

معرفت اخلاق

سال دهم، شماره اول، پیاپی ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۸



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول

محمود فتحعلی

سر دبیر

هادی حسین خانی

مدیر اجرایی

سجاد سلگی

صفحه آرا

سجاد سلگی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

محسن جوادی

استاد دانشگاه قم

محمد سعیدی مهر

استاد دانشگاه تربیت مدرس

احمد حسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد واعظی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم،

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

بیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

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

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

نمایه در:

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

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شاعری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

ج. یادآوری

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

فهرست مطالب

معرفی مسیری پیشنهادی برای انجام مطالعات و تحقیقات در قلمرو... / ۵

بابک شمشیری

وجود اخلاق دینی؛ آری یا خیر؟ / ۲۱

که علی اصغر محمدزاده / محمد سربخشی

روشن‌شناسی اخلاقی تشریح و اجرای حدود در اسلام / ۳۷

محمد رضا قضائی

جایگاه «نسیان خدا» در مجموعه علل و نتایج «نسیان خوبشتن» / ۵۵

فاطمه قدرتی

بررسی تعارضات اخلاقی اسارت و راه‌های برون‌رفت از آن با رویکرد اسلامی / ۶۷

که مهدی عبادی‌نیا / حسین دیبا

تحلیل محتوای کتب هدیه‌های آسمانی دوره دوم ابتدایی بر... / ۸۳

که میثم غلام‌پور / عباس قاسمیان / مجیب‌الرحمن رضائی / امید پورمند

۹۹ / Abstracts

معرفی مسیری پیشنهادی برای انجام مطالعات و تحقیقات در قلمرو صفات اخلاقی و کاربردهای تربیتی آن

bshamshiri@rose.shirazu.ac.ir

یابک شمشیری / دانشیار فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شیراز

دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۰

چکیده

دیدگاه صفات؛ یعنی مجموعه‌ای از ردایل و فضایل، از جمله قدیمی‌ترین و پرنفوذترین دیدگاه‌های اخلاقی در جهان اسلام است. به طوری که اکثر تألیفات اخلاقی مسلمانان، اعم از متقدمان و متأخران، از این منظر به موضوع اخلاق نگریسته‌اند. حال اگر دیدگاه فوق را به عنوان چارچوبی نظری برای انجام مطالعات اخلاقی در نظر بگیریم، هدف این مطالعه، معرفی و ارائه مسیری برای انجام مطالعات و پژوهش‌های علمی، در قلمرو صفات اخلاقی می‌باشد. با توجه به این هدف، پرسش عمده مقاله حاضر عبارت است از: برای انجام مطالعه و تحقیق در حیطه صفات اخلاقی، چه مراحل ضرورت دارد؟ نتایج به دست آمده حکایت از این دارد که شش مرحله کلی را می‌توان برای انجام مطالعات مربوط به صفات اخلاقی در نظر گرفت. این مراحل، عبارتند از: مفهوم‌پردازی صفات اخلاقی، شناسایی ریشه‌های صفات اخلاقی، پیامدهای صفات اخلاقی، راهکارهای پیشگیرانه از ردایل اخلاقی، راهکارهای درمانی و راه‌های رشد و توسعه فضایل اخلاقی. انجام این شش مرحله، مستلزم استفاده از انواع روش‌های پژوهش مشتمل بر روش سنتی اسلامی (اصول فقه)، روش‌های علمی جدید؛ یعنی کمی و کیفی و نیز روش پژوهش فلسفی، به ویژه با رویکرد تحلیل مفهومی می‌باشد. این مسیر پیشنهادی می‌تواند به رشد و توسعه پژوهش در قلمرو تربیت اخلاقی کمک نماید.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، صفات اخلاقی، ارزش‌های اخلاقی، تربیت اخلاقی، مدل پژوهش.

اگر اخلاق را عمدتاً به عنوان بایدها و نبایدها و قلمرو ارزش‌ها به حساب آوریم، در این صورت می‌توان آن را به عنوان «ارزش‌شناسی»، بخشی از فلسفه محسوب کرد که در خصوص رفتارها و ویژگی‌های خوب و بد، راستی‌ها و کژی‌ها و اساساً چیستی خوبی و بدی و نیز ملاک تشخیص آنها، بحث می‌کند. از این رو، حیطة‌ای به نام «فلسفه اخلاق» شکل گرفته است. این قلمرو از فلسفه، درصدد است تا به سؤال‌هایی همچون، انسان در زندگی چگونه باید باشد؟ فرد چگونه رفتار کند تا به سعادت برسد؟ و حقیقت سعادت انسان چیست؟ پاسخ دهد (دادبه، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹). پس در فلسفه اخلاق، هم چیستی و حقیقت خوبی، بدی مطرح است و هم مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها.

اهمیت این بخش از فلسفه، به حدی است که از دیرباز بسیاری از فیلسوفان در جهان غرب به موضوع اخلاق و ارزش‌های اخلاقی توجه داشته و به آن پرداخته‌اند. این توجه از زمان سقراط آغاز شده است؛ چرا که وی در جست‌وجوی شناختن هنرهای اخلاقی بود (نقیب‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۴۰). افلاطون نیز به نوبه خود، به ارزش‌هایی همچون جرأت، خویشتن‌داری و دادگری پرداخته است. فلسفه اخلاق برای ارسطو، به قدری اهمیت دارد که به تألیف کتابی در این باب، تحت عنوان *اخلاق نیکوماک* مبادرت می‌ورزد. وی در این کتاب، سعی دارد که به سؤال فلسفی درباره چیستی نیک حقیقی، یا به تعبیر دیگر حقیقت نیکی، پاسخ دهد (همان، ص ۶۳). در حقیقت، ارسطو متأثر از دیدگاه اعتدال‌گرایانه اخلاقی استادش *افلاطون*، برای نخستین‌بار دیدگاه افراط، تفریط و حد میانه را در خصوص صفات اخلاقی طرح کرده و به شرح و بسط آن می‌پردازد. دیدگاه ارسطو، به قدری تأثیرگذار بود که در جهان اسلام نیز غالب اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان، این طرح کلی را پذیرفته و با تغییراتی به شرح و بسط آن پرداختند. برای نمونه، می‌توان به *کیمیای سعادت* امام محمد غزالی، *اخلاق ناصری* خواجه نصیرالدین طوسی، *تهذیب اخلاق و تطهیر الاعراق* ابن مسکویه و *معراج السعاده* ملاحمده نراقی اشاره کرد.

از سوی دیگر، توجه به اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، تنها به قلمرو فلسفه محدود نیست، بلکه ادیان نیز به نوبه خود، به آن اهتمام ورزیده‌اند. در حقیقت، اخلاق رکن عمده غالب ادیان به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، *آلستون* و همکاران، قوانین اخلاقی از جمله مشخصه‌های سازنده ادیان به‌شمار می‌آیند (آلستون و همکاران، ۱۳۷۶، ص ۲۴). به همین دلیل، مفاهیم و آموزه‌های اخلاقی متعددی در قرآن کریم طرح شده است (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۳۴).

بر اساس این حقیقت، یعنی نسبت میان اسلام (به‌عنوان مصداقی از دین) و اخلاق، اندیشمندان و محققان مسلمان در طول تاریخ، به بررسی و مطالعه اخلاق، به‌ویژه صفات اخلاقی پرداخته‌اند. این اندیشمندان، غالباً سعی داشته‌اند که اخلاق و مفاهیم اخلاقی را از منظر اسلام مورد بحث و بررسی قرار دهند. از سوی دیگر، اغلب ارزش‌ها و صفات اخلاقی را در قالب دو مقوله کلی رذایل و فضایل مورد توجه قرار داده‌اند. به علاوه، از همان الگوی ارسطویی یعنی افراط، تفریط و حد میانه پیروی کرده‌اند. این امر، موجب شده که بین عمده‌ترین آثار اخلاقی تألیف شده توسط قدما و یا متأخرین، تفاوت معناداری دیده نشود. به عبارت دیگر، اکثر این آثار به شیوه‌ای یکسان به موضوع اخلاق و صفات اخلاقی پرداخته‌اند. به همین دلیل، علی‌رغم نکات قوت و مثبت فراوانی که در این آثار

دیده می‌شود، اما آنچنان که باید و شاید نتوانسته‌اند از انسجام، قدرت تبیین، نظام‌مندی و کارایی و اثربخشی برخوردار باشند. به عبارت دیگر، آثار نامبرده به صورت منفک و تنها در حد توصیه به آموزه‌های اخلاقی، توجه نشان داده‌اند. به همین دلیل، نتوانسته‌اند به شکل نظریه و الگو در بیایند؛ زیرا انسجام، نظام‌مندی، قدرت تبیین روابط ما بین مؤلفه‌ها و متغیرها، توان پیش‌بینی، مفهوم‌پردازی و بالاخره، توانایی اثربخشی در قلمرو عمل از جمله مشخصات و خصوصیات نظریه و به تبع آن، الگو محسوب می‌شود.

به دنبال کمبود نظریه‌پردازی در قلمرو اخلاق و ارزش‌های اخلاقی در جهان اسلام، تولید علم در قلمرو تربیت اخلاقی نیز دچار کمبود و ضعف چشمگیری می‌باشد. البته این امر، به معنای عدم توجه به قلمرو تربیت اخلاقی نمی‌باشد، بلکه اکثر مقاله‌ها، کتاب‌ها و رساله‌های دانشگاهی که به موضوع صفات اخلاقی و پرورش آنها توجه نشان داده‌اند، از همان کلیشه‌های رایج تاریخی پیروی کرده و تنها به توصیف آیات و روایات اکتفا کرده و در نهایت، به توصیه و پند و اندرز روی آورده‌اند. از این‌رو، نتوانسته‌اند آنچنان که شایسته است، در حوزه نظر و یا در حوزه عمل، مؤثر و مفید واقع شوند.

به نظر می‌رسد، این اشکال تا حد زیادی به دلیل فقدان مسیرها و روش‌های پژوهشی روشن و مشخص، برای انجام مطالعه در حیطه صفات اخلاقی و تربیت اخلاقی است. از این‌رو، به نظر می‌رسد که یکی از عمده‌ترین دغدغه‌ها و مسائل مربوط به حوزه مطالعات اخلاقی و تربیت اخلاقی، مسیرها و روش‌های پژوهشی مناسب می‌باشد. بنابراین، هدف این مطالعه، معرفی مسیری برای انجام مطالعات و تحقیقات در قلمرو صفات اخلاقی می‌باشد. با توجه به این هدف، پرسش زیر قابل طرح است: برای انجام مطالعه و تحقیق در قلمرو صفات اخلاقی، چه مراحل ضروری است؟

روش پژوهش

این مطالعه، از نوع مطالعات فلسفی است. به همین دلیل، این مقاله سعی دارد که با نگاهی فلسفی به حوزه مطالعات اخلاقی، به‌ویژه از جنبه روش‌شناسی این نوع مطالعات نظر افکنده شود. از این‌رو، با توجه به ماهیت موضوع، روش این مطالعه فلسفی تحلیلی - استنتاجی است.

روند مطالعات مربوط به صفات اخلاقی

همان‌طور که اشاره شد، یکی از مهم‌ترین ارکان مفهوم «اخلاق» به صفات و ارزش‌های اخلاقی است. این همان نگاهی است که فلاسفه یونان باستان، از جمله *افلاطون*، به‌ویژه *ارسطو* به اخلاق داشته‌اند. این طرز تلقی از سوی اندیشمندان مسلمان نیز مورد قبول واقع شد. به‌ویژه از این جهت که دین اسلام نیز بنا به تعبیر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در راستای پرورش صفات و ارزش‌های اخلاقی، تلاش می‌ورزد. از آنجایی که می‌فرماید: «نی بعثت لا تمم المکارم اخلاق» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۸). به همین دلیل، بخش عمده‌ای از آموزه‌های قرآنی و همچنین، سنت پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام به اخلاق و صفات اخلاقی اختصاص یافته است. در این میان، حتی بسیاری از مفاهیمی که به صورت اختصاصی، دینی تلقی می‌شوند، از قابلیت ارتباط با حوزه اخلاقی، برخوردار هستند. برای نمونه، مفهومی

مثل تقوا، نفاق، نیت و نظایر آن، از جمله مفاهیم قرآنی می‌باشند که ارتباط تنگاتنگی با اخلاق و صفات اخلاقی پیدا می‌کنند. به همین دلیل، اندیشمندان مسلمان در تألیفات اخلاقی خود به این مفاهیم نیز پرداخته‌اند. برای مثال، امام محمد غزالی در کتاب *کیمیای سعادت* که اثری اخلاقی است، به تعالیم، آداب و آموزه‌های دینی و شرعی نیز پرداخته است. امام محمد غزالی، در برخی از بخش‌های این کتاب، به دنبال این است که روح اخلاقی حاکم بر آداب و دستورالعمل‌های شریعت را نیز آشکار سازد. برای مثال، وی در تبیین روح نماز به‌عنوان یکی از عمده‌ترین مؤلفه‌های شریعت، چنین اظهار نظر کرده است:

بدان که آنچه گفتیم کالبد و صورت نماز بود و این صورت حقیقی هست که روح وی است و بدان که هر عملی را از اعمال نماز و هر ذکری را از اذکار وی روحی دیگر است - خاص که اگر اصل روح نباشد، نماز همچون آدمی مرده باشد - کالبد بی‌جان و اگر اصل باشد و لیکن اعمال و آداب تمام نباشد. همچون آدمی چشم‌کنده و گوش و بینی بریده بود و اصل روح نماز خشوع است و حاضر بودن دل اندر جمله نماز که مقصود از نماز است داشتن دل است با حق تعالی - و تازه کردن ذکر حق تعالی - برسیبیل هیبت و تعظیم (غزالی طوسی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۵).

به همین سیاق، ملاحمد نراقی، مؤلف کتاب *معراج السعاده* نیز کتاب خود را به صورت ترکیبی از اخلاق و دین به نگارش در آورده است. برای نمونه، در فصلی از این کتاب به مفهوم قرآنی توبه پرداخته است. وی از «توبه» به‌عنوان یک فضیلت نام می‌برد (نراقی، بی‌تا، ص ۵۰۰).

این سنت در نوع نگاه ترکیبی به مفاهیم دینی و اخلاقی، موجب شده که متفکر و پژوهشگری معروف مثل *ایزوتسو* نیز از همین الگو پیروی کند. وی نیز در کتاب *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید* (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۳۵)، به تشریح و تبیین مفاهیم قرآنی مثل نفاق، تقوا و کفر از منظر اخلاقی پرداخته است. بدین ترتیب، در بین متفکران و پژوهشگران مسلمان، مقصود از «اخلاق»، بیشتر صفات و ارزش‌های اخلاقی است. برای مثال، جرجانی، اخلاق را به مجموعه ملکات و صفات پایدار، که می‌تواند منشأ رفتارهای انسانی باشند، تعریف کرده است (جرجانی، ۱۳۰۶، ص ۴۵). استاد مصباح نیز معتقد است: «اخلاق عبارت است از: مجموعه صفات شخصیتی اعم از پایدار و ناپایدار که منجر به بروز رفتارهای مثبت یا منفی می‌شوند» (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۱۶).

مطابق با این نوع تعریف، تربیت اخلاقی، ایجاد و پرورش صفات اخلاقی مثبت، یا همان فضایل و از بین بردن یا تضعیف صفات اخلاقی منفی یا همان رذایل است. برای مثال، شهید مطهری بر این باور است که تربیت اخلاقی، فرایندی است که به ایجاد عادت، طبیعت ثانوی و یا ملکاتی که توأم با اختیار و تلاش فرد انسانی می‌باشد، اطلاق می‌گردد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۷۴-۷۵).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، هسته اصلی و مرکزی قلمرو اخلاق و تربیت اخلاقی، در بین اندیشمندان مسلمان، صفات و ارزش‌های اخلاقی و چگونگی پرورش آنها یا بعکس، از بین بردن صفات نکوهیده، می‌باشد. درحالی‌که در حوزه اخلاق با رویکردها و نظریه‌های دیگری از جمله نظریهٔ وظیفه‌مداری کانت و همچنین، نظریهٔ سودانگاری جرمی بنتام نیز مواجه هستیم (سهاگیان و سهاگیان، ۱۳۸۰، ص ۵۹). حال اگر از بین رویکردهای

مختلف این طرز تلقی، در خصوص اخلاق و تربیت اخلاقی را بپذیریم، نخستین گام در روند مطالعات مربوط به صفات اخلاقی، مفهوم‌پردازی آنهاست که در ذیل به آن می‌پردازیم.

۱. مفهوم‌پردازی صفات اخلاقی

اصولاً تعریف از جمله مباحث بنیادی منطق به‌شمار می‌رود (خندان، ۱۳۸۲، ص ۶۱)؛ چرا که شناخت بر پایه تعاریف استوار است. از نظر منطق ارسطویی، بهترین تعریف، تعریف حقیقی است. چراکه به وسیله این نوع تعاریف، ذات و ماهیت اشیاء و تصورات مختلف، شناخته می‌شود. اما باید گفت: رسیدن به تعریف حقیقی برای بسیاری از امور و تصورات، بخصوص مفاهیم ذهنی و انتزاعی، بسیار بعید و حتی ناممکن به نظر می‌رسد. به همین دلیل، در این‌گونه موارد، دست یافتن به «تعاریف مفهومی» مطلوب می‌باشد. روش‌های گوناگونی برای تعریف مفهومی وجود دارد. از جمله مهم‌ترین این روش‌ها، می‌توان از تعریف به اوصاف، تعریف به عام و خاص و تعریف به مؤلفه‌ها نام برد. در هر یک از این روش‌ها، سعی بر آن است تا از طریق معرفی صفات، ویژگی‌های عام، اختصاصی و عناصر و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده مفهوم مورد نظر، به تعریف و شناسایی آن دست یافت (خندان، ۱۳۸۲، ص ۷۴-۷۶).

اندیشمندان و علمای اخلاق در جهان اسلام، همواره به تعریف صفات و ارزش‌های اخلاقی توجه نشان داده‌اند. به همین دلیل، همواره سعی کرده‌اند تا در ابتدای بحث درباره یک صفت اخلاقی، نخست به تعاریف آن پردازند (نراقی، بی‌تا، ص ۱۸۶). این رویه از سوی عالمان و محققان معاصر نیز دنبال شده است (ر.ک: فهیم‌نیا، ۱۳۸۹). همان‌طور که اشاره شد، در قلمرو اخلاق و صفات اخلاقی، به دلیل اینکه با مفاهیم انتزاعی و ذهنی سروکار داریم، دست یافتن به تعاریف مفهومی، مطلوب تلقی می‌شود. از این‌رو، به صرف ارائه یک تعریف کلی که در بسیاری از موارد، همراه با ابهامات نیز می‌باشد، مشکلی را حل نخواهد کرد. برای مثال فهیم‌نیا، در تعریف صبر می‌گوید: «حفظ کردن از آنچه عقل و شرع اقتضا می‌کند» (فهیم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۶۳). درحالی که بررسی و شناسایی مؤلفه‌ها و ویژگی‌های ماهوی این مفهوم، به‌ویژه از منظر قرآن و روایات، حکایت از این دارد که این مفهوم گسترده وسیعی داشته و شامل معانی متعددی است و تنها برخورداری از آنچه عقل و شرع می‌گوید، دلالت ندارد. به عبارت دیگر، این تعریف تنها به جنبه سلبی آن اشاره دارد، درحالی که این مفهوم دال بر معانی ایجابی نیز می‌باشد (شمشیری و شیروانی، ۱۳۹۰، ص ۸۸).

در واقع، همان‌طور که منطقیون نیز گفته‌اند، تعریف مناسب و خوب، باید از ویژگی جامعیت و مانعیت برخوردار باشد. برای رسیدن به تعاریف جامع و مانع، انجام مطالعات و تحقیقات تحلیلی و اکتشافی، ضرورت پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، لازم است از طریق تحلیل مفهوم، به معناهای آن دست یافت و پس از آن، به تعریف مبادرت ورزید. این امر، در حوزه مفاهیم قرآنی و اسلامی نه تنها صدق می‌کند، بلکه واجب‌تر نیز می‌باشد؛ زیرا به دلیل ماهیت متن قرآنی که متنی دینی بوده و خواه ناخواه «زبان دین» بر آن حاکم است، با تعاریفی مشخص و معین سروکار نداریم، بلکه تعاریف و معناها را باید از متن استنتاج و استنباط کرد. به همین دلیل، اولین و ضروری‌ترین گام در الگوی پیشنهادی تحقیقات و مطالعات، در قلمرو صفات اخلاقی، «مفهوم‌پردازی» است. در حقیقت، مفهوم‌پردازی،

فرایندی است که از خلال آن می‌توان به تعاریف و کشف معناها دست یافت. اما باید در نظر داشت که فرایند مفهوم‌سازی، به سادگی صورت نگرفته، بلکه به نوبه خود مستلزم انجام مراحل است که زیرمجموعه این فرایند تلقی می‌شود. این مراحل، به شرح ذیل می‌باشند.

۱-۱. تعریف لفظی و معنای لغوی مفهوم مورد نظر

روشن است که نخستین گام روشن کردن معنای مفهوم مورد نظر در زبان عربی است؛ چراکه پیام وحیانی قرآن در قالب زبان عربی، ارسال شده است. مخاطب نیز به ناچار آن را با همان زبان فهم می‌کند. از این رو، شناخت تعریف لفظی مفاهیم در زبان عربی و معانی آن، البته در عصر نزول قرآن، مورد توجه تمامی عالمان علوم قرآنی و مفسران قرار گرفته است (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۴۷).

نکته دیگری که در این گام باید به آن توجه داشت، توجه به سیر معنایی مفهوم مورد نظر در طول تاریخ و کاربردها و کارکردهای آن مفهوم است؛ چراکه معنای مفاهیم، ثابت نبوده و به تبع زبان که دستخوش تغییر و تحول شده، از پویایی برخوردار است. به همین دلیل، کارکردها و کاربردهای مفاهیم، قابلیت تغییر در طول زمان را دارند. این نکته‌ای است که مورد توجه/یروتسو، در طرح قرآن‌پژوهشی‌اش قرار گرفته است (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۳۶).

۲-۱. بررسی آیات مرتبط با مفهوم مورد نظر

صرف رجوع به تعاریف لفظی و کشف معنای آن، در سیر تاریخی‌شان و یا در نظرگرفتن کارکردها و کاربردهای مفاهیم مورد نظر، کافی نیست؛ چراکه معانی یا معای مفاهیم قرآنی، تنها به همان تعاریف لفظی و کارکردشان در نزد عرب، ختم نمی‌شود، بلکه لفظ زبانی محملی است برای رساندن پیامی و حیانی. این امر، به‌ویژه در خصوص مفاهیم مرکب و انتزاعی مربوط به حوزه اخلاق و معنویات، بیشتر صدق می‌کند (مثل مفهوم تقوا، اخلاص و نظایر آن). از این رو، مفاهیم قرآنی از بار معنایی گسترده‌تری نسبت به آنچه که تعاریف لفظی بیان می‌کنند، برخوردارند. برای دریافت این بار معنایی، باید از حد تعاریف لفظی و معنای لغوی فراتر رفت. بدین منظور، لازم است در گام بعدی آیات مرتبط با مفهوم مورد نظر تک‌تک مورد بررسی و تحلیل قرار گیرند. ضمن اینکه، باید به شأن نزول و اسباب نزول این آیات نیز توجه داشت. رجوع به آیات مختلفی که شامل مفهوم مورد نظر است، پرده‌های بیشتری را بر می‌افکند و ما را با زوایای بیشتری از معنا یا معانی آن آشنا می‌سازد.

۳-۱. رجوع به اخبار و آیات معتبر مرتبط

اگر اصول فقه را به‌مثابه روش‌شناسی استنتاج احکام شریعت از منابع اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) بدانیم، می‌توان آن را به‌عنوان روش‌شناسی سنتی برای فهم آموزه‌های اخلاق اسلامی نیز قلمداد کنیم (اعرافی، ۱۳۸۷، ص ۱۷)؛ زیرا اگر قرار بر این باشد که این روش بتواند به استنتاج نوعی از احکام (شریعت و فقه)، از قرآن و سنت کمک کند، به دریافت و فهم آموزه‌های اخلاقی از همان منابع (قرآن و سنت) نیز کمک خواهد کرد. از سوی دیگر، بر اساس همین روش (اصول فقه)، برای فهم قرآن، می‌توان به سنت نیز رجوع کرد. بنابراین، برای فهم بیشتر و

بهتر مفاهیم اخلاقی قرآنی، باید به سراغ اخبار و روایات و یا به‌طور کلی، سنت رفت. لازم به یادآوری است که منظور از «سنت»، هم شامل سنت قولی و هم سنت عملی پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام است. از این رو، ملاحظه سیره عملی ایشان نیز به مفهوم‌پردازی هرچه بهتر صفات اخلاقی اسلامی کمک می‌کند.

۴-۱. شناسایی مصادیق

همان‌طور که خندان می‌گوید: تعریف مصداقی، یعنی تعریفی که در آن، برای شناساندن مفهوم مورد نظر به برشماری مصادیق آن، مبادرت می‌کنیم، یکی از روش‌های تعریف محسوب می‌شود (خندان، ۱۳۸۲، ص ۷۱). اصولاً شناسایی و معرفی مصادیق یک مفهوم، هم به فهم بهتر آن کمک می‌کند و هم مرز آن را با سایر مفاهیم مشابه مشخص می‌کند. این امر، به‌ویژه در خصوص مفاهیم مشابه، دو پهلو و پیچیده، مصداق پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، شناسایی مصادیق برای مفاهیم دوپهلوی و نیز مفاهیمی که شباهت زیادی با مفاهیم دیگر دارند، ضرورت بیشتری دارد. برای مثال، مفهومی قرآنی مثل مفهوم «نفاق»، از جمله مفاهیم پیچیده‌ای است که به همین دلیل، دارای ابهامات زیادی نیز هست. پس در فرایند مفهوم‌پردازی آن، بهتر است که مصادیق آن شناسایی و معرفی شوند. این امر، به شناخت آن و جلوگیری از سوء برداشت و مغالطات و سفسطه کمک می‌کند.

۵-۱. شناسایی مفاهیم مرتبط

روشن است که هر مفهوم، می‌تواند به نوعی با پاره‌های دیگر از مفاهیم مرتبط شود. به‌طوری‌که مجموعه‌ای از مفاهیم، ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر پیدا می‌کنند. از این رو، شناخت و فهم بهتر و عمیق‌تر هریک از این مفاهیم، در گرو شناخت و فهم مفاهیم همبسته و مرتبط با آنها می‌باشد. برای نمونه، دروغ، ریا، و خودنمایی، از جمله مواردی هستند که ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند. به همین دلیل، شناخت و حتی تعریف خصیصه‌ای مثل خودنمایی و یا ریا، در گرو فهم دروغ می‌باشد. از سوی دیگر، همان‌طور که پیشتر اشاره شد، برخی از مفاهیم اخلاقی قرآنی، مفاهیم مرکبی هستند که از تعدادی از مفاهیم ساده‌تر ترکیب شده‌اند. از این رو، برای شناخت مفهوم مرکب مورد نظر، لاجرم باید مفاهیمی را که اجزاء و عناصر آن مفهوم مرکب، می‌باشند، شناسایی و تعریف کرد. به عبارت دیگر، رابطه جزئی و کلی (جزئی از یک کل)، بین آنها برقرار است. برای مثال، اگر به مفهوم قرآنی تقوا نظر افکنیم، درمی‌یابیم که این ویژگی، مفهومی مرکب است که از اجزایی مثل ایمان، خویش‌داری، صبر و نظایر آن تشکیل شده است. پس، برای شناخت و تعریف آن، باید مفاهیم مرتبط مثل ایمان و خویش‌داری نیز تشریح شود.

۶-۱. تبیین ارتباط مفاهیم مرتبط با مفهوم مورد نظر

همان‌طور که گفته شد، بسیاری از اوقات، بین مفاهیم اخلاقی ارتباط‌های گوناگونی دیده می‌شود. از این رو، پس از شناسایی مفاهیم مرتبط، لازم است نوع ارتباط بین آنها نیز تبیین شود. در واقع، انواع رابطه‌های گوناگون بین مفاهیم قابل فرض است. برای مثال، رابطه علی، رابطه همبستگی، رابطه جزء و کلی، از جمله این ارتباطات

می‌باشند. لازم به یادآوری است که این رابطه‌ها نیز به نوبه خود، زیرمجموعه‌هایی دارند. به‌عنوان نمونه، رابطه همستگی می‌تواند به صورت مثبت یا منفی دیده شود. رابطه مثبت زمانی است که تغییرات صفات در یک جهت صورت می‌گیرد. رابطه منفی زمانی است که تغییرات صفات در جهت عکس یکدیگر اتفاق می‌افتد.

۱-۷. شناخت ترکیب‌های ممکن بین مفهوم اخلاقی مورد نظر و سایر صفات اخلاقی و پیش‌بینی پیامدها

در اینجا، هدف شناخت و معرفی حالت‌های گوناگونی است که از امتزاج صفات اخلاقی به وجود می‌آیند. در واقع، مفروض این است که در عمل، صفات و خصایص اخلاقی، به صورت جداگانه وجود ندارند، بلکه این خصایص با هم ترکیب شده، صور مرکب گوناگون و متفاوتی را می‌سازند. در مرحله بعد، هریک از این ترکیبات، بالطبع، نتایج و پیامدهای خاص خود را در پی خواهند داشت. برای مثال، همان‌طور که عالمان اخلاقی مسلمان گفته‌اند، علم و دانش به‌عنوان صفتی پسندیده و یا به تعبیر دیگر، یک فضیلت محسوب می‌شود (غزالی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱)؛ اما این صفت می‌تواند با صفات دیگر، اعم از فضایل و یا حتی رذایل ترکیب شود. برای نمونه، اگر علم با تکبر که یکی از انواع رذایل است، جمع شود؛ با اطمینان می‌توان گفت: حاصل این ترکیب، ایجاد نوعی صفات نکوهیده، مثل غرور خواهد بود. در این مثال و سایر موارد مشابه، باید به دو نکته اساسی توجه کرد: نخست، همواره امکان ترکیب صفات نکوهیده و صفات جمیله وجود دارد.

بنابراین، بودن یکی مانع از حضور دیگری نمی‌شود؛ چراکه در این‌گونه موارد، نقیض یکدیگر نیز به حساب نمی‌آیند. دوم، همانند جمع جبری مثبت و منفی (مثبت \times منفی = منفی) که همواره نتیجه منفی است، در اینجا نیز، پیامد حاصل از ترکیب صفات رذیله و جمیله، همواره منفی و رذیلت خواهد بود. از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که در فرایند تربیت اخلاقی، پاک کردن و از بین بردن رذایل اخلاقی بسی با اهمیت‌تر از ایجاد صفات اخلاقی مثبت می‌باشد. به همین دلیل، خداوند کریم، در آیه ۲ سوره جمعه، ترکیه را مقدم بر تعلیم و تربیت معرفی کرده است. به تعبیر علامه طباطبائی، تقدم ترکیه بر تعلیم در این آیه اشاره به مقام تربیت دارد. درحالی که مقدم دانستن تعلیم بر ترکیه در بعضی آیه‌های دیگر، مثل آیه ۱۲۹ سوره بقره، بیان وجوه سایر رسالت پیامبر اکرم ﷺ است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰۹). از سوی دیگر، لازم به یادآوری است که عالمان اخلاقی در جهان اسلام، به امکان ترکیب صفات اخلاقی با یکدیگر و پیامدهای حاصل از آن، کمتر اهتمام ورزیده‌اند. درحالی که شناخت این ترکیب‌های ممکن، مسیر را برای تربیت اخلاقی هموارتر می‌سازد.

حال اگر شش مرحله فوق تکمیل گردد، فرایند تحلیل مفهومی و یا مفهوم‌پردازی به خوبی صورت گرفته است. از این‌رو، بر اساس نتایج به‌دست‌آمده می‌توان وارد مراحل بعدی شد؛ مراحلی که از یک سو مراحل تکمیلی تلقی می‌شوند و از سوی دیگر، می‌توانند به مدل‌پردازی‌های نظری و سپس، ارائه الگوهای عملی منجر شوند. این مراحل عبارتند از:

۲. شناسایی ریشه‌های صفات اخلاقی

از چند جهت می‌توان به ریشه‌یابی و یا به تعبیر دیگر، کشف علل صفات اخلاقی توجه نشان داد:

۱-۲. توجه به ابعاد وجودی انسان

توجه به اینکه ویژگی‌ها و صفات اخلاقی، مربوط به کدام یک از ابعاد وجود انسان می‌شوند، ضروری است. این سطح از ریشه‌یابی، همواره مورد توجه اندیشمندان اخلاقی در جهان اسلام قرار گرفته است. در واقع همه آنها، به پیروی از/ارسطو، پیش از ورود به موضوع فضایل و رذایل اخلاقی، به نفس انسانی و قوای آنکه سرمنشأ خصایص اخلاقی است، پرداخته‌اند. این اندیشمندان، عمدتاً از قوه شهویه و غضبیه، به‌عنوان سرمنشأ اصلی شکل‌گیری رذایل اخلاقی نام می‌برند (ر.ک: ابن مسکویه، ۱۳۸۱؛ طوسی، ۱۳۵۶). از سوی دیگر، قوه عاقله یا ناطقه انسان و وظیفه کنترل، مدیریت، هدایت، و مهار قوای شهویه و غضبیه را بر عهده دارد. بنابراین، هرگاه قوه عاقله انسان، بتواند وظیفه خود را به خوبی به انجام رساند، تعادل (یا همان فضیلت عدالت) در انسان ایجاد می‌شود. در نتیجه، فضایل همان حالت تعادلی است که در قلمرو یک ویژگی یا خصیصه ایجاد شده و مانع از افراط یا تفریط می‌گردد.

علاوه بر این تفسیر، در مطالعات مربوط به اخلاق و تعلیم و تربیت اسلامی، از مفهوم دیگری تحت عنوان «فطرت» نام برده می‌شود. فطرت بیانگر حقیقت ذاتی وجود انسان و عمیق‌ترین و اصیل‌ترین لایه نفس تلقی می‌شود (شمشیری، ۱۳۸۵، ص ۲۷۲). به همین دلیل، سرچشمه فضایل و ارزش‌های اخلاقی در انسان است. از این رو، باید توجه داشت که فضایل تنها مشتمل بر حالت تعدیل شده رذایل نمی‌باشند، بلکه بنا به اصل فطرت، به نوبه خود از اصالت برخوردارند. برای مثال، بنا به نگاه اول؛ یعنی صرفاً توجه به قوه شهویه و غضبیه و نظایر آن، صداقت عبارت است از: حالت تعادل ما بین دروغ به‌عنوان تفریط و حالتی مثل رک‌گویی و صراحت لهجه به‌عنوان افراط. درحالی‌که صداقت فی‌نفسه اصالت دارد؛ چراکه به فطرت مربوط می‌شود.

۲-۲. توجه به سلسله‌مراتب علل و ریشه‌ها

ریشه همه صفات و خصایص اخلاقی را باید در قوای نفس و فطرت جست‌وجو کرد. اما این امر مانع از آن نمی‌شود که بتوان سلسله‌مراتبی از علل و ریشه‌ها را برای صفات اخلاقی در نظر گرفت. به عبارت دیگر، هر صفت، لزوماً به صورت مستقیم و بی‌واسطه از قوای نفس سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه غالب صفات از چند صفت دیگر ناشی شده و آن صفات نیز به نوبه خود، از سایر صفات تا سرانجام، در یک رابطه سلسله‌مراتبی، ریشه آنها به نفس و قوای آن و یا فطرت بازمی‌گردد. از این رو، تلاش در جهت شناسایی نوع ارتباط علت و معلولی صفات و ویژگی‌های اخلاقی در سلسله‌مراتب علل، کمک زیادی به فهم و نیز نقش آنها در زیست اخلاقی افراد می‌کند. بهترین نمونه تلاش صورت گرفته در این خصوص، که می‌توان به آن اشاره کرد، تبیین آدلر از نقش عقده حقارت در شکل‌گیری بسیاری از ویژگی‌ها و خصوصیات انسان است. بنا به دیدگاه وی، احساس حقارت، اولین و بنیادی‌ترین خصیصه‌ای است که در کودک شکل گرفته است که در دوران‌های بعدی رشد وی، به صورت انواع اختلالات روانی و ویژگی‌های شخصیتی، بروز پیدا می‌کند (آدلر، ۱۳۶۱، ص ۲۵).

لازم به یادآوری است که عالمان اخلاقی مسلمان نیز در تألیفات خود، با استناد به آیات و روایات، در جهت نشان دادن سلسله‌مراتب اهمیت و درجه‌بندی صفات اخلاقی، گام‌هایی برداشته‌اند، اما به همین مقدار بسنده کرده و

از رابطه علی و سلسله‌مراتبی صفات غفلت ورزیده‌اند. از این رو، برای مثال ملا/احمد نراقی در توصیف دروغ، آن را قبیح‌ترین گناه کبیره و خبیث‌ترین آنها می‌داند (نراقی، بی‌تا، ص ۴۱۵). وی در ادامه، برای نشان دادن میزان مذمت این ردیلت، به برخی روایات مرتبط اشاره می‌کند، اما بیش از این پیش نرفته و به همین میزان بسنده کرده است. محققان و عالمان معاصر نیز به همین میزان اکتفا کرده‌اند (ر.ک: فهیم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۵۰). در نتیجه، تفاوتی اساسی و ماهوی بین کار پیشینیان و معاصران دیده نمی‌شود.

۲-۳. توجه به علل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی

در سنت نگاه اندیشمندان مسلمان به اخلاق و ویژگی‌های اخلاقی، تنها به جنبه‌های روان‌شناختی و فردی توجه شده است. در مقابل، توجه به وجوه اجتماعی اخلاق، به ندرت دیده می‌شود. در همین رابطه فنایی چنین اظهار نظر می‌کند: به‌طور کلی درکی که مسلمانان از اخلاق و نقش آن در تنظیم و هدایت افعال آدمی داشته و دارند تا حدود زیادی غیر از درک غربیان از شأن و منزلت و کارکرد اخلاق است. از نظر مسلمانان اخلاق اولاً و با لذات مقوله‌ای فردی و اخروی به‌شمار می‌رود، یعنی با درون و باطن آدمی سروکار دارد و معطوف به اصلاح و تهذیب و پیرایش نفس و روان آدمی و متکفل سعادت و فلاح و رستگاری اخروی شخص فاعل است و نقش آن در تنظیم روابط بالعرض و تبعی است (فنایی، ۱۳۸۴، ص ۳۹).

در حالی که علاوه بر جنبه‌های روان‌شناختی و شخصیتی ویژگی‌های اخلاقی، شایسته است از جنبه اجتماعی نیز به آنها توجه شود. اصولاً در بسیاری از موارد، شرایط اجتماعی می‌تواند به نوعی علت و ریشه بروز برخی صفات و ویژگی‌های اخلاقی در افراد باشد. البته ممکن است، شرایط اجتماعی علت اصلی تلقی نشود، اما می‌توان آن را به اصطلاح عامل برانگیزاننده و یا به تعبیری، علت کمک‌کننده به حساب آورد. بدین معنی که آن صفت و یا ویژگی، به صورت بالقوه در فرد وجود دارد، اما بالفعل شدن آن و بروز پیدا کردنش مشروط به وضعیت اجتماعی خاصی است. در نتیجه، لازم است به جنبه اجتماعی نیز به مطالعه و تحقیق درباره علت‌شناسی ویژگی‌های اخلاقی، پرداخت. این نتیجه‌گیری، به‌ویژه برای درک ارتباط بین تعلیم و تربیت و اخلاق اهمیت و ضرورت دارد؛ چراکه باید در نظر داشت که تربیت تنها وجهی فردی نداشته و به تعبیر دورکیم، امری اجتماعی محسوب می‌شود (دورکیم، ۱۳۷۶، ص ۴۸). همین نادیده انگاری، موجب شده که محققان و متخصصان حوزه اخلاق و تربیت اخلاقی معاصر نیز کمتر از منظر جامعه‌شناسی و عناصر اصلی آن مثل نهادها، ساختارها، مناسبات اجتماعی، فرهنگ و نظایر آن به مطالعه اخلاق بپردازند. برای مثال، داودی تنها در دو صفحه، آن هم به صورت کلی و مبهم به موضوع حاکمیت بخشیدن به ارزش‌های اخلاقی اسلام در جامعه، پرداخته است (داودی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵-۱۴۶). جالب اینکه علی‌رغم عنوان کتاب (تربیت اخلاقی)، هیچ بخشی از آن به موضوع مدرسه، نظام آموزش و پرورش، فضای عاطفی حاکم بر آن، فرهنگ سازمانی مدرسه، مناسبات و روابط درون نظام آموزش و پرورش، ساختارهای حاکم بر آن و موارد مشابه که همگی به نوعی جامعه‌شناسی آموزش و پرورش هستند، اختصاص پیدا نکرده است. بعکس، سراسر کتاب پر از توصیه‌ها و دستورالعمل‌های فردی می‌باشد.

