکر علاقه انسان‌ها به دنیا شد و طبیعی است که ریشه این علاقه‌مندی به زایش آدمی در دامان دنیا و رشد و پرورشش در آن بازمی‌گردد؛ جایی که او با رفتار و اعمال اختیاری به تکامل می‌رسد و آخرت خویش را می‌سازد و از این جهت گفته‌اند که آدمی فرزند دنیاست و دنیا مادر اوست و هیچ فرزندی را برای مهر ورزیدن و محبت به مادر سرزنش نمی‌کنند؛ اما صدرالمتألهین در عباراتی به نکوهش دنیا پرداخته است. او در جایی آورده است که «اهل دنیا اهل دوزخ هستند؛ زیرا حقیقت جهنم و رنج‌هایش از دنیا و شهوات آن سرچشمه

می‌گیرد» (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۳۵۶). همچنین چون دنیا ضد آخرت و معدن جهل و کفر و اصل تاریکی و عذاب در روز قیامت است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۹، ص ۱۸۹). حبّ دنیا و طلب آن را ریشه هر معصیت و سرآغاز هر گناهی دانسته است:

هیئت پست و اخلاق ظلمانی که در نفوس به سبب تکرار اعمال زشت و سرپیچی از طاعت حق و دوری کردن از شنیدن آیات و روی گرداندن از آموزش الهی حاصل می‌شود، و آن بیماری سختی که با وجودش رهایی و نجاتی در رستخیز نیست، دوستی ریاست و طلب دنیاست که سرآغاز هر گناه و خطاست (صدرالمآلهین، ۱۳۷۷، ص ۱۰۲).

بدین ترتیب دنیادوستی که حاصل کاستی معرفت انسان به خداوند است، با اشتغال و کشش او به سوی لذات دنیوی قرین می‌شود و کم‌کم او را به کام گناهان می‌کشاند.

۳-۳. هواهای نفسانی

از نظر فلسفی، نفس شأنی از روح انسان است که مدیریت قوای نفسانی مانند شهوت و غضب، و جنبه‌های طبیعی انسان را به عهده دارد. در مدیریت نفسانی طبیعت انسان، غرایز نقشی بسزا دارند و نفس با استفاده از غرایز است که کشور تن آدمی را اداره می‌کند؛ اما در اغلب موارد به دلیل افزون‌خواهی نیروهای نفسانی و تمایل آدمی به افراطی‌گری، دچار شهوت و غضب مفرط و خواسته‌های افراطی در راستای کامیابی و لذت‌طلبی و راحت‌خواهی می‌شود، که به آن هوای نفس اطلاق می‌گردد.

صدرالمآلهین هوا را عبارت از رأی و نظر فاسد و پیروی نفس و خواسته‌های باطل آن می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۵۱۸). هوا تقریباً به معنای تمایلات طبیعی نفسانی ناشی از شهوات و غرایز حیوانی است (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰-۲۸۲). خواهش‌های نفسانی را به این دلیل هوا نامیده‌اند که انسان را به عذاب آخرت و مهلکه دنیا ساقط می‌کند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷ و ۸، ص ۱۷۲). هر کس که در مسائل دینی از هوای خویش پیروی کند، بدون تردید از راه راست به دور می‌افتد. مردمی که پیرو مردان اهل هوا باشند، بدون هیچ‌گیزی از راه خدا منحرف و گمراه می‌شوند.

سرچشمه هوا و هوس، قوایی هستند که درون انسان نهاده شده‌اند. از نظر صدرالمآلهین انسان دارای دو قوه علمی و عملی است. قوه علمی به دو قوه عقلی و وهمی تقسیم می‌شود؛ قوه عملی نیز به دو قوه شهوت و غضب. بنابراین انسان دارای چهار قوه عقل، وهم، شهوت و غضب است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۲۸).

بر اساس اینکه این قوا همگی نیروهای نفس انسان هستند، می‌توان چهار گونه نفس برای انسان قابل شد: نفس ناطقه انسانی، نفس شیطانی، نفس سبعی و نفس بهیمی. هرگاه قوه عاقله بر قوای دیگر حاکم گردد، نفس انسان، نفس ناطقه نامیده می‌شود، و هرگاه قوه واهمه متصرف در دیگر قوا گردد، نفس شیطانی خواهد بود. همچنین چیرگی قوه غضب و یا شهوت در انسان به ترتیب موجب پدید آمدن نفس سبعی و بهیمی می‌گردد؛ اما نباید پنداشت که انسان دارای چند نفس است؛ زیرا او نفسی واحد دارد که دارای قوای مختلف است.

عقل، هدایت‌کننده انسان به سوی کمالی است که برای آن خلق شده است. سه قوه دیگر نیز عقل را در این سفر یاری می‌کنند؛ اما گاه از فرمان عقل سرپیچی می‌نمایند و به جانب افراط و تفریط می‌گیرند. در این صورت موجب انجام اموری می‌شوند که مورد رضایت عقل نیست. اینها همان گناهان هستند. به همین دلیل این قوا (وهم، شهوت و غضب)، به عنوان عوامل گناه مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۱-۳-۳. شهوت

قوه شهوت که مشترک بین حیوان و انسان است، از لحاظ وجودی کمال به‌شمار می‌رود. این قوه می‌تواند برای انسانی که در مسیر کمال ره می‌سپارد، هم نیرویی مساعد به‌شمار آید و هم نیرویی ممانع. در حالت اول، نیرویی است که به مدد انسان می‌آید و او را به سوی خوبی‌ها جذب می‌کند و او بدین ترتیب طالب خیر می‌شود و در صورت دوم، کیفیتی نفسانی است که حرکت نفس به سوی جذب لذت ظاهری را در پی دارد. به همین دلیل کمال نیروی شهوانی و لذات آن، زمانی است که آلت شهوت‌رانی به صورت خواستش برسد؛ مانند زمانی که عضو چشایی به کیفیت شیرینی می‌رسد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۰۰). این قوه انسان را به افراط در لذت‌خواهی نفسانی می‌کشاند که سرانجامش غرق شدن در زشتی‌هاست.

۲-۳-۳. غضب

غضب کیفیتی نفسانی است که برای غلبه، آزار و یا زیان رساندن به کسی در نفس ایجاد می‌شود (همان). این کیفیت در عین حال که کمال حیوانات به‌شمار می‌رود، در صورتی که به افراط و تفریط گراید رذیله و نقص اساسی وجود نفس انسانی است؛ زیرا انسان را به ظلم و طغیان و آزاررسانی و تجاوز وامی‌دارد.

بدین ترتیب غضب و شهوت در صورتی که به افراط و تفریط بگرایند، موجب انجام شر و گناه در انسان هستند. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «روح اگر از حد وسط و اعتدال خارج شود و در اخلاق و صفات شهوی و غضبی و فکری به افراط و تفریط گراید، در معرض امراض باطنی و معاصی واقع می‌شود» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۴۵)؛ زیرا این دو فرمان‌بردار عقل‌اند و او را در راهی که گذر می‌کند یاری می‌رسانند و در سفری که در صدد آن است با وی هم‌سفری نیکو می‌باشند؛ اما گاهی بر او سرکشی و طغیان می‌کنند؛ به طوری که او را در تملیک و بردگی درمی‌آورند، و این امر موجب هلاکت و واماندنش از سفری است که سعادت او را در پی دارد.

۳-۳-۳. وهم

صدرالمتألهین در تعریفی که از وهم ارائه می‌دهد، گاهی آن را به عنوان قوه‌ای که مطیع شیطان است و در مقابل عقل که مطیع ملک است به کار می‌برد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۱۹؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۸۶) و گاهی دیگر آن را در مقابل حس و خیال به عنوان مُدرک معانی نامحسوس تعریف می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۹۴) و گاه آن را به معنای اعتقاد مرجوح در مقابل ظن به کار می‌برد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱ ب، ص ۳۳۰).

واهمه قوه‌ای است که در آغاز فطرتش شیطنت دارد و فرمان‌بردار عقل نیست؛ لذا زمینه ارتباط شیطان با انسان را فراهم می‌کند. صدرالمتألهین می‌گوید: «قوه وهم جانشین شیطان در عالم انسان است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۵۲). به همین دلیل برتری طلبی و انحصارجویی و روح خودخواهی را در انسان زنده می‌کند و او را به گناهان بزرگی در این وادی وامی‌دارد. بدین ترتیب می‌توان گفت هریک از گناهان انسان قابل ارجاع به این سه قوه است. از آنجاکه این سه قوه در همه انسان‌ها وجود دارند، زمینه ارتکاب گناه در همه به صورت بالقوه وجود دارد.

۳-۴. شیطان

قرآن شیطان را دشمن آشکار انسان می‌داند و به وی سفارش می‌کند تا او را دشمن خود بداند: «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ (فاطر: ۶)؛ در حقیقت شیطان دشمن شماست؛ شما [نیز] او را دشمن گیرید. [او] فقط دار و دسته خود را می‌خواند تا آنها از یاران آتش باشند.

شیطان جوهری است نفسانی که به شر و بدی عمل می‌کند، و اصل غلط و اشتباه در اعتقادات، گرایش‌ها و گناهان است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱ الف، ص ۶۰۲). کار او گمراه ساختن، الهام به غرور و فریب و نوید به شر و بدی و دستور دادن به کارهای زشت، و تحریک به آن، و ترساندن از ناداری در هنگام عزم به کارهای نیک، و از راه به در بردن کسی است که شهوات و آرزوها بر او چیره و مسلطاند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ اب، ج ۱، ص ۱۸۵ و ۲۱۱). به عبارت دیگر، کار او تدلیس و تمویه است. تدلیس یعنی دنیا را چنان می‌نمایاند که انسان آنچه را که دارد، واقعی می‌پندارد.

راه نفوذ و تسلط شیطان بر بسیاری از انسان‌ها از راه قوای بدنی انسان است؛ به‌ویژه قوه و همی‌ای که تحت فرمان عقل قرار نگرفته است. این قوه چراگاه و راه نفوذ شیطان است. واهمه، به لحاظ فطرتش شیطنت دارد. به همین دلیل اغوا و مغالطه‌گری شیطان را می‌پذیرد و کارگزار شیطان می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۳۷۹-۳۸۰). در این صورت انسان مرتکب گناه می‌شود. بدین ترتیب صدرالمتألهین نقش شیطان در انجام گناهان را فقط دعوت کردن می‌داند.

تأثیرگذاری شیطان در انسان هم از جهت فاعل (شیطان) و هم از جهت قابل (انسان) است. این دو با هم سبب تأثیر هستند. اگر یکی از آنها نباشد، چنین تأثیری رخ نمی‌دهد. عامل مؤثر در فاعل، لطافت و سرعت نفوذ او در عروق و اعضای لطیف و در آمیختگی او با قوای مرکز شعور و اعتقادات انسان است و عامل تأثیرپذیری قابل، ناتوانی قوای ادراکی بیشتر مردم از معارضه و درگیری با لشکریان ابلیس (قوای شهوانی، غضبی و وهمی) است؛ لذا انسان‌هایی که تحت تأثیر شیطان قرار نگرفته‌اند، کسانی هستند که تأییدات الهی همراه آنان است و به صراط مستقیم الهی هدایت و راهنمایی شده‌اند (همان).

خلقت شیطان از آغاز پاک و بی‌عیب بوده، و او موجودی از مخلوقات خداوند بوده است؛ به همین دلیل سالیان دراز در صف مقربان درگاه خداوند و فرشتگان بزرگ جای گرفته بود. اگرچه از نظر آفرینش همانند آنها نبود، با سوءاستفاده از آزادی خود سرکشی کرد و تکبر ورزید، پس از آن از درگاه خداوند رانده شد. شیطان در خلقت اولیه، همانند جنیان و انسان، برای عبادت و رسیدن به رحمت الهی خلق شد، اما پس از دور شدن از رحمت الهی، به مظهر گمراهی و ضلالت برای انسان‌ها بدل گشت. شیطان‌هایی را که خدا آفریده، محک‌هایی هستند برای جداسازی انسان‌های آلوده از انسان‌های پاک. بنابراین شیاطین عبث خلق نشده‌اند و خداوند آنها را از روی مصلحت آفریده است. صدرالمتألهین در تفسیر سوره بقره درباره وجود شیطان می‌گوید:

خداوند متعال دارای دو صفت لطف و قهر است و هر حاکمی - چه رسد به حاکم حاکمان - باید به ضرورت اقبای حکمت، چنین اوصافی داشته باشد؛ چون هریک از این دو جزو اسمای حسنا و اوصاف کمال اویند و هیچ یک به جای دیگری قرار نمی گیرد، و هرکس آن را منکر شود در واقع با حقیقت عناد ورزیده است. هریک از این دو صفت، مظهری دارند. فرشتگان و هم‌ردیفان آنان از میان مؤمنین و نیکان مظهر لطف هستند و شیاطین و تابعین آنان از میان کفار و بدکاران مظهر قهرند. مظاهر لطف اهل بهشت‌اند و اعمالشان همراهشان است و مظاهر قهر اهل آتش‌اند و اعمالشان بر دوششان. پس خداوند برای اهل بهشت مردمانی را آفرید تا به صفت اهل آن عمل کنند و برای جهنم مردمانی را تا به صفت آن عمل کنند. پس همان گونه که از وجود هریک از دو صفت لطف و قهر چاره‌ای نیست، از وجود مظاهری برای هریک از آن دو به حسب هر مرتبه چاره‌ای نیست. همان گونه که کسی نمی‌تواند بر خداوند متعال به خاطر وجود مظاهر و معلول‌ها اعتراض کند چون از لوازم و آثار فعل ربوبی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۳۴-۲۳۳).

بر اساس این مطلب از سویی وجود شیطان و کارگزارانش مظهر قهر و غضب خداوند سبحان است و از سوی دیگر وجود این مظاهر در عالم هستی از ضروریات است تا صفات الهی دارای مظهری در عالم باشند. ممکن است این اشکال مطرح شود که ضرورت وجود شیطان با اختیار او سازگار نیست و این امر مسئله جبر را پیش می‌آورد. در پاسخ می‌توان گفت ضرورتی که صدرالمتألهین از آن حرف می‌زند، لازمه اختیار شیطان است؛ یعنی شیطان با اختیار خود از فرمان خدا سرپیچی کرد و هیچ اجباری در کار نبوده است و او از زمانی که از فرمان خداوند سبحان سرپیچی کرد، مورد قهر و غضب الهی قرار گرفت.

بدین ترتیب در فلسفه صدرالمتألهین آفرینش شیاطین از روی مصلحت بوده است. او بیان می‌کند که شیطان‌ها با اینکه کارشان جز گمراهی و ضلالت انسان‌ها چیز دیگری نیست، ولی این خود از الطاف و نعمت‌های الهی است، و آنها عبث خلق نشده‌اند؛ زیرا اگر در آفرینش آنها مصلحتی نمی‌بود، پدید نمی‌آمدند؛ چون صدور چیزی که هیچ گونه هدف و کارایی نداشته باشد، به سبب جایز نبودن بیهودگی و زشتی در کار و فعل او و کوتاهی و تعطیل در ایجاد او، از خدای بزرگ محال است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱ الف، ص ۳۶۶). لذا بر اساس اصل وجود حکمت و مصلحت در افعال الهی و بیهوده نبودن آن، می‌توان به وجود مصلحت و حکمت در آفرینش شیطان پی برد. هر چه در آفرینش آن حکمت و مصلحت باشد، باید از فیض هستی برخوردار گردد. وجود شیطان نیز از این قاعده مستثنا نیست.

به علاوه صدرالمতألهین در جای دیگری از تفسیر قرآن کریم ضرورت وجود ابلیس را چنین بیان می‌کند:
 وكما أن وجود الوهم في العالم الصغير الإنساني منشأ الغلط والكفر والتغليب - إلا أنه ضروريّ الوجود في إدراك الجزئيات، ويدفع ضرره وشره بالحكمة والبرهان التّبر - فكذلك وجود الشيطان في العالم الدنيويّ ضروريّ يوجب تعمیر هذه النشأة الدنيويّة (صدرالمتألّهين، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۵۴).

نسبت ابلیس به ملائکه مقربین، نسبت و هم به قوه عاقله است. همان گونه که وجود قوه و هم برای ادراک امور جزئی ضروری است، وجود شیطان نیز برای تعمیر نشئه طبیعت ضرورت دارد. بنابراین شیطان برای انسان‌ها شر نیست، بلکه به او سودهایی نیز می‌رساند. این سودها عبارت‌اند از:

الف) برانگیخته شدن اولیای الهی: بنا بر نظر صدرالمتألّهین اگر اوهام پوچ‌گرایان و خیالات فیلسوف‌نمایان و ماده‌گرایان و پیروان دیگر خدایان دروغین، و مراتب زیرکی آمیخته به حيله‌گری و انواع کجروی‌هاشان نبود، هرگز اولیای الهی با رسالت روشنگری در زمینه حقایق و علوم، و اقامه برهان بر یکتاپرستی و علت حدوث جهان با کشف و یقین و مسائل دیگر برانگیخته نمی‌شدند؛

ب) آشکار شدن عیوب: این امر از جمله سودهای شیطان در قلمرو اخلاق و رفتار است. اگر غیبت و تجسس از عیوب مردم نمی‌بود، دوری از عیب‌های پنهان که از چشم دوستان پوشیده مانده، و جز با پیگیری و تجسس و افشاگری دشمنان ثابت نمی‌گردد، فراهم نمی‌آمد؛ زیرا محبت نمی‌گذارد که انسان به عیب‌های محبوبش توجه کند و او را در برابر نواقص وی کور و کر می‌سازد؛

ج) بازگشت به سوی خدا: یکی از نتایج و منافع اذیت و آزاری که انسان از ستمگران و بدکاران می‌بیند، آن است که برای او زمینه بازگشت سریع به سوی خدا، ترک عالم خاکی، دوری از دنیا و علاقه به عالم آخرت فراهم می‌گردد؛ زیرا او به سبب رفتار بدی که از مردم روزگار دیده و رنج و آزاری که تحمل می‌کند، از خلق بیزار، و از دنیا و لذت‌های دنیوی دل‌زده می‌گردد؛ در نتیجه روی به سوی خدا می‌آورد (صدرالمتألّهین، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۶۲). بدین ترتیب وجود شیطان نه تنها برای انسان زیانی به همراه ندارد، سودمند نیز می‌باشد.

۳-۵. جهل

از نظر صدرالمتألّهین جهل به معنای عدم شناخت نعمت و نعمت‌دهنده و بخشش اوست؛ یعنی اینکه شخصی نعمت را نه از نعمت‌دهنده، بلکه از غیر او ببیند (صدرالمتألّهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۴۲۹). بدین ترتیب او جهل را در مقابل علم قرار داده است؛ البته تقابل به معنای تضاد، زیرا علم به معنای شناخت است. او در عبارتی دیگر جهل را چنین تعریف می‌کند: جهل عبارت است از

ادراک شیء بر خلاف آنچه هست. لذا صدرالمتألهین جهل را از پست‌ترین اخلاق زشت و فاسدترین آنها می‌داند (همان، ج ۲، ص ۲۲۱).

صدرالمتألهین درباره ماهیت جهل به آیه ۷۲ از سوره احزاب اشاره می‌کند و می‌گوید بر اساس عبارت «إنه كان ظلوماً جهولاً»، جهل انسان آن است که خود را در زندگی دنیایی و روابط حیوانی منحصر بیند و جز نوشیدن و خوردن و ازدواج کردن برای خود شأنی نشناسد؛ درحالی‌که این صورت حیوانی، پوسته‌ای است که لب و اساسی به نام روح دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، ص ۳۵۲).

از نظر صدرالمتألهین آفرینش جهل بالعرض است نه بالذات؛ زیرا صادر از خداوند جز خیر نیست و ذاتاً جز برای غایت خیر نیز نمی‌باشد؛ مانند افعال نیک و طاعات؛ درحالی‌که جهل شر و بدی است و موجب انجام گناهان در انسان می‌شود؛ چنان‌که یادآور می‌شود که خیرات و نیکی‌ها ذاتاً مقتضی و مقدرند و بدی‌ها بالعرض مقدرند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۴۵). از سوی دیگر جهل امری وجودی نیست تا آفرینش بالذات باشد، بلکه امری عدمی است؛ زیرا صدرالمتألهین عقل را از نوع نور می‌داند، و جهل را که ضد عقل است از نوع ظلمت و تاریکی؛ یعنی جهل عدم نور است. پس وجودش بالعرض است. در شأن خداوند نیست که آن را ایجاد کند. این مطلب را از این عبارت صدرالمتألهین می‌توان فهمید: «من ابصر ای عقل اهتدی، لأن الجهل عمی فی القلب عن ملاحظة طریق الحق والعقل بصيرة قلبية» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۲، ص ۵۲۸).

جهل و نادانی زمینه گناه را در انسان پدید می‌آورد و او را به سوی گناه می‌کشاند. جهل به خدا، جهل به هدف آفرینش، جهل به قوانین خلقت، و جهل به زشتی گناه و آثار آن، از جمله ابعاد نادانی‌اند. صدرالمتألهین می‌گوید جهل بیماری‌ای بزرگ است و موجب پیدایش مرضی در قلب انسان می‌شود که پس از بدن در جهان آخرت باقی می‌ماند؛ زیرا قلب لطیفه‌ای است روحانی. اگر این مرض قلبی درمان نگردد، موجب هلاکت ابدی انسان در آخرت می‌شود (همان، ص ۱۶۵). او در عبارتی این مطلب را بیان می‌کند: «جهل و بی‌خبری به معارف الهی موجب سقوط از فطرت اصلی می‌شود و انسان را به جایی می‌رساند که آینه قلب او تیره و تاریک می‌شود، و در پوششی از ظلمت و تاریکی قرار گرفته، هم ظاهر و هم باطنش را خراب می‌نماید» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۹، ص ۲۰).

بدین ترتیب جهل با افکندن پرده‌ای بر روی قلب انسان مانع دیدن حق تعالی می‌شود و انسان را از راه رسیدن به او بازمی‌دارد؛ لذا می‌توان گفت که از میان همه کسانی که تباه شده‌اند، هیچ‌کس به هلاکت و تباهی نیفتاده است، جز به سبب تاریکی جهل و آنچه که همراه آن است؛ زیرا جهل دشمن انسان است و در مقابل آن قرار دارد.

جهل به دو نوع تقسیم می‌شود: جهل بسیط و جهل مرکب. جهل بسیط یعنی انسان جهل به شیئی دارد و می‌داند که جاهل است؛ اما جهل مرکب بدین معناست که انسان چیزی را نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند و خیال می‌کند که می‌داند. نجات یافتن از چنین جهلی کاری دشوار است، چون انسان مادام که معتقد به جهل خود نباشد، اقدامی برای رفع آن جهل انجام نمی‌دهد. صدرالمآلهین در نکوهش جهل مرکب می‌گوید:

چه فایده که اکثر جاهلان خود را کامل می‌دانند و اکثر اهل تلبیس و غرور، خود را محق و مصیب می‌شمرند و بسیاری از بیماران نفس و هوا خود را صحیح می‌پندارند، اما چه گویی در باب حب جاه و ریاست و محبت دنیا و مال و عزت (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱ب، ص ۶۰).

برخی از حکما گفته‌اند انسان صاحب جهل مرکب، شکنجه و عذابش ابدی است؛ زیرا حیات جهان دیگر به واسطه علم و معرفت است، درحالی‌که انسان صاحب جهل مرکب علمش آمیخته با جهل است. می‌توان گفت که صدرالمآلهین نیز قایل به همین مطلب است؛ زیرا او کفری را که اصل عذاب دردناک و شدید است، نوعی از نادانی یعنی جهل مرکب دانسته است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۵، ص ۱۶). آنچه از این مطلب برداشت می‌شود این است که جهل چه بسیط باشد و چه جهل مرکب، سبب خطای انسان در مقام عمل می‌شود.

۳-۶. تقلید کورکورانه

زندگی انسان پیوسته با تقلید و پیروی همراه بوده است. تبعیت و دنباله‌روی جاهل از عالم، و غیرمتخصص از متخصص، و عامی از فقیه از لوازم رشد و هدایت و آموزش و پرورش است؛ اما پیروی و تقلیدی که بر مبنای اندیشه و تعقل و بصیرت باشد، نه پیروی کورکورانه و تقلید غیربصیرانه (دلشاد، ۱۳۸۲، ص ۲۱۷).

«تقلید کورکورانه» به معنای نداشتن استقلال فکری، و وابستگی ذلت‌بار به دیگران است. این امر منطقی سستی است که مشرکان در برابر پیامبران اقامه می‌کردند و همین منطبق بی‌اساس نمی‌گذاشت که آنها از گناهان و انحرافات عقیدتی و اخلاقی دست بکشند. قرآن در این باره می‌فرماید: «وَإِذَا قِيلَ لَهُم تَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا» (بقره: ۱۷۰)؛ و هنگامی که به مشرکان گفته می‌شد از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید، در پاسخ می‌گفتند: بلکه ما از آنچه پدران خود را بر آن یافتیم پیروی می‌کنیم.

اصلی‌ترین پیام آیه، رد تقلید کورکورانه از دیگران، پدران و پیشینیان است. صدرالمآلهین می‌گوید فرقی بین پیروی از وسوسه‌های شیطانی و تقلید از پدران نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳ب، ج ۱، ص ۳۲۸)؛ زیرا تقلید کورکورانه انسان‌ها از پدرانشان، مانع از رسیدن آنها به معرفت الهی می‌شود. به

بیان دیگر پیروی آنها از آیین نیاکانشان، مانند پرده‌ای ضخیم است که بر روی گوش، زبان و چشمانشان کشیده شده است و آنان به تعبیر قرآن مجید «کر و لال و نابینا» شده‌اند؛ یعنی ابزار شناخت را از دست داده‌اند و در نتیجه هیچ نمی‌فهمند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۲۳).

بدین ترتیب مؤمن حقیقی کسی است که عارف به خداوند و روز رستاخیز، به نور برهان عقلی باشد نه به تقلید بدون بصیرت و یا شنیدن و یا روایت و شهادت و حکایت و اموری از این دست که به حس و محسوس منتهی می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ب، ج ۱، ص ۵۷۲).

در دید صدرالمتألهین یکی از عوامل شقاوت انسان تقلید کورکورانه و تعصب است. تقلید کورکورانه یعنی انسان نظریه و عقیده‌ای را بدون تحقیق و تفحص، بلکه از روی تقلید و تعصب بپذیرد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۳۷-۱۳۸)؛ زیرا هر کس که علمش را از جهت تقلید و یا حکایت و یا قیاس و همانند اینها به دست آورد، در پرتگاه‌های گمان‌ها و نادانی‌ها و دره‌های سرگستگی و گمراهی سقوط می‌کند؛ زیرا این علم حقیقی نیست، و شک‌ها و تردیدها بر او چیره می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ب، ج ۲، ص ۵۲۴). بدین ترتیب آرا و عقاید باطلی که از آغاز کودکی از روی تعصب، تقلید و حسن ظن پذیرفته می‌شوند و در دوران بزرگسالی استمرار می‌یابند، مانع از ادراک حقایق می‌گردند.

صدرالمتألهین پس از اشاره به آیه «وَقَدْ مَنَّا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا» (فرقان: ۲۳)؛ می‌گوید اینان آخرتشان تباہ شده است. او تقلیدات مقلدان بی‌بصیرت و تعصبات بارده‌ایشان، و بحث‌های متکلمان و گفت‌وگوی مجادلان از روی طبع و هوا نه از روی جستن حق و راه هدایت را از این قبیل دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱الف، ص ۳۳). این به معنای رد تقلید کورکورانه است که موجب هلاکت انسان می‌شود.

نتیجه‌گیری

گناه از مفاهیم کلیدی است که با اینکه صبغه اصلی‌اش دینی-کلامی است، از منظر فلسفی و عرفانی هم در فلسفه صدرالمتألهین مورد توجه بوده است. صدرالمتألهین گناه را در مقابل طاعت الهی قرار داده است. گناه عملی است که موجب ظلمت قلب و فرو بردن آن به سوی زر و زیور دنیا و شهوات آن می‌شود.

از نظر صدرالمتألهین عواملی که انسان‌ها را به گناه می‌کشاند، متنوع و متعددند؛ از حب دنیا و هواهای نفسانی گرفته تا جهل و شیطان. با اینکه هر یک از این عوامل به سهم خود در گرایش یافتن انسان به سوی گناه دخیل‌اند، نقش و مسئولیت نهایی بر عهده انسان است. برای نمونه نقش شیطان فقط دعوتگری است؛ زیرا او از قدرت اختیار و اراده برخوردار بوده و با اختیار خود آن گناهان را مرتکب شده است.

منابع

- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۸، *ساختار مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ دوم، تهران، قلم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۳۹ق، *صحاح اللغة*، بیروت، دار العلوم.
- دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۸۲، *رهزنان دین*، قم، دریا.
- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- صدرالمآلهین، ۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۳۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۹، *اسرار الایات*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۷۱ الف، *مفاتیح الغیب*، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۷۱ ب، *التصور والتصدیق*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۷، *تفسیر سوره‌های طارق، اعلی و زلزال*، ترجمه محمد خواجهی، چ دوم، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۸۰، *مبدأ و معاد*، ترجمه و شرح محمد ذبیحی، قم، اشراق.
- _____، ۱۳۸۱ الف، *کسر أصنام الجاهلیة*، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۱ ب، *رساله سه اصل*، تصحیح و تحقیق سیدحسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۳ الف، *شرح اصول کافی*، ج، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۳ ب، *شرح اصول کافی*، ترجمه محمد خواجهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۵، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چ چهارم، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۹۰، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح و تحقیق سیدیحیی یثربی و احمد شفیعی‌ها، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

معیارهای اخلاق اسلامی در خبرنگاری

محمد حاجی اسماعیلی / کارشناس ارشد علوم حدیث گرایش اخلاق دانشگاه قرآن و حدیث

jahadimohammad@chmail.ir

سیدحسن اسلامی / استاد دانشگاه ادیان و مذاهب قم

دریافت: ۱۳۹۴/۴/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۳۰

چکیده

امروزه اخبار به نیازی ضروری برای همه تبدیل شده است. اطلاعات و اخباری که رسانه‌ها به مردم ارائه می‌کنند در اندیشه و احساسات و نیز در سبک و شیوه زندگی آنها مؤثر است. خبرنگاران که بدنه اصلی رسانه‌ها را تشکیل می‌دهند از میان هزاران رویداد کوچک و بزرگی که هر شبانه‌روز در سراسر دنیا روی می‌دهد دست به انتخاب می‌زنند. آنچه تحت عنوان خبر از رسانه پخش می‌شود، در اصل حاصل انتخاب‌ها و تصمیم‌گیری‌های آنهاست و از آنجاکه هر گزینشی نیاز به معیار دارد، نگارنده کوشیده معیارهای اخلاقی را از میان متون دینی اسلامی استخراج کند و به این پرسش اساسی پاسخ دهد که از نظر اسلام، چه کسی و با چه ویژگی‌های اخلاقی می‌تواند عهده‌دار مسئولیت خبرنگاری در جامعه اسلامی باشد و بعد از تصدی این مسئولیت، چه معیارهای اخلاقی را باید رعایت کند. این مطلب ضمن بیان هفت اصل از اصول اخلاق حرفه‌ای خبرنگاری و پاسخ به برخی مسائل اخلاقی مورد نیاز آنان ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق خبرنگاری، اخلاق حرفه‌ای، اخلاق رسانه، معیارهای اخلاقی رسانه، حریم خصوصی.

۱. مقدمه

اخلاق در نظام ارزشی اسلام دارای جایگاهی بسیار والاست و پیامبر اسلام هدف اصلی رسالت خویش را تمام کردن مکارم اخلاق دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۳۸۲). بعثت پیامبر برای حاکمیت ارزش‌ها و اخلاق است. از لوازم حاکمیت اخلاق در جامعه دینی، رعایت آن در حرفه‌های مختلف اجتماعی است که یکی از آنها مشاغل مرتبط با رسانه است. توجه به اخلاق رسانه نسبت به اخلاق در دیگر حرفه‌ها اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا حرفه‌های دیگر بُرد محدودی دارند و کارهای غیراخلاقی آنها به افراد و صنف‌های دیگر منتقل نمی‌شود؛ ولی رسانه‌ها واسطه میان مردم هستند و غیراخلاقی و غیراصولی عمل کردن آنها بر تک‌تک افراد بلکه بر رابطه آنها اثر می‌گذارد. در این میان به نظر بتوان اخلاق در حرفه خبر را یکی از مهم‌ترین و ضروری‌ترین زمینه‌های اخلاق رسانه دانست؛ زیرا امروزه خبر به یکی از مهم‌ترین نیازهای بشر تبدیل شده که هیچ‌گیزی از آن ندارد رسانه‌های خبری و... بر همه جنبه‌های زندگی اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی افراد اثر می‌گذارند (جعفری‌نژاد، ۱۳۸۵). با این حال متأسفانه آن‌قدر که برای گسترش امواج رادیویی و بسط شبکه‌های تلویزیونی و مطبوعات دغدغه وجود داشته، برای تولید ادبیات مناسب در زمینه اخلاق رسانه‌ای دغدغه‌ای وجود ندارد و این موجب شده تا یک خلأ جدی در این عرصه پدید آید.

آنچه از تعاریف مختلف خبر (ر.ک: شکرخواه، ۱۳۸۱) به دست می‌آید این است که اخبار تولید می‌شوند؛ یعنی با گزینش از میان هزاران رویداد با جمله‌بندی‌ها، ترکیب صدا و تصویر و عناصر خبری ارائه می‌شوند. اخبار در رسانه‌ها با استفاده از منابع مختلفی تهیه می‌شوند، اما مهم‌ترین منبع اخبار رسانه‌ها خبرنگاران آنها هستند. خبرنگار فردی است که به‌تنهایی یا به صورت گروهی، وظیفه تهیه گزارش (مکتوب، صوتی و تصویری) کامل و قابل پخش از رویداد و وقایع را به عهده دارد (عباسی، ۱۳۸۸، ص ۴۳).

گزارشگر حلقه واسطه بین حکومت و مردم است و جامعه او را حلقه واسطه خود با حقایق می‌داند. نقش خبرنگار و عملکرد او در گزارشگری به لحاظ اهمیتی که رسانه‌ها در انتقال اخبار و رویدادها، وقایع و افکار عمومی جامعه به مخاطبان دارند و به عنوان مولد، نقشی اصلی، محوری و بسیار حساس است (فخارطوسی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱). از این رو و برای اینکه اخباری که خبرنگار گزارش می‌کند از نظر معیارهای اخلاق اسلامی، صحیح باشند، دو جهت کلی باید رعایت شود: اول نسبت به خود خبرنگار، که باید چه ویژگی‌های اخلاقی را دارا باشد تا شایستگی اخلاقی این حرفه و قرار گرفتن در این جایگاه

را داشته باشد؛ دوم، اصول اخلاقی‌ای که شخص باید در حرفه خود به آن پایبند باشد و آنها را مراعات کند. در این مقاله به صورت اجمالی این دو محور اصلی و مهم از متون دینی مصداق‌یابی و تدوین شده، علاوه بر آن برخی تراحات اخلاقی بررسی، و راهکارهای مناسب ارائه می‌گردد.

