

دوفصلنامه علمی - ترویجی

معرفت اخلاق

سال شانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

دوفصلنامه «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

علی آقامحمدی

صفحه آرا

یوسف آیت اللهی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۶۳۴ - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

حمید پارسانیا

استاد دانشگاه تهران

محسن جوادی

استاد دانشگاه قم

محمد سعیدی مهر

استاد دانشگاه تربیت مدرس

احمد حسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

محمود فتحعلی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

احمد واعظی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۴۳۳۳_۳۷۱۸۵

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

فروشگاه اینترنتی

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

اهداف و رویکردهای نشریه معرفت اخلاقی

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

زیر انتشار می‌یابد:

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

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادهای و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۶۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱،۲۰۰،۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید بر خوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD یا پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <https://nashriyat.ir> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً 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 ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تالیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس 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 - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده 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، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش 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

پویایی و ثبات اخلاق دینی: مطالعه تطبیقی آگاهی تاریخی در دیدگاه‌های راتزینگر و کوران و رهیافت

اسلام در پاسخگویی به چالش‌های نوین / ۷

مهاجر مهدوی‌راد

جایگاه حسن و قبح و مبانی و اصول مکتب شهودگرایی در قانون‌گذاری با تأکید بر دیدگاه دیوید راس / ۲۵

کجه غلامرضا صادقی منش / حسین جوان‌آراسته / علی مشهدی

دلالت‌های اخلاقی تربیتی حدیث کساء با تأکید بر رابطه پدر دختری / ۴۵

کجه محمد آربین / مسلم محمدی

درآمدی بر رابطه ارزش و عمل / ۶۱

مرتضی رجبی


نگاه توحیدی و معنوی به تربیت محیط‌زیستی در اندیشه سه متفکر اسلامی معاصر / ۷۹

علی احمدپور

ادبیات توحیدی شیوه‌های در تقویت ایمان / ۱۰۱

سعید حیدری

The Dynamism and Stability of Religious Ethics: A Comparative Study of Historical Consciousness in the Views of Ratzinger and Curran and the Islamic Approach in Responding to Modern Challenges

Mohajer Mahdavidrad  / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Economics and Management, Khorramshahr University of Marine Science and Technology, Iran ali1945reza@kmsu.ac.ir

Received: 2025/05/30 - Accepted: 2025/10/06

Abstract

Ethical doctrines are among the most fundamental pillars of any religious tradition. Scholars adopt various approaches in interpreting these doctrines. One such approach concerns the influence of historical consciousness on the interpretation of religious ethics. Employing a descriptive-analytical method, this article examines the views of Joseph Ratzinger, representing a traditionalist approach, and Charles Curran, representing an approach emphasizing the necessity of rethinking and adapting doctrines to historical contexts. This study demonstrates that combining historical consciousness with adherence to constant principles can provide a balanced framework for reinterpreting religious ethics. Within the Islamic tradition, concepts such as *ijtihad* (independent legal reasoning) and *maqāṣid al-sharī'ah* (the higher objectives of Islamic law) serve as mechanisms for preserving ethical dynamism and stability, providing a suitable basis for redefining rulings and teachings according to contemporaneous conditions. Furthermore, recourse to the practical conduct (*sīrah*) of the Prophet and his Household contributes to a deeper and more practical understanding of ethical doctrines. Examples such as the evolving stance on slavery, the importance of environmental conservation, and a merciful approach toward enemies during war illustrate the significant role of historical consciousness in expanding and deepening Islamic ethics. Accordingly, an approach that integrates dynamism and stability can not only address modern needs but also strengthen religious identity and promote inter-traditional dialogue.

Keywords: historical consciousness, interpretation of religious ethics, bioethics, Ratzinger, Curran, Maqāṣid al-Sharī'ah

پویایی و ثبات اخلاق دینی: مطالعه تطبیقی آگاهی تاریخی در دیدگاه‌های راتزینگر و کوران و رهیافت اسلام در پاسخگویی به چالش‌های نوین

مهاجر مهدوی‌راد  استادیار گروه معارف، دانشکده اقتصاد و مدیریت، دانشگاه علوم و فنون دریایی، خرمشهر، ایران | ali1945reza@kmsu.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴

چکیده

آموزه‌های اخلاقی از بنیادی‌ترین ارکان اخلاقی هر سنت دینی هستند. صاحب‌نظران در تفسیر این آموزه‌ها دارای رویکردهای مختلفی هستند. یکی از این رویکردها تأثیر آگاهی تاریخی بر تفسیر اخلاق دینی است. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی دیدگاه ژوزف راتزینگر نماینده رویکرد سنتی و چارلز کوران نماینده رویکرد ضرورت‌بازاندیشی و انطباق آموزه‌ها با زمینه‌های تاریخی پرداخته است. این مطالعه نشان می‌دهد که ترکیب آگاهی تاریخی با پایبندی به اصول ثابت می‌تواند چارچوبی متعادل برای بازخوانی اخلاق دینی فراهم آورد. در سنت اسلامی، مفاهیمی مانند اجتهاد و مقاصد شریعت به‌عنوان سازوکارهایی برای حفظ پویایی و ثبات اخلاقی، بستر مناسبی برای بازتعریف احکام و آموزه‌ها بر اساس شرایط زمانه فراهم می‌آورند؛ همچنین بهره‌گیری از سیره عملی پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام به درک عمیق‌تر و عملی‌تر آموزه‌های اخلاقی کمک می‌کند. نمونه‌هایی مانند تغییر نگرش نسبت به برده‌داری، اهمیت حفظ محیط‌زیست و رویکرد رحمانی به دشمن در شرایط جنگی، اهمیت نقش آگاهی تاریخی را در گسترش و تعمیق اخلاق اسلامی نمایان می‌سازد. بر این اساس، رویکردی که پویایی و ثبات را در کنار هم قرار دهد، نه تنها می‌تواند پاسخگوی نیازهای نوین باشد، بلکه به تقویت انسجام هویتی دینی و ارتقای گفت‌وگوی بین سنت‌ها کمک می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: آگاهی تاریخی، تفسیر اخلاق دینی، زیست اخلاقی، راتزینگر، کوران، مقاصد شریعت.

یکی از مفاهیم بنیادین در تحلیل و فهم اخلاق دینی، مفهوم «آگاهی تاریخی» است. آگاهی تاریخی به معنای شناخت نقادانه و عمیق نسبت به روند تحولات تاریخی، زمینه‌های فرهنگی و شرایط زمانه‌ای است که ارزش‌ها و نظام‌های اخلاقی را شکل داده‌اند. آگاهی تاریخی فراتر از اطلاع صرف از وقایع تاریخی است و شامل درک ارتباط انسان با زمانه خود، شناخت نیروها و عوامل مؤثر بر فرهنگ و جامعه، و فهم محدودیت‌ها و فرصت‌های هر دوره تاریخی می‌شود. به بیان دیگر، آگاهی تاریخی وضعیتی است که در آن فرد موقعیت و جایگاه خود را در جریان تحولات تاریخی به صورت واقع‌بینانه می‌شناسد، از افکار و رفتارهای غیرواقعی اجتناب می‌کند و با شناخت دقیق امکانات و محدودیت‌ها، توانایی ابتکار و عمل اخلاقی خود را ارتقا می‌دهد. در حوزه اخلاق دینی، آگاهی تاریخی نقش مهمی در درک و فهم پویا از آموزه‌های اخلاق دینی ایفا می‌نماید؛ چراکه اخلاق دینی که مبتنی بر وحی و شریعت است در بستر فرهنگی و تاریخی خاصی شکل گرفته و فهم آن نیازمند توجه به این زمینه‌ها خواهد بود. آگاهی تاریخی مواجهه تأثیرگذار با چالش‌های اخلاقی جدید را ممکن ساخته و مانع جمود و ایستایی در تفسیر اخلاقی می‌شود.

تفسیر آموزه‌های اخلاقی در سنت‌های دینی، همواره با چالش میان حفظ اصول ثابت و پاسخگویی به نیازهای متغیر زمانه روبه‌رو بوده است. در دهه‌های اخیر، تحولات گسترده اجتماعی، فرهنگی و علمی، الهیات مسیحی را به بازاندیشی در بنیادهای اخلاقی خود واداشته است (Curran, 1977, p. 605). انتشار اسنادی چون «Humanae Vitae» و «Veritatis Splendor» و واکنش‌های متفاوت متفکران به این اسناد، نقطه عطفی در مناظرات الهیاتی معاصر به‌شمار می‌آید (John, & Noonan, 2005. P. 45). مناظرات مذکور، بازتاب‌دهنده تنش میان رویکردهای تاریخی - انتقادی و سنت‌گرایانه در تفسیر اخلاق دینی است.

چارلز کوران، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان رویکرد تاریخی - انتقادی، با بهره‌گیری از روش‌های تبارشناسی فوکویی و مطالعات تاریخی، معتقد است که آموزه‌های اخلاقی کلیسا در بسترهای تاریخی و فرهنگی خاصی شکل گرفته‌اند و ممکن است در شرایط کنونی اعتبار خود را از دست داده باشند (Foucault, 1977, p. 146). و از طریق روش استقرایی، داده‌های تاریخی و تجربی را گردآوری و تحلیل می‌کند تا ضرورت بازتفسیر اخلاقی را نشان دهد. در مقابل، ژوزف راتزینگر (پاپ بندیکت شانزدهم) به‌عنوان منتقد اصلی این رویکرد، معتقد است که چنین تفسیرهایی ممکن است تحت تأثیر فرهنگ معاصر قرار گرفته و به نسبی‌گرایی اخلاقی و تضعیف بنیان‌های اخلاقی کلیسا منجر شود (Ratzinger, 2004, p. 112). از این جهت ایشان بر اهمیت حفظ سنت و آموزه‌های کلیسا تأکید می‌کند و معتقد است که این اصول نباید صرفاً به دلیل تغییرات تاریخی کنار گذاشته شوند.

سؤال اصلی این مقاله عبارت‌اند از: تفاوت دیدگاه ژوزف راتزینگر و چارلز کوران درباره نقش آگاهی تاریخی در تفسیر گزاره‌های اخلاقی چیست و رهیافت اسلامی نسبت به مسائل نوظهور چیست؟ برای یافتن پاسخ این مقاله ابتدا لازم است که به سؤالات فرعی ذیل پاسخ داده شود:

- دیدگاه کوران درباره بازتفسیر اخلاق دینی چیست؟

- نقدهای راتزینگر بر رویکرد تاریخی - انتقادی کدام‌اند؟

- اجتهاد و مقاصد شریعت در اسلام چگونه امکان تطبیق آموزه‌ها را می‌دهند؟

هدف این مقاله، تحلیل انتقادی دیدگاه راتزینگر نسبت به رویکرد تاریخی - انتقادی کوران و بررسی امکان تلفیق پویایی تاریخی با ثبات اصول اخلاقی است. ساختار مقاله به گونه‌ای تنظیم شده که ابتدا دیدگاه کوران و روش‌شناسی او تشریح می‌شود؛ سپس انتقادات راتزینگر مطرح و در نهایت این دو دیدگاه مورد ارزیابی قرار می‌گیرند تا روشن شود چگونه می‌توان در عین وفاداری به سنت‌های دینی، به مقتضیات زمان نیز توجه داشت. نوآوری پژوهش در آن است که برای نخستین بار، این مناظره با نمونه‌هایی از سنت اسلامی تطبیق داده می‌شود. در سنت اسلامی، نمونه‌هایی چون تحول احکام برده‌داری، اصل اجتهاد و مقاصد شریعت، نشان‌دهنده نوعی آگاهی تاریخی و آمادگی برای بازخوانی آموزه‌های اخلاقی است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۴، ص ۲۵۵؛ سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۶۳).

پیشینه پژوهش

آگاهی تاریخی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین تحولات معرفتی قرون اخیر، جایگاه ویژه‌ای در الهیات معاصر یافته است. این مفهوم ابتدا در فلسفه تاریخ غرب و با آثاری چون هگل و دیلتای مطرح شد و سپس به حوزه الهیات و اخلاق راه یافت (Schillebeeckx, 1981, p. 77). در الهیات کاتولیک، ورود آگاهی تاریخی به مباحث اخلاقی، موجب شد بسیاری از متفکران، آموزه‌های سنتی را نه به‌عنوان احکام ابدی، بلکه به‌مثابه پاسخ‌هایی به شرایط خاص تاریخی و اجتماعی بنگرند. از این جهت دیده می‌شود که جان نونان در پژوهش‌های خود نشان می‌دهد که حتی آموزه‌هایی چون تحریم برده‌داری و نگرش به زنان در تاریخ کلیسا دستخوش تحول شده‌اند (Noonan, 2005, p. 48). دیدگاه مذکور، الهام‌بخش متفکرانی چون کوران شد تا از منظر تاریخی - انتقادی به اخلاق دینی بنگرند.

از دیدگاه اسلام، مفاهیم «اجتهاد» و «مقاصد شریعت» همواره نقش مهمی در حفظ پویایی و تطبیق آموزه‌های دینی با تغییرات زمان ایفا کرده‌اند. اجتهاد به معنای تلاش مستمر برای درک عمیق‌تر متون دینی با توجه به شرایط و مقتضیات جدید است که همواره مورد توجه و تأکید علمای اسلامی قرار داشته است. همچنین بحث مقاصد شریعت در تاریخ فقه اسلامی سابقه‌ای قابل توجه دارد که تغییر نگرش‌ها را در زمینه فلسفه تشریح با توجه به شرایط زمان و مکان نشان می‌دهد. در اوایل، گروه اشعریان اعتقاد داشتند افعال خداوند بدون هدف

و غرض انجام می‌شوند، اما در قرون پنجم و ششم هجری، دانشمندانی برخاستند که هدفمندی خداوند در تشریح را تصدیق کردند و آثار مهمی در این حوزه نوشته‌اند؛ از جمله این شخصیت‌ها می‌توان به ابوالعالی الجوبینی (۴۱۹-۴۷۸ق) اشاره کرد که کتاب‌هایی مانند *البرهان فی اصول الفقه* و *الشامل فی اصول الدین* دارد؛ همچنین غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) با تألیف *المستصفی فی اصول الفقه* و *ارشاد الفحول إلى علم الاصول* نقش مهمی ایفا کرده است. ابواسحاق الغرناطی (متوفی ۷۹۰ق) نیز از دیگر فقیهان برجسته این موضوع به‌شمار می‌رود. در قرن چهاردهم هجری، توجه تازه‌ای به مقاصد شریعت صورت گرفت و آثار قابل توجهی به قلم علمای نامداری مانند محمد طاهر بن عاشور (۱۲۹۶-۱۳۹۳ق) با کتاب *مقاصد الشریعة الإسلامیة*، *علال الفاسی با مقاصد الشریعة الإسلامیة* و *مکارمها* (۱۴۱۱ق) و شیخ طه جابر العلوانی با کتاب *مقاصد الشریعة* (۱۴۲۱ق) منتشر شد؛ همچنین مجموعه گفت‌وگوهای علمی در این حوزه با حضور افرادی چون محمد مهدی شمس‌الدین، محمد حسین فضل‌الله، طه جابر العلوانی و دیگران، در کتاب *مقاصد الشریعة* (۱۴۲۳ق) به چشم می‌خورد.

علاوه بر منابع اختصاصی، کتب معتبر اصول فقه نیز به تبیین و تقویت نظریات مقاصد شریعت پرداخته‌اند؛ مانند *علم اصول الفقه* تألیف عبدالوهاب خلاف (۱۳۶۱ق)، *اصول الفقه* محمد أبوزهره (۱۳۱۶-۱۳۹۶ق)، *اصول الفقه الإسلامی* محمد مصطفی شلبی (۱۴۰۶ق) و *اصول الفقه الإسلامی* دکتر وهبة الزحیلی (۱۴۱۹ق). این آثار به‌طور کلی پایه نظام‌مند فهم مقاصد شریعت را در فقه و اصول اسلامی تشکیل داده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۳). از کتب شیعه تألیف‌شده در این بحث می‌توان به کتاب *علل الشرائع* اثر شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱ق) و *علل الشریعة* اثر حسین بن علی بن شیبان قزوینی و کتاب *علل الصوم* اثر ابوعلی أحمد بن إسحاق القمی و کتاب *فی علل الفرائض والنوافل* اثر محمد بن الحسن بن عبدالله جعفری اشاره نمود (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۳).

در مجموع، پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که بحث آگاهی تاریخی و تحول اخلاق دینی، هم در سنت مسیحی و هم در سنت اسلامی، سابقه‌ای طولانی و غنی دارد. با این حال، پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی و تحلیلی، می‌کوشد با ترکیب دستاوردهای این سنت‌ها، الگویی برای بازخوانی اخلاق دینی در عصر حاضر ارائه دهد؛ الگویی که هم به پویایی و نیازهای جامعه توجه دارد و هم اصول بنیادین و هویت دینی را پاس می‌دارد.