۳. پیامدهای صفات اخلاقی

کنکاش درخصوص نتایج و پیامدهای محتمل صفات اخلاقی، از سایر تلاش‌های پژوهشگرانه‌ای است که محققان باید به آن عنایت لازم داشته باشند. لازم به یادآوری است که عالمان اخلاقی مسلمان متقدم و همچنین متأخر، تا حدودی به این موضوع توجه کرده‌اند. اما اغلب توجه آنها تنها به پیامدهای فردی و نیز اخروی صفات اخلاقی محدود شده است. برای مثال، ملا/احمد نراقی در چند صفحه از کتاب *معراج السعاده* به بحث پیرامون مفاسد اقسام ریا و احکام آنها پرداخته است (نراقی، بی‌تا، ص ۴۵۱-۴۵۵). اما تمامی توضیحات وی درخصوص مفاسد، متوجه جنبه فردی شخص ریاکار و نیز عواقب اخروی آن می‌گردد. مثال دیگر، کتاب *مبانی و مفاهیم اخلاق اسلامی در قرآن* نوشته فهیمه نیا (فهیمه نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۷۳-۲۷۵). بررسی این کتاب نشان می‌دهد که این محقق حوزه اخلاق، کمتر به موضوع پیامدهای صفات اخلاقی توجه کرده است. یکی از محدود مواردی که وی آن را مدنظر قرار داده، آثار صبر است. ایشان، سه پیامد اصلی را برای صبر در نظر گرفته است که عبارتند از: ۱. پاداش اخروی؛ ۲. امامت؛ ۳. امداد غیبی.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، پیامدهای اجتماعی صبر، بسیار کم‌رنگ می‌باشند. درحالی‌که بحث و بررسی پیامدهای اجتماعی صفات اخلاقی، به ویژه در جوامع جدید و مدرن معاصر که هم از پیچیدگی‌های بسیار زیادی برخوردارند و هم زندگی فردی اشخاص را نیز به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهند، بسیار حائز اهمیت است.

۴. راهکارهای پیشگیرانه از ردایل اخلاقی

پیشگیری، از جمله موضوعاتی است که در قلمرو علوم جدید از جمله پزشکی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و علوم تربیتی، به جد مورد اهتمام قرار گرفته است. امروزه، اعتقاد به پیشگیری در مقایسه با درمان، از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ چراکه با سرمایه‌گذاری در بخش پیشگیری، هزینه‌های مختلف در بخش درمان را می‌توان کاهش داد. به عبارت دیگر، هنگامی که بیماری، اختلال و آسیب‌پذیری، رخ می‌دهند، برای درمان آنها باید متحمل هزینه‌های بیشتری شد. ضمن اینکه، احتمال موفقیت نیز کاهش می‌یابد. در نتیجه، حتی‌الامکان باید بر روی اهداف و برنامه‌های پیشگیرانه سرمایه‌گذاری نمود. این نتیجه‌گیری، قابل‌تعمیم به قلمرو اخلاق و ارزش‌های اخلاقی نیز می‌باشد؛ چرا که گسترش ردایل، برای فرد و یا جامعه، همچون اختلال و بیماری تلقی می‌شود. از این‌رو، از این نظر، بین اخلاق و قلمرویی مثل روان‌شناسی شباهت وجود دارد.

برای رسیدن به موفقیت در زمینه پیشگیری، لازم است تا راهکارها و برنامه‌های مناسب در دو سطح فردی و اجتماعی ارائه شود. به عبارت دیگر، باید هم به بُعد اخلاق فردی و هم بُعد اخلاق اجتماعی توجه نشان داد. به تبع این توجه، بحث پیشگیری نیز در دو سطح فردی و اجتماعی، موضوعیت پیدا می‌کند.

۵. راهکارهای درمانی

آشکار است که تنها نمی‌توان به پیشگیری بسنده کرد؛ چراکه علی‌رغم تدابیر پیشگیرانه، به ناچار ابتلا به بیماری و ناهنجاری رخ خواهد داد. از این‌رو، آمادگی برای درمان نیز ضرورت پیدا می‌کند. از جمله نقاط قوت علمای مسلمان

در حوزه مطالعات اخلاقی، توجه آنها به درمان رذیلت‌های اخلاقی بوده است. برای مثال، ملا/احمد نراقی پس از شرح هر یک از رذایل اخلاقی، به مبحثی تحت عنوان «معالجه آن رذیلت یا به تعبیر خودش «مرض» پرداخته است. به‌عنوان نمونه، وی در معالجه مرض حسد چنین می‌گوید:

چون دانستی که مرض حسد از جمله امراض مهلکه نفس است، پس درصدد معالجه آن بر آی و همچنان که مذکور شد علاج امراض نفسانیه به معجون مرکب از علم و عمل می‌باشد، اما علمی که نافع است از برای این مرض آن است که اول تأمل در بی‌ثباتی این عاریت سرانمایی و یاد مرگ خود و محسور کنی و بدانی که این چند روزه دنیا را قابلیت آن نیست که به واسطه آن حسد بر بندگان خدایی (نراقی، بی‌تا، ص ۳۳۲).

توصیه‌های وی برای درمان حسد، به همین مقدار ختم نمی‌شود، بلکه به صورت مشروح ادامه می‌یابد. البته باید توجه داشت که توصیه‌های این اندیشمند، بیشتر جنبه خوددرمانی دارد. به عبارت دیگر، لازمه تحقق آن، در درجه نخست، آگاهی فرد به وضعیت خویش، سپس تصمیم به تغییر خویش و در نهایت، به کار بستن توصیه‌های یاد شده را دارد. درحالی که همانند بعضی اختلالات و نابهنجاری‌های روانی، درمان‌جو، آنچنان که باید و شاید، خودآگاهی ندارد. به علاوه، تصمیم جدی برای تغییر وضعیت خویش نداشته و از این‌رو نیازمند کمک حرفه‌ای درمانگر و مشاور می‌باشد. بنابراین، درخصوص موضوع درمان، تنها نمی‌توان به توصیه بسنده کرد، بلکه لازم است تا الگوها و برنامه‌های درمانی متناسب با نوع رذیلت طراحی شود. این نکته‌ای است که کمتر از سوی قدما مورد توجه قرار گرفته است. جالب اینکه به نظر می‌آید، متأخرین حتی به مراتب کمتر و سطحی‌تر از متقدمین به این موضوع توجه کرده‌اند. برای مثال، فهیم‌نیا درخصوص درمان ریا، تنها به یک پاراگراف ذیل بسنده کرده است:

بیماری اخلاقی ریا، هم از ضعف شخصیتی ریا کار خبر می‌دهد و هم از کمبود ایمان او به خدا. از این‌رو، با کارهای خیر به جای تقرب به خدا از او دور تر می‌شود. چنین فردی برای جلوگیری از تباہ شدن آخرت خود باید از گذشته خویش توبه و خود را اصلاح کند (فهیم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۹۸).

بهترین عامل برای پیمودن این راه، توجه به این بیماری اخلاقی و شناخت آن و نیز دانستن این واقعیت است که کار برای غیرخدا پایدار نخواهد بود و چاره‌ساز نیست:

درحالی که ملا/احمد نراقی، حدود چهار صفحه از کتاب خویش را (۴۶۱-۴۵۸) موضوع علاج ریا، اختصاص داده

است. وی در بخشی از توصیه‌های خود چنین می‌نویسد:

... و اما علاج عملی آن است که خود را عادت دهد به پنهان داشتن عبادات و در هنگام عبادت در بر روی مردم ببندد. همچنان که معاصی خود را از مردم پنهان می‌دارد تا دل او قانع شود با اطلاع خدا بر عبادت او و نفس او دیگر خواهش آگاهی مردم را به اعمال او نکند و مخفی نماند که باید عبادت را به جهت طمع از مردم بجا نیاورد و مطلقاً ریا در نظر او نباشد، بلکه به جهت امر الهی به عبادت بپردازد (نراقی، بی‌تا، ص ۴۶۰).

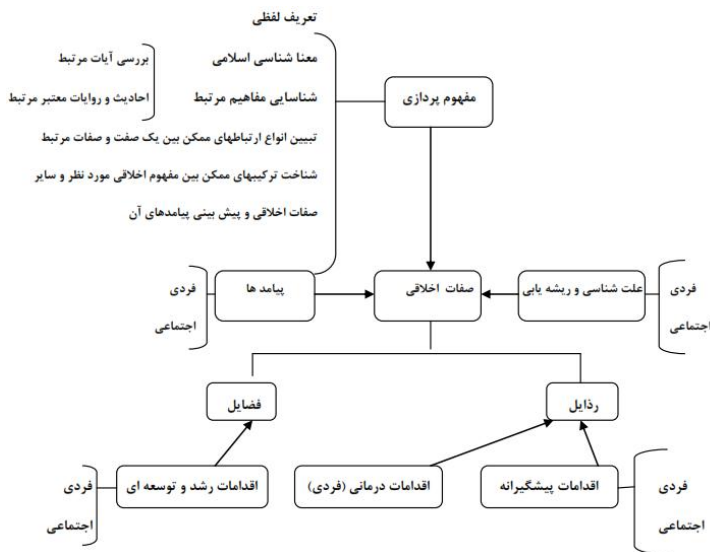
روشن آشکار است که مقایسه همین دو مطلب، عمق، وسعت نظر و همچنین، ارزش کار قدما را نشان می‌دهد. هر چند نقدهایی نیز بر کار آنان وارد است، اما نباید نگاه تاریخی را از نظر دور داشت؛ بدین معنا که باید کار و تلاش آنها را در بستر زمان و تاریخ خود مورد ارزیابی قرار داد. به همین دلیل، به نظر می‌رسد که نوع کار معاصران در حد و اندازه عصر جدید و مقتضیات و نیازمندی‌های آن نمی‌باشد.

۶. راه‌های رشد و توسعه فضایل اخلاقی

موضوع پیشگیری و درمان در خصوص ردایل اخلاقی صدق می‌کنند. درحالی‌که در قلمرو فضایل، رشد و توسعه آنها، مطرح می‌باشد. از این رو، راه‌های رشد و توسعه فضایل اخلاقی، از دیگر محورهای تحقیقاتی است که باید مورد توجه محققان و اندیشمندان معاصر قرار گیرد. لازم به یادآوری است که باید به این موضوع، هم از جنبه فردی و اجتماعی نگریست. به عبارت دیگر، باید هم به دنبال رشد و توسعه فضایل اخلاقی در فرد بود و هم رشد و گسترش آنها در اجتماع. اصولاً نمی‌توان، تنها به جنبه فردی بسنده کرد؛ چرا که جامعه، موجودیتی فراتر از جمع افراد دارد. به عبارت دیگر، جامعه، هویتی مختص به خود دارد. هویتی که در بسیاری از موارد، هویت فردی اشخاص را نیز به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد. این تأثیرگذاری به حدی است که حتی هویت فردی اشخاص، تحت نفوذ هویت جامعه (هویت فرهنگی) شکل می‌گیرد. بنابراین، بدون ایجاد تغییر در ساختارها، نهادها و مناسبات اجتماعی، تغییر افراد، کار چندان راحتی نمی‌باشد. پس، برای رشد و توسعه فضایل اخلاقی، باید اجتماع و عناصر آن را نیز در محاسبات وارد کرد.

نتیجه‌گیری

در مجموع، شکل زیر به صورت خلاصه، مسیر پیشنهادی برای انجام مراحل مورد نیاز تحقیقات و مطالعات مربوط به صفات اخلاقی را نشان می‌دهد.



نمودار ۱. مسیر پیشنهادی مطالعات صفات اخلاقی

همان‌طور که نمودار ۱ نشان می‌دهد، مطالعه و تحقیق درباره صفات اخلاقی، مستلزم انجام گام‌های متنوع و زیادی می‌باشد. اصولاً هدف از الگوی فوق، نه تنها شناخت و فهم صفات اخلاقی است، بلکه کسب توانایی لازم برای تشخیص، پیشگیری و درمان در خصوص ردایل و یا ارائه راهکارهای رشد و توسعه آنها (در خصوص فضایل) می‌باشد.

از این رو، با توجه به اهداف نامبرده، تنها نمی‌توان به یک یا چند روش پژوهشی بسنده کرده، بلکه بعکس، گستردگی مراحل یاد شده، ایجاب می‌کند که اغلب رویکردها، روش‌ها و طرح‌های پژوهشی مورد استفاده قرار گیرند. اصولاً برای هر یک از مراحل این الگو، برخی از روش‌های پژوهشی، مناسب می‌باشند. به‌عنوان نمونه، برای مرحله مفهوم‌پردازی، استفاده از رویکرد تحلیل مفاهیم که از جمله رویکردهای مطرح در حوزه فلسفه تعلیم و تربیت است (باقری، ۱۳۸۷، ص ۳۷۲)، کاربرد فراوانی دارد. البته باید در نظر داشت که در قلمرو صفات اخلاقی، با توجه به صبغه اسلامی آنها، تحلیل مفاهیم اخلاقی، باید در چارچوب آموزه‌های اسلامی صورت گیرد. به عبارت دیگر، تحلیل مفاهیم در زبان اسلامی (با استناد به قرآن و سنت)، معنا پیدا می‌کند. علاوه بر رویکرد تحلیل مفاهیم، روش‌شناسی سنتی اسلامی؛ یعنی آنچه که تحت عنوان تفسیر قرآن و روش‌های آن، همچون اصول فقه، شناخته می‌شود نیز کاربرد پیدا می‌کند؛ چرا که به هر حال برای دریافت معنای این مفاهیم در چارچوب جهان‌بینی اسلامی، باید به سراغ قرآن و سنت رفت. روش شناخت و استنتاج از قرآن و سنت نیز همان است که در قالب روش‌های تفسیری و اصول فقه دیده می‌شود.

از سوی دیگر، روش‌شناسی اسلامی یاد شده، در مراحل علت‌شناسی و پیامدهای فردی و اجتماعی نیز قابلیت استفاده دارد. اما به طور انحصاری، نمی‌توان به این روش‌شناسی سنتی بسنده کرد، بلکه در این مراحل؛ یعنی علت‌شناسی و شناخت پیامدهای فردی و اجتماعی و یا در گام‌های بعدی یعنی اقدامات پیشگیرانه، درمانی و یا توسعه‌ای، استفاده از سایر روش‌های پژوهشی علمی جدید مشتمل بر کمی و کیفی، ضرورت پیدا می‌کند. برای مثال، استفاده از طرح‌های پژوهشی تجربی و شبه‌تجربی، برای دستیابی به راهکارهای پیشگیرانه و یا مداخلات درمانی، بسیار سودمند است. همان‌طور که استفاده از روش‌های کیفی، مثل مطالعه موردی و بالینی نیز به خلق اقدامات پیشگیرانه و روش‌ها و طرح‌های درمانی، کمک می‌کند. علاوه بر روش‌های فوق، روش کیفی «ساخت نظریه داده‌مبنای» نیز به نوبه خود، می‌تواند در شناخت بیشتر مفاهیم اخلاقی، به‌ویژه ریشه‌یابی، شناسایی نشانگان آنها و همچنین، پیامدهای فردی و اجتماعی‌شان، نقش کلیدی ایفا کند.

در مجموع، اگر هدف از مطالعه و بررسی صفات اخلاقی، مفهوم‌پردازی، تشخیص، پیشگیری، درمان و یا رشد و توسعه آنها باشد، تنها نمی‌توان به یک نوع روش پژوهشی بسنده کرد؛ بلکه لازم است تمامی روش‌های مختلف پژوهشی، اعم از تحلیل مفهومی (مطالعه فلسفی)، روش سنتی اسلامی (تفسیر و اصول فقه)، روش‌های کیفی (تحلیل محتوا، مطالعه موردی، بالینی، ساخت نظریه داده‌مبنای و امثال آن) و روش‌های کمی (پیمایشی، تجربی، نیمه‌تجربی و نظایر آن)، مورد استفاده قرار گیرند. این نتیجه‌گیری، به نوبه خود حکایت از این دارد که در قلمرو پژوهش درباره صفات اخلاقی، تنها نمی‌توان به انجام تحقیقات منفرد و منفک از یکدیگر بسنده کرد، بلکه رسیدن به نتایج قابل، قبول که از قابلیت اجرایی و کارآمدی لازم نیز برخوردار باشند، مستلزم استفاده از تحقیقات ممتد و به هم پیوسته می‌باشد. در واقع، مسیر معرفی شده در این مقاله، مراحل لازم برای انجام این تحقیقات زنجیره‌ای را پیشنهاد کرده است.

کاربردهای تربیتی

تربیت اخلاقی، عمدتاً حوزه گزاره‌های تجویزی است. اصولاً تعلیم و تربیت نیز حوزه عمل و کاربرد است. به همین دلیل، علوم تربیتی هم عمدتاً علوم کاربردی به حساب می‌آیند؛ زیرا در نهایت آنچه که اهمیت دارد، به‌کارگیری نظریه‌ها و الگوها در قلمرو آموزش و پرورش است. همان‌طور که گفته شد، تربیت اخلاقی نیز از این قاعده مستثنی نمی‌باشد. از این‌رو، دیدگاه‌ها، نظریه‌ها و الگوهای اخلاقی باید بتوانند در عمل تربیت، کارایی خود را نشان دهند. به همین دلیل، احتمال موفقیت گزاره‌های تجویزی، به شرطی افزایش می‌یابد که این نوع گزاره‌ها، منتج از گزاره‌های توصیفی دقیق‌تر، عمیق‌تر و جامع‌تر باشند. دستیابی به دقت، عمق و جامعیت در گزاره‌های توصیفی نیز به نوبه خود، مستلزم تجزیه و تحلیل و مفهوم‌پردازی بهتر است. بنابراین، به طریق اولی، مفهوم‌پردازی دقیق همراه با تجزیه و تحلیل زبانی، شرط دستیابی به گزاره‌های تجویزی کارآمد و مؤثر است. از این‌رو، بحث در خصوص تربیت اخلاقی، به‌ویژه چگونگی پرورش فضایل و از بین رذایل اخلاقی، بدون پرداختن به مفهوم‌پردازی و تحلیل زبانی، امری عبث و ابر است.

لازم به یادآوری است که مسیر معرفی شده در این مقاله، نه تنها به متخصصان و صاحب‌نظران در روند مطالعه صفات اخلاقی، با هدف رسیدن به گزاره‌های تجویزی کمک می‌کند، بلکه به معلمان و مربیان نیز کمک می‌کند که در چارچوب شناخت و فهم عمیق‌تر و جامع‌تری که درباره فضایل و رذایل به دست آورده‌اند، بتوانند روش‌ها و راهکارهای اثربخش‌تری را در قلمرو تربیت اخلاقی در پیش گیرند. افزون‌براین، نباید از خاطر دور داشت که معرفی این مسیر مطالعه، چنانچه در مقاله به آن پرداخته شده است، به پژوهش و روش‌شناسی پژوهش در قلمرو اخلاق و تربیت اخلاقی کمک زیادی می‌کند.

منابع

- آذر، آفرید، ۱۳۶۱، *روان‌شناسی فردی*، ترجمه حسن زمانی شرمشاهی، تهران، پیشگام.
- آستون، پییر و همکاران، ۱۳۷۶، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن مسکویه، احمدبن محمد، ۱۳۸۱، *تهذیب‌الاخلاق*، ترجمه و توضیح: علی اصغر حلبی، تهران، اساطیر.
- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۰، *معانی متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمیان، تهران، طرح نو.
- اعرافی، علیرضا، ۱۳۸۷، *فقه تربیتی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۸، *مفاهیم اخلاقی، دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، طرح نو.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۷، *درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران*، تهران، علمی و فرهنگی.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۳۰۶، *کتاب التمرینات*، تهران، ناصر خسرو.
- خندان، علی اصغر، ۱۳۸۲، *منطق کاربردی*، تهران، سمت و طه.
- دادبه، اصغر، ۱۳۸۵، *کلیات فلسفه*، تهران، دانشگاه پیام‌نور.
- داودی، محمد، ۱۳۸۷، *تربیت اخلاقی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دورکیه، امیل، ۱۳۷۶، *تربیت و جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- سهاکیان، ویلیام و لوئیس سهاکیان، ۱۳۸۰، *افکار فلاسفه بزرگ*، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران، بحردانش.
- شمشیری، بابک و علی شیروانی، ۱۳۹۰، «مفهوم صبر از منظر قرآن و دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن»، *تربیت اسلامی*، ش ۱۳، ص ۷۹-۹۸.
- شمشیری، بابک، ۱۳۸۵، *تعلیم و تربیت از منظر عشق و عرفان*، تهران، طهوری.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی.
- طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۷۰، *مکارم‌الاخلاق*، قم، شریف رضی.
- طوسی، خواجه‌نصیرالدین، ۱۳۵۶، *اخلاق ناصری*، تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- غزالی طوسی، ابوحاد، ۱۳۸۳، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- فنائی، ابوالقاسم، ۱۳۸۴، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- فهم‌نیا، محمدحسین، ۱۳۸۹، *مبانی و مفاهیم اخلاق اسلامی در قرآن*، قم، بوستان کتاب.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق*، قم، صدرا.
- نراقی، ملاحمد، بی تا، *معراج السعاده*، تهران، جاویدان.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، ۱۳۸۸، *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران، طهوری.

وجود اخلاق دینی؛ آری یا خیر؟

amohammadzadeh110@gmail.com

علی اصغر محمدزاده / دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی دانشگاه معارف

msarbakshhi@gmail.com

محمد سربخششی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۸

چکیده

هدف این مقاله، بررسی پاسخ به این سؤال است که آیا اخلاق دینی وجود دارد، یا خیر؟ برای پاسخ به آن، سؤال به چهار نحو معنا شده و سپس به هر یک جداگانه پاسخ داده شده است: اول اینکه، آیا اخلاق دینی وجود دارد؛ یعنی آیا بخشی از دین مربوط به اخلاق است، تا آن را اخلاق دینی بنامند؟ دوم اینکه، آیا اخلاق دینی به معنای نظام اخلاقی وجود دارد؟ سوم اینکه، آیا نظریاتی اخلاقی وجود دارد که از طرف متدینان به دین نسبت داده شده باشد، تا بتوان آن را اخلاق دینی نامید؟ چهارم اینکه، آیا اخلاق وابسته به دین است و اخلاق سکولار معنا ندارد؟ معانی چهارگانه فوق، که به صورت چهار سؤال مجزا مطرح شده در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته‌اند. پاسخ سه سؤال اول مثبت، و پاسخ سؤال آخر منفی است. روش اصلی پژوهش، فلسفی می‌باشد، اما بسته به مورد، گاهی از روش نقلی نیز استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق دینی، قواعد اخلاقی دینی، نظام اخلاقی دینی، وابستگی اخلاق به دین، اخلاق سکولار.

مقدمه و طرح مسئله

پیش از هر چیز، باید تعریفی از اخلاق دینی و سکولار ارائه شود. در این مقاله، اخلاق دینی تعریفی کاملاً عام و گسترده دارد: «اخلاق دینی یعنی هر نظام، نظریه و یا حتی مجموعه قواعد اخلاقی که با دین ارتباط داشته باشند، به نوعی که بتوان ادعا کرد از دین یا حتی متدینان بما هم متدین نشئت گرفته‌اند، یا وابسته به دین‌اند». این تعریف حقیقی یا ماهوی نیست و اختصاص به این مقاله دارد؛ چون هدف این مقاله پاسخ به این سؤال است که «آیا اخلاق دینی وجود دارد، یا خیر؟» ممکن است متخصصان مختلف، تعاریف متفاوتی از اخلاق دینی ارائه داده نمایند که تنها شامل بخشی از مباحث این مقاله گردد. در صورتی که هدف این مقاله، بررسی همه آن موارد می‌باشد. از این‌رو، تعریفی عام ارائه شده تا شامل همه موارد دیگر شود. پس در مقابل اخلاق سکولار، «به‌عنوان یک گرایش عام، همه مکاتب اخلاقی غیردینی را شامل می‌شود» (سربخشی، ۱۳۸۹، ص ۲۳)؛ یعنی هیچ نوع وابستگی و تعلق خاطری به دین نداشته باشد.

از نظر پیشینه، تحقیقات متعددی در خصوص این مسئله که «آیا اخلاق دینی وجود دارد یا خیر؟» صورت گرفته است، اما به نظر می‌رسد تا به حال، تحقیقی مستقل که نگاهی چهارجانبه داشته و آنگونه که در این مقاله رخ داده، انجام نگرفته است، هر چند شاید در تحقیقات مختلف، تحت عنوان «اخلاق دینی و سکولار» این چهار جنبه، به صورت جداگانه مورد مذاکره قرار گرفته باشند. به هر حال، به نظر می‌رسد امکان وجود اخلاق دینی را می‌توان از چهار جنبه بررسی کرد:

۱. آیا دین یا بخشی از آن، برای تبیین اخلاق آمده است؟ مسئله این است که امکان دارد برخی ادعا کنند: اصلاً هدف از نزول دین، بیان اخلاق نیست. بنا بر این نظر، می‌توان گفت: از حیث مذکور (جهت اول) اخلاق دینی نداریم. در مقابل، اگر دین برای بیان اخلاق آمده باشد، مجموعه قواعد و گزاره‌های اخلاقی که بیان می‌کند را می‌توان «اخلاق دینی» نامید. به عبارت دیگر، سؤال این است که آیا دین شامل بخشی به نام اخلاق هست، یا خیر؟ این جنبه از مسئله، تحت عنوان «شمولیت دین نسبت به اخلاق» بررسی خواهد شد.

۲. آیا نظام اخلاقی دینی وجود دارد؟ جنبه دیگری که می‌تواند مورد تحقیق قرار گیرد، این است که آیا می‌توان ادعا کرد غیر از نظام‌های اخلاقی سکولار، نظامی به‌عنوان نظام اخلاق دینی وجود دارد؟ شاید به نظر برسد که این مسئله، با مسئله اول تفاوت چندانی ندارد، اما چنین نیست. تفاوت از این حیث است که ممکن است کسی بگوید: دین شامل احکام اخلاقی هست؛ یعنی پاسخش به سؤال اول آری باشد، اما پاسخ او به سؤال اخیر، منفی باشد؛ یعنی بگوید: دین صرفاً برخی احکام اخلاقی را دارد، ولی نظام اخلاقی، با ویژگی‌های کامل یک نظریه را ندارد. این مسئله، با عنوان «نظام اخلاقی دینی» مطرح خواهد شد.

۳. آیا نظریه اخلاقی یا گزاره‌های اخلاقی وجود دارد که از سوی متدینان مطرح شده و به اسم دین ارائه شده باشد؟ شاید پاسخ به هر دو سؤال اول منفی باشد و اساساً فردی، قلمرو دین را از اخلاق جدا بداند. اما با تحقیق در خصوص اخلاق دینی، با گزاره‌ها و نظریه‌هایی اخلاقی مواجه شود که متدینان به اسم دین ارائه داده‌اند. آیا چنین نظریات و گزاره‌هایی وجود دارند؟ و اگر وجود دارند، آیا می‌توان آنها را اخلاق دینی نامید؟ عنوان این بحث، در این مقاله «نظریه و گزاره‌های اخلاقی متدینان» خواهد بود.

۴. آیا اخلاق وابسته به دین است؟ مشهورترین جنبه‌ای که تحت عنوان «اخلاق دینی» مورد بررسی قرار گرفته، همین مسئله است که آیا اخلاق، خارج از محدوده دین و به صورت سکولار، امکان تحقق دارد یا خیر؟ در سه مورد قبل، ممکن بود شخصی ادعا کند: اخلاق دینی وجود دارد، اما اخلاق سکولار هم امکان تحقق دارد. در این مسئله، چنانچه برخی می‌گویند: اساساً اخلاق، فقط اخلاق دینی می‌باشد. ممکن است این مسئله را از جهات گوناگون مطرح کرد، ولی در این مقاله به دلیل محدودیت نوشتار، تنها از حیث وجودشناختی بررسی خواهد شد. اگر شخصی بگوید: اخلاق از حیث وجودشناختی وابسته به دین است، در واقع قائل شده که اخلاق غیردینی وجود ندارد. این مسئله، تحت عنوان «وابستگی اخلاق به دین» مطرح خواهد شد.

۱. شمولیت دین نسبت به اخلاق

شمولیت دین به اخلاق را می‌توان از دو جنبه درون‌دینی و برون‌دینی بررسی کرد و هر دو، جای بحث دارد. یک بار وارد دین شده و منابع دینی مورد مطالعه قرار می‌گیرند، تا معلوم شود آیا شارع به اعتقاد خودش اخلاق را جزو دین می‌داند یا خیر؟ و بار دیگر، خارج از منظر دین، به خاستگاه و ادله انزال دین نگاه می‌شود و بیان می‌گردد که آیا دین، باید جزئی به نام اخلاق داشته باشد یا خیر؟ حال مسئله از هر دو منظر، بررسی خواهد شد:

۱-۱. نگاه درون‌دینی

در این قسمت، پژوهشگر ناچار است به منابع دینی، بخصوص کتاب و سنت و اجماع مراجعه کند. البته عقل هم جزو منابع دین است، اما چون ابزاری مشترک بین دیدگاه درون‌دینی و برون‌دینی است، در اینجا از آن استفاده نخواهد شد. به دو دسته نقلیات می‌توان در این موضوع استناد کرد: یکی، نقل‌هایی که مستقیماً بر موضوع مورد بحث دلالت دارند. دیگری، نقل‌هایی که دلالت غیر مستقیم دارند.

۱-۱-۱. نقل‌هایی با دلالت مستقیم

اینها روایاتی هستند که به طور مستقیم، اخلاق را جزو دین معرفی می‌کنند، یا یکی از غایات دین را پرداختن به اخلاق می‌خوانند. معروف‌ترین نقل، روایت نبوی «أَمَا بَعَثْتُ لَأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۱۸۷)؛ همانا من تنها برای تکمیل مکارم اخلاقی مبعوث شده‌ام، می‌باشد. اما اشکال روایت مذکور این است که سند قابل اعتمادی ندارد؛ چراکه در کتب اربعه ذکر از آن به میان نیامده است. اولین عالم شیعی که آن را نقل کرده، طبرسی است که روایت را در *مجمع‌البیان* (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۰۰) آورده و آن را بدون سند بیان کرده است. این روایت، در کتب اهل سنت پیش از آن موجود بوده (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۳۲۳) و ظاهراً طبرسی، این روایت را از آنها نقل می‌کند. پس از طبرسی، برخی دیگر از علما، مثل علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۲۱۰) نیز آن را بدون سند بیان کرده‌اند.

در پاسخ به اشکال باید گفت: مصادر شیعه از جمله *فقه‌الرضا* (علی بن موسی علیه السلام، ۱۴۰۶ق، ص ۳۵۳) یک مرتبه و *امالی شیخ طوسی* (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۹۶ و ۴۷۷)، دو مرتبه مشابه این روایت را با متن‌های ذیل نقل کرده‌اند:

«بعثت بمکارم الاخلاق»، «بعثت بمکارم الاخلاق و محاسنها» و «علیکم بمکارم الاخلاق فان الله بعثنی بها...». ممکن است باز اشکال شود که نسبت کتاب *فقه الرضا* به معصوم محل تردید است. سند روایات موجود در *امالی* هم به دلیل وجود *ابوالمفضل محمد بن عبدالله* ضعیف‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۹۶؛ واسطی بغدادی، ۱۳۶۴، ص ۹۸). روایات مشابه دیگری هم وجود دارند که یا مرسل‌اند، یا سندشان ضعیف است. از جمله در *بصائر الدرجات* (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۳۱)، روایتی با همین مضمون نقل شده است. شاید بتوان اشکال ضعف سند را با ادعای مستفیضه بودن مفاد روایت برطرف کرد (هادی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۴)، اما این پاسخ یقینی نیست.

۱-۲. نقل‌هایی با دلالت غیرمستقیم

این قسمت، اشاره به روایات و آیاتی دارد که مستقیماً بیان نمی‌کنند که یکی از اهداف دین، اخلاق می‌باشد، بلکه به یکی از موضوعات اخلاقی می‌پردازند، خواه به افعال اخلاقی بپردازند، یا به صفات و ملکات. مثلاً، روایاتی که دربارهٔ دروغ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۳۸) یا راستگویی (همان، ص ۱۰۴) یا غیبت (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۹۸) و... به‌عنوان افعال اخلاقی منفی یا مثبت صادر شده، همچنین آیات و روایاتی که دربارهٔ ملکات اخلاقی از جمله زهد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۲۷)، تقوا (قره: ۴۸)، توکل (طلاق: ۳)، صبر (انفال: ۴۶)، عدل (نساء: ۵۸) و ... صادر شده‌اند، همگی جزو منقولاتی هستند که در اینجا مورد بحث‌اند، بلکه در اکثر کتب روایی، از جمله کتاب شریف *کافی*، ابوابی با اسامی همچون «باب المکارم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۵) وجود دارد که به مکارم اخلاقی پرداخته است. روشن است که در صحت آیات، بحثی وجود ندارد. در مورد روایات نیز، روایات اخلاقی به حدی زیاد هستند که به حد تواتر می‌رسند؛ یعنی می‌توان ادعا کرد در خصوص شمولیت دین نسبت به اخلاق، به این معنا که دین به موضوع اخلاق پرداخته است؛ تواتر معنوی وجود دارد.

۱-۲. دیدگاه برون‌دینی

برای بحث از «شمولیت اخلاق نسبت به دین»، یا وجود اخلاق دینی به‌معنای اول، پیش‌فرض‌هایی لازم است، مثل پذیرش وجود خدا، عدالت و حکمت خدا و مانند آن. پرداختن به آنها، از عهدهٔ این مقاله خارج است. باید ابتدا از طریق عقلی، آن پیش‌فرض‌ها را اثبات کرد و بعد، استدلالی بر شمولیت دین نسبت به اخلاق اقامه کرد.

باید دقت کرد که هدف از ارسال احکام در دین، از دو حال خارج نیست: یا خداوند قصد داشته انسان‌ها را به غایتی خاص مثل سعادت برساند، یا قصد داشته وظایف آنها را متذکر شود. حالت سومی برای خداوند عادل و حکیم قابل تصور نیست؛ چون دین یا بیهوده و لغو صادر شده یا بیهوده صادر نشده است. فرض صدور بیهودهٔ دین برای خداوند حکیم امکان‌پذیر نیست، پس حالت دوم متعین خواهد بود. حال آنچه که بیهوده صادر نشده یا به قصد اذیت و آزار و فریب انسان‌ها صادر شده یا به این قصد صادر نشده است. این‌بار نیز حالت اول در مورد خداوند عادل قابل تصور نیست. پس، حالت دوم متعین خواهد بود. اما آنچه به قصد اذیت و آزار و فریب صادر نشده یا با هر دو نیت صادر شده که عبارتند از: رساندن انسان به سعادت و بیان وظیفه انسان یا به هر دو قصد صادر نشده است. اما اگر به

هر دو نیت صادر نشده باشد، یا تنها برای رساندن به سعادت صادر شده یا خیر. اگر برای رساندن به سعادت ارسال نشده باشد، حتماً وظیفه است؛ چون حکم یا گزاره‌ای که نه بیهوده باشد، نه جهت آزار و فریب داشته باشد، و نه به جهت رساندن سود و سعادت صادر شده باشد، قطعاً وظیفه شخص است که آن فعل را انجام دهد. هیچ قصد دیگری برای این حکم در تصور نمی‌گنجد.

پس سه حالت برای نزول دین قابل تصور است: اول اینکه، به دو قصد نازل شده باشد: یکی، رساندن بشر به سعادت و دیگری، ابلاغ وظایف به او. دوم اینکه، به قصد رساندن بشر به سعادت نازل شده باشد. سوم اینکه، تنها به قصد ابلاغ وظایف ارسال شده باشد. هیچ یک از این اهداف، بدون بیان اخلاق امکان تحقق خارجی ندارند. در خصوص وظیفه که مسئله روشن است، وظیفه یکی از مفاهیم هفت‌گانه اخلاقی است و محمول افعال اختیاری واقع می‌شود. اگر نگوئیم تمام وظایف انسانی، اخلاقی هستند، بی‌شک حجم عمده‌ای از آنها، بیان وظایف انسانی در قبال خودش، جامعه‌اش، محیط زیستش و خالقش می‌باشد که همگی، اموری اخلاقی‌اند. پس اگر دین بخواهد ابلاغ وظیفه کند، حتماً باید وظایف اخلاقی را بیان کند. این چیزی جز پرداختن به اخلاق محسوب نمی‌شود. در مورد سعادت نیز اگر مراد سعادت اخروی مورد ادعای دین باشد، چنین چیزی بدون بیان احکام اخلاقی امکان‌پذیر نیست؛ چون احکام اخلاقی، شامل رعایت حقوقی هستند که حق مردم و حق خدا جزئی از آنهاست. اگر شخصی حقوق خدا و بندگان را رعایت نکند، بنا به ادعای دین وارد جهنم خواهد شد. پس دین حتی اگر احکام اخلاقی مرتبط با حقوق مردم را مطرح نکند و کشف آنها را به خود انسان واگذار کند، باید حق الله را بیان کند؛ چون عقل بشر توان درک این قواعد را ندارد. مثلاً، باید بگوید: به چه نحوی شکرگذار خدا باشید. بنابراین، دست‌کم برخی از این احکام، اخلاقی خواهند بود. اما اگر سعادت دنیوی مراد باشد، باید گفت: حداقل بخشی از سعادت دنیوی به قواعد اخلاقی مربوط می‌شود؛ چون اگر انسان‌ها احکام اخلاقی را نسبت به یکدیگر مراعات نکنند، دنیا قابل سکونت نخواهد بود و نظام‌های اجتماعی شکل نخواهد گرفت. مثلاً، اگر همه بدون دلیل موجه دروغ بگویند، یا به قتل دست بزنند، زندگی اجتماعی مختل می‌گردد.

از مباحث بیان شده در این قسمت، استدلال زیر به دست می‌آید:

- هدف از دین یا رساندن انسان به سعادت، یا اعلام وظیفه یا هر دو مورد است.
- تحقق سعادت و اعلام وظیفه، متوقف بر بیان احکام اخلاقی است.

نتیجه: پس تحقق هدف دین، متوقف بر بیان احکام اخلاقی است. به عبارت دیگر، دین مشتمل بر بیان اخلاق می‌باشد و مجموع گزاره‌های اخلاقی به‌دست‌آمده از دین را می‌توان اخلاق دینی نامید.

۲. نظام اخلاقی دینی

از بحث قبل این نتیجه گرفته شد که دین احکام اخلاقی ارائه کرده است، اما این نتیجه‌گیری لزوماً به این معنا نیست که نظام اخلاقی دینی هم وجود دارد؛ چون ممکن است دین احکام اخلاقی را بر اساس یک نظریه و نظام اخلاقی

سکولار بیان کرده باشد؛ به این معنی که اسلوب‌ها و مؤلفه‌های اصلی نظام اخلاقی مورد نظر، عقلانی یا تجربی باشد و دین هیچ نظامی ارائه نکرده باشد و تنها احکام و گزاره‌های حاصل از آن، نظام سکولار را بیان کرده باشد.

از سوی دیگر، دو ادعا می‌توان مطرح کرد: یکی اینکه، دین هم نظام اخلاقی ارائه داده است. اما آن نظام، متمایز از نظام‌های اخلاقی سکولار نیست، ولی صرف متمایز نبودن، دلیل نمی‌شود که آن را نظام اخلاقی دینی به حساب نیاورند. دوم اینکه، نظام اخلاقی دین، کاملاً یا در برخی از اجزاء، متمایز از نظام اخلاقی سکولار باشد. در این فرض، دین نه تنها شامل گزاره‌های اخلاقی است، بلکه یک نظام اخلاقی مستقل دارد که حداقل برخی از فاکتورهای آن، عقلی یا تجربی نیست. برای رسیدن به پاسخ این سؤال که آیا دین نظام اخلاقی ارائه داده است، باید توجه داشت: هر نظام اخلاقی، حداقل شامل شش عنصر می‌باشد: ۱. نظریه ارزش، ۲. اصول مبنایی، ۳. قواعد و احکام، ۴. عوامل انگیزشی، ۵. ضمانت اجرا، ۶. توجیه (حسینی قلعه‌بهنم، ۱۳۹۴، ص ۱۱۸).

حال باید بررسی کرد که آیا ادیان الهی، مثل دین اسلام، این شش عنصر را دارا هستند، یا خیر؟ در ادامه، اثبات خواهد شد که دین، نه تنها نظام اخلاقی ارائه داده است، بلکه نظام اخلاقی دین، متمایز از سکولار است. بیان این نکته ضروری است که نیازی نیست دین در هر شش مورد گزینه‌های جدید و مغایر با اخلاق سکولار بیان کند تا بتوان ادعا کرد نظام اخلاقی دینی متمایزی وجود دارد، بلکه حتی اگر دین در یک مورد از این شش عنصر، فاکتوری جدا از اخلاق سکولار مطرح کند، باز هم می‌توان پذیرفت که نظام اخلاق دینی، متمایز از اخلاق سکولار است. دلیل این امر، این است که صرف تفاوت یک عنصر، راه را برای این ادعا که نظامی جدید ارائه شده است، باز می‌کند.