۲. ویژگی‌های اخلاقی خبرنگار

برای اینکه شخصی بتواند در جایگاه خبرنگاری قرار گیرد و اخبار او لوازم و آثار خبر مقبول را بیابد، به طور کلی دو شرط اساسی ضرورت دارد:

۱-۲. وثاقت

وثاقت در لغت یعنی اعتماد و اطمینان (قرشی‌بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۸۰). در لسان شریعت اسلام نیز تقه به کسی گفته می‌شود که به او اعتماد می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۸۵۳). تفاوت وثاقت با عدالت در این است که عدالت ناظر به سلامت عقیدتی و روحی همه‌جانبه شخص است؛ درحالی‌که وثاقت تنها به قابل اعتماد بودن شخص در جهتی خاص معطوف است (فخارطوسی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸).

اصلی‌ترین شرط برای خبرنگار این است که مورد اعتماد باشد. علمای اهل حدیث معمولاً شرط عدالت را برای راوی-مخبر-برشمرده‌اند، اما منظور آنان از عدالت نسبی است؛ یعنی داشتن ملکه پرهیز از کذب در خبررسانی. برای همین ممکن است یک خبررسان گناहانی همچون چشم‌چرانی و لهو و لعب انجام دهد، ولی مقید باشد که دروغ نگوید. دلیلی در کار نیست که خبر او را نپذیریم، هرچند اطمینان به خبری که شخص باتقوا-از همه جهت-می‌دهد، بیشتر است (صادقی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۳). ضرورت وثوق به خبرنگار (مخبر) برای پذیرش خبر و نشان دادن او در جایگاه ویژه خود شرطی است که پشتوانه آن عقل و بنای عقلاست (فخارطوسی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸).

آنچه از متون دینی و اخلاقی برداشت می‌شود، این است که شرط حداقلی برای خبرنگاری، مورد اعتماد (راستگو) بودن است؛ ولی داشتن صفات دیگری همچون عدالت، که اشاره شد و نیز فضایی چون شهامت و عفت که در مجموع از آنها تعبیر به تقوا و خویش‌داری می‌شود، موجب می‌شود که خبرنگار، در مقبولیت خبر، جایگاه حداکثری پیدا کند.

۲-۲. تخصص

منظور از تخصص در اینجا عبارت است از توانایی خبرنگار برای درک صحیح و مصون از اشتباه نسبت به آنچه می‌بیند و می‌شنود. در اسلام از این شرط که برای مخبر (راوی) ذکر می‌شود، تعبیر به

ضبط شده است؛ ضبط به معنای توانایی خبرنگار برای درک صحیح و تلقی درست آنچه می‌بیند و می‌شنود، و نقل صحیح و مصون از اشتباه آن است. البته پیداست که منظور از درک صحیح و مصون از اشتباه، تلقی عرفی آن است؛ و گرنه مصونیت از اشتباه در درک و نقل به طور مطلق و تخلف‌ناپذیر فقط برای معصوم فراهم است (همان، ص ۱۱۹).

برای همین خبرنگار باید کاملاً بتواند آنچه را می‌بیند و یا می‌شنود به نحوی مستند کند؛ حال با نوشتن یا صدا و یا تصویر و... توجه به اهمیت این شرط بسیار ضروری است؛ زیرا بسیاری از نارسایی‌هایی که در امر اطلاع‌رسانی مشاهده می‌شود، ناشی از نداشتن توانایی ضبط خبرنگاران است. طبیعی است داشتن ویژگی‌های تخصصی دیگر در رسانه‌ها که قسمت‌های مختلفی دارند شرط است؛ چراکه هر کدام از آنها، خبرنگاران و متصدیان با تخصص‌های خاص خود را می‌طلبند.

۳. اخلاق حرفه‌ای خبرنگاری

خبرنگار با داشتن ویژگی تعهد و تخصص، زمینه رعایت اخلاق حرفه‌ای را داراست؛ ولی داشتن ویژگی بدون شناخت و عمل به معیارهای اخلاقی حرفه خبرنگاری کافی نیست. در این بخش هفت اصل از اصول اخلاق اسلامی حرفه خبرنگاری را ذکر می‌کنیم:

۱-۳. جهان‌بینی صحیح و شناخت منزلت شغلی

یکی از نکات اساسی که در زندگی هر فردی تأثیری بسزا دارد، نحوه نگاه او به عالم هستی و به اصطلاح جهان‌بینی اوست. خبرنگار مسلمان با جهان‌بینی توحیدی، این عالم را از آن خداوند دانسته، جایگاه خود را در نظام خلقت الهی خواهد شناخت. این مهم‌ترین عامل برای رعایت اخلاق در همه شئون زندگی فردی و اجتماعی اوست. خبرنگار، اگر جایگاه خویش را به طور صحیح بشناسد، اولاً از جهت اینکه آفریده و مخلوق خداوند است، خود را بنده خداوند می‌داند و در درجه بعدی در جایگاه اجتماعی که به عنوان خبرنگار قرار گرفت، حساسیت حرفه خویش را درک می‌کند و این درک صحیح، در رعایت تعهدات اخلاقی، بالاترین ضمانت اجرایی را برای شخص فراهم می‌سازد؛ چراکه آنچه اسلام به عنوان زمینه اصلی آراستگی به اخلاق الهی مطرح می‌کند، احترام به فطرت پاک انسانی و احساس عزت و کرامت نفس است. به تعبیر استاد مطهری: «در اخلاق اسلامی، محور و آن چیزی که حجم اخلاقی به دور آن می‌گردد آن نقطه از روح انسانی که اسلام روی آن دست گذاشته کرامت و عزت نفس است» (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۲). در واقع، همین احساس

ارزشمندی و والایی است که انسان را از غلتیدن به وادی شهوت‌ها و پستی‌ها بازمی‌دارد و او را به کسب نیکی‌ها و پاکی‌ها تشویق می‌کند (مکتبی، ۱۳۸۴، ص ۶۴).

به تعبیر امام علی علیه السلام که می‌فرماید: «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَتُهُ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۵۵)، کسی که نفسش در نظرش کریم و عزیز باشد، آن را با ناپاکی‌ها و آلودگی‌ها خوار و حقیر نمی‌کند. از اینجاست که تفاوت بین خبرنگار مسلمان با دیگران روشن می‌گردد. خبرنگار مسلمان هیچ‌گاه مانند یک فعال رسانه‌ای سکولار غربی، خود را فارغ از همه چیز به جز خبر نمی‌بیند؛ بلکه او خبر و خبررسانی را نیز در سایه تلاش برای کسب رضایت و تحقق خواست خداوند پی می‌گیرد (جلی، ۱۳۸۳).

جایگاه پیام‌رسانی و افزایش اطلاعات به مردم و جامعه اسلامی، جایگاهی بسیار والاست. کسی هم که در این منصب قرار می‌گیرد، باید بداند در چه موقعیتی قرار گرفته است؛ چراکه پیامبران، این فرستادگان و حافظان پیام الهی به مردم، بزرگ‌ترین رسالت خود را ابلاغ و تبلیغ پیام پروردگار به مردم می‌دانستند و در این رسالت پیام‌رسانی خویش، از هیچ کوششی دریغ نمی‌کردند (فولادی، ۱۳۹۰). حضرت نوح علیه السلام خطاب به امت خود می‌فرماید: «أَبْلُغْكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحْ لَكُمْ وَأَعْلَمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (اعراف: ۶۲).

خبرنگار با همین شناخت صحیح از جایگاه مهم و تأثیرگذارش، کافی است تا به سبب احساس نیاز خود به سمت شناخت معیارهای اخلاق حرفه‌ای خویش و پایبندی به آنها و اجرایشان حرکت کند و با اهتمام به این کار سعادت دنیایی و آخرتی خویش را فراهم سازد.

۲-۳. مسئولیت اجتماعی

خبرنگار، با شناخت جایگاه خود در نظام هستی متوجه مسئولیت خویش خواهد شد؛ چراکه خداوند سبحان در مقابل موقعیت‌ها و قابلیت‌هایی که به انسان می‌دهد، او را نسبت به نعمت‌ها و استعدادهاش مسئول می‌داند. البته این مسئولیت، برای همه افراد، به طور نسبی وجود دارد؛ همان‌طور که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۳۸)؛ ولی مسئولیت خبرنگار، اقتضانات ویژه خود را دارد. پذیرش مسئولیت اجتماعی، اصلی مهم در اخلاق خبرنگاری است و نقش زیربنایی برای خبرنگار مسلمان دارد، و به نوعی راهنمای او در تشخیص درستی و نادرستی تصمیم‌گیری‌ها و عملکردهای وی به‌شمار می‌رود؛ از جمله دانستن اینکه خبرنگاری، وظیفه و مسئولیتی دینی و شرعی است؛ چراکه امام کاظم علیه السلام ارائه مطالب سودمند برای دنیا و آخرت به مؤمنین را

از مهم‌ترین حقوق آنان می‌دانند و می‌فرمایند: «أَنَّ مِنْ أَوْجَبِ حَقِّ أَخِيكَ أَنْ لَا تَكْتُمَهُ شَيْئًا يَنْفَعُهُ لَأَنَّ مِنْ دُنْيَاهُ وَكَأَنَّ مِنْ آخِرِيَّتِهِ» (همان، ج ۲، ص ۷۵).

به طور کلی دو گونه مسئولیت را برای خبرنگار می‌توان در نظر گرفت: اولاً نسبت به اصل وجود مسئولیت در نوع عملکرد، و ثانیاً نسبت به هدف و محتوایی که باید ارائه کند. در بخش اول لازمه پذیرش این مسئولیت آن است که خبرنگار با درک صحیح مسئولیت اجتماعی، خود را نسبت به اخبار و اطلاعاتی که گزارش یا به نحوی تولید می‌کند، مسئول بداند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الْكَلَامُ فِى وَتَأْفِكِ مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ بِهِ فَإِذَا تَكَلَّمْتَ بِهِ صِرْتَ فِى وَتَأْفِكِهِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱ق، ص ۵۴۳). تا زمانی که گفتاری را بر زبان نرانده‌ای، آن کلام و گفتار در اختیار توست، ولی زمانی که آن را اظهار داشتی از آن پس مسئول و ضامن عواقب و پیامدهای آن خواهی بود.

توجه به این نکته برای این است که اخبار (دانش و اطلاعات به طور کلی) پیامدهایی دارد و می‌تواند اثراتی نامطلوب بر افراد، گروه‌ها و جامعه داشته باشد و در نتیجه، لازم است که خبرنگار و سازمان‌های تابعه آنها و همچنین تمامی جامعه از حس مسئولیت و پاسخ‌گویی قوی برخوردار باشند (شیخ، ۱۳۷۵). پس خبرنگار نمی‌تواند به گونه‌ای غیرمسئولانه و بدون توجه به آثار و عواقب اخبار اقدام به تهیه و انتشار آن کند.

این ویژگی در اصل سوم از اصول بین‌المللی اخلاق حرفه‌ای در روزنامه‌نگاری هم وجود دارد. گفتنی است که اصول بین‌المللی اخلاق حرفه‌ای در روزنامه‌نگاری طی چندین نشست مشورتی طی پنج سال با حضور تعدادی از سازمان‌های روزنامه‌نگاری منطقه‌ای و بین‌المللی در ۲۰ نوامبر ۱۹۸۳ تصویب شد. اصول بین‌المللی اخلاق حرفه‌ای در روزنامه‌نگاری به عنوان سنگ پایه‌ای برای تهیه قوانین اخلاقی در سطوح ملی و منطقه‌ای فراهم شده‌اند (شکرخواه، ۱۳۸۱، ص ۸۱). اصل سوم می‌گوید:

اطلاعات در روزنامه‌نگاری، نه یک کالا که یک خبر اجتماعی است، و این امر به این معناست که روزنامه‌نگار در مسئولیت انتقال اطلاعات سهیم است و لذا نه تنها در برابر کسانی که رسانه‌ها را کنترل می‌کنند، بلکه نهایتاً در برابر مردم به طور کل و مشتمل بر انواع منافع اجتماعی، باید پاسخ‌گو باشد. مسئولیت اجتماعی روزنامه‌نگار وی را ملزم می‌سازد که تحت هر شرایطی همسو با وجدان اخلاقی خود عمل کند (شکرخواه، ۱۳۸۱، ص ۸۲).

بعد دیگر مسئولیت‌پذیری اجتماعی، نسبت به هدف و محتوای ارائه اخبار است. از این رو که این با تئوری مسئولیت‌پذیری اجتماعی، که رویه رسانه‌های غیرمذهبی یا غربی بر آن مبتنی است، تفاوت

دارد؛ چراکه مسئولیت‌پذیری اجتماعی آنها ریشه در فردگرایی کثرت‌گرا دارد؛ در حالی که اصل اسلامی مسئولیت‌پذیری اجتماعی، بر مفهوم امر به معروف و نهی از منکر مبتنی است. معنای تلویحی این اصل آن است که هر فرد و گروه به‌ویژه نهادهای ارتباطات جمعی مثل مطبوعات، رادیو و تلویزیون و سینما مسئولیت دارند تا در مجموع، افراد جامعه را برای پذیرش اصول اسلامی و عمل بدان آماده سازند. در تاریخ اسلام بسیاری نهادها و همچنین کانال‌های ارتباطی مثل مساجد، اذان - دعوت به نماز - و خطبه‌های نماز جمعه از این مفهوم مسئولیت اجتماعی استفاده کرده‌اند تا افکار عمومی را بسیج نمایند و افراد را به تلاش در جهت خیر و سعادت فردی در این جهان و جهان آخرت ترغیب نمایند. البته امروزه به‌طور کلی در جهان، ظاهراً رسانه‌ها نقشی متضاد با نقش امر به معروف و نهی از منکر را بازی می‌کنند. رسانه‌ها بیشتر به برخوردها، اختلاف‌نظرها و رسوایی‌ها، به واسطه ارزش‌های خبری غیراخلاقی و بی‌اساس پرداخته و کمتر به صلح ثبات و تداوم و سازگاری اخلاقی علاقه‌مند هستند. اگر خبرنگاران رسانه‌ها در جهان اسلام این مفهوم مسئولیت اجتماعی را به عنوان سنگ‌بنای حرفه خود نپذیرند، هرگز نمی‌توان از قواعد اخلاقی اسلامی تصویری داشت (شیخ، ۱۳۷۵).

۳-۲. جمع‌بندی

پوشیده نیست که داشتن هر کدام از این شروط اصلی وثاقت و ضبط، ما را از دیگری بی‌نیاز نمی‌کند، و هریک از این شروط کاربرد خاص خود را دارد و مکتب کمال‌بخش اسلام، در هر حرفه و مسئولیتی که به نوعی با صلاح و فساد جامعه در ارتباط است این دو میزان، تعهد و تخصص را سفارش می‌کند.

به‌عنوان حسن ختام این قسمت، بخشی از کلام امیرالمؤمنان علیه السلام در *نهج البلاغه* را نقل می‌کنیم. ایشان به زیبایی انواع خبرنگاران را برمی‌شمردد. شخصی از حضرت، نسبت به احادیث و اخبار متعارض و بعضاً مجعول می‌پرسد و حضرت در پاسخ، بعد از طبقه‌بندی خبر، به طبقه‌بندی مخبران می‌پردازند و چهار دسته را برمی‌شمارند: ۱. مناقق دروغ‌گو؛ ۲. راوی کم‌حافظه و غیرضابط؛ ۳. راوی غیرمتخصص که ناسخ‌ها را نمی‌داند و احاطه به تمام اخبار و جوانب مختلف امر ندارد؛ ۴. شخص امینی که هم باتقواست و هم ضابط و متخصص که تنها دسته چهارم شایستگی ارائه خبر را دارد و می‌توان به خبرهایش عمل کرد (*نهج البلاغه*، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۵). با کمی دقت در این فرمایش گهربار، می‌توان به دو معیار اصلی امانت و تخصص پی برد (صادقی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴).

۳-۳. خودداری از تجسس و ورود به حریم خصوصی

حریم خصوصی اشخاص از بارزترین مسائلی است که در بحث اصول اخلاق رسانه و نیز حقوق رسانه مطرح می‌شود (شاه‌علی، ۱۳۸۸، ص ۴۴). برای دستیابی به اطلاعات، لازمه احترام به حق حریم خصوصی افراد و خودداری از تجسس و ورود به حریم خصوصی آنان، تفکیک بین حریم عمومی و حریم خصوصی ایشان است (فولادی، ۱۳۹۰).

درباره پیشینه حریم خصوصی باید گفت انسان‌شناسان و دانشمندان علوم اجتماعی می‌گویند: نیاز به حریم خصوصی، امری بسیار ریشه‌دار و فطری است و تنها به انسان هم محدود نمی‌شود؛ بنابراین جدایی حوزه خصوصی از گستره عمومی به یک معنا، پیشینه‌ای به امتداد حیات انسانی دارد. تحقیقات و مطالعات مردم‌شناسانه نشان می‌دهند که در همه جوامع، حتی در جوامع ابتدایی، قواعدی اجتماعی وجود داشته‌اند که ورود به اماکن خاصی را محدود می‌کرده‌اند. در عین حال، مطالعه حریم خصوصی از زوایای حقوقی، فلسفی یا مذهبی و اخلاقی نتایج متفاوتی به دنبال دارد. برای نمونه، صاحب‌نظران مسائل حقوقی می‌گویند: موضوع حریم خصوصی افراد از منظر حقوقی، سابقه طولانی‌ای ندارد. آنان معتقدند مقاله مشترکی که دو تن از قضات دادگاه عالی ایالات متحده به نام‌های *وارن* و *براندیس* با عنوان «حق مصونیت حریم خصوصی» در سال ۱۸۹۰ چاپ و منتشر کردند، نخستین بحث جدی و صریحی است که موضوع حریم خصوصی افراد را در چارچوب قوانین حقوقی مطرح کرده است (هوسمن، ۱۳۷۵)؛ اما در ایران از قدیم در فرهنگ عمومی حریم خصوصی اهمیتی ویژه داشته است؛ تا حدی که کمتر از صد سال پیش، مردم با این استدلال که با صدور شناسنامه می‌خواهند نام خود و متعلقاتشان را در دفتر دولت بنویسند، با ثبت احوال مبارزه می‌کردند و کسی حق نداشته نام همسر و فرزند یا تعداد زوجات، فرزندان و سن آنان را بدانند (شاه‌علی، ۱۳۸۸، ص ۴۹).

امروزه در غرب و جامعه بین‌الملل از میان فهرست بین‌المللی موضوعات، شاید دشوارتر از همه تعریف حریم خصوصی باشد. از میان تعاریف مختلف، به نظر جامع‌ترین تعریف این است که حریم خصوصی عبارت است از: قلمرویی از زندگی هر فرد که آن فرد نوعاً و عرفاً یا با اعلان قبلی، انتظار دارد دیگران بدون رضایت وی به اطلاعات درباره آن قلمرو دسترس نداشته باشند، یا به آن قلمرو نگاه و نظارت نکنند، یا به هر صورت دیگری وی را در آن قلمرو مورد تعرض قرار ندهند (همان، ص ۵۱).

به‌رغم سابقه کوتاه غرب در حمایت از حریم خصوصی، پژوهش‌ها نشان می‌دهند که حمایت از حریم خصوصی در اخلاق اسلامی و فقه، پیشینه‌ای طولانی دارد. حریم خصوصی پیش از آنکه در غرب و کنوانسیون‌ها و اسناد بین‌المللی حقوق بشر پیش‌بینی شود، با تأکید بسیار در منابع اسلامی مورد توجه بوده است (همان، ص ۵۳). در متون دینی اسلام موارد و مصادیق حریم خصوصی تحت عنوان و عمومیت حرمت تجسس مطرح شده است. کلمه تجسس در لغت به معنای تفحص و تفتیش، و تلاش برای به دست آوردن اخبار پنهانی است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۵). قرآن می‌فرماید: «... ولا تَجَسَّوْا» (حجرات: ۱۲)؛ در کار یکدیگر تجسس نکنید. در روایات نیز تجسس و ورود به حریم خصوصی مردم بسیار نهی شده و آن را از بدترین گناهان دانسته‌اند. از جمله، پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «در پی افشای حریم خصوصی مسلمانان نباشید؛ زیرا کسی که چنین کند، خداوند درونش را فاش و او را مفتضح سازد» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۷۹).

در قوانین ایران، اگرچه اصطلاح حریم خصوصی به کار نرفته، مفهوم آن در اصطلاحات و عناوین دیگر مورد حمایت قرار گرفته است. اصول ۲۲ و ۲۳ و ۲۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به این اصل اشاره دارند (حسنی، ۱۳۸۰). قلمرو حریم خصوصی را می‌توان به چهار حوزه مجزا، اما مرتبط به یکدیگر تقسیم کرد:

۱. حریم اطلاعات: شامل قوانینی است که اطلاعات شخصی نظیر اطلاعات مالی، پزشکی و دولتی افراد را تحت کنترل قرار می‌دهد؛
 ۲. حریم جسمانی که به حفاظت از جسم افراد در مقابل آزمایش‌های ژنتیکی، دارویی و نظایر آن مربوط می‌شود؛
 ۳. حریم ارتباطات، که به امنیت پست‌های الکترونیکی، تلفن‌ها، پست و دیگر اشکال ارتباطات توجه دارد؛
 ۴. حریم مکانی، که به اعمال مجموعه‌ای از محدودیت‌ها و نظارت‌ها در محیط کار و زندگی افراد و همچنین اماکن عمومی مربوط می‌شود (نمک‌دوست، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵).
- ارزش‌های اخلاقی، که از اصل احترام به حریم خصوصی به دست می‌آیند، در نگاهی کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. روش و ۲. اهداف:

الف) از نظر روشی همه اقدامات مستقیم، مانند ضبط مکالمات محرمانه، فیلمبرداری از جلسات پنهانی افراد و گروه‌ها، تلاش در جهت دستیابی به اسناد و مدارک شخصی افراد، و نیز همه اقداماتی که

به طور غیرمستقیم همین اهداف را تعقیب کنند، مانند تحقیق در زندگی شخصی افراد، بازجویی و تفحص در زمینه‌های غیرمرتبط با حقوق عمومی و تلاش در جهت تخلیه اطلاعات همه از مصادیق تجسس و تجاوز به حریم خصوصی به‌شمار می‌آیند (فخارطوسی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۵).

درباره مصادیقی که ذکر شد، برای کسانی که با علم به ممنوعیت و غیراخلاقی بودن تجسس اقدام به این کار می‌کنند، دو نوع مجازات در روایات اسلامی بیان شده است: اولاً مجازات و عذاب اخروی، که پیامبر اسلام درباره استراق سمع فرمودند: «هر کس به مکالمات دیگران درحالی که راضی نیستند گوش دهد، در روز قیامت در گوش وی سرب گذاخته ریخته می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۳، ص ۳۴۰)؛ ثانیاً مجازات دنیوی، و آن اینکه برای تجاوز به حریم زندگی خصوصی افراد در احکام شرع اسلام، مجازات سنگینی مقرر شده، و در فقه آمده اگر کسی چشم دیگری را کور کند، باید نصف دیه انسان را بدهد؛ ولی اگر همین چشم نگاه خائنانه کند، و به قصد اطلاع از اسرار مردم به حریم خصوصی آنان تجاوز کند و مثلاً به درون خانه مردم نگاه دزدانه کند و در این حالت به او لطمه بزنند و چشم او آسیب ببیند و یا کور شود، دیه ندارد (علی‌اکبری، ۱۳۹۱، ص ۹۶).

یکی دیگر از مجازات‌های این افراد این است که نباید جایگاه موجه اجتماعی داشته باشند. امیرالمؤمنان علیه السلام در نامه معروف خود به مالک/شتر می‌نویسند: «باید دورترین مردم از درگاهت و منفورترین ایشان نزد تو کسی باشد که بیشتر در تتبع و جست‌وجوی عیوب دیگران می‌کوشد» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۴۲۹).

ب) از نظر اهدافی که در تجسس دنبال می‌شود نیز این کلیت و عمومیت منع وجود دارد. برای همین حتی اهداف سالم و مشروعی همچون اطلاع‌رسانی و عرضه اخبار، مجوز ارتکاب تجسس و تفتیش و تفحص در حریم خصوصی مردم نیست. لذا در متون دینی پیوسته به ممنوعیت تجسس حتی در مقام نهی از منکر یا نسبت به افرادی که مستحق حدود الهی تشخیص داده می‌شوند، اشاره شده است (فخارطوسی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۶).

۱-۳-۳. معیار کلی به دست آوردن خبر از حریم خصوصی افراد

یکی از مسائل مهمی که در حرفه خبرنگاری مطرح است، بعضی شیوه‌های به دست آوردن خبر است؛ مثل این مسئله که آیا خبرنگار می‌تواند با هدف به دست آوردن اخبار، لباس مبدل بپوشد و یا گریم کند تا شناخته نشود؟ مثلاً خودش را پزشک جا بزند تا بتواند وارد محیط کار بیمارستان شود و عکس‌های پزشکی هنرپیشه تلویزیونی بیمار را به دست آورد و یا به روش کاری که

گزارشگر مجله نیوز آف ورد در مارس ۲۰۰۱ برای تهیه گزارش از زندگی کنتس وس اکس انجام داد و لباس یک شیخ عرب را پوشید (سندرز، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷).

در پاسخ باید گفت: خداوند سبحان معیاری کلی را بیان می‌کند که باید ملاک به دست آوردن اخبار و گزارش‌ها قرار گیرد: «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُیُوتًا غَیْرِ بُیُوتِکُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَیْ أَهْلِهَا» (نور: ۲۷)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید داخل خانه‌ای غیر از خانه خودتان نشوید، مگر آنکه آشنایی بدهید و بر اهل خانه سلام کنید.

از آن‌رو که خانه محل زندگی و نشانه مالکیت شخصی افراد است، می‌توان این مورد را به همه مالکیت‌های خصوصی اشخاص تعمیم داد. طبق این آیه، ورود به حریم خصوصی افراد ممنوع است، مگر به شرط استیناس و استیذان. استیناس، یعنی افراد به هنگام ورود به منزل دیگران باید خود را معرفی کنند و آشنایی لازم را به صاحب منزل بدهند، تا وی در صورت تمایل، به آنها اجازه ورود دهد. پس این نکته به دست می‌آید که خبرنگار برای کسب خبر نمی‌تواند بدون معرفی خود اقدام به جمع‌آوری اطلاعات کند. شرط دیگر استیذان، به معنای اجازه گرفتن از شخص است؛ یعنی بعد از اینکه خبرنگار خود را معرفی کرد، انگیزه خود را از جمع‌آوری اطلاعات به آگاهی شخص می‌رساند، و از او برای نشر اطلاعاتش اجازه می‌گیرد. بنا بر روایتی، اگر خبرنگار با هدف کسب خبر به فردی نزدیک شود، بدون اینکه نیتش را بگوید، کارش نزدیک‌ترین درجه به کفر است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «نزدیک‌ترین درجه به کفر آن است که فردی با دیگری اظهار دوستی کند (استیناس) تا بدین وسیله بتواند عیوب و اسرار او را به دست آورد و روزی با آن اسرار او را بی‌آبرو سازد» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۵۵).

۲-۳-۳. تزام اصل «حریم خصوصی» با «حق دستیابی به اطلاعات»

همان‌گونه که رعایت حریم خصوصی از جمله اصول بنیادین اخلاقی در حرفه خبرنگاری است، برخورداری آنان از حق دسترسی آزادانه به اطلاعات از جمله حقوق مسلم افراد و جامعه شناخته می‌شود. تقابل آزادی بیان و اطلاع‌رسانی شفاف و رعایت حق حریم خصوصی، همواره اصحاب رسانه‌ها و دست‌اندرکاران حوزه ارتباط جمعی را در موقعیت‌هایی دوگانه قرار داده است.

با دقت در مطالب پیشین روشن می‌شود که مراد از حریم خصوصی، اطلاعات درباره زندگی خصوصی و شخصی افراد است؛ به‌ویژه مواردی که تأثیری بر روند حیات اجتماعی جامعه

ندارند قلمروهایی هستند که باید از تعرض هر گونه نظارت مداخله‌گرانه از جمله گستره حق دسترسی آزادانه به اطلاعات مصون بمانند (فولادی‌وند، ۱۳۹۳، ص ۲۳۴). مفهوم آزادی اطلاعات، به طور طبیعی، متضمن دسترسی به اطلاعات پیرامون زندگی خصوصی افراد نیست (نمک‌دوست، ۱۳۸۵، ص ۱۸۱).

۳-۳-۳. موارد استثنا از نقض حریم خصوصی

در نگاه به صورت‌های مختلف حریم خصوصی می‌توان مواردی را به عنوان استثنا از این قاعده کلی برشمرد. البته این موارد نقض، نسبی هستند و ممکن است در برخی جوامع نسبت به برخی دیگر، متفاوت باشند؛ اما در نظام اسلامی در موارد زیر می‌توان حریم خصوصی افراد را نقض کرد:

۱. وقتی فردی، شخصیتی عمومی یا مسئولیت سیاسی پیدا کند، برخی اطلاعات شخصی مالی و شغلی و مایملک او طبق قانون از قلمرو حریم خصوصی خارج، و قابل انتشار خواهند بود (طبق اصل ۱۴۲ قانون اساسی، رهبر نظام اسلامی، رئیس‌جمهور، وزیران و... باید پیش و پس از پذیرش مسئولیت، مایملک و دارایی خود را به قوه قضائیه اعلام کنند که برخلاف حق، افزایش نیافته باشد. همچنین قانوناً افراد حق ندارند بیش از یک شغل را اشغال کنند. طبیعی است که این موارد استثنا و قابل انتشارند)؛

۲. وقتی منافع و مصالح نظام اسلامی اقتضا کند که منافع و حریم خصوصی برخی افراد منتشر شود، این‌گونه موارد را قانون تعیین می‌کند. برخی از اصول قانون اساسی از جمله اصول ۹، ۱۲، ۱۳ و ۲۲ تا ۲۵ به این نکته اشاره دارند؛

۳. آن‌گاه که افراد به بهانه داشتن حریم امن خصوصی و سوءاستفاده از این حق قانونی خود قصد اخلال به منافع عمومی و مصالح نظام را داشته باشند.

با این سه مورد روشن می‌شود که ارتباطات، و اقداماتی که به نحوی مربوط به مسئولیت شخص و یا تحت تأثیر آن هستند، جزو حریم خصوصی مسئولان نیستند، بلکه حریم عمومی‌اند. نظیر سوءاستفاده مدیر عامل بانک دولتی و گرفتن تابعیت از کشوری خارجی که از این موقعیت سوءاستفاده، و با وجوه کلان از کشور فرار کرد.

بنا بر نکاتی که بیان شد، حفظ حریم خصوصی افراد به منزله اصلی اساسی در اسلام و نظام اسلامی پذیرفته شده است و رسانه نمی‌تواند به اندک بهانه‌ای، به خود اجازه تعدی به حریم خصوصی افراد را بدهد؛ مگر در موارد روشنی که برخی افراد با سوءاستفاده از این حق در پی

ضربه زدن به منافع جامعه و نظام اسلامی باشند؛ زیرا منافع عمومی افراد جامعه حریم امنی است که کسی حق تعرض به آن را ندارد (همان، ص ۲۳۷).

۳-۴. خودداری از نشر اسرار

حفظ اسرار و پرهیز از انتشار آنها، از جمله اصول مهم در اخلاق رسانه و خبرنگار است و خبرنگار حق ندارد اسرار مردم را فاش سازد؛ خواه این اطلاعات را با تجاوز به حریم خصوصی به دست آورده و خواه به گونه‌ای دیگری آگاهی یافته باشد.

«سِر» در لغت به معنای امر پوشیده و نهان، و چیزی است که انسان مخفی و کتمان می‌کند. به این بیان، واژه «سِر» هم درباره اشیا به کار می‌رود و هم درباره مفاهیم و مطالب (قرشی‌بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۵۳). واژه «افشاء» نیز به معنای انتشار و پخش کردن و اظهار است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۷۳).

افشای اسرار در آموزه‌های دینی جزو گناهان بزرگ ذکر شده است. از جمله *عبدالله بن سنان* می‌گوید از حضرت صادق علیه السلام پرسیدم: عورت مؤمن بر مؤمن حرام است؟ فرمودند: «بلی». گفتم منظور دو عضو جنسی اوست؟ فرمودند: «نه چنین نیست که تو گمان کردی، بلکه منظور این است که بر او عیب‌جویی کنی و یا آنچه را می‌دانی به جهت نقص او برملا سازی» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۵۹). نیز در روایتی، امام رضا علیه السلام قاتل و افشاکننده اسرار را یکی دانسته و می‌فرمایند: «...أَنَّ الْمُدْبِعَ وَالْقَاتِلَ شَرِيكَانَ» (الفقه المنسوب، ۱۴۰۶ق، ص ۳۳۸).

بی‌تردید هر شخصی در زندگی خود ناگفته‌هایی دارد که بخش پنهان زندگی او به‌شمار می‌رود، و هرگز تمایل ندارد این امور آشکار شوند. تک‌تک انسان‌ها موارد بی‌شماری از این اسرار مگو را در حوزه روابط خود با افراد خانواده، همکاران و محیط اجتماع دارند و از سوی دیگر داشتن اسرار محرمانه منحصر به اشخاص و افراد حقیقی نیست، بلکه نهادهای مختلف و شخصیت‌های حقوقی و اعتباری نیز بنا به ضرورت نمی‌توانند همه فعالیت‌ها و اقدامات خود را آشکار سازند و آنها را با اطلاع همه انجام دهند.

از آنجاکه رسانه‌ها در نظام اسلامی، در فرایند خبررسانی و آگاهی‌بخشی، امین مردم هستند باید با امانت‌داری و حفظ حرمت ایشان از افشای اسرار مردم بپرهیزند؛ چراکه در روایات افشای سرّ خیانت دانسته و از آن نهی شده است؛ نظیر فرمایش اکرم علیه السلام که در وصیت خود به/بوذر فرمودند: «یا اباذر... إِفْشَاءُ سِرِّ أَخِيكَ خِيَانَةٌ فَاجْتَنِبْ ذَلِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۸۹).

۱-۴-۳. افشا اسرار در رسانه، ممنوعیت بدون استثناء

تعرض به حقوق افراد چه در بعد جسمانی و چه در بعد معنوی، نظیر آنچه در حریم خصوصی بیان شد، از نظر اسلام ممنوع است؛ اما این ممنوعیت‌ها در صورت تعارض با مصالح مهم‌تر (از جمله منافع عمومی) برطرف می‌شود. برای مثال در روایات دینی فراوان به این نکته اشاره شده که عیب‌جویی کردن و بیان نقایص خلقی و خلقی افراد جایز نیست؛ اما اگر مصلحتی همچون راهنمایی افراد دیگر، جلوگیری از امور فاسد مهم و از این قبیل در میان باشد، جایز است. این قاعده اهم و مهم است که هر گاه مصلحت موجود در یک طرف مهم‌تر از طرف دیگر بود، همان مقدم می‌شود؛ اما این قاعده درباره نهادها و رسانه‌های خبری هیچ‌گاه جریان پیدا نمی‌کند؛ چراکه تنها مصلحتی که می‌تواند توجیه‌کننده افشای اسرار مردم شود، اصطکاک است که بین صاحبان اسرار و حق عموم مخاطبان رسانه‌های خبری پیدا می‌شود و این اصطکاک در صورتی است که اسرار موردنظر مربوط به تعرضی باشد که به حقوق مخاطبان صورت گرفته است. روشن است که در این صورت دیگر مضمون اسرار مزبور جنبه شخصی نخواهند داشت، بلکه به اقداماتی بر ضد آسایش عمومی یا امنیت ملی یا منافع کشور و شهروندان تبدیل خواهند شد. بنابراین سیر شخصی از آن جهت که سیر شخصی است، هیچ‌گاه دستاویز وجود مصلحت مهم‌تر، قابل انتشار نیست و رسانه‌ها به هیچ‌عنوان حق افشای اسرار، شخصی مردم و اظهار آن را ندارند، مگر آنکه این اسرار جنبه شخصی خود را از دست داده و در قالب اقداماتی بر ضد امنیت و آسایش عمومی درآمده باشد که این از محل بحث خارج است (فخارطوسی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷).