۱. مفاهیم

۱-۱. مقاصد شریعت

شرع به معنای راه آشکار و روشن است و مصدر آن استعاره از راه الهی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۵۰). همان‌طور که خداوند می‌فرماید: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» (مائده: ۴۸)، پس شریعت به معنای راه الهی یا همان دین الهی است و منظور از مقاصد شریعت، اهداف خداوند از تشریح دین است. با توجه به اینکه دین شامل عقاید، اخلاق

و احکام است در واقع مقاصد شریعت به معنای هدف خداوند از تشریح این امور است؛ هر چند در اصطلاح فقه و اصول به معنای اهداف خداوند از تشریح امور و مقررات عملی در دین است (ر.ک: نقیبی، ۱۳۹۶، ص ۲۲۴).

مذهب شیعه از همان ابتدا قائل به هدف و غرض داشتن خداوند در اعمال و افعالش بوده است. منظور از غرض و هدف در تشریح مصالح یا دفع مفسد فردی یا اجتماعی است که بر تشریح حکم مترتب می‌شود. این امر مستند به فرمایشات قرآنی و روایات است؛ از جمله اینکه خداوند متعال در قرآن اعمال و افعال تشریحی و تکوینی خویش را دارای غرض و هدف معرفی نموده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵)؛ همچنین می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِيْن» (دخان: ۳۸). آیات متعددی از قرآن به بیان مقصد و هدف تشریح احکام پرداخته است؛ از جمله اینکه خداوند علت حلال بودن بیع را به خاطر منافع آن ذکر نموده: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره: ۲۷۵)، و نیز به خاطر دور نمودن مفسدگی که در ربا وجود دارد آن را حرام نمود: «وَحَرَّمَ الرِّبَا» (بقره: ۲۷۵)، و در مورد حرام بودن خمر و میسر خداوند علت آن را پلیدی و از کارهای شیطان بودن معرفی می‌نماید: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۹۰)، و علت اجتناب از آنها را امید به رستگاری انسان بیان می‌کند.

روایت‌های مختلفی نیز در بیان علت تشریح احکام صادر شده است:

امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌فرمایند: «قال الله عز وجل من فوق عرشه: يا عبادي أطيعوني فيما أمرتكم، ولا تعلموني بما يصلحكم، فإني أعلم به ولا أبخل عليكم بالصالح» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲). دیده می‌شود که در این روایت خداوند اوامر خویش را مبتنی بر مصالح بندگان بیان می‌کند؛ همچنین در روایتی از امام صادق علیه السلام توسط جمیل بن دراج نقل شده که از امام علیه السلام در مورد حلال و حرام پرسیده شد، امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: «إنَّه لم يجعل شيء إلا لشيء» (شیخ صدوق، بی تا، ج ۱، ص ۸). علامه مجلسی در تعلیقه این بحث فرمودند که منظور این است که «أی لم یشرع الله تعالی حکما من الأحكام إلا لحکمة من الحکم، ولم یحلل الحلال إلا لحسنه، ولم یحرّم الحرام إلا لقبحه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۱۰)؛ یعنی خداوند حکمی از احکام را تشریح نمی‌کند، مگر به خاطر حکمتی، و حلالی را حلال ننموده، مگر به خاطر نیکویی آن و حرامی را حرام ننموده، مگر به خاطر قبح آن. همچنین سید مرتضی معتقد است که: «عبادات شرعی تابع مصالح هستند، و ممکن است دو مکلف مصلحت آنها متفاوت باشد؛ از این رو عبادت و تکلیف آنها متفاوت شود؛ مانند طاهر و حائض و فرد مقیم و مسافر و غنی و فقیر». تا اینکه می‌گوید: «اما شرعیات پس آنها الطاف و مصالح هستند و به آنها علم پیدا نمی‌شود مگر به وسیلهٔ سمع و نقل» (سید مرتضی، بی تا، ج ۲، ص ۹۵).

از آنچه گفته شد به دست آمد که شرع به معنای راه روشن و الهی است و شامل عقاید، اخلاق و احکام دین

می‌شود و مقاصد شریعت اهداف خداوند از تشریح این امور است. در مذهب شیعه، شریعت همیشه هدفمند است و این اهداف بر پایهٔ مصالح و دفع مفاسد فردی و اجتماعی استوار است که در قرآن و روایات به آن اشاره شده است. خداوند حکمی را بدون حکمت صادر نمی‌کند؛ حلال‌ها به سبب خوبی‌ها و حرام‌ها به دلیل بدی‌ها تشریح شده‌اند. همچنین عبادات و احکام شرعی بر اساس مصالح افراد می‌تواند متفاوت باشد و شناخت این مصالح از طریق وحی و نقل امکان‌پذیر است. این اهداف شریعت برای حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال بندگان تنظیم شده و همواره سعادت و رشد جامعه را دنبال می‌کند.

۲. رویکرد تاریخی - انتقادی کوران

چارلز کوران، از مهم‌ترین نمایندگان رویکرد تاریخی - انتقادی در الهیات اخلاقی کاتولیک است. او با الهام از مطالعات تاریخی و روش تبارشناسی میشل فوکو، معتقد است که آموزه‌های اخلاقی کلیسا در بسترهای خاص تاریخی و فرهنگی شکل گرفته‌اند و بنابراین ممکن است در شرایط جدید، اعتبار خود را از دست بدهند. کوران بر این باور است که الهیات اخلاقی سنتی، پیش از شورای واتیکان دوم، مبتنی بر یک نگاه ایستا و قیاسی به انسان و اخلاق بود، اما پس از واتیکان دوم، با تأکید بر «آگاهی تاریخی»، این رویکرد جای خود را به رویکردی پویا و استقرایی داد که به شرایط، تحولات و تجربه‌های تاریخی توجه بیشتری دارد. از نظر چارلز کوران تفاوت بنیادینی میان الهیات اخلاقی پیش از واتیکان دوم و آنچه پس از شورا آمد وجود دارد. نگرش کلاسیک بر طبیعت ابدی و تغییرناپذیر اصول اخلاقی تأکید داشت و از روش قیاسی بهره می‌برد. با این حال، آگاهی تاریخی بر سوژه، تاریخی بودن، جزئی بودن و وابستگی به شرایط تأکید کرده و بر روش استقرایی تکیه می‌کند (Curran, 2008, p. 12). او در این رویکرد تاریخی تأکید می‌کند که الهیات اخلاقی باید شرایط تاریخی مشخصی را که در آن تصمیم‌های اخلاقی گرفته می‌شوند مد نظر قرار دهد و تأثیر فرهنگ و تحولات تاریخی بر مفاهیم الهیاتی را بشناسد (Curran, 2008, p. 13). کوران و سایر الهی‌دانان تجدیدنظرطلب، با استناد به فوکو و پژوهش‌های تاریخی، معتقدند که بسیاری از هنجارهای اخلاقی کلیسا، مانند نگرش به مسائل جنسی، ازدواج و خانواده، نه بر اساس وحی یا طبیعت انسانی، بلکه بر پایهٔ ساختارهای اجتماعی و گفتمان‌های فرهنگی هر دوره شکل گرفته‌اند و این امر ضرورت بازتفسیر اخلاقی را ایجاب می‌کند. به نظر می‌رسد مطالعات تاریخی - انتقادی، به‌ویژه با الهام از فیلسوف پست‌مدرن میشل فوکو، تأثیر زیادی بر الهی‌دانان اخلاقی کاتولیک داشته است. فوکو با مطالعهٔ تبارشناسانهٔ تاریخ جنسیت، نشان داد که بسیاری از هنجارهای جنسی و اخلاقی کلیسا در دوران مدرن شکل گرفته‌اند نه در سنت اولیهٔ مسیحی (Foucault, 1976, p. 38-73). از این رو دیده می‌شود نمونه‌هایی که کوران و همفکرانش برای این رویکرد ذکر می‌کنند، تحول نگرش کلیسا نسبت به برده‌داری، ربا، حقوق زنان و همجنس‌گرایی است

که همگی در طول تاریخ و تحت تأثیر شرایط اجتماعی و فرهنگی دگرگون شده‌اند.

چارلز کوران با رویکردی استقرایی و تاریخی، معتقد است که اخلاق دینی نه یک نظام ایستا، بلکه فرآیندی پویا و زمینه‌مند است که باید همواره در پرتو تحولات اجتماعی و معرفتی بازاندیشی شود. او با تحلیل روند تاریخی آموزه‌هایی مانند برده‌داری، ربا، و نگرش به زنان، درصدد اثبات این معناست که کلیسا در طول تاریخ، ناگزیر به بازنگری در آموزه‌های خود بوده است (Curran, 1977, p. 612; Noonan, 2005, p. 67).

از این رو کوران و سایر الهی‌دانان تجدیدنظرطلب، با استناد به فوکو و پژوهش‌های تاریخی، معتقد بودند که بسیاری از هنجارهای اخلاقی کلیسا، مانند نگرش به مسائل جنسی، ازدواج و خانواده، نه بر اساس وحی یا طبیعت انسانی، بلکه بر پایه ساختارهای اجتماعی و گفتمان‌های فرهنگی هر دوره شکل گرفته‌اند و این امر ضرورت بازتفسیر اخلاقی را ایجاد می‌کند. از نظر ایشان حتی آموزه‌های به ظاهر تغییرناپذیر، در عمل با اقتضائات زمان و مکان دگرگون شده‌اند. وی با استناد به تبارشناسی فوکو، اخلاق دینی را محصول گفتمان‌های قدرت و ساختارهای اجتماعی می‌داند که باید همواره مورد نقد و بازبینی قرار گیرد (Foucault, 1977, p. 146).

می‌توان گفت یکی از نقاط قوت دیدگاه کوران، تأکید بر ضرورت گفت‌وگو با علوم انسانی و اجتماعی معاصر است. او معتقد است که الهیات اخلاقی باید از یافته‌های جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مطالعات جنسیت بهره گیرد تا بتواند با مسائل نوپدید مانند حقوق زنان، عدالت اجتماعی و اخلاق زیستی مواجه شود. برای مثال، تعبیر نگرش کلیسا به سقط جنین، اهدای عضو، یا حقوق اقلیت‌ها، نتیجه تعامل با تحولات علمی و اجتماعی است (Curran, 2008, p. 84). با این حال، به نظر می‌رسد که رویکرد بیش از حد تاریخی و زمینه‌مند او، ممکن است به نسبی‌گرایی اخلاقی بینجامد و انسجام هویت دینی را تهدید کند. همچنین این امر محتمل است که اگر هر آموزه‌ای صرفاً تابع شرایط تاریخی تلقی شود، خطر فروپاشی معیارهای ثابت اخلاقی وجود دارد.

۳. نقد سنت‌گرایانه راتزینگر

جوزف راتزینگر که بعدها به‌عنوان پاپ بندیکت شانزدهم شناخته شد، یکی از منتقدان اصلی رویکرد تاریخی - انتقادی است. از نظر ایشان رویکرد تاریخی مذکور تحت تأثیر فرهنگ و ارزش‌های زمان خود قرار دارند و نمی‌توانند تفسیر عینی و بی‌طرفانه‌ای از متون مقدس ارائه دهند (Ratzinger, 2004, p. 150-190; LoJacono, 2023, p. 131). به این معنا که راتزینگر معتقد است که این رویکردها به‌طور گزینشی به تاریخ استناد می‌کنند و فقط شواهد دلخواه را انتخاب می‌کنند که می‌تواند به نسبی‌گرایی اخلاقی و تضعیف آموزه‌های کلیسا منجر شود (Ratzinger, 2004, p. 150-190).

راتزینگر با رویکردی سنت‌گرا و فلسفی، بر ثبات و هویت سنتی اخلاق دینی تأکید می‌کند. او معتقد است که

آموزه‌های اخلاقی کلیسا باید بر پایه سنت، الهام الهی و عقل طبیعی استوار باشد و نباید صرفاً به اقتضای تحولات اجتماعی دگرگون گردد (Ratzinger, 2004, p. 117). از منظر ایشان، سنت دینی نه صرفاً یک میراث تاریخی، بلکه حامل حقیقتی فراتاریخی و الهی است که باید در هر عصر حفظ شود. او تأکید دارد که اصلاحات تدریجی در تاریخ کلیسا، تنها در صورتی مشروع است که در چارچوب اصول بنیادین و با هدایت روح القدس انجام شود (Ratzinger, 2004, p. 37). راتزینگر برای نقد رویکرد تاریخی - انتقادی چند استدلال و دلیل مهم ارائه می‌دهد: الف) تأثیرپذیری تاریخی و فرهنگی: راتزینگر معتقد است که روش تاریخی - انتقادی تحت تأثیر فرهنگ، ایدئولوژی و ارزش‌های زمانه‌اش است؛ بنابراین نمی‌تواند تفسیر عینی و بی‌طرفانه از متون مقدس ارائه دهد؛ به این معنا که دیدگاه تاریخی خود تحت فشارهای زمانه شکل گرفته و به عبارتی دارای سوگیری است؛

ب) گزینشی بودن استناد تاریخی: این روش به‌طور گزینشی شواهد تاریخی را انتخاب می‌کند؛ بدین معنا که فقط مواردی را برجسته می‌کند که با دیدگاه‌های پیش‌فرض یا نظریه‌های آنها همخوانی دارد و بقیه شواهد را نادیده می‌گیرد. این امر به دنبال نسبی‌گرایی اخلاقی و تضعیف آموزه‌های کلیسا بوده و پیامدهای ژرفی در ثبات رسمی کلیسا ایجاد می‌کند (ج) تضعیف اعتبار سنت کلیسایی: نظرات تاریخی - انتقادی در مواردی ممکن است موجب تقلیل و پایین آوردن ارزش تعالیم الهیاتی مربوط به اخلاق شود که از سنت دیرپای کلیسایی نشئت می‌گیرند. یک نگرانی اصلی راتزینگر این است که این رویکرد ریشه‌های ایمانی و فلسفی اخلاق کاتولیک را در معرض تهدید قرار می‌دهد؛

د) خطر نسبی‌گرایی: با عطف توجه بیش از حد به شرایط تاریخی و فرهنگ‌های زمانی گوناگون، پدیده آمدن نسبی‌گرایی اخلاقی اجتناب‌ناپذیر است، که این امر به تعبیر او می‌تواند منجر به گسستن پیوند اخلاق با حقیقت مطلق شود (Ratzinger, 2004, p. 150-190).

از نظر ایشان این نوع روش‌ها در نهایت به‌گونه‌ای عمل می‌کنند که تاریخ را به ابزاری برای دگرگون‌سازی آموزه‌های ثابت سنت تبدیل می‌نمایند، که این نگرش در بلندمدت به ناسازگاری با ایمان کاتولیکی می‌انجامد (Ratzinger, 2004, p. 170-175). به باور او، پذیرش بیش از حد تغییرات، می‌تواند به تضعیف ایمان و فروپاشی اجتماع دینی منجر شود. از این جهت راتزینگر هشدار می‌دهد که رویکرد تاریخی - انتقادی، اگر بدون مرز و چارچوب باشد، به نسبی‌گرایی، پراکندگی هویت و ضعف تعهد اخلاقی می‌انجامد (Ratzinger, 2004, p. 49).

باین‌حال، به نظر می‌رسد که تأکید بیش از حد بر ثبات و سنت توسط راتزینگر ممکن است کلیسا را در برابر مسائل جدید و نیازهای واقعی جامعه ناتوان سازد و به تصلب و انفعال اخلاقی بینجامد. تجربه‌های تاریخی نشان داده است که بی‌توجهی به تحولات اجتماعی، گاه کلیسا را در معرض بحران مشروعیت قرار داده است.

۴. جمع‌بندی انتقادی

در تحلیل نهایی به نظر می‌رسد که هر دو رویکرد کوران و راتزینگر نقاط قوت و ضعف خود را دارند. رویکرد کوران، زمینه‌ساز پویایی، نوگرایی و پاسخگویی به نیازهای نوین است، اما در صورت افراط، خطر نسبی‌گرایی و از دست رفتن انسجام اخلاقی را به همراه دارد. در مقابل، سنت‌گرایی راتزینگر، ضمن حفظ انسجام و هویت، ممکن است مانع تحول و پاسخگویی به مسائل جدید گردد.

نقد تاریخی - انتقادی تلاش می‌کند که متون مقدس را در چارچوب شرایط تاریخی و فرهنگی زمان تولیدشان تحلیل کند، اما راتزینگر نگرانی دارد که این رویکرد باعث شود معانی و آموزه‌های حقیقی دینی به نسبت شرایط زمانی و فرهنگی تغییر کنند و از اصالت خود خارج شوند. با این حال، از دیدگاه علمی، چنین رویکردی ضرورت دارد تا فهم دقیق‌تری از زمینه‌های فلسفی، زبانی و تاریخی متون حاصل شود و این امر در واقع می‌تواند به تعمیق ایمان و شناخت عمیق‌تر از دین کمک کند، نه آنکه الزاماً آن را تضعیف کند.

راتزینگر معتقد است که روش تاریخی - انتقادی ممکن است به نسبی‌گرایی منجر شود؛ درحالی‌که این روش به‌طور مداوم خود را اصلاح و به‌روزرسانی می‌کند؛ به‌طوری‌که در برابر داده‌های تازه از انعطاف بالایی برخوردار است و این قابلیت تطبیق باعث می‌شود تفسیرها معتبرتر و مبتنی بر شواهد عینی‌تر شوند.