۲-۱. نظریه ارزش

مراد از نظریه ارزش، ارائه ملاکی برای تمایز ارزش اخلاقی از ضدارزش و بی‌ارزش در افعال اختیاری و ملکات نفسانی می‌باشد. باید بررسی کرد که آیا دین، ملاکی برای تشخیص ارزش اخلاقی بیان کرده است، یا خیر؟ اگر مطرح کرده، آیا این نظریه متفاوت از نظریه‌های سکولار می‌باشد، یا خیر؟ احتمالات متعددی برای بیان ملاک نظریه ارزش وجود دارد که به دین نسبت داده می‌شود: ۱. سعادت اخروی و دنیوی، ۲. قرب، ۳. انجام وظیفه، ۴. کمال، ۵. حب خدا و... اینها گزینه‌هایی هستند که می‌توانند ملاک ارزش در نظام اخلاقی دین باشند. این ملاک‌ها، لزوماً احکام متفاوتی را در بستر دین ارائه نمی‌دهند؛ یعنی برخی از آنها تنها از حیث مفهوم متفاوتند، ولی در قواعد مشترکند. به‌عنوان نمونه، ممکن است ادعا شود که سعادت و قرب، می‌توانند در احکام بر یکدیگر انطباق داشته باشند؛ یعنی می‌توان گفت: هر چه انسان را به سعادت می‌رساند، قرب را نیز محقق می‌سازد و هر چه قرب را محقق کند، سعادت را نیز می‌سازد. از آنجایی که بیان نظریه ارزش دینی، موضوع اصلی این مقاله نیست، تنها برای سه مورد اول از پنج مورد مذکور، به‌عنوان نمونه شواهدی از دین ارائه می‌گردد. لازم به ذکر است که در این مقاله، هیچ یک از این ملاک‌ها به‌عنوان نظر مختار بیان نشده‌اند، بلکه تنها شواهدی از دین به نفع هر یک ارائه شده، تا ثابت شود هر کدام از اینها ممکن است ملاک ارزش در دین باشند تا بتوان نتیجه گرفت که دین نظریه ارزش دارد:

۲-۱. سعادت اخروی و دنیوی

در منابع دینی، آیات و روایات متعددی در خصوص سعادت انسان وجود دارد. تنها در قرآن، ۶۹ آیه وجود دارد که کلمه‌ای هم‌معنای «سعادت» در آنها یافت می‌شود. به علاوه، آیات متعددی در خصوص بهشت به‌عنوان مصداق عینی سعادت اخروی، و همچنین، آیات بسیاری در خصوص جهان آخرت نازل شده است که به نوعی، از اهمیت سرنوشت انسان در آخرت حکایت دارد. همچنین، می‌توان سعادت را در غیر بهشت و جهنم تعریف کرد. مثلاً، کسی بگوید: رسیدن به کمال یا رضا سعادت است که در آن صورت، گستره آیات مربوط زیادتر خواهد شد. البته، صرف وجود این آیات، ارتباط سعادت با اخلاق را اثبات نمی‌کند، اما وقتی آیات بررسی شوند، این ارتباط روشن می‌گردد. مثلاً، آیات متعددی وجود دارند که سعادت را نتیجه عمل خیر معرفی می‌کنند: از جمله آیات ۶۳ و ۶۴ سوره یونس که سعادت را در هر دو دنیا از نتایج ایمان و تقوا می‌دانند: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (یونس: ۶۳ و ۶۴)؛ همان‌ها که ایمان آوردند، و (از مخالفت فرمان خدا) پرهیز می‌کردند، در زندگی دنیا و در آخرت، شاد (و مسرور)ند؛ وعده‌های الهی تخلف‌ناپذیر است! این است آن رستگاری بزرگ!

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، در خصوص این آیات دو احتمال داده‌اند: یکی اینکه، بشارت مذکور انشایی باشد. در این صورت، هم در دنیا و هم در آخرت نعمت مورد نظر دریافت می‌شود. دوم اینکه، مفاد این آیات اخباری باشد. در این صورت این آیات تنها خبر می‌دهند که به آنها در دنیا بشارت داده خواهد شد، اما معلوم نیست که نعمت فقط در آخرت است، یا هم در دنیا و هم در آخرت خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۹۳).

۲-۲. قرب به خدا

برای اینکه اثبات شود تقرب به خدا، می‌تواند به‌عنوان یکی از ملاک‌های ارزش افعال در دین نقش ایفا کند، کافی است به مبحث نیت در دین توجه گردد. در اسلام تنها حسن فعلی کافی نیست و حسن فاعلی نیز اهمیت دارد. حسن فاعلی، بدون داشتن نیت خالصانه محقق نمی‌گردد. اما نیت خالصانه، یعنی نیتی که تنها برای تقرب به خدا حاصل شده باشد. تمام افعال واجب، باید به نیت تقرب به خدا انجام شوند.

آیه‌ای که با صراحت نقش نیت و اخلاص در آن را بیان می‌کند، آیه ۱۱۰ سوره کهف است: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»؛ پس هر کس به لقای پروردگارش امید دارد، باید کاری شایسته انجام دهد، و هیچ کس را در عبادت پروردگارش شریک نکند. این آیه به صراحت اشاره می‌کند که عمل صالح برای رسیدن به لقاء پروردگار که نوعی تقرب به خداست، صورت می‌پذیرد. آیت‌الله مکارم‌شیرازی در تفسیر نمونه، ذیل این آیه به بحث نیت و اخلاص اشاره کرده و می‌گوید:

در روایات اسلامی به مسئله «نیت» اهمیت فوق‌العاده‌ای داده شده است، و اصلاً برنامه اسلام این است که هر عملی را با رنگ نیت و انگیزه آن می‌پذیرد. حدیث معروف پیامبر ﷺ «لا عمل الا بالنیة» را که همه شنیده‌ایم بیانگر همین حقیقت است. بعد از مسئله نیت روی «اخلاص» تکیه شده است که اگر آن باشد، عمل فوق‌العاده پر ارزش و الا فاقد ارزش خواهد بود (مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۷۸).

افزون‌براین، تفاسیر و آیات، در رساله‌ها و کتب فقهی هم بیان کرده‌اند که نیت تقرب به خدا، در قبولی اعمال عبادی شرطی اساسی است (شهید اول، ۱۴۱۰ق، ص ۳۷).

۲-۳. وظیفه

برخلاف دو مورد قبلی که مطابق نظریات غایت‌گرا، نظریه ارزش دینی را تبیین می‌کردند، این احتمال نوعی وظیفه‌گرایی را در دین به اثبات می‌رساند. در اینجا مراد از اصطلاح «وظیفه‌گرایی»، نظریاتی مثل نظریه کانت یا راس می‌باشد که آن را وظیفه‌گرایی می‌خوانند (اترک، ۱۳۹۲، ص ۵۳-۵۵)؛ یعنی نظریاتی که واقع‌گرا محسوب می‌شوند. در مقابل، وظیفه‌گرایی امر الهی که واقع‌گرا نیست (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۴۵). تعریف آنها می‌شود: «نظریاتی که ملاک ارزش در اخلاق را عمل به وظیفه‌ای می‌دانند که از واقعیت نشئت می‌گیرد». روایاتی که عبادت را متوقف بر رسیدن به غایتی خاص نمی‌کنند و به نوعی خود عبادت را نوعی وظیفه انسانی قلمداد می‌کنند، می‌توانند تبیینی بر وظیفه‌گرایی دینی باشند. مثل روایتی که عبادات را سه قسم می‌کند و عبادت تجار و عبید را که به غایت دوری از آتش و بهشت است و نوعی غایت‌گرایی می‌باشد، در مرحله پایین‌تر از عبادتی می‌داند که به نیت انجام وظیفه شکر انجام می‌شود؛ چون این نوع عبادت را مخصوص احرار می‌نامد (زهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱۰). در روایت دیگری آمده است که امام خدا را عبادت می‌کند؛ چون او را سزاوار یا اهل عبادت یافته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۶۱).

نتیجه اینکه، اگر اخلاق دینی سعادت اخروی یا قرب به خدا یا حب خدا را به‌عنوان ملاک ارزش ارائه کند، نظریه ارزش، مختص به خودش را خواهد داشت و شباهتی به نظریه ارزش اخلاق سکولار ندارد. اما اگر اخلاق دینی، وظیفه‌گرا یا کمال‌گرا باشد، ولی کمال را در قرب نبیند، دیگر نمی‌توان آن را از این حیث متمایز از اخلاق‌های سکولار دانست؛ زیرا اخلاق‌های سکولار، هم این نوع نظریه ارزش را ارائه کرده‌اند. البته، دین در این صورت‌ها هم نظریه ارزش دارد، ولی متمایز از اخلاق سکولار نیست؛ هرچند در بستر وظیفه‌گرایی دینی قواعدی متفاوت از وظیفه‌گرایی سکولار به دست می‌آید؛ چون نقل یک ابزار معرفت در اخلاق دینی می‌باشد و وظایف متمایزی را ارائه می‌دهد. در واقع، خداوند وظایف را بیان می‌کند، منتها این تفاوت در نظریه ارزش نیست، بلکه در مبانی معرفت‌شناسی اخلاق است که قواعد متمایزی را به دست می‌دهد.

در ادامه، در خصوص قواعد متمایز در دین، از حیث معرفت‌شناختی مطالبی بیان خواهد شد. ملاک و نظریه ارزش در وظیفه‌گرایی دینی با وظیفه‌گرایی سکولار یکی است، مگر اینکه کسی بگوید: در دین خداوند وظایف را بدون دخالت واقع بیان می‌کند؛ یعنی ملاک ارزش خواست خداست. این نظریه امر الهی می‌باشد که در اصطلاح عام، گاهی وظیفه‌گرایی خوانده می‌شود (اترک، ۱۳۹۲، ص ۵۲). امر الهی که نوعی نظریه غیرواقع‌گرایانه در اخلاق است (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۱۹)، جداگانه در بخش آخر مقاله بیان خواهد شد. همین مطلب، در کمال‌گرایی که کمال را در قرب خدا یا مربوط به آخرت تفسیر نکند، صدق می‌کند.

۲-۲. اصول مبنایی

اصول مبنایی؛ یعنی قواعدی که استثناپذیر نیستند و از قواعد دیگر منتج نمی‌شوند. عنصر سوم، یعنی احکام اخلاقی نیز قواعد اخلاقی محسوب می‌شوند. تفاوت این است که اصول به قواعد استثنانپذیر اطلاق می‌شود، ولی قواعد یا احکام اخلاقی که اصل نباشد، استثنا می‌خورند. تعداد زیادی از نظام‌های اخلاقی، یک یا چند اصل مبنایی دارد. گزینه‌های متفاوتی به‌عنوان اصل مبنایی در نظام اخلاقی دینی مطرح می‌شود. مثلاً، رعایت تقوای الهی، یا خوب بودن قرب الهی، یا خوب بودن جلب رضایت الهی، هیچ‌گاه تخصیص نمی‌خورند. این موارد، اختصاص به نظام اخلاقی دینی دارند. پس دین، از این حیث با نظام سکولار متفاوت و متمایز است. هیچ نظامی سکولاری، چنین اصل مبنایی را که به خداوند مربوط می‌شود، در اخلاق اختیار نمی‌کند. نظام‌های سکولار، اصولی مثل خوب بودن عدالت، یا خوب بودن لذت، یا سود و... را اصل مبنایی قرار می‌دهند.

موارد دیگری هم به‌عنوان اصل در اخلاق اسلامی بیان می‌شود. مانند وجوب رعایت عدالت؛ چون هر حکم اخلاقی و فقهی که در اسلام وجود دارد، به‌واسطه عدالت استثنا می‌خورد و خود عدالت هرگز استثنا بر نمی‌دارد. شاید علت اینکه برخی عدالت را مبنایی‌ترین اصل اخلاق اسلامی می‌نامند، این باشد که عدالت، جامع تمام فضائل و رذایل می‌باشد. ملامهدی نراقی، این مطلب را به صورت مبسوط توضیح داده، از جمله آنجا که می‌فرماید: «عدالت - به صورت مطلق - شریف‌ترین فضیلت‌ها بوده و برترین آنهاست؛ چه آن جامع همه فضیلت‌ها بوده و ملازم با همه آنهاست» (نراقی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲۵). اینکه عدالت را به‌عنوان اصل اخلاقی بپذیریم و آن را کامل‌ترین فضیلت بدانیم، اختصاصی به نظام اخلاق دینی ندارد و اخلاق عقل‌گرا از جمله نظریه اخلاقی/ارسطو نیز به آن اذعان دارد (ذوالحسینی، ۱۳۸۵، ص ۸۹).

۲-۳. احکام اخلاقی

با توجه به بخش ابتدایی مقاله، به این نتیجه رسیدیم که دین شامل احکام و گزاره‌های اخلاقی است. حال سؤال این است که آیا احکام اخلاقی دین، متفاوت از گزاره‌های اخلاقی سکولار است؟ در پاسخ باید گفت: مطمئناً حجم عظیمی از گزاره‌های اخلاقی دینی، مشابه اخلاق سکولار می‌باشد. مانند بد بودن دروغ و غیبت و زنا و خوب بودن راستگویی و وفاداری و شجاعت و... در عین حال، گزاره‌های اخلاقی‌ای در دین وجود دارد که در اخلاق‌های سکولار نیست. از جمله گزاره‌هایی که مربوط به ارتباط انسان با خداست که در اخلاق سکولار بی‌معناست. مثل توکل، تسلیم، خوف و رجا و مانند آن. در دسته اول، تفاوتی وجود دارد؛ بسته به اینکه شما نظریه ارزش در دین را چگونه تبیین کنید. اگر قرب الهی، ملاک ارزش باشد، در دین فرد دروغ نمی‌گوید تا به قرب الهی برسد. ولی یک فرد سکولار، دروغ نمی‌گوید تا به سود یا هر ملاک دیگری که در نظر دارد، برسد. توجه داشته باشید که این تفاوت در ملاک ارزش، به هدف و نیت انجام فعل مربوط می‌شود که به حسن و قبح فاعلی مربوط می‌شود و ارتباطی به خود قواعد یا افعال بدون در نظر گرفتن نیت که حسن فعلی است، ندارد. بحث اینجا از حسن فعلی می‌باشد. قاعده

«دروغ گفتن خطاست»، یک قاعده است که در بستر دین، برای رسیدن به قرب الهی انجام می‌شود و در خارج دین به دلایل دیگر؛ قاعده همان قاعده است. مگر اینکه کسی بگوید تفاوت در ملاک ارزش منجر به تفاوت در خود قواعدی مثل «بد بودن دروغ» می‌گردد؛ چون در دین قرب الهی ملاک است. از این رو، قواعد از طریق وحی دریافت می‌شوند و این تفاوت‌هایی در احکام جزئی به وجود می‌آورد که در بند بعد توضیح داده خواهد شد.

غیر از گزاره‌های مربوط به ارتباط انسان با خدا، تفاوت دیگری که احکام اخلاقی دینی با اخلاق سکولار دارند، در تشخیص موضوع و نیز قیود و شرایط آنهاست. از آنجا که خداوند متعال تسلط کامل به موضوعات و شرایط دارد، هرگز در بیان حکم اشتباه نمی‌کند. عدم شناخت کامل موضوع و شرایط آنها، توسط انسان موجب شده ادیان الهی قواعد اخلاقی متفاوتی از اخلاق سکولار ارائه دهند. همین نکته، بیانگر تمایز نظام اخلاقی دینی از اخلاق سکولار خواهد بود.

۲-۴. عوامل انگیزشی

عوامل انگیزشی، اموری هستند که فرد را ترغیب می‌کنند تا اخلاقی رفتار کند و نوعی تشویق به حساب می‌آیند. افراد عادی، با تشویق به بهشت یا دوری از دوزخ، انگیزه اخلاقی پیدا می‌کنند. افرادی که در سطح بالاتری از اخلاق و عرفان قرار دارند، تقرب به خدا را انگیزه اخلاقی رفتارهای خود قرار می‌دهند. وجود چنین عوامل انگیزشی در دین، آن قدر روشن است که احتیاج به دلیل ندارد و کاملاً متمایز از عوامل انگیزشی سکولار محسوب می‌شوند. عوامل انگیزشی در نظام سکولار، می‌تواند رسیدن به سود یا آرامش درونی یا لذت و امور دیگر باشد که برخی از آنها، در دین هم وجود دارد، منتها مخصوص به دین نیست.

۲-۵. ضمانت اجرا

ضمانت اجرا، امری است که اگر فرد قواعد اخلاقی را رعایت نکند، به واسطه آن دچار عقوبت گردد. ضامن اجرا نوعی بازدارندگی از نقض اخلاق ایجاد می‌کند. در حقوق هم ضمانت اجرا وجود دارد، منتها ضمانت اجرا در حقوق فقط منحصر در قواعد اجتماعی است که عدم رعایت آنها، ضرری به نظم اجتماع یا فرد خاص ایجاد می‌کند. در مقابل، ضمانت اجرا در اخلاق، تمام قواعد اخلاقی اعم از اجتماعی و غیراجتماعی را دربرمی‌گیرد. از سوی دیگر، عقوبت‌دهنده در حقوق، انسان‌های دیگر هستند و به این دنیا محدود می‌شود، ولی عقوبت در اخلاق، لزوماً توسط انسان‌های دیگر انجام نمی‌شود و می‌تواند در آخرت اتفاق بیفتد. از جمله ضمانت‌هایی که در دین برای اجرایی شدن اخلاق مطرح شده است، وعید جهنم، عذاب، شقاوت و دوری از درگاه خداوند است. برخی از رانده شدن از درگاه خداوند خوف دارند. این امر ضامن اجرایی قوی‌ای برای قواعد اخلاقی دینی است. نسبت این مورد با دین نیز روشن است و احتیاجی به اقامه دلیل ندارد. می‌توان گفت: اخلاق دینی از این حیث نیز با اخلاق سکولار متمایز است. عذاب وجدان یا متضرر شدن، از جمله ضمانت‌های اجرا در اخلاق سکولار هستند که ممکن است در بستر دین هم محقق شوند، منتها اختصاصی به دین ندارند.

باید توجه داشت آنچه که حقیقتاً نقش عامل انگیزشی یا ضامن اجرا را ایفا می‌کند، حب و بغضی است که در درون فرد نسبت به جهنم یا شقاوت و بهشت و کمال و قرب ایجاد می‌شود؛ چراکه همین‌ها عامل انجام فعل

اخلاقی می‌باشند و می‌توانند علت واقع شوند. حب و بغض پیش از عمل اخلاقی وجود دارد و علت باید بر معلول مقدم باشد. درحالی که خود بهشت و جهنم و کمال و قرب و سایر موارد، پس از فعل محقق می‌گردند و نمی‌توانند علت حقیقی باشد. منتها به صورت تسامحی، اینها را علت غایی معرفی می‌کنیم و حب و بغض را حذف می‌کنیم. بنابراین، این تعابیر مسامحی هستند.

۲-۶. توجیه

توجیه اخلاقی در دو حوزه صورت می‌گیرد:

۱. توجیه نظام اخلاقی: در این حوزه، باید توجیه کرد که چرا باید نظام اخلاقی خاصی را انتخاب کنیم؟

باید متذکر شد که در پاسخ به سؤال مذکور، غیر از بخش توجیه قواعد اخلاقی، نمی‌توان تنها به وحی مراجعه کرد، نظام اخلاقی، جزئی از نظام اعتقادی دین می‌باشد. اگر فردی ادعای نبوت کند و نظام عقیدتی صحیحی ارائه کند، اما نظام اخلاقی مناسبی ارائه ندهد، در نبوت او شک خواهیم کرد. به‌عنوان نمونه، اگر کسی که مدعی نبوت است، بگوید: در نظام اخلاقی دینی که من آورده‌ام، همه چیز نسبی است و هیچ اصل ثابتی وجود ندارد و قواعد اخلاقی مشخصی ارائه نمی‌گردد؛ هر کس هر کاری که دوست داشت و قدرت انجامش را داشت، می‌تواند انجام دهد، در ادعای نبوت او باید شک کرد، و بلکه یقین می‌کردیم که دروغ می‌گوید، حتی اگر به ظاهر ده‌ها هزار معجزه با خود می‌آورد. این نکته، بر اساس پذیرش رابطه بین باید و هست هم صدق می‌کند. ممکن است شما ارتباط باید و هست را بپذیرید و بخش اعتقادی یک دین، مثل اسلام از نظر شما معقول باشد و حتی عقیده داشته باشید که قواعد اخلاقی را خداوند باید تبیین کند و اینها مؤخر از اثبات خدا و نبوت باشند، اما اصل نظام اخلاقی مثل نظریه ارزش، اصول بنیادین و ضمانت اجرا هم که از اصول الهیاتی مثل وجود خدا و نبوت منتج می‌شود، باید معقول باشد. اگر آن نظام با عقل در تضاد بود، متوجه می‌شوید آن مدعی نبوت بین حقیقت و کذب خلط کرده است. فرض کنید شخص دیگری به جای نبی اکرم ﷺ ادعای نبوت کرده بود و همان اصول اعتقادی را به همراه فروعی کاملاً ضدعقلانی ارائه می‌داد، شاید شما اصول اعتقادی او مثل وجود خدا را می‌پذیرفتید، ولی اذعان می‌کردید از آن اصول اعتقادی، این اصول اخلاقی به دست نمی‌آید و این فرد نبوتش قابل پذیرش نیست؛ هرچند دیگر اصول اعتقادیش مثل وجود خدا حقیقت دارد. چنانچه تعداد زیادی از مدعیان نبوت حقیقت و کذب را مخلوط می‌کنند. همین که کلیت نظام اخلاقی مثل نظریه ارزش، اصول بنیادین و ضمانت اجرا عقلاً اثبات شوند، کافی است، حتی اگر بدون وجود نبی، شما نمی‌توانستید با عقل به آن مسائل دست پیدا کنید. مهم این است که وقتی نبی آنها را می‌گوید قابل اثبات باشند، چنانچه در اسلام این‌گونه است.

در مورد توجیه قواعد، نویسنده ادعا نمی‌کند که تمام قواعد اخلاقی، به‌عنوان بخشی از نظام اخلاقی باید عقلاً اثبات شوند؛ چون گاهی ممکن است نیاز به علمی داشته باشد که بشر ندارد. در این موارد، می‌توان بدون اینکه مصلحت کاملشان را درک کرد، به صرف به دست آمدن از طریق وحی آنها را پذیرفت، ولی باز هم شرط است که عقل ستیز نباشند، درحالی که عناصر دیگر باید اثبات هم بشوند.

باید توجه داشت که عقلانی بودن توجیه نظام اخلاقی دینی در غیر قواعد، دلیل نمی‌شود که متمایز از نظام اخلاقی سکولار نباشد؛ زیرا ممکن است نظام اخلاقی دینی در این عناصر، تنها در روش اثبات (عقلانی بودن)، با نظام اخلاقی سکولار مشترک باشد، اما در استدلال‌هایی که می‌آورد از آن متمایز گردد. مثلاً، در توجیه نظریه ارزش دینی ممکن است از مسئله قرب به خدا در استدلال استفاده نماید. درحالی که چنین ماده‌ای در اخلاق سکولار کاربرد ندارد. پس می‌توان توجیه این عناصر را از حیث مواد متمایز از اخلاق سکولار دانست، بخصوص که گاهی بدون کمک دین، نمی‌توان به آن استدلال‌ها دست یافت. ولی وقتی دین می‌گوید، قابلیت اثبات دارد. در خصوص قواعد اخلاقی، غیر از محتوای استدلال روش توجیه و استدلال هم متفاوت است؛ چون می‌توان با نقل آنها را توجیه کرد.

۲. توجیه رفتار اخلاقی، یا عمل جزئی: رفتارهای اخلاقی، با اصول و نظام اخلاقی متفاوتند. حکم رفتارهای جزئی را از اصول و قواعد استنتاج می‌کنیم. اصول و قواعدی که با عقل و وحی تأیید شده‌اند، ما را در به دست آوردن وظیفه اخلاقی، در مقام عمل کمک می‌کنند که به این کار «اجتهاد» می‌گوییم. اجتهاد ممکن است در فقه یا اخلاق باشد. روش‌های اجتهاد اکثراً عقلانی یا عرفی می‌باشند. همچنین، قواعدی که در اصول فقه با آنها آشنا می‌شویم، که بخش عمده‌شان با مباحث الفاظ ارتباط دارد، عقلانی یا عرفی‌اند. برخی از قواعد اصولی نیز نقلی می‌باشند، یا حداقل در کنار عقل و عرف، نقل آنها را تأیید می‌کند. مثل حجیت خبر واحد که غیر از سیره عقل، سیره معصومان نیز آن را تأیید کرده است. تفاوت عمده در توجیه رفتار اخلاقی در نظام دینی و نظام‌های سکولار، این است که در نظام‌های سکولار، منبع قواعد اخلاقی که منجر به توجیه رفتار می‌شود، فقط عقل یا تجربه است. اما در دین، منبع قواعد غیر از عقل، نقل نیز می‌باشد. پس توجیه رفتار اخلاقی در دین، در پی کشف قواعد استنباط حکم از قواعد نقلی است و توجیه رفتار اخلاقی در نظام سکولار، تنها به صورت کشف قواعد استنباط حکم از طریق ارجاع به قواعد عقلانی و تجربی است و کاری با نقل و وحی ندارد. همین امر موجب می‌شود روش استنباط احکام اخلاقی در دین که در علم اصول فقه و با روش اجتهادی انجام گیرد، با روش توجیه رفتارهای اخلاقی در نظام‌های سکولار متفاوت باشد. پس در این مورد هم اخلاق دینی متفاوت از اخلاق سکولار است.

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که نظام اخلاق دینی و سکولار، در نظریه ارزش، و در اصول مبنایی و قواعد و احکام و ضمانت اجرا، به صورت قطعی، متفاوت و در مبحث توجیه از جهاتی متمایز می‌باشند. نکته‌ای که در اینجا می‌توان اضافه کرد این است که نظام اخلاقی دینی، تفاوت دیگری با اخلاق سکولار دارد و آن ترکیب شش عنصر مذکور است؛ یعنی هیچ نظام سکولاری وجود ندارد که ترکیب شش عنصر مذکور را مثل دین ارائه داده باشد. پس در این بخش می‌توان چنین نتیجه گرفت: اخلاق دینی، به معنای نظام اخلاقی دینی داریم.

۳. نظریه و گزاره‌های اخلاقی متدینان

می‌توان ادعا کرد حتی اگر حقیقتاً نظام اخلاق دینی وجود نداشته باشد یا دین بخشی به نام اخلاق نداشته باشد، باز هم می‌توان پذیرفت نظریه و گزاره اخلاق دینی وجود دارد؛ چون برخی متدینان ادعا دارند از دین، اخلاق ارائه

داده‌اند. شاید کسی بگوید اخلاقی که متدینان ارائه می‌دهند، لزوماً با دین منطبق نیست، اما می‌توان گفت: اگر متدینان از این جهت که متدین هستند، اخلاقی ارائه داده باشند، مانعی وجود ندارد که آن را به نوعی دینی محسوب کنیم. دقیقاً شبیه بحثی که در خصوص فلسفه اسلامی جاری است. برخی می‌گویند: فلسفه اسلامی در واقع فلسفه مسلمین است، نه اسلام. با این وجود، چون فلاسفه مسلمان ادعا می‌کنند، این فلسفه را از مبانی اسلامی به دست آورده‌اند، یا حداقل با مبانی اسلامی منطبق است، آن را «فلسفه اسلامی» می‌نامند. به همین میزان می‌توان نظریات اخلاقی مسلمانان را که ادعا می‌کنند از اسلام برداشت کرده‌اند، «نظریه اخلاقی دینی» نامید. البته این تنها یک اعتبار یا توافق است. در بسیاری از مباحث، وقتی می‌گویند: اخلاق دینی، مرادشان نظریه اخلاقی متدینان است. توجه داشته باشید اگر شما به این نتیجه رسیدید که این نظریه اخلاقی یا گزاره اخلاقی که متدینان ادعا می‌کنند، حقیقتاً بر مبانی دینی استوار است، از این بخش خارج می‌شود و داخل قسمت‌های گذشته می‌شود؛ چون این‌گونه موارد، حقیقتاً اخلاق دینی هستند. بحث اینجا موردی است که فرد ادعای دینی بودن دارد، ولی شما فکر می‌کنید، اشتباه می‌کند. اینجا به صورت تسامحی می‌توان گفت: این نظریه یا گزاره اخلاق دینی می‌باشد. تصور بحث در مواردی که متدینان گزاره‌ها یا نظریه‌های متناقضی را به دین نسبت می‌دهند، روشن است. قطعاً یکی از طرفین تناقض حقیقتاً دینی می‌باشد، ولی اندیشمندان اخلاق گاهی همه را جزء نظریات اخلاقی دینی نام می‌برند.

۴. وابستگی اخلاق به دین

وقتی ادعا کنند اخلاق از جهاتی به دین وابسته است؛ یعنی می‌توانند ادعا کنند که اخلاق دینی وجود دارد. در واقع، اگر وابستگی اخلاق به دین پذیرفته شود، باید گفت: فقط اخلاق دینی وجود دارد و سایر نظام‌های اخلاقی، خطا یا بی‌موردند. وابستگی اخلاق به دین، ممکن است به صورت‌های مختلف ذیل مورد بررسی قرار گیرد: تاریخی، زبان‌شناسانه، وجودشناسانه، معرفت‌شناسانه، روان‌شناسانه و عقلانیت تعهد و التزام (فناپی، ۱۳۹۵، ص ۷۴). در اینجا، این مسئله را تنها از حیث وجودشناختی بحث خواهیم کرد. نظریه‌ای که اخلاق را از این حیث به دین وابسته می‌داند، در غرب به «نظریه امر الهی» معروف است و در میان مسلمانان، به نظریه اشاعره شناخته می‌شود. ادعای این نظریه آن است که اخلاق خارج از اوامر و نواهی الهی وجود حقیقی ندارد؛ یعنی خداوند می‌تواند بدون محدودیت و به صورت دل‌خواهی قواعد اخلاقی را وضع کرده و به آنها دستور دهد. این بحث مشهور است و نمی‌خواهیم آن را اینجا به صورت مسوط مورد بررسی قرار دهیم. تنها به بیان چند اشکال بر نظریه مذکور اکتفا می‌کنیم:

اشکال اول، این دیدگاه با شهود اخلاقی انسان‌ها ناسازگار است؛ چون شهود می‌کنیم که عواملی غیر از اوامر و نواهی الهی، قواعد اخلاقی را شکل می‌دهند. ارتکاز ذهنی انسان‌ها، این است که حتی اگر خدایی وجود نداشت، اخلاق معنادار بود (همان، ص ۹۷).

اشکال دوم، عقل حتی اعمال شارع را هم قابل بررسی اخلاقی می‌داند و می‌تواند آنها را به عدل و ظلم متصف کند، هر چند از نظر مؤمنان اعمال الهی همیشه عادلانه‌اند، اما حداقل در مورد آن بررسی را انجام می‌دهد (همان، ص ۹۸).

اشکال سوم، بنا بر این نظر نمی‌توان پاسخ اخلاقی به این سؤال داد که چرا باید از خدا اطاعت کنیم. درحالی‌که این سؤال را باز می‌یابیم و می‌توان آن را پرسید و به دنبال پاسخ آن بود (همان).

اشکال چهارم، اگر نظریه امر الهی درست بود، عقل نمی‌توانست هیچ قاعده اخلاقی را درک کند. درحالی‌که غیرمتدینان نیز برخی خوب‌ها و بدها را تشخیص می‌دهند (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۲۷).

وقتی وابستگی اخلاق به دین را انکار می‌کنیم؛ یعنی انکار می‌کنیم که اخلاق خارج از دین معنا یا وجود نداشته باشد. پس از این جهت، اخلاق دینی وجود ندارد. این اخلاق در واقع سکولار است. اما اگر به نظریه امر الهی، به‌عنوان یک نظریه که متدینان آن را ارائه داده‌اند نگاه کنیم؛ می‌توان ادعا کرد اخلاق دینی به این معنا وجود دارد؛ یعنی نظریه‌ای وجود دارد که اخلاق را در انحصار دین قلمداد می‌کند. شبیه این بحث را در قسمت قبل هم بیان کردیم که اخلاق متدینان را به‌عنوان نظریه اخلاقی دینی اعتبار کنیم. این صرفاً یک اعتبار است. به این اعتبار که اشاعره این نظریه را به‌عنوان نظریه اخلاقی دینی ارائه داده‌اند، می‌توان آن را تسامحاً اخلاق دینی محسوب کرد. در واقع، جزء موارد عنوان سوم (نظریه و گزاره‌های اخلاقی متدینان) می‌شود.

نتیجه‌گیری

وقتی سؤال می‌کنیم: آیا اخلاق دینی وجود دارد، یا خیر؟، به چهار صورت می‌توان به آن پاسخ داد:

۱. دین، شامل اخلاق می‌شود و قواعد اخلاقی دینی وجود دارد. از این حیث، باید اذعان کرد که از نقطه نظر درون‌دینی و برون‌دینی اخلاق دینی وجود دارد.
۲. نظام اخلاقی دینی مراد باشد که باز هم باید اذعان کرد که اخلاق دینی به این معنا وجود دارد؛ زیرا دین در برخی عناصر و مؤلفه‌های نظام اخلاقی، نظام متفاوتی ارائه می‌دهد. از جمله در برخی نظریات ارزش، اصول بنیادین، قواعد، عوامل انگیزشی، ضمانت اجرا و توجیه.
۳. می‌توان اعتبار کرد که نظریات اخلاقی متدینان که به‌عنوان نظریه دینی ارائه داده‌اند، اخلاق دینی هستند، حتی اگر حقیقتاً این طور نباشند. در این اعتبار، وقتی می‌گوییم: اخلاق دینی وجود دارد؛ یعنی نظریات مرتبط، یا نسبت داده شده به دین وجود دارد. پس از این نظر هم اخلاق دینی وجود دارد.
۴. وابستگی وجودی اخلاق به دین مراد باشد؛ یعنی مضامین نظریاتی مثل «امر الهی» مراد باشد. از این نظر، اخلاق دینی نداریم؛ چون وابستگی وجودی اخلاق به دین قابل قبول نیست.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۰۴۰ق، ترجمه صبحی صالح، قم، حجت.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- اترک، حسین، ۱۳۹۲، *وظیفه‌گرایی اخلاق کانت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بیهقی، احمد بن حسین، ۱۴۲۴ق، *السنن الکبری*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۹۴، «تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان»، *معرفت ادیان*، ش ۲۵، ص ۱۱۴-۱۳۱.
- ذوالحسینی، فرزانه، ۱۳۸۵، «مبانی نظریه عدالت ارسطو»، *حکمت سینوی*، ش ۳۴، ص ۸۷-۱۰۳.
- سربخش، محمد، ۱۳۸۹، «بررسی و نقد مبانی معرفت‌شناختی اخلاق سکولار»، *معرفت اخلاقی*، ش ۴، ص ۲۱-۴۶.
- صفا، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *امالی*، قم، دارالثقافه.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، ۱۴۱۰ق، *اللمعه الدمشقیة فی فقه الامامیه*، بیروت، دارالتراث - الدار الاسلامیه.
- علی بن موسی علیه السلام، ۱۴۰۶ق، *فقه الرضا*، مشهد، مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.
- فناهی، ابوالقاسم، ۱۳۹۵، *دین در ترازوی اخلاق*، چ چهارم، تهران، مؤسسه صراط.
- فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، محتبی، ۱۳۹۴، *بنیاد اخلاق*، چ دهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- نجاشی، احمد بن علی، ۱۳۶۵، *رجال النجاشی*، چ ششم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- نراقی، ملا مهدی، ۱۳۹۱، *جامع السعادات*، ترجمه کریم فیضی، چ سوم، قم، قائم آل محمد علیهم السلام.
- نوری، حسین بن محمد تقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.
- واسطی بغدادی، احمد بن حسین، ۱۳۶۴، *الرجال (لابن الغضائری)*، ترجمه محمدرضا حسینی، قم، دارالحديث.
- هادی، اصغر، ۱۳۸۵، «مکارم الاخلاق (پژوهش پیرامون روایت تنمیم مکارم اخلاق و روایات همانند)»، *اخلاق*، ش ۵ و ۶ ص

روش‌شناسی اخلاقی تشریح و اجرای حدود در اسلام

محمدرضا قضائی / دانشجوی دکتری مدرسی معارف، گرایش قرآن و متون پردیس فخرایی دانشگاه تهران

m.r.ghazaie313@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۰۴ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۲

چکیده

اسلام در مواجهه با برخی جرائم، راه‌هایی را در نظر گرفته که یکی از آنها، قوانین کیفری است. این قوانین، بر پایه تربیت افراد و اجتماع صورت می‌گیرد و دارای مراحل متعددی است. از جمله آنها، گذراندن مقدماتی است که در مقام قانون‌گذاری باید طی شود. پس از این مقدمات، نوبت به اجرای حدود می‌رسد که دارای الزامات اخلاقی مخصوص به خود است. این پژوهش، تلاش می‌کند تا با تحلیل روش اسلام در معرفی و چگونگی طی مقدمات تربیتی و پس از آن، تشریح حدود، الگویی مناسب از روش قانون‌گذاری ارائه کرده، با روش‌شناسی اجرای حدود در اسلام، بایسته‌های اخلاقی انجام حدود را تشریح و تحلیل کند. نتایج به‌دست‌آمده در اصل پیشگیری، درمان، تربیت تدریجی در مرحله تشریح حدود، از طریق آگاهی به انسان‌ها مناسب است. همچنین، اصل تربیت، توجه به حقوق و شرایط مجرم و بخشش اسلامی، در مرحله قانون‌گذاری اسلامی و اجرای حدود، از دیگر نتایج آن به‌شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی اخلاقی، تربیت اسلامی، تربیت تدریجی، تشریح حدود، اجرای حدود.

اخلاق، به عنوان یک علم از سه علم کلان اسلامی در سخن رسول خدا ﷺ است که فرمودند: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲). پس همان گونه که ایشان خود پیش از رسالت، حرکت خویش را با اخلاق شروع نمود و در مکه با رسالت خود عقائد را مطرح و در مدینه احکام را ابلاغ نمود، لازم است تا به دانش اخلاق در کنار سایر دانش های دینی توجه بیشتری شود؛ چراکه به تعبیر استاد مصباح یزدی، اگر اسلام را به درختی تشبیه کنیم، ریشه آن عقائد، تنه آن اخلاق و شاخه و برگ آن را فقه تشکیل می دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۲). از این رو، غفلت از اخلاق و تمرکز بر فقه، نه تنها حالت دافعه ایجاد می کند، بلکه چه بسا موجب می شود جنبه های رحمانی و اخلاقی دین، مغفول واقع شود.

به این نکته باید توجه داشت که از قرن چهارم هجری که مدرسه فقهی توسط شیخ طوسی در نجف بنیان نهاده شد، عملاً بیشتر تمرکز و توجه علما بر منجزیت و معذرت احکام قرار گرفت و کمتر محققان اسلامی در مباحث فقهی، به آیات و روایات توجه نمودند و جایگاه اخلاق را همانند فقه از منظر اسلام تبیین نمودند. تحلیل روش اسلام در تربیت افراد و جامعه، هنگام تشریح حدود و اجرای آنها، یکی از اموری است که به شناخت بایدها و نبایدهای اخلاقی و تربیتی، از نگاه اسلام کمک می کند. چگونگی قانون گذاری در اسلام و شناخت سبک مواجهه با آسیب های اجتماعی برای ریشه کن کردن آنها و جعل کیفر برای مرتکبین آنها، از جمله اموری است که باید مورد توجه قرار گیرد. از دیگر امور مرتبط با این عرصه، تبیین مرحله آخر تربیت اسلامی که تریب و تعقیب بعضی از مجرمان است، می باشد و لازم است با رویکرد اخلاقی، احکام کیفری بازنگری شود. از این رو، تبیین ابعاد اخلاق دینی در حوزه احکام شرعی، بیانگر ابعاد نظری اخلاق است که راه های آراستگی به فضائل و پیراستگی، از ردائل را به مسلمانان می آموزد و اجرای آنها در فضای اجرای قانون، در حوزه های گوناگون امانند اجرای حدود، به گسترش و عملیاتی کردن اخلاق که همان اخلاق عملی باشد، می انجامد. این پژوهش، در همین زمینه نگاشته شده است. در این پژوهش، ابتدا روش شناسی اسلام در تشریح مرحله ای حدود، با اصل پیشگیری از ارتکاب جرم و درمان پس از آن، مورد بحث قرار گرفت و نشان می دهد روح حاکم در احکام حدود، جنبه تربیتی انسان است؛ اعم از کسانی که مجری حدود هستند و یا کسانی که حدود شرعی بر روی ایشان اجرا می شود.