منطق اسلام و معیارهای اخلاقی آن هم این نیست که با توسل به چنین شیوه‌هایی به اطلاع‌رسانی بپردازد و روشن ساختن افکار عمومی، و مقابله با جریان‌های ناسالم را دستاویز ارائه و افشای اطلاعات شخصی افراد (هرچند مجرم و منحرف) قرار دهد. شاهد این ادعا را می‌توان در عملکرد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان علیه السلام به عنوان دو معصوم زمامدار، و نیز دیگر پیشوایان معصوم مشاهده کرد که هیچ‌گاه مرتکب افشای اسرار شخصی مخالفان خود به منظور اطلاع‌رسانی به مردم و مقابله با منحرفان نشدند، و اگر در مواردی نیز اعمال انحرافی و خلاف شرع این افراد بر زبان معصومین علیهم السلام آمده، نظیر آنچه در سخنان امام حسین علیه السلام درباره رفتار زشت و ناپاک یزید اشاره شده است، افشای اسرار مکتوم و پنهان ایشان صورت نگرفته است؛ بلکه

معصومین اعمالی را که آنها آشکارا مرتکب می‌شدند و از اشتها به این اعمال نیز ابایی نداشتند، برای مردم یادآوری می‌کردند و با ارائه تحلیل، نداشتن صلاحیت مرتکبان این اعمال را برای تصدی قدرت سیاسی و خلافت را به مردم گوشزد می‌فرمودند (همان، ص ۱۷۷).

۵-۳. صداقت و پرهیز از دروغ

خبرنگار به عنوان چشم بیدار و هوشیار جامعه در دستیابی به حقایق و واقعیت‌ها رسالتی بس خطیر بر عهده دارد و کانون این اهمیت، صداقت و قابل اعتماد بودن خبرنگار رسانه و پرهیز از دروغ است (جبلی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷).

در تعریف دروغ نظرات گوناگونی وجود دارد و تعریف‌های بسیاری ارائه شده است (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۵۴). شاید بهترین تعریف در میان تعاریف مختلف دروغ این باشد: «گفتاری - خبری - که اظهارکننده بدان اعتقاد ندارد و آن را برای فریب مخاطب یا دیگری اظهار می‌دارد» (همان). به عبارت دیگر «خبر کذب، خبری است که در نظر کسانی که آن را منتشر می‌سازند یا در نظر مخاطبان، با واقع مطابقت نداشته باشد» (فخارطوسی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۳).

یکی از بارزترین و روشن‌ترین وظیفه خبرنگار این است که با اطلاعات دقیق و جامعی که گزارش می‌کند، تصویری از واقعیت را برای مردم فراهم سازد. در اصل دوم از مجموعه اصول بین‌المللی اخلاق حرفه‌ای در خبرنگاری آمده است:

بارزترین وظیفه خبرنگار این است که با رعایت حق مردم برای دستیابی به اطلاعات معتبر و درست، شرافت حرفه‌ای خود را در خدمت واقعیت عینی قرار دهد؛ به نحوی که واقعیت‌ها وجداناً با محتوای اصلی خود انعکاس یافته و بدون ایجاد تحریف، نشان‌دهنده ارتباطات اساسی باشد. این امر با رشد صحیح قابلیت‌های اخلاق خبرنگار متحقق می‌گردد؛ به طوری که مواد خام خبری مناسب در اختیار مردم قرار گرفته تا آنان را در طراحی تصویری صحیح و همه‌جانبه از جهان یاری رساند. جهان که در آن منشأ، طبیعت و گوهر رویدادها، مسیر تحول و چگونگی امور تا آنجا که امکان دارد واقعی برداشت شود (شکرخواه، ۱۳۸۱، ص ۸۱).

لازمه این تطابق با واقع این است که خبرنگار و گزارشگر، رویداد را همان‌طور که روی داده بدون کم و زیاد گزارش کند، بدون اینکه موارد خلاف واقع در آن وجود داشته باشد و به اصطلاح نخستین قاعده خبررسانی و گزارشگری را که صحت است، رعایت کند؛ چراکه بخش بسیاری از اتهامات رسانه‌ها، اعم از تلویزیون، رادیو و مطبوعات، در باب صحت اخبار و گزارش‌های آنها بوده است و اگر این

مسئله جدی گرفته شده، در باب روش‌های رسیدن به آن بحث می‌شد، این مشکل یا بیماری اکنون کمتر به چشم می‌خورد (جعفری‌نژاد، ۱۳۸۵).

در قرآن بر این نکته که اخبار و گزارش‌ها باید مطابق با واقع باشند، تأکید شده است. خداوند متعال به مؤمنان فرمان می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (احزاب: ۷۰)؛ در تفسیر مجمع‌البیان آمده «قول سدید آن است که از هر گونه فسادی سالم باشد و یکی از وجوه اصلی فساد در گفتار، مطابق نبودن آن با واقع است» (مترجمان، ۱۳۶۰، ص ۱۸۸).

لذا وظیفه خبرنگار و رسانه این است که همانند یک صافی، دروغ‌ها را نگاه دارد و حقایق را انتقال دهد (قانع، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵). امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «هر چه شنیدی برای مردم نگو و گرنه دروغ گو خواهی بود، و هر چه مردم به تو گفتند، رد نکن و گرنه نادان خواهی بود» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵۹).

۳-۵-۱. صداقت و عدم کذب، عامل اصلی اعتماد به رسانه

از آنجاکه سرمایه اصلی رسانه اعتماد مخاطبان است و به‌منزله شاه‌رگ حیاتی برای آنهاست، یکی از عوامل اصلی ایجاد و تقویت اعتماد در مخاطبان، ارائه اخبار صحیح و پرهیز از انتشار اخبار دروغ و خلاف واقع است. این نکته آن‌قدر اهمیت دارد که حتی خداوند سبحان که راست‌گوترین است، برای جلب اعتماد بیشتر مردم، در بعضی آیات قرآن به واقعی بودن گفتارش تأکید می‌فرماید؛ از جمله در واپسین آیه سوره یوسف: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ» (یوسف: ۱۱۱).

بازگو کردن اینکه خبرها مطابق واقع‌اند، چنان‌که در این آیه آمده، علاوه بر اشاره به ضرورت واقع‌گویی در خبر، حاکی از این است که اطلاع از این امر در پذیرش مخاطب اثرگذار است و موجب جلب اعتماد وی می‌شود (پویا، ۱۳۸۴، ص ۱۲۹).

۳-۵-۲. وظیفه خبرنگار در مقابل خبر دروغ

یکی از شاخص‌هایی که برای اعتبار رسانه و خبرنگار ذکر می‌شود، دقت است؛ یعنی چنانچه معنای پیام موردنظر فرستنده و مفهوم دریافت شده توسط گیرنده (خبرنگار) یکسان باشد، اصل دقت در پیام‌رسانی رعایت شده است؛ یعنی پیامی را از یک طرف فرایند ارتباط می‌گیرد، و به طرف دیگر منتقل می‌کند (عباسی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۳).

حال این پرسش مطرح است که آیا اگر فرستنده، یک پیام دروغ را منتشر سازد، (مثلاً اینکه برف سیاه است)، گزارشگر وظیفه‌اش چیست؟ با اینکه می‌داند این حرف دروغ است، آیا باز هم باید آن را منتشر سازد؟

در پاسخ باید گفت اخلاقاً صحت اخبار بر اصل دقت اولویت و رجحان دارد. آنچه از قرآن و روایات اسلامی برداشت می‌شود این است که خبرنگار در برخورد با اخبار دروغ سه وظیفه اساسی دارد: ۱. نپذیرفتن و ترتیب اثر ندادن به اخبار غیرمطمئن و مشکوک؛ ۲. خودداری از انتشار این‌گونه اخبار؛ ۳. افشاگری و ختناسازی اخبار دروغ (پویا، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳).

شاهد این سه وظیفه اساسی از آیه ۱۲ سوره نور برداشت می‌شود. در این آیه خداوند مؤمنانی را که خبر دروغ و تهمت ناروایی شنیدند و نه تنها آن را افشا نکردند، بلکه به آن ترتیب اثر دادند سرزنش می‌کند و آنان را از این جهت که تلاش نکردند تا آن را خنثا سازند، ملامت می‌کند. خداوند می‌فرماید: «لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ» (نور: ۱۲)؛ چرا هنگامی که این بهتان را شنیدید، مردان و زنان باایمان به خود گمان نیک نبردند و نگفتند این دروغی بزرگ است.

در تفسیر المیزان ذیل این آیه آمده است:

اینکه فرمود «قَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ» معنایش این است که شما مؤمنین و مؤمنات که شنونده افک بودید، نگفتید که این مطلب افک و دروغی است آشکار، با اینکه بر حسب قاعده دینی، خبری که مخبر آن علمی بدان ندارد، و ادعایی که مدعی آن شاهی بر آن ندارد، محکوم به کذب است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۹۱).

۳-۵-۳. وظیفه خبرنگار در مقابل اخبار مشکوک

مسئله دیگری که خبرنگاران، فراوان با آن روبه‌رو می‌شوند مواردی است که خبرنگار، از صحت خبر مطمئن نیست و به اصطلاح، نسبت به وقوع یا جزئیات آن مشکوک است. در این مورد وظیفه اخلاقی او چیست؟ آیا می‌تواند آن خبر را گزارش کند؟

در پاسخ باید گفت در صورتی که خبرنگار نسبت به صدق و کذب خبری شک داشته باشد، دو راه پیش‌رو دارد: نخست اینکه به واسطه نداشتن سند یقینی بر صحت خبر، اصلاً آن را منتشر نسازد که البته این راه برای خبرنگار بهتر، و به عبارتی اخلاقی‌تر است؛ چراکه اگر پس از مدتی واقعی نبودن آن روشن شود، تبعاتی برای او پیش می‌آورد که راضی به آن نیست. در روایتی

امیرالمؤمنان علیه السلام به این نکته اشاره می‌فرماید: «آنچه را که از (صحت و درستی) آن آگاه نیستی مگو؛ وگرنه درباره اخباری که از صحت آنها آگاهی داری نیز به دروغ‌گویی متهم خواهی شد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۷۶۵).

راه دیگری که پیش‌روی خبرنگار وجود دارد، این است که اگر بخواهد آن خبر غیر یقینی و مشکوک را گزارش کند، باید مشکوک بودن خود را اعلام کند. امام خمینی علیه السلام در پاسخ به این پرسش که اگر گوینده خبر از دروغ بودن آن مطمئن نیست و قرینه‌ای بر تأیید آن نیز در دست ندارد، بلکه در صدق و کذب آن تردید دارد، آیا می‌تواند آن را نقل کند؟ می‌فرماید: «در صورتی که گوینده مشکوک بودن خبر را به اطلاع مخاطب برساند، مسئله از عنوان کذب خارج می‌شود و در صورتی که گوینده قرینه‌ای بر مورد تردید بودن خبر اقامه نکند، کذب تلقی می‌شود و ازین رو نقل آن جایز نیست» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۱).

۳-۶. امانت‌داری و صیانت از خبر

رسانه به‌منزله واسطه بین مردم و واقعیت‌ها و رویدادها باید آینه وفادار رخدادهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی باشد. خبرنگار و رسانه در حقیقت امانت‌دار مردم در دستیابی به اطلاعات‌اند و باید با حفظ خبر و صیانت از آن، این امانت را به خوبی ادا کنند (جلیلی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸).

حفظ و صیانت خبر، یکی از اصول اخلاقی خبرنگارانی است. صیانت خبر یعنی اولاً هیچ‌گونه دخل و تصرفی در آن صورت نگیرد؛ ثانیاً این امانتی که در دستان خبرنگار است، به اهلش سپرده شود. قرآن کریم صریحاً به این امر دستور می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸) و در آیه‌ای دیگر از خیانت در امانت نهی می‌کند (انفال: ۲۷).

از دیدگاه اسلام، امانت به اشییای خاصی که شخص نزد دیگری به امانت می‌گذارد، اختصاص ندارد؛ بلکه هر آنچه در اختیار انسان قرار می‌گیرد امانت است و انسان وظیفه دارد از آن مراقبت کند. خبر و اطلاعات نیز نوعی علم و آگاهی است که نزد خبرنگار و رسانه امانت است. در روایات معصومین خیانت در علم بالاتر از خیانت در اموال معرفی شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «فَإِنَّ خِيَانَةَ أَحَدِكُمْ فِي عِلْمِهِ أَسَدُّ مِنْ خِيَانَتِهِ فِي مَالِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۶۸).

از آنجاکه یکی از لوازم اصلی پیام‌رسانی صحیح، امانت‌دار بودن پیام‌رسان است، می‌بینیم جبرائیل، ملک مقرب خدا که واسطه وحی و پیام الهی است، متصف به صفت امین است. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله همچنین حتی پیش از اینکه به پیامبری مبعوث شوند، به محمد امین شهرت داشتند.

مرحوم آیت‌الله العظمی اراکی در دیدار مدیر عامل خبرنگاری جمهوری اسلامی فرمود:

شغل خبرنگاری از شغل‌های حساس جامعه است، و در این شغل الگوی شما پیامبر اکرم که خود یک پیام‌آور بود، باشد و برای شما افتخار است که الگوی کارتان پیغمبر خداست. توجه داشته باشید که خبر یک امانت است. شما باید در حفظ امانت دقت کنید و استواری خود را از دست ندهید. این افتخار بزرگی است که یک خبرنگار در صفت امانت با رسول‌الله که به امین بودن شهرت داشتند هم‌صفت باشند (ادیب‌هاشمی، ۱۳۷۲، ص ۶۵).

۳-۷. عدم دریافت رشوه

از جمله ارزش‌های اخلاق خبرنگاری این است که خبرنگار باید به شرافت و اصول حرفه‌ای اخلاق رسانه پایبند باشد. این وجدان اخلاقی و شرافت حرفه‌ای ایجاب می‌کند که به طور کلی اصحاب رسانه از پذیرش هر گونه پاداش اعم از مادی یا غیرمادی غیرقانونی برای پیشبرد مقاصد خصوصی مغایر با منافع و مصالح عمومی و نظام اسلامی بپرهیزند. اسلام به شدت از رشوه نهی می‌کند و کسانی که رشوه می‌دهند یا می‌گیرند، مورد لعنت قرار گرفته‌اند. از جمله پیامبر اسلام در روایتی می‌فرمایند: خداوند رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده و واسطه‌ی میان آن دو را لعنت می‌کند، و فرمود بپرهیزید از رشوه که این محض کفر است. صاحب رشوه بوی بهشت را نمی‌شنود. بپرهیزید از آنکه تواضع کنید از برای فرد ثروتمند» (شعیری، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵۶).

یکی از صورت‌های رشوه که ممکن است برای خبرنگار روی دهد، این است که افرادی که تهیه گزارش توسط خبرنگار به ضرر آنها تمام می‌شود (مثلاً به نحوی پرده از خلاف‌ها و بی‌قانونی‌های آنان برمی‌دارد) با تطمیع و رشوه بخواهند خبرنگار را از تهیه گزارش منصرف سازند. روشن است هر گونه دریافت نه تنها رشوه به‌شمار می‌آید، بلکه گزارش نکردن واقعیت‌ها و چشم‌پوشی از حقایق، خبرنگار را با چالش جدی در مقابل وظایف حرفه‌ای خبرنگاری‌اش روبه‌رو می‌سازد.

صورت دیگری که ممکن است مطرح شود، این است که گاه خبرنگار، برای تهیه گزارش مجبور است پول بدهد تا خبری را به دست آورد. این مسئله از آیت‌الله مکارم شیرازی پرسیده شد که آیا برای تهیه خبر مورد نیاز نظام، می‌توان رشوه داد؟ ایشان پاسخ دادند: «در صورتی که راه منحصر به آن باشد، و خبر مورد نیاز است، مانعی ندارد و نام آن را نباید رشوه گذاشت» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص ۵۵۷). البته این صورت به نوعی استثنا شده و به موقعیتی خاص که در پاسخ آمده منحصر می‌شود.

نتیجه‌گیری

با بررسی آیات و روایات اسلامی این نتایج به دست آمد که از نظر اخلاق اسلامی خبرنگار به عنوان گزارشگر واقعیات و اینکه حلقه واسط بین حقایق و جامعه قرار می‌گیرد، برای تصدی جایگاه خبرنگاری باید دارای ویژگی وثاقت و راست‌گویی و نیز تخصص و مهارت‌های ضبط و مستندسازی در گزارش رویدادها باشد.

فردی که شایستگی اخلاقی برای تصدی جایگاه خبرنگاری را پیدا کرد، باید در حرفه خود نیز معیارهای اخلاقی را رعایت کند. خبرنگار با جهان‌بینی توحیدی باید جایگاه خویش را بشناسد و خود را در قبال عملکردهایش در برابر جامعه و مردم مسئول بداند. ورود خبرنگار به حریم خصوصی افراد برای کسب اطلاع از اسرار اشخاص مختلف از نظر شرعی، قانونی و اخلاقی ممنوع است و همچنین انتشار اسرار افراد از آن جهت که سر شخصی است، تحت هیچ عنوانی حتی مصلحت قابل انتشار نخواهد بود.

سرعت در به دست آوردن و گزارش اخبار نباید خبرنگار را از صحت رویدادها غافل سازد و از آن طرف اخلاق حرفه‌ای خبرنگاری اقتضا می‌کند که در مقابل اخبار دروغ، برای جلوگیری از انحراف جامعه روشنگری کند. خبرنگار و رسانه در حقیقت امانت‌دار مردم در دستیابی به اطلاعات هستند و باید با حفظ و صیانت خبر، این امانت را به‌خوبی ادا کنند. همچنین دریافت رشوه مانعی در جهت رعایت اخلاق حرفه‌ای خبرنگاری است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
- ادیب‌هاشمی، فرید، ۱۳۷۲، «اعتبار منبع: منبع چیست؟ اعتبار منبع کدام است؟»، رسانه، ش ۱۶، ص ۶۲-۷۱.
- اسلامی، سیدحسین، ۱۳۸۷، *دروغ مصلحت‌آمیز*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- پویا، علیرضا، ۱۳۸۴، *خبر و خبررسانی در قرآن کریم*، تهران، دانشکده صدا و سیما.
- تیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۴۱۰ق، *غمر الحکم*، قم، دار الکتب اسلامی.
- جبلی، پیمان، ۱۳۸۳، «اخلاق حرفه‌ای خبردر اسلام»، *فصل‌نامه پژوهشی دانشگاه امام صادق*، ش ۲۱، ص ۱۰۳-۱۳۸.
- جعفری‌نژاد، سیدابوالفضل، ۱۳۸۵، «بررسی برخی از حیطه‌های اخلاق حرفه‌ای و رسانه»، *رسانه*، ش ۶۶، ص ۶۵-۹۶.
- حسینی، حمید، ۱۳۸۰، *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، روزنه.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۵ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- سندرز، کارن، ۱۳۸۶، *اخلاق روزنامه‌نگاری*، ترجمه علی‌اکبر قاضی‌زاده، تهران، روزنامه ایران.
- شاه‌علی، احمدرضا، ۱۳۸۸، «اخلاق رسانه و حریم خصوصی با رویکرد اسلامی»، *رسانه*، ش ۸۰، ص ۴۳-۶۰.
- شعیری، محمد، ۱۴۰۶ق، *جامع الاخبار*، بیروت، الاعلمی المطبوعات.
- شکرخواه، یونس، ۱۳۸۱، *خبر*، چ هفتم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شیخ، مغیث‌الدین، ۱۳۷۵، «چارچوب اسلامی اخلاق رسانه‌ای، مسائل و چالش‌ها»، *رسانه*، ش ۲۷، ص ۲۰-۲۹.
- صادقی، هادی، ۱۳۷۵، «اعتبار منبع از دیدگاه معرفت‌شناختی»، در: مجموعه مقالات رویکرد اخلاقی در رسانه‌ها، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- طباطبائی، سیده‌محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- عباسی، حجت‌الله، ۱۳۸۸، *خبر تلویزیونی*، تهران، دانشکده صدا و سیما.
- علی‌اکبری بابوکانی، احسان، ۱۳۹۱، *تجسس از حریم خصوصی افراد*، تهران، دانشگاه امام صادق.
- فخارطوسی، جواد، ۱۳۸۵، *پژوهشی فقهی در خبر و خبرگزاری*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فولادی‌وندا، محمد، ۱۳۹۰، «بایدها و نبایدهای اخلاقی در رسانه ملی»، *معرفت اخلاقی*، ش ۹، ص ۱۱۱-۱۳۶.
- _____، ۱۳۹۳، *اصول اخلاقی حاکم بر رسانه‌ها از دیدگاه اسلام با تأکید بر سیمای جمهوری اسلامی ایران*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، قم، دارالهجره.
- قانع، احمدعلی، ۱۳۸۳، «محورهای کلی ممنوعیت رسانش پیام»، *دین و ارتباطات*، ش ۲۱، ص ۱۳۹-۱۶۸.
- قرشی‌بنایی، علی‌اکبر، ۱۴۱۲ق، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *کافی*، قم، دارالحدیث.

مترجمان، ۱۳۶۰، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، فراهانی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مظهری، مرتضی، ۱۳۹۰، فلسفه اخلاق، چ سی و پنجم، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۷ق، استفتانات جدید (مکارم)، قم، مدرسه علی ابن ابیطالب.

مکتبی، سیدمحمد، ۱۳۸۴، خیر و اخلاق خبرنگاری، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

منسوب به علی ابن موسی الرضا، ۱۴۰۶ق، الفقه المنسوب الی الامام الرضا، مشهد، آل‌البیت.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۱۵ق، المكاسب المحرمه، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نمک‌دوست تهرانی، حسن، ۱۳۸۵، «اخلاق حرفه‌ای حریم خصوصی و حق دستیابی به اطلاعات»، رسانه، ش ۶۶، ص ۱۶۰-۱۹۴.

هوسمن، کارل، ۱۳۷۵، «حرمت حریم خصوصی در برابر حق مردم به آگاهی از رویدادها»، رسانه، ش ۲۷، ص ۴۲-۶۷.

طبقه‌بندی رویکردها و تئوری‌های کلان در باب اخلاق

mbeheshti@rihu.ac.ir

محمد بهشتی / استادیار علوم تربیتی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
دریافت: ۱۳۹۴/۵/۷ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۳

چکیده

نقش وثیق اخلاق در همه شئون وجودی انسان و در سطحی‌ترین لایه‌های زندگی تا عمیق‌ترین جنبه‌های آن بر کسی پوشیده نیست. تلاش‌های علمی در این زمینه، موجب شد طیف گسترده‌ای از رویکردها و تئوری‌ها در باب اخلاق در دسترس باشد، اما ایهام، پراکندگی و تشتت را نیز با خود به همراه داشت و لذا به طور جدی نیازمند نظم و انتظام و طبقه‌بندی بود. بی‌تردید طبقه‌بندی رویکردها و تئوری‌ها در باب اخلاق موجب نظم و انتظام علمی و به وجود آمدن منظومه معرفتی اخلاقی است و تشتت و پراکندگی را از بین می‌برد. هدف این نوشتار، این است که رویکردها و تئوری‌های مختلف اخلاقی را طبقه‌بندی کنیم. در گفتار نخست، رویکردها و تئوری‌های کلان اخلاقی به لحاظ مأخذ و مستند و نیز شیوه ارائه طبقه‌بندی شده است و در گفتار دوم، طبقه‌بندی به لحاظ غایت و نتیجه است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، تئوری، رویکرد، طبقه‌بندی، مأخذ و مستند، غایت و نتیجه، دانشوران.

۱. مقدمه

تأثیرگذاری اخلاق بر همهٔ شئون وجودی علمی و عملی انسان و بر سطحی‌ترین لایه‌های زندگی تا عمیق‌ترین جنبه‌های آن تردیدناپذیر است؛ چنان‌که نقش عمیق و وثیق آن در سلامت، سعادت و کمال فردی و اجتماعی بر کسی پوشیده نیست. بدین سبب از دیرباز اخلاق مورد توجه و عنایت ادیان، آیین‌ها و اندیشه‌های بشری قرار گرفت و دانشوران و نظریه‌پردازان دربارهٔ معنا و مفهوم، ماهیت و حقیقت و جوانب و ابعاد و زوایای مختلف آن به بحث و تبادل نظر پرداختند و این سبب شد که در دوره‌های مختلف تاریخ اندیشهٔ بشری مکتب‌ها و تئوری‌های گوناگون در باب اخلاق با مبانی و زیرساخت‌ها و اهداف و مسائل و محتواهای متمایز و متفاوت شکل گیرد.

در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی نیز دانشوران مسلمان به واکاوی و نظریه‌پردازی در زمینهٔ اخلاق پرداختند و به نظریه‌های ابداعی درخور توجهی دست یافتند و آثار ماندگاری ارائه دادند. نکتهٔ درخور توجه این است که این تلاش‌های علمی، موجب شد طیف گسترده‌ای از رویکردها و تئوری‌ها و آرا و انظار در باب اخلاق پدید آید و این امر ایهام، پراکندگی و تشتت را با خود داشت؛ از این رو این نیاز جدی است که همهٔ رویکردها و تئوری‌های اخلاقی نظم و انتظام یابند و طبقه‌بندی شوند و مبانی و زیرساخت‌ها و اهداف و روش‌ها و رهیافت‌های هریک تبیین گردد. پیداست طبقه‌بندی رویکردها و تئوری‌ها در باب اخلاق موجب نظم و انتظام علمی و به وجود آمدن منظومهٔ معرفتی اخلاقی است و ایهام و پراکندگی را می‌زداید.

به هر حال، بررسی و تبیین همهٔ رویکردها و تئوری‌های اخلاقی بی‌تردید مجال واسعی را می‌خواهد و این مقاله را مجال آن نیست؛ از این رو به ناگزیر رویکردها و تئوری‌های کلان اخلاقی را بررسی، و با دو نگاه طبقه‌بندی می‌کنیم: یکی نگاه به مأخذ و مستند است که متدلوژی و روش‌شناسی آنان در ارائهٔ این انظار و آرا بیان می‌شود و اینکه با کدام یک از روش‌های عقلی، نقلی، عرفانی، ترکیبی، تجربی و... بحث خود را سامان داده‌اند؟ نگاه دوم ملاحظهٔ غایت و نتیجه است. به عبارت دیگر مکاتب اخلاقی برای تحصیل چه محصولی به ابداع نظریه اخلاقی خاص خود پرداخته‌اند؟

۲. گفتار نخست

نگاه دانشوران و حکیمان در حوزهٔ اخلاق به لحاظ متدلوژی و روش شناخت و نیز به لحاظ شیوهٔ ارائه به نُه رویکرد طبقه‌بندی می‌شود: رویکرد عقلی فلسفی، رویکرد اشراقی، رویکرد عرفانی، رویکرد نقلی، رویکرد فقهی اخلاقی، رویکرد ترکیبی تلفیقی، رویکرد ترکیبی تطبیقی، رویکرد ادبی، رویکرد تجربی. در این قسمت به اختصار به هریک از این رویکردها می‌پردازیم.

۱-۲. رویکرد عقلی فلسفی

چنان‌که گفته‌اند سوفسطاییان فلسفه خود را بر معیار شک بنا نهادند و بر این باور بودند که معرفت حقیقی دست‌یافتنی نیست و به فرض اگر معرفت حقیقی دست‌یافتنی باشد، قابل انتقال به دیگران نیست و چنانچه انتقال‌پذیر باشد باز درخور اعتماد نیست و ارزش ندارد. ایشان ارزش‌های اخلاقی را نیز مورد تردید قرار دادند و ضرورت، کلیت و ثبات قضایای اخلاقی را نفی کردند و آنها را نسبی دانستند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۹۴-۱۰۴).

در برابر این تفکر سقراط به پا خاست و اندیشه خود را بر بنیان عقل و حکمت قرار داد و بر امکان معرفت، ارزش معرفت و انتقال معرفت و نیز کلیت و ثبات ارزش‌های اخلاقی تأکید ورزید. وی اساس فضیلت را دانایی، و خاستگاه رذیلت و ناهنجاری اخلاقی را جهل معرفی کرد (همان). تحول بزرگی که در آن اعصار و قرون در حوزه اخلاق رخ داد نظریه اعتدال بود که ارسطو آن را بنا نهاد و پس از او مورد قبول حکمای بزرگ جهان از جمله حکمای مسلمانی که رویکرد عقلی و فلسفی به اخلاق داشته‌اند قرار گرفت؛ مثل کندی، اخوان الصفا، فارابی، ابن‌سینا، مسکویه، ابوالحسن عامری، خواجه نصیرالدین طوسی، جلال‌الدین دوانی، منصور دشتکی و ملامهدی نراقی.

بنا بر رویکرد عقلی و فلسفی در حوزه اخلاق که بر اعتدال مبتنی است، فضیلت اخلاقی در حد وسط میان دو رذیلت اخلاقی افراط و تفریط قرار دارد و هر حالت، صفت و کاری که از افراط و تفریط برکنار باشد و حد میانگین را داشته باشد و تعادل و اعتدال را عینیت بخشد فضیلت است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷-۱۹). توجیه عقلی این رویکرد این است که انسان از ابعاد و قوای مختلف و نیازهای گوناگون ترکیب یافته و باید به همه ابعاد، نیازها، قوا و شئون وجودی اهتمام ورزد. این امر مهم در صورتی دسترس‌پذیر است که اعتدال رعایت شود. در هر صورت، ارسطو شرط اصلی دستیابی به فضیلت را در گرو حاکمیت عقل و خرد بر قوا می‌داند و سرچشمه رذایل را اسیر شدن خرد در دست خشم و شهوت می‌شناسد.

البته پیداست که این رویکرد عقلی فلسفی از جهاتی ناقص است؛ از جمله اینکه جامعیت ندارد؛ زیرا در همه موارد دست‌یازیدن به حد وسط بین افراط و تفریط، برای اشخاص مختلف با استعدادها و توانایی‌های گوناگون و در شرایط متفاوت، امری پیچیده است. بدین سبب این رویکرد هرچند در قرون متمادی یکه‌تاز میدان نظریه‌پردازی اخلاقی بوده و هنوز هم ارزش نظری آن باقی است، نمی‌تواند معیاری عام و کلی به‌شمار آید و همه مفاهیم اخلاقی را نمی‌توان به آن تفسیر کرد.

۲-۲. رویکرد اشراقی

چنان‌که بیان شد رویکرد عقلی فلسفی ارسطو مبتنی بر اعتدال است؛ اما پیش از او استادش افلاطون اخلاق را بر نظریهٔ مثل مبتنی ساخت و فضیلت را در گرو بازگشت به اصل و تشبه به خیر دانست. این رویکرد پس از افلاطون به وسیلهٔ نوافلاطونیان تکمیل شد و در قرن ششم شهاب‌الدین سهروردی اخلاق با رویکرد اشراقی را بنا نهاد. جهت‌گیری اخلاق اشراقی به گونه‌ای است که انسان را به مدد سلوک باطنی از تاریکی‌های طبیعت و تعلقات دنیوی و از غربت غریب خویش رهایی می‌دهد تا به تصفیة باطن نایل گردد و به وطن اصلی خویش بازگردد. البته شیخ اشراق برای دستیابی سالک به تصفیة باطن و راهیابی به بصیرت حقیقی دستورالعمل‌هایی را توصیه کرده است؛ از جمله پایبندی به نماز، دعا و ذکر دائم، تضرع، محاسبهٔ هر روزه، نیکی و احسان به والدین، دلسوزی و خیرخواهی نسبت به مردم و سکوت (بهشتی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۲۱).

نکتهٔ درخور توجه این است که اولاً رویکرد اخلاق اشراقی رنگ عرفانی دارد و جنبهٔ سلوکی و عملی آن غالب است؛ ثانیاً چنان‌که می‌دانیم شیخ اشراق میان عقل و کشف و شرع، جمع سالم برقرار کرده است و اعتماد دارد باید عقل در کنار کشف باشد، و هر دو در خدمت شرع قرار گیرند تا بتوانند نیازمندی‌های معرفتی انسان را تأمین کنند؛ ثالثاً انسان همواره باید توجه کند که از وطن اصلی خود دور افتاده و هم‌اکنون در غربتی غریب به سر می‌برد. هنر اخلاق اشراقی این است که انسان را به مدد سلوک باطنی از غربت غریب خویش رهایی می‌دهد. بنابراین بیشترین مأخذ و منبع و مستند اخلاق شرعی، سلوک باطنی است؛ از این رو سفارش اصلی شیخ اشراق این است که هر کس می‌خواهد به حکمت اشراق دست یابد، باید نخست برخی ریاضت‌ها را بر خود تحمیل کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵۸).

گفتنی است که تفاوت رویکرد عقلی و رویکرد اشراقی در اخلاق، به متدلوزی و روش شناخت این دو بازمی‌گردد. روش معرفت‌شناسی رویکرد عقلی به بحث و نظر و عقل و برهان و استدلال منحصر است و نسبت به کشف و شهود اعتنای جدی ندارد؛ اما متدلوزی نظام فلسفی اشراقی بر پایهٔ عقل و کشف و نقل بنا شد؛ هرچند اندیشه و استدلال و علم بحثی نیز نفی نشده است. بر این اساس رویکرد عقلی فلسفی در باب اخلاق به حاکمیت عقل و خرد برمی‌گردد؛ اما رویکرد اشراقی برگرفته از مشاهدات و ریاضات و سیر باطنی است، هرچند اندیشه و استدلال و علم بحثی را نفی نمی‌کند. بنیان رویکرد اخلاق اشراقی بر معرفت‌النفس و رهایی آن از حُجب و ظلمات است.