راتزینگر قائل است که اعتبار سنت و آموزه ثابت کلیسا با رویکرد تاریخی آسیب می‌بیند، اما تحقیق تاریخی و ایمان دینی می‌توانند مکمل یکدیگر باشند. پژوهش تاریخی نه تنها به معنای نفی ایمان نیست، بلکه به فهم بهتر و متعادل‌تر آموزه‌ها کمک می‌کند و مانع از تعصبات و برداشت‌های سطحی و خشک می‌شود.

نگرانی راتزینگر از اینکه نقد تاریخی منجر به برداشت‌های انتخابی و گزینشی می‌شود، قابل درک است، اما از نظر علمی، هر روش پژوهشی به‌صورت دقیق متکی بر معیارهای صریح و شفاف است و توسط جامعه علمی بازبینی و نقد می‌شود؛ پس چنین انتخاب‌های ذهنی محدود به محققان فردی نیست و رویکرد تاریخی - انتقادی سعی دارد با حفظ دقت و شفافیت علمی، به تحلیل منصفانه متون دست یابد.

به نظر می‌رسد راهکار مطلوب، تلفیق پویایی و ثبات است؛ یعنی بازتفسیر آموزه‌ها در پرتو آگاهی تاریخی، اما با وفاداری به اصول بنیادین و هویت معنوی سنت. این الگو می‌تواند هم پاسخگوی مسائل نوپدید باشد و هم از فروپاشی هویت اخلاقی جلوگیری کند.

۵. آگاهی تاریخی و تفسیر آموزه‌های اخلاقی در اسلام

آگاهی تاریخی یکی از عوامل بنیادین و تعیین‌کننده در فرایند تفسیر آموزه‌های اخلاقی اسلام به‌شمار می‌آید و تأثیر آن در چندین بعد قابل بررسی است. آگاهی تاریخی که به معنای شناخت دقیق شرایط زمانی، اجتماعی،

فرهنگی و سیاسی دوران نزول آیات قرآن و صدور احادیث پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام است، به مفسران و فقیهان امکان می‌دهد تا مفاهیم اخلاقی را به صورت عمیق تر و کاربردی تر درک و تبیین کنند.

۵-۱. فهم زمینه و بستر نزول آیات و احادیث

یکی از مهم‌ترین کارکردهای آگاهی تاریخی، فراهم آوردن زمینه شناخت شرایط و مقتضیات زمان نزول آیات و صدور احادیث است که به مفسران کمک می‌کند تا مفاهیم اخلاقی را نه به صورت انتزاعی و صرفاً متنی، بلکه در چارچوب واقعیات تاریخی و اجتماعی آن دوران تفسیر کنند. در ادوار مختلف مفسران قرآن رویکردهای مختلفی در مواجهه با آیات اتخاذ نموده‌اند. در دوران متأخر رویکرد اخلاقی به تفسیر آیات قرآن نسبت به سابق چندین برابر شده‌اند؛ امری که متأثر از شرایط خاص و ویژه زمان و مخاطب است که در رهیافت مفسران نسبت به تفسیر اخلاقی آیات قرآن تأثیر گذاشته است (ر.ک: آگاهی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۴۷). برخی از احکام و آموزه‌های اخلاقی که در پاسخ به مسائل خاص و شرایط ویژه صدر اسلام مطرح شده‌اند، با درک صحیح زمینه تاریخی، قابل فهم تر و قابل تطبیق با شرایط معاصر می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵). این امر موجب می‌شود که تفسیر اخلاقی قرآن و سنت، از حالت ایستا و صرفاً لفظی خارج شده و به صورت زنده و پویا درآید.

۵-۲. بازاندیشی و تطبیق آموزه‌ها با مقتضیات زمان و مکان

آگاهی تاریخی زمینه‌ساز بازاندیشی و تطبیق آموزه‌های اخلاقی اسلام با شرایط جدید است. آموزه‌های اخلاقی اسلام، برخلاف برداشت‌های خشک و ایستا، قابلیت تطبیق با مقتضیات زمان و مکان را دارند و این امر اساس اجتهاد را تشکیل می‌دهد.

از دیدگاه اسلام، مفاهیم «اجتهاد» و «مقاصد شریعت» نقش محوری در حفظ پویایی و تطبیق آموزه‌های دینی با تحولات زمان و مکان دارند.

اجتهاد عبارت است از ملکه‌ای که با فراگیری علوم ادبی و اسلامی برای فقیه حاصل می‌شود و به ایشان توانایی استخراج احکام شرعی و استنباط آنها از قرآن و سنت و سایر ادله را می‌دهد تا احکام شرعی فقهی و آنچه از مسائل و احکام نیاز دارد را استنباط نماید (آقابرگ طهرانی، بی تا، ج ۱، ص ۵). در واقع تلاش مستمر و نظام‌مند برای درک عمیق متون دینی با نظر به شرایط و مقتضیات جدید، اجتهاد نمودن است که همواره مورد حمایت و تأکید عالمان دین بوده است.

برای فهم تأثیر شرایط زمان و مکان بر استنباط باید گفت که از منظر منطقیون قضیه به دو نوع قضیه خارجی و حقیقیه تقسیم می‌شود. قضیه خارجی ناظر به افراد و مصادیق خارجی است؛ مثل اینکه بگوییم «همه مردم ایران مسلمان هستند». صدق این قضیه ناظر به ایرانی‌هایی است که الان در خارج وجود دارند و مسلمان

هستند، اما ناظر به ایرانیان دو هزار سال پیش یا هزار سال بعد نیست (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۸)؛ درحالی که قضایای حقیقیه فارغ از مصداق فعلی و خارجی کنونی آن، ناظر به عنوان کلی موضوع بوده و زمان و مکان در آن لحاظ نشده است؛ مانند اینکه گفته شود «همه مثلث‌ها سه گوش هستند». در این صورت این حکم مربوط به مثلث‌های زمان یا مکان خاصی نیست (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۸). قضایایی که در همه علوم استفاده می‌شوند نیز از همین قسم هستند؛ مانند اینکه آب در صد درجه به جوش می‌آید (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۹). از نظر علمای اسلام احکام اسلام از باب قضایای حقیقیه هستند؛ یعنی وقتی شارع آنها را وضع می‌کند به لحاظ حقیقیه وضع کرده است: «یعنی طبیعت اشیا را در نظر گرفته و روی طبیعت، حکمی برده» (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۹). به طور مثال وقتی گفته می‌شود گوشت گوسفند حلال است، طبیعت گوسفند حلال است؛ لذا همه گوسفندها را فارغ از زمان و مکان خاصی شامل می‌شود. بنابراین قوانین اسلام به شکل قضایای حقیقیه وضع شده‌اند که حکم روی حقیقت و عنوان رفته است که فارغ از زمان و مکان است. اصول اخلاقی مانند عدالت، انصاف، صداقت، احسان، اصولی ثابت و تغییرناپذیرند و به شکل قضیه حقیقیه هستند. به طور مثال عدالت همیشه نیکو و ظلم همیشه بد است و به اصطلاح حسن و قبح ذاتی دارند، اما شکل ظهور و شکل بندی این اصول یا احکام در مقام «قالب»، متأثر از بسترهای زمان و مکان است و تغییر می‌کند. به عنوان مثال، در گذشته برده‌داری در بسیاری از جوامع امری پذیرفته شده و حتی اخلاقاً نیکو و طبیعی شمرده می‌شد؛ زیرا برده‌داری در ساختار اجتماعی و اقتصادی آن زمان نقش داشت و پذیرفته شده بود. بنابراین گزاره اخلاقی آن زمان این بود که نگهداری و تجارت برده اخلاقاً جایز و حتی مطلوب است، اما امروزه با پیشرفت آگاهی‌های انسانی و تحولات فرهنگی و اجتماعی، برده‌داری کاملاً ناپسند و اخلاقاً زشت و محکوم است. اکنون گزاره اخلاقی به این صورت است که برده‌داری نقض حقوق انسانی و غیراخلاقی است. تغییر گزاره اخلاقی ذکر شده نشان‌دهنده تغییر در تفسیر و اولویت‌های اخلاقی بر اساس مقتضیات زمان و شرایط اجتماعی است؛ درحالی که اصول کلی مانند احترام به انسانیت ثابت باقی مانده است.

از این رو فقیه می‌تواند با بهره‌گیری از شناخت دقیق شرایط تاریخی و اجتماعی، احکام و آموزه‌های اخلاقی را بر اساس نیازهای روز جامعه تطبیق و استنباط کند؛ به گونه‌ای که همواره پاسخگوی نیازهای روز جامعه باشد و اصول کلی اسلام را حفظ کند.

۳-۵. حفظ مقاصد شریعت و رفع تعارض مصالح

آگاهی تاریخی همچنین امکان تشخیص بهتر مصلحت عمومی و حفظ اهداف و مقاصد شریعت را فراهم می‌آورد. مقاصد شریعت شامل سه قسم است که عبارت‌اند از: ۱. ضروری (دین، نفس، عقل، عرض و مال)؛ ۲. امور

حاجی (احتیاجات) (اموری که به حد ضرورت نرسد مانند تشریح احکام بیع و اجاره)؛ ۳. امور تحسینی (اموری که خلاف ذوق و طبع انسان نباشد) (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۴۸).

مقاصد شریعت به شکل استقرایی به سه قسم مذکور تقسیم شد. اگر این تقسیم را تقسیمی عرضی در نظر بگیریم، تقسیمی طولی نیز قابل فرض است؛ به این معنا که علل و مقاصد که برای تشریح در نظر گرفته شده است بر اساس مصالح و مفاسد فردی یا اجتماعی است. در این صورت می‌توان گفت که انسان سه رابطه دارد که یکی رابطه انسان با خداست؛ دوم رابطه انسان با انسان‌های دیگر؛ و سوم رابطه انسان با جهان. در این صورت خداوند که هدفش از خلقت انسان خلافت انسان است، طبیعتاً مقصد او در تشریح نیز ناظر به این معناست؛ پس علاوه بر احکام و قوانین فقهی می‌توان این مقاصد را تسری به حوزه و قلمرو اخلاق داد.

شناخت روندهای تاریخی جوامع، پیامدهای اجتماعی و اخلاقی اعمال و رفتارها، به متفکران اسلامی کمک می‌کند تا آموزه‌های اخلاقی را به گونه‌ای تفسیر کنند که بتواند مقاصد شریعت را شناسایی کند و آنجا که تزامم میان دو مقصد از مقاصد شریعت پیش آید آنکه مهم‌تر است را مقدم نماید. در واقع آگاهی‌های تاریخی در شناخت موضوعات اخلاقی می‌تواند نقش مهمی را ایفا کند؛ چراکه اگر موضوع خوب شناخته شود، حکم آن نیز قابل استنباط است. همچنین میان موضوع مهم و مهم اگر موضوع دارای اهمیت بیشتر خوب تشخیص داده نشود، نمی‌توان اهم را بر مهم مقدم نمود (مطهری، ۱۳۷۳ الف، ص ۲۶).

به‌عنوان مثال، در جوامع اسلامی قدیم، مسئله محیط‌زیست به شکل امروزی مطرح نبود و طبیعت عمدتاً به‌عنوان منبعی در اختیار انسان‌ها دیده می‌شد، اما با شکل‌گیری بحران‌های زیست‌محیطی در عصر حاضر و آگاهی‌های علمی و تاریخی نسبت به پیامدهای تخریب طبیعت، متفکران اسلامی فهم جدیدی از مقاصد شریعت ارائه دادند. بدین شکل که آنها بر اساس شناخت تاریخی و شرایط جدید، تأکید کردند که حفظ طبیعت و نظام خلقت یکی از اهداف مهم دین است؛ زیرا حفاظت از حیات انسانی، سلامت جامعه و عدالت میان نسل‌ها را تضمین می‌کند. به این ترتیب، حکم اخلاقی حفظ محیط‌زیست و جلوگیری از آلودگی حتی در مواردی که پیش‌تر کمتر مورد توجه بود، به‌عنوان اولوی مهم استنباط گردید. بدون این آگاهی تاریخی نسبت به تغییر شرایط و پیامدهای آن، امکان درک اهمیت زیست‌محیطی و اولویت دادن به آن در چارچوب مقاصد شریعت نبود؛ بنابراین شناخت تاریخی موضوع باعث شد حکم اخلاقی جدید و متناسب با زمان ارائه شود و مهم (حفظ منابع طبیعی) بر مهم‌تر (سهل‌انگاری گذشته) مقدم گردد.

همچنین در تاریخ صدر اسلام، پیامبر اکرم ﷺ نمونه‌های فراوان و بارزی از احسان و نیکوکاری نسبت به دشمنان را در جنگ‌ها و نزاعات به نمایش گذاشتند؛ مثلاً پس از جنگ بدر، پیامبر ﷺ با وجود شکست دشمنان،

نه تنها آنها را مجازات سنگین نکرد، بلکه اسیران دشمن را بخشید و حتی به آنها احسان کرد. رفتار انسانی و اخلاقی ایشان، تأکیدی بود بر حفظ کرامت انسانی حتی در مقابل کسانی که علیه مسلمانان بودند.

شناخت تاریخی شرایط سخت و ناسازگار آن دوران باعث شد که متفکران اسلامی بفهمند که احسان و مدارا در میدان جنگ و در برابر دشمن، یکی از فضایل اخلاقی بنیادین است که باید حفظ شود تا مقاصد شریعت مانند رحمت، عذوفت، حفظ کرامت انسانی و اصلاح جامعه تحقق یابد. این حکم اخلاقی که احسان در مقابل دشمن و در شرایط جنگی است، بر پیامدهای اجتماعی و اخلاقی آن زمان مبنا شده و برای آن اهمیتی ویژه قائل شد. در اینجا شناخت درست تاریخی و اجتماعی موضوع (تنش و جنگ بین مسلمانان و مشرکان)، بودن شرایط دشوار، و پیامدهای اخلاقی آن، موجب شد حکم اخلاقی احسان به دشمنان حتی در شرایط سخت بر دیگر دسته اخلاقی مقدم شود. بدون این شناخت، درک جمله «احسان به دشمن» و تقدیم آن بر سخت‌گیری، دشوار بود.

علاوه بر مقاصد شریعت، راه دیگر برای شناخت اهم و مهم در میان امور تشریحی، مسئله تعارض و تراحم است که فقهای امامیه به آن معتقد هستند. تعارض در مقام جعل و تشریح احکام است؛ یعنی مولا و شارع در مقام تشریح حکمی دهد و حکمی متناقض با حکم سابق تشریح نماید. اما تراحم به این معناست که حکم در مقام جعل با حکم دیگری تنافی ندارد، اما در مقام امتثال و عمل با حکم دیگری تنافی دارد؛ مثل اینکه مولا بگوید شخص در حال غرق شدن را نجات بده، و در یک زمان دو نفر در حال غرق شدن باشند و ما فقط امکان نجات یکی را داشته باشیم. در این صورت تراحم میان دو حکم اتفاق افتاده است (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۵۷). در اینجا باید میان یکی از دو نفر اهم و مهم نموده و اهم را اختیار نماییم، و همچنین است وقتی مولا بگوید غصب نکن و از طرفی شخصی در حال غرق شدن در استخر خانه خودش است. از یک طرف نهی وارد شدن در خانه دیگران شده و از طرفی امر به نجات شخص غریق. در اینجا دو امر و نهی در مقام عمل تراحم پیدا نموده‌اند.

آگاهی از پیشینه تاریخی، پایه‌ای برای فهم درست و استنباط دقیق احکام شرعی و اخلاقی بر اساس اهداف شریعت است. مقاصد شریعت، اهداف و حکمت‌های الهی در وضع دین هستند که حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال را دربر می‌گیرند و به سه دسته ضروریات، حاجیات و تحسینیات تقسیم می‌شوند. شناخت مسیر تاریخی و پیامدهای اجتماعی رفتارها به علما و حکما امکان می‌دهد تا احکام و آموزه‌های اخلاقی را متناسب با شرایط زمانه تبیین کنند و در صورت تعارض در میان اهداف، اولویت اهم بر مهم را رعایت نمایند. این رویکرد، فهم و تحقق بهتر مقاصد شریعت را در چارچوب دین در زندگی پویا و متغیر انسان‌ها میسر می‌کند و اهمیت ویژه‌ای به شناخت تاریخی در درک دین و تفسیر آموزه‌های اخلاقی آن می‌بخشد.

۵-۴. تعمیق فهم اخلاقی از طریق سیره عملی اهل بیت علیهم‌السلام

مطالعه و تحلیل تاریخ زندگی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام که خود نمونه‌های عملی و زنده آموزه‌های اخلاقی اسلام هستند، به تعمیق فهم اخلاقی کمک شایانی می‌کند. سیره تاریخی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام که شامل رفتارها، گفتارها و تصمیمات اخلاقی اهل بیت علیهم‌السلام است، زمینه‌ساز تفسیر اخلاقی مبتنی بر عمل و تجربه می‌شود و آموزه‌های اخلاقی را از حالت نظری صرف خارج می‌کند (مطهری، ۱۳۷۳ الف، ص ۸۰). به این ترتیب، آگاهی تاریخی موجب می‌شود که اخلاق اسلامی در زندگی فردی و اجتماعی به صورت عملی و قابل تحقق درآید.