سامانه پژوهش

سؤال تحقیق این است که اسلام چه الگویی برای قانون گذاری در حوزه جرائم اجتماعی ارائه می کند؟ پیشینه ای که برای این موضوع وجود دارد، بیشتر ناظر به ارتباط فقه و اخلاق در سطح کلان است که گام های اندکی در این زمینه برداشته شده است. اما مسائل این دو علم، همچون رابطه حدود و اخلاق، از جمله مباحثی است که سابقه تحلیل اخلاقی در آن دیده نمی شود. روش تحقیق این مقاله، در مرحله اول جمع آوری آیات قرآن و روایات، به عنوان داده های اولیه است. در مرحله بعد، با پردازش و تحلیل نقلی - عقلی، به مراحل تربیتی اسلام در پیشگیری و درمان جرائم پرداخته شده است.

در این پژوهش، در دو قسمت کلی به طرح بحث روش‌شناسی تربیت در اسلام، هنگام تشریح حدود و اجرای آنها پرداخته شده است. در قسمت اول، مراحل مورد نظر اسلام برای ممانعت از ارتکاب جرائم و درمان خطاهای مطرح می‌شود و در قسمت دوم، نکاتی که در اجرای حدود باید رعایت شود، تبیین و تحلیل شده است.

مفهوم‌شناسی

تربیت

واژه «تربیت» با دو واژه «رب» و «ربو» در ارتباط است. این کلمه، می‌تواند از ریشه «ربو» به معنای زیادی و رشد باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸ ص ۲۸۳). این معنا در تپه به خاطر بلندی، نفس زدن به خاطر برآمدن سینه و ربا، به جهت فزونی مال نیز وجود دارد (ابن فارس، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۳). کلمه ناقص، هنگامی که به باب تفعیل برده می‌شود، مصدر آنها بر وزن تفعله می‌شود مانند تربیه، تزکیه، تحلیه (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱). همچنین، می‌تواند از «رب» به معنای مالکیت، حضانت (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸ ص ۲۵۶)، قیام بر انجام کاری (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰ ص ۲۱۱) و اصلاح شیء باشد (ابن فارس، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۱).

راغب‌اصفهانی در *مفردات*، قولی را بیان کرده که اصل کلمه «ربو» از «رب» است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۰). او در بیان معنای «رب»، این‌گونه آورده است: «الرَّبُّ فِي الْأَصْلِ: التَّرْبِيَةُ، وَ هُوَ إِنْشَاءُ الشَّيْءِ حَالًا فَحَالًا إِلَى حَدِّ التَّمَامِ» (همان، ص ۳۳۶). کلام *راغب‌اصفهانی*، تدریجی بودن تربیت را نیز می‌رساند.

تعریف اصطلاحی «تربیت»، به جهت تفاوت مبانی گروه‌های مختلف در انسان‌شناسی و جهان‌شناسی، متعدد می‌باشد (رحیمی، ۱۳۸۵). اندیشمندان اسلامی، برای تربیت تعاریفی بیان کرده‌اند. *فارابی*، در تعریف تربیت می‌نویسد: «تعلیم و تربیت عبارت است از: هدایت فرد به وسیله فیلسوف و حکیم، برای عضویت در مدینه فاضله به منظور دستیابی به سعادت و کمال اول در این دنیا و کمال نهایی در آخرت» (گروه نویسندگان، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۷۴-۴۶۱). ایشان تربیت را مایه نیل به سعادت می‌داند.

ابن‌سینا، در تعریف تربیت می‌نویسد: «تعلیم و تربیت عبارت است از: برنامه‌ریزی و فعالیت محاسبه شده در جهت رشد کودک، سلامت خانواده و تدبیر شؤون اجتماعی برای وصول انسان به کمال دنیوی و سعادت جاویدان الهی» (همان، ص ۳۸۴).

شهید مطهری، تربیت را همان «پرورش دادن» می‌داند؛ یعنی استعدادهای درونی یک شیء را به فعلیت در آوردن و پرورش دادن آنها (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۲، ص ۵۵۱). به همین دلیل، تربیت در مورد غیرجاندار، مجازاً به کار می‌رود؛ چون فاقد استعداد برای پرورش و تربیت است. استاد مصباح‌یزدی نیز تعریفی نزدیک به همین ارائه می‌کند (گروه نویسندگان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸).

با توجه به معنای لغوی «تربیت»، می‌توان گفت: تربیت در اصطلاح، همان رشد استعدادهای نهاده شده خدادادی در موجوداتی است که قابلیت تربیت دارند، البته در هر مرحله‌ای باید با روش‌های مختلفی با متربی برخورد

نمود. گاهی با تشویق و گاهی با تهریب و موارد دیگری، که در جای خود مطرح شده است (زرسازان، بی‌تا، ص ۴). این تعریف، چون مطابقت بیشتری با معنای لغوی دارد، دارای رجحان است.

این مقاله به دنبال مطلبی فراتر از معنای لغوی و یا اصطلاحی از منظر برخی دانشمندان است، بلکه باید تربیت در کنار مفاهیم دیگری همچون، تأدیب، هدایت، رشد، اصلاح، تزکیه، تطهیر، تنشئه و تهذیب دیده شود، تا در تعریف اصطلاحی، شامل معنای این واژگان شود (همت‌بناری، ۱۳۸۵). بنابراین، تربیت به فعلیت درآوردن استعدادها قابل پرورش، از طریق روش‌ها و مراحل تربیتی است. این روش‌ها، همان‌طور که اشاره شد، در کنار تأدیب، هدایت، رشد و مفاهیم نزدیک به آن و با مراحل خاص هر مکتب تربیتی، اعم از اسلامی و غیره می‌باشد. ناگفته پیداست وقتی سخن از تشریح و اجراء به میان آید، جنبه تربیتی و مرحله‌ای بودن آن، بیشتر خواهد بود و رویکرد اخلاقی این تحقیق را به مباحث تربیتی پررنگ‌تر کرده، از بحث مفهومی حول واژه «اخلاق» بی‌نیاز می‌کند.

حدود

«الحد» به معنای فصل بین دو شیء است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۹). فصل بین دو شیء که مانع از اختلاط آنها می‌شود. واژه «حدود» جمع حد است، و اگر در موارد دیگر به کار رفته است، بازگشت آنها به همین معنی است. در قرآن نیز واژه «حدود» نیز به این اعتبار که اوامر الهی واجب بوده و نباید از آنها تجاوز کرد، استعمال شده است: «تَلْكَ حُدُودَ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا» (بقره: ۱۸۷؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴۰). در رابطه با سارق، زانی و... تعبیر به حد شده است؛ چون مانع از بازگشت شخص به گناه و ارتکاب سایر افراد به جنایات است (جوهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶۲). بنابراین، در معنای لغوی، حد فاصله و ممانعت وجود دارد.

در اصطلاح فقهی، «هر عقوبت که مقدارش مشخص باشد، «حد» و اگر مقدار آن مشخص نبود، «تعزیر» نامیده می‌شود. شش چیز موجب حد می‌شود: زنا و مانند آن، قذف، شرب‌خمر، سرقت و قطع‌الطریق (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۳۶). بعضی دیگر از فقها گفته‌اند: «عقوبت خاصی که به آزردن بدن تعلق می‌گیرد و علت آن، انجام معصیت خاصی است که مکلف انجام داده است و مقدار عقوبت را شارع مشخص می‌کند» (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۳۲۳؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۷). بنابراین، حد نوعی کیفر دنیایی است که توسط خدای متعال برای متخلفان، بعضی از قوانین اسلامی اعمال شود که غالباً در قرآن و مقدار کمی در روایات ذکر شده است.

تشریح کیفر و روش اجرای آن

شناخت صحیح از روش اسلام، در تشریح و قانون‌گذاری یکی از مراحل است که به متولیان فرهنگی و قانون‌گذاری جامعه کمک می‌کند تا از این اسلوب، در امور خود بهره ببرند. اکتفا به این جنبه، ممکن است در مقام اجرا با ابهاماتی مواجه باشد که با مراجعه به آیات و روایات، خلل موجود این بُعد نیز مرتفع می‌شود. بنابراین، لازم است فهم صحیحی از روش اسلام در قانون‌گذاری کیفرهای شرعی، حدود داشت و پس از آن، به روش اجرای آن از نگاه اسلام مراجعه کرده و الزامات اخلاقی آن تبیین شود.

روش‌شناسی تشریح حدود

توجه به چگونگی قانون‌گذاری در اسلام، بخصوص قوانین کیفری و به‌ویژه حدود، می‌تواند سرمشقی در سبک قانون‌گذاری برای کسانی باشد که در کسوت قانون‌گذاری جامعه هستند. این بحث، در دو قسمت راهکارهای پیشگیرانه و درمان‌گرایانه مطرح می‌شود:

راهکارهای پیشگیرانه

اسلام برای قانون‌گذاری در کیفر، ابتدا مراحل مقدماتی را طی کرده تا حد امکان از ارتکاب جرم توسط افراد جامعه پیشگیری شود که در دو مرحله کلی قابل تقسیم است. راهکارهای پیشگیرانه فردی و اجتماعی که به تفصیل مطرح می‌شود.

راهکارهای پیشگیرانه فردی

منظور از «راهکارهای پیشگیرانه فردی»، آن دسته از اموری است که به فرد فرد جامعه تعلق می‌گیرد و فارغ از چگونگی اجتماع، در او آگاهی ایجاد کرده و به فکر فرو ببرد و نوعی خودکنترلی ایجاد کند و به این طریق، از ارتکاب جرائم باز دارد.

معرفت‌افزایی نظری و عملی

این بحث با آنچه در راهکارهای پیشگیرانه اجتماعی، تحت عنوان «هدایت جامعه از طریق آگاهی» خواهد آمد، به نحو صغری و کبری ارتباط دارد. صغرای قضیه، این است که یکی از راه‌هایی که اسلام برای پیشگیری از ارتکاب جرم توسط افراد در پیش گرفته است، هدایت افراد در دو بُعد نظر (اندیشه و عزم) و عمل (انگیزه و جزم) است.

قرآن کریم از یک سو، در قسمت اندیشه، مخاطب را به قبح گناهان آگاه می‌سازد. وقتی انسان‌ها از حکمت کیفر و عقوبت شرعی آگاه گردند و بدانند که قبح عمل در چه میزان است، خودبه‌خود از ارتکاب آن عمل پرهیز خواهند کرد؛ چرا که تفکر همراه با آگاهی از عوامل اصلاح و تربیت به‌شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۲، ص ۳۸۶). آگاهی دادن از نگاه فقه، جنبه اتمام حجت و یا تنجز تکلیف را به دنبال دارد، اما در اخلاق به‌عنوان ابزاری در جهت تکامل درونی و بیرونی مد نظر است. اسلام با عنایت به همه این موارد، حکمی را جعل می‌کند.

از سوی دیگر، به قسمت انگیزه که در مرحله بعد از نظر قرار دارد، توجه کرده و هر دو را کنار هم برای هدایت انسان‌ها به کار می‌بندد. به همین دلیل، یکی از ضرورت‌های تربیت، توجه دادن مخاطب به حکمت کیفر سپس پند و اندرز است (نادری، ۱۳۸۳) که در قرآن به وفور یافت می‌شود؛ زیرا قرآن کتاب علمی صرف نیست، بلکه تعلیم و تربیت را در کنار هم به پیش می‌برد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۳۴۴) و در کنار معرفت‌افزایی، به تربیت و تأثیر در مخاطب نظر دارد.

پند و اندرز، به‌عنوان یک اصل مهم تربیتی در اخلاق عملی، برای مربیان جامعه در نظر گرفته شد که جنبه یادگیری و یادآوری را در مرتبه تقویت می‌کند (مصباح‌الهدی، ۱۳۸۸).

در میان حدود شرعی نیز به‌عنوان اصل پیشگیری و معرفت‌افزایی، این مسئله مطرح است که تبیین چند مورد از آنها، به اثبات ادعا کمک می‌کند:

الف. «زنا، عامل قطع نسل و دیگر مفسد»

خداوند در آیه ۲۹ سوره عنکبوت، به مفسده این عمل اشاره کرده، می‌فرماید: «أَإِنكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّيْلَ»؛ که طبق نظر بسیاری از مفسران «تَقْطَعُونَ السَّيْلَ» به اختلال نطفه و قطع نسل تفسیر شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۸۷؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۱۶۲؛ مشهدی قمی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۱۳۹). تنبه به ردیلت اخلاقی بودن اختلال نطفه و درک قبح آن، به وجدان درونی انسان‌ها و نه به صرف یک دستور شرعی، از ظرافت‌های آیه است. میزان قبح را در آیه شریفه، وجدان سالم آدمی در نظر گرفته و اختلال نطفه‌ها را به‌عنوان یک مصداق از مفسد بیان می‌کند. این پیشگیری، از طریق یادآوری به قضاوت فطرت در قبح این عمل صورت گرفته و سخنی از حرمت فقهی آن مطرح نشده است.

این تصریح به زنا، افزون بر تمام آیاتی است که به صورت ضمنی، به فاصله گرفتن از این گناه و ارزش پاکدامنی اشاره داشته، یکی از صفات مؤمنان را پاکدامنی می‌شمارد (مؤمنون: ۵، ۶ و ۷) و محرومیت‌هایی را برای زنان فاحشه جعل نموده است (فرقان: ۶۸).

ب. «شرب‌خمر باعث ضرر و رزق سنیّه»

در رابطه با شرب‌خمر، افزون بر اینکه می‌فرماید: منافعی برای مردم دارد، اما ضرر آن را بیشتر می‌داند: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره: ۲۱۹) و خمر را در مقابل رزق حسنه قرار می‌دهد: «تَتَخَذُونَ مِنْهُ سَكْرًا وَ رِزْقًا حَسَنًا» (نحل: ۶۷). در جای دیگر، از نزدیکی به نماز در حالت مستی نهی می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ» (نساء: ۴۳) تا بدون صراحت، مضرات خمر را به مخاطب تفهیم نماید.

ج. «حرمت آبروی انسانی و نفی اشاعه فحشاء»

آیات متعددی از قرآن، به جایگاه آبروی افراد اشاره کرده است که این اهمیت در قالب بحث از غیبت (حجرات: ۱۲؛ نساء: ۱۴۷؛ همزه: ۱)، تهمت (نساء: ۱۱۲؛ نور: ۲۳)، استهزاء (حجرات: ۱۱؛ توبه: ۶۵ و ۶۶) و غیره مطرح شده است. اسلام، از هرگونه اشاعه فحشایی نهی کرده و هتک آبروی دیگری، یکی از مصادیق آن به‌شمار می‌رود که هم تحت قانون کلی و هم به طور خاص، از آن نهی شده است (نور: ۱۹). یکی از این موارد، در تشریح حد قذف آشکار می‌شود. وقتی شخصی به دیگری تهمت ارتکاب زنا بزند و نتواند ادعای خود را ثابت کند، باید حد بخورد. اما اجرای حد، در قسمت هدایت و تعلیم اجتماعی قرار می‌گیرد که توضیح آن خواهد آمد و پیش از آن، تمام مراحل هدایت فردی باید طی شود.

اگر مناط قبح قذف را حریم افراد جامعه و یا شاعت نسبت، این‌گونه اعمال بدانیم، این مناط در غیرمسلمان نیز وجود دارد. آنها با تبعیت از دین خود و احترام اسلام به این قوانین، دارای احترام خواهند بود (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۱۷۲) و این حریم موجب منع حرمت قذف به ایشان شده است. ردیله بودن نسبت این عمل شنیع نیز علی‌حده و مناط مستقلی است که مانع ارتکاب این عمل می‌شود.

د. سرقت مصداقی از ظلم

در آیه‌ای که به بیان حد سرقت می‌پردازد، در توجه به حکمت کیفر به این نکته اشاره می‌فرماید: این حد به دلیل جرم ایشان است (جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا نَكَالاً) و این عمل ایشان ظلم است: «فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ». با این تعابیر، جامعه متوجه می‌شود که قرار دادن عقوبت دنیایی برای دزد به خاطر جرم و مفسده‌های است که عمل او به بار آورده است. از این رو، به پذیرش این حکم و همچنین، حکمت آن اقبال بیشتری نشان داده، به پیشگیری از ارتکاب جرم کمک می‌کند.

در همه این موارد، فقط به جنبه فردی هدایت که در مرحله نظری و عملی نمایان است، اشاره شد که قرآن ابتدا افراد را هدایت نموده و سپس، به جعل قوانین اجتماعی و حدود پرداخته است.

دشواری اثبات اتهام تا جرم

یکی دیگر از راه‌هایی که اسلام برای پیشگیری از ارتکاب جرائم حدآور پیش گرفته است، قرار دادن شرایط سخت برای اثبات جرم می‌باشد. ممکن است هر انسانی متهم به ارتکاب جرمی باشد، اما آنچه در اسلام مهم است، اثبات این اتهام است که آن هم دارای شرایطی است که به راحتی محقق نمی‌شود. ابتدا ممکن است تصور شود که شرایط سخت برای اثبات جرم، به مجرمان این اطمینان را می‌دهد که با ترس کمتر به ارتکاب جرم دست بزنند، اما حقیقت این است که هدف از قانون حد، تربیت مجرمان است؛ همین که انسان‌ها بدانند خداوند این شرایط را جلوی راه ثبوت حد گذاشته تا کمتر کسی به این مرحله برسد، بلکه پیش از اثبات جرم رو به توبه آورد، می‌تواند دارای اثر تربیتی باشد.

در ثبوت حد زنا، شهادت چهار شاهد قرار داده شده است که ایشان باید شرایط لازم را داشته باشند و به صرف انجام این عمل، حد ثابت نمی‌شود، بلکه متوقف بر شهادت ایشان می‌باشد. توجه به این نکته نیز لازم است که برای تطبیق واژه «سارق» نیز باید به روایات و مباحث فقهی مراجعه کرد. صرف یک خیانت در امانت، یا برداشتن پول رهن توسط راهن، برداشتن پول مستأجر توسط اجیر و سایر موارد نظیر آن، از مصادیق سرقت منجر به اجرای حد نمی‌شود. از سوی دیگر، مال مسروق نیز باید دارای شرایط خاص خود باشد که در کتب روایی و فقهی بیان شده است: هر سرقتی منجر به ثبوت حد شرعی نمی‌شود (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ابواب حد السرقة).

در صورتی که همه آن شرایط محقق شد و بنا بر اجرای حد شرعی، بر روی مجرم مستقر شد، ابتدا فقط باید چهار انگشت او قطع شود و ید در این آیه شریفه، طبق قرائنی که در آیات و روایات وجود دارد، فقط شامل چهار انگشت می‌شود؛ نه همه دست او (همان، ص ۲۵۱).

این شرایط سخت، می‌تواند مخاطب را به رحمت و لطف خداوندی توجه داده و نسبت به ارتکاب جرم پشیمان کند و بداند که خدای متعال، اراده کرده است تا انسان‌ها با اختیار خود در مسیر بندگی سیر کنند و تا حد امکان، نوبت به کیفر دنیوی نرسد.

راهکارهای پیشگیرانه اجتماعی

این دسته از راهکارها در دو قسمت کلی تقسیم می‌شود، برای جلوگیری از جرائم در سطح اجتماع است که با روش‌های خود تلاش دارد تا افراد جامعه کمتر دچار جرایم و از کیفر آنها مصون باشند.

۱-۲-۱. آگاهی بخشی عمومی

پس از آنکه همه افراد نسبت به قبح گناهان آگاه شدند، باید بدانند که در عرصه اجتماع نیز با مرتکبین این اعمال، برخورد می‌شود و به موعظه بسنده نمی‌شود، بلکه باید با بیان کیفر شرعی و عاقبت دنیوی و اخروی این گناهان، از ارتکاب گناهان پیشگیری کرد. در بحث عفت عمومی و مسئله زنا، پس از گذراندن تمام آن مراحل که اشاره شد، به بیان حکم آن و حد شرعی آن در آیه ۲ سوره نور و صد ضربه شلاق می‌پردازد. در رابطه با حرمت آبروی دیگران، در آیه ۴ همان سوره به حد قذف اشاره می‌کند: «وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۴). قاذف در صورتی می‌تواند این نسبت را به دیگری بدهد که بتواند چهار شاهد با شرایطی که در کتب فقهی مطرح شده است، اقامه کند (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۱۴) و صرف عریان بودن... حد زنا را ثابت نمی‌کند (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۳). در غیر این صورت، باید هشتاد ضربه شلاق بخورد؛ زیرا بدون دلیل موجب هتک آبروی دیگری شده است. در رابطه با محارب نیز همین مباحث مطرح است. به همین دلیل، در روایات اسلامی ترک حدود جایز شمرده نشده و برکات زیادی برای اجرای آن گفته شده است. امام محمدباقر علیه السلام فرمودند: «حد که در زمین اقامه می‌شود، پاکتر است برای زمین تا بارش چهل شبانه روز باران» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۷۴). در بعضی روایات نیز واژه‌هایی نظیر «خیر» و یا «نفع» آمده است. تبیین و تشریح این حدود، جدا از بحث آگاهی جامعه و پیشگیری از ارتکاب آن، و همچنین به جنبه قبح این افعال و اینکه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند، تبه می‌دهد و موجب هدایت و تربیت جامعه است.

آماده‌سازی تدریجی جامعه

توجه به یکی دیگر از روش‌های تربیتی اسلام، هنگام تشریح حدود می‌تواند الگویی برای متولیان فرهنگی، قانون‌گذاری و کیفری جامعه باشد. یکی از ارکان تربیت، توجه به اصل تربیت تدریجی است (نادری، ۱۳۸۳). گرچه مراحل و روش‌های قبل نیز در قالب یک بحث کلان تربیت تدریجی گنجانده می‌شود و هدایت نیز مرحله‌ای از تربیت تدریجی به‌شمار می‌رود، اما تصریح به هر آسیب، توجه بیشتر اسلام را به آن مفسده می‌رساند. بی‌شک در مراحل تربیت، مرحله‌ای برای برخورد شدیدتر با مخاطب مدنظر گرفته شده است و مریبان جامعه به این مسئله اذعان دارند (حسینی، ۱۳۸۴)، اما این رفتار، پس از گذراندن مراحل است که به آن اشاره خواهد شد و توجه به اصل تربیت تدریجی در اسلام، به خوبی اعمال شده است.

در توضیح این مرحله، باید به حدود شرعی که در قرآن و روایات مطرح شده است، به صورت گذرا اشاره می‌شود تا مشخص شود که اسلام در سیر تربیت بشر مرحله‌ای را قرار داده تا از ارتکاب ایشان به جرائمی که منجر به کیفر جسمانی می‌شود، پیشگیری شود.

الف. مراحل پنج‌گانه حد زنا

قرآن کریم با رعایت شرایط روحی جامعه و ضرورت تربیت تدریجی مخاطب به مبارزه با این مفسده فردی و

اجتماعی پرداخته است. توجه به این نکته اجتماعی نیز حائز اهمیت است که اسلام با هر مفسده به همان میزان که خطر ابتلای جامعه به آن هست، به بحث در رابطه با آن پرداخته و در این میان، مفاصد جنسی در اولویت قرار دارند. با دقت در آیات قرآن درمی‌یابیم که اولین بار در آیه ۶۸ سوره فرقان که چهل دومین سوره است، نازل شده است (بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۹۴)، به کیفر اخروی زنا می‌پردازد و کیفر سخت را عاقبت کسانی می‌داند که از جمله جرائم آنان، زنا بوده است: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا». پس از آن، در سوره اسراء آیه ۳۲، واژه «زنا» به کار برده شده است: «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا». سوره اسراء، پنجاهمین سوره مکی است. با توجه به فضای آلوده زمان نزول و روند قرآن در تربیت تدریجی جامعه، امکان تصریح به حرمت زنا و حد شرعی آن وجود نداشت. در آیه شریفه، به نزدیک نشدن به زنا و اینکه راه اشتباه و موجب قطع نسل است، تصریح می‌کند.

تمام این مراحل، باید سپری شود تا جامعه آن زمان قرآن، آمادگی پذیرش کیفر دنیایی زنا یا همان حد و کیفر جسمانی را پیدا کنند. به همین دلیل، در آیه ۱۵ سوره مبارکه نساء، حد ابتدایی برای زانیه را بیان می‌فرماید: «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا». در این آیه ثبوت حد متوقف بر شهادت چهار نفر شده، نه نفس ارتکاب عمل (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۳۴). به همین دلیل، امکان توبه وجود داشته و پس از آن حد برداشته می‌شود. همچنین، در پایان این آیه به دائمی نبودن حکم اشاره شده است؛ چراکه ممکن است بازداشت خانگی سختی‌های غیرقابل تحملی را بر مجرم تحمیل کند.

افزون بر این روش‌ها، که نشان از تدریجی بودن تشریح حد زنا دارد، آیه ۲۵ همین سوره نیز گویای این نکته است؛ چراکه در مقام بیان حد زنا، زنان کنیز است که نصف زنان آزاد، باید حد بخورند. این مطلب، با توجه به اینکه هنوز کیفر شلاق تشریح نشده و فقط حبس یک سال در خانه بیان شده است و این حد، برای کنیزان مفهوم مشخصی ندارد، می‌توان گفت: گویای زمینه‌چینی برای بیان حد دائمی زنا به‌شمار آید. افزون بر این، اینکه برخلاف اکثر تفاسیر که به پنجاه ضربه شلاق تفسیر کرده‌اند، در روایات ذیل آیه ۲۵، سخنی از پنجاه ضربه شلاق بیان نشده که مطلب فوق را تأیید می‌کند.

پس از طی این مقدمات، در سال‌های متمادی و سوره‌های مختلف در آیه ۲ سوره نور، به تشریح حد دائمی زنا اشاره و می‌فرماید: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَشْهَدُوا عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ». سوره نور در آیات ۲۱ تا ۳۳ به برخی احکام پیشگیرانه از انحرافات جنسی، مانند کنترل چشم، سفارش به ازدواج، مسئله پوشش زنان و همچنین، تأکید بر رعایت عفت اشاره دارد. همه این مقدمات، گویای این نکته تربیتی است که برای انسان‌هایی که به سنتی عادت ندارند، برای تربیت باید مراحل طی شود تا آمادگی آن به دست آید. به همین دلیل، این حکم زنا در سوره نور که صد و سومین سوره است، نازل شده است (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۴۵؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۴۵۲) و شرایط را برای آمادگی مخاطبان فراهم می‌کند.

ب. مراحل چهارگانه حرمت شربخمر

آماده کردن جامعه و تربیت تدریجی، بیشتر در اموری خودنمایی می‌کند که جامعه به آن عمل اعتیاد داشته و ترک آن برایشان دشوار باشد. یکی از این عادات زشت، میگساری است که خدای متعال به تدریج آن را تحریم فرمود.

به‌طور کلی، چهار مرحله برای مبارزه با شربخمر در آیات قرآن وجود دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۹۴). مرحله اول، در سوره اعراف که سی و نهمین سوره قرآن و مکی است (بہجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۸۲)، آیه ۳۲ به‌طور کلی هر عملی که مصادق اثم باشد، تحریم می‌شود: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَ الْأِثْمَ وَ الْبُغْيَ بَعْدَ الْحَقِّ». اسلام برای رعایت سهولت افراد، به تدریج تربیت می‌کند. همان‌گونه که در آیه ۶۰ سوره نحل که هفتادمین سوره و مکی است (همان، ص ۳۱۸)، خمر را در مقابل رزق نیکو قرار داد.

مرحله دوم، در سوره نساء که نود و دومین سوره و مدنی است، از میگساری در بهترین حالات؛ یعنی نماز نهی فرمود: «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَىٰ» (نساء: ۴۳).

مرحله سوم، به این مطلب تصریح دارد که خمر، اثم است و در سوره بقره آمده است: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ، قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ، وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره: ۲۱۹). گرچه سوره بقره از حیث ترتیب نزول سوره‌ای، که آیه در آن قرار دارد، متأخر از سوره نساء است و در مرحله دوم بود، اما اعتبار عقلی و سیاق آیات نمی‌پذیرد که آیه سوره نساء پس از بقره نازل شده باشد؛ زیرا معنا ندارد پس از نهی از مطلق میگساری، مجدداً از بعضی موارد شربخمر (در نماز) نهی بفرماید. علاوه بر این، منافات با تربیت تدریجی که تکلیف از آسان به سخت است، می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۹۴). به همین دلیل، این آیه سوره بقره، پس از آیه سوره نساء نازل شده است.

مرحله چهارم، در سوره مائده که صد و سیزدهمین سوره قرآن است و طبق بعضی از نظرها، آخرین سوره قبل از توبه است، به تحریم شربخمر تصریح می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» (مائده: ۹۰ و ۹۱). توجه به این مراحل که اسلام در تشریح حدود قرار داده است، بهترین روش برای پیشگیری از ارتکاب جرم و پس از آن، اجرا حد بر روی مجرم است.

توجه به این نکته لازم است که گرچه این مراحل، در عصر نزول قرآن و با توجه به مخاطبان زمان نزول آیات انجام شده و انسان‌ها امروزه با مجموع این آیات مواجه هستند، اما باید دانست که هدف از تحلیل و تشریح این مراحل، این است که با تمسک به روش قرآن، بتوان از روش تربیت تدریجی بهره گرفت و آن را یکی از اصول قرآن برشمرد، تا در تبیین آن بتوان به اتهاماتی را که به قرآن وارد می‌شود، پاسخ داد. همچنین، با تحلیل این روش، این نکته تربیتی به دست می‌آید که در بیان دین، نه انفعال پیشنهاد می‌شود و نه تعصب، بلکه باید از روش‌های تربیتی و هنرمندانه، همه دین را اعلام و اجراء کرد.

۲-۱. راهکارهای درمان‌گرایانه

یکی از نکاتی که اسلام در تربیت انسان‌ها در پیش گرفته است، درمان یا همان توبه گناهکاران است. این امکان

برای مجرمان هست که هرگاه متنبه شدند، در مقام جبران خطاهای خود برآیند و خداوند در حدود نیز این راه را برای بندگان باز گذاشته است. به همین دلیل، یکی از مراحل تربیت انسان، امکان توبه و جبران خطا شمرده شده است (نساجی زواره، ۱۳۸۵). در قرآن، به وفور به توبه و بازگشت توصیه شده است. تشویق به توبه یک از روش‌های تربیتی است که اسلام در بالاترین سطح، آن را ارائه کرده است (حسنی، ۱۳۸۴). بنابراین، انسان‌ها پیش از اثبات جرم و یا حتی پس از اثبات جرمشان، باید به درمان خود پرداخته و توبه کنند.

۱-۲-۱. پیش از اثبات جرم

اسلام از هرگونه اظهار گناه حتی توسط شخص نادم اجتناب کرده، توصیه می‌کند که گناه خود را میان خود و خدای خود پاک سازید؛ حتی اگر جرمی مرتکب شده باشد که مستحق حد شرعی باشد. اما تا ثابت نشده است، کیفر بر او ثابت نیست. در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام که شخصی چهار مرتبه به عمل زناى خود اقرار کرد، حضرت به غلام خود دستور به محافظت از او (اجرای حد) دادند و سپس، غضبناک شدند و فرمودند:

چقدر زشت است مردی از شما که این اعمال فاحشه را انجام دهد و بعد ابروی خود را با اقرار در مقابل مردم ببرد. آیا نمی‌توانست در خانه خود توبه کند؟ به خدا سوگند که توبه او میان خود و خدایش با فضیلت‌تر است از اینکه من بر او اقامه حد کنم (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۶).

به عبارت دیگر، در این موارد که مجرم توبه می‌کند، هدف غایی که اصلاح فرد است، حاصل شده و ضرورتی بر اجرای کیفر نیست. به همین دلیل، اگر شخصی توبه کند و سپس جرم او ثابت شود، بر روی او حد شرعی اجراء نمی‌شود؛ چراکه هدف از جعل قوانین در اسلام، تعلیم و تربیت جامعه و افراد آن است نه عقوبت آنها.

قرآن کریم پس از بیان حد محارب نیز توصیه به توبه می‌کند. شدت کیفر، نشانه میزان قبح عمل انسان است. در حد محارب، خداوند می‌فرماید:

کیفر آنها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی‌خیزند، و اقدام به فساد در روی زمین می‌کنند، (و با تهدید اسلحه، به جان و مال و ناموس مردم حمله می‌برند) فقط این است که اعدام شوند، یا به دار آویخته گردند و یا (چهار انگشت از) دست (راست) و پای (چپ) آنها، بعکس یکدیگر، بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند. این رسوایی آنها در دنیاست؛ و در آخرت، مجازات عظیمی دارند (مائده: ۳۳).

این کیفر سخت در انتظار آنان است. با این حال، اگر پیش از اینکه او را دستگیر نمایند، توبه کند، حد از او برداشته می‌شود: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده: ۳۴).

در مواردی که مجرم، کارهایی کرده که چند حد شرعی بر او ثابت شده، با توبه قبل از اثبات جرم، همه آن حدود برداشته می‌شود. شخصی از امام معصوم علیه السلام در مورد مردی سؤال کرد که سرقت کرده یا شرب خمر و یا زنا کرده است؛ ولی کسی از این عمل او آگاه نشد و دستگیر هم نشد، تا اینکه توبه کرد و صالح شد. حضرت در پاسخ او فرمود: «زمانی که صالح شده و از او کارهای خوب سر زده، حد بر او اقامه نمی‌شود» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۷). هر یک از این جرائم مذکور در روایت، مستوجب حدود شرعی است. اما همین مقدار که مجرم از عمل خود پشیمان شده و نشان پشیمانی او که انجام اعمال صالحه است، کافی است در اینکه همه آن کیفرها از او برداشته شود.

از نگاه اسلام، حاکم جامعه تلاش می‌کند تا گناهکاران را به اصلاح رابطه خود و خدایشان سوق دهد و به دنبال مجرم و اجرای حد بر او نیست، بلکه حتی تلاش می‌کند در مواجهه با مجرمی که قصد اقرار به عمل زنا را دارد، موضوع سخن او را تغییر داده، از اقرار علنی باز دارد (اشعری، ۱۴۰۸، ۱۵۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۷). این روش تربیتی که برای درمان جامعه پیش گرفته شده است، در مورد شخص شارب‌الخمر (حرام‌عالمی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۷) و محارب نیز انجام می‌گیرد که اگر پیش از اثبات جرم، در محکمه قضائی توبه کند، حد شرعی از او برداشته می‌شود.

۲-۱. پس از اثبات جرم

تربیت باید از پالایش درون آغاز شود، تا ظهور بیرونی داشته باشد. ممکن است مجرم پس از اجرای حد از عمل خویش پشیمان شود. به همین دلیل، اسلام در همه مراحل که حدود شرعی را قانون‌گذاری می‌کند، پس از آن به کسانی که پشیمان شده‌اند، توصیه به بازگشت می‌کند. از آیات قرآن جدای از همه روایاتی که در این زمینه وجود دارد، می‌توان به حد قذف اشاره کرد: «وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ... فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً... إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (نور: ۴ و ۵). در سرقت نیز همین‌گونه است که پس از اعلام حد شرعی و کیفر دنیایی او، توصیه به توبه می‌کند: «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا... فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده: ۳۸ و ۳۹). اگر سارق پس از ظلمی که کرده، توبه کند و عملی انجام دهد که نشان از اصلاح او دارد، خداوند توبه او را پذیرفته، او را می‌بخشد. توجه به این آیات، اهتمام و هدف اسلام در اصلاح افراد و جامعه را نشان می‌دهد. به همین دلیل، گرچه جز در موارد خاص پس از اثبات جرم، حد شرعی برداشته نمی‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۰۲)، اما امکان توبه حتی پس از اثبات جرم وجود دارد و نباید شخصی که در مقطعی از زمان جرمی انجام داده، برای همیشه از امتیاز صلاح و اصلاح محروم بماند. هدفی که اسلام در تشریح قوانین بخصوص کیفرهای جسمانی دنبال می‌کند، تعلیم و تهذیب انسان‌هاست. این هدف حتی اگر پس از اجرای کیفر به دست آید، امر مقبول و پسندیده است و خداوند آن را می‌پذیرد.

روش‌شناسی اجرای حدود

اسلام پس از تمام مراحل که در تشریح و قانون‌گذاری حدود مطرح فرمود، به هنگام اجرای حدود نیز اصل تربیت و تأدیب اسلامی را بنا نهاده و مجری حدود لازم است. افزون بر این، بر اجرای قوانین شرعی و امور اخلاقی نیز پایبند بوده و متخلق به اخلاق اسلامی در تربیت مجرمان می‌باشد تا بتواند در نهایت، اخلاق و تأدیب اسلامی را در جامعه نهادینه کند. الزام حکومت توسط اسلام، به اجرای حدود هم جنبه الزام فقهی دارد (ثواب و عقاب) و هم الزام اخلاقی (سعادت)، ولی نتیجه آن در مقام عمل یکی است.

۲-۱. مقام نظر (هدفداری)

منظور از «مقام نظر»، این است که در بُعد اندیشه، بتوان از اجرای حدود هدف و غایت را سرلوحه قرار داد. حاکم جامعه، باید بداند به چه نیت اجرای حدود کند و افراد جامعه با مشاهده حدود، چه نتیجه‌ای باید بگیرند؟ این دو نکته، از عمده مسائلی است که می‌توان از اجرای حدود به دست آورد.

۱-۱-۲. به قصد تطهیر مجرم

هدف حاکم اسلامی و مجری حدود از کیفر مجرمان، باید تربیت او باشد و نباید صرفاً به دلیل اینکه او جرمی انجام داده و برخلاف مسیر مسلمانان حرکت کرده، او را تنبیه کرد. اگر حاکم اسلامی در موردی ناگزیر از اجرای حکم شد، نباید خوشحال از اجرای عقوبت باشد، گرچه در مقام اجرای فرمان حکم خداوند، خرسندی بجاست؛ اما از اینکه جرمی رخ داده که منتهی به اجرای عقوبت شده، آزاردهنده است. امام علی علیه السلام در عهدنامه‌ای به مالک/اشتر، به این خصلت اخلاقی اشاره می‌کنند: «وَلَا تَنْدَمَنَّ عَلَى عَفْوٍ وَلَا تَبْجَحَنَّ بِعُقُوبَةٍ» (نهج البلاغه، ن ۵۳)؛ در بخشش دیگران پشیمان نباش، و از کیفر کردن شادی مکن.

وقتی نیت حاکم و مجری حدود، تطهیر و پاک شدن مجرمان از گناه خود باشد، این امر موجب می‌شود که با دلسوزی و شفقت و به نیت اصلاح مجرم، او را تأدیب نماید. البته این تنبیه هم، برای خروج او از گناهش است. همان گونه که وقتی حضرت علی علیه السلام بر شخصی که چهار مرتبه اقرار به گناه نمود و درخواست طهارت داشت، پس از اجرای حد و مرگ او، حضرت بر ایشان نماز اقامه کردند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۸). به عبارت دیگر، گرچه او مرتکب گناه و عمل زشتی شده است، اما از دایره اسلام خارج نشده و اجرای حد موجب تطهیر او شده و حاکم جامعه نیز پس از مرگ او، بر او نماز می‌خواند.

۲-۱-۲. درس‌آموزی برای جامعه

یکی از فوایدی که در اجرای حدود قرار داده شده و جنبه تربیتی دارد، عبرت برای جامعه است. آیه ۲ سوره نور تأکید دارد که باید اجرای حد را طایفه‌ای از مؤمنان مشاهده نمایند: «وَلِيُشْهَدُوا عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ»؛ گرچه در تعداد این عده در کتب فقهی مباحثی وجود دارد، اما اجرای علنی حکم، مصالحی دارد که با اجرای مخفیانه آن، به دست نمی‌آید؛ از جمله عبرت برای جامعه، جلوگیری از افراط در اجرای حد و مانند آن (مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۶۱). بنابراین، اهداف متعددی از اجرای حدود در بُعد نظری می‌توان در نظر گرفت که عبرت برای مجرم و جامعه، از مهم‌ترین آثار آن به‌شمار می‌رود تا در پرتوی اجرای حد و مشاهده جامعه، از ارتکاب مجدد جرم و سپس، اجرای کیفر شرعی جلوگیری شود.