۳-۲. رویکرد عرفانی

یکی دیگر از رویکردها در باب اخلاق، رویکرد عرفانی است که مسائل اخلاقی را با تکیه بر مآخذ و مسانید عرفانی بررسی و تبیین می‌کند. پیش از ورود به بحث باید یادآور شد که عرفان و تصوف در جهان اسلام از آغاز تا به امروز به دو صورت جلوه‌گر شده‌اند:

۱. از قرن دوم تا پایان قرن نهم هجری جماعتی به صورت رسمی و به عنوان گروه خاص و به نام عارف و صوفی پدید آمدند و با استفاده از علوم و معارف اسلامی و قرآن و حدیث، مبانی نظری عرفان و تصوف را تدوین کردند و به تأسیس خانقاه همت گماردند. ایشان طریقت و آداب آن را ترویج کردند و به وعظ و تدریس و ارشاد مردم پرداختند. این گروه با رویکرد زهدگرایی افراطی اخلاق را بنا نهادند و سرچشمه فضیلت و اخلاق را عشق الهی و دوری گزیدن کامل از تعلقات و دلبستگی‌های مادی دانستند. پیشنهادان برجسته این رویکرد عبارتند از: *رابعه عدویه، ابوسعید ابوالخیر، عین‌القضاة همدانی، فخرالدین عراقی منصور*. البته این رویکرد را کسانی همچون *ابن عربی، قونوی، جلال‌الدین بلخی مولوی و غزالی* ادامه دادند؛

۲. از قرن دهم هجری به بعد، عرفان اسلامی شکل و وضع دیگری پیدا کرد؛ زیرا در این دوران به عارفانی برمی‌خوریم که در عرفان نظری متخصص و در عرفان عملی اهل سیر و سلوک بوده‌اند و مقامات عرفانی را به بهترین وجه پیموده‌اند، ولی به هیچ‌وجه از گروه‌های رسمی عرفان و تصوف نبوده‌اند، مانند *بهاء‌الدین عاملی، میرفندرسکی، میرداماد، ملا محمد تقی مجلسی، فیض کاشانی، ملا حسینی همدانی، محمد بهاری و امام خمینی*. آداب سلوکی این گروه از عارفان به دلیل اینکه عالم دین و اهل فقاقت نیز بوده‌اند، با آداب فقهی در هماهنگی و وفاق کامل بوده و رفتارشان با رفتار دیگران در ظاهر هیچ‌گونه تفاوتی نداشته است. رویکرد اخلاقی این عارفان بزرگ بر پایه ریاضت و سیر و سلوک باطنی و کاملاً منطبق با آداب فقهی بوده است. اینان با گذشتن از انانیت و وادی سهمگین و دشوار نفس، و متابعت کامل از شریعت به مقامات بلند عرفانی رسیدند و حقایق را به دیده حق نگریستند (بهشتی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۲۸۰).

توجه به تفاوت رویکرد اشراقی و رویکرد عرفانی در باب اخلاق ضروری است. چنان‌که می‌دانیم متدلوژی عرفان کشف و شهود قلبی است که حقیقت را بی‌واسطه مکشوف می‌سازد. پیداست چنین معرفتی فراتر از معرفت عقلی و فلسفی است و بدین سبب اندیشه و استدلال و علم بحثی را نفی می‌کند. براین اساس حاکمیت عقل در اخلاق نفی می‌شود و سیر و سلوک باطنی را برای دستیابی به شهود می‌خواهد تا حقیقت رذیلت و فضیلت و گناه و ثواب را مشاهده کند؛ اما در رویکرد اخلاقی

اشراقی نه تنها علم بحثی و اندیشه و استدلال نفی نشده بلکه عقل در کنار کشف، و اندیشه در کنار شهود انسان را پرورش می‌دهد و بدین سبب تأملات نفسانی هرچند به کشف و شهود نرسند، در رویکرد اخلاقی اشراقی از جایگاهی رفیع برخوردارند.

۲-۴. رویکرد نقلی

اخلاق با رویکرد نقلی، بیشتر بر آیات و روایات تکیه دارد و با جمع‌آوری، بررسی و ژرف‌اندیشی در این متون اخلاق را صبغه دینی و نقلی بخشیده است. این رویکرد با تدوین کتاب شریف *اصول کافی* سمت‌وسویی ویژه پیدا کرد، چون مباحث اخلاقی بر محور روایات پیامبر ﷺ و احادیث اهل بیت  مطرح است و با دقت و نظم و چینی درخور تحسین به فصل‌بندی روایات اخلاقی پرداخته شده است. البته در قرون بعد فیض کاشانی و علامه مجلسی نیز این راه را ادامه دادند و بر پایه مکتب اهل بیت  در حوزه اخلاق نظریه‌پردازی کردند. فیض کاشانی آرا و اندیشه‌ها و نگرش‌های اخلاقی خود را در آثاری همچون *المحجة البيضاء*، و *الحقایق فی محاسن الاخلاق* ارائه کرد و راه درخشان سلوک و تهذیب نفس و تصفیه باطن را به‌درستی نشان داد (همان، ص ۲).

۲-۵. رویکرد فقهی اخلاقی

برخی از فقیهان و محدثان بزرگ در ساحت فقه به پژوهش‌های اخلاقی همت گماردند و از زاویه اخلاق به فقه نگریستند و شیوه ارائه آنان در حوزه اخلاق این بود که در برخی از ابواب فقه جنبه‌های اخلاقی تربیتی احکام فقهی و پیوند و تأثیر و تعامل فقه و اخلاق را به‌خوبی نشان دادند. یکی از این محدثان و فقیهان بزرگ فیض کاشانی است که با تحقیق سترگ در زمینه اخلاق و فقه اثر گرانسنگ خود را نگاشت و این عنوان را برای آن برگزید: *النخبة فی الحکمة العملیة والاحکام الشرعیة*.

پیداست رویکرد فقهی به اخلاق از رویکردهای درخور توجه است؛ زیرا تعامل فقه و اخلاق می‌تواند آثار و نتایج مبارکی را به دنبال داشته باشد و برای مردم جامعه دینی که تقید دینی دارند و جنبه‌های فقهی اخلاقی را بیشتر دنبال می‌کنند، مؤثر افتد. ناگفته پیداست فقه‌التربیه و فقه‌الاخلاق فیض کاشانی برگرفته از روایات و احادیث اهل بیت عصمت و طهارت است و بر شیوه اجتهاد و استنباط تکیه دارد.

۲-۶. رویکرد ترکیبی تلفیقی

در قرن یازدهم هجری صدرالمتألهین با اندیشه ژرف و همت و تلاش سترگ خود روش ترکیبی تلفیقی عقل و کشف و نقل را بنا نهاد و بر این حقیقت پای فشرده عقل و اندیشه به‌تنهایی راه کامل

معرفت نیستند، چنان‌که کشف و شهود هم تنها راه معرفت نیستند، بلکه عقل باید در کنار کشف قرار گیرد و هر دو در خدمت نقل و وحی نیازهای معرفتی، ایمانی و اخلاقی انسان را تأمین و مشکلات بنیادین علمی را حل کنند.

صدرالمتألهین همان‌گونه که با نوشتن *اسفار و مبدأ و معاد* در عرصه فلسفه و عرفان راهی تازه گشود، در حوزه اخلاق نیز با شرح دادن احادیث شریف *اصول کافی*، اخلاق جامع مبتنی بر نقل و عقل و کشف را پی‌ریزی کرد و بر آن شد که خاستگاه اخلاق تنها راه عقل یا تنها راه کشف نیست، بلکه عقل و کشف در پرتو وحی می‌توانند اخلاق کامل را رقم زنند؛ زیرا عقل در معرض خطاست و چه‌بسا در جزئیات و مصادیق نیز نتواند حکم اخلاقی بدهد و اینجاست که باید دست خود را به سوی وحی و شریعت دراز کند. البته شهود عرفانی نیز مربوط به خواص است و تازه چه‌بسا کشف رحمانی نباشد. نتیجه اینکه عقل و کشف باید در پرتو وحی و دین هویت اخلاق را شکل دهند. از این رو گفته می‌شود رویکرد اخلاقی صدرالمتألهین رویکرد ترکیبی تلفیقی است که پایه آن احادیث اهل‌بیت عصمت و طهارت است، البته با تبیین فلسفی و احیاناً مشاهدات و مکاشفات است. این رویکرد را در شرح *اصول کافی* مشاهده می‌کنیم. پیداست که این رویکرد، خود نقطه عطفی در اندیشه صدرالمتألهین است که با رویکردهای اشراقی، عقلی، و عرفانی متفاوت است.

۲-۷. رویکرد ترکیبی تطبیقی

در دوره‌های معاصر به دلیل تحولات جدید فرهنگی، اجتماعی و سیاسی حکیمانی بزرگ چون امام خمینی علیه السلام، علامه طباطبائی، شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح روش ترکیبی را که جمع سالم بین عقل و کشف و نقل بود، پذیرفتند؛ اما علاوه بر این، با نگاهی تطبیقی و ناظر به تحولات جدید فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در عرصه اخلاق گام نهادند و به سوی طرح مباحث اخلاقی با نگاه ترکیبی تطبیقی پیش رفتند. گفتنی است که رویکرد تطبیقی تلفیقی چون ناظر به تحولات جدید نیز می‌باشد، در شیوه ارائه از گستره‌ای درخور توجه برخوردار است و اخلاقیات در مرتب با خداوند، فرد، جامعه و محیط دارای عناوینی گسترده‌اند.

۲-۸. رویکرد ادبی

یکی از رویکردهای زیبا و شگفت‌انگیز در باب اخلاق این بود که مباحث اخلاقی با روش موعظه و نصیحت در قالب نثری مسجع و شیرین با ساختار تمثیل و حکایت و با همراهی اشعار حکیمانه

و ادیبانه مطرح شد. این روش را سعادی با نوشتن کتاب *گلستان* در معرض نگاه دانشوران قرار داد. البته پیش از وی مولوی نیز تا حدی از این شیوه استفاده کرده بود، اما سبک کار مولوی این بود که همه معارف را در ساختار تمثیل بیان کند و در باب اخلاق با مبنا قرار دادن عشق حقیقی به خدا و کناره‌گیری از تعلقات و وابستگی‌های مادی اخلاق را عینیت بخشد. درحقیقت نگاه مولوی به اخلاق نگاه عرفانی است. گفتنی است تفاوت رویکرد ادبی، تلفیقی ترکیبی و ترکیبی تطبیقی به نوع شیوه‌ارائه باز می‌گردد.

۹-۲. رویکرد تجربی

پیشرفت علوم تجربی در غرب و موفقیت‌های پیاپی و حیرت‌انگیز روش حسی و تجربی در طبیعات، موجب شد که برخی از دانشمندان هیجان‌زده درصدد برآیند مباحث مختلف از جمله اخلاق را از راه حس و تجربه تبیین کنند و امروزه باید اعتراف کنیم رویکرد غالب در اخلاق غرب، رویکرد تجربی است؛ مانند: اخلاق لیبرال، اخلاق پراگماتیک، اخلاق انتفاعی *راسل*، اخلاق مبتنی بر لذت‌گرایی فردی و یا اجتماعی و اخلاق اگزیستانسیالیسم. همه اینها رویکرد تجربی حسی دارند و نظام اخلاقی‌شان دارای هویت حس‌گرایی، انسان‌مدارانه و لذت‌گرایانه است. سخن گفتن درباره رویکرد تجربی در حوزه اخلاق بحثی گسترده است؛ به‌ویژه بایسته است برخی از مکاتب اخلاقی غرب که ادعا دارند از روش عقلی بهره برده‌اند، به دقت بررسی و نقادی شوند و این مقاله درصدد انجام این کار نیست.

۱۰-۲. جمع‌بندی

رویکردها و نحله‌های مختلف اخلاقی که به لحاظ مأخذ و مستند و نیز به لحاظ شیوه‌ارائه بررسی شد، رویکردهای کلان موجود در ساحت اخلاق بود و غیر از اینها نیز ممکن است رویکردهای دیگری یافت شود. باید اعتراف کنیم که مباحث اخلاقی و شاخه‌های حکمت عملی هم‌تراز با حکمت نظری و به صورت مستقل و جدی کمتر مورد اهتمام و بررسی قرار گرفته است و نیاز به تلاش وسیع‌تر در این زمینه دارد؛ زیرا نوآوری و نظریه‌پردازی و ابداع اندک است و در برابر ما، درباره رویکردهای اخلاقی پرسش‌هایی مطرح است، از جمله:

۱. منابع و سرچشمه‌ها و مأخذ معرفتی هریک از رویکردها چیست، و میزان تأثیرپذیری هریک از هر منبع چگونه بوده است؟
۲. میزان اثرپذیری رویکردهای اخلاقی از قرآن کریم و روایات چگونه بوده است؟

۳. میزان تأثیرپذیری رویکردهای اخلاقی از حکمت‌های یونان، ایران و... چگونه بوده است؟
۴. میزان اثرپذیری رویکردها از یافته‌ها و کشف‌های عرفانی چقدر است؟
۵. در شرایط معاصر رویکردهای مزبور تا چه میزان واقع‌گرایی و عینیت دارند؟
۶. شیوهٔ ارائهٔ رویکردهای مختلف در باب اخلاق چگونه ارزیابی می‌شود؟
۷. مکاتب غربی که ادعا دارند در حوزهٔ اخلاق از روش عقلی بهره برده‌اند، تا چه میزان به صواب نزدیک‌اند؟

۳. گفتار دوم

چنان‌که اشاره شد نگاه دوم به اخلاق از حیث غایت و نتیجه است. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان اخلاق را با نگاه غایت‌مدارانه و حصول نتیجه بررسی کرده و به طور کلی با این نگاه به سه نظر عمده دست یافته است که همهٔ مکاتب و رویکردهای اخلاقی را از حیث نتیجه می‌توان در سه نظر عمده خلاصه کرد:

۱-۳. غایت دنیوی

فیلسوفان مشهور یونان و نیز بسیاری از فیلسوفان معاصر غرب اخلاق را بر اساس مصالح و غایات دنیوی و آرای محمود و قضایای مشهوره و آنچه نزد همگان پسندیده می‌نماید تفسیر کرده‌اند. برای نمونه گفته‌اند عفت و قناعت از آن روی که عزت، عظمت و جاهت می‌زاید، مورد پسند مردم است و ارزشمند و اخلاقی است؛ اما طمع و حرص بدان سبب که تفرزاست، مردم آن را نمی‌پسندند و امری ناپسند و ضدارزش شمرده می‌شود. بنابراین ارجمندی و زیبایی مفاهیم اخلاقی و نیز زشتی و بدی آنها به دیدگاه‌های مردم وابسته است و یا اینکه در راستای تأمین لذت‌های فردی و اجتماعی و منافع مادی به کار گرفته می‌شود و غایت آن تنها غایت دنیوی و مادی است.

در دین مبین اسلام از کرامت انسان و ذاتی و اکتسابی بودن آن سخن رفته و اخلاق از منظر کرامت و شخصیت انسان مطرح شده است؛ اما اسلام نمی‌پذیرد که همهٔ ارزش‌ها و فضایل بر اساس قضایای مشهوره و پسند مردم باشند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۵۵).

۲-۳. اجر و پاداش اخروی

در شرایع و کتاب‌های آسمانی از جمله در قرآن کریم و روایات، اخلاق از منظر غایت اخروی دیده شده و از این راه انگیزهٔ مریبان را دوچندان ساخته است؛ مثل اینکه پاداش ایثار، احسان و جهاد با مال و جان را بهشت قرار داده و با این شیوه مردم را بدان فرا خوانده (توبه: ۱۱۱) و یا اینکه اجر و مزد

صابران را بی حساب دانسته است (زمر: ۱۰) و برای ستمکاری و جنایت، عذاب دردناک اخروی پیش‌بینی کرده و آنان را از این راه بیم داده و برحذر داشته است (ابراهیم: ۲۱). در قرآن کریم آیات فراوانی در این زمینه داریم که از راه آگاه کردن شخص از نتایج اخروی صفات اخلاقی و رفتار اخلاقی، او را به رفتار و خُلقیاتی دعوت می‌کند.

۳-۳. عشق و محبت الهی

هرچند در قرآن کریم و روایات از اجر و پاداش و سعادت اخروی سخن به میان آمده، اما اصل نظریه اسلام این است که انسان را به گونه‌ای متخلق و تربیت کند که زمینه رذیلت و ناپاکی از بین برود و ساحت جسم، جان، عقل و اندیشه آدمی را پاک و پاکیزه سازد تا نه تنها گرد گناه و رذیلت نرود که فکر گناه هم نکنند. این امر مهم، در پرتو حب به خدا میسر است؛ زیرا انسانی که می‌خواهد زندگی درستی داشته باشد، باید مؤمن و عاشق حضرت باری تعالی گردد و میان او و خداوند ارتباط محب و محبوب برقرار شود. در این صورت وی همواره به دنبال چیزی است که خداوند می‌خواهد و از درون ساخته می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۵۸).

بسیاری از دانشوران مسلمان اخلاق را براساس عشق به خداوند تفسیر و تبیین کرده‌اند. در اینجا به دو نمونه از این رویکرد زیبا و جاذب اشاره می‌کنیم:

الف) فیض کاشانی که از نظریه پردازان مسلم اخلاق و از مریبان بزرگ در جهان اسلام به‌شمار می‌آید، درباره رویکرد اخلاقی مبتنی بر محبت و عشق به خداوند چنین آورده است:

سلوک اخلاقی و اخلاقی زیستن و تهذیب باطن با محبت باری تعالی حاصل می‌آید و با پرتوافکنی محبت خدا، دل از هر یاد و نام و شاغلی تهی می‌گردد و تنها نام و یاد معشوق بر ساحت جان نقش می‌بندد. این محبت برترین مقام، لذیذترین لذت و مهم‌ترین حقیقت است. البته محبت خداوند درجاتی دارد: برخی خدای را می‌خواهند؛ چون او خالق و صانع و معطی و محسن است. برخی او را دوست دارند زیرا او جمال و کمال نامتناهی است؛ اما عروج‌یافته‌گان عاشق، او را برای او می‌خواهند. اینجاست که آثار محبت، یعنی شوق و انس و انبساط و قرب و اتصال ظاهر می‌گردد و نشانه‌های آن نیز ظاهر می‌شود؛ از جمله اینکه به جز رضای او سخنی و رفتاری نخواهند داشت و سبک زندگی آنها بدان گونه است که از عبارت و نیایش و خدمت به مردم برای او لذت می‌برند. کسی که از سر علم و بصیرت دریافت که همه هستی، جمال دلربای اوست و همه زیبایی، خیر و کمال به او منتهی می‌شود، آیا ممکن است خاک و خاک‌دان را با او عوض کند و دنیازده و دنیافرینته گردد؟ کسی که با او آشنا شد و با نام و یاد او انس گرفت و به عبادت و رضایت او دل سپرد و به او عشق ورزید دل از همه ماسوا بر می‌گیرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ص ۸۴).

فیض کاشانی روایتی را نیز در این زمینه از امام صادق علیه السلام بیان می‌کند و نظر خود را بدان مستند می‌سازد: «حُبَّ اللَّهِ إِذَا أَضَاءَ عَلَيَّ سِرَّ عِبَادِ إِخْلَافِهِ مِنْ كَانِ شَاغِلًا وَمَنْ كَلَّمَ ذَكَرَ سَوَى اللَّهِ»؛ آن‌گاه که محبت و عشق به خدا بر جان و دل بنده‌ای پرتو افکند، او هر نام یا دلبستگی‌ای را جز نام و یاد خداوند وا می‌گذارد (همان).

ب) امام خمینی علیه السلام بر معجزه‌آفرینی محبت به خدا در تطهیر باطن و تهذیب نفس بسیار تأکید کرده است. ایشان اعتقاد دارد که محبت به خدا کیمیایی است که از انسان خاکی موجودی افلاکی می‌سازد، بلکه از این رهگذر از فرشتگان علین نیز پیشی می‌گیرد و آیینۀ حق‌نما می‌گردد و امانت‌دار حضرت حق و مجلای همه تجلیات جمال مطلق می‌شود. ایشان در آغاز کتاب *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة* می‌گوید: اگر محبت به خدا نبود، هیچ چیز موجود نمی‌شد و هیچ کس به هیچ کمالی از کمالات نمی‌رسید (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۷۱).

همچنین در کتاب *سر الصلاة* چنین آورده است: حقیقت عشق به خدا آتشی است که از قلب عاشق طلوع می‌کند و جذوه آن به سر و علن و باطن و ظاهرش سرایت می‌کند و سراپای وجود او را فرا می‌گیرد. بدین‌جهت همه حرکات و گفتار و رفتار او و هرچه از او سرزند از عشق به حضرت حق حکایت دارد (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ص ۱۱).

نتیجه‌گیری

۱. رویکردها و تئوری‌های اخلاقی با وجود گستردگی و پراکندگی قابل طبقه‌بندی و نظم‌پذیرند و می‌توان آنها را در منظومه‌ای معرفتی ارائه داد؛ چنان‌که در این مقاله رویکردها به لحاظ مستند و مأخذ و نیز شیوه ارائه در نه عنوان طبقه‌بندی شدند؛

۲. مکاتب و تئوری‌های اخلاقی را از جهت نتیجه و غایت نیز می‌توان طبقه‌بندی کرد که در سه عنوان خلاصه شد؛

۳. زمینه‌ای که در این مقاله بدان پرداخته شد، نیازمند بررسی بیشتر از جوانب و ابعاد مختلف است.

منابع

- ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- بلخی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۴، *مثنوی معنوی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بهشتی، محمد، ۱۳۸۷، *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۹۳، *فلسفه تعلیم و تربیت اشراق*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- فیض کاشانی، ملامحسن ۱۴۱۸ق، *النخبه فی الحکمه والاحکام الشرعیه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، سروش.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۹، *سر الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۷۲، *مصباح الهدایه الی الخلاقه والولایه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ☞.

ارائه مدل پیشگیری از رفتارهای انحرافی از طریق رهبری و ارزش‌های اخلاقی

محسن گل‌پرور / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان) drmgolparvar@hotmail.com

شیرین نیری / کارشناسی ارشد روان‌شناسی صنعتی و سازمانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)

آرزو اشجع / کارشناسی ارشد روان‌شناسی صنعتی و سازمانی دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۲۵

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی مدل پیشگیری از فرسودگی هیجانی و رفتارهای انحرافی از طریق رهبری اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی اجرا شد. از جامعه آماری یک شرکت صنعتی، ۳۸۵ نفر با استفاده از نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای نمونه‌گیری شدند. ابزارهای پژوهش، شامل پرسش‌نامه نه سؤالی رهبری اخلاقی، پرسش‌نامه چهار سؤالی ارزش‌های اخلاقی، پرسش‌نامه هشت سؤالی رفتارهای انحرافی و پرسش‌نامه نه سؤالی فرسودگی هیجانی بودند. داده‌ها از طریق ضریب همبستگی پیرسون، مدل‌سازی معادله ساختاری و تحلیل رگرسیون واسطه‌ای تحلیل گردید. نتایج نشان داد که فرسودگی هیجانی و رفتارهای انحرافی با رهبری و ارزش‌های اخلاقی دارای رابطه منفی معنادار ($p < 0/01$) هستند. نتایج حاصل از مدل‌سازی معادله ساختاری نیز نشان دادند که رهبری اخلاقی و تأکید بر ارزش‌های اخلاقی ابتدا موجب تضعیف فرسودگی هیجانی می‌شوند و سپس فرسودگی هیجانی تضعیف‌شده زمینه تضعیف گرایش به رفتارهای انحرافی را فراهم می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: رهبری اخلاقی، ارزش‌های اخلاقی، فرسودگی هیجانی، رفتارهای انحرافی.

۱. مقدمه

تکیه بر ارزش‌های اخلاقی در گفتار و عمل، و رهبری بر مبنای اصول اخلاقی خدایسندانه از جایگاهی والا و ارزشمند در دین مبین اسلام برخوردار است. گفتار و عمل نبی مکرم اسلام ﷺ و ائمه معصومین ﷺ در دوران حیات پرفیض و هدایتگرشان سرشار از لحظه‌هایی است که در آنها بر اهمیت ارزش‌های اخلاقی تأکیدی دوچندان شده است. مجموعه اصول و قواعدی که دین پربرکت اسلام به عنوان اصول و ارزش‌های اخلاقی فراروی بشر خاکی قرار داده، طیف متنوع و جامعی را دربر می‌گیرد. اخلاص در گفتار و عمل، خوف و خشیت از خدا، اندوهگین و گریان بودن به دلیل اعمال و رفتارهای خود، پشیمانی و ترک گناهان، مهرورزی، گذشت، ایثار، بخشش، رحمت و رأفت در روابط با دیگر انسان‌ها، گره‌گشایی و رفع مشکلات هموعان، رعایت انصاف و حقوق دیگران، توجه به نقاط ضعف خود و هشیار بودن نسبت به این ضعف‌ها و کاستی‌ها، گریز از شهوات و آمال سطح پایین دنیوی همراه با گزیده‌گویی، تنها بخشی از ارزش‌ها و اصول اخلاقی راهگشا برای زندگی بشر در دین اسلام است (حسینی‌نی، ۱۳۸۵). تکیه بر این ارزش‌های اخلاقی نه تنها در افراد عادی، بلکه در کسانی که در بخش‌های مختلف جامعه اسلامی دارای نقش رهبری و سرپرستی هستند نیز از اهمیتی اجتناب‌ناپذیر برخوردار است. از بعد اسلامی، تکیه بر ارزش‌های اخلاقی و رهبری بر مبنای اصول اخلاقی دارای کارکردهای پرشمار و گوناگونی است. از مهم‌ترین کارکردهای عمل بر پایه ارزش‌های اخلاقی در افراد عادی و رهبران، اجتناب از اعمال گناه‌آلود و رفتارهایی است که موجب آسیب و زیان به جامعه و دیگران می‌شوند (امیری و دهقانی‌زنگنه، ۱۳۹۲؛ ر.ک: مصباح، ۱۳۷۳). به علاوه بر اساس آموزه‌های دین مبین اسلام، تکیه بر ارزش‌های معنوی و اخلاقی در انسان نیرو و توان بردباری و مقاومت وی را در برابر مشکلات دوچندان می‌سازد و به‌این‌ترتیب از فرسودگی و احساس خستگی در انسان پیشگیری می‌کند؛ چراکه انسان با تکیه بر معنویات و ارزش‌های اخلاقی و انسانی خدایسندانه، احساس می‌کند که با منبع سرمایه‌ای بی‌پایان مورد حمایت است (گل‌پرور و همکاران، ۱۳۹۳). طبیعی است که عدم احساس فرسودگی در معنای جامع آن و اجتناب از رفتارهای آسیب‌رسان به جامعه و دیگران تنها بخش بسیار محدودی از کارکردهای تکیه بر اخلاق و ارزش‌های اخلاقی در افراد عادی و رهبران در جامعه اسلامی است. با این حال در هر پژوهشی، پژوهشگران برای اینکه بتوانند فرایند پژوهش خود از طرح مسئله تا بحث و نتیجه‌گیری را به شیوه‌ای مؤثر به پیش ببرند، ناگزیر از تمرکز بر کارکردهایی محدود از سازهایی نظیر ارزش‌ها و رهبری اخلاقی هستند. با توجه به این نکته، در این پژوهش بر

کارکرد پیشگیرانه رهبری و ارزش‌های اخلاقی برای رفتارهای انحرافی (شکلی از رفتارهای آسیب‌رسان به افراد و کلیت یک نهاد یا سازمان کاری) از طریق تضعیف فرسودگی هیجانی تمرکز شده است. نکته دیگری که پیش از ارائه مبانی نظری و پیشینه پژوهش بایسته توجه است، این است که به دلیل عدم دسترس به ابزار سنجش مناسب، رهبری و ارزش‌های اخلاقی با استفاده از دو ابزاری سنجیده شده‌اند که در حد کلی در آن اصول و ارزش‌های اخلاقی، نظیر رعایت حقوق و شأن دیگر انسان‌ها همراه با عمل بر پایه اصول و قواعد انسان‌دوستانه و خداپسندانه مطرح بوده‌اند. با در نظر داشتن این نکته در ادامه مبانی نظری و پژوهشی ارائه خواهند شد.

۲. بیان مسئله (مبانی نظری و پیشینه پژوهش)

فرسودگی هیجانی و رفتارهای انحرافی طی دو دهه اخیر از موضوعات پرطرفدار در میان نظریه‌پردازان و پژوهشگران روان‌شناسی بوده است. فرسودگی هیجانی، احساس فرد درباره تحت فشار بودن از طرف کار خود همراه با احساس فرسوده شدن است (مسلش و جکسون، ۱۹۸۱، ص ۱۰۱، به نقل از مولکی و همکاران، ۲۰۰۶). احساس فرسودگی بر اثر فشارهای متعدد کاری در حین انجام وظایف محوله به مرور زمان پدید می‌آید. بر اساس گزارش‌های پژوهشی موجود در مواقعی که افراد در مشاغل خود ملزم به بروز هیجان‌های ظاهری نامتناسب با احساسات واقعی خود هستند و یا مواقعی که تقاضاهای شغلی و کاری به صورت فزاینده‌ای بر افراد تحمیل می‌شوند، احساس تخلیه هیجانی به آنها دست می‌دهد (رایت و کروپان‌زانو، ۱۹۹۸؛ آرنولد و بارلینگ، ۲۰۰۳). چنین احساساتی به تدریج بستر لازم را برای احساس فرسودگی هیجانی در افراد فراهم می‌آورند. بر اساس گزارش‌های تحقیقاتی نظیر مولکی و همکاران (۲۰۰۶) هرگاه احساس فرسودگی هیجانی در افراد پدید آید، نگرش آنها در قالب رضایت شغلی و احساس تعهد تضعیف می‌شود. این روند در فرایندی زنجیره‌ای بستر لازم را برای اقدام کارکنان به رفتارهای غیراخلاقی و انحرافی فراهم می‌سازد. محیط‌های کار در کل دنیا دارای شرایط لازم برای بروز انواع رفتارهای مختلف از سوی کارکنان هستند. هریک از این رفتارها به اشکال گوناگون زمینه لازم را برای تأثیر مثبت یا منفی بر دیگر افراد و به‌طورکلی بر سازمان فراهم می‌کنند. در نگاهی گذرا می‌توان گفت رفتارهایی که افراد در محیط‌های کار مرتکب می‌شوند در دو گروه رفتارهای متناسب با هنجارها و رفتارهای نامتناسب با هنجارهای پذیرفتنی در سازمان قرار می‌گیرند. رفتارهای متناسب با هنجارهای پذیرفتنی مشتمل بر رفتارهای کلامی و غیرکلامی معطوف به اصول، سیاست‌ها و قواعد حاکم بر سازمان هستند که برای اینکه سازمان در راستای اهداف و ارزش‌های زیربنایی خود

عمل کند، ضروری هستند؛ اما رفتارهای نامتناسب در پیشینه پژوهش‌های صورت گرفته تحت عناوین مختلفی نظیر رفتارهای انحرافی (بنت و رابینسون، ۲۰۰۳)، رفتارهای ضد تولید (مانگیون و کوئین، ۱۹۷۵) و رفتارهای ضد اجتماعی (گیاکالون و گرینبرگ، ۱۹۹۷) مطرح می‌شوند. در یک جمع‌بندی اجمالی می‌توان گفت یک رفتار در محیط کار، زمانی انحرافی تلقی می‌شود که رسوم، سیاست‌ها و قواعد درونی توسط فرد یا یک گروه زیر پا گذاشته شوند و این زیر پا گذاشته شدن نیز بهزیستی سازمان یا کارکنان آن را با مخاطره روبه‌رو سازد (رابینسون و بنت، ۱۹۹۵).

بنت و رابینسون دو طبقه از رفتارهای انحرافی را تحت عنوان رفتارهای انحرافی معطوف به افراد و رفتارهای انحرافی معطوف به سازمان معرفی کرده‌اند. رفتارهای انحرافی معطوف به افراد، مشتمل بر مواردی نظیر سوء استفاده، گستاخی و بدرفتاری با همکاران و ضرب و شتم فیزیکی و رفتارهای انحرافی معطوف به سازمان مشتمل بر بی‌اعتنایی کاری، عدم متابعت از هنجارهای سازمان و زیر پا گذاشتن سیاست‌های سازمان (در باب نحوه حضور، فعالیت و امثال آن) می‌باشند (بنت و رابینسون، ۲۰۰۰). آنچه در این پژوهش مدنظر بوده، دسته رفتارهای انحرافی معطوف به سازمان است. شواهد پژوهشی درخور توجه از جمله شواهدی که توسط جاج و همکاران (۲۰۰۶) و مولکی و همکاران (۲۰۰۶) ارائه شده، حاکی از آن است که وقتی کارکنان احساس فرسودگی و به دنبال آن احساس ناکامی در کار می‌کنند، احتمال دارد که به عنوان شیوه‌ای برای مقابله، به رفتارهای انحرافی معطوف به سازمان، نظیر کم‌کاری، عدم متابعت از فرامین و سیاست‌ها، ترک بدون مجوز و پنهانی و یا تأخیر در حضور بر سر کار روی آورند. در این راستا مولکی و همکاران (۲۰۰۴) طی گزارش خود بین رفتارهای انحرافی معطوف به سازمان و فرسودگی هیجانی رابطه مثبت را نشان داده‌اند. در کنار تحقیقات و نظریات مطرح در باب فرسودگی هیجانی و رفتارهای انحرافی معطوف به سازمان، حجم درخور توجهی از تحقیقات و نظریات در باب این دو متغیر، حاکی از نقش سبک‌ها و نظام‌های مدیریت و سرپرستی در باب این دو متغیر است (مولکی و همکاران، ۲۰۰۶؛ سیمز، ۱۹۹۲). به باور سمیز (۱۹۹۲) یکی از عواملی که موجب ایجاد شرایط سازمانی مسمومیت برای کارکنان می‌شود، مدیریت و سرپرستی غیر مؤثر مبتنی بر شیوه‌های غیر اخلاقی و انسانی است. در همین راستا نیز پژوهشگران و نظریه‌پردازان سبک‌های رهبری و مدیریت بر این باورند که حضور ارزش‌های اخلاقی و رهبری اخلاق‌مدار به خوبی می‌تواند از یک فرایند زنجیره‌ای منتج به رفتارهای انحرافی معطوف به سازمان جلوگیری کند (لورنس و رابینسون، ۲۰۰۷؛ پونو و تناکون، ۲۰۰۹).

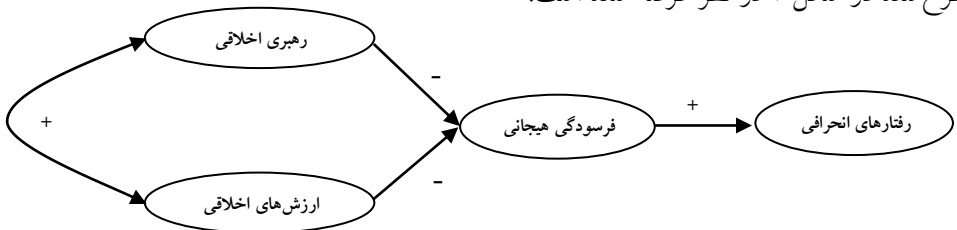
از لحاظ نظری رابطه منفی رهبری اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی را با فرسودگی هیجانی می‌توان از طریق نظریه منابع بقا (COR) تبیین کرد. بر اساس این نظریه، فرسودگی هیجانی زمانی به وقوع می‌پیوندد که افراد در محیط کار خود به این نتیجه می‌رسند که منابع کافی و لازم را برای انجام وظایف شغلی خود در اختیار ندارند (هالبلس‌لبن و باکلی، ۲۰۰۴). این نظر در پژوهش جانسن و همکاران (۲۰۰۶) مورد حمایت قرار گرفته است. علاوه بر این تحقیقات لی و آشفورت (۱۹۹۶) و رایت و هاپفل (۲۰۰۴) نیز به خوبی مؤید این است که وقتی کارکنان یک سازمان به این عقیده می‌رسند که منابع برای اجابت تقاضاهای شغلی آنها نابسند است و یا تلاش‌های آنها در کار و شغلشان به نتایج مورد انتظار نمی‌انجامد، احتمالاً به تدریج دچار احساس فرسودگی هیجانی می‌شوند. در کنار این شواهد، شواهدی که در ادامه ارائه می‌شوند مؤید این هستند که در حضور ارزش‌های اخلاقی و رهبری اخلاقی، چنین احساساتی (احساسات معطوف به فرسودگی هیجانی) کمتر فرصت بروز می‌یابند. براون و همکاران (۲۰۰۵) رهبری اخلاقی را پایبندی به سلوک مناسب هنجاری از طریق روابط بین‌فردی و اقدامات و تقویت این سلوک در پیروان از طریق روابط دوسویه، تقویت و تصمیم‌گیری تعریف کرده‌اند. بر اساس پژوهش‌هایی که تا کنون بر سلوک و سبک رهبری اخلاقی مدیران و سرپرستان انجام شده، رهبران اخلاق‌گرا به طور جدی بر ارزش‌های انسانی و اخلاقی نظیر صداقت، درستکاری، احترام به انسان‌ها و ارزش‌های اخلاقی‌شان، اعتماد متقابل، رویه‌های منصفانه و عادلانه و انتظارات عملکردی متناسب با توانایی‌ها و مهارت‌های افراد تأکید می‌کنند.