بنابراین آگاهی تاریخی نقش کلیدی و محوری در فرایند تفسیر آموزه‌های اخلاقی اسلام ایفا می‌کند. آگاهی تاریخی با فراهم آوردن زمینه فهم شرایط نزول، امکان بازاندیشی و تطبیق آموزه‌ها با مقتضیات زمان، تشخیص مصلحت عمومی و تعمیق فهم اخلاقی، موجب پویایی، کارآمدی و زنده بودن اخلاق اسلامی می‌شود. به بیان دیگر، بدون توجه به آگاهی تاریخی، فهم دقیق و کاربردی آموزه‌های اخلاقی اسلام امکان‌پذیر نیست و این آگاهی است که اخلاق اسلامی را از قالب نظری صرف خارج کرده و آن را به نظامی عملی، جامع و پاسخگو به نیازهای زمانه تبدیل می‌نماید.

از آنچه گفته شد به دست آمد که سنت اسلامی نه تنها در گذشته، بلکه در مواجهه با مسائل نوپدید نیز همواره از آگاهی تاریخی و پویایی اجتهادی بهره جسته است. رهیافت اسلام امکان پاسخگویی به نیازهای روز و حفظ هویت دینی را توأمان فراهم می‌سازد. تجربه‌های معاصر در حوزه محیط‌زیست نمونه‌ای از این پویایی و ظرفیت بازتفسیر در سنت اسلامی است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی و تطبیقی به بررسی تأثیر آگاهی تاریخی در تفسیر آموزه‌های اخلاق دینی در سنت‌های مسیحی و اسلامی پرداخت و مناظره میان ژوزف راتزینگر و چارلز کوران را به عنوان نمونه‌ای برجسته از دو نگرش متضاد مورد توجه قرار داد. نتایج نشان داد که آگاهی تاریخی که به معنای درک دقیق شرایط و زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی است، بستری مناسب برای بازخوانی پویا و زنده آموزه‌های اخلاقی فراهم می‌کند. از دیدگاه کوران، الهیات اخلاقی باید متناسب با تحولات زمانه و با بهره‌گیری از روش‌های تاریخی و استقرایی، آموزه‌ها را بازتفسیر کند تا پاسخگوی نیازهای جدید جامعه باشد. در مقابل، راتزینگر با دغدغه از ورود نسبی‌گرایی و تضعیف یکپارچگی هویت دینی، بر حفظ اصول ثابت و سنت تأکید می‌کند و نقدهای مهمی بر رویکرد تاریخی - انتقادی وارد ساخته است. این گفت‌وگو نشان داد که هر دو دیدگاه دارای جوانب مثبت و محدودیت‌هایی هستند. کوران زمینه‌ساز نوآوری و پاسخگویی به تحولات است، اما ممکن است

به نسبی‌گرایی بینجامد، و راتزینگر حفظ هویت را مهم می‌شمارد، اما امکان جابه‌جایی آموزه‌ها را محدود می‌سازد. در بخش تطبیق با سنت اسلامی، مشخص گردید که مفاهیمی همچون اجتهاد و مقاصد شریعت ظرفیت و توان ذاتی بالایی برای برقراری تعادل میان حفظ اصول و پاسخگویی به مقتضیات تاریخی دارند. اجتهاد به معنای تلاش مستمر و نظام‌مند در فهم متون دینی با توجه به شرایط زمانه و مقاصد شریعت که نمادی از اهداف کلی و حکمت‌های دین است، زمینه مناسبی برای تفسیری تطبیقی و زنده از آموزه‌های اخلاقی فراهم می‌کند. همچنین توجه به سیره پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام که نمونه‌های عملی از اخلاق اسلامی هستند، موجب تعمیق فهم نظری و عملی آموزه‌ها می‌شود. نمونه‌هایی همچون تغییر نگرش به برده‌داری، اهمیت حفاظت از محیط‌زیست، و احسان به دشمنان در شرایط جنگی، آشکارکننده نقش کلیدی آگاهی تاریخی در فهم و بازتفسیر اخلاق اسلامی است. در نهایت، یافته‌های این پژوهش بر ضرورت تلفیق میان پویایی و ثبات در تفسیر اخلاق دینی تأکید دارد؛ الگویی که ضمن حفظ هویت و اصول بنیادی دینی، انعطاف لازم جهت پاسخگویی به مسائل جدید و چالش‌های معاصر را دارا باشد. چنین رویکردی از فروپاشی هویت اخلاقی جلوگیری کرده و فضایی مناسب برای گفت‌وگوی میان سنت‌های مختلف دینی فراهم می‌کند. بنابراین آگاهی تاریخی نه تنها تهدیدی برای ارزش‌ها نیست، بلکه به‌عنوان ابزاری کلیدی در به‌روزرسانی و کارآمدسازی اخلاق دینی در شرایط روز عمل می‌کند. این دیدگاه می‌تواند در هر دو سنت مسیحی و اسلامی به توسعه و تعمیق اخلاق دینی کمک کند و راهبردی مؤثر برای مواجهه با مسائل و دغدغه‌های نوظهور فراهم آورد.

این پژوهش همچنین راه برای مطالعات آتی در زمینه روش‌های تلفیقی میان پژوهش تاریخی و ایمان دینی باز کرده و پیشنهاد می‌کند تحقیقات آینده به‌صورت نظام‌مندتر به بررسی تأثیر آگاهی تاریخی در دیگر ابعاد اخلاق دینی و عملی بپردازند تا بنیان نظری مستحکم‌تر و کاربردی‌تری برای تحول اخلاق دینی در جهان معاصر ارائه شود.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. دمشق، بیروت: دار اللم، الرار الشامیه.

آگاهی، معصومه و فقیهی‌زاده، عبدالهادی (۱۳۹۵). سیر تطور تفسیر اخلاقی قرآن کریم. پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، ۱،

۱۴۸-۱۲۷.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). *اصول الفقه المقارن فیما لا نص فیہ (دراسة متواضعة لاحکام الموضوعات التی لم یرد فیها نص من الکتاب و السنة)*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).

سید مرتضی، علی بن حسین (بی‌تا). *الذریعة إلى أصول الشریعة*. بی‌جا: بی‌نا.

شیخ صدوق، محمد بن علی (بی‌تا). *علل الشرائع*. نجف: منشورات المکتبه الحیدریه و مطبعته.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۴ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

آقابزرگ طهرانی، محمدحسین (بی‌تا). *تاریخ حصر الاجتهاد*. تحقیق: محمدعلی انصاری. قم: خیام.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار الاحیاء التراث.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۳الف). *فلسفه اخلاق*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ب). *اسلام و مقتضیات زمان*. تهران: صدرا.

نقیبی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۶). *مقاصد شریعت و جایگاه آن در استنباط حکم شرعی*. پژوهش‌های فقهی، ۱۳(۲)، ۲۲۳-۲۴۲.

Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. (2013). *Principles of Biomedical Ethics* (7th ed). Oxford University Press.

Callicott, J. B. (1994). *Earth's Insights: A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*. University of California Press.

Charles, E. Curran (2013). *Catholic Moral Theology in the United States: A History* (Washington, DC: Georgetown University Press).

Daniels, N. (2008). *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*. Cambridge University Press.

Edward, Schillebeeckx (1965). *The Development of Catholic Moral Theology. Concilium*, 6, 3-14.

Foucault, Michel. (1976). *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction* (R. Hurley, Trans). New York: Vintage Books. (Original work published).

Giuseppe, LoJacono (2023). Historical Consciousness and Catholic Moral Theology. *Studies in Christian Ethics*, 36(2), 127-143.

John, T. & Noonan, J. r. (1965). Development in Moral Doctrine. *Theological Studies*, 26(2), 294-317.

LoJacono, J. (2023). New Challenges to Veritatis Splendor. In *New Challenges to Veritatis Splendor* (p. 123-195). Chillum, MD: IVE Press, The Incarnate Word.

Michel, Foucault (1990). *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, trans. Robert Hurley. New York: Vintage Books.


Raffensperger, C. & Tickner, J. (Eds) (1999). *Protecting Public Health and the Environment: Implementing the Precautionary Principle*. Island Press.

Ratzinger, Joseph (2004). *Values in a Time of Upheaval*. San Francisco: Ignatius Press.

Singer, P. (2011). *Practical Ethics* (3rd ed.). Cambridge University Press.

Todd, A. Salzman and Michael G. Lawler (2008). *The Sexual Person: Toward a Renewed Catholic Anthropology* (Washington, DC: Georgetown University Press).

The Status of Good and Evil and the Foundations and Principles of Intuitionism in Legislation, with Emphasis on Ross's View

✉ **Gholamreza Sadeghi-Manesh**  / PhD Student of Law, Islamic Azad University, Qom, Iran
sadeqi@iki.ac.ir

Hossein Javan-Arasteh / Professor, Department of Law and Social Jurisprudence, Research Institute of Hawzah and University.
hoarasteh@gmail.com

Ali Mashhadi / Associate Professor, Department of Public Law, University of Qom

Received: 2025/04/28 - Accepted: 2025/10/01

mashadiali@gmail.com

Abstract

One of the important issues in the philosophy of ethics and the philosophy of law is the acceptance or rejection of the intrinsic nature of good and evil and its impact on legislation. This article, using a descriptive-analytical method, examines this issue from the perspective of David Ross's intuitionist school. Ross, by accepting the self-evident nature of good and evil for certain moral concepts like 'good' and 'right' under the category of "prima facie duties," relies on the "intuitive induction" of a person who has reached sufficient intellectual maturity. In cases of conflict between two duties, he considers the duty that is right given the totality of circumstances as the 'actual duty.' By relying solely on this personal, non-generalizable intuitive induction and neglecting matters such as the relationship between good/evil and real interests/harms (maṣāliḥ wa mafāsīd), humanity's lack of comprehensive knowledge of all interests and harms, and the role of revelation in completing the explanation of this relationship, Ross fails to correctly grasp the foundation of moral concepts on objective realities or provide a logical solution for resolving conflicts of intuitions. Regarding the acceptability of law, he discusses the motive for obedience to law based on principles of gratitude, fidelity, and beneficence. However, overall, due to issues such as inattention to the role of revelation, lack of clarity in the criterion for intellectual maturity, ambiguity regarding the role of the threefold duties in legal obedience, the impossibility of prioritizing between intuitions, relativism, and the possibility of punishment without prior declaration (‘iqāb bilā bayān), his ethical school cannot serve as a basis for legislation.


Keywords: acts, intrinsic good and evil, legislation, intuitionism

جایگاه حسن و قبح و مبانی و اصول مکتب شهودگرایی در قانونگذاری با تأکید بر دیدگاه دیوید راس

sadeqi@iki.ac.ir

hoarasteh@gmail.com

mashadiali@gmail.com

کلامرضا صادقی منش  دانشجوی دکتری گروه حقوق واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

حسین جوان آراسته / استاد تمام گروه حقوق و فقه اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران

علی مشهدی / دانشیار گروه حقوق عمومی و بین الملل، دانشگاه قم، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹

چکیده

یکی از مسائل مهم در فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق، پذیرش یا نفی حسن و قبح ذاتی و تأثیر آن در قانون گذاری است. هدف این مقاله بررسی این مسئله با روش توصیفی - تحلیلی از دیدگاه مکتب شهودگرایی دیوید راس است. راس با پذیرش حسن و قبح بدیهی برخی مفاهیم اخلاقی مانند خوب و درست تحت مصادیق «اصول و ظایف در نظر اول»، بر اساس «استقرای شهودی» شخصی که به بلوغ فکری کافی رسیده، در تعارض میان دو وظیفه، وظیفه‌ای را که با توجه به مجموعه شرایط درست است، وظیفه واقعی می‌داند. ایشان با اکتفا بر این استقرای شهودی شخصی و غیر قابل تعمیم و نادیده گرفتن اموری مانند رابطه میان حسن و قبح با مصالح و مفاسد واقعی، عدم احاطه انسان بر همه مصالح و مفاسد و جایگاه وحی در تکمیل و تبیین این رابطه، نتوانسته استنای مفاهیم اخلاقی بر واقعیات عینی را صحیح درک کرده و راه‌حلی منطقی برای حل تعارض شهودها ارائه دهد. در بحث قانون‌پذیری نیز به انگیزه اطاعت از قانون بر مبنای اصول حق‌شناسی، وفاداری و نیکوکاری پرداخته است، ولی در مجموع، با اشکالاتی مانند عدم توجه به جایگاه وحی، عدم شفافیت ملاک در بلوغ فکری، ابهام نقش وظایف سه‌گانه در اطاعت از قانون، عدم امکان ترجیح میان شهودها، نسبیّت و امکان عقاب بالبیان، مکتب اخلاقی ایشان را نمی‌توان مبنایی برای قانون گذاری قرار داد

کلیدواژه‌ها: افعال، حسن و قبح ذاتی، قانون گذاری، شهودگرایی.

مقدمه

ارتباط میان حقوق و علمی مانند دین، فلسفه دین، اخلاق و فلسفه اخلاق، از مسائلی است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است؛ تا آنجا که این علوم با وجود اختلافات اساسی که در تفسیر و تبیین آنها میان اندیشمندان وجود دارد، توانسته‌اند جای خود را به‌عنوان «مبانی نظری حقوق»، به معنای «سرچشمه و توجیه‌گر ارزشمندی و الزام‌آوری قواعد آن» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۰-۱۱) باز نمایند. یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق و کلام، حسن و قبح ذاتی افعال و امور می‌باشد که با تفاسیر مختلف، همیشه مورد توجه علمی نظیر سیاست و حقوق نیز قرار گرفته است. پیشینه بحث را می‌توان در مناظره سقراط با اوئی‌فرون مشاهده کرد (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۵۸). بر اساس جست‌وجوی انجام‌شده هیچ‌یک از منابع موجود، به بررسی نقش اصول مکتب شهودگرایی راس در قانون گذاری نپرداخته است. ما سعی داریم با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، نقش پذیرش یا انکار حسن و قبح و اصول و مبانی مکتب شهودگرایی راس را در قانون گذاری مورد بحث قرار دهیم.

تعریف حسن و قبح ذاتی و ملاک ثبوتی و اثباتی آن چیست؟ راس چه رویکردی به حسن و قبح ذاتی افعال و ارتباط آن با الزامات اخلاقی و حقوقی دارد؟ این رویکرد و اصول و مبانی این مکتب چه تأثیری در قانون گذاری خواهد داشت؟ در این مقاله سعی خواهیم کرد به این پرسش‌ها به شکلی مختصر و مفید پاسخ دهیم.

۱. تعاریف و اصطلاحات

۱-۱. افعال

منظور از افعال، افعال ارادی انسان، یعنی افعالی است که می‌توانند موضوع گزاره‌های اخلاقی و حقوقی قرار گرفته و با صفات ارزشی توصیف شوند و مورد ارزش گذاری و ملاک قانون گذاری قرار گیرند، برخلاف افعال غریزی.

۱-۲. حسن و قبح ذاتی

برای «حُسن» در لغت معانی بسیاری ثبت شده است که در همه آنها به نسبت دادن نوعی «ارزش مثبت» و یک «مطلوب» به یک شیء، فعل یا صفت به‌صورت مفرد (مانند زیبایی، نیکویی و درستی) یا مرکب (مانند شروع خوب، کتاب خوب و رفتار خوب) اشاره شده است. همچنین «قُبح» در مقابل حُسن، به‌صورت عام، برای بیان ارزش منفی، اغلب در نفی خوبی از یک شیء، فعل یا صفت استعمال می‌شود؛ مانند کتاب بد، رفتار بد (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ذیل ماده حسن و قبح).

در اصطلاح نیز حُسن و قُبح، مفاهیمی ارزشی و بیانگر نوعی مطلوبیت و از مفاهیم عام اخلاقی و حقوقی هستند که نشان‌دهنده ارزش (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۳۰-۳۲) یا لزوم اخلاقی یا حقوقی موضوعات در قضایای اخلاقی و حقوقی می‌باشند. مفاهیم «خوب و بد» و «درست و نادرست» برای بیان ارزش و سه مفهوم «باید، نباید و وظیفه»

برای بیان لزوم (دستوری، قراردادی، بالقیاس) استفاده می‌شوند (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۳۵). هرچند ارائه یک تعریف مشترک که بتواند مبنایی برای ورود در بحث باشد مطلوب است، لکن با عنایت به اختلاف مبنایی میان مکاتب، تعریف مشترک از آن مقدور نمی‌باشد؛ زیرا به‌عنوان مثال، از دیدگاه نظریات غیرشناختی، خوب و بد مفاهیمی بی‌معنا و تعریف‌ناپذیر هستند و شهودگرایان نیز این مفاهیم را به دلیل بساطت، غیر قابل تعریف می‌دانند. در نتیجه اگر بخواهیم تعریفی اولیه از این مفاهیم بر اساس نظریات تعریف‌گرا ارائه دهیم می‌توان گفت: «حسن و قبح یعنی وجود کیفیتی در امور یا افعال اختیاری انسان که موجب اتصاف آنها به خوب (حسن) یا بد (قبیح) می‌شود».