۲-۲. مقام عمل

اسلام برای اجرای حدود، الزامات اخلاقی‌ای مطرح کرده و به بسیاری از آنها وجهه شرعی و قانونی داده است که لازم است مجریان حدود، در مقام اجرای کیفر به این مسائل اخلاقی پایبند بوده و آنها را رعایت نمایند. در یک نگاه کلان، می‌توان همه آن موارد را در سه محور مطرح نمود:

۱-۲-۲. توجه به حقوق مجرم

توجه به حقوقی که اسلام برای مجرمان قرار داده است، یکی از نکات تربیتی برای مجریان حدود و غیر ایشان می‌باشد که باید به آنها توجه شود. به‌طور کلی، می‌توان در سه قسمت این حقوق را برشمرد:

۱. اعتدال در نحوه اجرای کیفر

نکته اساسی در اجرای حدود، اعتدال است. توضیح اینکه باید از افراط و تفریط در اجرای کیفر اجتناب نمود و به صرف اینکه جرمی انجام شده، موجب نمی شود هرگونه برخوردی با او شود. گرچه این اعتدال، یک حکم فقهی و لازم الاجراست، اما به معنای عدم اتصاف به صفات مطلوب در اخلاق عملی نیست و نمونه‌ای از وابستگی فقه و اخلاق به شمار می‌رود. به بیان دیگر، این احکام شرعی، جنبه بیداری برای قوه عاقله انسان در سنجش روش‌های اجرای کیفر را دارد. عقل، به ضرورت اعتدال حکم می‌کند، اما حکم شرعی صادر می‌شود تا به این درک عقل مهر تأیید زده باشد. به عنوان نمونه، هنگام شلاق زدن نباید تازیانه خیلی نو باشد که بدن را مجروح کند و یا کهنه باشد که دردی احساس نکند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۶۸)، زدن نیز باید میانه باشد (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۱۹۸)، کسی که شلاق می‌زند، دست را خیلی بالا نبرد که سفیدی زیر بغلش نمایان شود. از واژه «جلد» در آیه ۲ سوره نور نیز استفاده می‌شود که ضربات نباید از پوست فراتر رود (یزدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۰۹). همچنین، باید ضربات شلاق بر بدن او پراکنده شود. بر سر و فرج او نزنند و لباس او را از بدنش خارج نکنند، مگر اینکه هنگام اجرای گناه عریان بوده باشد و با لباس زخیم نباشد. اگر مجرم زن است، باید زن بر او حد بزند و به گونه‌ای بزنند که زخمی نشده و خون نیاید (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۶۸). مجری حدود اجازه ندارد یک ضربه را کم یا زیاد کند و نسبت به آن در قیامت بازخواست خواهد شد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۶۰). در مورد حد سارق و قطع دست و پای او نیز ظریفی در اسلام مطرح شده است که باید رعایت شود. از جمله اینکه در مرتبه اول که جرم او ثابت می‌شود، فقط چهار انگشت او و نه تمام دستش قطع بشود. در مرتبه دوم، پای او نیز به میزانی که شریعت مشخص کرده است، نه بیشتر قطع می‌شود (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۲۵۱). همه این موارد، شاهد بر اهتمام اسلام بر اعتدال در کیفر و در نهایت، توجه به حقوق مجرم در راستای تربیت او و همچنین مجریان حدود می‌باشد.

۲. اعتدال در مقدار جرم

منظور از آن، مطابقت حد با آنچه در شریعت بیان شده است. عقل به اصل ضرورت عقوبت، با شرایط خود و تناسب جرم و کیفر اعتراف دارد، اما چگونه اجرا شدن آن، موضوعی است که به عهده نقل است. از این جهت که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند، از درجه نقل می‌توان به میزان شدت و ضعف اعمال پی برد. به همین دلیل، در حدود باید به اندازه‌ای که تشریح شده اجرا شود و نه بیشتر. به عنوان نمونه، از آنجاکه عمل زانی از قبح بیشتری نسبت به قاذف برخوردار است، باید ضربات شلاق بر روی او محکم‌تر زده شود (همان، ص ۳۰۹) و لباس قاذف کهنه نمی‌شود، بلکه فقط ردائش برداشته می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۱۷). تعداد ضربات شلاق بر زانی بیست شلاق بیشتر است، اگر در حین ارتکاب، عریان مشاهده شده‌اند، عریان حد می‌خورند و اگر با لباس دیده شده‌اند، با لباس حد زده می‌شوند. در مورد دزد نیز اگر وارد خانه شود، ولی چیزی را بر ندارد، حد جاری نمی‌شود (همان، ص ۲۲۴). همه این تغییرات در کیفر و تنبیه مجرم، ناظر به تغییرات در ناحیه جرم اوست؛ چرا که با شدت و ضعف جرم، کیفر نیز تغییر می‌کند و این تغییر را باید در پرتوی آموزه‌های اسلام به دست آورد و به همان مقدار کیفر کرد و این حقی است که اسلام برای مجرمان قرار داده است.

۳. حفظ کرامت مجرم

خداوند به انسان کرامت داده و شأن و منزلت او را گرامی داشته است و این اصل را در همه مراحل زندگی بشر، مورد توجه قرار داده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰). این اصل در فرایند تربیت، بر تمام عناصر و مراحل آن ناظر است و نمی‌توان عنصری یا مرحله‌ای را تصور کرد که از این اصل بی‌نیاز باشد و نباید عملی انجام داد که با شأن انسان ناسازگار باشد (عابدی، ۱۳۸۲). اجرای حدود نیز به جهت عمل خود مجرم است. البته به هنگام اجرای حد نیز باید کرامت خدادادی مجرم حفظ شود. به همین دلیل، از کندن لباس او نهی شده است. همچنین نباید او را بست و یا اینکه به زمین کشید، پاهایش را نباید بست و دستان او را باید آزاد گذاشت، تا بتواند خود را ننگه دارد (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۶۸). حتی در مورد دزدی که برای مرتبه سوم دزدی کرده و یک دست و پای او قطع شده، او را به زندان می‌اندازند؛ چرا که حاکم اسلامی از اینکه اعضای بیشتری از او را قطع کند و در نتیجه، نتواند خود را تطهیر کند، از خدای خود حیاء می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۰۴). این حیاء یک دستور شرعی نیست، اما در فرامین اخلاق عملی، به‌عنوان یک خصلت نیکو برای حاکم به‌شمار رفته و در جهت تخلیه او به این روحیه فرمان می‌دهد. با تنقیح مناط، می‌توان هر چیزی که کرامت انسانی را خدشه‌دار کند (و از دایره حد شرعی خارج باشد) را جزء حقوق مجرم به‌شمار آورد و از هتک آن اجتناب کرد.

۲-۲-۲. مدارا و رعایت حال مجرم

این موضوع یکی از مباحثی است که دامنه زیادی از مباحث اسلامی را در روایات و فقه به خود اختصاص داده است که پرداختن به آن به درازا می‌انجامد. همان‌طور که اشاره شد، هدف اسلام از اجرای حدود، تأدیب اسلامی مجرم و جامعه است و متولیان اجرای حدود نیز باید با رعایت امور شرعی و اخلاقی که در اسلام لازم شمرده شده است، از تربیت اسلامی بهره ببرند. شرایطی هست که اگر برای مجرم وجود داشته باشد، باید حد را به تأخیر انداخت که به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

اگر محکوم دارای بیماری بود که اجرای حد، بیم کشته شدن او را به دنبال دارد، تا زمان بهبودی او صبر می‌شود. در غیراین صورت، صد عدد ترکه به دست گرفته و یک مرتبه به مجرم زده می‌شود (مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۴۵۱). حضرت علی علیه السلام بر کسانی که مجدر و یا حبسه داشتند، تا زمان سلامت حد جاری نمی‌کردند (همان). حد نباید در سردی یا گرمی شدید هوا انجام شود (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۲۱ و ۲۲). همچنین، بر زن حامله حد زده نمی‌شود و تا وضع حملش صبر می‌شود (همان، ۱۰۸؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۶۳)؛ زیرا کودک داخل شکم، گناهی نکرده تا به خاطر مادرش او آسیب ببیند (مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۴۵۱). بر زن نفساء و مستحاضه تا زمان طهارت حد جاری نمی‌شود (مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۴۵۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۲۹). این دستورات، با پشتوانه فقه مصطلح بوده و تخطی از آن، مستوجب کیفر است. همچنین، در اخلاق که سعادت و تکامل هدف‌گذاری شده، به همه آنچه اشاره شد، توصیه می‌کند. همه این نکات اخلاقی، رویکرد تربیتی دین را نشان می‌دهد که شرایط مجرمان نیز مد نظر قرار داده و ظرایف انسانی را در تربیت او در نظر می‌گیرد.

۳-۲-۲. بخشش و رأفت

تشریح حدود و اجرای آنها، یکی از مظاهر بخشش و رحمت خداوند است؛ چراکه از این طریق، جلوی ارتکاب جرائم را در جامعه گرفته و همچنین، موجب آموزش مجرم می‌شود. از سوی دیگر، در مواردی که مجرم ویژگی‌هایی را دارد، اسلام با رأفت بیشتری برخورد نموده، حد از این دسته مجرمان برداشته می‌شود. توجه به این مطلب، لازم است که اسلام با بیان این امور اخلاقی و بخشش و رأفت با مجرمان موجب شده است که این امور، به نوعی از حقوق مجرمان به‌شمار آید. اگر توصیه اسلام به این مسائل وجود نداشت، ممکن بود از بسیاری از آنها غفلت شود. اکنون به برخی موارد می‌توان اشاره کرد:

اگر مجرم اعم از زانی یا سارق و مانند آن، چند مرتبه مرتکب خطا شود، اما پس از آن در محکمه جرمش ثابت شود، فقط یک مرتبه حد بر او جاری می‌شود؛ نه چند مرتبه (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۲۶۳)، مجرمی که پیش از آنکه دستگیر شود، توبه نماید حد از او برداشته می‌شود (همان، ص ۳۷)، اگر شارب‌خمر از روی جهل به حکم خمر، شراب بنوشد و یا آنکه تازه مسلمانی باشد که بی‌اطلاع باشد، حدی اجرا نمی‌شود (همان، ص ۳۳)، اگر مداومت بر این کار نداشته باشد، بلکه خطایی از او سر زده باشد، فقط تعزیر می‌شود (همان، ص ۲۲۵). بیماری که به درمان او امیدی نیست، حد نمی‌خورد، بلکه صد عدد ترکه برداشته و بر او نواخته می‌شود (مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۵۱) تا هم حد اجرا شده باشد و هم مجرم در معرض اتلاف قرار نگیرد.

در مورد سارق نیز اگر کودک باشد، فقط تأدیب می‌شود (همان، ص ۲۹۴). به همین دلیل، دزد باید بالغ و عاقل باشد و مضطر به انجام دزدی نباشد. دزدی پسر از پدر نبوده و تحت شکنجه اقرار به دزدی ننماید (همان، ص ۲۶۱)، در مواردی که شخصی سارق، اموالش را دستگیر می‌کند و یا قبل از دستگیری، مالش را به او هبه می‌کند و از او می‌گذرد و می‌بخشد، حد برداشته می‌شود (به شرط قبل از حضور در محکمه) (همان، ص ۳۹). بیان همه آنچه در روایات آمده به درازا می‌انجامد. مبدأ این بایدها و نبایدها که لباس حکم شرعی به خود پوشیده است، در الزامات اخلاقی که در سطح بالاتری هستند، باید جست‌وجو نمود. فارغ از حسن و قبح ذاتی این کردارها، جنبه رأفت و ضرورت رعایت عدالت، طبق تعریف اخلاق و تأیید شرع از امور، مورد توجه در این فرامین است. حاکم اسلامی گرچه مجری فقه است، اما به حکم اخلاق باید آراسته به زیبایی‌های اخلاقی باشد تا در اجرای احکام شرعی موفق باشد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش، به روش‌شناسی اخلاقی تشریح و اجرای حدود در اسلام، به نکات و یافته‌های ذیل دست یافت: اسلام در مسائل مربوط به حدود، مباحث تربیتی و اخلاقی خاص آن را مطرح کرده که هم در بُعد تشریحی و هم جنبه اجرائی باید مورد الگوبرداری باشد. روش‌شناسی تربیت، هنگام اجرای حدود به قوای قانونگذار، الگو ارائه داده و اصل تربیت تدریجی بر پایه پیشگیری و درمان با آگاهی دادن به افراد جامعه را تشریح می‌کند. نتیجه دیگر، اینکه اثبات روح حاکم بر قوانین اسلامی است؛ یعنی تربیت انسان‌ها با روش‌های مختلف که اجرای حد و عقوبت مجرم در مرحله آخر قرار دارد. وقتی نوبت به اجرای حدود رسید، باید مراحل تربیتی و اخلاقی اسلام که ناظر به حاکمان و افراد جامعه است را رعایت نمود.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ترجمه صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ق، *دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و الأحكام*، ج دوم، قم، مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام.
- ابن عاشور، محمدین طاهر، بی‌تا، *التحریر و التتویر*، بی‌جا، بی‌نا.
- ابن منظور، محمدین مکرم، بی‌تا، *لسان العرب*، بی‌جا، بی‌نا.
- احمدین فارس، بی‌تا، *معجم مقاییس اللغة*، محقق: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام اسلامی.
- اشعری قمی، احمدین محمدین عیسی، ۱۴۰۸ق، *النوادر (للأشعری)*، قم، مدرسۀ امام مهدی علیه‌السلام.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- بهجت‌پور، عبدالکریم، ۱۳۹۴، *تساختمانامه سوره‌های قرآن*، قم، تمهید.
- جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *سیره رسول اکرم در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم جلد هشتم)*، ج سوم، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، بی‌تا، *الصاحح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دارالعلم للملایین، بیروت.
- حرعاملی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام.
- حسینی، سیدمحمدابراهیم، ۱۳۸۴، «روش‌های تربیت اسلامی از منظر قرآن و نهج‌البلاغه»، *مصباح*، ش ۵۷، ص ۴۳-۵۹.
- حسینی، سیدجواد، ۱۳۸۴، «روش تربیت مجرمان و گناهکاران»، *یاس‌دار اسلام*، ش ۲۸۵، ص ۲۱-۲۲.
- حسینی‌همدانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۴ق، *انوار درخشان در یرتوی قرآن*، تهران، کتابفروشی لطفی.
- حلی، تقی‌الدین بن نجم‌الدین، ۱۴۰۳ق، *الکافی فی الفقه*، اصفهان، کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین علیه‌السلام.
- حلی، محقق، نجم‌الدین جعفرین حسن، ۱۴۰۸ق، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، ج دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- راغب‌اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، لبنان، دارالعلم.
- رحیمی، رمضان علی، ۱۳۸۵، «تربیت در اسلام»، *تسمیم یاس*، ش ۴۸، ص ۲۰-۳۴.
- زرسان، عاطفه، ۱۳۸۵، «روش تربیت انسان در سیره نبوی از نگاه قرآن»، *پژوهش‌های تربیت اسلامی*، ش ۴، ص ۵۸-۷۰.
- صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، *کافی الکفای*، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم‌الکتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبایی، محمدرضا، ۱۳۷۹، *صرف ساده*، چ چهل و نهم، قم، دارالعلم.
- طوسی، محمدین حسن، ۱۳۸۷ق، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، چ سوم، تهران، المکتبه‌المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة.
- طوسی، محمدین حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب‌الأحكام*، چ چهارم، تهران، دارالکتب‌الاسلامیة.
- عابدی، لطفعلی، ۱۳۸۲، «اصول تربیت در اسلام»، *مصباح*، ش ۳۶، ص ۲۹-۴۷.
- عاملی (شهیدثانی)، زین‌الدین بن علی، ۱۴۱۳ق، *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*، قم، مؤسسه‌المعارف‌الاسلامیة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *العین*، قم، هجرت.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر قمی*، چ سوم، قم، دارالکتاب.
- کلینی، محمدین یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب‌الاسلامیة.
- گروه نویسندگان، ۱۳۸۴، *فلسفه تعلیم و تربیت*، چ هفتم، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۸۸، *تربیت دینی در جامعه اسلامی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

- لنکرانی، محمدفاضل موحدی، ۱۴۲۲ق، *تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - الحدود*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
- مشهدی قمی، محمدین محمدرضا، ۱۳۶۸، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصباح‌الهدی، سیدمصطفی، ۱۳۸۸، «روش‌های تربیت در داستان حضرت موسی علیه السلام در قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۵۹-۶۰، ص ۶۶-۸۰.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، ج یازدهم، قم، صدرا.
- مکارم‌شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- نادری، بدری، ۱۳۸۳، «نظام‌های تربیتی در مدرسه وحی»، *صحیفه مبین*، ش ۳۵، ص ۴۰-۶۳.
- نساجی زواره، اسماعیل، ۱۳۸۵، «آموزه‌های تربیتی در کلام وحی»، *نشریه آموزش رشد قرآن*، ش ۱۳، ص ۳۴-۴۹.
- همت‌بناری، علی، ۱۳۸۵، «در تکاپوی ارائه مفهومی نو در تربیت اسلامی با تأکید بر آیات و روایات»، *تربیت اسلامی*، سال دوم، ش ۳، ص ۴۴-۶۰.
- یزدی، محمد، ۱۴۱۵ق، *فقه‌القرآن*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

جایگاه «نسیان خدا» در مجموعه علل و نتایج «نسیان خویشتن»

فاطمه قدرتی / استادیار هیات دانشگاه یاسوج

f.ghodrati@yu.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۳۱

چکیده

«بحران هویت» یا همان «نسیان خود» و بحران «ازخودبیگانگی»، مشکلی است که همواره گریبان گیر بشر بوده است. این پژوهش، با مراجعه به مضامین قرآنی و روایی و استناد به آرای آیت‌الله جوادی آملی، ابتدا مفهوم روشنی از بحران روحی «خودفراموشی» ارائه داده و در گام بعد، جایگاه «خودفراموشی» و دین‌گریزی را در سلسله‌علل و سلسله‌نتایج «خودفراموشی» تبیین کرده است. یافته‌های این پژوهش حاکی از این است که خودفراموشی نه به معنای از دست دادن فطرت توحیدی، بلکه به معنای عطف توجه به صورت مادی و غفلت از صورت نوعیه انسان و روح انسانی است. اما در رابطه با جایگاه نسیان خدا، با توجه به اینکه طبق آیات قرآن کریم، اعتقاد به توحید مقوم صورت نوعیه انسان است، نسیان خدا منجر به نسیان خویشتن خواهد شد. از سوی دیگر، با نظر به آیات قرآن کریم مبنی بر اینکه مبدأ و معاد یکی است و انسان مظهر تام و جمیع اسمای الهی است، نسیان خویشتن نیز نهایتاً منجر به نسیان خدا خواهد شد. از این رو، «خودفراموشی» در سلسله‌علل و سلسله‌نتایج «خودفراموشی» قابل تحلیل و بررسی است.

کلیدواژه‌ها: خودفراموشی، خودفراموشی، آیات قرآن کریم، نسیان، نسیان خویشتن.

هر انسانی بالوجدان خود را می‌یابد و با علم حضوری، حقیقت خویش را درک می‌کند. گرچه ممکن است در تطبیق آن دچار اشتباه شود و بدن را بخشی از حقیقت خود بداند، یا روح را موجودی جسمانی بیندارد، ولی اگر دقت کند، می‌فهمد نه بدن جزئی از حقیقت اصیل انسان است و نه روح، جسمانی و مادی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۸). با این وجود، از برخی آیات و روایات استنباط می‌شود که انسان گاهی حالتی پیدا می‌کند که خودش با خودش فاصله پیدا می‌کند و خود را فراموش می‌کند: «فانسیهیم انفسهم» (حشر: ۱۹): «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ» (بقره: ۴۴): همچنان که در بخشی از روایتی از حضرت علی علیه السلام چنین عبارتی آمده است: «... قَدْ أَضَلَّ نَفْسَهُ» (انصاری قمی، ۱۳۵۹، ج ۴، ص ۳۴۰): اشاره به همان حالت از خودبیگانگی و خودفراموشی انسان دارد.

موضوع «از خودبیگانگی» و معنای آن، علل‌شناسی و تبعات و آثار روانی آن در انسان، از جمله مباحث پر سابقه در علوم اسلامی است که از نظر فلسفی، کلامی و با رویکرد قرآنی و روایی مطرح شده است. در اروپا نیز پرداختن به مفهوم «خودفراموشی: Alienation» از هگل شروع می‌شود و بعد از او، سایر مکتب‌ها این مسئله را مطرح کردند (ر.ک: کاکاوند، ۱۳۹۲؛ پتریک مسترسن، ۱۳۹۰). در بررسی مضامین اسلامی، در برخی آیات و روایات خدافراموشی و نسیان نسبت به خدا، به‌عنوان علت و منشأ خودفراموشی و نسیان خویشتن معرفی شده است (حشر: ۱۹). درحالی که برخی آیات دیگر، خدافراموشی را جزو تبعات و پیامدهای منفی خودفراموشی معرفی می‌کند (یس: ۷۸ و ۷۹). در این میان، بررسی دقیق مفهوم و ماهیت عارضه «فراموش کردن خداوند» و «فراموش کردن خود» و روشن شدن چگونگی ملازمه و رابطه «خدافراموشی» «فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ» (مجادله: ۱۹) و «خودفراموشی» (فانسیهیم انفسهم؛ حشر: ۱۹) و سرانجام بررسی احتمالات معنایی «فراموش شدن انسان توسط خدا» (وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى؛ طه: ۱۲۶) که به‌عنوان عارضه سوم و حاصل کنش و رابطه خدافراموشی و خودفراموشی است، کمتر مورد مذاقه قرار گرفته است و می‌تواند رابطه معنایی بسیاری از آیات را با یکدیگر روشن سازد.

در این پژوهش، با استناد به آیات قرآن کریم ضمن بررسی معنای هر یک از این سه عارضه برای نفس انسان، چگونگی تأثیر و تأثرات ایجابی آنها بر یکدیگر، مورد بررسی قرار گرفته است. با توجه به اینکه این بحث، جزو مباحث چندوجهی است و دارای صبغه کلامی، قرآنی و روایی است، از آراء و نظرات عالمان و محققان برجسته حوزه مباحث کلامی و قرآنی، به‌ویژه آثار آیت‌الله جوادی آملی استفاده شده است.

۱. مفهوم و انواع «خودفراموشی»

انسان بر پایه فطرت خداشناسی و توحید آفریده شده است. طبق آیات قرآن کریم، اعتقاد به توحید و خداشناسی، مقوم صورت نوعیه انسان یا همان روح و نفس ناطقه انسان است: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹): روح انسان با یاد و ذکر خدا عجین است؛ یعنی اینکه رابطه اعتقاد توحیدی با روح انسان مثل رابطه عرض و معروض نیست که در صورت از بین رفتن آن عرض، هیچ تغییری در معروض رخ ندهد و به همان حال بماند، بلکه اعتقاد به خدای

یگانه قوام‌دهنده شخصیت انسانی انسان است. اگر این اعتقاد از انسان گرفته شود، با سایر حیوانات تفاوتی نخواهد داشت. از سوی دیگر، انسان به مصداق آیه شریفه «أَنَا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (دهر: ۴)؛ با توجه به اینکه تنها موجودی است که خودش باید «خویشتن» خود را که چه باشد، انتخاب کند، و با توجه به اینکه دارای دو صورت جسماعی و صورت نوعی و معنوی است، روشن است چنانچه انسان، در انتخاب «خویشتن» خود، فقط جنبه ظاهری را برگزید، یقیناً دچار نسیان از خود واقعی و حقیقی خویش، که همان جنبه معنوی است، شده است؛ چرا که ارزش تن صرفاً در حد وسیله برای جان آدمی است.

نه همین لباس زیباست نشان آدمیت
چه میان نقش دیوار و میان آدمیت
«غزل شماره ۱۸ از غزلیات سعدی»

تن آدمی شریف است به جان آدمیت
اگر آدمی به چشم است و دهان و گوش و بینی

در آیات قرآنی، به عارضه «نسیان خویشتن» اشاره شده است: «أَتَا مَرُوءَ النَّاسِ بِالْبُرِّ وَتَسْوَنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴۴)؛ آیا مردم را به نیکی و ایمان به پیامبری که صفات او آشکارا در تورات آمده دعوت می‌کنید، اما خودتان را فراموش می‌کنید، با اینکه شما کتاب (آسمانی) را می‌خوانید! آیا نمی‌اندیشید؟! در این آیه، راز نفی تعقل از آن گروهی که دیگران را به نیکی فرا می‌خوانند، اما دچار خودفراموشی شده‌اند، در عبارت «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» مطرح شده است. در حقیقت، هماهنگی و جمع بین امر مردم به کار نیک و بین خودفراموشی با عقل است. به هر حال، چنانچه شخص به نشئه گیاهی و حیوانی سرگرم شد، ارتباط او با نشئه انسانی ضعیف می‌شود و این امر موجب خودفراموشی خواهد شد. همچنان که قرآن در جایی دیگر از آنها با تعبیر «الانعام» (انعام: ۴۴) یا «الْقِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ» (بقره: ۱۱۵) یاد کرده است که بی‌تردید چنین تعبیری برای بیان واقعیتی خارجی است، نه دشنام؛ چراکه آنها خصائص اخلاقی یک بهیمة را در خود متبلور ساخته‌اند، می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹)؛ «كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ» (بقره: ۶۵) (باشید بوزینگانی خوارشدگان). حضرت علی علیه السلام نیز در خطبه ۸۶ نهج‌البلاغه، درباره کسانی که رابطه وجودی خود را با خدا حفظ نکردند، می‌فرماید: «فَا لَصُورَةُ صُورَةِ إِنْسَانٍ وَ الْقَلْبُ قَلْبُ حَيَّوَانٍ وَ ذَلِكَ مَيِّتُ الْأَحْيَاءِ»؛ صورتشان در دنیا صورت انسان است و سیرت و قلب آنها، صورت حیوان است و آنها مرده‌ای در بین زنده‌ها هستند.

در بیان انواع خودفراموشی، در کنار خودفراموشی مذموم با توجه به علت خودفراموشی، می‌توان «خودفراموشی ممدوح» را نیز فرض کرد. خودفراموشی مذموم، نسیانی است که دون عقل متعارف است. «خودفراموشی ممدوح»، نسیانی است که فوق عقل عادی است. به عبارت دیگر، خودفراموشی ممدوح مربوط به عارفی است که در اثر استغراق در شهود الهی، خود را فراموش می‌کند. قرآن می‌فرماید: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَوَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۱۱۵)؛ چیزی غیر از خدا را نمی‌بیند، حتی خود را تا چه رسد به دنیا و ما فیها.

یکی از آثار مهم خودفراموشی ممدوح، دیدن «مبدأ» و «معاد» است. به عبارت دیگر، کسی که در توحید ربوبی، موحد است و جز تحت تدبیر خدا، زیر پوشش تدبیر احدی قرار نمی‌گیرد، هرگز نمی‌گوید، من به میلیم رفتار

می‌کنم؛ من چنین می‌گویم؛ من چنین می‌پسندم؛ بلکه می‌گوید: «پسندم آنچه را جانان پسندد». هرگز خود را نمی‌بیند، تو خود حجاب خودی. اگر از میان برخواستی، می‌بینی چیزی در کار نیست. به اصول کلی دین یقین پیدا می‌کنی و با چشم جان هم مبدأ را می‌بینی، هم معاد را می‌نگری. مبدأیی را که «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳)؛ تو با چشم جان مشاهده می‌کنی، معادی را که غیب است و هنوز از لحاظ سیر طبیعی به او نرسیده‌ای، هم اکنون مشاهده می‌نمایی (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۱۱۸).

لازم به یادآوری است، در این پژوهش خودفراموشی مذموم مورد بحث می‌باشد. حضرت علی علیه السلام درباره آن می‌فرماید: «عَجِبْتُ لِمَنْ يُشِيدُ ضَالَّتَهُ وَ قَدْ أَصَلَ نَفْسَهُ فَلَا يَطْلُبُهَا» (انصاری قمی، ۱۳۵۹، ج ۴، ص ۳۴۰)؛ من در عجبم از کسی که دنبال گمشده‌اش می‌رود، ولی خودش را گم کرده است و به دنبال آن نمی‌رود. در توضیح این روایت، باید گفت: این بیانی که حضرت علی علیه السلام دارند برای این است که انسانی که خودش را گم کرده چون نمی‌داند که گم شده است، خود را نمی‌جوید. اگر صندوقچه گوهرین یاد الهی را گم کرد، غیر از حیوانیت چیزی نمی‌ماند و حیوانیت نمی‌گذارد که انسان به دنبال سرمایه گمشده خود برود ... لذا تمام تلاش رهبران الهی این است که انسان را به یاد خدا که اصل همه یادها است متذکر کنند. به یاد انسان بیاورند که، گوهر توحید فراموششان نشود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۴۵).

۱-۱. رابطه خودفراموشی با فطرت توحیدی انسان

معنای فراموشی و نسیان «خود»، آن نیست که این افراد فطرت توحیدی خود را از دست داده باشند؛ زیرا از دیدگاه قرآن کریم فطرت الهی تغییرپذیر نیست. کما اینکه در آیه فطرت می‌فرماید: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰)؛ طبق آیات شریفه قرآن در قیامت پرده غفلت کنار می‌رود و مؤمن و کافر تمام حقیقت خود را مشاهده می‌کنند.

۲. انواع نسیان

«فراموشی»، در عربی معادل «نسیان» است و نسیان که از ماده «نسی» است، در لغت به معنای از یاد بردن و فراموش کردن چیزی است که قبلاً در ذهن بوده (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۳۰۴). طبق این معنا، نسیان ضد ذکر و حفظ می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۲۲). برای نسیان چند معنای مجازی نیز بیان کرده‌اند. از جمله، «بی‌اعتنایی» و «ترک کردن» (زمخشری، ۱۹۹۲، ص ۶۳۱). در کلام عرب استعمال نسیان در معنای اخیر شایع است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۹۷). «فراموشی»، در اصطلاح قرآنی، غالباً به معنای بی‌اعتنایی به خدا و اوامر او اطلاق می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۸۹).

در قرآن کریم، واژه «نسیان» ۴۵ بار با اشکال مختلف به کار رفته است که ۳۷ مورد آن درباره انسان بوده است. در گذشته جهل را به دو نوع بسیط و مرکب تقسیم می‌کردند و جهل بسیط، قابل تبدیل به علم است؛ ولی جهل مرکب قابل تغییر نیست (نراقی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۶ و ۱۵۲)؛ زیرا اگر کسی نسبت به چیزی جهل داشت، می‌توان به او آگاهی داد. اما اگر جهل داشت و جهل او مرکب شد و جهالت خود را عین علم و آگاهی پنداشت، چنین شخصی هرگز قابل آگاهی‌بخشی نیست.

نسیان نیز مانند جهالت چنین تقسیمی دارد و با تعبیر «تنزل در قوس نزول» از آن یاد کرده و درباره آن گفته‌اند که تنزل در قوس نزول هم گاهی مضاعف می‌شود. یک وقت انسان فقط خود را فراموش می‌کند ولی با تذکر، و یادآوری به یاد خود می‌آید. یک وقت آنچنان خود را فراموش می‌کند که فراموشی می‌کند که خویشتن او از یادش رفته است؛ لذا هرگز بیدار نمی‌شود. در قرآن کریم راجع به این گروه چنین آمده است: اگر قطعه‌های زمین از هم جدا شود، و مرده‌ها مورد مکالمه قرار گیرند، هرگز این دل‌مردگان، حق را نمی‌پذیرند. هر کرامت و اعجازی به اینها نشان داده شود قبول نمی‌کنند؛ زیرا اینها آنچنان خود را فراموش کرده‌اند که هرگز متذکر نمی‌شوند و همانند سنگ سخت از هر گونه اعطاف و پذیرش امتناع می‌ورزند: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً» (بقره: ۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۷۵ و ۲۷۶).

۳. جایگاه «خدا فراموشی» در سلسله علل «نسیان خویشتن»

قرآن کریم می‌فرماید: «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ» (مجادله: ۱۹)؛ همچنین می‌فرماید: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹). بنابراین اول، استیلاي شیطان است. دوم، نسیان خداست. سوم، نسیان خویشتن خویش. اما در رابطه با اینکه این روند چگونه رخ می‌دهد و چرا اگر یاد خدا را فراموش کردیم، خود را فراموش خواهیم کرد، می‌توان گفت:

اگر شیطان در کعبه دل راه پیدا کرد اول کاری که می‌کند، سرمایه خداخواهی را دفن می‌کند و چون یاد خدا با جان انسان عجین است، اگر یاد الهی دفن شد، جان انسانی هم دفن می‌شود. لذا فرمود: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ»؛ یعنی خود فراموشی متفرع بر خدا فراموشی است. لذا با حرف «فاء» که نشانه تفریع است ذکر شده است و این چنین نیست که یاد خدا یک خاطره عرضی در درون انسان باشد که اگر یاد خدا رفت، حقیقت انسانی بماند، بلکه یاد خدا به منزله مقوم روح انسانی انسان‌هاست که اگر آن یاد فراموش شد، دل هم فراموش می‌شود. اگر یاد خدا در بین امیال دفن شد، جان انسانی هم دفن می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۴۰ و ۴۱).

از این رو، خداوند می‌فرماید: «قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا». در تفسیر این آیه گفته‌اند:

دسیسه کردن علیه نفس، این است که انسان، از خواسته‌های عقلانی و دستورات دین پیروی نکند و نفس را در این عیب‌ها داخل نماید، یا این عیب‌ها را در نفس، داخل نماید، و موجب شود آن نفسی را که خداوند، با انواع استعدادهای تکاملی آفریده به مطلوب و هدف خویش که رسیدن به فضائل اخلاقی و کمال حقیقی باشد نرسد، درحالی که نفس می‌بایستی این همه فضائل داشته باشد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۳۰ و ۱۳۱).

همچنان که برخی با توجه دادن به نوع ارتباط بین نفس ناطقه یا جان انسان با خالق هستی، در رابطه با اثر خدا فراموشی گفته‌اند: «اگر انسان توجه به خود کند نفس او آینه‌ای است که شناخت آن جدای از شناخت خداوند نیست. به همین دلیل، وحدت و پیوند ناگسستگی بین فراموشی خداوند و فراموشی نفس خویش است» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۳۵۹).

قرآن کریم به صراحت می‌فرماید: آنان خدا را فراموش کردند، پس خداوند نیز آنها را فراموش کرد. آنجا که فرمود: «الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (توبه: ۶۷)؛ مردان منافق و زنان منافقه برخی از ایشان از برخی دیگرند، فرمان می‌دهند به کارهای بد و باز می‌دارند از نیکی و فرو می‌بندند دست‌های خود را (از بیعت با پیامبر اکرم ﷺ فراموش کردند خدا را و در نتیجه خدا ایشان را فراموش کرد، به راستی که منافقان نافرمانند). البته آیه شریفه «فَادْكُرُونِي أَذْكَرُكُمْ» (بقره: ۱۵۲)

نیز مفهوم آیه فوق را می‌رساند. به‌گونه‌ای که آیه به این معناست که مرا یاد نمایند تا شما را یاد کنم. مفهوم دیگر آن، این است که اگر مرا فراموش کردید، من نیز شما را فراموش خواهم کرد. اما اینکه خداوند بنده را فراموش کند، باید بررسی شود که به چه معنی است؛ زیرا اولاً، براهین عقلی و نقلی ثابت می‌کند که نسیان در خداوند راه ندارد.

از جمله براهین عقلی آن است: نسیان حقیقی بر خداوند محال است؛ زیرا خداوند شهود محض است. شهود با نسیان جمع نمی‌شود و گرنه جمع بین نقیضین لازم می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۵۸). همچنین، خداوند کمال مطلق است و نسیان، نشانه نقص و نیاز است. بنابراین، راه یافتن چیزی که نشانه نیاز باشد، در خداوند محال است.

ثانیاً، براهین نقلی از آیات کریمه قرآن و نیز روایات بر این مسئله تأکید دارد که خداوند فراموش نمی‌کند: «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نساء: ۱۷۶)؛ خداوند به همه چیز آگاه است؛ «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم: ۶۴)؛ پروردگار تو هرگز چیزی را فراموش نمی‌کند؛ «لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى» (طه: ۵۲)؛ خداوند هرگز گمراه نبود، و فراموشکار نیست. «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ» (یونس: ۶۱)؛ پوشیده نمی‌ماند از پروردگار تو هم وزن ذره‌ای در زمین و نه در آسمان و نه خردتر از آن و نه بزرگتر.

از جمله روایات وارده، روایتی است در کتاب **عیون الاخبار** که از حضرت رضا علیه السلام درباره معنای جمله «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» پرسیده شد. امام علیه السلام فرمود: خدای تعالی دچار فراموشی و سهو نمی‌شود، نسیان و سهو از خصوصیات مخلوق حادث است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ذیل آیه ۶۷ سوره توبه). بر اساس این براهین، بی‌شک نسیان حقیقی بر خداوند محال است و از صفات سلویه خدا می‌باشد.

محققان در رابطه وجه فراموشی خداوند در آیه: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» سه احتمال را جایز می‌دانند: اول، این تعبیر یا از باب صنعت بدیهی مشاکله است، مثل «وَحِزَاءٌ نَسِيَّةٌ سَبِيَّةٌ مَثَلُهَا» (شوری: ۴۰) که می‌گویند: جزای بدی، بدی است، درحالی که جزای بدی یعنی انسان بد را در برابر بدی او کیفر دادن بد نیست، ستمکار را تأذیب کردن، بد نیست. ولی در قرآن می‌خوانیم که می‌فرماید: «حِزَاءٌ نَسِيَّةٌ سَبِيَّةٌ مَثَلُهَا» (شوری: ۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۴۰). مؤید این مطلب، سخن طبرسی است که در تفسیر آیه مزبور می‌فرماید: «اینکه لفظ نسیان و فراموشی در اینجا آورده شده است به خاطر یک سنخ بودن کلام است و گرنه اسناد نسیان به خدای تعالی جایز نیست» (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ذیل آیه ۶۷ سوره توبه). دوم، این نسیان در مقام علم فعلی است و علم فعلی از مقام فعل انتزاع می‌شود، نه از مقام ذات و اگر فعل خدا که همان جود و بخشش خداست، در یک موطنی به کسی نرسد، از آن نرسیدن جود و سخا نسیان انتزاع می‌شود، و اگر جود الهی به انسانی نرسد او هلاک می‌شود؛ چون انسان نه ذاتاً می‌تواند زنده بماند و نه می‌تواند از علل و عوامل دیگر سبب حیات تحصیل کند، بلکه تمام این فیض‌ها باید مستقیماً از ناحیه خدای تعالی به او برسد. «وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ» (نحل: ۵۳). از این رو، اگر فیض به یک موجودی نرسد، او قطعاً از بین می‌رود و این فیض نرساندن همان ترک فعل است و از این ترک فعل نسیان انتزاع می‌شود، چنان که از فیض و فعل خدای سبحان تذکر و علم مقابل نسیان انتزاع می‌شود؛ چون علم فعلی خدا عین فعل آن حضرت است و اگر یک جا فعل خداوند نبود، از آنجا نسیان انتزاع می‌شود. سوم، به کمک آیه سوره حشر، نسیان خداوند به وسیله انساء تفسیر شود؛ بدین معنی که تعبیر «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» که در سوره حشر آمده، روشنگر «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» است که در سوره توبه آمده است. بدین گونه که در آیه ۱۹ سوره حشر، خداوند در این آیه می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ از آن کسان مپاشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز چنان کرد تا خود را فراموش کنند، ایشان نافرمان هستند؛ یعنی چون در اثر فراموشی خدا، خودشان را فراموش کردند، استحقاق لطف الهی را ندارند (همان، ص ۴۱).

طبرسی نیز ذیل آیه ۶۷ سوره توبه از قول اصم می‌فرماید: «آنها اطاعت خدا را واگذارند، خداوند نیز آنها را در آتش واگذارد و رحمت و پاداش نیک خود را از آنان بازداشت» (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ذیل آیه ۶۷ سوره توبه).

در روایتی از حضرت علی علیه السلام در تفسیر آیه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» در تفسیر عیاشی از ابی معمر سعدانی نقل شده، که امام علی علیه السلام مقصود از منسی شدن انسان راه بی‌بهره شدن آدمی از ثواب الهی معنی فرموده‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۳۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۴۴).

به عبارت دیگر، بحث فراموش کردن خدا، فراموش کردن خود، فراموش شدن توسط خدا، مسائلی است که در طول یکدیگرند؛ چون خدا اینها را از خویشتن خویش گرفت، کاری نمی‌کند که ساینده لطف الهی باشند، بلکه از نظر لطف و مرحمت الهی افتادند. «منسی شدن»، یعنی مورد لطف قرار نگرفتن و از لطف الهی محروم شدن، چون خودشان را فراموش کردند، چرا خودشان را فراموش کردند، به چون خدا را فراموش کردند. این ظهور غضب و خشم الهی که تا قیام قیامت جریان و تداوم پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۵۶-۳۵۹؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۴۳-۴۱ و ۲۰۲-۲۰۳).

بنابراین، همان‌طور که فراموشی خداوند موجب فراموشی نفس می‌شود، زمینۀ فراموشی لطف و مهر خدا را نسبت به خود انسان فراهم می‌کند. چنان که آیه ۱۴ سوره سجده نیز به منسی شدن انسان در روز قیامت اشاره دارد: «إِنَّا نَسِينَاكُمْ»؛ ما شمار را (از نظر لطف و محبت) فراموش می‌نماییم. به همین لحاظ، در قیامت در پاسخ به سؤال کوران قیامت که گویند: «قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى» (طه: ۱۲۵) گفته می‌شود: «قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى» (طه: ۱۲۶)؛ خدا گوید: چنین است آیات ما به سوی تو آمده و تو آنها را فراموش کردی. همچنین، امروز تو فراموش شده‌ای و مورد عنایت و لطف الهی نیستی.