این تأکید در قالب ارزش‌های اخلاقی هدایت‌گرانه در محیط کار این رهبران عمل می‌کند. لذا هر گونه تخطی از این ارزش‌ها، رفتار پی‌جویی و اعمال اصلاح و هدایت را در این رهبران فعال می‌سازد (پونو و تناکون، ۲۰۰۹؛ راولد، ۲۰۰۸؛ زاو، ۲۰۰۸). به‌ویژه این رهبران در روابط دوسویه خود به واسطه احترامی که برای شأن و موقعیت پیروان خود قایل‌اند، مشاغل محوله به افراد را متناسب با نیازها، توانایی‌ها و مهارت‌های آن در نظر می‌گیرند و همواره فرصت را برای شنیدن سخنان کارکنان به آنها می‌دهند (پونو و تناکون، ۲۰۰۹). به همین دلیل علاوه بر شواهد نظری حمایتگر برای تأثیر تضعیف‌کننده ارزش‌های اخلاقی و رهبری اخلاقی بر فرسودگی هیجانی، شواهد پژوهشی نظیر شواهدی که در تحقیقات پژوهشگرانی چون مولکی و همکاران (۲۰۰۶) ارائه شده نیز حاکی از رابطه منفی بین ویژگی‌های این نوع رهبری با رفتارهای انحرافی است. طبیعی است که به واسطه ارتباطی که بین فرسودگی هیجانی و رفتارهای انحرافی مطرح شد (در بخش‌های آغازین

مبانی نظری و پیشینه پژوهش) در صورت تضعیف احساس فرسودگی هیجانی از طریق رهبری اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی، نقش فرسودگی هیجانی نیز بر رفتارهای انحرافی تضعیف خواهد شد.

۳. مدل مفهومی پژوهش

بنابراین در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که شواهد نظری و پژوهشی موجود حاکی از آن‌اند که حضور ارزش‌های اخلاقی (نظیر احترام به انسان‌ها و توانایی‌هایشان، رعایت اصول کاری به صورت صادقانه، فعالیت درستکارانه و پایبندی به ارزش‌های انسانی جهان‌شمول) همراه با ویژگی‌های رهبری اخلاقی در فضا و جو سازمان (نظیر گمارش افراد به مشاغل متناسب با توانایی‌ها و مهارت‌های آنها و پایبندی به اصول عدالت و انصاف در درخواست‌ها، انتظارات و برخورد‌های سرپرستان و مدیران با کارکنان) زمینه را از طریق فرایندهای حمایت اجتماعی و کاری (متناسب با نظریه‌ای همچون نظریه منابع بقا) برای تضعیف فرسودگی هیجانی در کارکنان فراهم خواهد ساخت. به دنبال این وضعیت، کارکنان بر اثر تجربه کمتر فشار کاری و ناکامی، و در عین حال به دلیل اطمینان از برجستگی ارزش‌های اخلاقی در فضای سازمان، تمایل کمتری به رفتارهای انحرافی خواهند یافت. البته باور پژوهشگران این پژوهش این است که کارکرد ارزش‌ها و رهبری اخلاقی چیزی است فراتر از تأمین منابع بقا، آن‌گونه که در نظریه منابع بقا مطرح شده است. با این حال طرح کارکردهای گوناگون این پدیده‌های اخلاقی مستلزم انجام تحقیقات بیشتر است. در این راستا مدل نظری و مفهومی مطرح در این پژوهش برای پیشگیری از فرسودگی هیجانی و رفتارهای انحرافی معطوف به سازمان، مطابق روابط مطرح‌شده در شکل ۱ در نظر گرفته شده است.



شکل ۱. مدل مفهومی و نظری پیشگیری از رفتارهای انحرافی و فرسودگی شغلی از طریق رهبری و ارزش‌های اخلاقی

۴. فرضیه‌های پژوهش

- فرضیه اول: رهبری اخلاقی با فرسودگی هیجانی دارای رابطه منفی است؛
- فرضیه دوم: ارزش‌های اخلاقی با فرسودگی هیجانی دارای رابطه منفی‌اند؛

- فرضیه سوم: فرسودگی هیجانی با رفتارهای انحرافی دارای رابطه مثبت است؛
- فرضیه چهارم: فرسودگی هیجانی رابطه بین رهبری اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی را با رفتارهای انحرافی، واسطه‌گری (میانجیگری) می‌کند.

۵. روش پژوهش

این پژوهش از زمره پژوهش‌های همبستگی به‌شمار می‌آید که جامعه آماری آن را همه کارکنان یک سازمان صنعتی تشکیل داده‌اند. تعداد کل کارکنان سازمان مزبور در زمان تحقیق حدود هفت هزار نفر بوده است. از این جامعه آماری، ۴۰۰ نفر با توجه به اینکه برای مطالعات مدل‌سازی معادله ساختاری از نوع پژوهش حاضر بین ۲۰۰ تا ۴۰۰ نفر نمونه توصیه شده (ر.ک: شوماخر و همکاران، ۱۳۸۸) و در عین حال حجم جامعه آماری نیز بالا بود، به شیوه نمونه‌گیری طبقه‌ای متناسب با حجم از طریق فهرست اسامی کارکنان بخش‌های مختلف به صورت تصادفی انتخاب شدند. به این ترتیب که پس از دریافت اسامی کارکنان، بخش‌های مختلف در سازمانی که جامعه آماری پژوهش را تشکیل داده است، به شیوه قرعه‌کشی ساده تعداد نمونه با رعایت نسبت افراد هر بخش به کل جامعه آماری انتخاب شده‌اند. پس از جمع‌آوری پرسش‌نامه‌ها، پانزده پرسش‌نامه برای تحلیل غیرمعتبر تشخیص داده شدند (معادل ۳/۷ درصد)؛ لذا گروه نمونه پژوهش به ۳۸۵ نفر تقلیل یافت. میانگین سنی گروه نمونه پژوهش ۳۶/۰۱ (با انحراف معیار ۷/۲۵) و میانگین سابقه کار ۱۲/۰۱ (با انحراف معیار ۷/۲۰) بود. از نظر تحصیلات بیشتر اعضای نمونه به ترتیب دارای تحصیلات متوسطه و دیپلم (۱۸۲ نفر معادل ۴۷/۳)، فوق‌دیپلم (۸۴ نفر معادل ۲۱/۸ درصد) و لیسانس (۸۷ نفر معادل ۲۲/۶ درصد) بودند. از کسانی که وضعیت تأهل خود را اعلام کردند (۳۴۸ نفر معادل ۹۰/۴ درصد)، ۳۰۴ نفر (معادل ۷۹ درصد) متأهل و اکثریت (از ۳۶۰ نفر معادل ۹۳/۵ درصد که نوع استخدام خود را اعلام داشته‌اند، ۲۵۵ نفر معادل ۶۶/۲ درصد) دارای وضعیت استخدام رسمی بودند. از ۳۳۷ نفر اعلام شده (معادل ۸۷/۵ درصد)، ۲۱۱ نفر (معادل ۵۴/۸ درصد) در نوبت روز، ۱۰۷ نفر (معادل ۲۷/۸ درصد) در نوبت شب و ۱۹ نفر (معادل ۴/۹ درصد) دارای نوبت کاری چرخشی بودند. از ابزارهای زیر برای سنجش متغیرهای پژوهش استفاده شد.

الف. پرسش‌نامه ارزش‌های اخلاقی: برای سنجش ارزش‌های اخلاقی از پرسش‌نامه پنج سؤالی معرفی شده توسط هانت و همکاران (۱۹۸۹) که پیش‌تر در ایران (گل‌پرور و رفیع‌زاده، ۱۳۸۹)

ترجمه و مورد استفاده قرار گرفته، استفاده شد. این پنج پرسش بر اساس گزارش بیکر و همکاران (۲۰۰۶) برای سنجش ادراک کارکنان از حضور ارزش‌های اخلاقی کاری و صنفی در سازمان و به‌ویژه مدیران مناسب و سودمند است. گزارش‌های مربوط به شواهد روایی و پایایی این پرسش‌نامه در داخل و خارج در حد قابل قبولی است. مقیاس پاسخ‌گویی مورد استفاده برای این پرسش‌نامه در این پژوهش پنج درجه‌ای لیکرت (کاملاً مخالفم = ۱ تا کاملاً موافقم = ۵) بود. برای بررسی روایی سازه این پرسش‌نامه بر روی پنج پرسش آن تحلیل عاملی اکتشافی با چرخش از نوع واریماکس انجام گرفت. نتیجه این تحلیل عاملی حاکی از آن بود که پرسش ۱ و ۵ بر روی یک عامل و پرسش‌های ۲، ۳ و ۴ بر روی عاملی دیگر قرار می‌گیرند. بررسی نقش پرسش‌ها در آلفای کرونباخ کل پرسش‌نامه نشان داد که پرسش پنجم $0/4$ آلفای کرونباخ را کاهش می‌دهد. بنابراین بر اساس تحلیل عاملی و نقش پرسش‌ها در آلفای کرونباخ پرسش پنجم از مجموعه پنج پرسش برای تحلیل‌ها کنار گذاشته شد. در پایان چهار پرسش به عنوان یک عامل که همان ارزش‌های اخلاقی صنفی بود در نظر گرفته شد. آلفای کرونباخ به‌دست‌آمده برای این چهار پرسش $0/63$ به دست آمد.

ب. پرسش‌نامه فرسودگی هیجانی: برای سنجش فرسودگی هیجانی، از پرسش‌نامه نه سؤالی مسلش و جکسون (۱۹۸۱) که توسط مولکی و همکاران (۲۰۰۶) معرفی شده استفاده شد. این پرسش‌نامه که بر مقیاس ۶ درجه‌ای (هرگز = ۱ تا همیشه = ۶) پاسخ داده می‌شود سطح احساس فرسودگی روانی و هیجانی در حین کار را می‌سنجد و بر اساس گزارش مولکی و همکاران (۲۰۰۶) برای سنجش فرسودگی هیجانی از شرایط و شواهد روایی و پایایی مطلوبی برخوردار است. تحلیل عاملی تأییدی در نظر گرفتن نه سؤال این پرسش‌نامه را به عنوان یک عامل در پژوهش مولکی و همکاران (۲۰۰۶) با آلفای کرونباخ برابر با $0/89$ تأیید کرده است. تحلیل عاملی انجام‌شده در این پژوهش (به شیوه اکتشافی) با استفاده از چرخش از نوع واریماکس به طور همزمان با پرسش‌نامه رفتار انحرافی و به صورت جداگانه حاکی از آن بود که نه پرسش این پرسش‌نامه بر روی یک عامل (بارهای عاملی $0/69$ تا $0/82$ در نوسان بود) که همان فرسودگی هیجانی است قرار می‌گیرد. آلفای کرونباخ محاسبه‌شده برای این نه پرسش، در پژوهش حاضر نیز $0/91$ به دست آمد.

ج. پرسش‌نامه رفتارهای انحرافی: برای سنجش رفتارهای انحرافی از هشت پرسش پرسش‌نامه بنت و رابینسون (۲۰۰۰) که توسط مولکی و همکاران (۲۰۰۶) معرفی شده است استفاده شد. این

هشت پرسش نیز در قالب خودگزارش دهی در مقیاس ۶ درجه‌ای (هرگز = ۱ تا همیشه = ۶) پاسخ داده شده است. این هشت پرسش فقط رفتارهای انحرافی معطوف به سازمان نظیر بی‌نظمی حضور، عدم متابعت از دستورها و امثال آن را می‌سنجد. مولکی و همکاران (۲۰۰۶) علاوه بر مستند ساختن روایی سازه این پرسش‌نامه (بارهای عاملی از ۰/۳۶ تا ۰/۶۹ در نوسان بوده است) آلفای کرونباخ برابر با ۰/۷۴ را برای این پرسش‌ها گزارش کرده‌اند. تحلیل عاملی اکتشافی با چرخش از نوع واریماکس هشت پرسش این پرسش‌نامه (چه به صورت همزمان با پرسش‌نامه فرسودگی هیجانی و چه به صورت جداگانه) را بر روی یک عامل (بارهای عاملی از ۰/۷۷ تا ۰/۸ در نوسان بودند) با آلفای کرونباخ ۰/۹ قرار داد.

د. پرسش‌نامه رهبری اخلاقی: برای سنجش رهبری اخلاق‌مدار از دوازده پرسش معرفی شده توسط راولد (۲۰۰۸) که بر مقیاس پنج درجه‌ای (کاملاً مخالفم = ۱ تا کاملاً موافقم = ۵) پاسخ داده شده است، استفاده شد. شواهد مربوط به پایایی و روایی این پرسش‌نامه (به‌ویژه در حالت ۶ سؤالی) در داخل و خارج در حد مطلوبی است (پاداش و گل‌پرور، ۱۳۸۹؛ راولد، ۲۰۰۸). تحلیل عاملی اکتشافی انجام‌شده با چرخش از نوع واریماکس بر روی دوازده پرسش این پرسش‌نامه، پس از نشان دادن قابل حذف بودن سه پرسش (به دلیل بارهای مشترک مشابه بر عوامل متفرقه)، نه پرسش این پرسش‌نامه را بر روی یک عامل با آلفای کرونباخ ۰/۸۷ قرار داد.

پرسش‌نامه‌های پژوهش (در مجموع ۳۳ پرسش) در محل کار اعضای نمونه در فاصله زمانی دوازده تا پانزده دقیقه پاسخ داده شدند. داده‌های حاصل از پرسش‌نامه‌های پژوهش از طریق محاسبه میانگین، انحراف معیار، ضریب همبستگی پیرسون، مدل‌سازی معادله ساختاری و تحلیل رگرسیون واسطه‌ای (میانجی) مورد تحلیل قرار گرفتند. مدل‌سازی معادله ساختاری که با استفاده از AMOS انجام شد، برای بررسی مدل مفهومی پژوهش و تحلیل رگرسیون واسطه‌ای (میانجی) که با استفاده از SPSS انجام گردید، برای بررسی نقش واسطه‌ای (میانجی) فرسودگی هیجانی در رابطه بین ارزش‌های اخلاقی و رهبری اخلاقی با رفتارهای انحرافی مورد استفاده قرار گرفته است.

۶. یافته‌های پژوهش

در جدول ۱، شاخص‌های توصیفی (میانگین و انحراف معیار) همراه با همبستگی بین متغیرهای پژوهش ارائه شده است.

جدول ۱. میانگین، انحراف معیار و همبستگی بین متغیرهای پژوهش

متغیرهای پژوهش	M	SD	رهبری اخلاقی	ارزش‌های اخلاقی	رفتارهای انحرافی
۱ رهبری اخلاقی	۲۵/۷۵	۵/۷۲	-		
۲ ارزش‌های اخلاقی	۱۱/۳۷	۲/۷۹	**۰/۵۵	-	
۳ رفتارهای غیراخلاقی	۱۵/۲۱	۶/۵۱	**۰/۱۷	*۰/۱۱	-
۴ فرسودگی هیجانی	۲۳/۳	۹/۱۵	**۰/۳۳	**۰/۲۹	**۰/۵۳

* $p < 0/01$ ** $p < 0/05$

چنان‌که در جدول ۱ مشاهده می‌شود، رهبری اخلاقی با ارزش‌های اخلاقی دارای رابطه مثبت و معنادار ($p < 0/01$)، واریانس مشترک دو متغیر برابر با ۳۰/۸ درصد) ولی با رفتارهای انحرافی ($p < 0/01$)، واریانس مشترک دو متغیر برابر با ۲/۹۹ درصد) و با فرسودگی هیجانی ($p < 0/01$)، واریانس مشترک دو متغیر برابر با ۱۱/۱ درصد) دارای رابطه منفی و معنادار است. ارزش‌های اخلاقی نیز با رفتارهای انحرافی ($p < 0/05$)، واریانس مشترک دو متغیر برابر با ۱/۲ درصد) و فرسودگی هیجانی ($p < 0/01$)، واریانس مشترک دو متغیر برابر با ۸/۴ درصد) رابطه منفی و معنادار دارند. سرانجام رفتارهای انحرافی نیز با فرسودگی هیجانی ($p < 0/01$)، واریانس مشترک دو متغیر برابر با ۲۸/۵ درصد) دارای رابطه مثبت و معنادارند. نتایج بررسی الگوی اولیه پژوهش در جدول ۲ ارائه شده است.

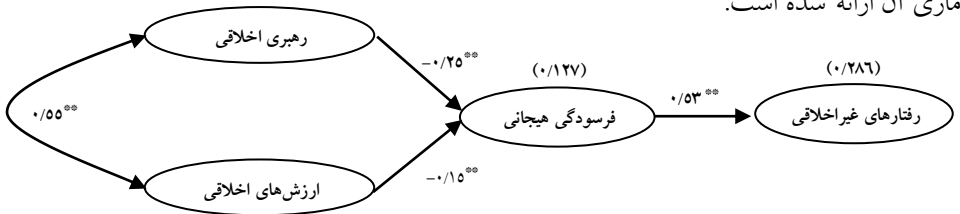
جدول ۲. ضرایب استاندارد و غیراستاندارد مدل ساختاری پژوهش

ردیف	مسیرهای مدل	B	SE	β	R2
۱	رهبری اخلاقی ← فرسودگی هیجانی	-۰/۴**	۰/۰۹	-۰/۲۵**	۰/۱۲۷
۲	ارزش‌های اخلاقی ← فرسودگی هیجانی	-۰/۵**	۰/۱۹	-۰/۱۵**	
۳	فرسودگی هیجانی ← رفتارهای انحرافی	۰/۳۸**	۰/۰۳	۰/۵۳**	۰/۲۸۶

** $p < 0/01$

در ادامه تحلیل‌ها، الگوی پیشنهادی اولیه (شکل ۱ را نگاه کنید) با استفاده از الگوسازی معادله ساختاری مورد بررسی قرار گرفت. یک الگوی مناسب از لحاظ شاخص‌های برازش باید دارای خی دوی غیرمعنادار، نسبت خی دو به درجه آزادی کمتر از ۳، شاخص نیکویی برازش (GFI) و شاخص برازش تطبیقی (CFI) بیشتر از ۰/۹۵، شاخص برازش افزایشی (IFI) بزرگ‌تر از ۰/۹، ریشه میانگین مجدورات

باقی مانده (RMSR) کوچک‌تر از ۰/۰۵ و تقریب ریشه میانگین مجزورات خطای (RMSEA) کوچک‌تر از ۰/۰۸ باشد (میرز و همکاران، ۲۰۰۶) باشد. چنان‌که در جدول ۲ مشاهده می‌شود، رهبری اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی هر دو با ضرایب بتای استاندارد ۰/۲۵- و ۰/۱۵-، ۱۲/۷ درصد از واریانس فرسودگی هیجانی را تبیین کرده‌اند. فرسودگی هیجانی نیز در نهایت با ضریب بتای استاندارد ۰/۵۳، ۲۸/۶ درصد از واریانس رفتارهای غیراخلاقی را تبیین کرده است. شاخص‌های برازش مدل نهایی به این شرح‌اند: χ^2 دو مدل نهایی برابر با ۱/۳۶ و غیرمعنادار ($p > ۰/۰۵$)، درجه آزادی برابر با ۲، نسبت χ^2 دو به درجه آزادی برابر با ۰/۶۸، GFI برابر با ۰/۹۹، AGFI برابر با ۰/۹۹، NFI برابر با ۰/۹۹، RFI برابر با ۰/۹۸، CFI برابر با ۱ و RMSEA برابر با ۰/۰۱ است. در شکل ۲، مدل پژوهش همراه با مقادیر آماری آن ارائه شده است.



شکل ۲. مدل ساختاری نهایی پژوهش

چنان‌که در شکل ۲ دیده می‌شود، رهبری اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی با رفتارهای انحرافی از طریق فرسودگی هیجانی رابطه غیرمستقیم دارند. در جدول ۳، اثرات غیرمستقیم مطرح در مدل نهایی پژوهش (شکل ۲) ارائه شده است.

جدول ۳. اثرات غیرمستقیم و مستقیم مدل نهایی پژوهش در حالت استاندارد و غیراستاندارد

موقعیت شغلی		اثرات غیرمستقیم	ردیف
استاندارد	غیراستاندارد		
-۰/۱۳**	-۰/۱۵**	اثر غیرمستقیم رهبری اخلاقی بر رفتارهای انحرافی از طریق فرسودگی هیجانی	۱
-۰/۱۷۹**	۰/۱۹**	اثر غیرمستقیم ارزش‌های اخلاقی بر رفتارهای انحرافی از طریق فرسودگی هیجانی	۲

$$**p < ۰/۰۱ *p < ۰/۰۵$$

ضرایب ارائه‌شده در جدول ۳ بر اساس منابع موجود و همچنین آزمون بوث استرپ در سطح $p < ۰/۰۱$ معنادار هستند. انجام تحلیل رگرسیون واسطه‌ای (میانجی) به شیوه مطرح‌شده توسط بارون و کنی (۱۹۸۶) حاکی از آن بود که فرسودگی هیجانی نقش یک متغیر میانجی (واسطه‌ای) کامل را در رابطه بین رهبری اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی با رفتارهای انحرافی در محیط کار ایفا می‌کند.

بحث و نتیجه گیری

سه فرضیه اول پژوهش مبنی بر رابطه بین رهبری اخلاقی و ارزش های اخلاقی با فرسودگی هیجانی (فرضیه های اول و دوم) و رابطه فرسودگی هیجانی با رفتارهای انحرافی (فرضیه سوم) و به دنبال آن فرضیه چهارم مبنی بر ایفای نقش واسطه ای در رابطه بین رهبری اخلاقی و ارزش های اخلاقی توسط فرسودگی هیجانی پس از تحلیل داده ها تأیید شد. از بین متغیرهای پژوهش، رهبری اخلاقی متغیر ارزش محور است که محققان مختلف، علاوه بر ساختار آن، ارتباطش را با پدیده های مثبت و منفی در محیط های کار بررسی کرده اند. این پژوهش نیز همسو با روندهای تحقیقاتی خارج از ایران در باب نقش مثبت رهبری اخلاقی همراه با ارزش های اخلاقی در پدیده هایی نظیر فشار و فرسودگی کاری و گرایش به رفتارهای انحرافی در ایران به مرحله اجرا در آمد. با این حال در بسیاری از حوزه ها از جمله در حوزه مورد بررسی در این پژوهش (بر مبنای مدل نظری و مفهومی ارائه شده در شکل ۱) به طور درخور توجهی کماکان خلأ دانش به چشم می خورد. به همین دلیل شواهد نظری و پژوهشی ارائه شده در باب رابطه ارزش ها و رهبری اخلاقی با فرسودگی هیجانی و رفتارهای انحرافی بخشی مبتنی بر شواهدی است که از رابطه دیگر سبک های دارای همپوشی با رهبری اخلاقی و ارزش های اخلاقی به دست آمده است. با در نظر گرفتن این همپوشی نیز می توان گفت نتایج حاصل از این پژوهش با ایده ها، نظرات و یافته های محققانی چون سیمز (۱۹۹۲)، مولکی و همکاران (۲۰۰۶)، لورنس و رابینسون (۲۰۰۷)، راولد (۲۰۰۸)، زاو (۲۰۰۸) و پونو و تناکون (۲۰۰۹) همسویی هایی را نشان می دهد. بر اساس تصویری که مولکی و همکاران (۲۰۰۶) از نظریه منابع بقا ارائه کرده اند، اثرات تضعیف کننده ارزش ها و رهبری اخلاقی بر فرسودگی هیجانی از طریق این نظریه تبیین پذیر است. بر اساس مشخصه هایی که توسط پونا و تناکون (۲۰۰۹)، راولد (۲۰۰۸) و زاو (۲۰۰۸) از رهبری اخلاقی ارائه شده، می توان گفت که این رهبران شرایط لازم را برای بهزیستی افراد در سازمان فراهم می کنند. در واقع همسو با نظریه منابع بقا، رهبران اخلاق مدار منابع فیزیکی، روانی و اجتماعی را برای اینکه افراد بتوانند به خوبی تقاضاهای شغلی خود را برآورده سازند فراهم می آورند. در طرح این مدعا این شایبه مطرح می شود که هر مدیر یا سرپرستی در سازمان مکلف است منابع کاری لازم را برای کارکنان خود فراهم آورد. لذا چنین کارکردی (تأمین منابع فیزیکی، روانی و اجتماعی) مخصوص رهبری اخلاق گرا نیست.

علی رغم اینکه طرح این نظر تا حدی می تواند صحیح باشد، ولی باور پژوهشگران این پژوهش همسو با نظرات پژوهشگران مطرح در حوزه های رهبری اخلاقی و ارزش های اخلاقی بر این است که اگرچه سرپرستان و مدیران در سازمان های کنونی (چه در ایران و چه در خارج از ایران) گرایش

چشمگیری به تأمین منابع لازم برای بقای کاری کارکنان دارند، این امر مهم بر اساس شواهد متقن موجود، ماهیت عمل صرف در راستای وظایف را دارد. عمل در راستای وظایف می‌تواند مشخصه بسیاری از سبک‌های مدیریتی باشد که احتمال می‌رود در آنها ارزش‌های انسانی اخلاق‌مدار کم‌رنگ شده باشند. به همین دلیل نیز به باور کسانی چون پونو و تناکون (۲۰۰۹) شرایط امروزی دنیا نیازمند تطوری در نظام‌های سرپرستی و مدیریت با تأکید بیشتر بر ارزش‌های اخلاقی و انسانی است. این تطوری از لحاظ نظری در گرایش پژوهشگران عرصه سبک‌های رهبری، به رهبری اخلاقی به‌خوبی در سال‌های پس از ۲۰۰۰ میلادی نمود یافته است.

به هر حال به نظر می‌رسد که تسلط ارزش‌های اخلاقی نظیر صداقت، درستکاری، عدالت و انصاف در فضای یک سازمان به عنوان محیط کار که از طریق رفتار، اقدامات و سخنان مدیران و سرپرستان برجسته می‌گردد و مورد توجه کارکنان قرار می‌گیرد، علاوه بر اینکه از طریق منابع حمایتی - کاری از فشار و فرسودگی کارکنان می‌کاهد، از طریق فرایندی زنجیره‌ای موجب گرایش کمتر به رفتارهای انحرافی می‌شود. البته به احتمال فراوان، در پیوند میان فرسودگی هیجانی با رفتارهای انحرافی نیز متغیرهای واسطه‌ای دیگر نقش ایفا خواهند کرد که بایسته است محققان علاقه‌مند این روند تحقیقاتی را نیز دنبال کنند. اما اینکه چرا تضعیف یا پیشگیری از فرسودگی هیجانی از طریق رهبری اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی می‌تواند منجر به کاهش رفتارهای انحرافی گردد نیز به ماهیت و کارکردهای فرسودگی هیجانی بازمی‌گردد. فرسودگی هیجانی که یک احساس به‌شمار می‌آید، یعنی احساسی که فرد در زمان مواجهه با تقاضاهای شغلی فزاینده و پی‌درپی به آن می‌رسد، به تدریج برای وی به واسطه تجارب متعدد دارای علل مشخص و قابل شناسایی است. این علل در یک نگاه ابتدا به شغل و در یک نتیجه‌گیری کلی‌تر به سازمان و مدیریت آن بازمی‌گردند.

این نتیجه‌گیری نخست در سطح نگرشی و شناختی افراد را وادار به تصمیم‌گیری برای کاهش فشار و فرسودگی می‌کند. به معنای دیگر، افراد زمانی که تصور کنند وضعیت آنها چندان مورد توجه سازمان و مدیران و سرپرستان آن نیست؛ بر مبنای نفع شخصی خود اقدام به تعدیل و تغییر فشارها، تقاضاها و احساسات خود می‌کنند. این تعدیل به شکلی کاملاً جدی در رفتارهای انحرافی، نظیر کم‌کاری، عدم متابعت و غیبت خود را نشان می‌دهد؛ اما وقتی سرپرستان و مدیران و در قالبی کلی‌تر سازمان بر مبنای ارزش‌های انسانی و اخلاقی اداره و مدیریت شود، احتمال اینکه افراد در سازمان از جهات مختلف مورد غفلت قرار گیرند کاهش می‌یابد. بر همین اساس، باور پژوهشگران پژوهش حاضر این است که غفلت ادارک‌شده نزد افراد، یک تعدیل‌کننده بالقوه در رابطه بین فرسودگی هیجانی با رفتارهای انحرافی

است. این پدیده نیز می‌تواند از طریق بررسی نقض قرارداد روانی توسط سازمان به عنوان تعدیل‌کننده احتمالی رابطه بین فرسودگی هیجانی با رفتارهای انحرافی معطوف به سازمان در آینده توسط پژوهشگران علاقه‌مند بررسی شود.

در نگاه و تبیینی اسلامی به نتایج به‌دست‌آمده نیز می‌توان گفت که تسلط ارزش‌های اخلاقی بر فضای کاری افراد و بر رفتار و عمل رهبران در محیط‌های کار، موجب ایجاد فضایی مبتنی بر اجتناب از رذایل، و صبر و بردباری در برابر مصایب و مشکلات می‌شود و به‌این ترتیب موجب پیشگیری از فرسودگی هیجانی و رفتارهای انحرافی می‌گردد. در رهبری اخلاقی مبتنی بر سیره نبی معظم و دین خاتم صلی الله علیه و آله به‌خوبی می‌توان دلیل این امر را که چرا و چگونه تکیه بر رهبری و ارزش‌های اخلاقی موجب کاهش سطح احساس فرسودگی هیجانی و رفتارهای انحرافی می‌شود، یافت (امیری و دهقانی‌زنگنه، ۱۳۹۲). رهبری اخلاقی در دین مبین اسلام زمینه‌ساز تسلط ارزش‌های خداپسندانه بر رفتار کلامی و غیرکلامی افراد می‌شود. به نظر نمی‌رسد که هیچ رهبر اخلاقی خداترسی به خود اجازه دهد تا با افرادی که تحت امر وی به فعالیت و تلاش مشغول‌اند، ناعادلانه و مبتنی بر تبعیض رفتار کند و شأن انسانی، توان، نیرو و تلاش آنها را نادیده بگیرد. در مقابل، یک رهبر اخلاقی کسی است که علاوه بر ترویج ارزش‌های اخلاقی، با افراد عادلانه، با احترام و با توجه به ظرفیت‌ها و توانایی‌های آنها رفتار می‌کند. این نکات به‌خوبی در سیره نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله در تعامل با مسلمانان و حتی غیرمسلمانان بارز و آشکار است (همان). بر همین اساس می‌توان گفت رهبری اخلاقی از نگاه اسلامی نیز با تکیه بر ارزش‌های اخلاقی، فضای کاری انسان‌ها را سرشار از توکل و توسل به خالق بی‌بدیل هستی نموده، به‌این ترتیب از وقوع فرسودگی هیجانی و ارتکاب رفتارهای انحرافی پیشگیری می‌کند.

به هر حال این پژوهش نیز همانند بسان دیگر پژوهش‌ها محدودیت‌هایی داشته است. محدودیت اول اینکه نتایج حاصل از این پژوهش از یک سازمان صنعتی بزرگ به دست آمده است، لذا در تعمیم نتایج به صنایع پایین دستی کوچک تا تکرار پژوهش در این نوع صنایع کمی باید احتیاط شود. محدودیت دیگر اینکه روابط حاصل از این پژوهش را به طور قاطع نمی‌توان بر حسب روابط علت - معلولی واقعی تفسیر کرد و سرانجام اینکه رفتارهای انحرافی در این پژوهش به صورت خودگزارش‌دهی سنجیده شده‌اند. مدل تأییدشده در این پژوهش از کارکرد پیشگیرانه رهبری اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی برای پدیده‌هایی نظیر فرسودگی هیجانی و رفتارهای انحرافی، حمایت اولیه‌ای را فراهم آورد. بر پایه این مدل صنایع می‌توانند از طریق روش‌های ترویج اصول و قواعد معطوف به ارزش‌ها و رهبری اخلاقی، بستر لازم را برای سالم‌سازی فضای سازمان محل کار خود فراهم سازند.

منابع

- امیری، مجتبی و کزال دهقانی زنگنه، ۱۳۹۲، «نظریه رهبری اخلاقی بر مبنای سیره نبوی: استراتژی تئوری داده بنیاد متنی»، *مطالعات رفتار سازمانی*، سال اول، ش ۴، ص ۹۷-۱۲۱.
- پاداش، فریبا و محسن گل پرور، ۱۳۸۹، «رابطه رهبری اخلاقی با انگیزش درونی برای نوآوری و خلاقیت در کار کارکنان»، *اخلاق در علوم و فناوری*، سال پنجم، ش ۱-۲، ص ۱۰۳-۱۱۰.
- حسینی‌نی، اقبال، ۱۳۸۵، «نگاهی به ارزش‌های اخلاقی اسلامی»، طوبی، ش ۶، بازیابی از: <http://www.hawzah.net/fa/Magazine>
- شوماخر، ریچارد و همکاران، ۱۳۸۸، *مقدمه‌ای بر مدل‌سازی معادله ساختاری*، ترجمه وحید قاسمی، تهران، جامعه‌شناسان.
- گل پرور، محسن و پروین‌دخت رفیع‌زاده، ۱۳۸۹، «الگوی ارتقاء رفتار اخلاقی و رفتارهای تبعی- سازمانی در میان معلمان»، *تعلیم و تربیت*، ش ۱۰۲، ص ۷-۳۰.
- گل پرور، محسن و همکاران، ۱۳۹۳، «ساخت مقیاس فرم کوتاه سرمایه معنوی و بهزیستی معنوی اسلامی»، *انسان پژوهی دینی*، سال یازدهم، ش ۳۲، ص ۱۶۷-۱۸۸.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق اسلامی*، تهران، اطلاعات.
- Arnold, K.A, & Barling, J, 2003, Prostitution: An illustration of occupational stress in dirty work. In Dollard, M.F, Winefield , A.H, Winefield , H.R. (Eds.), Occupational stress in the service professions (pp. 261-280). London, UK: Taylor and Francis.
- Baker, T. L, & et al, 2006, Promoting ethical behavior and organizational citizenship behaviors: The influence of corporate ethical values, *Journal of Business Research*, v. 59, p. 849-857.
- Baron, R. M, & Kenny, D. A, 1986, The moderator – mediator variable distinction in social psychological research: conceptual, strategic, and statistical considerations, *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 51, p. 1173-1182.
- Bennett, R. J, & Robinson, S.L, 2000, Development of a measure of workplace deviance, *Journal of Applied Psychology*, v. 85 (3), p. 349-360.
- Bennett, R. J, & Robinson, S. L, 2003, The past, present and future of workplace deviance research. In Grenberg , J. (Ed.), Organizational Behavior: The state of the science (pp. 247-281). 2nd ed, Erlbaum, Mahwah, NJ.
- Brown , M. E, & et al, 2005, Ethical leadership: A social learning perspectives for construct development and testing, *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, v. 97, p. 117 -134.
- Giacolone , R. A, & Greenberg , J, 1997, Antisocial behavior in organizations. Sage Publishing, Thousand Oaks, CA.
- Halbesleben, J. R. B, & Buckley, M. R, 2004, Burnout in organizational life, *Journal of Management*, v. 30(6), p. 859-879.
- Hunt, S. D, & et al, 1989, Corporate ethical values and organizational commitment in marketing, *Journal of Marketing*, v. 53, p. 79-90.
- Judge, T. A, & et al, 2006, Hostility, job attitudes, and work place deviance: Test of a multilevel model, *Journal of Applied Psychology*, v. 91, p. 126-138.
- Lawrance, T. B, & Robinson , S. L, 2007, Ain't misbehavin: Workplace deviance as organizational resistance, *Journal of Management*, v. 33(3), p. 378-394.