در بحث از حسن و قبح ذاتی، سخن از کیفیت این اتصاف است. اعتقاد به حسن و قبح ذاتی، یعنی اعتقاد به اینکه افعال ارادی ما با صرف‌نظر از منشأ صدور فعل، آگاهی یا ناآگاهی انسان نسبت به آن و صرف‌نظر از خواست، میل و سلیقه افراد و جوامع (حتی با فرض عدم وجود انسان)، دارای حیثیتی ذاتی، واقعی و حقیقی (در برابر اعتباری و الهی یا شرعی) در اتصاف به حسن و قبح هستند که مقتضای ذات شیء، فعل یا صفت بوده و فی‌الجمله توسط عقل قابل درک می‌باشد (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷-۲۰۱). ما در این مقاله از رویکرد راس به کیفیت اتصاف افعال به حسن و قبح و نقش اصول این مکتب و لوازم و تبعات آن در قانون‌گذاری بحث می‌کنیم.

۳-۱. قانون‌گذاری

قانون‌گذاری مهم‌ترین عمل انحصاری حاکمیت برای تنظیم روابط اجتماعی میان مردم و مردم با حکومت است که توسط قوه مقننه یا نهاد ذی‌صلاح دیگر انجام می‌شود. قانون پس از تصویب، امضا و انتشار به‌صورت قاعده‌ای حقوقی درآمد و رعایت آن برای همه الزامی می‌شود. قدرت حکومت ضامن بیرونی و اقناع و باور فردی و اجتماعی ضامن درونی اجرای قانون می‌باشد.

۴-۱. شهودگرایی

واژه شهودگرا (intuitionist) از سال ۱۴۹۷ میلادی تا امروز در معانی متعددی مانند انسان معتقد به دیدگاه ذهنی، ادراک بلاواسطه حس و یا بصیرت بلاواسطه به کار رفته است. مفهوم عام و کلی شهود، به معنای قدرت ذاتی ذهن در درک مستقیم حقایق، بدون توسل به محرک حسی و بدون استنتاج یا بررسی پیشین، در نظریه‌های فلسفی و اخلاقی غرب را می‌توان با تسامح در پنج گروه شهود عرفانی (افلاطونی)، شهود مبادی معرفت (ارسطویی - دکارتی) در مبادی ریاضیات و منطق باب ضرورت و امکان، شهود تجربی (اکامی)، شهود کانتی و شهودگرایی اجتماعی جاناتان هید (هایت) قرار داد. این شهودگرایی، شهود افلاطونی نیست؛ زیرا فیلسوفان اخلاق شهودگرا برای داشتن شهود اخلاقی، قرابت مثل یا هر حقیقت ازلی دیگری را لازم نمی‌دانند. از سنخ شهود عارفان هم نیست؛ زیرا برای دریافت اصول اخلاقی بنیادین، رؤیت حقیقت یا ترکیه نفس و... را لازم نمی‌دانند.

شهود تجربی هم نیست؛ چراکه شهود تجربی، شهود پسینی است؛ درحالی که شهود اخلاقی، شهود پیشینی است. از اقسام سه گانه شهود کانتی نیز نیست؛ زیرا نوع اول (شهود خردمندانه) از نظر کانت برای انسان میسر نیست؛ نوع دوم، شهود تجربی پسینی است که نمی تواند دربرگیرنده شهود پیشینی اخلاقی باشد. سومین شهود کانتی (شهود پیشینی ناب به مثابه صورت پدیدارها) نیز نمی تواند شهود اخلاقی را در خود جای دهد؛ زیرا فارغ از مباحث پدیدارشناسی، با توجه به مصادیق آن در نگاه او «زمان و مکان»، اساساً موضوعات اخلاقی را نمی توان به عنوان متعلق این شهود تلقی کرد. همچنین شهودگرایی اجتماعی جانانان هید نیز شهودی دارای رویکرد روان شناختی با نفی نقش علی استدلال در قضاوت های اخلاقی بوده و پروسه قضاوت اخلاقی را در هماهنگی با فرهنگ روانی جامعه، گونه ای از شناخت می داند که در مراحل اولیه تکامل ایجاد شده و برخلاف ادراکات تدریجی عقلانی - تحلیلی، فرایندی سریع و خودکار دارد و با این اوصاف دارای تفاوت های آشکار با مکتب شهودگرایی است (ر.ک: مهجور، جوادی و فنایی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۳-۱۳۱؛ اسفندیاری، محیطی اردکان و تیبک، ۱۴۰۲؛ قربانیان، ۱۳۹۵). در نتیجه فقط شهود مبادی معرفت باقی می ماند که شهود اخلاقی در قرن بیستم نیز دقیقاً در شمار چنین شهودی (شهود اصول اخلاقی به مثابه بنیاد معرفت اخلاقی) قرار می گیرد (ر.ک: مهجور، جوادی و فنایی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۳-۱۳۱؛ اسفندیاری، محیطی اردکان و تیبک، ۱۴۰۲؛ قربانیان، ۱۳۹۵). جورج ادوارد مور (۱۸۷۳-۱۹۵۸)، پریچارد (۱۸۷۱-۱۹۴۷)، براود (۱۸۸۷-۱۹۷۱) و ویلیام دیوید راس (۱۸۷۷-۱۹۷۱) از مهم ترین مدافعان نظریه شهودگرایی می باشند که هر کدام با بیان معنا و مؤلفه های شهود در نگاه خود، برای اثبات بدهت برخی از مفاهیم اخلاقی دلایلی اقامه کرده اند. شهود اخلاقی و مکتب شهودگرایی اخلاقی در قرن بیستم با ویلیام دیوید راس به اوج خود رسید و اندیشه های وی مورد بحث و بررسی بسیاری قرار گرفت. استراتن در پیشگفتار خود بر کتاب درست و خوب که مهم ترین کتاب راس می باشد از ۴۴ اثر پیرامون بررسی اندیشه های راس نام برده است (Ross, 2002, p. lii-liv).

۲. اصول نظریه شهودگرایی و ماهیت قضایای اخلاقی نزد ایشان

از دیدگاه شهودگرایان، اصول این نظریه ماهوی بودن و عینیت حقایق اخلاقی، بسیط، بدیهی بالذات و شهودی بودن آنها و پایه بودن (Basic) برخی مفاهیم اخلاقی مانند خوب می باشد. ایشان در حوزه معرفت شناسی اخلاق به بدیهی بودن اصول اخلاق و در حوزه هستی شناسی اخلاق به عینیت احکام اخلاق اعتقاد دارند.

۲-۱. ماهوی یا عینی دانستن مفاهیم اولیه اخلاقی

راس یک رئالیست اخلاقی است که اعتقاد دارد، به حکم قطعی و قابل اعتماد عقل، نظامی عینی از حقایق اخلاقی (مانند خوبی و درستی) همچون ساختار فضایی (جرم، شکل، اندازه و...) یا عددی در اصول موضوعه

هندسه و ریاضی وجود دارد که بخشی از ذات بنیادین و اصیل این جهان است؛ حقایقی که دارای ارزش ذاتی (نه ابزاری یا...) هستند و وابسته به علاقه انسان یا... نمی‌باشند (Ross, 2002, p. 15, 29-30, 82).

فیلیپ استراتن در پیشگفتار خود بر این کتاب، مطلب را چنین توضیح می‌دهد:

وقتی نگرش ما (صحیح و) مناسب است، به این دلیل است که چیزی همان‌گونه است که ما فکر

می‌کنیم - یعنی واقعاً خوب، بد، درست یا غلط است. آنچه باور اخلاقی ما را در مورد اینکه x خوب است، درست می‌سازد (وقتی که درست است)، وصف یا خاصیت واقعی، عینی (و ارزشی) است

که x دارد، یعنی خوب بودن؛ مانند آنچه در مورد رنگ اشیا می‌گوییم (Ross, 2002, p. x).

راس در مورد مفهوم خوب و بد، پس از بیان موارد استفاده از این مفاهیم (اعتباری و اسنادی، مفید، خوب در نوع خود، بهتر از حد متوسط و بدتر از حد میانگین و...، و نسبی بودن آن از جهتی و نه از همه جهات و خوب مطلق و غیرنسبی و...) (Ross, 2002, p. 67, 90)، خوب را به دو نوع «خوب ذاتی» و «خوب ابزاری» یا ارزش ابزاری به‌عنوان یک وسیله (Ross, 2002, p. 68-69) تقسیم کرده و سپس امور ذاتاً خوب را نیز به سه خوب بسیط (فضیلت، لذت و علم) و یک خوب ذاتی مرکب (توزیع سعادت به تناسب فضیلت) تقسیم می‌کند؛ مرکبی که قابل تقلیل به سه خوب بسیط و یا تحویل به ارزش اجزای خود نیست (Ross, 2002, p. 27, 68-69).

راس میان «خوب بودن در مقام ذات» و «درست بودن یک «خوب» در مقام عمل، تفکیک قائل می‌شود؛ خوب بودن افعال و ظایف در نگاه نخست به دلیل ماهیت آنها و حسن ذاتی است، ولی درست بودن یک فعل خوب در مقام عمل و به هنگام تعارض میان مصادیق و ظایف در نگاه اول، با توجه به ترجیح یک فعل با در نظر گرفتن همه شرایط و به دلیل نتایج خوب آن می‌باشد.

نقد و بررسی

۱. تشبیه قضایای اخلاقی به اصول هندسه و ریاضی، به دلیل اختلافات موجود در تفسیر قضایای اخلاقی (برخلاف ریاضی) صحیح نیست.

۲. دلیلی برای این تقسیم و انحصار اقسام آنها در موارد ذکر شده وجود ندارد. برای نمونه استراتن صداقت (honesty) را به فضیلت و علم افزوده است (Ross, 2002, p. xxxv).

۲-۲. بسیط، بدیهی بالذات (غیر قابل تعریف) و شهودی بودن مفهوم خوب

راس مفهوم خوب را مانند مفهوم وجود از بدیهیات، بسیط و مفهومی اساسی برای بیان ارزش اخلاقی می‌داند که به دلیل بساطت، غیر قابل تعریف بوده و فقط با شهود شناخته می‌شود (Ross, 2002, p. 29, 92-93). نظریه شهودگرایی راس از نگاه استراتن نوعی شهودگرایی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی می‌باشد (Ross, 2002, p. xii).

او به‌عنوان یک رئالیست (و پلورالیست) ناطبیعت‌گرا معتقد است که خصوصیات اخلاقی بر اساس اصطلاحات کاملاً غیراخلاقی فهمیده نمی‌شوند. اصطلاحات اخلاقی، اصطلاحات ارزشی یا مرتبط با وظیفه هستند؛ مانند خوب، ارزشمند، باید، وظیفه، شایسته و مناسب. اصطلاحات غیراخلاقی، اصطلاحات طبیعی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، تکاملی و علمی هستند؛ مانند میل، تأیید جامعه و بقا. هر چند برخی موضوعات تجربی در تصمیم‌گیری نسبت به باید‌ها و نبایدهای رفتاری دخالت دارند، ولی در این موارد نیز باید یک حکم اخلاقی ساخته شود؛ به این معنا که حقایق تجربی، عملی را درست یا خوب می‌کنند، ولی معنای خوب یا درست نیستند (Ross, 2002, p. xi-xii).

ارزش‌های ذاتی و خوب‌های متعددی (مانند فضیلت، علم و صداقت) در عرض هم وجود دارند که برخلاف دیدگاه نتیجه‌گرایان و پیروان کانت، به یک اصل بنیادی یا ارزش واحد (مانند لذت، سعادت و...) که شامل همه اعتقادات ما در باب وظایف اخلاقی شود، بازمی‌گردند. ما وظایف اخلاقی و اعمال درست متعددی (پلورالیسم اخلاقی در باب ارزش و وظایف) داریم که تقلیل‌پذیر نبوده و قابل ارجاع به جهت واحد نیستند (Ross, 2002, p. xii-xiii).

در نگاه راس، در مواقعی که وظایف اخلاقی به ظاهر با هم در تعارض هستند، تعارض واقعی نیست و می‌توان به هنگام قرار گرفتن در چنین موقعیتی، با تمسک به شهود دریافت که کدام‌یک وظیفه واقعی ماست (Ross, 2002, p. xxxvi).

در این موارد، تعارض اخلاقی، تعارض وظایف نخواهد بود، بلکه تضاد دلایل اخلاقی در مقام عمل می‌باشد. ما در این موارد باید به دنبال وجه مشترک باشیم، ولی نیافتن ویژگی مشترک در دو وجه ظاهراً درست از خوب‌های متعارض، ممکن است به دلیل ضعف تفکر ما نباشد، بلکه به دلیل طبیعت (متکثر) حقایق خارجی (پلورالیسم) باشد (Ross, 2002, p. 83-86).

دیوید راس همچنین معتقد است که گاهی ماهیت خوب یک فعل در تعارض با ماهیت خوب فعل دیگر و در شرایطی خاص، اهمیت خود را از دست می‌دهد (Ross, 2002, p. 16-19).

البته پلورالیسم راس با پلورالیسم فلسفی متفاوت است. پلورالیسم فلسفی قائل به ارزش یکسان همه قرائت‌ها و نظریات فلسفی و عدم امکان ترجیح میان آنهاست، ولی پلورالیسم راس صرفاً به معنای اعتقاد به خوب‌ها و وظایف ذاتاً متکثر با عدم ارجاع به یک ارزش یا وظیفه واحد است که ممکن است میان آنها اولویت وجود داشته باشد و بتوان یکی را بر دیگری ترجیح داد.

نقد و بررسی

هر چند ارزش‌های متعددی وجود دارد، ولی این ارزش‌ها رابطه طولی (یکی مقدمه برای تحقق دیگری) و عرضی (ظاهراً مستقل ولی هر کدام مقدمه برای تحقق ارزشی والاتر) با یکدیگر دارند و می‌توان همه آنها را در جهت تحقق یک ارزش برتر و والاتر (حب ذات، قرب الهی و...) تفسیر کرد.

راس قائل به تعارض میان ماهیت خوب یک فعل با ماهیت خوب فعلی دیگر به سبب شرایط شده است؛ حال آنکه شرایط هرگز در ماهیت یک فعل خوب تأثیر نداشته و موجب تعارض ماهوی میان افعال خوب نمی‌شود. آنچه بر اساس شرایط تراحم (و نه تعارض) پیدا می‌کند، مصادیق است. نهایت اینکه دوگانگی مانعی در مقام عمل است. در مقام عمل، با توجه به مقتضیات زمان و مکان، مصداق یک فعل خوب در تراحم با مصداق فعل خوبِ مهم دیگر، ممکن است اهمیت خود را از دست بدهد و ما فعل مهم را ترجیح داده و به آن عمل کنیم. راس نیز به این مطلب (تأثیر شرایط در اهمیت فعل خوب) تصریح کرده است، ولی به اشتباه آن را به تعارض ماهوی میان افعال خوب نسبت داده است؛ حال آنکه وجود مانع و عروض آن در مقام فعل بوده و خارج از ذات یک ماهیت است.

۳-۲. پایه دانستن برخی مفاهیم اخلاقی مانند «خوب و درست»

مبناگرایان، باورها را به دو گروه پایه و غیرپایه تقسیم می‌کنند و توجیه باورهای غیرپایه را به این می‌دانند که بر باورهای پایه مبتنی شوند. برخلاف انسجام‌گرایان که همه باورها را غیرپایه می‌دانند و معتقدند که موجه بودن باورها به دلیل منسجم بودن (و سازگاری) آنها با یکدیگر است که از یکدیگر اعتبار متقابل اخذ می‌کنند (انیسی و مبینی، ۱۳۹۷، ص ۸). معمولاً هریک از شهودگرایان (بر اساس مبناگرایی) یک یا چند مفهوم اخلاقی را مفهوم پایه دانسته و سایر مفاهیم را به آن ارجاع می‌دهند. مور مفهوم خوب، پریچارد مفهوم باید و راس مفهوم درست را مفاهیم پایه می‌دانند (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۸۲-۸۳ و ۹۷). مور بعدها بر بدهت مفهوم باید و پریچارد و راس نیز بر بدهت مفهوم خوب تأکید نمودند. بر این اساس، راس مفاهیم «خوب و درست» را از مفاهیم پایه می‌داند و نام کتاب معروف خود *The Right and the Good* را نیز از همین دو مفهوم اقتباس کرده است.

راس در مخالفت با غایت‌گرایی اخلاقی معتقد است که بخش اعظمی از وظایف و ارزش ماهیت عمل، با توجه به شرایط و روابط اجتماعی تعیین می‌شود؛ مانند عمل انسان برای کسی که نسبت به او تعهد (خانوادگی، اجتماعی، قانونی و...) دارد نسبت به انجام همان کار حتی با خیر بیشتر برای کسی که تعهدی نسبت به او ندارد (Ross, 2002, p. 34-35)، احترام به حقوق دیگران و منافع آنها (Ross, 2002, p. 16) که از درک معقول از جهان، و دیگر اموری که دارای خیر و ارزش ذاتی هستند، ناشی می‌شوند، حتی گاهی ماهیت خوب یک فعل در تعارض با ماهیت خوب فعل دیگر یا در شرایطی خاص اهمیت خود را از دست می‌دهد؛ مانند عمل نکردن به یک تعهد کم اهمیت برای جلوگیری از یک سانحه خطرناک (Ross, 2002, p. 16-19).