خداوند در سوره آل عمران نیز فرمود: ما با یک عده در قیامت سخن نمی‌گوییم و به آنها با نظر لطف و عنایت نگاه نمی‌کنیم: «وَلَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (آل عمران: ۷۷).

درباره آیه ۱۹ سوره حشر که در بیان علیت خدافراموشی نسبت به خودفراموشی است، چند نکته قابل ذکر است: در این آیه، خداوند می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۹)؛ و نباشید مانند آنکه از یاد بردند خدا را، پس خدا نیز (به‌عنوان مجازات) از یادشان ببرد ایشان را، تنها آن گروه نافرمانند.

برخی مفسران، در رابطه تفسیر این آیه گفته‌اند: سنت لایتغیر الهی در این رابطه، این است که اگر کسی خدا را فراموش کند، به کیفر دردناکی مبتلا می‌شود و آن اینکه حقیقت خود را از یاد می‌برد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ق، ذیل آیه ۱۹ سوره حشر). در تفسیر کبیر مَهجُ الصَّادِقِينَ نیز درباره علیت خدافراموشی و عبارت «فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» آمده است:

پس خدای فراموش گردانید برایشان نفس‌های ایشان را و در توفیق برایشان در بست و به جهت آن تقدیم چیزی نکردند برای فردای قیامت یا آنکه محروم ساخت آن را از حظوظ آخرت که در روز قیامت تسداید و احوال را به ایشان نماید و به جهت آن نفس‌های خود را فراموش کنند. قوله تعالی: «لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ»... (کاشانی، ۱۳۴۶، ج ۷، ص ۲۴۰ و ۲۴۱).

همچنین، درباره کیفیت انساء نفوس آنان از خودشان، از بعض آیات و روایات چنین استفاده می‌شود که قدرت و علم ذاتی خداوند متعال، بین ذات انسان و قلب او که همان حقیقت او می‌باشد، حائل و فاصل است و هر گونه اراده کند،

قلب را منقلب می‌کند: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (انفال: ۲۴)؛ و بدانید که به راستی خداوند بین انسان و قلب او حائل است و همانا به سوی او محشور می‌شوید.

در تأیید این معنای دقیق، روایت معروفی است که می‌فرماید: «أَنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ يُقَلِّبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ» (ر.ک: ابن بابویه، بی‌تا، ح ۷۵)؛ همانا دل‌ها بین دو انگشت از انگشت‌های خداست، آنها را هر گونه بخواهد منقلب می‌کند. به عبارت دیگر، هر کس با ارادهٔ خویش، خدا را فراموش کند، به کیفر دردناکی مبتلا می‌شود و آن این است که خداوند با سیطره و احاطه‌ای که بر قلب او دارد، قلب او را از خودش برمی‌گرداند و در نهایت، حقیقت خویش را از یاد می‌برد و شبهه جبر در رابطه با سیطره تام خداوند بر قلب انسان و تغییر و تقلب آن به هر نحوی که بخواهد، زمانی قابل طرح است که مبتنی بر سنت‌های لایتغیر الهی نبوده و نتیجهٔ عمل سوء یا خیر خود بنده نباشد. حال آنکه خدافراموشی و نسیان خداوند انتخاب سوء خود شخص بوده است که در گرفتاری به عقوبت آن، حتی اگر خود شخص نخواهد، خداوند هویت و خویشتن شخص را از او خواهد گرفت و مبتلا به خودفرااموشی خواهد شد. این روایت، در واقع اشاره به نتیجهٔ قطعی عمل سوء شخص دارد. در کتاب شرح **چهل حدیث** امام خمینی ره نیز در بحث از احاطه قیومی حق تعالی به آیات متعددی اشاره شده که خداوند را با صفت «قریب» توصیف کرده‌اند: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره: ۱۸۶) یا «وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶). ایشان می‌فرمایند:

در این آیات توصیف حق تعالی به قرب ... مبنی بر یک نحو مجاز و استعاره است والا ساحت مقدسش منزّه از قرب و بُعد حسی و معنوی است، چه که اینها مستلزم یک نحو تحدید و تشبیه است که حق تعالی منزّه از آن است، بلکه حضور قاطبهٔ موجودات در بارگاه قدس او حضور تعلقی است، و احاطهٔ آن ذات مقدس به ذرات کائنات و سلاسل موجودات احاطهٔ قیومی است و آن از غیر سنخ حضور حسی و معنوی و احاطهٔ ظاهری و باطنی است (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ص ۲۸۸).

در نهایت اینکه، دربارهٔ کیفیت انشاء نفوس انسان‌هایی که با سوء سیره و بدمشقی خدا را کنار گذاشته و از یاد برده‌اند، می‌توان گفت: عملکرد خود آنها موجب خودفرااموشی در آنها می‌شود. از این رو، خداوند علت‌العلل همه چیز است، از این جهت که این سنت لایتغیر منسوب به اوست که هر کس خدا را فراموش کرد، خود را فراموش خواهد کرد و در عمل نیز جریان یافتن و تحقق یافتن این نتیجه منوط به اراده اوست، این انشاء را به خود نسبت داده است:

وقتی همت انسان به سمت طبیعت متوجه شد، از سمت ماوراء طبیعت باز می‌ماند و نسبت به سمتی که بازمانده است، ناسی می‌شود، و این کار چون ممکن‌الوجود است، محتاج به فاعل است و آغاز نظام فاعلی در سلسله آفرینش خداوند است، لذا خدای سبحان این کار را به خود نسبت داده، فرمود: خداوند اینها را از یاد خودشان برد که دیگر به فکر خودشان نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۰۲-۲۰۳).

برخی محققان در تبیین چگونگی اثر خدافرااموشی در سلسله‌علل انشاء نفوس انسان معتقدند:

وقتی انسان خدا را فراموش کند، اسماء حسنی و صفات علیای او را که با صفات ذاتی انسان ارتباط مستقیم دارد نیز فراموش می‌کند؛ یعنی فقر و حاجت ذاتی خود را از یاد می‌برد، در نتیجه قهرأ انسان نفس خود را مستقل در هستی می‌پندارد، و به خیالش چنین می‌رسد که حیات و قدرت و علم و سایر کمالاتی که در خود سراغ دارد از خودش است و نیز سایر اسباب طبیعی عالم را که صاحب استقلال در تأثیر می‌پندارد، و خیال می‌کند که این خود آنهاست که یا تأثیر می‌کند و یا متأثر می‌شوند. اینجاست که به نفس خود اعتماد می‌کند، با اینکه باید بر پروردگارش اعتماد نموده، امیدوار او و ترسان از او باشد ... (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ذیل آیه ۱۹ سورهٔ حشر).

چنین کسی پروردگار خود و بازگشتش به سوی او را فراموش می‌کند و از توجه به خدا اعراض نموده، به غیر از او توجه می‌کند. نتیجه همه اینها این است که خودش را هم فراموش کند؛ زیرا او از خودش تصویری دارد که او نیست، او خود را موجودی مستقل الوجود، و مالک کمالات ظاهر خود، و مستقل در تدبیر امور خود می‌داند، موجودی می‌پندارد که از اسباب طبیعی عالم کمک گرفته، خود را اداره می‌کند، درحالی که انسان این نیست، بلکه موجودی است وابسته، و سراپا جهل و عجز و ذلت و فقر و امثال اینها. آنچه از کمال از قبیل وجود، و علم و قدرت و عزت و غنی و امثال آن دارد، کمال خودش نیست؛ بلکه کمال پروردگارش است ... حاصل اینکه علت فراموش کردن خویش، فراموش کردن خداست.

براین اساس، از نظر برخی علت تحریم «لهو» یات این است که انسان از خود غافل و بی‌خود می‌شود و حال آنکه منشأ صدور هر کار صحیحی در انسان، توجه به خویشتن است:

توجه به اینکه چه کسی هست؟ کجا هست؟ چه کاری برایش مصلحت دارد و چه کاری مصلحت ندارد؟ چه کاری را باید انجام دهد و چه کاری را نباید انجام دهد؟ صرفاً در صورت توجه است که انسان می‌تواند راه درست را انتخاب کند، اما وقتی عوامل خارجی آنچنان بر وی مسلط شدند و مقهورش کردند که اصلاً غافل شد و دیگر توجهی به خودش ندارد و قدرت گزینش از او گرفته خواهد شد، و به اصطلاح قرآن گرفتار حالت لهو می‌شود، حالتی که در بعضی مراتب حرام است و در مراتب دیگری اخلاقاً مذموم (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۰).

۴. جایگاه «خدا فراموشی» در سلسله نتایج و عواقب «نسیان خویشتن»

از نظر ابن عربی، انسان مظهر تام و تمام جمیع اسمای الهی است؛ چراکه بر صورت الهی خلق شده است. از این رو، با خود فراموشی به خدا فراموشی می‌رسد (ابن عربی، ۱۴۱۸ق، ج ۶ ص ۳۷۴) و نسیان خویشتن در نهایت، موجب نسیان خداوند می‌شود. در آیات قرآن نیز خداوند هم مبدأ و سرسلسله علل و هم معاد و منتهای امور معرفی شده است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید: ۳)؛ اول و آخر اوست؛ «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ از خداییم و به سوی او برمی‌گردیم؛ «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)؛ آگاه باش، بازگشت همه امور به سوی خداست. اینها بیانگر این است که خداوند هم ابتدا و علت‌العلل و سر منشأ امور است و هم انتهای همه چیز است و نتیجه امور به او برمی‌گردد.

در بررسی جایگاه خدا فراموشی در سلسله نتایج نسیان خویش، می‌توان به روایت مشهوری از حضرت علی علیه السلام اشاره کرد که خودشناسی را راهی برای رسیدن به خداشناسی معرفی کرده است. به عبارت دیگر، معرفت به رب را نتیجه و ماحصل معرفت به نفس دانسته است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۸۸). در میان منابع دینی و مجامع روایی، مضامین مشابه این روایت پر شمار است. در روایتی پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «من عرف الخلق عرف الخالق و من عرف الرزق عرف الرازق و من عرف نفسه عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۴۵۶) یا در روایت دیگری حضرت علی علیه السلام فرمود: «عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه» (شیخ الاسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۳۳).

به دلیل همین نوع رابطه و با استناد به همین روایات، علما معرفت نفس را طریقی برای معرفت رب دانسته و معتقدند: انسان برای نیل به غایت نهایی که معرفت رب است، باید معرفت نفس دانسته باشد. همچنان که در

مرصادالعباد از مهم‌ترین مقدمات معرفت حق، آن دانسته شده است که نفس صفت ظلومی و جهولی خود را کاملاً بشناسد و بداند سبب آفرینش او چیست و جایگاهش کدام است (رازی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۶). قرآن کریم نیز در سوره یس، سر غفلت انسان از مبدأ و قیامت و نسیان خداوند را نتیجه همان غفلت انسان از خویشتن خویش می‌داند:

«وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَتَسَىٰ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس: ۷۸ و ۷۹)؛ و بزد برای ما مثلی و فراموش کرد آفرینش خود را؛ گفت کیست که زنده کند استخوان‌ها را درحالی که آنها پوسیده شده بگو زنده کند آنها را آنکه آورد آنها را نخستین بار و او به هر آفرینشی داناست.

بنابر آنچه در مقدمه گذشت، چون مبدأ و معاد خدا و آخرت یکی است، در نتیجه اگر انسان مبدأ خود را فراموش کند، معاد خود را هم از یاد می‌برد. در این بین، فراموشی نفس هم زمینه نسیان پروردگار است و هم معلول آن.

آیت‌الله جوادی آملی، در تبیین مفاد آیات ۷۹ و ۷۸ سوره یس، خدافراموشی را نتیجه خودفراموشی دانسته است و در تظنیر کلام، با آیه ۱۹ سوره حشر می‌فرماید: در این آیات خدافراموشی علت خودفراموشی ذکر شده است «لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ». ایشان در نهایت در تحلیل خود از نقش خدافراموشی، در سلسله علل خودفراموشی چنین می‌گوید:

آیه ۷۸ و ۷۹ سوره یس به منزله عکس آیه ۱۹ سوره حشر است. در سوره حشر می‌فرماید، چون خدا را فراموش کرده‌اند، خدا اینها را از یاد خودشان برد. در سوره یس می‌فرماید: چون که خودشان را فراموش کرده‌اند، قیامت از یادشان رفت و آن را انکار کردند. معلوم می‌شود مسئله معرفت نفس، هم در معرفت مبدأ تأثیر دارد و هم در معرفت معاد سهم تام دارد. ممکن نیست کسی خود را بشناسد و خدا را نشناسد، یا خود را بشناسد و قیامت خود را نشناسد. اگر خود را فراموش کرد، هم معادش را فراموش می‌کند هم مبدأ خود را فراموش می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۷۳).

همین سخن را علامه طباطبائی، در مقایسه حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» با آیه ۱۹ سوره حشر بیان فرموده‌اند: «حدیث مزبور در حقیقت عکس نقیض، آیه ۱۹ سوره حشر است. در این آیه «فراموشی خدا»، مستلزم «فراموشی از خود» معرفی شده و عکس نقیض آن، این است که خودیابی مستلزم خدایابی است و این همان مضمون حدیث است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۷۰).

بنابراین، همان‌گونه که بیان معرفت نفس و معرفت خدا با معرفت معاد ملازم وجود دارد، میان فراموشی نفس و فراموشی خداوند یا نسیان معاد نیز تلازم وجود دارد. اگر کسی خود را مشاهده کند، با مبدأ و معاد نیز آشنا می‌شود و اگر انسان به خودفراموشی مبتلا گشت، به انکار مبدأ و معاد می‌پردازد.

حضرت علی علیه السلام نیز در مورد این ملازم چنین فرمودند: «عَجِبْتُ لِمَنْ يَجْهَلُ نَفْسَهُ كَيْفَ يَعْرِفُ رَبَّهُ» (انصاری قمی، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۴۹۵)؛ در شگفتم از کسی که خود را نمی‌شناسد، چگونه پروردگارش را می‌شناسد. همچنین، فرموده‌اند: «مَنْ عَجَزَ عَنْ مَعْرِفَةِ نَفْسِهِ فَهُوَ عَنْ مَعْرِفَةِ خَالِقِهِ اعْجَزَ» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۷ق، ج ۲۰، ص ۲۹۲)؛ هر کس از معرفت نفس ناتوان باشد، یقیناً از معرفت خالقش عاجزتر خواهد بود.

در نهایت، طبق آیات قرآن کسی که امروز در اثر غفلت از خود نمی‌تواند خدا را بشناسد، مصیبت کور بودن او نسبت به پروردگار نه تنها در این دنیا است، بلکه در آخرت نیز کور محسور می‌شود. آیات متعددی به این امر تصریح دارند: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» (طه: ۱۳۴)؛ کسی که از یاد و ذکر من اعراض کند، در

نتیجه زندگی دنیا برایش تنگ می‌شود و در روز قیامت او را کور محسور می‌کنیم. در آیه دیگر: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَخْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵)؛ به درستی که آنها در آن روز از پروردگار خود محجوب و پوشیده‌اند. همچنین، سؤال خود آنها در قیامت چنین است: «قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى» (طه: ۱۲۵)؛ پروردگارا چرا ما را کور محسور نمودی؟.

لازم به یادآوری است که در مقابل آیات یاد شده، آیاتی نیز وجود دارند که بیانگر این هستند که آدمی با ورود به برزخ و بالاتر از آن در قیامت، حقایق را درمی‌یابد و به اشتباهات گذشته خود اعتراف می‌کند: «يَوْمَئِذٍ يُوقِفِيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقُّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵)؛ در آن روز که کيفر هر کس به تمام و کمال به او داده می‌شود و هر کس می‌یابد که خداوند همان حقیقت مطلق و محض، آشکار است. همچنین، در سوره سجده می‌فرماید: «رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا» (سجده: ۱۲)؛ پروردگارا ما دیدیم و شنیدیم.

حال مسئله این است که جمع بین این دو دسته آیات که یکی حکایت از کوری اهل دوزخ می‌کند و دیگری، حاکی از این است که انسان در قیامت چشمی تیزبین دارد و حقایق را در می‌یابد، چگونه ممکن است؟ در این رابطه می‌توان گفت: این سؤال [یعنی «قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى» (طه: ۱۲۵)] و آن اعتراف [«رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا» (سجده: ۱۲)] نشانه این است که آنها نسبت به اصل مبدأ و معاد بینا و آگاه می‌گردند، اما آنچه از آن کور هستند همان محرومیت از دیدار جمال پروردگار جمیل و رحمت واسعه الهی است که همه جا را فرا گرفته است. آنان همان گونه که در دنیا جز آنچه مظهر غضب و خشم خداوند بود، نمی‌دیدند و باور نمی‌داشتند در آخرت نیز جز غضب و خشم الهی را مشاهده نمی‌کنند. آنچه را آنان مشاهده می‌کنند، همان ظهور جلال خداوند است و به آنچه که اعتراف می‌کنند، همان سوزندگی و حرارت آتش است که انکار آن می‌نمودند. اما دیگران که در دنیا، مظاهر رضا و رحمت خداوند را مشاهده می‌کردند، در آخرت نیز از غضب خداوند مصون بوده و از زفیر و شهبیق جهنم که تا فرسنگ‌ها جریان دارد، در امانند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۵۵ و ۳۵۶).

نتیجه گیری

۱. «خودفراموشی»؛ یعنی انسان ذات و فطرت و اصل خودش را که فقر و حاجت ذاتی به خداست، از یاد ببرد و خود را مستقل در تأثیر بداند و خویشتن را کمتر یا بیشتر از حد خود تصور کند.
۲. در این پژوهش، به ارتباط سه بحث با یکدیگر پرداخته شد: «فراموش کردن خدا»، «فراموش کردن خود»، «فراموش شدن توسط خدا». این سه در طول یکدیگر قرار دادند، با این تفسیر که: خدا افرادی را که او را فراموش کنند، از خویشتن خویش می‌گیرد. بنابراین، آنها کاری نمی‌کنند که شایسته لطف الهی باشند، بلکه از نظر لطف و مرحمت الهی می‌افتند. بنابراین، منسی شدن، یعنی مورد لطف قرار نگرفتن و از لطف الهی محروم شدن. این «خودفراموشی»، نتیجه «خدافراموشی» است. از سوی دیگر، با توجه به اینکه انسان مظهر تام و تمام جمیع اسمای الهی است؛ چون بر صورت الهی خلق شده است. از این رو، با خودفراموشی به خدافراموشی می‌رسد.
۳. در مقام رفع تعارض ظاهری آیات ۷۹ و ۷۸ سوره یس که خدافراموشی را نتیجه خودفراموشی دانسته، با آیه ۱۹ سوره حشر که خدافراموشی را علت خودفراموشی ذکر کرده است، گفته شد: جمع این دو آیه بیانگر این است که مسئله معرفت نفس، هم در معرفت مبدأ تأثیر دارد و هم در معرفت معاد سهم تام دارد. ممکن نیست کسی خود را بشناسد و خدا را شناسد، یا خود را بشناسد و قیامت خود را شناسد. اگر خود را فراموش کرد، هم مبدأ و هم معادش را فراموش می‌کند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه علی نقی فیض الاسلام اصفهانی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام.
- ابن ابی الحدید، ۱۴۰۷ق، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، بیروت، دار الجیل.
- ابن بابویه، محمد بن علی، بی تا، علل الشرایع، قم، مکتبه الدوری.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، ۱۴۲۰ق، التحریر و التتویر، بیروت، مؤسسه التاریخ، بیروت.
- ابن عربی، محی الدین محمد، ۱۴۱۸ق، الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المالکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چ سوم، بیروت، دارالصادر.
- انصاری قمی، ناصرالدین، ۱۳۵۹، غرر الحکم و درر الکلم، شرح جمال خوانساری چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، تهران، بنیاد بعثت.
- پتریک مسترسن، ۱۳۹۰، الحاد و از خودیگانگی: بررسی خاستگاه های فلسفی الحاد معاصر، ترجمه سیدابراهیم موسوی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، غرر الحکم و درر الکلم، مصحح: سیدمهدی رجائی، چ دوم، قم، دارالکتاب الإسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، معرفت شناسی در قرآن، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، ب، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، توحید در قرآن، قم، اسراء.
- خوانساری، محمد، ۱۳۵۹، منطق صوری، چ سوم، تهران، آگاه.
- رازی، نجم الدین، ۱۳۷۳، مرصاد العباد، تصحیح: محمدامین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: داودی، صفوان عدنان، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه، بیروت.
- زمخشری، جارالله، ابی القاسم محمود بن عمر، ۱۹۹۲، اساس البلاغه، بیروت، دار صادر.
- شیخ الاسلامی، حسین، ۱۳۷۴، غرر الحکم و درر الکلم از امام علی (ع)، قم، مؤسسه انصاریان.
- صدر المتألهین، ۱۳۶۸، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، مکتبه المصطفویه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، نهایت الحکمه، چ سیزدهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- _____، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چ دوم، تهران، انتشارات اسلام.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰، تفسیر عیاشی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، کتاب العین، چ دوم، قم، هجرت.
- کاکاوند، رشید، ۱۳۹۲، نگاهی به مفهوم از خودیگانگی یا الیاسیون، تهران، اندیشه سرا.
- کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۴۶، تفسیر کبیر منهج الصادقین، ۱۰ جلد، تهران، افسن اسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، چ دوم، بیروت، مؤسسه الوفا.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۶۹، چهل حدیث، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- نراقی، محمدمهدی، ۱۳۷۸، جامع السعادات، نجف، چاپ محمد کلانتر.
- نصری، عبدالله، ۱۳۹۴، انسان شناسی در قرآن، چ نهم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

بررسی تعارضات اخلاقی اسارت و راه‌های برون‌رفت از آن با رویکرد اسلامی

mahdiebadinia@gmail.com

مهدی عبادی نیا / کارشناس ارشد اخلاق کاربردی مؤسسه اخلاق و تربیت

hoseindiba@gmail.com

حسین دیبا / استادیار روان‌شناسی اخلاق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۴

چکیده

یکی از مسائل مهم جوامع بین‌الملل در مخاصمات مسلحانه بین‌المللی، گرفتن اسیر و نوع برخورد با اسرا است که در این میان قراردادهایی مانند قرار داد ژنو تاریخ ۲۷ ژوئیه ۱۹۲۹ برای حقوق اسرا نوشته شده است که کشورهای امضاءکننده ملزم به انجام آن هستند. دین مبین اسلام نیز در این میان، قوانین و مقررات مهمی برای اسرا دارد. عمل نکردن به این قوانین، حکم جنایات بین‌المللی دارد. اما مسئله مهمی که بعضاً برای یک رزمنده درباره بحث اسارت پیش می‌آید، تعارضاتی است که در برخورد با یک اسیر برای یک رزمنده در حین جنگ ایجاد می‌شود که باید یک طرف تعارض را انتخاب کند و هر طرف را که انتخاب کند، از لحاظ اخلاقی دچار مشکل می‌شود. لذا وظیفه او در این موارد چیست؟ این بحثی است که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت و دستورات اسلام را در این تعارضات مورد بررسی قرار خواهیم داد. این مقاله، به روش کتابخانه‌ای انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: اسارت، اخلاق، اخلاق کاربردی، تعارض، تعارضات.

حقوق بشردوستانه، یکی از مباحث مهم حقوق بین‌المللی است که یکی از جنبه‌های مهم و بارز حقوق بشر در مختصات مسلحانه بین‌المللی که عملاً نسبت به سایر مقررات مربوط از قدرت اجرایی بیشتری برخوردار است، قواعد حاکم بر رفتار با اسیران جنگی است. با توجه به جایگاه مهم این قواعد، امروزه به‌عنوان قواعد عام‌الشمول به‌شمار می‌روند که نقض آنها، جنایت بین‌المللی محسوب می‌شود. نحوه رفتار با اسرای جنگی یکی از مسائل مهم و پیچیده‌ای است که حقوق جنگ به طور متعارف با آن سروکار داشته است و جزء لاینفک آن محسوب می‌شود. امروزه عهدنامه‌های بین‌الملل به‌ویژه قرارداد ژنو مورخه ۲۷ ژوئیه ۱۹۲۹، نقش اساسی درباره حقوق حاکم بر رفتار اسرا دارد. در اسلام نیز اسیر جنگی دارای حقوق و احکامی است که مسلمانان به هر شکل موظف به رعایت آن هستند. اینکه از چه گروه‌هایی می‌توان اسیر گرفت، حکم و جایگاه اسرا در جنگ چیست؟ چگونه باید با آنان برخورد کرد؟ در چه مواردی حق گرفتن اسیر را داریم و بعکس. اینها سؤالاتی است که معمولاً در یک جنگ در برخورد با اسرا پیش می‌آید. با توجه به مشخص شدن نوع رفتار با اسرا، مسئله و مشکلی که در این میان ایجاد می‌شود، تعارضاتی است که در مورد برخورد با اسیر پیش می‌آید. تعارض از این جهت که باید به یکی از دو طرف، تکلیف عمل کند که هر طرف را بگیرد، طرف دیگر خلاف قوانین و اخلاق خواهد بود. کدام طرف را باید شخص در جنگ نسبت به اسیر انجام دهد. به‌عنوان مثال، اسیر گرفتن قبل از پیروزی، اسیر گرفتن در شب، یا اسیر گرفتن افراد غیرنظامی و کشتن اسیر و... می‌تواند از مواردی باشد که موجب تعارض می‌شود. دستورات دین اسلام در این میان، از جایگاه ممتازی برخوردار است که معمولاً موجب انتخاب یکی از دو طرف تعارض می‌شود. به‌گونه‌ای که هم از لحاظ شرعی و هم از لحاظ اخلاقی قابل قبول است. در این مقاله، پس از بررسی انواع تعارضات اخلاقی به تعارضات اخلاقی اسارت و راه‌های برون رفت از آن می‌پردازیم.

اخلاق

واژه «اخلاق»، در اصل عربی و جمع «خُلُق» و «خُلُق» است و در لغت، به معانی گوناگون آمده است. گاهی اخلاق به‌معنای خلق و خوی، رفتار عادت شده و مزاج به کار می‌رود (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۷۳). عموم لغت‌شناسان، «خُلُق» را با واژه «خَلَق» هم‌ریشه دانسته‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۳۷). اما بین «خُلُق» (به ضم اول) و «خَلَق» (به فتح اول)، در معنا تفاوت وجود دارد: *راغب‌اصفهانی* در کتاب *المفردات* گفته است: «خُلُق» (به ضم اول) به قوا و سجایایی که با بصیرت (چشم دل) درک می‌شوند، اختصاص دارد ولی «خَلَق» (به فتح اول) به هیئت، اشکال و صورت‌هایی که با چشم ظاهر، قابل رؤیت و درک هستند، اختصاص دارد (*راغب‌اصفهانی*، بی‌تا، ص ۲۹۷). *غزالی* در *احیاء‌العلوم*، درباره تفاوت «خَلَق» و «خُلُق» نوشته است که «خَلَق» (به فتح اول) قابل تعبیر نیست، ولی «خُلُق» (به ضم اول)، قابل تعبیر است و انبیا آمده‌اند تا «خُلُق» (به ضم اول) را

عوض کنند (غزالی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۵). همچنین، علامه طباطبائی در معنای «خُلُق» (به ضم اول و دوم)، به تعبیت از کتاب **مجمع‌البحرین** آورده است که «خُلُق»، یک صفت روحی است که با وجود آن، آدمی کارها را به مقتضای آن به آسانی انجام می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۶۹).

علمای علم اخلاق نیز برای علم اخلاق تعاریف متعددی بیان کرده‌اند. مرحوم *نراقی*، در **جامع‌السعادات** می‌نویسد: «علم اخلاق، دانش صفات مهلکه و منجیه و چگونگی موصوف شدن و متخلق گردیدن به صفات نجات بخش و رهایی از صفات هلاک‌کننده است» (نراقی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴). شایع‌ترین کاربرد اصطلاحی اخلاق، در میان اندیشمندان اسلامی عبارت است از: «صفات نفسانی راسخ و پایداری که موجب می‌شوند افعالی متناسب با آن صفات به سهولت و بدون نیاز به تأمل ... از آدمی صادر شود» (ابوعلی مسکویه، بی‌تا، ص ۵۱). اخلاقیات و اصول اخلاقی، از جمله مباحثی است که به کارگیری آن در جامعه مورد تأکید اسلام است، به‌طوری‌که پیامبر اسلام ﷺ هدف از رسالت خویش را به کمال رساندن مکارم اخلاقی معرفی کرده‌اند.

اخلاق کاربردی

«اخلاق کاربردی»، شاخه‌ای از اخلاق هنجاری است که به دلیل تمرکز بر جزئیات و تلاش برای حل معضلات اخلاقی، از دو شاخهٔ فرااخلاق و نظریه‌های هنجاری متمایز می‌گردد. دربارهٔ ماهیت، منابع و شیوه‌های استدلال آن، اتفاق نظر وجود ندارد. ارزیابی عملکردها، حل مشکلات یا شناسایی هنجارها و کدهای اخلاقی، به کمک محتوای درونی یا برونی و با استفاده از شیوه‌های قیاسی (بالا - پایین) یا تمثیلی (پایین - بالا)، از جمله مسائل چالش برانگیز در این شاخه علمی است (خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۱۷). تعاریف گوناگونی از اخلاق کاربردی ارائه شده است که طیفی از تعاریف محدود، تا وسیع را تشکیل می‌دهند. یکی از تعاریف‌های محدود اخلاق کاربردی عبارت است از: «کاربرد نظریه‌های اخلاقی کلی در مسائل اخلاقی با بی‌طرفی در حل این مسائل» و تعریف وسیع آن عبارت است از: «هرگونه کاربست انتقادی روش‌های فلسفی برای سنجش تصمیمات عملی اخلاقی و مواجهه با مسائل، رفتارها و سیاست‌های اخلاقی در حرفه‌ها، تکنولوژی، حکومت و غیره» (اسلامی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۲۳). در تعریفی دقیق‌تر، اخلاق کاربردی را «کاربرد و تطبیق استدلال‌ها، اصول، ارزش‌ها و ایدئال‌های اخلاقی، در مورد رفتارهای اخلاقی فردی و اجتماعی» تعریف کرده‌اند. اخلاق کاربردی درصدد است تا کاربرد منظم و منطقی نظریه اخلاقی را در حوزهٔ مسائل اخلاقی خاصی مانند محیط زیست، پزشکی و غیره نشان دهد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، ص ۵۶).

موضوع اصلی این رشته، جست‌وجو و بررسی حیطه‌های تاریک و روشن یا حیطه‌های خاکستری اخلاق است؛ حیطه‌هایی که داور اخلاقی دربارهٔ آنها ما را به عبارت «از سویی و از سوی دیگر» سوق می‌دهد؛ یعنی از سویی موافق با ارزش یا ارزش‌های اخلاقی و از سویی دیگر، مخالف با آنها هستند (اسلامی، ۱۳۹۳، ص ۹).

تعارض اخلاقی

«تعارض اخلاقی»، از مهم‌ترین مسائل فلسفه اخلاقی است و از دیرباز، مورد توجه اندیشمندان بوده است. استفاده مؤثر از تعارض و چگونگی برون‌رفت از آن، مستلزم شناخت و درک کامل ماهیت آن است. مسئله تعارض، علاوه بر فلسفه اخلاق در علمی همچون اصول فقه، حقوق، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و مدیریت مطرح می‌شود و هر یک از منطری متفاوت به آن نگریده‌اند.

انواع تعارض‌های اخلاقی

با یک نگاه، تعارض‌های اخلاقی را می‌توان به تعارض پایدار و ناپایدار تقسیم کرد:

- تعارض ناپایدار (حداقلی): تعارضی است که به دلیل امکان ترجیح بخشیدن به یکی از طرفین تعارض، قابل حل است و وظیفه در آن، انجام طرف راجح است.

- تعارض پایدار (حداکثری): تعارضی است که به دلیل عدم امکان ترجیح یکی از طرفین، نمی‌توان وظیفه اصلی را تشخیص داد (بوسلیکی، ۱۳۹۱، ص ۴۹).

تعارض مورد نظر در این نوشتار، «تعارض حداقلی» است؛ چرا که در همه موارد، امکان ترجیح بخشیدن یکی بر طرف دیگری وجود دارد و وظیفه ما رعایت جانب راجح است. از این‌رو، در تعارض اخلاقی، جنگ باید آن تعارض را تبدیل به مسئله کنیم و سپس، به دنبال کشف علل آن بگردیم تا بتوانیم با قواعد اخلاقی آن، تعارضات را حل کنیم.

تعارضات اخلاقی اسارت

پس از پرداختن به موارد تعارض درباره اسیر و اسارت، ابتدا باید درباره این مقوله به مطالبی اشاره شود.

اسارت از لحاظ معنایی و لغوی

اسارت و أسر، مصدر «أَسَرَ»، به معنای محکم بستن چیزی با قید و طناب است. اسیر را از آن جهت که او را بسته، محصور می‌ساختند، اسیر نامیده‌اند. سپس، این مفهوم به هر کس که در بند یا حبس درآید، هر چند با چیزی بسته نشده باشد، توسعه یافته است (راغب‌اصفهانی، بی‌تا، ص ۷۶). در اصطلاح بر مردان، زنان و اطفال کافر یا مسلمانی که در جنگ یا غیرجنگ، به دست مسلمانان یا غیرمسلمانان گرفتار شوند، اطلاق می‌شود. گرچه درباره زنان و کودکان واژه «سبی» نیز به کار می‌رود (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۵۴).

بحث اسارت هم در قرآن اشاره شده است و هم در کتاب مقدس. از این‌رو، این مبحث یک سبقه تاریخی دارد که در قرآن، به آن سبقه اشاره شده است. خداوند در سوره انفال آیه ۶۷ به‌عنوان یک سنت و قاعده‌ای فراگیر در میان انبیاء الهی می‌فرماید: «مَا كَانَ لِئَیُّ أَنْ یَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى یُخْرِجَ فِی الْأَرْضِ»؛ هیچ پیامبری حق ندارد پیش از زمین‌گیر شدن دشمن، از آنان اسیر بگیرد. این آیه اشاره به زمان اسیر گرفتن دارد و از آن به دست می‌آید، گرفتن اسیر جنگی در عصر انبیا و ملت‌های پیشین رایج بوده است. همچنین، آیه ۲۴۶ سوره بقره از وجود اسیرانی از بنی‌اسرائیل در نزد

دشمنان‌شان خبر داده است: «وما لنا أَلَّا نُقْتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ قَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَ آبَائِنَا»؛ یعنی شهرهای ما در اشغال دشمن است و فرزندانمان در دست آنان اسیر هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۳۶).

موارد جواز گرفتن اسیر

قبل از آغاز جنگ

معمولاً پیش از آغاز هر جنگ یا عملیاتی افراد و گروه‌هایی از هر دو طرف به منظور دیده‌بانی، کسب اطلاعات و یا موارد مشابه دیگر از مرکز خود دور شده و در معرض اسارت دشمن قرار می‌گیرند. اسیر کردن این افراد از لحاظ اسلام هیچ معنی ندارد و برای جواز آن، شواهد تاریخی گویای آن هستند که به برخی از آنها اشاره خواهد شد: «قبل از جنگ بدر، مسلمانان دو نفر از افراد دشمن را اسیر کرده، به حضور پیامبر ﷺ آوردند. رسول خدا از آنان سؤالاتی دربارهٔ قریش و تعدادشان پرسید» (ابن‌هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۶۸).

پیامبر اکرم ﷺ یک صد نفر را به فرماندهی حضرت علی رضی الله عنه به سوی قبیله بنی‌سعد اعزام نمود. این گروه، شب‌ها راه می‌پیمودند و روزها پنهان می‌شدند تا به محلی به نام «همج» رسیدند. در آنجا فردی از نیروهای دشمن را گرفتند. او در ابتدا از دادن هرگونه اطلاعاتی طفره رفت، ولی وقتی بر او سخت گرفتند، ناچار اقرار کرد که پیک دشمن است و مأموریت دارد تا به خیبر برود و آمادگی بنی‌سعد را به اطلاع یهودیان خیبر برساند (واقعی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۲).

در جنگ

قرآن یکی از زمان‌های گرفتن اسیر را زمان جنگ معرفی کرده و می‌فرماید: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَخْتَمْتُمُوهُمُ فَضُؤُوا الْوَتَاقَ...» (محمد: ۴)؛ پس چون با کافران برخوردید، گردن‌ها را بزنید. تا هنگامی که [بسیاری از] آنان را کشتید، بند [اسارت] را استوار دارید.

پشتیبانی از دشمن

کسانی که از دشمن حمایت می‌کنند، در واقع حکم دشمن را دارند و باید مانند دشمن با آنها برخورد کرد. خداوند در سوره احزاب آیه ۲۶ می‌فرماید: «وَ أَنْزَلَ الَّذِينَ ظَهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَ قَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَ تَأْسِرُونَ فَرِيقًا»؛ و خداوند گروهی از اهل کتاب را که از آنان [مشرکان عرب] حمایت کردند از قلعه‌های محکشان پایین کشید و در دل‌هایشان رعب افکند؛ گروهی را به قتل می‌رساندید و گروهی را اسیر می‌کردید! خداوند در این آیه، اسیر کردن کسانی را که از دشمنان حمایت و پشتیبانی می‌کنند، جایز می‌شمارد.

نقض پیمان صلح

یکی از مواردی که می‌توان دشمن را به اسیری گرفت، نقض پیمان صلح است. خداوند در این باره، در سوره توبه آیه ۵ می‌فرماید: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ»؛ وقتی ماه‌های حرام پایان گرفت، مشرکان را هر جا یافتید به قتل برسانید و آنها را اسیر سازید و محاصره کنید و در هر

کمین‌گاه، بر سر راه آنها بنشینید! هر گاه توبه کنند، و نماز را برپا دارند، و زکات را بپردازند، آنها را رها سازید؛ زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است! اگر دشمنان، پیمان ترک نزاع با مسلمانان را نقض کنند، مسلمانان می‌توانند در مورد آنان، یکی از چهار حکم کشتن، اسیر کردن، محاصره و در کمین نشستن را به تناسب موقعیتشان با مشرکان، اجرا کنند.

توطئه‌گری

یکی دیگر از موارد جواز گرفتن اسیر، ستیز و توطئه با مسلمانان است. خداوند در آیه ۹۱ سوره نساء به این نکته اشاره دارد که منافقان برای اینکه هم از مسلمانان و هم از قوم خود آسوده‌خاطر باشند، نفاق را پیشه کرده، در نهان به توطئه بر ضد اسلام ادامه می‌دهند. در صورتی که آنها دست از ستیزه‌جویی برندارند، مسلمانان باید آنان را اسیر کرده و بکشند:

«سَتَجِدُونَ ءَاخِرِينَ يَرِيدُونَ أَن يُأْمِنُوا بِكُمْ وَيَأْمُنُوا بِقَوْمِهِمْ كُلُّ مَا رَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُواكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ وَيَكْفُوا إِلَيْهِمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأُولَئِكَمُ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا»؛ به زودی جمعیت دیگری را می‌باید که می‌خواهند هم از ناحیه شما در امان باشند، و هم از ناحیه قوم خودشان، هر زمان آنان را به سوی فتنه بازگردانند، با سر در آن فرو می‌روند! اگر از درگیری با شما کنار نرفتند و پیشنهاد صلح نکردند و دست از شما نکشیدند، آنها را هر جا یافتید اسیر کنید و به قتل برسائید! آنها کسانی هستند که ما برای شما، تسلط آشکاری نسبت به آنان قرار داده‌ایم.

موارد منع اسیر گرفتن

همان‌طور که در موادی اسیر گرفتن مجاز شمرده شده است، در مواردی هم اسیر گرفتن ممنوع شده است. قرآن اسیر گرفتن را در چند مورد منع کرده است:

قبل از پیروزی کامل

همان‌طور که در سوره انفال آیه ۶۷ به آن اشاره شد، خداوند خطاب به انبیاء خود می‌فرماید: «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهٗ أُسْرَى حَتَّىٰ يُبَيِّنَ فِي الْأَرْضِ»؛ هیچ پیامبری حق ندارد پیش از زمین‌گیر شدن دشمن، از آنان اسیر بگیرد. «اتخان» سه‌گونه تفسیر شده است:

الف. کنایه از شدت کشتار دشمن (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۷۹). بنابراین، زمانی گرفتن اسیر جایز است که از دشمن جز شمار اندکی باقی نماند.