- Lee, R.T, & Ashforth , B. E, 1996, A meta analytic examination of the correlates of the three dimensions of job burnout, *Journal of Applied Psychology*, v. 81(2), p. 123-133.
- Maslach, C, & Jackson , S. E, 1981, The measurement of experienced burnout, *Journal of Occupational Behavior*, v. 2(2), p. 99-113.
- Mangione, J. W, & Quinn, R. P, 1975, Job satisfaction, counterproductive behavior and drug use at work, *Journal of Applied Psychology*, v. 60, p. 114-116.
- Meyers, L.S, & et al, 2006, *Applied multivariate research: design and interpretation*, Thousand Oaks, London: SAGE publications.
- Mulki, J. P, & et al, 2006, Emotional exhaustion and organizational deviance: can the right job and a leader's style make a difference? *Journal of Business Research*, v. 59, p. 1222-1230.
- Ponnu, C. H, & Tennakoon, G, 2009, The association between ethical leadership and employee outcomes: The Malaysian case, *Electronic Journal of Business Ethics and Organization Studies*, v. 14(1), p. 21- 32.
- Robinson, S. L, & Bennett , R. J, 1995, A typology of deviant workplace behaviors: A multidimensional scaling study, *Academy of Management Journal*, v. 38 (2), p. 555-572.
- Rowold, J, 2008, Relationship among transformational, transactional, and moral based leadership: Results from two empirical studies, Kravis Leadership Institute, *Leadership Review*, v. 8, p. 4-17.
- Sims, R, 1992, The challenge of ethical behavior in organizations, *Journal of Business Ethics*, v. 11, p. 505-513.
- Wright, T.A, & Cropanzano, R, 1998, Emotional exhaustion as a predictor of job performance and voluntary turnover, *Journal of Applied psychology*, v. 83(3), p. 486-493.
- Wright, T. A, & Hobfoll, S. E, 2004, Commitment and psychological well – being and job performance: An examination of conservation of resource (COR) theory and job burnout, *Journal of Business Management*, v. 9 (4), p. 399-416.
- Zhu, W, 2008, The effect of ethical leadership on follower moral identity: The mediating role of psychological empowerment. Kravis Leadership Institute, *Leadership Review*, v. 8, v. 62-73.

استنتاج باید از هست

سیدحبيب دشتی / دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

dashti_2027@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۹ - پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۱۵

چکیده

مسئله «استنتاج باید از هست»، یکی از مسائل مهم در معرفت‌شناسی اخلاق است. درستی نظریه‌هایی که گزاره‌های اخلاقی را از طریق ارجاع به گزاره‌های غیراخلاقی توجیه می‌کنند، مبتنی بر پیش‌فرض امکان استنتاج باید (اخلاقی) از هست می‌باشد؛ اما گروهی از فیلسوفان اخلاق ادله‌ای برای عدم امکان استنتاج باید (اخلاقی) از هست آورده‌اند. این پژوهش با رویکرد نظری و تحلیلی، تلاش دارد تا با طرح ادله دو طرف و ارزیابی آنها، امکان استنتاج باید (اخلاقی) از هست و چگونگی این استنتاج را نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: فرااخلاق، باید، هست، هیوم، جان سرل، آیت‌الله مصباح.

۱. مقدمه

مهم‌ترین بحث در قلمرو مباحث معرفت‌شناختی فرااخلاق، بحث درباره توجیه گزاره‌های اخلاقی است. دسته‌ای از نظریه‌های مختلف مطرح شده درباره توجیه در اخلاق، اعتبار گزاره‌های اخلاقی را از راه ابتدای آنها بر گزاره‌های واقع‌نمای غیراخلاقی توجیه می‌کنند. روش معهود در میان اندیشمندان پیشین نیز این بوده است که احکام اخلاقی را بر حقایق و هست‌های غیراخلاقی مبتنی می‌ساخته‌اند؛ اما نخستین بار، دیوید هیوم، فیلسوف انگلیسی قرن هیجدهم میلادی، این روش پیشینیان را با طرح مسئله‌ای با عنوان «عدم امکان استنتاج باید از هست» به چالش کشید. متأثر از هیوم، بسیاری از اندیشمندان غربی پس از وی نیز امکان استنتاج گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌های غیراخلاقی را نفی کرده‌اند. از این رو فیلسوفان اخلاق غربی برای توجیه گزاره‌های اخلاقی، طیفی از نظریات متفاوت را مطرح ساخته‌اند که وجه مشترک آنها عدم نیاز به استنتاج گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌های غیراخلاقی است. بنابراین مهم‌ترین چالش در برابر اندیشمندانی که توجیه گزاره‌های اخلاقی را در ابتدای آنها بر گزاره‌های غیراخلاقی جست‌وجو می‌کنند، اثبات «امکان استنتاج باید از هست» می‌باشد، که مسئله‌ای درباره منطق گزاره‌های اخلاقی است و به لحاظ جایگاه، در ذیل مباحث منطقی در فرااخلاق قرار می‌گیرد.

در این نوشتار، پس از تبیین مسئله «استنتاج باید از هست» و طرح ادله مخالفان و موافقان، خواهیم کوشید تا با بررسی ادله هریک از دو گروه، به راه‌حلی پذیرفتنی در این زمینه دست یابیم.

۲. پیشینه بحث

هیوم را نخستین کسی دانسته‌اند که به تفاوت مفهومی بنیادین میان «باید» و «هست» اشاره کرده و استنتاج احکام ارزشی اخلاقی از حقایق هستی‌شناختی و انسان‌شناختی را نادرست دانسته است (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۲). وی در کتاب *جستاری در طبیعت بشر* در قالب چندین سطر، چالشی را مطرح کرد که به مسئله‌ای اساسی در حوزه فلسفه اخلاق تبدیل شد. نکته‌ای که وی مطرح کرده بود، تاحدودی مورد غفلت فیلسوفان پس از وی واقع شد. چنان‌که حتی کانت، علی‌رغم اینکه استنتاج بایدها (احکام عقل عملی) از هست‌ها (معرفت‌های عقل نظری) را انکار می‌کند، انکارش ظاهراً بر اساس جدایی قلمرو عقل عملی و عقل نظری است، نه به دلیل تفاوت بنیادین میان مفهوم هست و باید. برخی معتقدند که آنچه جورج ادوارد مور، فیلسوف معاصر

انگلیسی، با نام «مغالطه طبیعت گرایانه» مطرح کرده، همان مسئله مورد توجه هیوم، یعنی «مغالطه استنتاج باید از هست» بوده است؛ هرچند خود مور نامی از هیوم نبرده است (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۸۱؛ هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۵۸). پس از وی نیز بیشتر فیلسوفان تحلیلی و پوزیتیویست‌های منطقی به انکار رابطه باید و هست پرداختند. احساس‌گرایی، توصیه‌گرایی و امرگرایی کارناپ، نظریه‌هایی اخلاقی‌اند که استنتاج ارزش‌ها و باید‌های اخلاقی از هست‌ها را به لحاظ منطقی ناممکن می‌شمارند. نظریات امر الهی، قراردادگرایی، شهودگرایی، بداهت‌گرایی، و نظریه خطای مکی نیز از جمله نظریات اخلاقی‌اند که رابطه میان باید‌های اخلاقی و هست‌ها را انکار می‌کنند (ر.ک: جوادی، ۱۳۷۵، ص ۶۷-۵۰).

البته ریشه‌های اصلی تفکیک میان هست‌ها و باید‌ها تاریخی طولانی دارد که می‌توان آنها را در مباحث تقسیم حکمت یا فلسفه به نظری و عملی جست‌وجو کرد. برخی بر همین اساس مباحث مربوط به تمایز احکام عقل نظری و عقل عملی را پیشینه‌ای برای بحث رابطه باید و هست، به‌ویژه در فضای تفکر اسلامی دانسته‌اند (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۷-۱۲). در حوزه تفکر اسلامی افزون بر امرگرایی اشاعره، کسانی را که معتقدند حسن و قبح اخلاقی (احکام اخلاقی) از قبیل مشهورات بالمعنی الاخص است و واقعیتهایی جز شهرت ندارد، باید از جمله منکران وجود رابطه منطقی میان باید و هست دانست. در میان متفکران متأخر نیز کسانی همچون علامه طباطبائی، که حسن و قبح و باید‌ها و نباید‌های اخلاقی را از جمله اعتباریات دانسته‌اند، وجود رابطه منطقی میان باید و هست را انکار می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۵).

۳. معنای «استنتاج باید از هست»

برای تبیین معنای «استنتاج باید از هست»، نخست معنای مفردات به‌کاررفته در این عنوان را مشخص می‌سازیم.

۳-۱. مفهوم «باید»

واژه «باید»، فعل مضارع از مصدر «بایستن»، به معنای لازم بودن و ضروری بودن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۳۳۴) و بر نوعی رابطه لزومی دلالت می‌کند. مفهوم «لزوم» در دو کاربرد کلی استعمال شده است: لزوم حقیقی (هستی‌شناختی) و لزوم اعتباری. لزوم حقیقی، همان ضرورت فلسفی و هستی‌شناختی است که درباره هستی‌های مختلف به کار می‌رود و خود بر سه قسم است:

۱. لزوم یا ضرورت ذاتی، که بیانگر نحوه وجود موجودی است که در وجود خود مستقل و بی‌نیاز از غیر است، و درباره واجب‌الوجود بالذات به کار می‌رود؛

۲. لزوم یا ضرورت بالغیر، که بیانگر نحوه وجود موجودی است که برای موجود شدنش نیازمند غیر است، و درباره هستی‌های ممکن‌الوجود به کار می‌رود؛

۳. لزوم یا ضرورت بالقیاس الی‌الغیر، که بیانگر نحوه وجود شیء در مقایسه با وجودی دیگر است و درباره رابطه میان علت و معلول یا رابطه میان دو معلول یک علت به کار می‌رود.

در حقیقت مفهوم لزوم یا ضرورت بالقیاس، بیانگر یکی از این سه رابطه است: ۱. لزوم و ضرورت وجود علت در صورت وجود معلول، ۲. لزوم و ضرورت وجود معلول در صورت وجود علت تامه، ۳. لزوم و ضرورت وجود یکی از دو معلول علت تامه در صورت وجود معلول دیگر آن (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۳-۶۴؛ مصباح، ۱۳۸۹، ص ۶۹-۷۱). از آنجاکه هر سه قسم لزوم حقیقی، از مفاهیم ثانیه فلسفی بوده، حاکی از امری واقعی‌اند، گزاره حاوی یکی از این سه مفهوم، گزاره‌ای اخباری و واقع‌نماست.

لزوم اعتباری نیز بر دو قسم است:

۱. لزوم دستوری، که منشأ آن امر و دستور کسی است؛ یعنی لزوم و ضرورتی که با امر و دستور کسی اعتبار می‌شود؛

۲. لزوم قراردادی، که منشأ آن قرارداد و توافق است؛ یعنی لزوم و ضرورتی که به واسطه توافق طرف‌های قرارداد اعتبار می‌شود (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۶۰).

لزوم اعتباری، لزومی انشایی است و بنابراین گزاره‌های حاوی چنین لزومی، گزاره‌هایی انشایی و غیرواقع‌نما هستند.

۲-۳. مفهوم «هست»

مفهوم «هست» و «هستی» معادل «موجود» و «وجود» در زبان عربی، و از جمله مفاهیم بدیهی‌اند که نه تنها نیازی به تعریف ندارند، بلکه اساساً تعریف آنها ممکن نیست؛ زیرا مفهومی روشن‌تر از آنها یافت نمی‌شود. البته واژه «وجود»، به اشتراک لفظی، دارای دو معناست: یکی معنای اسمی و مستقل (وجود محمولی) که در زبان فارسی برای آن واژه «هست» به کار می‌رود و دیگری معنای حرفی و ربطی (نسبت حکمیه) که در فارسی برای آن از واژه «است» استفاده می‌شود (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۸). بنابراین واژه «هست» به معنای موجود بودن چیزی در خارج و واقعیت داشتن آن چیز است و واژه «است» به معنای واقعی بودن نسبت و رابطه‌ای میان دو چیز. روشن است که گزاره‌ای که حاوی مفاهیم «هست» یا «است» باشد، گزاره‌ای اخباری و واقع‌نماست.

۳-۳. مفهوم «استنتاج باید از هست»

«استنتاج» در اصطلاح منطقی، به معنای نتیجه گرفتن در قالب استدلال است و درباره مورد گزاره‌ها (تصدیقات) به کار می‌رود. بنابراین منظور از «استنتاج باید از هست»، نتیجه گرفتن گزاره‌ای از گزاره‌ای دیگر است، نه نتیجه گرفتن مفهومی (باید) از مفهومی دیگر (هست). پس دو عنوان «باید» و «هست»، هر کدام به نوعی ویژه از گزاره‌ها اشاره می‌کنند. نکته دیگر آنکه «استنتاج باید از هست» را نباید به استنتاج گزاره‌های حاوی مفهوم «باید» از گزاره‌های حاوی مفهوم «هست» یا «است» منحصر کرد، بلکه منظور، استنتاج گزاره‌های ارزشی از گزاره‌های واقع‌نماست. به تعبیر دیگر «استنتاج باید از هست» در حقیقت به معنای «استنتاج ارزش از واقع» است. آنچه سبب اشتباه این مسئله به «استنتاج باید از هست» شده، این است که هیوم، در مقام مبدع این مسئله، بر مفاهیم «باید» و «نباید» (ought and not ought) و «هست» و «نیست» (is and is not) تکیه کرده است؛ اما چنان‌که در استدلال هیوم اشاره خواهیم کرد، خود هیوم نیز این مسئله را در استنتاج گزاره‌های حاوی مفهوم «باید» یا «نباید» از گزاره‌های حاوی مفهوم «هست» یا «نیست» منحصر نمی‌دانسته است. از آنجاکه بحث ما در حوزه فلسفه اخلاق است، طبیعتاً از میان انواع گزاره‌های ارزشی، تمرکز ما بر گزاره‌های اخلاقی خواهد بود؛ هرچند نتیجه بحث درباره همه انواع گزاره‌های ارزشی جریان دارد.

۴. عدم امکان استنتاج باید از هست

هیوم نخستین کسی است که مسئله عدم امکان استنتاج باید از هست را مطرح کرده است. بسیاری از فیلسوفان غربی پس از وی نیز ادعای هیوم را پذیرفته‌اند. در جهان اسلام نیز می‌توان از علامه طباطبائی و دیگر کسانی که نظریه اعتباریات ایشان را درباره گزاره‌های اخلاقی پذیرفته‌اند، به‌منزله قایلان به عدم استنتاج منطقی گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌ها و ادراکات حقیقی و واقع‌نما یاد کرد. در ادامه مهم‌ترین ادله مطرح‌شده بر عدم امکان استنتاج باید از هست را بیان خواهیم کرد.

۴-۱. ادله عدم امکان

۴-۱-۱. دلیل هیوم

سخن هیوم در انکار رابطه باید و هست از جهاتی مبهم است و از این‌رو به چند صورت تفسیر شده است. بنابراین برای روشن‌تر شدن دیدگاه هیوم، عبارات وی در این‌باره را می‌آوریم. او می‌گوید:

من نمی‌توانم از افزودن نکته‌ای بر این استدلال‌ها خودداری کنم؛ نکته‌ای که شاید اهمیت شایانی داشته باشد. با هر نظام اخلاقی‌ای که تا کنون مواجه شده‌ام، همواره دیده‌ام که مؤلف تا چندی به روش معمولی استدلال می‌کند و اول وجود خداوند را اثبات می‌کند و بعد نظریاتی دربارهٔ خصایص آدمی ابراز می‌دارد؛ ولی ناگهان با شگفتی به جای گزاره‌هایی با رابطه‌های معمولی «است» و «نیست»، با گزاره‌هایی مواجه می‌شوم که هیچ‌کدام از رابطه‌های بایستی و نبایستی خالی نیستند. این تغییر اگرچه به چشم نمی‌آید، ولی نتیجه‌ای ماندگار دارد. از آنجاکه این بایستی و نبایستی بیانگر نوعی ارتباط جدید است، پس باید آن را مورد بررسی و تبیین قرار داد، و در همان حال باید دلیلی برای درستی چیزی که به ظاهر نامعقول می‌نماید، یعنی استخراج قیاسی این رابطهٔ جدید از روابط پیشین که به کلی متفاوت‌اند، آورد. مؤلفان فلسفه عموماً به خطر این دوگونگی هشدار نداده‌اند، ولی من می‌خواهم آن را به خوانندگان مؤکداً گوشزد کنم و مطمئن هستم که این هشدار کوتاه تمامی نظام‌های عامیانه اخلاق را واژگون خواهد ساخت. بگذار دریابیم که فرق ردیلت و فضیلت را نمی‌توان فقط بر اساس مشاهدهٔ روابط اعیان یافت و یا آن را از شهود عقل به دست آورد (هیوم، ۱۹۶۹، ص ۵۲۱).

بر اساس تفسیر رایج از این کلام، هیوم با اظهار شگفتی از اینکه چگونه فیلسوفان پیش از وی، هنگام سخن گفتن از گزاره‌هایی با رابطه «است» ناگهان گزاره‌هایی با رابطه «باید» استنتاج می‌کنند، می‌خواهد شکاف و گسستگی منطقی این دو سنخ گزاره را اثبات کند (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۳۱).

به نظر می‌رسد که هیوم در صدد طرح اشکال به رابطهٔ منطقی میان باید و هست، می‌باشد. استدلال ضمنی وی بر عدم امکان استنتاج باید از هست این است که چون رابطهٔ «بایستی» در مقدمات استدلال (حقایق هستی‌شناختی و انسان‌شناختی) وجود ندارد، منطقی‌مجاز به آوردن آن در نتیجه نیستیم. در حقیقت اشکال هیوم این است که چگونه ممکن است نتیجهٔ باید (ought) را از طریق برهان و قیاس (deduction) از مقدمات هست (is) استنتاج کنیم. چنین سیری از نظر قواعد منطقی توجیه‌پذیر نیست. به زبان منطقی و فلسفهٔ اسلامی، مقدمتین علت تولیدی برای نتیجه هستند و نتیجه، باید با مقدمتین سنخیت علی و معلولی داشته باشد. ما نمی‌توانیم از هرگونه مقدمات، هر نتیجه‌ای بگیریم؛ زیرا نتیجه، معلول دو مقدمه است. در گزاره‌های اخلاقی هم که نتیجهٔ «باید» (ought) و «نباید» (ought not) کاملاً مغایر و متفاوت با مقدمات «هست» (is) و «نیست» (is not) است، ممکن نیست معلول آن مقدمات باشد (ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۹-۲۱).

دربارهٔ سخن هیوم این پرسش نیز مطرح است که آیا هیوم در صدد طرح وجود شکاف میان واقعیت و ارزش‌های اخلاقی است یا صرفاً رابطهٔ منطقی میان گزاره‌های واقع‌نما (هست‌ها) و بخشی از گزاره‌های اخلاقی، یعنی گزاره‌های حاوی رابطه یا مفهوم باید را انکار می‌کند؟ هیوم در عبارات خود

تنها از باید و نباید سخن گفته است و اشاره‌ای به دیگر مفاهیم اخلاقی نظیر خوب و بد نکرده است. از این رو برخی معتقدند ظاهر این امر آن است که هیوم تنها به انکار رابطه منطقی میان هست‌ها و گزاره‌های اخلاقی حاوی مفهوم باید نظر داشته است (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۲۳)؛ اما می‌توان در کلام وی قرآینی یافت که نشانگر انکار رابطه منطقی میان هست‌ها و مطلق ارزش‌های اخلاقی باشد. از جمله این قراین این است که هیوم در مقام نقد نظام‌های اخلاقی است و می‌گوید «با هر نظام اخلاقی که مواجه شده‌ام... با گزاره‌هایی مواجه می‌شوم که هیچ‌کدام از رابطه‌های بایستی و نبایستی خالی نیستند». با توجه به اینکه نظام‌های اخلاقی منحصر به جملات الزامی حاوی باید و نباید نیستند و جملات ارزشی حاوی خوب و بد نیز بخش مهمی از نظام‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهند، می‌توان گفت که باید و نباید در سخن هیوم اشاره به عموم گزاره‌های اخلاقی است. تعبیر پایانی وی را که می‌گوید: «بگذار دریابیم که فرق ردیلت و فضیلت را نمی‌توان فقط بر اساس مشاهده روابط اعیان یافت و یا آن را از شهود عقل به دست آورد»، نیز می‌توان قرینه دیگری بر این مطلب قلمداد کرد. به هر حال فیلسوفان اخلاق از کلام هیوم عدم ارتباط منطقی احکام ارزشی اخلاقی با گزاره‌های واقع‌نما را فهمیده‌اند (برای نمونه ر.ک: هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۵۸)، و کسانی که به پیروی از هیوم رابطه باید و هست را انکار کرده‌اند، تفاوتی میان مفهوم باید و نباید و مفهوم خوب و بد، از جهت عدم ارتباط منطقی با هست‌ها، قایل نشده‌اند. با این وصف، حتی اگر منظور هیوم تنها گزاره‌های حاوی مفهوم «باید» باشد، اشکال وی را می‌توان درباره همه گزاره‌های اخلاقی مطرح کرد.

نقد و بررسی

به‌رغم اظهار شگفتی هیوم از استنتاج باید‌های اخلاقی از هست‌ها توسط فیلسوفان و متفکران پیشین، همه انسان‌ها به طور فطری چنین استنتاج‌هایی را صورت می‌دهند؛ به گونه‌ای که سراسر زندگی عملی هر انسانی، و از جمله خود هیوم، بر اساس چنین استدلال‌هایی استوار می‌شود. برای نمونه، هیوم در همین متنی که از وی نقل کردیم، در موارد متعددی از هست، باید را نتیجه گرفته است (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۶۶-۶۸)؛ از جمله آنجا که می‌گوید: «از آنجاکه این بایستی و نبایستی بیانگر نوعی ارتباط جدید است، پس باید آن را مورد بررسی و تبیین قرار داد، و در همان حال باید دلیلی برای درستی چیزی که به ظاهر نامعقول می‌نماید... آورد» (هیوم، ۱۹۶۹، ص ۵۲۱).

به هر حال ادعای هیوم در صورتی درست است که گزاره‌های اخلاقی را غیرواقع‌نما، و مفاد باید‌های اخلاقی را ضرورت و لزوم اعتباری بدانیم. در این صورت گزاره‌های اخلاقی

گزاره‌هایی انشایی‌اند و منطقاً استنتاج آنها از هست‌ها که گزاره‌هایی اخباری هستند، ممکن نیست؛ اما با توجه به معانی‌ای که برای واژه «باید» ذکر کردیم، اگر مفاد بایدهای اخلاقی را یکی از اقسام ضرورت و لزوم حقیقی و واقعی بدانیم، گزاره‌های اخلاقی نیز گزاره‌هایی اخباری‌اند و استنتاج آنها از هست‌ها ممکن خواهد بود.

۲-۱-۴. دلیل مور

جورج ادوارد مور با طرح «مغالطه طبیعت‌گرایانه» به رد نظریات تعریف‌گرایانه پرداخت و مدعی شد که اگر برای تعریف مفهوم «خوب» از اوصاف طبیعی یا غیرطبیعی استفاده کنیم، مرتکب مغالطه طبیعت‌گرایانه شده‌ایم. برخی گفته‌اند منظور مور از مغالطه طبیعت‌گرایانه همان مغالطه «استنتاج باید از هست» است. از نظر آنها مور به دنبال نشان دادن این مطلب بود که اخلاق متعارف، کوششی برای تعریف اصطلاحات اخلاقی مانند «خوب» و «بد» با استفاده از اصطلاحات غیراخلاقی مربوط به وجودی مابعدالطبیعی یا طبیعی بوده است. مور بر این باور است که «خوبی» یک صفت بسیط و غیرقابل تحلیل است و کوشش برای تعریف آن گرفتار شدن به مغالطه طبیعت‌گرایانه است؛ زیرا هر تعریفی که درباره‌ی الفاظ اخلاقی بشود، فقط بر حسب معنای توصیفی آنهاست و عنصر اخلاقی در آن مفقود خواهد بود (پاپکین و استرول، ۱۳۸۱، ص ۶۷).

نقد و بررسی

مغالطه طبیعت‌گرایانه مور به طور مفصل مورد نقد و بررسی قرار گرفته است؛ اما به نظر می‌رسد آنچه وی با عنوان مغالطه طبیعت‌گرایانه مطرح کرده، متفاوت با مغالطه استنتاج باید از هست می‌باشد و بنابراین ارتباطی با بحث ما ندارد؛ زیرا اولاً مغالطه استنتاج باید از هست ناظر به مقام استدلال و استنتاج و تصدیق است، اما مغالطه طبیعت‌گرایانه ناظر به مقام تعریف و تصور و تحلیل مفاهیم است. البته از آنجاکه تصدیق فرع بر تصور است، اگر تصور موضوع یا محمول، تصویری مبتنی بر یک تعریف مغالطی باشد، تصدیقات مبتنی بر آنها نیز مغالطی خواهد بود؛ اما این مطلب به معنای یکسان دانستن این دو مغالطه نیست؛ ثانیاً مور مفهوم «خوب» را از قبیل مفاهیم واقعی و ماهوی می‌داند و دیگر مفاهیم اخلاقی و از جمله مفهوم «باید» را بر اساس مفهوم «خوب» تعریف و تحلیل می‌کند. این امر به معنای بازگشت بایدهای اخلاقی به هست‌هاست و با انکار استنتاج باید از هست سازگاری ندارد (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۶۱-۶۲).

۳-۱-۴. دلیل علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در نگاهشته‌های مختلف خویش و از جمله در مقاله ششم از کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، دسته‌ای از ادراکات انسان را با عنوان «ادراکات اعتباری» از ادراکات حقیقی متمایز کرده است. درحالی‌که ادراکات حقیقی که حاکی از امور واقعی و نفس‌الامری هستند، ادراکاتی ثابت، کلی و ضروری‌اند، ادراکات اعتباری که زائیده احساسات و نیازهای انسانی‌اند، به تبع احساسات و نیازهای انسانی، تغییرپذیرند. نکته‌ای که مستقیماً به بحث ما رابطه دارد، انکار «ارتباط تولیدی» میان ادراکات حقیقی (گزاره‌های حاکی از واقع) و ادراکات اعتباری از سوی ایشان است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۵). به نظر می‌رسد مقصود علامه این است که چون احساسات انسانی در معرض تغییر و تحول قرار دارند، اعتباریات نیز به دنبال آنها در معرض تغییر و تبدل قرار می‌گیرند و چون اعتباریات تغییرپذیر و غیردائمی‌اند، نمی‌توانند با قضایا و ادراکات حقیقی، که ویژگی آنها کلیت و دوام و ضرورت است، ارتباط تولیدی داشته باشند.

شهید مطهری در پاورقی خود بر این قسمت از سخن علامه، توضیح داده است که سیر فکری در ادراکات حقیقی از طریق فهم روابط میان مفاهیم است. ذهن هنگامی که می‌خواهد مجهولی را به معلوم تبدیل سازد، در حقیقت می‌خواهد رابطه واقعی بین دو مفهوم را به دست آورد و این کار را از راه واسطه قرار دادن یک مفهوم سوم انجام می‌دهد. پس ارتباط تولیدی ادراکات به این ترتیب است که از ادراک رابطه «حد وسط» با دو مفهوم دیگر، رابطه خود آن دو مفهوم تولید می‌شود. نتیجه آنکه پیش‌روی فکری ذهن بر اساس درک روابط میان مفاهیم است و آن روابط، واقعی و نفس‌الامری‌اند، یعنی فعالیت فکری، دلخواه و آزاد نیست، بلکه تابع واقع و نفس‌الامر است و اگر ذهن به صورت بی‌واسطه یا باواسطه به تلازم یا تساوی یا اندراج حکم می‌کند، از آن جهت است که در واقع و نفس‌الامر چنین است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۹۹)؛ اما در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات، وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری‌اند و هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد. بنابراین زمینه فعالیت عقلانی ذهن درباره اعتباریات فراهم نیست. به تعبیر دیگر، ما نمی‌توانیم با دلیلی که اجزای آن را حقایق تشکیل داده‌اند (برهان) مدعایی اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده، حقیقتی از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی‌توانیم از مقدمات اعتباری برهان تشکیل دهیم و امری اعتباری را نتیجه بگیریم (همان، ص ۴۰۰).

در حقیقت، خود علامه این مسئله را تحلیل نکرده‌اند و بنابراین مقصود ایشان از اصطلاح «ارتباط تولیدی» به خوبی روشن نیست. نیز در اینکه توضیح شهید مطهری، مطابق با مقصود علامه باشد، تردید شده است (لاریجانی، ۱۳۸۴). با این وصف، از مجموع سخنان ایشان در این باره استفاده می‌شود که مقصود، نفی ارتباط منطقی میان این دو نوع ادراک است؛ بدین معنا که نمی‌توان در قالب قیاسی منطقی که از مقدمات حقیقی صرف تشکیل شده است، گزاره‌ای اعتباری را نتیجه گرفت. به عبارت دیگر، نوع روابط میان مفاهیم در گزاره‌های حقیقی از سنخ روابط واقعی و حقیقی است و روابط میان مفاهیم در گزاره‌های اعتباری از سنخ روابط اعتباری مبتنی بر دواعی احساسی است. براین اساس با توجه به عدم سنخیت این دو نوع روابط با یکدیگر، ممکن نیست که از روابطی واقعی (گزاره‌های حقیقی)، روابطی اعتباری (گزاره‌های اعتباری) تولید شود.

این نکته را می‌افزاییم که بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی (و نیز شهید مطهری)، گزاره‌های اخلاقی (اعم از بایدها و نبایدهای اخلاقی و حسن و قبح اخلاقی) از سنخ ادراکات اعتباری‌اند؛ بنابراین دیدگاه ایشان مستلزم این است که استنتاج بایدها و نبایدهای اخلاقی از هست‌ها و نیست‌ها، و به طور کلی استنتاج ارزش از واقع، ممکن نیست. توجه به این نکته بایسته است که معنای سخن علامه و شهید مطهری این نیست که میان خود اعتبار و حقیقت هیچ‌گونه رابطه واقعی وجود نداشته باشد، و ایشان هر گونه ارتباط میان ادراکات حقیقی و اعتباری را نفی کرده باشد؛ بلکه آنچه نفی شده است، صرفاً ارتباط منطقی میان گزاره‌های حقیقی و گزاره‌های اعتباری است.

نقد و بررسی

در کلام شهید مطهری به‌طور مکرر از لفظ «برهان» استفاده شده است و سیر فکری و منطقی با برهان که یکی از اقسام سیر فکری است، پیوند زده شده است. ایشان پس از آنکه سیر فکری را براساس روابط واقعی و نفس‌الامری بین مفاهیم تبیین می‌کند، می‌نویسد:

محققین منطقیین در فن برهان منطقی در مقام تحقیق آنکه در مقدماتی که در برهان به کار برده می‌شود، بین موضوع و محمول چگونه رابطه‌ای باید برقرار باشد تا بتواند در نتیجه ذهن را به کشف یک رابطه واقعی و نفس‌الامری برساند، شرایطی را ذکر کرده‌اند و از همه مهم‌تر سه شرط است ذاتیت، ضرورت و کلیت... آنچه برای مطلب فعلی ما لازم است همین قدر است که فکر منطقی و سیر و سلوک برهانی متکی بر روابط واقعی محتویات ذهن است... (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۹۹).

ما نمی‌توانیم با دلیلی که اجزای آن را حقایق تشکیل داده‌اند (برهان) یک مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده حقیقتی از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی‌توانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده و یک امر اعتباری را نتیجه بگیریم (همان، ص ۴۰۰).

اگر مقصود شهید مطهری حقیقتاً همین باشد، در این صورت در سخن ایشان، میان منطق صورت و برهان خلط شده است. در برهان لازم است که مقدمات دارای ضرورت، دوام و کلیت باشند و به صدق مقدمات نیز توجه می‌شود؛ اما در منطق صورت و به طور خاص در «قیاس» صرفاً از رابطه میان مقدمات و نتیجه بحث می‌شود. در منطق صورت (در مبحث قیاس) صرفاً به تلازم میان مقدمات و نتیجه توجه می‌شود نه به صدق یا عدم صدق مقدمات؛ یعنی منطق صورت به ما می‌گوید که آیا ضرورتاً بین این مقدمات و این نتیجه ارتباطی موجود است یا خیر، و اینکه از بطن دو گزاره مقدماتی، به لحاظ منطقی و عقلی، چه گزاره‌ای به عنوان نتیجه بیرون می‌آید (لاریجانی، ۱۳۸۴). در حقیقت، شهید مطهری سیر فکری قیاسی را به یکی از اقسام آن یعنی قیاس برهانی منحصر ساخته و از این مطلب که برهان در اعتباریات جاری نمی‌شود، نتیجه گرفته است که سیر فکری قیاسی در اعتباریات ممکن نیست؛ حال آنکه در تشکیل قیاس منطقی وجود روابط واقعی و حقیقی میان موضوع و محمول گزاره‌ها لازم نیست، تا هر گونه سیر فکری قیاسی را در اعتباریات ناممکن بدانیم.

به نظر می‌رسد علامه طباطبائی به این مطلب توجه داشته؛ زیرا سیر فکری قیاسی در اعتباریات را به طور مطلق نفی نکرده است، بلکه سیر فکری در اعتباریات را تنها بر اساس قیاس‌های جدلی دانسته است که ارزش منطقی برهان را ندارند (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۱۷).