دیوید راس برای حل تعارضات اخلاقی و حفظ اطلاق در وظایف اخلاقی، وظایف را به وظایف اصلی در نگاه نخست و وظایف در مقام عمل تقسیم کرده و این تقسیم را تنها راه حل حفظ کلیت اصول عام اخلاقی می‌داند (Ross, 2002, p. 29)؛ سپس فهرستی پیشنهادی، با تأکید بر امکان کلی‌تر شدن آنها (Ross, 2002,

(p. 21-27) برای وظایف در مقام نخست ارائه می‌دهد و معتقد است که ویژگی الزام‌آوری بالقوه بوده و جزئی از ذات آنهاست؛ زیرا ممکن است در عمل با هم متعارض شوند. در صورت عدم تعارض، فعلیت یافته و الزام‌آوری تمام ذات آن می‌شود، ولی در صورت تعارض، انسان با توجه به مجموع جهات درست و نادرست‌ساز، بالفعل فقط آن وظیفه مهم‌تر را دارد که به علت توجه به همه جوانب، وظیفه درست و واقعی بوده و به همین دلیل، الزام‌آوری تمام ذات آن است (Ross, 2002, p. 17-20). به عبارت دیگر، عملی که به دلیل داشتن خصوصیت ذاتی (جزئی از ذات) و ویژگی خاصی، دلیلی اخلاقی بر درستی داشته که ما را ذاتاً به انجام آن کار ملزم می‌کند (مانند عدالت، راست‌گویی، وفای به عهد)، وظیفه در نگاه نخست است و در صورتی که وظیفه مهم‌تری در تعارض با خود نداشته باشد، وظیفه در مقام عمل نیز می‌شود، ولی در صورت تعارض با وظیفه در نگاه نخست مهم‌تر، در مقام عمل، قطعیت نمی‌یابد و ما فقط ملزم به وظیفه مهم‌تر که همان وظیفه درست برخاسته از تمام ذات است خواهیم بود.

البته هیچ ملاک ثابتی برای ترجیح وجود ندارد و فاعل اخلاقی باید با توجه به همه شرایط، اهم و مهم کرده و یک وظیفه را ترجیح دهد و در شرایط مساوی، وظایف آسیب نرساندن به دیگران و وفاداری (مانند وفای به قول یا انجام تعهد)، مقدم بر وظیفه نیکوکاری است (Ross, 2002, p. 19-22). وظیفه در نگاه نخست رهاشده نیز همچنان ارزشمند است، ولی رها کردن آن در چنین شرایطی موجب ندامت نمی‌شود؛ هرچند در صورت ایجاد خسارت، باید به نحوی آن را جبران کرد (Ross, 2002, p. 28). البته ظاهراً «لزوم جبران خسارت» با مبنای ایشان ناسازگار است. اگر وظیفه‌ای واقعی و درست نباشد، جبران خسارت نیز لازم نمی‌آید، مگر اینکه منظور ایشان، با تفاوت در جهت حکم و رفع مسئولیت کیفری و رفع لزوم معذرت‌خواهی، فقط جبران مافات و یا جبران خسارت مالی باشد؛ در نتیجه تکلیف رهاشده، تبدیل به تکلیف به جبران به شکل کامل و یا در حد مقدر می‌شود.

۳. استدلال دیوید راس بر بسیط، بدیهی، شهودی و پایه بودن مفهوم «خوبی»

۳-۱. ویژگی‌های شهود از دیدگاه راس

راس شهود اخلاقی را دارای چهار ویژگی غیراستنتاجی بودن، قطعیت، محصول بلوغ ذهنی کافی بودن و بدهت می‌داند. غیراستنتاجی بودن؛ یعنی مدرکات شهود اخلاقی را به علت اساس بودن برای سایر معارف نمی‌توان بر مقدمه‌ای مبتنی کرد و از طریق استنتاج اثبات نمود. آنها از مقدمات استنتاجی بی‌نیاز هستند. تمام معارفی که انسان کسب می‌کند، یا مستقیماً غیراستنتاجی است و یا اگر استنتاجی باشند، بر پایه‌ای‌ترین مقدمات غیراستنتاجی مبتنی هستند (Ross, 2002, p. xliii).

استراتن در بیانی دیگر مدعی است که از نگاه راس، قابل استنتاج بودن منافاتی با امکان ادراک شهودی ندارد و بدیهی بودن، امکان اثبات را منتفی نمی‌کند. این ادعا هرچند بدیهی مطلق بودن را منتفی می‌کند، ولی

اصل بدهت همچنان پابرجاست و به تفسیر استراتن، در نگاه معرفت‌شناسی راس، گزاره‌های اخلاقی پایه را می‌توان به صورت پیشینی شناخت (Ross, 2002, p. xlix).

معرفت استنتاجی از معرفت غیراستنتاجی، انفکاک‌ناپایر است؛ زیرا هر استنتاج، نتیجه‌گیری و اعتبار آن در نهایت به اعتبار مقدماتی پایه‌ای می‌رسد که از هیچ مقدمه دیگری استنتاج نشده‌اند (Ross, 2002, p. 148). این اصول پیشینی در نگاه اول، عبارت‌اند از: وظایف وفاداری (Duties of fidelity)، جبران (Duties of reparation)، سپاسگزاری، (Duties of gratitude) عدالت (Duties of justice)، احسان و نیکوکاری (Duties of beneficence)، خودسازی (Duties of self-improvement) و آسیب نرساندن به دیگران (Not injuring others). او برای هر کدام تعریفی ارائه می‌دهد و می‌نویسد: «در واقع به نظر می‌رسد اینها تمام راه‌هایی باشند که در آن، وظایف در نگاه نخست ایجاد می‌شوند. در تجربه عملی، آنها به روش‌های پیچیده‌تری در وظایفی مانند اطاعت از قوانین کشور از سوی شهروندان با هم ترکیب می‌شوند». از نظر راس، وظیفه اطاعت از قانون، از سه وظیفه حق‌شناسی و سپاسگزاری، وفاداری و نیکوکاری ناشی می‌شود. ما باید حق‌شناس و سپاسگزار مزایایی باشیم که از دولت دریافت کرده‌ایم. با استفاده از حمایت‌های قانونی، یک قول و عهد ضمنی به وفاداری و اطاعت از قانون به دولت داده‌ایم و با اخذ جواز اقامت در کشور، خود را متعهد به رعایت قوانین آن کشور می‌کنیم؛ همچنین به وسیله اجرای قانون، خیر عمومی (وظیفه نیکوکاری) در جامعه حاصل می‌شود. (Ross, 2002, p. 27)

دومین ویژگی شهود، قطعیت نسبت به محتوای شهود است. شهود نسبت به اصول وظایف در نظر اول مانند استدلال قطعیت‌آور است (Ross, 2002, p. 27).

سومین ویژگی شهود این است که فقط می‌تواند برآمده از تأملات دقیق عقلانی انسان دارای بلوغ ذهنی کافی باشد. هر انسانی نمی‌تواند به صرف برخورداری از قوای ذهنی طبیعی، ادعا کند که می‌تواند با شهودهایش، اصول وظایف در نظر اول را بفهمد، بلکه ادعای کسی معتبر است که ذهنش به بلوغ کافی رسیده باشد. ما در شهود حقایق اخلاقی مانند شهود ریاضی باید به سطحی از بلوغ رسیده باشیم و فهم ما به حقایق اخلاقی (مانند فهم حقایق ریاضی) نسل به نسل کامل‌تر می‌شود (Ross, 2002, p. 12).

مهجور از راس نقل می‌کند که انسان با مقایسه وضعیت خود در زمان‌های مختلف، می‌تواند رسیدن به بلوغ ذهنی کافی را درک کند (رک: مهجور، جوادی و فنایی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰). مهجور مدعی است که راس این ویژگی را برای نجات از دام نسبیت مطرح کرده است. فارغ از اینکه چنین نقل و ادعایی صحیح است یا اشتباه، این نقل قول تأثیری در اصل بحث ندارد؛ زیرا در هر صورت اشکال همچنان به‌گونه‌ای باقی است؛ چراکه با

عدم پذیرش این نقل قول، معیار بلوغ ذهنی کافی، همچنان شفاف نیست و با پذیرش این نقل قول، دیدگاه راس به نسبیت ختم می‌شود.

چهارمین ویژگی شهود، بدهت است. راس برای اثبات بدهت به دلایلی مانند «استقرای شهودی» استناد می‌کند. (استقرای شهودی در برابر استقرای منطقی متعارف است. در استقرای منطقی متعارف، تعدد نمونه‌های بررسی شده، اهمیت زیادی در صدور حکم کلی دارند، ولی در استقرای شهودی، بررسی حتی یک نمونه برای صدور حکم کفایت می‌کند). در استقرای شهودی، فاعل شناسا، با تأمل بر نمونه مورد بررسی و توجه به همه شرایط آن، از طریق شهود، درباره همه موارد مشابه حکم کلی و یکسان صادر می‌کند (ر.ک: مهجور، جوادی و فنایی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۱). اصول وظایف در نظر نخست مانند اصول موضوعه در ریاضیات از سنخ قضایای ترکیبی پیشینی هستند و به همان گونه تحصیل می‌شوند؛ به این معنا که ویژگی انتزاع شده از یک فعل اخلاقی مکرر در زندگی ما، منجر به شکل‌گیری یک اصل اخلاقی در ذهن می‌شود. این اصل اخلاقی هرچند از یک فعل متصور کلی انتزاع شده، ولی برآمده از تأملات فرد عاقلی است که به بلوغ ذهنی کافی رسیده و با تمرکز بر یک فعل جزئی و خاص اخلاقی، در نهایت به آن اصل اخلاقی رسیده است (ر.ک: مهجور، جوادی و فنایی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۱).

نقد و بررسی

۱. می‌توان بر اساس برخی دیدگاه‌ها، مفهوم «خوب» و «حسن ذاتی» را فی‌نفسه بدیهی و غیراستنتاجی دانست، ولی تصدیق گزاره‌های مشتمل بر آنها بی‌نیاز از استنتاج نیست و معطوف به اثبات رابطه علیت و ضرورت بالقیاس میان فعل و آثار و نتایج آن یا نقش (علیت) آن فعل در ایجاد کمالی در انسان (قرب الهی من علوی، لذت، سودمندی و...) است که در بسیاری از موارد نیازمند استدلال و استنتاج می‌باشد.

۲. راس به‌عنوان یک فیلسوف شهودگرا، کافی بود که درستی یا نادرستی اعمال را ناشی از حُسن یا قُبْح ذاتی آنها بداند که فی‌الجمله قابل شهود توسط عقل بوده و منشأ الزام است، ولی وجود مانع خارج از ذات فعل (اعم از نتایج ناگوار در شرایط خاص، تزاحم و...)، به حکم عقل، از فعلیت یافتن اقتضای ذاتی آن جلوگیری می‌کند. این تفسیر با الگوی وظایف راس نیز سازگار است. با این بیان، هدف راس در حمایت از اطلاق احکام اخلاقی محقق می‌شود و لوازم غیرمعقول نیز به همراه نخواهد داشت. شاید یکی از دلایل این اشتباه، تفکیک میان خوب و درست و عدم ملازمه میان آنها باشد. با پذیرش ملازمه و توجه به مراتب حسن و قبح ذاتی افعال (ملاکات ترجیح در باب تزاحم) و همچنین حُسن فاعلی، این مشکل حل می‌گردد.

۳. عدالت را نمی‌توان در عدالت توزیعی، به معنای دفع و جلوگیری از توزیع ناعادلانه نفع و ضررها و توزیع منصفانه آنها بر اساس شایستگی در دیدگاه راس منحصر کرد (Ross, 2002, p. 21). عدالت توزیعی، دارای

تفاسیر مختلف بوده و در یک نگاه از عناصر اصلی در مکتب جان راولز می‌باشد، ولی درحقیقت، با هر تفسیری، در کنار عدالت اجتماعی، قضایی، تقنینی و... فقط یکی از مصادیق عدالت است. تفسیر راس از عدالت نیز نگاهی ناقص و حداقلی به عدالت است.

۴. ایشان فقط شهود افرادی که به سطحی کافی از بلوغ فکری رسیده‌اند را معتبر می‌داند. بلوغ فکری چیست و بر اساس کدام نظام اخلاقی تفسیر آن صحیح است؟ شهود چه مراتبی دارد و ملاک اعتبار چنین شهودی چیست؟ ملاک احراز وجود چنین سطحی از بلوغ در انسان چیست؟ ایشان تعریفی جامع برای بلوغ فکری و نقش آن در شهود و دلیلی منطقی برای اعتبار چنین شهودی و ملاکی شفاف و عام برای احراز وجود آن در افراد خاص ارائه نداده است و فقط با اشاره به دیدگاه دورکیم در تحول جوامع بشری و... گریزی به تحول و تکامل در شخصیت و شهود انسان‌ها زده است که نمی‌تواند راهگشا باشد. بلوغ از مفاهیم دارای مراتب شدت و ضعف است. انسان در هر مرحله‌ای خود را نسبت به گذشته خود بالغ‌تر می‌داند و دیگران نیز معمولاً او را چنین قضاوت می‌کنند. میزان و ملاک بلوغ کافی معتبر چیست؟ در هر مقطعی از تاریخ و در هر قوم، قبیله و...، بلوغ فکری نسبت به آن جامعه سنجیده می‌شود یا ملاکی فراگیر دارد؟ آیا با چنین نگاهی می‌توان یک نظام جامع ارائه داد؟

از سوی دیگر، اگر انتساب اعتبار ملاک شخصی در ادراک رسیدن به این بلوغ را بپذیریم؛ به این معنا که هر انسانی می‌تواند با مقایسه گذشته و حال خود، درک کند که آیا به چنین بلوغی رسیده است یا خیر؟ اشکال همچنان باقی است. علاوه بر آن، به نسبت منجر می‌شود و شهود هر انسان مدعی بلوغ کافی ممکن است با شهود شخص دیگر در تعارض قرار گیرد. در چنین شرایطی و با عدم امکان ترجیح یکی بر دیگری، بی‌ثباتی و تزلزل در مکتب شهودگرایی اخلاقی ایجاد می‌شود که آن را از ارائه هرگونه دیدگاه جامعی بازمی‌دارد.

۵. استقرای شهودی بر فرض پذیرش صحت آن مورد مناقشه است؛ چراکه نتایج شهود را فقط برای فاعل شناسا حجت و الزام‌آور می‌کند و قابل تعمیم بر دیگران نیست. در نتیجه عمل بر مبنای آن به نسبت ختم شده و مانع از ایجاد یک نظام کلی اخلاقی و حقوقی مبتنی بر اخلاق می‌شود. همچنین روشن می‌گردد که دومین ویژگی شهود نزد راس، یعنی قطعیت به محتوای شهود نیز شخصی بوده و نمی‌تواند مانند استدلال برای دیگران قطعیت‌آور باشد.

۶. ادعای راس مبنی بر اینکه ویژگی انتزاع‌شده از یک فعل (جزئی و خاص) اخلاقی مکرر توسط تأملات فرد عاقلی که به بلوغ ذهنی کافی رسیده، منجر به شکل‌گیری یک اصل کلی اخلاقی در ذهن می‌شود، قابل تأمل است؛ زیرا تجربیات هر شخص در طول زندگی هر چند مکرر باشد، تجربه‌ای شخصی است و اصل انتزاع‌شده از آن نیز شخصی بوده و قابل تعمیم به دیگران نخواهد بود، مگر آنکه فارغ از تجربه شخصی، مبتنی بر یک ویژگی ذاتی یا عینی در شیء، فعل یا کیفیت نفسانی باشد و تجربه صرفاً کاشف از آن ویژگی باشد. تأکید بر

تأملات فرد عاقلی که به بلوغ ذهنی رسیده نیز، همین اشکال را در ذهن تداعی می‌سازد. علاوه بر اینکه ملاک روشنی نیز برای آن بیان نشده است. هر انسانی، امروز خود را کامل‌تر از دیروز و ناقص نسبت به آینده خود می‌داند؛ در نتیجه هر انسانی نسبت به گذشته خود به بلوغ ذهنی رسیده است و می‌تواند ادعای شهود اخلاقی کند و همه انسان‌ها نسبت به آینده خود، به یک معنا، نابالغ هستند و نمی‌توانند ادعای شهود اخلاقی نمایند.