ب. استقرار و استحکام پایه‌های حکومت اسلامی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۳۴). از این‌رو، تا زمانی که حکومت اسلامی استقرار نیافته، گرفتن اسیر جایز نیست؛ زیرا گرفتن و سپس آزادسازی اسیران، موجب تقویت جبهه کفر و تضعیف پایه‌های حکومت اسلامی می‌شود. شأن نزول این آیه که جنگ بدر است، می‌تواند مؤید این قول باشد؛ زیرا در میان اسیران جنگ بدر، برخی از سران کفر حضور داشتند که بعداً پایه‌گذار بسیاری از جنگ‌ها برضد پیامبر بودند و قطعاً کشته شدن آنان می‌توانست در استحکام پایه‌های حکومت اسلامی مؤثر باشد.

ج. محکم‌شدن جای پا در میدان جنگ که کنایه از پیروزی بر دشمن است (همان). قرآن کریم در این آیات، به صورت قانونی کلی و تاکتیکی نظامی به پیامبر و هر فرمانده نظامی دیگر فرمان می‌دهد که در بجهت جنگ و

پیش از اطمینان از پیروزی کامل، وقت و توان خود را صرف گرفتن اسیر نکنند؛ زیرا مشغول شدن لشکر اسلام به گرفتن اسیر، بخشی از توان رزمی آنان را هدر داده، ممکن است زمینه شکست آنان را فراهم سازد. در صورتی که ملاک حکم را جلوگیری از شکست لشکر اسلام بدانیم، می‌توان از این آیه استفاده کرد که گرفتن اسیر به تار و مار شدن لشکر دشمن و خاتمه درگیری منحصر نیست، بلکه هر زمان که پیروزی لشکر اسلام قطعی شد، می‌توان از دشمن اسیرانی گرفت؛ هر چند در آغاز درگیری باشد.

در زمان عهد یا پیمان با دشمن

خداوند ذیل آیات ۴ و ۵ سوره توبه، می‌فرماید:

تا زمانی که مشرکین عهد خود را نشکسته‌اند به عهد خود باقی بمانید و زمانی که ماه‌های حرام تمام نشد و مشرکین تکلیف خود را مشخص نکرده بودند، به مسلمانان اجازه داده شده است که یا آنها را بکشند و یا اسیر کنند. پس تا زمانی که عهد و پیمان باقی است، حق هیچ‌گونه تعرضی به مشرکین ندارند.

در ماه‌های حرام

یکی از مسائلی که پیش از اسلام اعراب به آن پایبند بودند و اسلام مهر تأیید بر آن زد، حرام بودن جنگ در ماه‌های حرام بود که در سوره بقره آیه ۲۱۷ به آن اشاره شده است:

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ...»؛ از تو، درباره جنگ کردن در ماه حرام، سؤال می‌کنند، بگو: جنگ در آن، (گاهی) بزرگ است... وقتی که قتال در این ماه‌ها حرام باشد به طور اولی اسیر گرفتن نیز حرام می‌شود، چرا که جنگی نباید صورت بگیرد تا اسیری گرفته شود. اما اگر مشرکان حرمت این ماه‌ها را نگه نداشتند شما هم مقابله مثل کنید: «وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (بقره: ۱۹۴)؛ و تمام حرام‌ها، (قابل) قصاص است. به‌طور کلی هر کس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید!

البته قرآن در آیه ۵ سوره توبه، درباره اتمام ماه‌های حرام می‌فرماید:

«فَإِذَا تَسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَامَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاعْبُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ وقتی ماه‌های حرام پایان گرفت، مشرکان را هر جا یافتید به قتل برسائید و آنها را اسیر سازید و محاصره کنید و در هر کمین گاه، بر سر راه آنها بنشینید! هر گاه توبه کنند و نماز را برپا دارند و زکات را بپردازند، آنها را رها سازید؛ زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است!

یعنی با اتمام ماه‌های حرام، می‌توانند مشرکان را هم بکشید و یا اسیر کنند.

احکام مربوط به اسرا

در کل، برای اسرا چند حکم می‌توان تصور کرد: اسیر یا مسلمان است، یا غیرمسلمان. اگر مسلمان است که باید دادگاهی شود. از این رو، اگر اسیر جنگی مسلمان، کسی را کشته است، قصاص می‌شود یا اگر ولی دم، او را بخشید، دیه می‌دهد. اگر کسی را مجروح نموده یا قصاص می‌شود، یا دیه می‌دهد.

اما اگر اسیر جنگی، غیرمسلمان است؛ چند راه برای آنها متصور است:

همه را یکسره بکشیم؛ این کار هر چند عقلاً جایز است، اما این شیوه، با رحمت و رأفت و استفاده از قابلیت‌ها منافات دارد.

با دیگر مسلمانان که در دست آنها اسیر هستند، معاوضه گردند.

اما اگر اسیری در دست دشمن نداشتیم، برای آن نیز چند گزینه متصور است:

همه را یکسره آزاد کنیم. اولاً، اگر قرار بر آزادی آنها بود، پس برای چه اسیرشان نمودیم، اگر دشمن مطمئن شود از اینکه بعد از اسارت آزاد خواهد شد، در این صورت خیلی راحت بدون ترس از اسیر شدن، وارد میدان جنگ می‌شود. این یقیناً به ضرر نیروهای خودی خواهد بود. ثانیاً، این کار موجب می‌شود که آن شخص دوباره تجهیز و در صدد مبارزه مجدد برآید. آنها را با گرفتن پول یا امتیاز اقتصادی یا سیاسی از کفار، به کفار تحویل دهیم؛ به شرط اینکه کار خطری دربر نداشته باشد.

آنها را زندانی کنیم. البته این کار برای کوتاه‌مدت خوب است، اما برای بلندمدت امری غیرانسانی و غیرمنطقی است؛ چون با این کار از یک سو، عده‌ای انسان در محیطی محبوس شده و امکانات رشد مادی و معنوی را از دست می‌دهند. این کاری است غیرانسانی. از سوی دیگر، با این روش باید حکومت برای زنده ماندن این اسرا هزینه کند و این خود به ضرر مردم و حکومت است.

اگر هیچ یک از راه‌های گزینه‌های قبل امکان نداشت، گزینه‌ای که مسلمانان در زمان جنگ با اسرا انجام می‌دادند، باقی می‌ماند. آن اینکه، اسرا در میان جهادکنندگان پخش شوند؛ تا از یک سو، هزینه آنان در مسلمین تقسیم شود و بر دوش دولت نباشد و هم اینکه از شورش دسته جمعی آنها جلوگیری شود و از سوی دیگر، رفتار و گفتار و عقائد مسلمین، به تدریج به آنان منتقل شود و با سفارشات اسلامی با آنان رفتاری عادلانه و برادرانه و کریمانه شود، تا کم‌کم آزاد شوند و استعدادهای نهفته آنان شکوفا و منشأ خیر و برکات شوند. البته این امر بعد از تثبیت جنگ است و هیچ کس حق ندارد پیش از غلبه کامل در منطقه و استقرار پایگاه اسیر بگیرد.

کشتن اسیر

همان‌طور که اشاره شد، کشتن اسیر تا قبل از به اسارت درآمدن بنا به دلایلی مجاز است. اما بعد از اسارت، حق کشتن او را نداریم؛ مگر در شرایط خاص. خداوند درباره اسیر دو راهکار بیان می‌کند: یا باید بر آنها منت گذاشت و آزادشان کرد یا در قبال آزادی خود باید معامله‌ای انجام دهند و فدیة بدهند.

«فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْبَتْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَأْ بُعِدْ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَتُوِّيَ نِسَاءُ اللَّهِ لَاتَتَّصِرُ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ» (محمد: ۴)؛ و هنگامی که با کافران در میدان جنگ روبرو شدید، گردن‌هایشان را بزنید، تا به اندازه کافی دشمن را در هم بکوبید. در این هنگام، اسیران را محکم ببندید. سپس یا بر آنان منت گذارید، یا در برابر آزادی از آنان فدیة بگیرید تا جنگ بار سنگین خود را بر زمین نهد، برنامه این است! و اگر خدا می‌خواست، خودش آنها را مجازات می‌کرد، اما می‌خواهد بعضی از شما را با بعضی دیگر بیازماید و کسانیکه در راه خدا کشته شدند، خداوند هرگز اعمالشان را از بین نمی‌برد!

مصونیت زنان و اطفال تبعه دشمن

زنان و کودکان و نوجوانان، معمولاً در جنگ‌ها و نزاع‌ها بسیار آسیب‌پذیر بوده و بیشترین صدمات جسمی و روحی متوجه آنان خواهد بود. این مسئله، هنگامی که جنگ‌ها و نزاع‌ها به شهرها و محله‌ها کشانده می‌شود، بیشتر نمایان است. همچنین، بر اساس حقوق بشردوستانه بین‌الملل از غیرنظامیان حمایت شده است و شرایطی را برای آن تدوین کرده‌اند.

حمایت از غیرنظامیان بر اساس حقوق بشردوستانه بین‌الملل

- در هنگام جنگ، باید میان رزمندگان و غیرنظامیان تفاوت قابل شد.

- طرفین محاصمه، باید میان اموال متعلق به غیرنظامیان و اهداف نظامی نیز باید فرق بگذارند. کالاهای مورد نیاز برای ادامه حیات آنها نیز مورد حمایت واقع شوند.

- حملات و تهدیدهایی که هدف اصلی آن اشاعه ترور و وحشت میان جمعیت غیرنظامی است، رسماً ممنوع است.

- حملاتی که آثار آن به یک هدف خاص نظامی محدود نمی‌شود، یا هدف نظامی را دنبال نمی‌کند، ممنوع است.

- تحت هیچ شرایطی، نباید از غیرنظامیان برای جلوگیری از حمله به نقاط خاص و مناطق و اهداف نظامی استفاده کرد.

- هرگونه حمله به بناهای تاریخی، آثار هنری یا عبادتگاه‌ها و استفاده از چنین اهدافی، برای حمایت از اقدامات نظامی مطلقاً ممنوع است.

- تخریب تأسیسات دارای نیروهای خطرناک (سدهای تولیدکننده نیروی برق و نیروگاه‌های هسته‌ای) که می‌تواند تلفات غیرنظامی زیادی به همراه داشته باشد، ممنوع است. ضمن اینکه، طرف‌های محاصمه نباید اهداف نظامی را در کنار چنین تأسیساتی قرار دهند.

- مناطق خاصی را می‌توان در نظر گرفت که حمله به آن مطلقاً ممنوع است. افراد تحت حمایت را در خود جای دهد (دبیرخانه کمیته ملی حقوق بشردوستانه، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

تعارضات اخلاقی

حال پس از این چند مقدمه، به تعارضات اخلاقی اسرا خواهیم پرداخت.

اسیر گرفتن قبل از پیروزی

یکی از موارد منع گرفتن اسیر بنا به دستور اسلام، اسیر گرفتن پیش از پیروزی است که به هنگام جنگ، کسی حق اسیر گرفتن را ندارد. بر پایه قوانین بین‌المللی حقوق بشردوستانه، به محض اینکه رزمنده طرف محاصمه در اختیار طرف مقابل قرار می‌گیرند، وضعیت اسیر جنگی آغاز می‌گردد (داعی، ۱۳۸۷، ص ۹۴). طرف محاصمه‌ای که سلاحش را زمین گذاشته است و وسیله‌ای برای دفاع از خود ندارد، تسلیم شده است و یا به هر دلیلی، قادر به نبرد و یا دفاع از خود نیست، نباید هدف حمله قرار گیرد و باید اسیر گرفته شود (ماده ۴۱ پاراگراف ۱ مقررات لاهه). اگر در حین جنگ، نیروی دشمن در شرایطی قرار بگیرد که بتوان او را به اسارت درآورد، در این صورت وظیفه چیست؟ از یک سو، باید

احترام اسیر را داشت و طبق قوانین حقوق بشردوستانه با او عمل کرد و از سوی دیگر، طبق دستور اسلام نباید در حین جنگ اسیر گرفت و باید آنها را کشت. اسلامی که درباره اسیر دستورات و قوانینی را وضع کرده است که باید با اسیر به با رأفت و مهربانی برخورد کرد و... چگونه به مواجهه‌های شبیه به فرد در حال جنگ می‌دهد. از یک سو، عمل به دستورات اسلام یک امری لازم است، به‌ویژه در موارد مهمی مانند جنگ. از سوی دیگر، عمل به آن در ظاهر خلاف دستورات و قوانین اسارت به حساب می‌آید و حفظ جان یک اسیر، یک وظیفه است که باید انجام شود.

کشتن اسیر در شب

یکی دیگر از دستورات جنگ، عدم اسیر گرفتن در شب است. کسی حق ندارد در شب اسیر بگیرد. حال اگر در شب شرایطی ایجاد شد که می‌توان دشمن را اسیر کرد، طبق قوانین حقوق بشردوستانه که در بالا به آن اشاره شد، باید با او مانند یک اسیر رفتار کرد و حق کشتن او را نداریم. اما اگر بخواهیم او را به اسارت بگیریم، این کار مستلزم این است که چند نیرو برای مراقبت از او گماشته شوند، یا به عقب برگردانده شوند. این امر موجب تعدیل نیروها در خط مقدم و مشغول شدن چند نیرو به یک اسیر می‌شود. اگر او را در این حال رها کنیم، خود او می‌تواند دوباره بر علیه ما بجنگد. حال در این شرایط، یا باید به دستوراتی که درباره رفتار با اسرا آمده است، عمل کرد که خود می‌تواند تبعاتی دربر داشته باشد، یا باید اسیر را کشت که این عمل هم مخالف قوانین اسارت است.

اسیر گرفتن غیرنظامی

در جهاد اسلامی، افراد غیرنظامی دشمن، مادام که در فعالیتهای جنگی مؤثر نیستند، از مصونیت برخوردارند، اما افراد نظامی تنها در مورد کسانی صدق نمی‌کند که سلاح به دست و جزئی از ارتش منظم دشمن هستند، بلکه شامل کلیه کسانی می‌شود که به نحوی در پیشبرد جنگ، به نفع دشمن مؤثر باشند؛ هرچند که سلاح در دست نداشته باشند. ولی کلیه کسانی که از اعمال خصمانه جنگی خودداری می‌کنند، به لحاظ اینکه در جنگ شرکت ندارند، غیررزمنده محسوب شده و حقوق آنان محترم شمرده می‌شود. تعداد و مشخصات اشخاص غیررزمنده دشمن، به نوعی بستگی به تصمیمات جنگی دشمن دارد که چگونگی سازمان‌دهی نیروهای مسلح و سیاست‌های دفاعی او می‌تواند در این زمینه، نقش تعیین‌کننده داشته باشد.

در متون اسلامی، به مصونیت افراد غیرنظامی تصریح شده است. به‌عنوان مثال، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام خطاب به معقل بن قیس که به‌عنوان فرمانده، مأموریت جنگی به عهده داشت، فرمود: «لَأَتَقِيَ اللَّهَ... وَ لَا تَقَاتِلَنَّ إِلَّا مَنْ قَاتَلَكَ» (نهج البلاغه، ن ۱۲)؛ از خدا بترس؛ جز با کسی که با تو پیکار کند، پیکار نکن.

بنابراین، افرادی که در حقیقت نظامی نبوده، یا دلایلی بر نظامی بودن آنان وجود نداشته باشد، مورد حمایت قرار می‌گیرند. جنگجویان حق تعرض به آنان را ندارند؛ زیرا پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله فرمودند: «پیران، زنان، اطفال، عابران و رهبانان را که در غارها و بیغوله‌ها زندگی می‌کنند، به قتل نرسانید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص ۲۵). همچنین،

بخشی از غیرنظامیان دشمن، کسانی هستند که در کشور اسلامی سکونت می‌کنند. این افراد، همانند بقیه غیرنظامیان دشمن، از مصونیت برخوردارند. اصول حقوق بین‌الملل و دیدگاه اسلام در این باره یکسان است، با این تفاوت که از دیدگاه اسلام، این عده از مصونیت بیشتری بهره‌مند هستند.

توضیح اینکه بر اساس ماده ۴۲ کنوانسیون ۱۹۴۹ ژنو، در رابطه با حمایت از شهروندان غیرنظامی در اثنای جنگ هیچ دولتی، که در حال جنگ با دولت دیگر است، نمی‌تواند آن دسته از تبعه دشمن را که در کشور وی به سر می‌برند، به‌عنوان اسیر جنگی گرفته و یا آنها را به اقامت اجباری در کشور وادار نماید، مگر در شرایط اضطراری که امنیت کشور و بقای دولت ایجاب می‌کند. ولی با شروع جنگ، دولت می‌تواند اتباع دولت متخاصم را از کشور خود اخراج کند و اموال و امکانات آنها را تا پایان جنگ تحت کنترل درآورد. در صورتی که طبق مقررات جهاد، کلیه اتباع دشمن در دارالاسلام، مستأمن یا ذمی محسوب می‌شوند، می‌توانند مادام که شرایط لازم را رعایت کرده‌اند، در مصونیت و تحت حمایت دولت اسلامی باشند. این مصونیت و حمایت، شامل اموال و سایر حقوق سیاسی و مدنی نیز می‌گردد، مگر اینکه در پوشش مصونیت و حمایت دولت اسلامی از امکانات و اموال خود به نفع دشمن استفاده نمایند (عمید زنجانی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۷۹). بنابراین، هرگاه شرایط ذمه، توسط اتباع دشمن در دارالاسلام رعایت نشود، از مصونیت و حمایت دولت اسلامی برخوردار نخواهند بود.

با توجه به آنچه گذشت، اطفال و زنان و دیگر اشخاصی در مصونیت کامل هستند، اگر این افراد در پیش‌برد جنگ نقشی داشته باشند، در این صورت تکلیف چیست؟ اگر آنها را دستگیر کنیم، از لحاظ اخلاقی و قوانین صحیح نیست؟ اگر آنها را آزاد بگذاریم، در پیش‌برد جنگ می‌توانند سهمیم باشند. این خود، می‌تواند خطر بزرگی باشد. پس در این صورت، تکلیف چیست؟

راه‌حل تعارضات اخلاقی اسارت

اسیر گرفتن قبل از پیروزی

همان‌طور که بیان شد، یکی از موارد منع اسارت، اسیر گرفتن پیش از زمین‌گیر شدن دشمن و پیروزی بر دشمن است. از یک سو، طبق حقوق بشردوستانه همین‌که شخص متخاصم، در معرض اسارت قرار گرفت، باید او را اسیر کرد و مانند اسیر با او برخورد کرد. اما دستور به منع اسیر گرفتن در جنگ، در واقع به نوعی از تاکتیک‌های جنگی اشاره دارد که می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت: در درجه اول، از پای درآوردن دشمن و کم‌کردن نفرت دشمن حائز اهمیت است؛ چرا که بعضاً این افراد بعد از آزادی دوباره می‌توانند توطئه کنند و با این عمل خود موجب جنگی دیگر شوند. از سوی دیگر، هم اسیر گرفتن و نگهداری از آنها در بحبوحه جنگ، موجب هدر رفتن توان رزمی نیروها می‌شود. این خود می‌تواند عاملی برای شکست باشد، چرا که باید مقداری از نیروها و تجهیزات را برای مراقبت از اسرا گماشت. از این‌رو، در این موارد کشتن دشمن ارجحیت دارد بر اسیر کردن آنها.

پس با توجه به مطالب ذکر شده، می‌توان برای اسارت پیش از پیروزی شرایطی را ذکر کرد که اگر این شرایط فراهم بود، پیش از پیروزی هم می‌توان اسیر گرفت و اگر این شرایط فراهم نبود، حق گرفتن اسیر را نداریم؛ هدف

اصلی از جنگ زمین گیر کردن دشمن و تضعیف دشمن و در نهایت، شکست دشمن باشد. اما اگر نتوان با اسیر گرفتن به این هدف ضربه بزند، لزومی ندارد که توان خود را برای اسیر کردن دشمن بگذراند.

- اسیر گرفتن دشمن پیش از پیروزی کامل موجب ایجاد هدر رفت توان رزمی و تضعیف سپاه خودی نشود؛ یعنی اگر به اندازه‌ای نیرو در اختیار داریم که بدون اینکه آسیبی به روند پیروزی در جنگ بزند، می‌توانند مراقب دیگر اسرای دشمن باشند، یا آنها را به عقب برگردانند.

- اسیر گرفتن پیش از پیروزی کامل موجب اختصاص بخشی از منابع در صورت مضیقه بودن است که در این صورت، کمک به نیروهای خودی جهت ادامه جنگ امری عقلایی و اخلاقی خواهد بود.

- اسیر گرفتن زیاد پیش از پیروزی کامل خود موجب ایجاد فضای نامنی خواهد شد. از سوی دیگر، عده‌ای از نیروها در حال مبارزه هستند و باید عده‌ای دیگر، مراقب اسرا باشند و این خود موجب تضعیف نیروهای خودی می‌شود. با توجه به شرایط فوق، اگر این شرایط فراهم بود، می‌توان پیش از زمین گیر شدن دشمن از دشمن اسیر گرفت؛ در غیر این صورت حق اسیر گرفتن از دشمن را نخواهیم داشت و باید به مبارزه ادامه داد، تا دشمن از پای درآید.

کشتن اسیر در شب

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان شرایطی را برای اسیر گرفتن در شب بیان کرد. اگر این شرایط فراهم بود، بتوان در شب نیز اسیر گرفت. در غیر این صورت، حق گرفتن اسیر در شب را نداریم و باید دشمن را از پای در آورد. هدف از جنگ کردن، تضعیف دشمن و شکست دشمن باشد. اگر این امر، با اسیر گرفتن در شب میسر می‌شود، پس اسیر گرفتن در شب امری بایسته خواهد بود.

اسیر گرفتن دشمن نیاز به مراقبت و حفاظت دارد و باید نیروهایی را برای این کار گماشت. حال اگر این کار موجب کاهش نیروها در برابر دشمن و در نتیجه، تضعیف سپاه خودی شود، نباید دشمن را اسیر کرد. اما اگر نیرو به اندازه‌ای هست که بتوان اسیر را به عقب برگرداند، دیگر نیازی به کشتن اسیر نیست، بلکه می‌توان او را به اسارت درآورد و کشتن او در این موارد خلاف اخلاق است.

با توجه به شرایطی که بیان شد، می‌توان دشمن را به اسارت گرفت. اگر این شرایط فراهم نبود، کشتن دشمن ارجحیت دارد و این امر خلاف اخلاق نیست، بلکه امری پسندیده و نیکو است.

اسیر گرفتن غیرنظامی

از دیدگاه اسلام، این کودکان و زنان هر چند وابسته به دشمن و از اتباع دشمن هستند، ولی دارای مصونیت هستند. اما زمانی که در جنگ نقش داشته باشند، دیگر حکم فرق می‌کند. چنان‌که در روایتی از رسول خدا نقل شده که می‌فرماید: «... لَأَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالْوَالِدَانِ فِي دَارِ الْحَرْبِ إِلَّا أَنْ يَقَاتِلَنَّ» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۶۴)؛ همانا رسول خدا ﷺ از قتل زنان و کودکان در دارال حرب نهی کرده است، مگر اینکه این عده مشغول جنگیدن باشند. در این مورد از پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ او دستور صریح مبنی بر نهی صریح از کشتن اطفال و زنان دشمن رسیده است تا جایی که در کارزار جنگ نقشی نداشته باشند در غیر این صورت، همانند افراد نظامی بوده و از مصونیت بهره‌ای ندارند.

با این وجود، در برخی تعالیم اسلامی، مصونیت ویژه‌ای را برای زنان قائل شده‌اند. برخی از فقیهان شیعه، در مورد جواز کشتن زنان در جنگ حتی در صورتی که در جبهه شرکت کرده و رزمندگان خود را یاری بدهند و علیه مسلمانان وارد عملیات شوند، تردید کرده و بسیاری به صراحت آن را رد کرده‌اند. صاحب جواهر در این باره چنین می‌نویسد:

«و لا يجوز قتل المجانین و لا الصبیان و لا النساء منهم و لو عاونهم الأ مع الاضطراب، بلا خلاف اجده فی شیء من ذلک، بل فی المتهی الاجماع علیه فی النساء و الصبیان» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۷۳-۷۴)؛ جایز نیست کشتن دیوانگان، کودکان و زنان اتباع دشمن گشته شوند، گرچه این عده، اتباع دشمن را یاری رسانند، مگر در هنگام اضطراب.

همچنین، سایر علما مانند صاحب *جامع المقاصد*، مصونیت را در محدوده گسترده‌تری مورد توجه قرار داده است. از نظر وی، دیوانگان، کودکان، زنان، پیرمردان و افراد خنثای مشکل، حتی اگر در جنگ شرکت داشته باشند، نمی‌توان آنان را به قتل رساند (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۸۵).

دلیل مطلب مزبور، برخی روایات اسلامی است. از جمله روایتی از امام صادق علیه السلام که آن حضرت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرد، که فرمود:

«... لان رسول الله صلی الله علیه و آله نهی عن قتل النساء و الوالدان فی دار الحرب الا ان یقاتلن، فان قاتلن ایضا فأمسک عنها ما امکنک و لم تخف خلا...»؛ همانا رسول خدا صلی الله علیه و آله از کشتن زنان و کودکان در دار الحرب نهی کرده است، مگر آنکه آنان وارد کارزار نظامی شوند، حتی اگر آنان وارد جنگ شده‌اند تا آنجایی که می‌توان مدارا کن - و از کشتن آنان پرهیز کن - و در این مسئله چیزی تو را نترساند.

همچنین، حضرت علی علیه السلام در *نهج البلاغه* درباره زنان می‌فرماید:

زنان را با آزار دادن تحریک نکنید، هر چند آبروی شما را بریزند، یا امیران شما را دشنام دهند که آنان در نیروی بدنی و روانی و اندیشه کم‌توانند، در روزگاری که زنان مشرک بودند، مأمور بودیم دست از آزارشان برداریم، و در جاهلیت اگر مردی با سنگ یا چوب‌دستی، به زنی حمله می‌کرد، او و فرزندانش را سرزنش می‌کردند (نهج البلاغه، ن ۱۴).

با توجه به روایات و نظرات علمای اسلام زنان و کودکان و ... تا جایی که در کارزار جنگ نقشی نداشته باشند، از مصونیت برخوردار هستند. اما زمانی که نقشی در جنگ داشته باشند، همان‌طور که بیان شد، حضرات معصوم دعوت به مدارا با این افراد را می‌کنند و حتی درباره هر اسیر با توجه به موقعیت اجتماعی او با او برخورد می‌شود، مانند دختر حاتم طائی که رسول خدا صلی الله علیه و آله او را اکرام کرد و با احترام خاص او را آزاد کرد.

با توجه به مطالب ذکر شده درباره اسارت زنان و کودکان و واقع غیرنظامیان در جنگ، می‌توان شرایطی را بیان کرد که اگر این شرایط فراهم بود، می‌توان آنها را اسیر کرد. در غیر این صورت، اسارت آنها امری خلاف اخلاق خواهد بود: «زنان و کودکانی که در جنگ به هر نحوی به نظامیان دشمن کمک و یاری می‌رسانند در واقع جزئی از افراد نظامی دشمن حساب می‌شوند، پس می‌توان آنها را به اسارت گرفت».

به شرطی اسیر گرفتن آنها تأثیری در روند جنگ نداشته باشد. اما در صورتی که اسارت آنها هیچ تأثیری به جز هزینه اضافی از هر لحاظ برای جبهه خودی نداشته باشد، اسارت آنها امری غیرمعقول است؛ بهتر است آنها را در مکانی به دور از معرکه جنگ رها کرد.

بتوان با اسارت آنها امتیازاتی را از دشمن گرفت، یا دشمن را تحت فشار قرار داد تا به خواسته‌های ما تن در دهد. مثلاً آزادی در قبال آزادی نیروهای نظامی خودی و... .

اگر این به اصطلاح، غیرنظامیان نقش مهم در روند جنگ دارند، اسارت آنها نه تنها امری غیراخلاقی و خلاف قوانین نیست، بلکه امری کاملاً اخلاقی و لازم‌الاجرا است؛ چرا که او در واقع یکی از نیروهای اصلی و تأثیرگذار دشمن محسوب می‌شود. مثلاً اگر این غیرنظامیان صاحب رأی در امور نظامی باشند، نه تنها اسارت بلکه کشتن آنها نیز جایز است. پس نتیجه می‌گیریم که اسیر کردن کسانی که در جنگ نقشی ایفا می‌کنند، هر چند که کودک یا زن باشند جایز است، اما اگر آزاد کردن آنها ضرری و مشکلی را ایجاد نمی‌کند، می‌توان آنها را آزاد کرد. این خود موجب کم شدن هزینه‌های جنگی هم خواهد شد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب بیان شده می‌توان گفت: امروزه عهدنامه‌های جامعه بین‌الملل بخصوص عهدنامه ژنو مورخه ۲۷ ژوئیه ۱۹۲۹، نقش مهمی در برخورد با اسرا را دارد که شامل برخورداری از وضعیت اسیران جنگی، از لحظه اسارت تا پایان آن است. اینکه باید با اسیر مانند یک انسان رفتار شود و محل اردوگاه‌های او باید از معرکه نبرد دور باشد، از لحاظ مراقبت‌های پزشکی و... از رفاه نسبی برخوردار باشند. ادیان الهی، به‌ویژه دین اسلام دارای دستورات خاصی درباره اسرا هستند. در این میان، تعارضات اخلاقی که ایجاد می‌شود و یک رزمنده باید یکی از دو طرف تعارض را انتخاب کند، مانند کشتن اسیر در شب، اسیر گرفتن دشمن با فریب دادن و اسیرگرفتن غیر نظامیان و... از موارد تعارضی هستند که دین اسلام، برای رفع این تعارض راهکارهایی ارائه می‌دهد که از لحاظ اخلاقی نیز مورد تأیید نیز هستند. از این‌رو، یک رزمنده در موارد تعارض، با توجه به دستورات اسلام می‌تواند این تعارضات را برطرف کند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۶، ترجمه محمد دشتی، قم، الیهادی.
- ابراهیم، مصطفی و همکاران، ۱۴۱۴ق، *المعجم الوسیط*، استانبول، دارالدعوة.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی‌تا، *التحریر و التتویر*، بیروت، مؤسسه تاریخ.
- ابن منظور، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- ابن هشام، ۱۴۱۲ق، *السیره النبویه*، بیروت، چاپ سهیل زکار.
- اسلامی، محمدتقی، ۱۳۹۳، «شناسنامه علمی اخلاق کاربردی»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، سال هفتم، ش ۲۵، ص ۷-۲۲.
- اسلامی، محمدتقی و همکاران، ۱۳۸۸، *اخلاق کاربردی، چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بوسلیکی، حسن، ۱۳۹۱، *تعارض اخلاقی و دانش اصول فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، *اخلاق کاربردی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جمعی از نویسندگان زیر نظر هاشمی سید محمود شاهرودی، ۱۴۲۳ق، *موسوعه الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت*، قم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الإسلامی.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.
- خزاعی، زهرا، ۱۳۸۹، *جستارهای در اخلاق کاربردی*، قم، دانشگاه قم.
- داعی، علی، ۱۳۸۷، «مسئولیت بین‌المللی نقض حقوق اسیران جنگی ایرانی در عراق»، *مجله حقوقی نشریه مرکز امور حقوقی بین‌المللی معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری*، ش ۳۸، ص ۹۱-۱۲۲.
- دبیرخانه کمیته ملی حقوق بشردوستانه، رعایت حقوق بشردوستانه بین‌المللی، ص ۳۴.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی‌تا، *مفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- زیبیدی، مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس*، بیروت، دارالفکر.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۸، *فقه سیاسی، حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام*، تهران، سمت.
- غزالی، ابوحامد، بی‌تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العربی.
- کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، ۱۴۱۴ق، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مسکویه، ابوعلی، بی‌تا، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم؛ نشر بیدار.
- نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴ق، *جوهر الکلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، محمد مهدی، ۱۳۶۸ق، *جامع السعادات*، نجف، مطبعه الزهراء.
- واقفی، محمد بن عمر، بی‌تا، *کتاب المغازی*، محقق: جونز، مارزدن، بیروت.

تحلیل محتوای کتب هدیه‌های آسمانی دوره دوم ابتدایی بر اساس مؤلفه‌های تربیت اخلاقی

Meysam.gholampoor@birjand.ac.ir

✉ میثم غلام‌پور / دانشجوی دکتری برنامه‌ریزی درسی، دانشگاه بیرجند

عباس قاسمیان / مربی دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید بهشتی مشهد، مشهد، ایران

مجیب‌الرحمن رضائی / کارشناس آموزش ابتدایی، آموزگار ابتدایی آموزش و پرورش سیستان و بلوچستان

امید پورمند / کارشناس آموزش ابتدایی، آموزگار ابتدایی آموزش و پرورش سیستان و بلوچستان

دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵

چکیده

هدف این پژوهش، تحلیل محتوای کتاب‌های هدیه‌های آسمانی پایه‌های چهارم، پنجم و ششم ابتدایی، از لحاظ میزان توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی می‌باشد. در این پژوهش، از روش تحلیل محتوای کیفی - قیاسی برای مشخص کردن مؤلفه‌های تربیت اخلاقی و سپس، میزان توجه به این مؤلفه‌ها در کتاب‌های هدیه‌های آسمانی دوره دوم ابتدایی استفاده شده است. بدین منظور، واحد تحلیل تمامی متون، تصاویر و فعالیت‌ها می‌باشد. ابزار تحلیل محتوا، چک‌لیست تحلیل محتوای محقق ساخته، با توجه به مرحله اول پژوهش بود. روایی ابزار پژوهش، با توجه به صاحب‌نظران این حوزه به دست آمد. همچنین، پایایی ابزار به وسیله فرمول ویلیام اسکات محاسبه که ضریب توافق ۰/۸۶ را نشان داد. یافته‌ها حاکی از این است که به طور نامتعادل به این مؤلفه‌ها در کتاب‌های پایه‌های مذکور پرداخته شده است. آموزش همکاری و راهکارهای حفظ دوستی، دارای بیشترین فراوانی و آموزش به‌کارگیری معیارهای عقلانی و دینی در ارزیابی و توانایی تصمیم‌گیری، در موقعیت‌های اخلاقی دارای کمترین فراوانی می‌باشد. بنابراین، لزوم توجه متوازن به این مؤلفه‌ها در کتاب‌های هدیه‌های آسمانی ضرورت دارد.

کلیدواژه‌ها: تربیت اخلاقی، کتاب هدیه‌های آسمانی، دوره دوم ابتدایی.

مقدمه

پیامبر اکرم ﷺ همواره کارهای خوب را ستایش کرده و افراد شایسته را مورد ستایش قرار داده (بیلویی و همکاران، ۱۳۹۵)، و می‌فرماید: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۳۸۲): به راستی که من مبعوث شده‌ام تا شرافت‌های اخلاقی را تمام کنم (و به مردم بیاموزم). امروزه رعایت اخلاق در همهٔ شئون مورد توافق محققان قرار گرفته است (درویش و عقیقی، ۱۳۹۴). مقام معظم رهبری، اخلاق را هوای لطیفی می‌داند که در جامعه بشری اگر وجود داشته باشد، انسان‌ها می‌توانند با نفس او زندگی سالمی داشته باشند (رشیدزاده، ۱۳۹۳). اخلاق حافظ فعالیت‌های بشر از میل و گرایش به هرگونه کجروی است (موریس، ۲۰۱۳). از سوی دیگر، اخلاق پایه تربیت انسان است (نصیری ولیک نبی و نویدی، ۱۳۹۵).

جامعهٔ امروز بشر، دچار بحران هویت معنویت و اخلاق شده است. از این رو، امروزه نیاز بشر به ترکیه و پرورش، به مراتب بیش از نیاز او به تعلیم و آموزش است (شاملی و همکاران، ۱۳۹۰). از این رو، توجه به آموزش اخلاقیات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آموزش، زیربنای توسعه پایدار انسانی است و ابزار اصلی برای تحقق اهداف توسعه به‌شمار می‌رود (سلاجقه و صفری، ۱۳۹۴). به نظر کانت، عمیق‌ترین بخش تعلیم و تربیت، تربیت اخلاقی است، وی تربیت اخلاقی را آخرین و عالی‌ترین سطح تربیت دانسته و معتقد بود: با انجام آن کار تعلیم و تربیت به پایان می‌رسد (حیدرزاده و همکاران، ۱۳۹۷). کتاب یکی از پرکاربردترین و مهم‌ترین رسانه‌های آموزشی، در نظام‌های آموزشی کشورهای مختلف جهان به‌شمار می‌رود (نجفی و همکاران، ۱۳۹۳). در این میان، توجه به اخلاقیات در آموزش و تدوین کتب درسی، مهم تلقی می‌شود (افکاری، ۱۳۹۳). یکی از کتبی که در این زمینه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، کتب *هدیه‌های آسمانی* می‌باشد. با عنایت به موارد فوق، توجه به آموزش اخلاقیات در برنامه درسی مدارس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از این رو، در این پژوهش بر آن شدیم که به بررسی مؤلفه‌های تربیت اخلاقی در کتاب‌های *هدیه‌های آسمانی* دورهٔ دوم ابتدایی با توجه به اهداف و چشم‌اندازهای اسناد بالادستی، به‌ویژه سند تحول بنیادین آموزش و پرورش بپردازیم.

مبانی نظری و پیشینه

«اخلاق»، در لغت جمع واژهٔ «خلق» و به معنای خوی‌هاست (مسعودی و ساداتی‌زاده، ۱۳۹۴). خلق و خوی، عادت، شخصیت، فرم کلی اخلاقیات است که حاوی اصول معنوی و قوانین رعایت شده، در روابط بین فردی می‌باشد. افراد احساسات، تفکرات، رفتارها، نگرش‌ها و اعمال‌شان را به صورت درست یا نادرست، خوب یا بد و مثبت یا منفی؛ به وسیله گوش دادن به صدای وجدان‌شان تلقی می‌کنند. بنابراین، اخلاق توازن، ترتیب، کنترل و هماهنگی بین افراد و دیگران را تضمین می‌کنند (یونیو، ۲۰۱۸). همچنین، اخلاق را به مجموعه‌ای از صفات روحی و باطنی انسان تعریف کرده‌اند که به صورت اعمال و رفتاری که از خلقیات درونی انسان ناشی می‌شود، بروز ظاهری می‌یابد (تولایی، ۱۳۸۸). فلاسفه، الهیون و منتقدان اجتماعی، در تعریف اخلاق به‌طور عام گفته‌اند: اخلاق یعنی شناخت

صحیح از ناصحیح (مقیمی خراسانی، ۱۳۹۴). برخی دیگر، اخلاق را مجموعه فرایندهای عینی و معنوی که دخالت تام در رشد خود واقعی دارد و فرایندی که طی آن در کارکرد واحدهای صفاتی یا ساختار معنوی تبادل ایجاد می‌شود، تعریف کرده‌اند (همان). تعریف دیگر از اخلاق که تا حدی متفاوت به نظر می‌رسد، این است که می‌توان اخلاق را به صورت کاربردی در یک سیستم کامل و منسجم از باورها، ارزش‌ها و ایده‌ها تعریف کرد که شبکه‌ای را طراحی می‌کند که در چارچوب آنها، انواعی از عملکردها را در گروه اقدامات بد قرار می‌گیرند. از این‌رو، باید از آنها اجتناب کرد، درحالی‌که یک مجموعه دیگر از اقدامات خوب دانسته می‌شوند. از این‌رو، جایز بوده و باید به آن عمل کرد (مک‌دونالد و همکاران، ۲۰۰۷).

برنامه‌های آموزش و پرورش برای ساختن انسان‌ها، بیش از هر چیز بر ملاحظات اخلاقی استوار است (نصیری ولیک نبی و نویدی، ۱۳۹۵). تربیت اخلاقی از دیرباز به‌عنوان امری قابل توجه مورد عنایت دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت بوده (افکاری، ۱۳۹۳، ص ۶۳) و تربیت اخلاقی به‌منزله‌شاکله تربیت آدمی لحاظ شده است (حیدرزاده و همکاران، ۱۳۹۷). به اعتقاد کانت، عمیق‌ترین بخش تعلیم و تربیت؛ تربیت اخلاقی است. وی تربیت اخلاقی را آخرین و عالی‌ترین سطح تربیت می‌داند و معتقد بود: با انجام آن کار تعلیم و تربیت به پایان می‌رسد (حیدرزاده و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۲۳۲).