با این وصف، پذیرش امکان سیر فکری قیاسی در اعتباریات، صرفاً ارتباط منطقی میان خود گزاره‌های اعتباری (و از جمله گزاره‌های اخلاقی) را اثبات می‌کند؛ اما هنوز اشکال اصلی، یعنی عدم ارتباط منطقی میان گزاره‌های اعتباری و گزاره‌های حقیقی به قوت خود باقی است و بنابراین استنتاج گزاره‌های اخلاقی (باید) از گزاره‌های حقیقی و غیراخلاقی (هست) ممکن نیست؛ مگر آنکه نشان داده شود که روابط میان مفاهیم در گزاره‌های اخلاقی نیز، همانند گزاره‌های حقیقی و واقع‌نما، از سنخ روابط واقعی‌اند نه روابط اعتباری.

۵. امکان استنتاج باید از هست

در مقابل استدلال منکران، گروهی از اندیشمندان معتقدند که استنتاج گزاره‌های اخلاقی (باید) از گزاره‌های واقع‌نمای غیراخلاقی (هست) ممکن است. این دسته از اندیشمندان به طرق مختلفی کوشیده‌اند تا تبیینی از استنتاج مزبور ارائه دهند که از اشکالات مطرح‌شده از سوی منکران، مصون بماند. در ادامه مهم‌ترین راهکارهایی را که موافقان استنتاج باید از هست مطرح کرده‌اند، بررسی

خواهیم کرد؛ اما پیش از بررسی این نظریات، توجه می‌دهیم که از میان راه‌حل‌های مطرح‌شده، در راه‌حل جان سرل انشائی بودن گزاره‌های اخلاقی پذیرفته شده است و در عین حال تلاش شده تا امکان استنتاج گزاره‌های انشائی اخلاقی از گزاره‌های توصیفی غیراخلاقی نشان داده شود؛ اما در دیگر نظریات، تلاش شده است تا مسئله استنتاج گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌های غیراخلاقی، از طریق تبیین اخباری بودن و واقع‌نما بودن گزاره‌های اخلاقی حل شود.

۱-۵. راه‌حل جان سرل

یکی از مشهورترین تلاش‌ها برای اثبات امکان استنتاج باید از هست، تلاشی است که جان سرل انجام داده است. وی در مقاله‌ای با عنوان «چگونه باید از هست استنتاج می‌شود؟» به تبیین نظر خود پرداخته است. سرل در این مقاله با ارائه یک مثال نقض به دنبال نشان دادن این امر است که ادعای هیوم مبنی بر عدم امکان استنتاج باید از هست نمی‌تواند قانونی کلی باشد، بلکه با توجه به قاعده پیشنهادی وی، می‌توان مثال‌های نقض فراوانی برای ادعای هیوم آورد (سرل، ۱۳۸۷، ص ۹۱-۹۲). استدلالی که سرل به عنوان مثالی برای استنتاج باید اخلاقی از هست می‌آورد، چنین است:

جونز این عبارت را اظهار می‌دارد: «من بدین وسیله به تو، اسمیت، وعده می‌دهم که پنج دلار پردازم». جونز وعده داد که پنج دلار به اسمیت پردازد.

جونز خود را به این الزام متعهد کرد که پنج دلار به اسمیت پردازد.

جونز به این الزام متعهد است که پنج دلار به اسمیت پردازد.

جونز باید پنج دلار به اسمیت پردازد.

در این مثال، گزاره‌های ۱ تا ۴ گزاره‌هایی ناظر به واقع و از سنخ «هست‌ها» هستند و گزاره ۵ که نتیجه گزاره‌های قبلی است، گزاره‌ای اخلاقی و از سنخ «بایدها» است. به اعتقاد سرل، هرچند رابطه هریک از این گزاره‌ها با گزاره بعدی، رابطه‌ای ضروری و استلزامی نیست، اما گزاره‌هایی که برای استلزامی ساختن این رابطه ضروری‌اند، ممکن است شامل هیچ گزاره ارزشی‌ای نباشند (همان، ص ۹۲-۹۳).

وی در تبیین ارتباط میان این گزاره‌ها می‌گوید در شرایطی خاص به کار بردن عبارت داخل گیومه در گزاره ۱، یعنی «من بدین وسیله وعده می‌دهم...»، به معنای وعده دادن است. منظور سرل از شرایط خاص، شرایطی نظیر در حضور هم بودن، عالم بودن گوینده و شنونده به معنای کلمات، و داشتن قصد جدی است که برای تحقق فعل گفتاری «وعده دادن» ضروری است و البته همه آنها شرایطی تجربی و ناظر به واقع‌اند. بنابراین برای رسیدن از گزاره ۱ به گزاره ۲، ضمیمه کردن هیچ گزاره ارزشی‌ای لازم نیست.

طبق تعریف، وعده دادن یعنی خود را متعهد ساختن به الزام به انجام دادن کاری که وعده داده‌ایم. بنابراین از گزارهٔ ۲ به طور مستقیم به گزارهٔ ۳ می‌رسیم. اگر کسی خود را به الزامی متعهد ساخته باشد، در این صورت، به شرط ثابت ماندن همه چیز، او تحت یک الزام قرار دارد. این گزاره با صرف نظر از شرط ثابت ماندن همه چیز، گزاره‌ای همان‌گویانه است؛ بنابراین رسیدن از گزارهٔ ۳ به گزارهٔ ۴ همانند رسیدن از گزارهٔ ۱ به گزارهٔ ۲ است. اضافه کردن شرط ثابت ماندن همه چیز، بدین جهت است که هر اتفاقی ممکن است روی دهد که شخصی را از الزامی که بر عهده گرفته رها سازد. به تعبیر دیگر برای رسیدن به رابطهٔ استلزامی میان گزارهٔ ۳ و ۴ به گزارهٔ مشروط‌کنندهٔ «همه چیز ثابت است» نیاز داریم.

فرایند رسیدن از گزارهٔ ۴ به گزارهٔ ۵ نیز مانند رسیدن از گزارهٔ ۳ به گزارهٔ ۴ است؛ یعنی این گزاره که به شرط ثابت ماندن همه چیز، اگر کسی ملزم به انجام کاری باشد، باید آن کار را انجام دهد، گزاره‌ای همان‌گویانه است که رسیدن به گزارهٔ ۵ را میسر می‌سازد. شرط ثابت بودن همه چیز نیز برای از بین بردن احتمال دخالت چیزی اضافه بر ارتباط «الزام» با «باید» لازم است. بدین ترتیب سرل در این استدلال با بیان رابطهٔ میان «گفتن عبارتی خاص» و فعل گفتاری «وعده دادن» و سپس رابطهٔ میان «وعده دادن» و «الزام» و سرانجام رابطهٔ میان «الزام» و «باید» صورتی از استنتاج باید از هست را نشان می‌دهد (همان، ص ۹۳-۹۹).

سرل در بخش پایانی مقالهٔ خود به تبیین مبنای استدلال خویش می‌پردازد. وی ریشهٔ اعتقاد به تمایز میان باید و هست در دیدگاه سنتی تجربه‌گرایانه را اعتقاد به تمایز کارکرد گزاره‌های توصیفی و گزاره‌های ارزشی معرفی می‌کند. کارکرد گزاره‌های توصیفی، توصیف ویژگی‌های جهان است، اما کارکرد گزاره‌های ارزشی بیان عواطف گوینده و نگرش‌های او، ستایش یا سرزنش، تحسین یا توهین، امر و دستور، توصیه و نظایر آن است. ارزش‌ها نمی‌توانند در جهان خارج وجود عینی داشته باشند؛ زیرا در غیر این صورت دیگر نه ارزشی، بلکه جزء دیگری از جهان خارج می‌بودند. به بیان دیگر واژگان ارزشی را نمی‌توان برحسب واژگان توصیفی تعریف کرد؛ زیرا در غیر این صورت دیگر نمی‌توان از واژگان ارزشی برای امر کردن و دستور دادن استفاده کرد. براین اساس هر گونه تلاش برای استنتاج هست از باید بیهوده است؛ چراکه چنین تلاشی حتی اگر به سرانجام برسد، تنها نشان می‌دهد که «هست» در این مورد خاص «هست» واقعی نیست، بلکه «باید» در لباس مبدل است، یا بعکس نشان می‌دهد که «باید» در این مورد خاص «باید» واقعی نیست، بلکه یک «هست» در لباس مبدل است (همان، ص ۱۰۴-۱۰۶).

سرل از واقعیت‌هایی با عنوان «واقعیات نهادی» سخن می‌گوید که دیدگاه تجربه‌گرایانه مزبور از تبیین آنها عاجز است. واقعیت‌های نهادی، واقعیت‌هایی وابسته به وجود نهادها هستند. نهاد در کلام سرل، مجموعه‌ای از قواعد سازنده (تأسیسی)، در مقابل قواعد تنظیم‌کننده (تنظیمی) است که شکل‌های جدیدی از رفتار را پدید می‌آورند یا تعریف می‌کنند. برای مثال، قواعد شطرنج صرفاً فعالیت از قبل موجود را که شطرنج‌بازی نامیده می‌شود تنظیم نمی‌کنند، بلکه این قواعد هستند که امکان آن فعالیت (شطرنج‌بازی) را پدید می‌آورند و بازی شطرنج جدای از این قواعد، وجود مستقلی ندارد (همان، ص ۱۰۸).

سرل برای اینکه نشان دهد چگونه ارائه مثال‌های بی‌شماری از استنتاج باید از هست امکان دارد، به تبیین مثال خود بر اساس واقعیات نهادی می‌پردازد. بسیاری از شکل‌های الزام، تعهد، حقوق و مسئولیت (ارزش‌های اخلاقی) از جمله واقعیت‌های نهادی هستند. براین اساس سرل در استدلال خویش از واقعیتی محض (اینکه کسی عبارات خاصی را بر زبان جاری ساخته است) آغاز کرده و در نهایت به یک واقعیت نهادی (اینکه کسی که آن عبارات خاص را گفته بود، باید پنج دلار به فردی دیگر بپردازد) رسیده است. همه این استدلال مبتنی بر به‌کارگیری این قاعده است که وعده دادن یعنی به عهده گرفتن یک الزام (همان).

سرل نتایج بحث خویش را در قالب چهار گزاره زیر بیان می‌کند:

۱. تصویر سنتی (تجربه‌گرایانه پوزیتیویستی) از تبیین واقعیات نهادی ناتوان است؛
۲. واقعیات نهادی در درون نظام‌های قواعد سازنده قرار دارند؛
۳. برخی نظام‌های قواعد سازنده متضمن الزامات، تعهدات، و مسئولیت‌ها هستند؛
۴. درون این نظام‌ها بر اساس الگوی استنتاج نخست، می‌توان از «هست» به «باید» رسید (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱).

نقد و بررسی

بسیاری استدلال سرل برای امکان استنتاج باید از هست را نقد کرده‌اند. مهم‌ترین اشکالات بر استدلال سرل را می‌توان در سه مورد زیر خلاصه کرد:

الف) وعده دادن تنها در صورتی می‌تواند ما را به نتیجه موردنظر برساند که معنایی متعهدانه داشته باشد، بلکه اساساً وعده همواره یک معنای ارزشی دارد و نمی‌توان آن را از محتوای ارزشی خالی کرد. بنابراین استدلال سرل مخدوش است و او در حقیقت از هست به باید نرفته؛ زیرا از مقدمه ارزشی استفاده کرده است (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۸-۱۱۹).

بر اساس دیدگاه سرل، به این اشکال می‌توان چنین پاسخ داد که مقدمه اول، علی‌رغم اینکه مشتمل بر واژه‌ای ارزشی یعنی «وعده دادن» است، اما گزاره‌ای توصیفی است و این امر در حقیقت به همان ویژگی واقعیت‌های نهادی بازمی‌گردد (سرل، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰-۱۰۱).

ب؛ نقد دیگر سرل مبتنی بر شرط ثبات وضعیت (ثابت ماندن همه چیز) در مقدمه سوم و چهارم است. اساس این اشکال این است که تحقق شرط مزبور مستلزم ارزیابی وضعیت است؛ یعنی ما باید امکانات مختلف را ارزیابی کنیم تا مطمئن شویم که وجهی برای ترک الزام به عمل کردن بر اساس وعده وجود ندارد؛ بنابراین شرط انتقال از مقدمات به نتیجه، استفاده از ارزیابی و دخالت دادن مقدمات ارزشی است (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۹-۱۲۰).

اما از نظر سرل، شرط مزبور تنها در صورتی لازم است که بخواهیم نتیجه بگیریم که جونز من حیث‌المجموع ملزم به عمل بر طبق وعده خود (پرداخت پول) است؛ اما می‌توان آن شرط را حذف کرد و نتیجه گرفت که جونز از آن جهت که وعده داده، ملزم به عمل بر طبق آن است. این نتیجه هرچند مقید به یک حیثیت است، گزاره‌ای اخلاقی و ارزشی است (ر.ک: سرل، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲).

ج) مهم‌ترین نقد بر استدلال سرل، نقدی است که هیر مطرح کرده است. از نظر هیر، برای نتیجه‌بخش بودن استدلال سرل داشتن دست‌کم دو موضع ارزشی لازم است: نخستین موضع ارزشی قبول نهادی اجتماعی به نام وعده است؛ زیرا تنها کسانی می‌توانند از گفتن عبارات خاص به مقدمه دوم (او وعده داد) برسند که از پیش چنین نهادی را پذیرفته باشند و پذیرفتن یک نهاد اجتماعی، به معنای داشتن موضعی ارزشی در قبال آن است و نه صرف آگاهی از وجود چنین نهادی. موضع ارزشی دوم، پذیرفتن این حکم است که «هر کس باید به وعده خود وفا کند»؛ زیرا تنها در این صورت است که می‌توان شخص را ملزم به عمل به وعده کرد، وگرنه وی با اینکه می‌پذیرد وعده‌ای داده است، می‌تواند از عمل به آن بپرهیزد (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴-۱۲۵).

در مورد قسمت اول اشکال، سرل می‌تواند چنین پاسخ دهد که برای نتیجه گرفتن مقدمه دوم از مقدمه اول، پذیرش نهاد وعده لازم نیست، بلکه پذیرفتن تعریف وعده به چنان فعل گفتاری کفایت می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد قسمت دوم اشکال وارد است. مقدمه چهارم در استدلال سرل چیزی بیش از اخبار به متعهد بودن جونز به یک الزام نیست، درحالی‌که از تعهد جونز به الزام نمی‌توان ملزم بودن جونز را نتیجه گرفت، مگر با ضمیمه کردن گزاره «هر کس باید به وعده خود وفا کند» که گزاره‌ای ارزشی است.

البته سرل کوشیده تا گزاره «هر انسانی باید به وعده خود عمل کند» را گزاره‌ای همان‌گویانه معرفی کند (سرل، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱-۱۰۲)؛ اما اولاً این امر بدین معناست که سرل پذیرفته است که گزاره چهارم برای رسیدن به گزاره پنجم کافی نیست؛ ثانیاً روشن است که گزاره «هر انسانی باید به وعده خود عمل کند» گزاره‌ای اخلاقی و ارزشی است.

در حقیقت، الزامی که در مقدمه ۳ و ۴ ذکر شده، همان الزامی است که مفاد «وعده» است؛ چنان‌که سرل «وعده» را به «متعهد کردن خود به یک الزام» تعریف کرده است؛ اما واژه «باید» در نتیجه استدلال (جونز باید پنج دلار به اسمیت بپردازد) حاکی از الزام کردن جونز به عمل بر طبق وعده و الزامی است که به آن متعهد شده است. بنابراین الزامی که واژه «باید» در نتیجه ۵ بر آن دلالت می‌کند، غیر از الزامی است که در گزاره‌های قبلی وجود دارد و مفاد «وعده» است؛ و آوردن آن در نتیجه تنها در صورتی معتبر است که گزاره دیگری که حاوی مفهوم «باید» به معنای مزبور باشد (گزاره «هر کس باید به وعده خود عمل کند»)، به مقدمات استدلال ضمیمه شود.

۲-۵. راه‌حل مهدی حائری یزدی

حائری یزدی، که در کتاب *کاوش‌های عقل عملی* به این بحث پرداخته است، در پاسخ به اشکال هیوم ابتدا به سرل انتقاد می‌کند که چرا همه سخن هیوم را به استنتاج ارزش‌ها از هستی‌ها تطبیق کرده و به عبارت دیگر اشکال هیوم را چنین بیان کرده است که «قضایای خبری به انتاج منطقی هیچ‌گونه قضیه ارزشی را نتیجه نمی‌دهد». وی سپس اشکال هیوم درباره صورت استدلال‌های اخلاقی را به دو پرسش تحلیل می‌کند: یکی پرسش درباره رابطه منطقی که هم در قضیه و هم در قیاس مطرح می‌شود و دیگری درباره منطوق صورت استنتاج است که تنها به صورت قیاس اختصاص دارد و پرسش این است که چگونه می‌توان قضیه نتیجه را که از مجموعه موضوع و محمول و رابطه ارزشی تشکیل یافته، از مقدمات خبری به دست آورد؟ (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۶۱-۶۳).

درباره پرسش دوم، یعنی از لحاظ صورت منطقی قیاس‌های اخلاقی، حائری با استناد به سخنان فیلسوفانی همچون *ارسطو* و *قطب‌الدین رازی*، معتقد است که قیاس‌های اخلاقی از لحاظ صورت استنتاج با دیگر قیاس‌های منطقی که حاوی روابط «استی» هستند، تفاوتی ندارند و با همان ضرورت و توان منطقی به نتایج ضروری خود از نظر صورت قیاس منتهی می‌شوند (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۰۴).

اما بیشتر تمرکز وی برای پاسخ به هیوم، بر پرسش اول است؛ یعنی پرسش از نوع رابطه موجود در گزاره‌های اخلاقی (رابطه بایستی) و ارتباط آن با روابط «استی» و «هستی» که در گزاره‌های

هستی‌شناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی وجود دارند. از نظر وی معنای بایستی در لغت، وجوب و ضرورت و حتمیت است، که در مقابل جواز و روایی و امکان، به کار گمارده می‌شوند (همان، ص ۴۹). بایستی‌های (ضرورت‌های) اخلاقی هم مانند بایستی‌ها و ضرورت‌های منطقی کیفیاتی هستند که نسبت‌ها و روابط هستی‌ها را تبیین و توصیف می‌کنند و در نتیجه از کیفیات هستی‌ها به‌شمار می‌روند؛ با این تفاوت که هستی‌های اخلاقی هستی‌هایی هستند که از مبادی فاعلی دارای شعور و اراده صادر می‌شوند و هستی‌های غیر اخلاقی هستی‌هایی هستند که از مبادی بدون شعور و اراده صادر می‌گردند. پس تنها عاملی که هستی‌ها را به بایستی‌های اخلاقی توصیف می‌کند، علم و ارادهٔ انسان‌هاست که علت فاعلی این هستی‌هایند (همان، ص ۵۰-۵۱). همهٔ افعال و رویدادهایی که انسان مختار و مسئول رقم می‌زند، پیش از صدور متصف به بایستی‌اند و پس از صدور متصف به هستی و وقوع؛ همان‌گونه که هر موجودی نظر به انتسابش به علت فاعلی به ایجاد و ایجاب بالغیر متصف است و پس از ایجاد به وجود و موجود و واجب بالغیر متصف می‌شود (همان، ص ۵۳). وی در تبیین مفاد بایدها و نبایدهای اخلاقی می‌نویسد:

مفهوم اصطلاحی بایستی همان ضرورت و وجوب بالذات یا بالغیر است که از شدت و اهمیت هستی حکایت می‌کند. متها در هستی‌هایی که تحت قدرت و نفوذ ماست بایستی تنها به آن وجود بالغیری اختصاص دارد که عامل ایجاد آنها موجودات ذی‌شعور و صاحب اراده، آن هم ارادهٔ کلی و با مسئولیت عقلانی باشند تا اینکه این‌گونه هستی‌ها که نامش بایستی‌های اخلاقی است از روی ضرورت ارادی آنها تحقق و واقعیت عینی پذیرد. عوامل هستی‌های ارادی کسانی هستند که اگر بخواهند و اراده کنند با ارادهٔ خود افعال و هستی‌های مخلوق خود را ضرورت وجود یعنی بایستی می‌بخشند و همین که اراده به فعل آنان تعلق گرفت، هستی این‌چنین رویدادها بایستی می‌شود. پس بایستی‌های اخلاقی ضرورت‌های ارادی است، درحالی‌که ضرورت‌های منطقی ضرورت‌های غیرارادی می‌باشند (همان، ص ۱۰۲-۱۰۳).

بنابراین از نظر وی مفاد بایدها و نبایدهای اخلاقی، ضرورت بالغیرند. فاعل مختار با اراده و خواست خود به فعلی که تا قبل از این خواست و اراده ممکن بود، وجوب و ضرورت بالغیر می‌بخشد و وقتی می‌گوید «باید این کار را انجام داد»، در واقع گویای این است که تحقق این فعل مورد اراده است. این ضرورت ضرورتی تکوینی و واقعی است که از ناحیهٔ انسان و ارادهٔ او به فعل تعلق می‌گیرد. از آنجاکه ضرورت‌ها و بایدهای اخلاقی، واقعی و تکوینی هستند، در استنتاج بایدهای اخلاقی از هست‌های غیر اخلاقی محذور منطقی وجود ندارد؛ چراکه روابط «بایستی» (بایدها) نیز در حقیقت از نوع روابط «استی» (هست‌ها) هستند.

نقد و بررسی

توجه حائری به نوع رابطه موجود در گزاره‌های اخلاقی و به تعبیر دیگر، معنا و مفاد بایدهای اخلاقی، برای پاسخ به هیوم درخور ستایش است؛ اما تفسیر بایدهای اخلاقی به ضرورت بالغیر، اشکالاتی انگیزخته است (برای نمونه ر.ک: معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۴-۲۱۵).

اساسی‌ترین اشکال تفسیر بایدهای اخلاقی به ضرورت بالغیر این است که ضرورت بالغیر پس از تحقق علت تامه تحقق می‌یابد؛ یعنی فعل اخلاقی پس از تحقق اراده از سوی فاعل مختار متصف به ضرورت بالغیر می‌شود. پس این ضرورت بالغیر، معلول اراده است؛ اما بایدهای اخلاقی حاکی از ضرورتی هستند که سبب تحقق اراده و انجام فعل اخلاقی می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد که نظریه حائری بیش از آنکه معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی باشد، هستی‌شناسی افعال اخلاقی است.

۳-۵. راه حل آیت‌الله مصباح

آیت‌الله مصباح نیز معتقد به امکان استنتاج بایدهای اخلاقی از هست‌های غیراخلاقی است و امکان این استنتاج را نیز از طریق تحلیل محمولات اخلاقی نظیر باید و نباید و خوب و بد تبیین می‌کند. از نظر ایشان مفاد بایدهای اخلاقی «ضرورت بالقیاس الی الغیر» است که به اختصار از آن به «ضرورت بالقیاس» تعبیر می‌شود.

«ضرورت بالقیاس» رابطه‌ای ضروری است که میان هر علت و معلولی برقرار است. هر علتی نسبت به معلول خودش این ضرورت را دارد و فرض معلول مستلزم فرض علت است. رابطه میان افعال اختیاری انسان و نتایج حاصل از آنها، نیز از مصادیق همین نوع رابطه است؛ یعنی نتایج افعال اختیاری معلول‌های فعل اختیاری است و فعل اختیاری نسبت به آنها ضرورت بالقیاس دارد و بایدها و نبایدهای اخلاقی تعبیراتی از همین رابطه ضرورت بالقیاس هستند (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۳۲).

واژگان باید و نباید دو گونه کاربرد دارند. گاهی درباره امر و نهی به کار می‌روند و گاهی نیز دارای مفهومی مستقل بوده، به معنای «واجب»، «ضروری» و «لازم» به کار می‌روند. باید و نباید در کاربرد اول حالت انشایی و اعتباری داشته، بیان‌کننده عواطف و احساسات گوینده هستند و البته تنها در صورتی موجه و معقول‌اند که بر مبنای رابطه‌ای ضروری و واقعی میان فعل و نتیجه آن، اعتبار شده باشند؛ اما واژگان باید و نباید در کاربرد دوم، یعنی زمانی که بر ضرورت و لزوم انجام یا ترک کاری دلالت دارند، در علوم مختلف و در انواع گوناگونی از قضایا، از جمله در قضایای علوم طبیعی و تجربی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرند. واژه باید در این موارد، مبین «ضرورت

بالتیاس» بین «سبب و مسبب» و «علت و معلول» بوده، نشان‌دهنده آن است که تا کار خاصی (علت) تحقق نیابد، نتیجه آن (معلول) نیز تحقق نخواهد یافت؛ یعنی بیانگر ضرورت انجام یا ترک کار خاصی در مقایسه با هدفی معین است، و این همان است که در اصطلاح فلسفی از آن به «ضرورت بالتیاس» تعبیر می‌شود. مفاد اصلی باید‌های اخلاقی نیز بیان همان رابطه علیتی است که میان فعل اختیاری و هدف اخلاق وجود دارد. مثلاً هنگامی که یک مربی اخلاق می‌گوید: «امانت را باید به صاحبش باز گرداند»، در حقیقت می‌خواهد رابطه این کار را با هدف اخلاق، مثلاً رسیدن به کمال و سعادت نهایی بیان کند (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۷۴-۷۶).

نتیجه آنکه مفهوم «باید» دو کاربرد دارد: کاربرد اخباری و کاربرد انشایی. «باید» در کاربرد اخباری، به معنای ضرورت بالتیاس است که بیانگر رابطه واقعی افعال اختیاری انسان با هدف مطلوب اخلاق می‌باشد. در کاربرد انشایی نیز، هرچند مفاد باید و نباید، انشا و اعتبار است، امری حقیقی و عینی در ورای آن نهفته است و در واقع این مفاهیم از آن واقعیت نفس‌الامری حکایت می‌کنند (همان، ص ۷۷-۷۸).

مفاهیم «خوب» و «بد» نیز از قبیل مفاهیم فلسفی‌اند که منشأ انتزاع خارجی دارند. مفهوم «خوبی» از رابطه تناسب و تلائمی که میان دو حقیقت عینی و خارجی وجود دارد، انتزاع می‌شود و مفهوم «بدی» از عدم تناسب و تلائم میان دو حقیقت عینی و خارجی؛ و این دو حقیقت در حوزه اخلاق، یکی کار اختیاری انسان است و دیگری کمال واقعی و عینی او. هر کاری که منتهی به آن کمال مطلوب شود و در خدمت رسیدن به آن قرار گیرد خوب، و هر کاری که انسان را از کمال مطلوب دور سازد بد است. از آنجاکه میان فعل اختیاری انسان و کمال او رابطه علیت برقرار است، بنابراین مفهوم «خوب» و «بد» اخلاقی نیز در واقع از مصادیق مفهوم «علیت» به‌شمار می‌آیند و به تعبیر دیگر، خوبی و بدی اخلاقی نیز از رابطه علیت و معلولیتی که میان فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب او برقرار است انتزاع می‌شوند (همان، ص ۱۰۲-۱۰۳).

حاصل سخن آیت‌الله مصباح این است که میان افعال اختیاری انسان و کمال مطلوب او نوعی رابطه حقیقی و واقعی، از نوع روابط علی و معلولی برقرار است و ما با احکام اخلاقی خود آن رابطه عینی و خارجی را توصیف می‌کنیم. این نتیجه آشکار تحلیل‌هایی است که از مفاهیم اخلاقی ارائه شد؛ زیرا وقتی که باید و نباید را حاکی از رابطه‌ای واقعی میان فعل اختیاری و کمال مطلوب آدمی دانستیم، و مفهوم خوب و بد را نیز از قبیل مفاهیم فلسفی و نشان‌دهنده همان نوع رابطه میان فعل و کمال نهایی انگاشتیم، طبیعتاً قضیه اخلاقی نیز از قبیل جمله‌های خبری است و از همان واقعیت نفس‌الامری

حکایت می‌کند. در واقع احکام اخلاقی، به‌رغم اینکه برخی از آنها ظاهری انشایی دارند، از نظر حکایتگری و کاشفیت از واقع، هیچ تفاوتی با احکام علوم تجربی و ریاضی ندارند و تنها تفاوت آنها در قیود خاصی است که حکم اخلاقی به خود می‌گیرد (همان، ص ۱۲۰).

با توجه به اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی، اعم از گزاره‌های حاوی مفهوم باید و نباید و گزاره‌های حاوی مفهوم خوب و بد، اشکالی در استنتاج بایدهای اخلاقی (گزاره‌های اخلاقی) از هست‌های غیراخلاقی (گزاره‌های واقع‌نمای غیراخلاقی) از طریق صورت‌های قیاسی منطقی وجود ندارد؛ و استنتاج بایدهای اخلاقی از هست‌های غیراخلاقی در حقیقت استنتاج هست از هست خواهد بود.

نقد و بررسی

استاد صادق لاریجانی دو اشکال بر نظریه آیت‌الله مصباح مطرح کرده است:

مهم‌ترین اشکال این نظریه این است که باید و نبایدهای اخلاقی، حقوقی و غیر آن ناظر به رابطه بین فاعل و فعل هستند و این نظریه آنها را ناظر به رابطه فعل و نتیجه می‌داند و این خلاف مفاد آنهاست. البته در اینکه رابطه فعل و نتیجه می‌تواند علت صدور این بایدها و نبایدها باشد، شکی نیست؛ یعنی چون بین مجازات مجرم و امنیت اجتماعی رابطه علی و معلولی برقرار است، حقوقدان به فاعل (مردم) می‌گوید باید مجرم را مجازات کرد؛ ولی منشأ حکم غیر از مفاد مستقیم آن حکم است (لاریجانی، بی‌تا).

اشکال دیگر این است که این نظریه نمی‌تواند قضیه «باید به دنبال کمال حقیقی بود» و یا «باید کمال حقیقی را ایجاد کرد» را توجیه کند؛ چون بین «ایجاد کمال حقیقی» و «وجود کمال حقیقی» رابطه علی و معلولی برقرار نیست. اینها با هم متحدند و تغایر اعتباری است. درحالی‌که «باید» طبق نظریه مزبور تنها زمانی قابل تصویر است که فعل «باید» با غایت مطلوب یا کمال حقیقی رابطه علیت داشته باشد (همان، ص ۵۰).

درباره اشکال اول به نظر می‌رسد که بین ضرورت فعل فاعل برای حصول نتیجه و مطلوبیت فعل برای فاعل که از مطلوبیت نتیجه فعل ناشی می‌شود، خلط شده است. در حقیقت، *استاد لاریجانی* بنا بر مبنای علامه طباطبائی، چنین فرض کرده است که آنچه فاعل را به انجام عمل وامی‌دارد و سوق می‌دهد، همان ضرورتی است که مفاد «باید» است. بنابراین ضرورتی که مفاد «باید» است، باید بین فاعل و فعل باشد. پس ضرورت یادشده نمی‌تواند ضرورت بالقیاس باشد، چون رابطه ضرورت بالقیاس، میان فعل فاعل و نتیجه فعل برقرار است و نه میان فاعل و فعل. در نتیجه مفاد و معنای «باید» ضرورت

و الزام انشائی و اعتباری است که فاعل میان خود و فعل اعتبار می‌کند و این اعتبار سبب تمشی اراده از فاعل می‌شود و او را به انجام عمل وامی‌دارد. بنابراین ضرورت و الزام بین فاعل و فعل است و فاعل را به انجام عمل وامی‌دارد؛ درحالی‌که می‌توان گفت معنای «باید» ضرورت بالقیاسی است که میان فعل فاعل و نتیجه وجود دارد و اما آنچه فاعل را به انجام کار وامی‌دارد، مطلوبیت فعل است که از مطلوبیت نتیجه حاصل شده است و منشأ آن حب ذات است.

اما درباره اشکال دوم باید گفت که «ایجاد کمال حقیقی» یک فعل مشخص نیست؛ بلکه یا عنوانی کلی برای همه افعال اختیاری است که انسان را به کمال حقیقی می‌رسانند، و یا عنوانی برای «وجود کمال حقیقی» است، از آن جهت که کمال حقیقی نتیجه افعال اختیاری انسان است. صورت اول که بر اساس ضرورت بالقیاس توجیه‌پذیر است، موردنظر ایشان نیست (همان)؛ اما در صورت دوم، هرچند مفهوم «باید» در گزاره «باید کمال حقیقی را ایجاد کرد» یا «باید به دنبال ایجاد کمال حقیقی بود» به معنای «ضرورت بالقیاس» نیست، این مطلب نقضی بر نظریه آیت‌الله مصباح به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا بنا بر نظر ایشان گزاره مزبور، گزاره‌ای اخلاقی نیست. توضیح آنکه «کمال حقیقی» هدف غایی و نهایی اخلاق است و درباره اینکه آیا خود هدف نهایی اخلاق در قلمرو اخلاق قرار می‌گیرد یا خیر، بین فیلسوفان اخلاق اختلاف است. از نظر آیت‌الله مصباح، برخلاف افعال اختیاری که ارزش‌گیری و ضرورت بالقیاس‌الی‌الغیر دارند، کمال حقیقی ارزش ذاتی (بالذات) دارد و خارج از قلمرو اخلاق است. افزون بر اینکه حتی اگر کمال حقیقی را داخل در قلمرو اخلاق بدانیم، باز گزاره مزبور گزاره‌ای اخلاقی نخواهد بود؛ زیرا برای اینکه یک گزاره، اخلاقی باشد، لازم است که موضوع آن یک فعل یا صفت اختیاری (از آن جهت که منشأ فعل اختیاری است) باشد و «ایجاد کمال حقیقی» در این فرض، نه فعل اختیاری است و نه صفتی اختیاری که منشأ افعال اختیاری باشد.

با توجه به آنچه گفته شد، بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح، مفهوم «باید» در کاربرد اخباری، به معنای «ضرورت» است، اعم از «ضرورت بالذات»، «ضرورت بالغیر» و «ضرورت بالقیاس»؛ اما مفهوم «باید» در گزاره‌های اخلاقی به معنای «ضرورت بالقیاس» است. مفهوم «باید» در گزاره مورد اشکال، تنها در احتمال اول (ایجاد کمال حقیقی عنوانی کلی برای افعال اختیاری انسان باشد) «باید اخلاقی» است که به همان معنای «ضرورت بالقیاس» است؛ اما بنا بر احتمال دوم (منظور از ایجاد کمال حقیقی خود کمال حقیقی باشد و همین معنا موردنظر بوده است) مفهوم «باید» هرچند به معنای «ضرورت بالذات»

است و نه «ضرورت بالقیاس»، «باید اخلاقی» نیست. البته باید توجه داشت که حتی اگر نظریه آیت/الله مصباح تنها درباره ضرورت هدف نهایی اخلاق موجه نباشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که در دیگر موارد نیز موجه نیست. حداکثر آن است که مفهوم «باید» درباره هدف نهایی اخلاق به معنای «ضرورت بالذات» است که البته در این صورت نیز مفهومی فلسفی و واقع‌نماست.