۴. نقش حسن و قبح ذاتی و اصول مکتب شهودگرایی راس در قانون گذاری

اخلاق از مبانی حقوق می‌باشد و هدف از حقوق و حاکمیت یک نظام حقوقی، برقراری نظم و عدالت در جامعه در جهت ایجاد شرایط زندگی مطلوب، پیشرفت و تأمین امنیت، سعادت و خوشبختی در زندگی مادی و دنیایی برای فرد و جامعه است که مطلوب همگان است و در نگاهی الهی، مقدمات سعادت اخروی را نیز فراهم می‌سازد. قوانین نیز برای رسیدن به چنین اهداف مطلوبی وضع و از سوی قدرت حاکم الزام‌آور می‌شوند و قانون‌گذار نیز با علم به رابطه علیت میان اجرای این قوانین و نتایج مطلوب (فردی، اجتماعی یا هر دو)، اقدام به وضع قوانین می‌کند؛ حتی کسانی که مخالف توجه به نتایج هستند نیز، در عمل نمی‌توانند به اعتقاد خود پایبند باشند و قوانین را برای رسیدن به هدف مطلوب وضع می‌کنند اکنون می‌توان گفت:

الف) بنا بر اصول این مکتب، اگر گروهی با شهود کیفیت خوبی در فعلی خاص (بر مبنای فضیلت، علم، لذت، صداقت و توزیع سعادت به تناسب فضیلت به‌عنوان اشیا - امور - خوب ذاتی بسیط و مرکب در اندیشه راس) (Ross, 2002, p. 27)، درصدد وضع قانون برای تحقق آن برآیند و گروهی دیگر منکر چنین شهودی شوند، چه باید کرد؟ غلبه دادن یک فهم و شهود بر دیگری، ترجیح بلامرجه است؛ زیرا استقرای شهودی فقط برای شهودگر حجت است و قابل تعمیم یا ترجیح بر شهود دیگری نیست.

ب) محدود کردن اعتبار شهود مفهوم خوبی و گزاره‌های اخلاقی مشتمل بر آن به انسان‌های دارای بلوغ فکری کافی با ملاکی شخصی برای تشخیص آن (مقایسه گذشته و حال فرد توسط خودش در اندیشه راس) (Ross, 2002, p. 17)، با توجه به مراتب تشکیکی بلوغ فکری، بدون تبیین ملاکی قطعی و بدون مناقشه برای آن، در قانون گذاری، موجب ایجاد نسبیت، فساد در قانون گذاری، عدم تحقق نظام اخلاقی و حقوقی و اهداف آن می‌گردد؛ زیرا:

۱. ملاکی قطعی و شفاف برای تعیین صلاحیت (= بلوغ فکری کافی) افراد متقاضی برای شرکت در فرآیند قانون گذاری وجود ندارد. هرچند که اکثر افراد خود را به‌گونه‌ای واجد این شرایط می‌دانند، ولی صرف ادعا کافی نیست و علم به وجود این ویژگی‌ها لازم است؛ همچنین بیان هر وصفی ملازم با اثبات و احراز آن از راهی منطقی بر اساس ملاک‌های شفاف توسط مراجع ذی صلاح است، و چنین ملاک‌های شفافی در اندیشه ایشان وجود ندارد؛

۲. با فرض احراز وجود صلاحیت لازم در مرجع قانون‌گذار، امکان وضع قانون شایسته به دلایل ذیل در هاله‌ای از ابهام فرو می‌رود:

الف) استناد به استقرای شهودی شخصی بوده و قابل تعمیم به دیگران و استناد برای وضع قوانین نمی‌باشد. در صورت تعارض استقرای شهودی در افراد نیز، با توجه به نقش این باور بدیهی در شخص شهودگر، ملاکی برای ترجیح استقرای یک شخص بر دیگری وجود ندارد و قانون‌گذاری بر اساس پذیرش همه شهودها هرچند متعارض نیز امکان ندارد؛

ب) براءت، اصلی مهم در حقوق بشر است که می‌توان به آن، دو نگاه داشت: نخست، فرض موضوعی براءت که ناظر به وضعیت شخص است. اصل اولیه این است که شخص متهم بی‌گناه است، مگر آنکه با ابزار و روش‌های قانونی، خلاف آن ثابت شود؛ نگاه دوم، اصل حکمی براءت است که ناظر به مقام قانون‌گذاری بوده و ریشه در اصل عقلانی (و حکم عقل) و اخلاقی قُبَح عقاب بلابیان دارد و در علم حقوق، از آن به اصل قانونی بودن جرم و مجازات تعبیر می‌شود. بنا بر این اصل، هیچ عملی ممنوع یا جرم نیست، مگر آنکه قانون با صراحت با بیان عناصر مادی و معنوی آن، جرم بودن آن را بیان و اعلام کند و کیفر دادن اشخاص، قبل از تصویب و ابلاغ قانون، بر قانون‌گذار قبیح است. ابلاغ نیز باید در زمان نیاز انجام شود. همچنین قانون نباید موجب تکلیف مالایطاق و تکلیف بمالایطاق شود؛ به این معنا که قانون باید امکان اجرا داشته باشد و قانون‌گذار نیز نباید با وضع قانون، افراد را به آنچه که در قدرت ایشان نیست، مکلف کند. برای نمونه اگر قانون‌گذار قانونی وضع کند و شهروندان را در روز جمعه از افعال نامعینی منع یا به آنها امر کند، ولی مصادیق را روز شنبه بیان کند و بخواهد متخلفین روز جمعه گذشته را مجازات نماید، این مجازات بر اساس قاعده قبح عقاب بلابیان و قبح تأخیر بیان از وقت نیاز و حاجت، ناعادلانه می‌باشد. با چالش نسبیّت عدالت در شهودگرایی و عدم امکان ترجیح شهودی بر شهود دیگر و... در جریان قانون‌گذاری، امکان استدلال‌پذیری و نقدپذیری نفی شده و ممکن است که عقاب بلابیان و قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، تکلیف مالایطاق و تکلیف بمالایطاق نیز با ادعای شهود فردی حاکم و... قبیح نبوده و محقق گردد که آثار فاجعه‌باری در اخلاق و قانون‌گذاری بر جای می‌گذارد؛

ج) هرچند راس، عدالت را یکی از وظایف هفت‌گانه در نگاه اول معرفی می‌کند، ولی آن را دخیل در وظیفه شهروندان در اطاعت از قانون ندانسته و وظیفه اطاعت از قانون را ترکیبی از سه وظیفه حق‌شناسی، وفاداری و نیکوکاری معرفی می‌کند؛ به این بیان که ما باید حق‌شناس و سپاسگزار خوبی‌هایی باشیم که از دولت دریافت کرده‌ایم. یک قول و عهد ضمنی به اطاعت از قانون به دولت داده‌ایم (یا) با اخذ جواز اقامت در یک کشور، در واقع خود را متعهد به رعایت قوانین آن کشور می‌کنیم؛ همچنین وظیفه نیکوکاری ما را ملزم به اطاعت از قانون

می‌کند؛ چون بدین وسیله خیر عمومی در جامعه حاصل می‌شود (Ross, 2002, p. 27). این دیدگاه از جهاتی مانند تفاسیر مختلف و گاه متعارض از این اصول، نادیده گرفتن نقش عدالت به‌عنوان مهم‌ترین مبانی قانون گذاری و مهم‌ترین انگیزه در مقام اطاعت از قانون، ابهام در منشأ ایجاد این وظایف، نحوه ترکیب آنها و ماهیت حکم در صورت تعارض میان آنها و به دلایل ذیل قابل تأمل است:

۱. ایشان ارزش عدالت را به دلیل ماهیت آن می‌دانند، ولی عدالت اجتماعی، قضایی، سیاسی، اقتصادی و... را در عدالت توزیعی منحصر می‌کند و در بیان منشأ الزام شهروندان به اطاعت از قانون نیز، نامی از عدالت به میان نمی‌آورد؛ حال اینکه عدالت به‌عنوان مهم‌ترین وظیفه اخلاقی و دارای ارزش ماهوی، مفهومی عام شامل بسیاری از مفاهیم اخلاقی نزد شهودگرایان و وظایف در نگاه نخست در اندیشه راس است و در وضع قانون، می‌تواند منشأ لزوم شفافیت، ابلاغ، عدم تبعیض، توان مکلفین، امکان اجرا و... گردد و محدود ساختن آن در عدالت توزیعی، نگاهی حداقلی به عدالت است که مانع از ایفای کامل نقش عدالت در وضع قوانین می‌شود. قدر متیقن اینکه راس نیز نمی‌تواند جایگاه حداقلی عدالت (عدالت توزیعی) را بر اساس دیدگاه خود در وضع قوانین نادیده بگیرد، ولی همین امر نیز، با توجه به مبنای شهودی ایشان، دچار نسبت شده و به چالش کشیده می‌شود راس، در شرایط مساوی، وظایف عدم زیانگری و وفاداری را مقدم بر وظیفه نیکوکاری می‌داند (Ross, 2002, p. 19-22). با اصلاح نگاه به عدالت می‌توان دریافت که زیان به دیگران و عدم وفای به قول و انجام ندادن تعهدات، نوعی بی‌عدالتی و نیکوکاری نیز جلوه‌ای از عدالت است؛ در نتیجه وظیفه عدالت باید بیش از سایر وظایف و یا حداقل به میزان سایر وظایف سه‌گانه دلیل بر اطاعت از قانون نزد ایشان، در قانون گذاری مورد توجه قرار گیرد.

۲. راس تمرکز بر یک فعل (تجربه شخصی متغیر) جزئی مکرر در زندگی انسان را موجب انتزاع و شکل‌گیری یک اصل اخلاقی و در نهایت شکل‌گیری اصول وظایف در نظر اول می‌داند (ر.ک: مهجور، جوادی و فنایی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۱). چنین ادعایی بیشتر به یک اصل علمی یا تجربه شخصی نسبی به‌عنوان «شهود تجربی» شبیه است تا اصل اخلاقی. ایشان، با عدم درک صحیح از معنای اطلاق و کلیت در اصول اخلاقی، برای حفظ کلیت این اصول، ماهیت آنها را تغییر داده و به آداب‌ورسوم اجتماعی متغیر، ناشی از تجربه و عملکرد اجتماعی در دوره‌های زمانی فرو کاسته است؛ آداب‌ورسومی که ممکن است تحت شرایط خاص اجتماعی، فرهنگی و... فاقد مبنای عقلایی و یا عقلانیت باشد و قابل تعمیم به اقوام و جوامع دیگر نیز نبوده و نمی‌تواند مبنا برای وضع قانون در یک جامعه پیچیده باشد.

۳. ایشان برای ترکیب اصول در لزوم اطاعت از قانون، الگوی معینی ارائه نمی‌دهد. اجتماع سه وظیفه ضرورت دارد یا وجود یک وظیفه کفایت می‌کند؟ اگر یک وظیفه وجود داشته باشد و به همراه آن، نقیض وظیفه دوم وجود داشته باشد، چه باید کرد؟ و...

اگر وظیفه اطاعت از قانون را محصول مجموع سه وظیفه در نگاه اول بدانیم، چنین اجتماع وظایفی در بسیاری از موارد محقق نمی‌شود. برای نمونه شهروندان اصیل یک کشور، حق ذاتی سکونت و مشارکت در حکومت داشته و نیازی به اخذ جواز اقامت در کشور خود از دولت ندارند. امروزه در بسیاری از کشورها، تابعیت محصول خون است و از پدر یا مادر به فرزند منتقل می‌شود و ربطی به اقامت ندارد. البته در برخی از کشورها، تابعیت بر اساس تولد و اقامت در یک کشور است که به نوعی لزوم اطاعت از قانون را نیز به همراه می‌آورد، ولی در بسیاری از کشورها (با ملاک خون، تولد یا اقامت)، امکان نافرمانی مدنی نیز با تفاوت‌هایی وجود دارد و به رسمیت شناخته شده است؛ تا آنجا که برخی به اشتباه به «حق بر ناحق» قائل شده‌اند. در نهایت نافرمانی، با توجه به شرایط، تخلف یا جرم بوده و جریمه یا مجازات به همراه خواهد داشت و قانون اساسی بسیاری از کشورها نیز، اجازه نفی تابعیت از اتباع خود را به‌عنوان مجازات نافرمانی به دولت نمی‌دهد. بر این اساس، اقامت یا ترس از نفی تابعیت نیز نمی‌تواند دلیلی جامع برای اطاعت از قانون باشد.

اگر وجود هر سه وظیفه در نگاه نخست برای اطاعت از قانون لازم نباشد، مبنای ترجیح چه خواهد بود؟ ظاهراً باید وظیفه سوم (حصول خیر عمومی در جامعه) اقوی باشد، ولی ایشان به این مطالب نپرداخته است. پیش از این اشاره کردیم که فرض تداخل و تعارض در مقام جعل و وضع میان اصول کلی محال است؛ زیرا کل یا عناوین کلی در خارج واقع نمی‌شوند و آنچه در خارج واقع می‌گردد، اجزای کل و یا مصادیق کلی است؛ در نتیجه تداخل و تراحم میان مصادیق آنها خواهد بود. همچنان که شرایط در یک ماهیت (خوب) تأثیر نداشته و هرگز یک ماهیت (خوب) با ماهیت (خوب) دیگر تداخل یا تعارض پیدا نمی‌کند و تداخل یا تراحم در مصادیق آنهاست. اشتباه راس این است که قائل به تداخل و تعارض میان ماهیت‌ها به سبب شرایط شده است (Ross, 2002, p. 16-18). اکنون فارغ از این اشکال و با ادبیات راس بحث را ادامه می‌دهیم.

راس در تعارض میان دو وظیفه دارای ارزش ذاتی در مقام عمل، وظیفه مهم‌تر با توجه به جمیع شرایط از جمله شرایط خاص عمل، روابط اجتماعی، احترام به حقوق دیگران و... را وظیفه بالفعل و واقعی می‌داند و رها کردن وظیفه دیگر را فقط در صورت ایجاد خسارت، موجب ایجاد وظیفه جبران می‌داند (Ross, 2002, p. 16-35). این سخن، فی‌نفسه منطقی و قابل قبول است و با قواعد تراحم در اسلام نیز تا حدودی سازگار است، لکن متأسفانه اشکالات پیشین بر این نکته مثبت سایه افکنده و از اهمیت این نکته مثبت در عمل می‌کاهد. اگر با نگاهی مثبت به دیدگاه ایشان بپذیریم که وی اصول را ثابت دانسته و تجربیات مکرر در زندگی را با توجه به مقتضیات زمان، مکان و... موجب تغییر در تطبیق اصول بر مصادیق می‌داند، در این صورت، اگر این اصول بخواهند مبنای وضع قواعد حقوقی قرار گیرند، چند حالت می‌تواند ایجاد گردد:

حالت اول، مصادیق اصول کلی (وظایف در نظر اول) در مقام عمل و وضع قوانین همسو، با هم تعارض یا تداخلی نداشته باشند. در این صورت مشکلی پیش نخواهد آمد و فارغ از صحت تعداد و عناوین آنها و اختلاف در مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، ما نیز با رویکردی عقلانی و عقلایی، اصل سخن را فی‌الجمله می‌پذیریم. چنین اصولی فی‌الجمله می‌توانند مبنای وضع قوانین قرار گیرند؛

حالت دوم، مصادیق برخی از این اصول کلی، مانند خیر عمومی و وفاداری (در حقوق فرد با اجتماع یا حقوق دو شهروند با یکدیگر) در مقام عمل متعارض باشند. در این صورت ملاک ترجیح یکی بر دیگری چه خواهد بود؟ باید پاسخی روشن برای آن ارائه دهند. ما برای این‌گونه موارد در باب تزامم و... راه‌حلهایی مانند ترجیح اهم بر مهم با کشف اراده‌ی شارع مقدس، بر اساس احکام مستقل عقل (مستقلات عقلیه)، مقاصد الشریعه و... ارائه می‌دهیم، ولی پاسخی روشن و مستدل به این سؤال از ایشان نیافتیم؛

حالت سوم، راس معتقد است که همه‌ی الزامات در زندگی انسان جزء این اصول کلی نیستند. در این صورت، ممکن است میان این اصول کلی و دیگر الزامات زندگی در مقام عمل تزامم ایجاد شود. در این صورت، پاسخ ما و ایشان، ترجیح اصول کلی و ابتنای قانون بر آنها خواهد بود؛

حالت چهارم، اعتقاد به پلورالیسم اخلاقی و وجود ارزش‌های ذاتی و خوب‌های متعدد (با فرض پذیرش)، آنگاه در زندگی انسان تأثیرگذار است که در جایگاه واقعی خود با وضع قوانین همسو، با توجه به اولویت در موقعیت‌های متفاوت در مقام عمل، تحقق یابد؛ هرچند که (نظم دقیقی از اولویت و تقدم برای حل تعارض میان آنها (اصول اولیه و متکثر اخلاقی در اندیشه‌ی راس) وجود ندارد (ر.ک: اترک، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷)؛

حالت پنجم، اصل انصاف (با اختلاف موجود در معناشناسی، تفسیر و تطبیق آن بر مصادیق) نیز، در بسیاری از مکاتب، از زمان ارسطو تا امروز مورد توجه بوده است و اهمیت آن، به‌عنوان مکمل عدالت و گاه مترادف آن، کمتر از سایر اصول هفت‌گانه‌ی ایشان در اخلاق و قانون گذاری نیست.