در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، تربیت دینی و اخلاقی به‌عنوان محور تمامی برنامه‌های تربیتی در مدارس مطرح شده و به حق، بر سایر ساحت‌های تربیتی برتری یافته است (سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، ۱۳۹۰). تجارب تربیتی در نظام‌های تربیت رسمی و عمومی تحت عنوان برنامه‌درسی سازمان‌دهی و در سطح کلاس و مدرسه به دانش‌آموزان عرضه می‌شود (حسنی و وجدانی، ۱۳۹۶). یکی از پرکاربردترین و مهم‌ترین رسانه‌های آموزشی در نظام‌های آموزشی کشورهای مختلف جهان، به‌ویژه نهاد آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران، کتاب درسی است که سند مکتوب و مدون تعلیم و تربیت محسوب می‌شود که فعالیت‌ها و تجارب یادگیرندگان، بر محور آن سازماندهی می‌گردد (نجفی و همکاران، ۱۳۹۳). انعکاس شاخص‌های تربیت اخلاقی در برنامه‌ریزی درسی کتب، یکی از اساسی‌ترین پایه‌های آموزش و پرورش هر کشور می‌باشد. در الگوی تربیت اخلاقی یونسکو (۲۰۰۲)، سطوح و فرایندهای یادگیری شامل مراحل واقعیت، مفهوم و ارزشمند شدن (توجه به سازمان ارزشی هر فرد) می‌باشد.

در تعریف «کتاب درسی»، کتاب درسی مظهر قابل مشاهده، ملموس و کاربردی برنامه درسی هستند. این کتب، به منظور تدریس آنچه مدرسین برای یادگیری فراگیران لازم می‌دانند، طراحی می‌شوند (بختیاری، ۱۳۹۱، ص ۴۰). اهمیت تربیت اخلاقی در نظام آموزشی، بخصوص دوران ابتدایی امری بدیهی و غیرقابل انکار است (حیدرزاده و همکاران، ۱۳۹۷). به همین دلیل، واکاوی، ارزیابی و تأمل در این موضوع در کتب دوره ابتدایی مورد توجه بسیاری از پژوهشگران بوده است (حسنی و وجدانی، ۱۳۹۶). دلایل زیادی را می‌توان برای توجیه اهمیت آموزش اخلاق در کتب درسی ارائه داد. اهمیت تبیین اخلاق برای دانش‌آموزان دوره ابتدایی، از آنجا ناشی می‌شود که در آموزش کودکان در این سن، فراگیران بیشترین الگوپذیری را دارند؛ از یک سو، تمامی ابعاد وجودی انسان از جمله رشد

شناختی و عاطفی کودک در هفت سال دوم؛ یعنی (دوره ابتدایی) در حال رشد و پیشرفت است (حیدرزاده و همکاران، ۱۳۹۷). در این میان می‌توان پژوهش‌هایی را که تاکنون در زمینه تحلیل محتوای کتب در زمینه تربیت اخلاقی در کشور انجام شده، ذیل چهار گروه به شرح ذیل قرار داد:

الف. تحلیل رویکردهای تربیت اخلاقی در کتب درسی دوره ابتدایی: در این گروه، به‌عنوان مثال *افکاری* (۱۳۹۳) در رساله دکتری خود با تحلیل محتوای کتاب‌های درسی قرآن، «هدیه‌های آسمان»، «بنویسیم» و «مطالعات اجتماعی»، پایه‌های اول تا پنجم دوره ابتدایی، رویکردهای تربیت اخلاقی در این کتب را مورد بررسی قرار داده است و به این نتیجه دست یافت که در این کتب، به مسئله تربیت اخلاقی به طور جدی و علمی پرداخته نشده است.

ب. در گروه دیگر پژوهش‌ها، توجه به عنصر خاصی از اخلاق را در کتب مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌اند: در این گروه به‌عنوان مثال *ندیمی* (۱۳۸۹) محتوای کتاب‌های دوره ابتدایی را از منظر توجه به قانون‌گرایی تحلیل کرده و دریافت که این کتاب‌ها در مجموع، بیشترین تأکید بر قوانین رسمی و کمترین تأکید بر قوانین خانوادگی داشته‌اند.

ج. گروه دیگر، برخی از مؤلفه‌های تربیت اخلاقی را در کتب درسی به صورت کمی مورد تحلیل قرار داده‌اند. در این گروه، به‌عنوان نمونه *خلایار* (۱۳۹۲)، میزان توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی را (در چهار مقوله اخلاق سیاسی، اخلاق اجتماعی، اخلاق عمومی و اخلاق اقتصادی) در کتاب‌های فارسی، هدیه‌های آسمانی و مطالعات اجتماعی، پایه ششم دوره ابتدایی بررسی کرد و دریافت که به طور کل، به گویه «قناعت و ساده‌زیستی» کمترین و به گویه «حسن‌معاشرت» بیشترین میزان توجه شده است.

د. گروه دیگری از تحقیقات، به روش تحلیل محتوای کیفی به بررسی کتب مختلف از منظر توجه به تربیت اخلاقی پرداخته‌اند. به‌عنوان نمونه، *حسینی و وجیلانی* (۱۳۹۶)، در پژوهشی با عنوان «تحلیل محتوای کیفی کتاب‌های مطالعات اجتماعی از منظر تربیت اخلاقی»، به این نتایج رسید که رویکرد برنامه‌درسی مطالعات اجتماعی، بین برنامه‌های یا تلفیقی است، اهداف اخلاقی در کنار سایر اهداف درس قرار گرفته است. محتوای دروس نیز به تبع اهداف دارای مضامینی اخلاقی شده است. مدل یادگیری هرمی است و برای یاددهی - یادگیری از روش‌هایی همچون بحث گروهی، بحث در مورد موقعیت‌های اخلاقی فرضی، الگوپردازی، روش توضیحی و روش ایفای نقش استفاده شده است.

در این میان، یکی از کتب‌ها و عناوین درسی که جهت‌گیری خاصی به آموزش اخلاقیات به دانش‌آموزان دارد، کتاب *هدیه‌های آسمانی* است. یکی از فلسفه‌ها و زمینه‌های اصلی این کتاب، آموزش اخلاقیات به دانش‌آموزان می‌باشد. این کتاب، با توجه به ماهیت موضوع و ارتباط وثیق مباحث مطرح شده در آن، می‌تواند نقش قابل ملاحظه‌ای در فراگیری ارزش‌های اخلاقی به فراگیران داشته باشد. از سوی دیگر، با نگاهی به پژوهش‌های انجام‌شده، خلع پژوهشی را که به روش کیفی - قیاسی کتب دانش‌آموزان را از منظر توجه به تربیت اخلاقی، با توجه به اسناد بالادستی و اهداف تربیتی تحلیل کرده باشد، مشهود است. از این‌رو، در این پژوهش بر آن هستیم که به تحلیل محتوای کتب *هدیه‌های آسمانی* دانش‌آموزان دوره دوم ابتدایی (پایه‌های چهارم، پنجم و ششم)، با توجه به اهداف تربیتی - اخلاقی این دوره، مستخرج از سند تحول بنیادین آموزش و پرورش مصوب شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۹۰) بپردازیم.

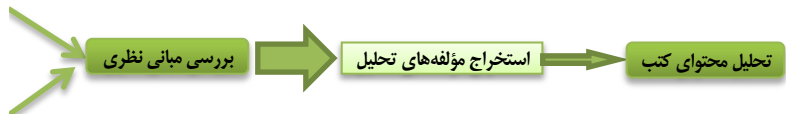
روش پژوهش

روش پژوهش، تحلیل محتوای کیفی - قیاسی است. تحلیل محتوای کیفی - قیاسی، نوعی تحقیق کیفی است که چارچوب تحلیل با مقولات تحقیق از پیش بر اساس الگوها یا پژوهش‌های پیشین، شناسایی می‌شود و مورد استفاده قرار می‌گیرد (ابوالمعماری، ۱۳۹۱، ص ۶۵). در مرحله نخست، با بررسی سند تحول بنیادین و راهنمای معلم آموزش هدیه‌های آسمانی پایه‌های چهارم، پنجم و ششم ابتدایی مؤلفه‌ها و مضامین اصلی استخراج شد. در مرحله دوم، میزان توجه به این مؤلفه‌ها، در هر یک از کتب هدیه‌های آسمانی مورد بررسی قرار گرفت. بدین منظور، واحد تحلیل پژوهش شامل متن، اشکال و فعالیت‌های کتاب‌های هدیه‌های آسمانی می‌باشد. در این پژوهش، روش نمونه‌گیری انتخاب نشد و کل صفحات کتب مورد تحلیل قرار گرفتند.

ابزار تحلیل محتوا، چک‌لیست تحلیل محتوای محقق ساخته، با توجه به مرحله اول پژوهش (استخراج مؤلفه‌ها از سند تحول بنیادین و کتب راهنمای معلم) شامل ده مؤلفه آموزش احترام به هموعان (پدر، مادر و...)؛ آموزش مسئولیت‌پذیری در قبال جامعه و هموعان، آموزش قدردانی از نعمت‌های خداوند و صرفه‌جویی؛ آموزش قوانین و مقررات؛ آموزش به‌کارگیری معیارهای عقلانی و دینی در ارزیابی‌ها؛ آموزش راهکارهای حفظ دوستی؛ توانایی تصمیم‌گیری در موقعیت‌های فرضی اخلاقی؛ آموزش صبر و بردباری در موقعیت‌های زندگی؛ آموزش احساس تعلق به خانواده و سپاسگزاری از آنها و آموزش همکاری) بود. روایی ابزار پژوهش با توجه به صاحب‌نظران این حوزه به دست آمد. همچنین، برای محاسبه پایایی از فرمول ویلیام اسکات (۱۹۹۵) استفاده گردید. بدین منظور، چک‌لیست تحلیل محتوا در اختیار یک دانشجوی مقطع دکتری برنامه‌ریزی درسی که در پژوهش حضور نداشت، قرار گرفت تا هم‌زمان و موازی با پژوهشگران؛ کتب مذکور را مورد کدگذاری قرار دهد نتیجه این فرایند، ضریب توافق ۰/۸۶ را نشان داد. تلاش شد ضمن حفظ معیارهای عملیاتی هر یک از سه واحد تحلیل، مورد بررسی دقیق قرار بگیرد. شکل یک مدل مفهومی پژوهش را نشان می‌دهد.

سند تحول بنیادین آموزش و پرورش

کتب راهنمای معلم آموزش هدیه‌های آسمانی



شکل ۱. مدل نظری پژوهش

یافته‌های پژوهش

تعداد کل صفحات تحلیل شده در این پژوهش، شامل کل کتب هدیه‌های آسمان پایه‌های چهارم، پنجم و ششم ابتدایی می‌باشد که شامل ۳۱۵ صفحه و کل موارد تحلیل شده، برای مؤلفه‌های تربیت اخلاقی ۳۴۷ مورد است.

جدول ۱. فراوانی محتوای تحلیل شده برای مؤلفه‌های تربیت اخلاقی

کتاب‌های هدیه‌های آسمانی	فراوانی	درصد فراوانی
پایه چهارم ابتدایی	۹۹	۴۰
پایه پنجم ابتدایی	۸۷	۳۵/۲
پایه ششم ابتدایی	۶۱	۲۴/۶
جمع	۲۴۷	۱۰۰

همان‌طور که در جدول ۱ مشاهده می‌شود، بیشترین فراوانی مشاهده شده مربوط به کتاب هدیه‌های آسمانی پایه چهارم با ۴۰ درصد فراوانی و کمترین فراوانی مشاهده شده مربوط به پایه ششم ابتدایی با ۲۴/۶ درصد می‌باشد. سؤال اول: میزان توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی، در کتاب هدیه‌های آسمانی پایه چهارم ابتدایی به چه میزان است؟ برای بررسی این پرسش، میزان فراوانی مؤلفه‌های تربیت اخلاقی در کتاب هدیه آسمانی پایه چهارم، را در هر یک از سه واحد تحلیل پژوهش (پاراگراف، تصاویر و فعالیت‌ها)، در جدول ۲ نشان داده شده است.

جدول ۲. توزیع فراوانی محتوای تحلیل شده در کتاب هدیه‌های آسمانی پایه چهارم ابتدایی

شاخص	داده		پاراگراف		فعالیت		تصاویر	
	فراوانی	درصد فراوانی	فراوانی	درصد فراوانی	فراوانی	درصد فراوانی	فراوانی	درصد فراوانی
۱. آموزش احترام به هم‌نوعان (پدر؛ مادر...)	۸	۰/۰ ۲۰/۵	۹	۰/۰ ۲۵/۰	۴	۰/۰ ۱۶/۶	۰	۰/۰ ۰
۲. آموزش مسئولیت‌پذیری	۹	۰/۰ ۲۳/۰۷	۶	۰/۰ ۱۶/۶	۷	۰/۰ ۲۹/۱	۰	۰/۰ ۰
۳. آموزش قدردانی از نعمت‌های خداوند	۱	۰/۰ ۲/۵	۱	۰/۰ ۲/۷	۰	۰/۰ ۰	۰	۰/۰ ۰
۴. آموزش قوانین و مقررات	۰	۰/۰ ۰	۰	۰/۰ ۰	۰	۰/۰ ۰	۰	۰/۰ ۰
۵. آموزش به‌کارگیری معیارهای عقلانی و دینی در ارزیابی‌ها	۱	۰/۰ ۲/۵	۱	۰/۰ ۲/۷	۱	۰/۰ ۴/۱	۰	۰/۰ ۰
۶. آموزش راهکارهای حفظ دوستی	۱۳	۰/۰ ۳۳/۳	۸	۰/۰ ۲۲/۲	۸	۰/۰ ۳۳/۳	۰	۰/۰ ۰
۷. توانایی تصمیم‌گیری در موقعیت‌های اخلاقی	۰	۰/۰ ۰	۲	۰/۰ ۵/۵	۰	۰/۰ ۰	۰	۰/۰ ۰
۸. آموزش صبر و بردباری	۴	۰/۰ ۱۰/۲	۲	۰/۰ ۵/۵	۰	۰/۰ ۰	۰	۰/۰ ۰
۹. آموزش احساسات تعلق به خانواده و سپاسگزاری از آنها	۲	۰/۰ ۵/۱	۲	۰/۰ ۵/۵	۱	۰/۰ ۴/۱	۰	۰/۰ ۰
۱۰. آموزش همکاری در امور زندگی	۱	۰/۰ ۲/۹	۵	۰/۰ ۱۳/۸	۳	۰/۰ ۱۲/۵	۰	۰/۰ ۰
جمع کل	۳۹	۱۰۰	۳۶	۱۰۰	۲۴	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰

همان‌طور که نتایج نشان می‌دهد، در مؤلفه‌های تحلیل شده بیشترین فراوانی در هر سه واحد تحلیل، متعلق به آموزش راهکارهای دوست‌یابی و حفظ دوست می‌باشد. کمترین فراوانی، متعلق به آموزش قوانین و مقررات و سپس توانایی تصمیم‌گیری در موقعیت‌های اخلاقی می‌باشد.

سؤال دوم: میزان توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی، در کتاب هدیه‌های آسمانی پایه پنجم ابتدایی به چه میزان است؟ برای بررسی این پرسش، میزان فراوانی مؤلفه‌های تربیت اخلاقی در کتاب هدیه آسمانی پایه پنجم، را در هر یک از سه واحد تحلیل پژوهش (پاراگراف، تصاویر و فعالیت‌ها)، در جدول ۳ نشان داده شده است.

جدول ۳. توزیع فراوانی محتوای تحلیل شده در کتاب هدیه‌های آسمانی پایه پنجم ابتدایی

شاخص	داده	پاراگراف		فعالیت		تصاویر	
		فراوانی	درصد فراوانی	فراوانی	درصد فراوانی	فراوانی	درصد فراوانی
۱. آموزش احترام به هم‌نوعان (پدر؛ مادر...)	۲	۵/۸۰/۰	۲	۵۰/۰	۰	۰	
۲. آموزش مسئولیت‌پذیری	۶	۱۷/۶۰/۰	۴	۱۰۰/۰	۱	۷/۶۰/۰	
۳. آموزش قدردانی از نعمت‌های خداوند	۵	۱۴/۷۰/۰	۴	۱۰۰/۰	۲	۱۵/۲۰/۰	
۴. آموزش قوانین و مقررات	۱	۲/۹۰/۰	۱	۲/۵۰/۰	۰	۰	
۵. آموزش به‌کارگیری معیارهای عقلانی و دینی در ارزیابی‌ها	۲	۵/۸۰/۰	۱	۲/۵۰/۰	۱	۷/۶۰/۰	
۶. آموزش راهکارهای حفظ دوستی	۲	۵/۸۰/۰	۵	۱۲/۵۰/۰	۴	۳۰/۸۰/۰	
۷. توانایی تصمیم‌گیری در موقعیت‌های اخلاقی	۲	۵/۸۰/۰	۳	۷/۵۰/۰	۰	۰	
۸. آموزش صبر و بردباری	۱	۲/۹۰/۰	۰	۰	۰	۰	
۹. آموزش احساس تعلق به خانواده و سپاسگزاری از آنها	۵	۱۴/۷۰/۰	۵	۱۲/۵۰/۰	۲	۱۵/۲۰/۰	
۱۰. آموزش همکاری در امور زندگی	۸	۲۳/۵۰/۰	۱۵	۳۷/۵۰/۰	۳	۲۳۰/۰	
جمع کل	۳۴	۱۰۰	۴۰	۱۰۰	۱۳	۱۰۰	

همان‌طور که نتایج نشان می‌دهد، در مؤلفه‌های تحلیل شده، میانگین بیشترین فراوانی در هر سه واحد تحلیل متعلق به آموزش همکاری می‌باشد. کمترین فراوانی، متعلق به آموزش صبر و بردباری و سپس، قوانین و مقررات می‌باشد.

سؤال سوم: میزان توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی در کتاب هدیه‌های آسمانی، پایه ششم ابتدایی به چه میزان است؟
برای بررسی این پرسش، میزان فراوانی مؤلفه‌های تربیت اخلاقی در کتاب هدیه آسمانی پایه ششم، را در هر کدام از سه واحد تحلیل پژوهش (پاراگراف، تصاویر و فعالیت‌ها)، در جدول ۴ نشان داده شده است.

جدول ۴. توزیع فراوانی محتوای تحلیل شده در کتاب هدیه‌های آسمانی پایه ششم ابتدایی

شاخص	داده	پاراگراف		فعالیت		تصاویر	
		فراوانی	درصد	فراوانی	درصد فراوانی	فراوانی	درصد فراوانی
۱. آموزش احترام به هم‌نوعان (پدر؛ مادر...)	۶	۱۳/۹۰/۰	۲	۱۶/۶۰/۰	۱	۱۶/۶۰/۰	
۲. آموزش مسئولیت‌پذیری	۲	۴/۶۰/۰	۳	۲۵۰/۰	۰	۰	
۳. آموزش قدردانی از نعمت‌های خداوند	۶	۱۳/۹۰/۰	۲	۱۰۰/۰	۱	۱۶/۶۰/۰	
۴. آموزش قوانین و مقررات	۱۲	۲۷/۹۰/۰	۲	۱۶/۶۰/۰	۰	۰	
۵. آموزش به‌کارگیری معیارهای عقلانی و دینی در	۲	۴/۶۰/۰	۰	۰	۰	۰	
۶. آموزش راهکارهای حفظ دوستی	۲	۴/۶۰/۰	۰	۰	۱	۱۶/۶۰/۰	
۷. توانایی تصمیم‌گیری در موقعیت‌های اخلاقی	۱	۲/۳۰/۰	۱	۸/۳۰/۰	۰	۰	
۸. آموزش صبر و بردباری	۴	۹/۳۰/۰	۰	۰	۰	۰	
۹. آموزش احساس تعلق به خانواده و سپاسگزاری از	۱	۲/۳۰/۰	۰	۰	۰	۰	
۱۰. آموزش همکاری در امور زندگی	۷	۱۶/۲۰/۰	۲	۱۶/۶۰/۰	۳	۵۰۰/۰	
جمع کل	۴۳	۱۰۰	۱۲	۱۰۰	۶	۱۰۰	

همان‌طور که نتایج نشان می‌دهد، در مؤلفه‌های تحلیل شده، میانگین بیشترین فراوانی در هر سه واحد تحلیل، متعلق به آموزش همکاری می‌باشد و کمترین فراوانی، متعلق به آموزش احساس تعلق به خانواده و سپاس‌گزاری از آنها و سپس به‌کارگیری معیارهای اخلاقی و دینی در ارزیابی‌ها می‌باشد.

سؤال چهارم: میزان توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی، در کتب هدیه‌های آسمانی دوره دوم ابتدایی به چه میزان است؟
 برای بررسی این پرسش، میزان فراوانی مؤلفه‌های تربیت اخلاقی را در کتب هدیه آسمانی دوره دوم ابتدایی (پایه‌های چهارم، پنجم و ششم)، را در هر یک از سه واحد تحلیل پژوهش (پاراگراف، تصاویر و فعالیت‌ها)، در جدول ۵ نشان داده شده است.

جدول ۵. توزیع فراوانی محتوای تحلیل شده در کتب هدیه‌های آسمانی دوره دوم ابتدایی

جمع	تصاویر		فعالیت		پاراگراف		داده
	فراوانی	درصد فراوانی	فراوانی	درصد فراوانی	فراوانی	درصد فراوانی	
۳۴	۱۴/۷۰/۰	۵	۳۸/۲۰/۰	۱۳	۴۷/۵۰/۰	۱۶	۱. آموزش احترام به هم‌نوعان (پدر؛ مادر...)
۳۸	۲۱/۵۰/۰	۸	۳۴/۳۰/۰	۱۳	۴۴/۷۰/۰	۱۷	۲. آموزش مسئولیت‌پذیری
۲۳	۱۳/۴۰/۰	۳	۳۰/۴۰/۰	۷	۵۶/۵۰/۰	۱۳	۳. آموزش قدردانی از نعمت‌های خداوند
۱۶	۰	۰	۱۸/۷۰/۰	۳	۸۱/۲۰/۰	۱۳	۴. آموزش قوانین و مقررات
۹	۲۲/۲۰/۰	۲	۲۲/۲۰/۰	۲	۵۵/۵۰/۰	۵	۵. آموزش به‌کارگیری معیارهای عقلانی و دینی در ارزیابی‌ها
۴۳	۳۰/۲۰/۰	۱۳	۳۰/۲۰/۰	۱۳	۳۹/۵۰/۰	۱۷	۶. آموزش راهکارهای حفظ دوستی
۹	۰	۰	۶۶/۶۰/۰	۶	۳۳/۳۰/۰	۳	۷. توانایی تصمیم‌گیری در موقعیت‌های اخلاقی
۱۱	۰	۰	۱۸/۱۰/۰	۲	۸۸/۸۰/۰	۹	۸. آموزش صبر و بردباری
۱۸	۱۶/۶۰/۰	۳	۳۸/۸۰/۰	۷	۴۴/۴۰/۰	۸	۹. آموزش احساس تعلق به خانواده و سیاست‌گذاری از آنها
۴۶	۱۹/۵۰/۰	۹	۴۵/۶۰/۰	۲۱	۳۴/۷۰/۰	۱۶	۱۰. آموزش همکاری در امور زندگی

همان‌طور که نتایج جدول ۵ نشان می‌دهد، بیشترین فراوانی در هر سه واحد تحلیل، متعلق به آموزش همکاری و سپس، راهکارهای حفظ دوستی می‌باشد. از سوی دیگر، کمترین فراوانی متعلق به آموزش معیارهای عقلانی و دینی، در ارزیابی‌ها و توانایی تصمیم‌گیری در موقعیت‌های اخلاقی می‌باشد.

نتیجه‌گیری

منظور از «تربیت اخلاقی»، نوعی تغییر است که شامل قلمروهای عقلی، عاطفی و رفتاری می‌باشد (حسینی و وجدانی، ۱۳۹۶). در نظام تربیت رسمی و عمومی ایران، به‌عنوان یک نظام متمرکز، بیشترین فعالیت‌ها و تجربه‌های تربیتی دانش‌آموز و معلم، بر محور کتب درسی سازمان می‌یابد (عریض و عابدی، ۱۳۸۲). اهمیت آموزش اخلاق و اخلاقیات در نظام آموزشی، بر هیچ کس پوشیده نیست. در این میان، کتب درسی به دلیل واسطه اینکه مهم‌ترین ابزار آموزشی در کشور ما محسوب می‌شوند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. این مهم، ضرورت توجه به تدوین و طراحی مناسب کتب درسی را می‌طلبد تا متناسب با اهداف اسناد بالادستی کشور تنظیم شود. در این مقاله، میزان لحاظ شدن مؤلفه‌های تربیت اخلاقی در کتب هدیه‌های آسمانی دوره دوم ابتدایی، مورد تحلیل قرار گرفت.

بر اساس یافته‌ها، بیشترین مؤلفه‌های تربیت اخلاقی در قالب متن می‌باشد. به عبارت دیگر، ۱۰۴ مورد از ۲۴۷ مورد از مؤلفه‌های تربیت اخلاقی در قالب متون از جمله داستان، شعر، حدیث و آیات آمده است. از سوی دیگر،

کمترین مؤلفه‌ها در قالب تصاویر آموزشی آمده است. تصاویر در کتاب‌های درسی، از ابزار پرکاربرد برای ارائه محتوا برای دانش‌آموزان ابتدایی محسوب می‌شوند؛ چون علاوه بر بُعد تربیتی، خود بُعد انگیزشی نیز دارند. این مهم لزوم توجه بیشتر برنامه‌ریزان درسی با این مقوله را می‌رساند.

آنچه در نتایج این پژوهش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، سیر نزولی الگوی تربیت اخلاقی در این سه پایه می‌باشد، به‌گونه‌ای که در کتاب هدیه‌های آسمانی پایه چهارم ابتدایی، از دو پایه دیگر تعداد مؤلفه‌های تربیت اخلاقی بیشتر و در پایه ششم کمتر به آنها پرداخته شده است. از سوی دیگر، توجه نامتعادل به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی در این تحلیل، خود را نشان می‌دهد به‌گونه‌ای که به برخی از مؤلفه‌ها توجه اندکی شده است. یکی از مهم‌ترین آموزش‌هایی که باید به کودکان داده شود، آموزش تصمیم‌گیری در موقعیت‌های اخلاقی و توانایی به‌کارگیری معیارهای عقلانی و دینی، در ارزیابی‌ها می‌باشد. متأسفانه در این کتب بسیار کم به آنها پرداخته شده است. این مهم، خود موجب بروز بسیاری از معضلات اخلاقی است که جامعه ما به آن گرفتار است.

تأکید بر اخلاق در آموزش، در واقع تأکید بر حلقه گم‌شده نظام آموزشی کشور می‌باشد که خود، در واقع زمینه‌ساز بسیاری از معضلاتی است که جوانان و بزرگسالان به آن گرفتار می‌شوند. بی‌شک اخلاق آن خطی است که همهٔ محورهای آموزشی را به یکدیگر متصل می‌کند.

با توجه به نتایج پژوهش، پیشنهادهای ذیل به تدوین‌کنندگان و طراحان کتب درسی هدیه‌های آسمانی دانش‌آموزان دوره دوم ابتدایی می‌شود:

– لزوم بازنگری در مفاهیم کتاب با توجه به سند تحول بنیادین؛

– توجه متوازن به همهٔ مؤلفه‌های اخلاقی و استفاده متنوع از ابزارهای آموزشی چون؛ متن، تصویر و فعالیت.

منابع

- ابوالمعالی، خدیجه، ۱۳۹۱، *پژوهش کیفی از نظریه تا عمل*، تهران، نشر علم.
- افکاری، فرشته، ۱۳۹۳، *نقد و بررسی رویکردهای تربیت اخلاقی در دوره ابتدایی در کتاب‌های درسی بخوانیم، بنویسیم، قرآن، هدیه‌های آسمانی، تعلیمات اجتماعی و طراحی الگوی برنامه درسی*، رساله دکتری، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- بختیاری، حسن، ۱۳۹۱، «الگوی طرح تألیف کتاب درسی»، *مطالعات مدیریت بر آموزش انتظامی*، سال پنجم، ش ۴، ص ۳۹-۶۱.
- تولایی، روح‌الله، ۱۳۸۸، «عوامل تأثیرگذار بر رفتار اخلاقی کارکنان در سازمان»، *توسعه انسانی پلیس*، ش ۲۵، ص ۸-۱.
- حسینی، محمد و فاطمه وجدانی، ۱۳۹۶، «تحلیل محتوای کیفی کتاب‌های مطالعات اجتماعی دوره ابتدایی از منظر تربیت اخلاقی»، *تربیت اسلامی*، ش ۲۵، ص ۲۹-۵۴.
- حیدرزاده، نسرين و همکاران، ۱۳۹۷، «طراحی و اعتباریابی الگوی تربیت اخلاقی متناسب با ویژگی‌های دانش‌آموزان دوره ابتدایی ایران با تأکید بر سند تحول بنیادین آموزش و پرورش»، *پژوهش در نظام‌های آموزشی*، ش ۳، ص ۲۳۱-۲۴۷.
- خدایار، نصرالله، ۱۳۹۲، *بررسی میزان توجه به مؤلفه‌های تربیت اخلاقی در کتاب‌های مطالعات اجتماعی، فارسی و هدیه‌های آسمانی پایه ششم دوره ابتدایی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مرودشت، دانشگاه آزاد.
- درویش، حسن و علیرضا عقیقی، ۱۳۹۴، «واکوی پیش‌آیندهای مرتبط با جو کاری اخلاقی با رویکرد تکلیف‌مداری»، *اخلاق در علوم انسانی*، سال دهم، ش ۲، ص ۸۳-۹۷.
- رشیدزاده، فتح‌الله، ۱۳۹۳، *تبیین فرازمینی از اندیشه‌های نظامی-دفاعی فرماندهی معظم کل قوا*، تهران، دانشکده افسری امام علی (ع).
- سلاجقه، آریتا و ثنا صفری، ۱۳۹۴، «رابطه اخلاق حرفه‌ای با عملکرد استادان دانشگاه»، *اخلاق در علوم و فناوری*، دوره دهم، ش ۳، ص ۱۰۳-۱۱۰.
- سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، ۱۳۹۰، مصوب شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- شاملی، عباسعلی و همکاران، ۱۳۹۰، «برنامه درسی ابزاری برای نیل به تربیت اخلاقی»، *اسلام و پژوهش‌های تربیتی*، سال سوم، ش ۲، ص ۴۵-۶۷.
- عریضی، حمیدرضا و احمد عابدی، ۱۳۸۲، «تحلیل محتوای کتاب‌های درسی دوره ابتدایی بر حسب سازه انگیزه پیشرفت»، *نوآوری آموزشی*، سال دوم، ش ۵، ص ۲۹-۵۴.
- مجلسی، محمداقبر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مسعودی، جهانگیر و سیدسجاد ساداتی‌زاده، ۱۳۹۴، «رابطه اخلاق و سیاست»، *اخلاق در علوم رفتاری*، دوره دهم، ش ۳، ص ۱۹-۲۸.
- مقیم خراسانی، علیه، ۱۳۹۴، «رابطه اخلاق کار و خلاقیت کارکنان»، *اخلاق در علوم رفتاری*، دوره دهم، ش ۳، ص ۸۵-۹۲.
- نجفی، حسن و همکاران، ۱۳۹۳، «تحلیل محتوای بُعد اخلاقی اهداف مصوب در کتاب‌های درسی دوره متوسطه»، *معرفت اخلاقی*، ش ۱۵، ص ۸۷-۱۰۶.
- ندیمی، سعیده، ۱۳۸۹، *تحلیل محتوای کتب دوره ابتدایی از نظر توجه آن به آموزش قانون‌گرایی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد لرستان، دانشگاه لرستان.
- نصیری ولیک نبی، فخرالسادات و پرویز نویدی، ۱۳۹۵، «رابطه بین اخلاق حرفه‌ای و چابکی سازمان: نقش میانجی توانمندی‌سازی شناختی»، *اخلاق در علوم و فناوری*، دوره دوازدهم، ش ۲، ص ۶۱-۶۹.
- یلویی، بهاره و همکاران، ۱۳۹۵، «رابطه بین مؤلفه‌های اخلاقی با ویژگی‌های شخصیتی»، *اخلاق در علوم رفتاری*، دوره یازدهم، ش ۱، ص ۱۲۷-۱۴۴.
- Macdonald DB, et al, 2007, The Ethic of foreign policy, Burlington: Ashgate Publishing, p. 26.
- Morris L, & Wood G, 2013, A model of organizational ethics education, *Journal of European Business Review*, 23(3), p. 274-286.
- Ünlum, 2018, An evaluation of occupational ethical values of geography teacher candidates in Turkey, *Educational Research and Reviews*, 13(2), p. 68-73.

The Content Analysis of the Book “Heavenly Gifts” of the Second Grade of Elementary School Based on the Components of Moral Education

✉ Meysam Gholampour / PhD Student of Curriculum Planning, Birjand University

Meysam.gholampoor@birjand.ac.ir

Abbas Ghasemian / Lecturer at Farhangian University, Shahid Beheshti College, Mashhad, Iran

Majib al-Rahman Rezaei / Primary Education Expert, Primary School Teacher

Omid Pourmand / Primary Education Expert, Primary School Teacher

Received: 2018/10/29 - **Accepted:** 2019/03/06

Abstract

The purpose of this research is to analyze the content of “Heavenly Gifts” books of the fourth, fifth, and sixth grades of elementary school in terms of attention to the components of ethical education. In this research, the method of analyzing the qualitative-deductive content has been used to determine the components of moral education and the amount of attention paid to these components in the “heavenly gifts” books of the second grade of elementary school. To this end, all texts, pictures and activities of the book were analyzed. The content analysis instrument was a researcher-developed checklist based on the first phase of the research. The validity of the research instrument was acknowledged by the experts of this field. Also, the reliability of the instrument was calculated by using William Scott's formula, which showed an agreement coefficient of 0.86. The findings indicate that these components have been unevenly addressed in the aforementioned books. Teaching cooperation and strategies for maintaining friendship are the most frequent and teaching the use of rational and religious criteria in assessing and ability of decision-making in moral conflicts are the least frequent. Therefore, the need for balanced attention to these components in the “heavenly gifts” books is necessary.

Keywords: oral education, Heavenly Gift books, second grade of elementary school.

Examining the Moral Conflicts of Captivity and the Ways of Handling them with the Islamic Approach

✉ **Mahdi Ebadinia** / MA in Applied Ethics, the Institute of Ethics and Education

mahdiebadinia@gmail.com

Hossein Diba / Assistant Professor of the Psychology of Ethics, Research Center for Islamic Sciences and Culture

hoseindiba@gmail.com

Received: 2018/11/11 - **Accepted:** 2019/03/05

Abstract

One of the major issues facing international communities in international armed conflicts is capturing and dealing with prisoners. There are some agreements such as the Geneva Conventions, July 27, 1929 for acknowledging the rights of the prisoners, which the signatory countries are required to comply with. The religion of Islam also has important rules and regulations for prisoners, and failure to comply with these rules is considered an international crime. But an important issue that is sometimes faced by a soldier is the conflict that arises when dealing with a war prisoner; the soldier has to choose one side of the conflict, and his choice might create a moral conflict for him. So what is his duty in these matters? Discussing this subject, this library-based research will examine Islamic commands in this regard.

Keywords: captivity, ethics, applied ethics, conflict, conflicts.

The State of «Forgetfulness of God» in the Series of Causes and Consequences of «Self-forgetfulness»

Fatemeh Qodrati / Assistant Professor of Theology Department, Yasuj University

Received: 2018/11/11 - Accepted: 2019/04/20

f.ghodrati@yu.ac.ir

Abstract

The issue of «identity crisis» or «self-forgetfulness» and the crisis of «self-alienation» has always been a matter of concern to man. Referring to the Qur'anic verses and the narrations and also views of Ayatollah Javadi Amoli, the present research first presents a clear concept of the mental crisis of «self-forgetfulness» and on the second step, expounds on the state of «forgetfulness of God» and secularism in the series of causes and consequences of «self-forgetfulness». The research findings indicate that self-forgetfulness does not mean to lose monotheistic nature but it means devoting special attention to materialistic life and ignoring man's nature and his soul. Regarding the state of forgetfulness of God, according to the Qur'anic verses, belief in monotheism reinforces man's nature and forgetting God causes self-forgetfulness. On the other hand, considering the verses of the holy Qur'an mentioning that the beginning and the end are the same and man is a perfect and complete manifestation of God's attributes, eventually self-forgetfulness leads in forgetting God. Therefore, the issue of forgetfulness of God can be analyzed in the series of causes and consequences of self-forgetfulness.

Keywords: self-forgetfulness, forgetfulness of God, the verses of the holy Qur'an, forgetfulness, forgetting one's self.

The Ethical Methodology of Divine Legislation and the Enforcement of Hudood in Islam

Mohammad Reza Ghazaei / PhD Student of Teaching Islamic Knowledge, the Quran and Texts
Subdiscipline, Farabi Colledge, University of Tehran m.r.ghazaie313@gmail.com

Received: 2018/09/26 - **Accepted:** 2019/02/01

Abstract

In order to deal with some crimes, Islam has some ways one of which is laying down criminal laws. These laws are based on the education of individuals and the community, and have several stages. Among them are some preliminaries that should be passed in legislation. Following these preliminaries come the stage of the enforcement of Hudood that has its own ethical requirements. This research first attempted to explain the methodology of Islam in the introduction and explanation of passing the educational preliminaries and then, in the legislation of Hudood. Then it presented a proper model of the legislation process, and through the methodology of the enforcement of Hudood in Islam, analyzed the moral requirements of the enforcement of Hudood. The results emphasize the principles of prevention, treatment and gradual education at the stage of setting the Hudood, through giving awareness to human beings. Other results include the principle of education, paying attention to the rights and conditions of the culprit, and Islamic forgiveness during the Islamic legislation process and the enforcement of Hudood.

Keywords: moral methodology, Islamic education, gradual education, legislation of Hudood, enforcement of Hudood.

Does Religious Morality Exist?

✉ **Ali Asghar Mohammadzadeh** / PhD Student of Islamic Ethics, University of Ma'aref
aamohammadzadeh110@gmail.com

Mohammad Sarbakhshi / Assistant Professor, Department of Philosophy, IK Institute of Education
and Research
msarbakhshi@gmail.com

Received: 2018/10/23 - **Accepted:** 2019/03/09

Abstract

The purpose of this paper is to study whether religious morality exists or not. To address this issue, the question is stated in four meanings, and then each meaning is dealt with separately: First, is there religious morality? That is, is a part of religion related to morality so it can be called religious morality? Second, is there religious morality that means moral system? Third, are there any moral theories to be attributed to religion by the believers, so that it can be called religious morality? Fourth, is morality dependent on religion and does secular ethics make any sense? This paper studies the above four meanings, which are presented in four separate questions. The answer to the first three questions is positive, and the answer to the last question is negative. The main research method of is philosophical, but, depending on the case, sometimes a narrative method is also used.

Keywords: religious ethics, religious- ethical rules, religious- ethical system, dependence of ethics on religion, Secular Ethics.

Abstracts

The Introduction of a Proposed Pathway for Study and Research in the Field of Ethical Traits and its Educational Applications

Babak Shamshiri / Associate Professor of the Philosophy of Education, Shiraz University

Received: 2018/11/26 - **Accepted:** 2019/04/09

bshamshiri@rose.shirazu.ac.ir

Abstract

As a set of vices and virtues, the view of traits is among the oldest and most influential ethical views in the Muslim world, and most of the moral writings of Muslims, including the past and the contemporary writers, have dealt with ethics from this perspective. Now, if we consider the above view as the theoretical framework for doing ethical studies, the purpose of this study is to introduce and present a pathway for scientific studies and research in the field of ethical traits. With this aim in mind, the main question of the present research is: What steps are necessary for study and research in the field of ethical traits? The results indicate that six general steps can be considered for the study of ethical traits. These steps include: conceptualizing ethical traits, identifying the roots of ethical traits, the implications of ethical traits, preventive strategies of moral vices, and therapeutic approaches and ways of developing moral virtues. These six steps require the use of a variety of research methods including the traditional Islamic method (principles of jurisprudence), new quantitative and qualitative scientific methods, as well as philosophical research method, especially the conceptual analysis approach. This proposed path can help to develop research in the field of moral education.

Keywords: ethics, ethical traits, ethical values, ethical education, research model.

Table of Contents

The Introduction of a Proposed Pathway for Study and Research in the Field of Ethical Traits and its Educational Applications / *Babak Shamshiri*.....5

Does Religious Morality Exist? / *Ali Asghar Mohammadzadeh / Mohammad Sarbakhshi* 21

The Ethical Methodology of Divine Legislation and the Enforcement of Hudood in Islam / *Mohammad Reza Ghazaei*37

The State of «Forgetfulness of God» in the Series of Causes and Consequences of «Self-forgetfulness» / *Fatemeh Qodrat*55

Examining the Moral Conflicts of Captivity and the Ways of Handling them with the Islamic Approach / *Mahdi Ebadinia / Hossein Diba*.....67

The Content Analysis of the Book “Heavenly Gifts” of the Second Grade of Elementary School Based on the Components of Moral Education / *Meysam Gholampour / Abbas Ghasemian / Majib al-Rahman Rezaei / Omid Pourmand* 83

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Ākhlaqī

An Academic Semiannual on Ethical Inquiry

Vol. 10, No. 1

Spring & Summer 2019

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Mahmud Fathali*

Editor in chief: *hadi Hosseinkhani*

Executive manager: *sajad solgi*

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:** *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