نکته دیگر اینکه استاد لاریجانی در اشکال خود، گزاره «باید به دنبال کمال حقیقی بود» را که ناظر به هدف نهایی اخلاق است، گزاره‌ای اخلاقی به‌شمار آورده که نظریه آیت/الله مصباح از توجیه آن ناتوان است؛ حال آنکه اخلاقی دانستن گزاره مزبور با مبنای ایشان که مفهوم «باید» در گزاره‌های اخلاقی ناظر به رابطه میان فاعل و فعل اوست، ناسازگار است. به تعبیر دیگر، ایشان در نقض نظریه آیت/الله مصباح، گزاره‌ای را مطرح می‌کند که بر اساس مبنای خود ایشان، نمی‌تواند گزاره‌ای اخلاقی محسوب گردد.

۴-۵. راه‌حل استاد معلمی

اشکالات استاد لاریجانی بر دیدگاه آیت/الله مصباح سبب شده است که استاد معلمی با ایجاد تغییراتی در دیدگاه آیت/الله مصباح، نظریه‌ای جدید در این باب ارائه کند. از نظر وی، معنا و مفاد باید‌ها و نباید‌های اخلاقی ضرورت بالقیاس و بالغیر (ضرورت بالقیاس، ولی باواسطه) است. باید و نباید اخلاقی ناظر به رابطه بین فعل و نتیجه نیستند، بلکه ناظر به رابطه بین فعل از حیث صدور از فاعل و نتیجه‌اند.

توضیح آنکه فعل، دو حیث دارد: یکی حیث صدور از فاعل و دیگری حیث فی‌نفسه. البته این دو حیث در خارج به مصادق واحد موجودند، ولی در مقام تحلیل عقلانی و فهم ذهنی تفکیک‌پذیرند و حتی یک حیث می‌تواند علت تحلیل حیث دیگر باشد؛ یعنی چون فعل با نتیجه رابطه‌ای علی و معلولی دارد، همین علت صدور آن از فاعل می‌شود. برای مثال، آب خوردن علت سیراب شدن است و من می‌خواهم سیراب شوم؛ پس باید آب بخورم. در اینجا رابطه علی بین فعل و نتیجه موجب استنتاج «باید آب بخورم» شده است؛ یعنی باید برای سیراب شدن آب خورد. رابطه علی و معلولی و ضرورت بالقیاس بین فعل فی‌نفسه و نتیجه سبب می‌شود که همین ضرورت بالقیاس بین صدور فعل از فاعل و نتیجه نیز برقرار شود، و مفاد باید و نباید اخلاقی، ضرورت بالقیاس بین صدور فعل از فاعل و نتیجه است که ضرورتی بالقیاس برآمده از ضرورت بالقیاس دیگر است و از آن به «ضرورت بالقیاس و بالغیر» تعبیر شده است. وحدت دو حیثیت مزبور نیز مضر به این مطلب نیست؛ زیرا تعدد حیثیت برای تصحیح مفاد و معنا کافی است (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۳-۲۲۴).

به اعتقاد/استاد معلمی، با توجه به آنچه گفته شد (ضرورت بالقیاس بین صدور فعل از فاعل و نتیجه) و نیز این نکته که در ضرورت بالقیاس، قیاس الی‌الغیر جزء معنای ضرورت نیست، بلکه صرفاً دلیل اتصاف یک طرف به ضرورت است، اشکال بر دیدگاه آیت‌الله مصباح (اشکال اول) کاملاً حل می‌شود و جای هیچ اشکالی از قبیل اینکه باید و نباید ناظر به رابطه بین فعل و فاعل است و ضرورت بالقیاس ناظر به رابطه فعل و نتیجه است، باقی نمی‌ماند. از سوی دیگر بیان مزبور درباره مفاد باید و نباید، برای همه افعال (اخلاقی - غیراخلاقی) تمام است و اگر شامل اهداف و غایات هم شود، شامل اهداف و غایاتی می‌شود که می‌توانند به نحوی مقدمه غایت و نتیجه‌ای دیگر باشند. پس غایت نهایی انسان (هر چه باشد) تخصصاً خارج از این بیان است و البته اگر درباره آن «باید» گفته می‌شود، به معنای ضرورت بالذات است نه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر (همان، ص ۲۲۵).

چنان‌که ملاحظه شد، این دیدگاه نیز بر این اساس استوار است که مفاد باید و نباید اخلاقی، اخبار از امری واقعی (رابطه ضرورت بالقیاس بین حیثیت صدور فعل از فاعل و نتیجه آن) است و گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌هایی اخباری‌اند نه انشائی. بنابراین استنتاج بایدهای اخلاقی از هست‌های غیراخلاقی، در حقیقت استنتاج هست از هست یا اخبار از اخبار است.

نقد و بررسی

آنچه سبب شده تا استاد معلمی، به منظور تکمیل نظریه آیت‌الله مصباح، نظریه «ضرورت بالقیاس و بالغیر» را درباره بایدهای اخلاقی مطرح سازد، اشکال نخست استاد لاریجانی بر نظریه «ضرورت بالقیاس» آیت‌الله مصباح است که توضیح آن گذشت. بنابراین با توجه به آنچه درباره اشکال مزبور گفته شد، ضرورتی برای طرح نظریه «ضرورت بالقیاس و بالغیر» برای سالم ماندن نظریه آیت‌الله مصباح از آن اشکال وجود ندارد. افزون بر این، به نظر می‌رسد که سخن ایشان در تصحیح رابطه فعل و فاعل در گزاره اخلاقی از طریق طرح معنای ضرورت بالقیاس و بالغیر برای بایدهای اخلاقی، ناتمام است. توضیح آنکه ایشان پذیرفته است که مفهوم «باید» اگر حاکی از ضرورت بالقیاس میان فعل و نتیجه آن باشد، باید اخلاقی نیست. بنابراین معتقد شده است که باید اخلاقی حاکی از ضرورت بالقیاس میان فعل از حیث صدور از فاعل و نتیجه است که از ضرورت بالقیاس میان فعل فی‌نفسه و نتیجه به صورت زیر استنتاج می‌شود:

برای سیر شدن باید غذا خورد؛
 من می‌خواهم سیر شوم؛
 پس من باید غذا بخورم.

اما اگر منظور از «من باید غذا بخورم» این باشد که «من برای سیر شدن باید غذا بخورم»، در این صورت میان نتیجه (من باید غذا بخورم) و مقدمه اول (برای سیر شدن باید غذا خورد) تفاوتی از نظر اخلاقی بودن یا غیراخلاقی بودن وجود ندارد. بنابراین اگر نتیجه (صرف‌نظر از محتوای آن) گزاره‌ای اخلاقی باشد، مقدمه اول نیز گزاره‌ای اخلاقی است؛ یعنی مقدمه اول بدین معناست که «هر کس بخواد سیر شود، باید غذا بخورد». پس در حقیقت، اگر نتیجه گزاره‌ای اخلاقی باشد، از مقدماتی غیراخلاقی استنتاج نشده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مجموع آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد نظریه آیت‌الله مصباح می‌تواند مشکل امکان استنتاج باید از هست (امکان استنتاج گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌های غیراخلاقی) را حل کند. براین اساس واژه «باید» در گزاره‌های اخلاقی و مانند آن، حاکی از رابطه ضرورت بالقیاس میان فعل فاعل (علت) و نتیجه آن (معلول) است؛ بدین معنا که برای تحقق نتیجه باید علت و مقدمه آن (فعل فاعل) محقق شود. به عبارت دیگر، تحقق علت و مقدمه (فعل فاعل) در ظرف خودش برای تحقق نتیجه در ظرف خودش لازم است. در اینجا علت اعدادی در مقایسه با معلول آن ضرورت دارد. با چنین تبیینی از مفاد باید‌های اخلاقی، می‌توان در قالب قیاس منطقی، گزاره‌های اخلاقی حاوی مفهوم باید را از گزاره‌های غیراخلاقی، برای مثال، بدین صورت استنتاج کرد:

اگر کسی وصول به کمال را بخواهد، باید امانت‌دار باشد؛

لیکن من وصول به کمال را می‌خواهم؛

پس من باید امانت‌دار باشم.

باید توجه کرد که خواستن در این استدلال به معنای مطلوبیت نیست، بلکه به معنای مفروض بودن است و مانند این است که بگوییم اگر جسم بخواهد شتاب بگیرد، باید به آن نیرو وارد شود. روشن است که جسم خواسته و مطلوبی ندارد، بلکه منظور این است که با مفروض گرفتن شتاب جسم، باید مقدمه آن (وارد شدن نیرو به آن) در ظرف خود تحقق یابد.

همچنین می‌توان با استفاده از واژه «باید»، از رابطه ضرورت بالقیاس میان مطلوبیت نتیجه و مطلوبیت فعلی که مقدمه آن است، حکایت کرد؛ بدین معنا که اگر نتیجه مطلوب است، باید مقدمه آن هم مطلوب باشد. در اینجا مطلوبیت فعل فاعل (مقدمه) در مقایسه با مطلوبیت نتیجه، ضرورت دارد که ضرورت معلول است نسبت به علت آن. البته مقصود از ضرورت در اینجا یا ضرورت اقتضائی است، به این معنا که مطلوبیت نتیجه ضرورتاً مقتضی مطلوبیت مقدمه آن است که اگر علم و توجه به ملازمه میان فعل و نتیجه باشد، این مطلوبیت بالفعل خواهد شد، یا منظور ضرورت با فرض شرایط دیگر است. برای مثال، وقتی می‌گوییم امانت‌داری خوب است، این خوبی و مطلوبیت از ضرورت بالقیاس میان مطلوبیت فعل و مطلوبیت نتیجه بدین صورت به دست می‌آید:

اگر کمال مطلوب باشد، امانت‌داری بالضروره مطلوب است؛

لیکن کمال مطلوب است؛

پس امانت‌داری بالضروره مطلوب است.

نتیجه آنکه «باید» در گزاره‌های اخلاقی به معنای ضرورت بالقیاس میان فعل فاعل و نتیجه آن است و می‌توان آن را به معنای ضرورت بالقیاس میان مطلوبیت نتیجه برای فاعل و مطلوبیت فعل برای فاعل نیز به کار برد.

منابع

- پاپکین، ریچارد و آروم استرول، ۱۳۸۱، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، چ هجدهم، تهران، حکمت.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۷، *بررسی و نقد نظریات دیوید هیوم در چهار مسئله فلسفی*، چ سوم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی، محسن، ۱۳۷۵، *مسئله باید و هست*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- خاثری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، *کاوش‌های عقل عملی* (فلسفه اخلاق)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- سرل، جان، ۱۳۸۷، «چگونه «باید» از «هست» استنتاج می‌شود؟»، در: *فلسفه اخلاق* (مقالاتی در باب اخلاق هنجاری، اخلاق کاربردی و فرااخلاق)، ترجمه محمود فتحعلی، قم، دفتر نشر معارف.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست بد کدام است؟*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در: *مجموعه آثار شهید مطهری*، چ سوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۴۲۲ق، *نهایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۸۴، «استدلال در اعتباریات»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، سال ششم، ش ۴، ص ۳۰-۴.
- _____، بی‌تا، جزوه درسی فلسفه اخلاق.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۵، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، چ سوم، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۰، *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- هولمز، رابرت، ۱۳۸۵، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، چ دوم، تهران، ققنوس.
- وارنوک، جفری جیمز، ۱۳۳۸، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه صادق لاریجانی، چ دوم، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- Hume, David, 1969, *A Treatise of Human Nature*, edited with an introduction by Ernest C. Mossner, Penguin Books.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آیینمان پذیرفته می‌شود: ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکپی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید: ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید مطلع نمایید: ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید: ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد: ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.
فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک‌شماره (ریال)	یک‌ساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۲.	دوفصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۳.	دوفصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۴.	دوفصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۵.	دوفصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۶.	فصل نامه «روان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۷.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۸.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۹.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۱۰.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۱.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۲.	دوفصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۳.	دوفصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۴.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۴۲۰,۰۰۰	
۱۵.	دوفصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۶.	دوفصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۷.	دوفصل نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۸.	دوفصل نامه «اندیشه‌های حقوق عمومی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۹.	فصل نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	نشر الکترونیکی در: http://poyeshi.nashriyat.ir		
۲۰.	Semiannual «Horizons of Thought»	علمی - تخصصی	۱۵ دلار	۳۰ دلار	

نام نشریه:

مدت اشتراک:

مبلغ واریزی:

فرم درخواست اشتراک

اینجاناب:	استان:	شهرستان:
خیابان / کوچه / پلاک:	تلفن: (ثابت).....	(همراه).....
کد پستی:	صندوق پستی:	۰۹.....
مقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.		
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت..... به آدرس فوق ارسال فرمایید.		
در ضمن فیش بانکی به شماره: مبلغ:..... ریال به پیوست ارسال می‌گردد.		
امضا		

ملخص المقالات

تأثير زيارة أضرحة أهل البيت عليه السلام على الرقى الأخلاقي

السيد أحمد فقيهي / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحوث

أبو الفضل عسكري / حائز على شهادة ماجستير في فرع تربية معلّم الأخلاق من مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحوث
askari_86@yahoo.com

الوصول: ١٤ جمادى الأولى ١٤٣٦ - القبول: ٣ شوال ١٤٣٦

الملخص

تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ تحليليٍّ - مكتبيٍّ بهدف دراسة وتحليل تأثير زيارة أضرحة أهل البيت عليه السلام على الرقى الأخلاقي للزائرين، ولأجل الإجابة عن الأسئلة المطروحة حول ماهية الرقى الأخلاقي والأسباب الكامنة وراء زيارة هذه الأضرحة المباركة من الناحية الأخلاقية وكيفية تأثيرها على النفس ومتعلقاتها.

الرقى الأخلاقي هو في الواقع عين الكمال الروحي والتحلّي بالفضائل الأخلاقية التي يمتلكها الإنسان أثناء عملية التربية الأخلاقية التي تتمحور حول تزكية النفس وتذليل العقبات، وكذلك تتحصّل عن طريق إيجاد وترسيخ مختلف العوامل على صعيد الرؤى الفكرية والنزعات النفسية والقابليات الشخصية. المتربّي على صعيد التربية الأخلاقية بحاجة إلى بعض المناهج الخاصة كي يتحقّق له الرقى الأخلاقي في المجالات الثلاثة التي أشرنا إليها، ومن جملة هذه المناهج زيارة الأضرحة المقدّسة التي من شأنها إزالة العقبات أو إضعافها على أقلّ تقدير، كعقبات الشكّ والترديد والتعلّق بالدنيا والآثار الناجمة عن ارتكاب المعاصي، كذلك يمكن للمتربّي النهوض بمستوى متبنيّاته الفكرية ونزعاته وقابلياته، وبالتالي يتسنى له تحقيق الرقى الأخلاقي من خلال تقوية بعض العوامل الأساسية من قبيل المعرفة والرجاء وذكر الله تعالى.

كلمات مفتاحية: الزيارة، أهل البيت عليه السلام، الرقى الأخلاقي، المتبنيّات الفكرية، النزعات، القابليات.

دراسة إحصائية حول الآثار المادية للحسد على ضوء كلام أمير المؤمنين عليه السلام

زهرة نورسته قنبرزاده / طالبة ماجستير في علوم الحديث (فرع نهج البلاغة) - جامعة علوم القرآن والحديث بمدينة قم
nghanbarzade@yahoo.com

زهرة نريمانی / أستاذة مساعدة في علوم القرآن والحديث - جامعة علوم القرآن الكريم ومعارفه بمدينة كرمانشاه
الوصول: ٢٤ جمادى الأولى ١٤٣٦ - القبول: ٢٤ شوال ١٤٣٦

الملخص

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل الآثار المادية التي من شأنها أن تترتب على الحسد طبقاً لما روى عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وقد اعتمدت الباحثتان على أسلوبٍ مكتبيٍّ يركز على تحليل المضمون، وأمّا النتائج فقد تمحورت حول آثار الحسد وتحليل واقعه وكيفية تأثيره في رحاب كلام أمير المؤمنين عليه السلام والعلوم المعاصرة. للحسد آثارٌ جسمانيةٌ وروحيةٌ - نفسيةٌ وذهنيةٌ - وفكريةٌ واجتماعيةٌ، وهناك تأثيرٌ متبادلٌ على هذا الصعيد، وذلك بأنّ الفكر الخاطيء والذهن المنحرف للحسود لهما تأثيرٌ روحي - نفسى على الإنسان الحسود وعلى جسمه أيضاً، وجميع هذه الأمور من الممكن أن تسرى إلى البيئة المحيطة به ويتسع نطاقها، وبالتالي يصبح للحسد والمعاصى المماثلة له آثارٌ مختلفة ومتسعة النطاق بحيث تهدد كيان الحسود من الناحيتين الفردية والاجتماعية.

كلمات مفتاحية: الحسد، الإمام علي عليه السلام، الآثار الفردية، الآثار الاجتماعية.

العوامل التي تسفر عن ارتكاب الذنوب من وجهة نظر صدر المتألهين

رضا رضا زاده / أستاذ مساعد في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميين - جامعة إيلام

n.shokri85@yahoo.com

نشميه شكري / حائزة على شهادة ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلاميين من جامعة إيلام

الوصول: ١٨ جمادى الثاني ١٤٣٦ - القبول: ٥ ذى القعدة ١٤٣٦

الملخص

إنّ مسألة ارتكاب الذنوب لها ارتباطٌ وثيقٌ بسعادة الإنسان وشقائه ومصيره بشكلٍ عامٍّ، ومن وجهة نظر صدر المتألهين فالذنب يعنى السير على خلاف الأوامر والنواهي الإلهية، ولهذا السبب يحول دون قدرة الإنسان على بلوغ السعادة والكمال المنشود، كما يرى أنّ الذنب فعلٌ يسفر عن ظلمة القلب والوقوع في فخ الشهوات. برأى هذا الحكيم المتأله، هناك العديد من العوامل والخلفيات في باطن الإنسان وفي بيئته المحيطة به تسوقه نحو ارتكاب الذنوب والمعاصي، ومن جملتها ما يلي: التعلّق بالدنيا، الأهواء النفسية، الجهل، القلب، الشيطان، التقليد الأعمى. كما يوعز السبب الأساسي لارتكابها إلى الإنسان نفسه، لأنّه ذو قدرةٍ ومخيّرٍ ومريدٍ، وعلى هذا الأساس فهو المسؤول المباشر عن جميع أثامه.

كلمات مفتاحية: الذنب، الظلمة، التعلّق بالدنيا، الأهواء النفسية، الشيطان، الجهل، صدر المتألهين.

معايير الأخلاق الإسلامية في مهنة الصحافة

محمد حاجي إسماعيلي / حائز على شهادة ماجستير في علوم الحديث (فرع الأخلاق) - جامعة القرآن والحديث

jahadimohammad@chmail.ir

السيد حسن إسلامي / أستاذ في جامعة الأديان والمذاهب بمدينة قم

الوصول: ١٣ رمضان ١٤٣٦ - القبول: ٩ ربيع الأول ١٤٣٧

الملخص

إن الأخبار أمست اليوم حاجة ماسة للناس قاطبة، فما يُنشر في وسائل الإعلام من معلومات وأخبار له تأثير ملحوظ على فكرهم ومشاعرهم، بل وحتى على نمط حياتهم، والصحفيون في الواقع هم البنية الأساسية لهذه الوسائل حيث يتناقلون بعض الأخبار المختارة من بين كم هائل من الأحداث التي يشهدها العالم في شتى بقاعه لحظة بلحظة. ما يُنشر بصفته خبراً في وسائل الإعلام هو في الحقيقة ناتج من اختيار الصحفيين لكونهم يتقون وفق قراراتهم الخاصة، وبما أن كل اختيار يجب وأن يرتكز على معيار خاص، فقد قام الباحثان باستنتاج المعايير الأخلاقية من مختلف النصوص الدينية الإسلامية للإجابة عن الأسئلة التالية: من الذي يجب أن يتولى مسؤولية النشاطات الصحفية في المجتمع الإسلامي؟ وما هي الخصائص الأخلاقية التي يجب أن يتمتع بها حسب التعاليم الإسلامية؟ وبعد تصديده لهذه المسؤولية، ما هي المعايير الأخلاقية المكلف بمراعاتها في مهنة الصحفية من وجهة نظر الإسلام؟ قام الباحثان في هذا المقالة ببيان ثمانية مبادئ أساسية للأخلاق الإسلامية على صعيد مهنة الصحافة، ثم تطرقوا إلى بيان بعض المسائل الأخلاقية التي ينبغي العمل على أساسها في هذه المهنة.

كلمات مفتاحية: الأخلاق الصحفية، الأخلاق المهنية، الأخلاق الإعلامية، المعايير الأخلاقية في مهنة الصحافة، الحريم الشخصي.

تصنيف الوجهات الشاملة فكرياً ونظرياً على صعيد الأخلاق

mbeheshti@rihu.ac.ir

محمد بهشتي / أستاذ مساعد في فرع العلوم التربوية - مركز دراسات الحوزة والجامعة

الوصول: ١١ شوال ١٤٣٦ - القبول: ٢٢ ربيع الأول ١٤٣٧

الملخص

لا يخفى على أحد ذلك الدور الهام الذي تؤديه الأخلاق في شتى الشؤون الوجودية للإنسان، السطحية والعميقة على حد سواء، والمساعي العلمية في هذا المضمار قد أدت إلى أن يصبح جانباً كبيراً من الوجهات الفكرية والنظريات المطروحة على الصعيد الأخلاقي في متناول اليد، ولكنها أسفرت عن أيضاً عن ظهور تصور موهوم بالتشتت مما يعني وجود حاجة ماسة للنظم والانتظام.

لا شك في أن تصنيف وجهات النظر الفكرية والنظرية على الصعيد الأخلاقي يؤدي إلى تحقق النظم العملي ونشوء منظومة معرفية أخلاقية، ومن ثم يسفر عن إزالة التشتت. الهدف من تدوين هذه المقالة هو تصنيف هذه الرؤى والنظريات الأخلاقية، ففي المبحث من المقالة قام الباحث بتصنيف ما كان شاملاً وأخلاقياً منها حسب المصدر والمبدأ، وفي المبحث الثاني تطرق إلى تصنيفها من حيث الغاية والنتيجة.

كلمات مفتاحية: الأخلاق، النظرية، الوجهة الفكرية، التصنيف، المصدر والمبدأ، الغاية والنتيجة، العلماء.

طرح أنموذجٍ للوقاية من السلوك المنحرف تحت ظلِّ القيم والقيادة الأخلاقية

محسن كل برور / أستاذ علم النفس في جامعة آزاد الإسلامية - أصفهان (فرع خوراسجان) drmgolparvar@hotmail.com

شيرين نيري / حائزة على شهادة ماجستير في علم النفس الصناعي والمؤسّساتي من جامعة آزاد الإسلامية - أصفهان (خوراسجان)

آرزو أشجع / حائزة على شهادة ماجستير في علم النفس الصناعي والمؤسّساتي - جامعة أصفهان

الوصول: ١٨ ربيع الثاني ١٤٣٦ - القبول: ٢٨ رمضان ١٤٣٦

الملخص

الهدف من تدوين هذه المقالة هو طرح أنموذجٍ للوقاية من الانهيار الانفعالي والسلوكيات المنحرفة بالاعتماد على القيم والقيادة الأخلاقية، حيث شمل نطاق البحث إحدى الشركات الصناعية واختير ٣٨٥ شخصاً كعينة بحثٍ من متسببها بشكلٍ عشوائيٍّ ومن ثمّ تمّ تصنيفهم حسب مقتضيات البحث.

اعتمد الباحثون على استبياناتٍ خاصّة للتوصّل إلى النتائج النهائية، فالاستبيان الأول مكوّن من تسعة أسئلةٍ حول القيادة الأخلاقية، والثاني من أربعة أسئلةٍ حول القيم الأخلاقية، والثالث من ثمانية أسئلةٍ حول السلوكيات المنحرفة، والرابع من تسعة أسئلةٍ حول الانهيار الانفعالي. وأما النتائج فقد تمّ تقييمها على أساس معدل الترابط المنسوب لبيرسون وإيجاد النمط للمعادلة البنوية والتحليل الوسيط المطروح من قبل ريجرسون، حيث أثبتت أنّ الانهيار الانفعالي والسلوكيات المنحرفة لها ارتباطٌ سلبيٌّ مع القيم والقيادة الأخلاقية بنسبة $(p < 0.01)$ ، والمعطيات التي تمّ التوصّل إليها عن طريق إيجاد النمط للمعادلة البنوية أشارت إلى أنّ القيادة الأخلاقية والتأكيد على القيم الأخلاقية يؤدّيان في بادئ الأمر إلى التقليل من مستوى الانهيار الانفعالي ومن ثمّ يصبح هذا المستوى الضعيف أفضيةً مناسبةً لتقليل النزعات التي تحثّ على السلوك الانحرافي.

كلمات مفتاحية: القيادة الأخلاقية، القيم الأخلاقية، الانهيار الانفعالي، السلوك الانحرافي.

الاستنتاج لا بدّ وأن يتحصّل من الموجود

السيد حبيب دشتي / طالب دكتوراه في فلسفة الأخلاق - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

dashti_2027@yahoo.com

الوصول: ٨ جمادى الأولى ١٤٣٦ - القبول: ٩ شوال ١٤٣٦

الملخص

قضية (الاستنتاج لا بدّ وأن يتحصّل من الموجود) هي إحدى المسائل الهامة على صعيد الإستيمولوجيا الأخلاقية، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ النظريات التي تبرّر القضايا الأخلاقية وتميّزها عن القضايا غير الأخلاقية، إنّما يركّز صوابها على فرضية إمكانية استنتاج الضرورة الأخلاقية ممّا هو موجود، ولكنّ بعض فلاسفة الأخلاق ذكروا أدلّة على عدم إمكانية تحقّق هذا الاستنتاج.

تمّ تدوين هذه المقالة على أساس منهج بحث نظريّ - تحليليّ، حيث قام الباحث باستعراض أدلّة طرفي النقاش ومن ثمّ تطرّق إلى تقييمها لإثبات إمكانية استنتاج الضرورة الأخلاقية ممّا هو موجود وبيان كيفية تحقّقه.

كلمات مفتاحية: ماوراء الأخلاق، الضرورة، الموجود، ديفيد هيوم، جون سيرل، آية الله مصباح

Deduction of Ought to from Is

Seyyed Habib Dashti / PhD student of moral philosophy, IKI

dashti_2027@yahoo.com

Received: 2015/02/28 - **Accepted:** 2015/07/27

Abstract

The issue of “deduction of ought to from is” is one of the important issues in moral epistemology. The coherence of the theories which justify moral propositions by referring to immoral propositions are based on the presupposition of the probability of deducing a (moral) ought to from is. But, a group of moral philosophers offer reasons for the impossibility of the deduction (moral) ought to from is. Using a theoretical-analytical approach, this research seeks to show it is possible to deduce (moral) ought to from is and how this deduction occurs by citing the evidence and evaluation of each of the two groups of philosophers.

Key words: Metaethics, ought to, is, Hume (David), Jan Serel, Ayatollah Misbah.

A Model for Preventing Deviant Behavior through Moral Guidance and Moral Values

✦ **Mohsen Golparvar** / Associate professor of psychology, Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan)
drmgolparvar@hotmail.com

Shirin Nayeri / MA student of industrial and organizational psychology, Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan)

Arezo Ashja' / MA student of industrial and organizational psychology, Isfahan University

Received: 2015/02/09 - **Accepted:** 2015/06/16

Abstract

This research seeks to examine a model for preventing emotional damage and deviant behavior through moral guidance and moral values. The population sample comprises 385 people working in a manufacturing firm. A classified sampling method was used for the selecting the people in the survey. The research techniques include a nine-question questionnaire on moral guidance, a four-question questionnaire on moral values, an eight-question questionnaire on deviant behavior and a nine-question questionnaire on emotional damage. Pierson's correlation coefficient, structural equation modeling and mediatory Regression analysis were used for the analyzing the data. The research results show that emotional damage and deviant behavior have a significant negative relationship with moral guidance and moral values ($P < ./.1$). The structural equation modeling results show that moral guidance and emphasis on moral values, first debilitate the emotional damage and the debilitated emotional damage causes to paves the way for debilitating the tendency towards deviant behavior.

Key words: moral guidance, moral values, emotional damage, deviant behavior.

A Classification of the General Approaches and Theories about Morality

Mohammad Beheshti / assistant professor of educational sciences, Hawzah and Daneshgah Research center
mbeheshti@rihu.ac.ir

Received: 2015/07/29 - **Accepted:** 2016/01/03

Abstract

Evidently morality plays a very important role in all the aspects of human existence from the most superficial dimensions to the deepest aspects of life. Scientific efforts in this field have led to the development of a wide range of approaches and theories about morality. But due to their dispersion and vagueness, there is an urgent need organizing and classifying them. No doubt the classification of approaches and theories about morality has resulted in scientific order, created a system of moral knowledge and removed disunity and dispersion. This paper aims to classify the different approaches and theories about morality. In the first section, the general approaches and theories about morality are classified in terms of source and documentation and in the second section, in terms of end and result.

Key words: morality, theory, approach, classification, source and documentation, end and result, scholars.

The Criteria of Islamic Morals of Journalism

✦ **Mohammad Haji Esmacili** / MA in Hadith sciences, sub discipline of ethics, university of Quran and Hadith
jahadimohammad@chmail.ir

Sayyed Hassan Islami / professor at University of religions and denominations of Qom

Received: 2015/07/01 - **Accepted:** 2015/12/21

Abstract

Today, news has become an essential need of everyone. The information reported through the media has its effect on people's thoughts, feelings and lifestyle. Journalists who from the main body of the media strive to choose from the thousands small incidents and big events that happen the world over every day. News broadcasts reported through the media is primarily selected by journalists. Since selection of every item requires a certain criterion, the researcher has attempted to extract moral criteria from religious texts and answer these fundamental questions: according to Islam, who can be responsible for journalism in Islamic society? What behavioral characteristics should he have? And what professional moral journalistic criteria should he apply while taking this responsibility? Explaining seven principles of the morals of journalism, this paper responds to some of the questions relating to the morals of journalism.

Key words: the moral principles of journalism, morals of profession, media ethics, the moral principles of the media, privacy.

The Causes for Committing Sins in the Light of Mulla Sadra's Thoughts

Reza Reza Zadeh / professor of philosophy and Islamic theology, University of Ilam

✉ **Nashmiyeh Shokri** / MA in philosophy and theology, University of Ilam

n.shokri85@yahoo.com

Received: 2015/04/09 - **Accepted:** 2015/08/21

Abstract

The question of "sin" is closely bound up with man's happiness or misery and with his destiny. From the viewpoint of Mulla Sadra, sin is but rejecting divine prescriptions and proscriptions and it is an obstacle to man's happiness and perfection. Moreover, Mulla Sadra considers sin as an act that darkens the heart and leads man towards sensual pleasures. Mulla Sadra believes that there are different factors inside and outside the existence of man which drive him to commit sins. Among the factors are love of material world, carnal desires, man's ignorance, heart, Satan and blind imitation, but he considers man to be mainly responsible for committing sins, because he has freedom of choice. Hence, man is responsible for all the sins he commits.

Key words: sin, darkness, love of the material world, carnal desires, Satan, ignorance, Mulla Sadra.

An Analysis of the Material Effects of Jealousy in the Light of the Words of Imam Ali, the Commander of the Faithful,(pbuh)

✉ **Nowraste Ghanbarzadeh** / MA student of Hadith sciences, Nahjolbalaqa's sub disciple, Qum University of the Qur'anic science and Hadith nghanbarzade@yahoo.com

Zohreh Narimani / Assistant professor of the Qur'an and Hadith sciences, Kermanshah university of the Qur'anic sciences

Received: 2015/03/16 - **Accepted:** 2015/08/11

Abstract

The aim of this research is analyzing the material effects of jealousy in the word of Imam Ali, the Commander of the Faithful,(pbuh). The research method is library-based content analysis. The findings of this research are about the effects of jealousy and examine the quality of the effect of these findings. The findings of this research reveal the material, spiritual, mental and social effects in the words of Imam Ali (pbuh), which are examined in the light of the words of Imam Ali(pbuh) and modern sciences. The findings point to the interplay of the consequences of jealousy. A jealous person's wrong views and false mentality have mental effects upon him/her and these mental effects influence the body of the jealous person. All these things permeate the environment of the jealous person and broaden its extent. Consequently, jealousy and similar sins have such different and remarkable effects that they make individual and social health of the jealous person exposed to danger.

Key words: jealousy, Imam Ali (pbuh), individual effects, social effects.

Abstracts

The Effect of Visiting the Holy Shrines of Ahl al-Bayt on Moral Development

Sayed Ahmad Faqihi / assistant professor at IKI

✉ **Abolfazl Asgari** / MA in training ethics to teachers, IKI

askari_86@yahoo.com

Received: 2014/03/06 - **Accepted:** 2015/07/21

Abstract

Using an analytical and library-based method, this paper seeks to investigate the effect of visiting the holy shrines of Ahl al-Bayt on moral development, and answer some questions, like the nature of moral development, the reason, which ethics presents, for visiting the holy shrines of Ahl al-Bayt, and the effect of visiting the holy shrines of Ahl al-Bayt on the soul. Moral development refers to spiritual perfection and moral values which are acquired through "moral education" by removing the obstacles and creating and strengthening the factors in such areas like insight, attitude and capability. In moral education, the learner needs to use some methods in order to realize moral development in the three areas. Pilgrimage is one of the methods of moral education which contributes to the growth of insight, vision, attitude and capability and learner's moral development by removing such obstacles like; skepticism, secularism and effects of sins, and by taking into account such factors like knowledge, hope, remembrance of God and faith.

Key words: pilgrimage, Ahl al-Bayt, moral development, insight, attitude, capability.

Table of Contents

The Effect of Visiting the Holy Shrines of Ahl al-Bayt on Moral Development <i>/ Sayyed Ahmad Faqihi / Abolfazl Asgari</i>	5
An Analysis of the Material Effects of Jealousy in the Light of the Words of Imam Ali, the Commander of the Faithful,(pbuh) / <i>Nowraste Ghanbarzadeh / Zohreh Narimani</i>	27
The Causes for Committing Sins in the Light of Mulla Sadra's Thoughts / <i>Reza Reza Zadeh / Nashmiyeh Shokri</i>	45
The Criteria of Islamic Morals of Journalism / <i>Mohammad Haji Esmaeili / Sayyed Hassan Islami</i>	59
A Classification of the General Approaches and Theories about Morality / <i>Mohammad Beheshti</i>	81
A Model for Preventing Deviant Behavior through Moral Guidance and Moral Values / <i>Mohsen Golparvar / Shirin Nayeri / Arezo Ashja'</i>	93
Deduction of Ought to from Is / <i>Seyyed Habib Dashti</i>	109

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Ākhlaqī

An Academic Semiannual on Ehtical Inquiry

Vol.5, No.2

Fall & Winter 2015-16

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Mahmud Fathali*

Editor in chief: *Ahmad Hossein Sharifi*

Translation of Abstracts: *Language Department of IKI.*

Editorial Board:

- ▣ **Dr. Hamid Parsania:** *Assistant Professor, Bagher AlAulum University*
- ▣ **Dr. Mohssen Javadi:** *Professor, Qom University*
- ▣ **Dr. Mohammad Saidi Mehr:** *Associate Professor Tarbiyat Mudarris University*
- ▣ **Dr. Ahmad Hossein Sharifi:** *Assistant 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: +98-25-32113480

Fax: +98-25-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

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