۴. بی‌شک برخی مفاهیم ارزشی مانند «عدالت» در گزاره‌ی «عدالت خوب است»، معیاری واقعی، مطلق، ثابت و دائمی داشته و نسبت به زمان و مکان تأثیرپذیر نیست و می‌تواند مبنای قانون گذاری قرار گیرد. البته می‌پذیریم که بعضی دیگر از مفاهیم مانند مفهوم «بد» در قضیه‌ی «کشتن انسان بد است»، مقید به بی‌گناهی مقتول و خلاف عدالت بودن قتل بوده و به همین معنا نسبی می‌باشند. شاید یک دلیل بعضی پوزیتیویست‌ها مانند هارت در تفکیک اصول اخلاقی (با تفسیری ناقص به دلیل عدم توجه به فطریات و انکار آنها) مانند «عدالت خوب است» و رفتار اخلاقی مانند «راست‌گویی خوب است»، توجه به همین مطلب باشد.

۵. گاهی منظور از نسبیت آن است که حکم، هیچ ارتباطی با واقعیت ندارد و فقط مبتنی بر سلیقه فردی یا

خواست جمعی و قرارداد است. در مقابل آن، منظور از اطلاق این است که حکم تابع شرایط واقعی خود بوده و وابسته به سلیقه فردی یا خواست جمعی و قرارداد نیست. مطلق‌گرایان با نقد نسبیت، تمام احکام اخلاقی را مانند احکام علوم تجربی و علوم حقیقی دیگر، به این معنا مطلق می‌دانند، لکن خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه مطلق‌گرای افراطی مانند کانت، احکام اخلاقی را استثناناپذیر دانسته و به هیچ قیدی، حتی به قیود و شرایط واقعی نیز مقید نمی‌دانند. کانت معتقد است راست‌گویی مطلقاً یک ارزش است (شرایط و قیود واقعی هیچ نقشی در ارزش‌گذاری آن ندارد)، ما باید به تکلیف و وظیفه خود عمل کنیم (همیشه راست بگوییم)، با صرف‌نظر از اینکه چه آثار و نتایجی به بار می‌آورد (کانت، ۱۳۶۹، ص ۲۵-۲۶). بی‌شک این تفکر آثار مخربی در قانون‌گذاری خواهد داشت؛ گروه مطلق‌گرایان معتدل (مانند اغلب شیعیان)، با اعتقاد به حسن و قبح ذاتی مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی و با استناد به مباحث عقلی مانند رابطه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر و رابطه علیت میان فعل و نتایج آن؛ همچنین دلایل نقلی مانند امر خداوند در قرآن کریم به عدالت (نحل: ۹۰)، امر به معروف (اعراف: ۱۵۷)، نهی از منکر (اعراف: ۱۵۷) و نهی از فواحش (اعراف: ۳۳) که فرع بر وجود معروف و منکر است و برخی روایات مانند روایت امام رضا علیه السلام: «... انَّ الله تبارک و تعالی لم یبیح اکلا ولا شرباً الا ما فیه المنفعه والصلاح ولم یحرم الا ما فیه الضرر والتلف والفساد...» (شیخ صدوق، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۵۹۲)، وابستگی بسیاری از احکام اخلاقی (غیر از فطریات برای مثال مفهوم عدالت در گزاره «عدالت خوب است» که به دلیل فطری بودن، بدون هیچ قید و شرطی مطلوب، تغییرناپذیر و مطلق می‌باشند) به قیود و شرایط واقعی را می‌پذیرند و این شرایط را بر اساس اصول و مبانی واقعی و عقلانی مانند قاعده ملازمه «کُلِّمًا حکم به العقل حکم به الشرع و بالعکس» یا «کُلِّمًا کشف به العقل حکم به الشرع» و قاعده «جلب مصالح و دفع مفاسد واقعی» و بر اساس اصول ارزشی مانند «آزادی و مسئولیت‌پذیری»، «عدم ضرر و حرج»، «وفای به عهد»، «حفظ نظام»، «رعایت عدل و انصاف»، «حفظ حقوق و حرمت‌ها»، «خدمت به نوع»، «کرامت» و... که در هر زمانی مطلوب و خواسته انسان‌هاست، تنظیم، تفسیر و توجیه می‌کنند و آنها را در قانون‌گذاری نیز دخالت می‌دهند.

برای مثال، با پذیرش ارزش راست‌گویی و قباحیت قتل انسان بی‌گناه، در تزامن میان مصادیق آنها، اهم و مهم کرده و با اهم دانستن حفظ جان انسان بی‌گناه، از راست‌گویی صرف‌نظر می‌کنیم. البته برخی دیگر مانند علامه مصباح، ملاک واقعی ارزش را مصالح واقعی فرد و یا جامعه دانسته و ارزش احکام اخلاقی مانند راست‌گویی را در راستای تحقق این مصالح واقعی (کمال انسان و جامعه انسانی) تفسیر می‌کنند؛ در نتیجه مصلحت و مفسده، قید برای موضوع بوده و در ارزش‌گذاری دخالت دارد. به عبارت دقیق‌تر، اگر موضوع و عنوان ذاتی یک حکم شناخته و بیان شود، قید نمی‌خواهد و بر همه مصادیق آن حمل می‌شود، ولی اگر عنوان ذاتی در موضوع بیان

نشده باشد، حکم صادق نیست و برای صدق این گزاره نیاز است قید ذاتی نیز آورده شده و مثلاً بگوییم قتل انسان «بی‌گناه» بد است. پس در قضایای اخلاقی و حقوقی نیز اگر عنوان ذاتی (موضوعی که بیان‌کننده ذات باشد) را پیدا کنیم (مانند فطریات و اصول اخلاقی فطری مانند عدالت)، قید نمی‌خواهد و گزاره «عدالت خوب است» همیشه صادق است، ولی در جایی که موضوع ذاتاً مقتضی حکم نباشد و به تعبیر دیگر، محمول، ذاتی موضوع نباشد، باید قیود آورده شود (مانند قید «بی‌گناه» در گزاره «قتل انسان بی‌گناه بد است»؛ زیرا مفهوم «بد» ذاتی برای «قتل انسان» نیست) و در قانون‌گذاری نیز لحاظ شود.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که دیوید راس از یک‌سو با عدم درک صحیح از ماهیت اصول ثابت اخلاقی و فرو کاستن آنها به آداب‌ورسوم متغیر اجتماعی که فاقد مبنای عقلانی بوده و قابل نقد یا تعمیم به اقوام و جوامع دیگر نیست؛ و از سوی دیگر، با اکتفا بر استقرار شهودی انسان دارای بلوغ فکری که شهودی شخصی و غیر قابل تعمیم است و نادیده گرفتن اموری مانند رابطه ضروری میان حسن و قبح با مصالح و مفاسد واقعی، عدم احاطه انسان بر همه مصالح و مفاسد و جایگاه وحی در تبیین این رابطه و تکمیل آموزه‌های عقلی، شهودی و...، نتوانسته است ابتدای مفاهیم اخلاقی بر واقعیات عینی را صحیح درک کرده و راه‌حلی منطقی برای حل تعارض شهودها ارائه دهد. همچنین در بحث قانون‌پذیری نیز با محدود ساختن انگیزه اطاعت از قانون در سه وظیفه حق‌شناسی، وفاداری و نیکوکاری با وجود امکان تفاسیر مختلف از این اصول و ابهام نقش وظایف سه‌گانه در اطاعت از قانون، به‌ویژه به هنگام تعارض آنها در مقام اجرا، نادیده گرفتن نقش عدالت به‌عنوان مهم‌ترین مبنای قانون‌گذاری و مهم‌ترین انگیزه در مقام اطاعت از قانون؛ همچنین با اشکالاتی مانند عدم توجه به جایگاه وحی، عدم شفافیت ملاک در بلوغ فکری، عدم امکان ترجیح میان شهودها، نسبیّت، امکان استدلال به شهود شخصی برای جواز امور قبیحی مانند عقاب بلابیان و...، و تأثیر آن در قانون‌گذاری، اصول اخلاقی ایشان را نمی‌توان مبنایی برای قانون‌گذاری و انگیزه جمعی برای قانون‌پذیری قرار داد.

منابع

قرآن کریم.

ابن فارس، احمد (۱۴۱۱ق). معجم مقاییس اللغة. بیروت: دار الجلیل.

اترک، حسین (۱۳۸۷). وظایف اخلاقی در دیدگاه دیوید راس. آینه معرفت، ۸(۴)، ۱۲۱-۱۵۰.

اسفندیاری، شهرزاد، محیطی اردکان، حسن و تیبیک، محمدتقی (۱۴۰۲). بررسی الگوی شهودگرایی اجتماعی جانانان هایت بر

اساس اندیشه آیت الله مصباح یزدی. معرفت اخلاقی، ۱۴(۲)، ۲۶-۷.

افلاطون (۱۳۶۶). دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

انیسی، سمیه و مبینی، محمدعلی (۱۳۹۷). بررسی دیدگاه استاد مصباح یزدی و لارنس بونجور در خطانپذیری باورهای وجدانی.

آیین حکمت، ۱۰(۳۷)، ۷-۳۰.

شریفی، احمدحسین (۱۳۸۸). خوب چیست؟ بد کلام است؟ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

قربانیان، صالح (۱۳۹۵). شهودگرایی اجتماعی؛ روان شناسی استدلال اخلاقی از منظر جانانان هاید. معرفت اخلاقی، ۷(۱)، ۷۲-۵۹.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷). فلسفه حقوق. تهران: شرکت سهامی انتشار.

کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: خوارزمی.

مصباح، مجتبی (۱۳۸۵). فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.


مهجور، علی، جوادی، محسن و فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۸). چپستی شهود اخلاقی. اخلاق و حیوانی، ۷، ۱۱۹-۱۴۶.

وارنوک، مری (۱۳۸۰). فلسفه اخلاق در قرن بیستم. ترجمه ابوالقاسم فنایی. قم: بوستان کتاب.

شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۸ق). علل الشرایع. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

Ross, David (2002). *The Right and The Good*. Edited by Philip Startton, Clarendon Press. Oxford University Press: Printed digitally and produced.

The Ethical-Educational Implications of the Hadith al-Kisā' with Emphasis on the Father-Daughter Relationship

✉ **Mohammad Arian**  / MA Student in Islamic Ethics Teaching, University of Islamic Studies and Education, Qom hajrezvanam73@gmail.com

Moslem Mohammadi / Associate Professor of Shiite Studies, University of Tehran

Received: 2025/05/02 - Accepted: 2025/05/25

mo.mohammadi@ut.ac.ir

Abstract


This research aims to investigate the ethical-educational implications of the noble Hadith al-Kisā' with a specific focus on the father-daughter relationship. Given the profound impact of this relationship on the personality development, self-esteem, and psychological well-being of daughters, studying the interaction between the Prophet Muhammad and Lady Fāṭimah in this hadith provides an inspiring behavioral and educational model. The research method is descriptive-analytical, relying on narrative evidence and based on content analysis of the hadith's key passages, through which the emotional, verbal, and behavioral dimensions of the father-daughter interaction are extracted, interpreted, and categorized into thematic axes. The results indicate that Hadith al-Kisā' presents a model of intimacy and respect, effective dialogue, emotional expression, delegation of responsibility, and a positive outlook in father-daughter relationships. These teachings not only aid in reconstructing family bonds in contemporary contexts but can also serve as practical guidance for parents in raising committed and ethical generations. The novelty of this research lies in its specific focus on the behavioral patterns within Hadith al-Kisā' in the context of the father-daughter relationship, an area that has received less specialized attention in prior scholarship.

Keywords: Hadith al-Kisā', father's educational role, model for daughter rearing, father-daughter relationship, ethical-educational implications

دلالت‌های اخلاقی تربیتی حدیث کساء با تأکید بر رابطه پدر دختری

hajrezvanam73@gmail.com

mo.mohammadi@ut.ac.ir

محمد آرین  دانشجوی کارشناسی ارشد مدرسی اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم

مسلم محمدی / دانشیار شیعه‌شناسی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی دلالت‌های اخلاقی تربیتی حدیث شریف کساء با تمرکز ویژه بر رابطه پدر دختری انجام شده است. با توجه به تأثیر ژرف این رابطه بر رشد شخصیت، عزت نفس و سلامت روانی دختران، مطالعه تعامل میان پیامبر اکرم ﷺ و حضرت زهرا علیها السلام در این حدیث، الگویی رفتاری و تربیتی الهام‌بخش را ارائه می‌دهد. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی با استناد به ادله نقلی و مبتنی بر تحلیل محتوای فرازهای کلیدی حدیث بوده که در آن ابعاد عاطفی، کلامی و رفتاری تعامل پدر و دختر استخراج، تفسیر و در قالب محورهای معنایی دسته‌بندی گردیده‌اند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که حدیث کساء الگویی از صمیمیت و احترام، گفت‌وگوی مؤثر، ابراز احساسات، واگذاری مسئولیت و نگاه مثبت را در روابط پدر و دختر معرفی می‌کند. این آموزه‌ها نه تنها به بازسازی پیوندهای خانوادگی در شرایط معاصر کمک می‌کنند، بلکه می‌توانند راهنمایی عملی برای والدین در تربیت نسلی متعهد و اخلاق‌مدار باشند. نوآوری پژوهش در تمرکز خاص بر الگوهای رفتاری حدیث کساء در بستر رابطه پدر دختری است که پیش‌تر کمتر به صورت تخصصی مورد بررسی قرار گرفته بود.

کلیدواژه‌ها: حدیث کساء، نقش تربیتی پدر، الگوی تربیت دخترانه، رابطه پدر دختری، دلالت‌های تربیتی اخلاقی.

مقدمه

در دنیای امروز، تغییرات فرهنگی و اجتماعی باعث شده است که روابط خانوادگی دستخوش تحولاتی اساسی شود. برخی چالش‌های مدرن مانند کاهش ارتباطات عاطفی میان اعضای خانواده، ضعف در انتقال ارزش‌های دینی و اخلاقی و تأثیرگذاری فضای مجازی بر سبک تربیت فرزندان، ضرورت بازنگری در شیوه‌های ارتباطی والدین و فرزندان را بیش‌ازپیش برجسته کرده است. رابطه پدر و دختر یکی از مهم‌ترین ارکان تربیت خانوادگی است که بر عزت نفس، سلامت روانی و آینده اجتماعی دختر تأثیر عمیقی دارد. ضعف در این رابطه می‌تواند موجب بحران‌های هویتی، مشکلات عاطفی و کاهش اعتمادبه‌نفس در دختران شود. احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام گنجینه‌ای بی‌بدیل از معارف الهی، اخلاقی و اجتماعی هستند که در مسیر سعادت انسان نقشی حیاتی ایفا می‌کنند. این احادیث علاوه بر بیان آموزه‌های دینی، راهنمایی برای زندگی فردی و اجتماعی محسوب می‌شوند و می‌توانند در حل مشکلات، بهبود روابط خانوادگی و اجتماعی و رسیدن به کمال انسانی تأثیرگذار باشند. باین‌حال، می‌توان به این احادیث از دو منظر متفاوت نگریست: نگاه اول، رویکردی حداقلی است که صرفاً به خواندن این احادیث به نیت کسب ثواب و برکت اکتفا می‌کند. در این نگاه، حدیث همچون ذکر مقدس تکرار می‌شود، اما در زندگی عملی انسان تأثیر عمیقی ندارد. بی‌شک، خواندن و حفظ احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام امری ارزشمند و پرفضیلت است، اما نباید این گنجینه‌های معرفتی را تنها از منظر معنوی و اخروی مورد توجه قرار داد؛ در مقابل، نگاه دوم، نگاهی عمیق و کاربردی است که احادیث را به‌عنوان منشوری برای هدایت زندگی فردی و اجتماعی مورد بررسی قرار می‌دهد. در این رویکرد، هر روایت به‌مثابه درسی ارزشمند برای ساختن شخصیتی الهی، اخلاقی و متعادل تحلیل می‌شود. در موضوع رابطه پدر و دختر، احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌توانند راهنمایی جامع و عملی برای تقویت این پیوند عاطفی باشند. این رابطه، اگرچه بر پایه محبت و صمیمیت بنا شده است، اما نیازمند حفظ احترام و درک متقابل نیز است. حدیث کساء نمونه‌ای ارزشمند از رابطه پدر دختری در بالاترین سطح معنوی است که در آن پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حضرت زهرا علیها‌السلام الگویی از تعامل مبتنی بر عشق، احترام و مسئولیت‌پذیری ارائه می‌دهند. از سوی دیگر، الگوگیری از سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام در تعامل با فرزندان می‌تواند راهکاری برای تقویت این پیوند و بهبود روابط خانوادگی باشد. اگر این حدیث و دیگر احادیث را نه تنها از منظر برکت، بلکه به‌عنوان الگوی رفتاری و سبک زندگی بنگریم، خواهیم توانست از این گنجینه معرفتی بهره‌ای عمیق‌تر و پایدارتر ببریم. حدیث کساء تنها یک روایت تاریخی نیست، بلکه یک مکتب تربیتی است که در آن می‌توان درس‌هایی ارزشمند برای زندگی خانوادگی، اجتماعی و معنوی یافت. در دنیای امروز که خانواده‌ها با چالش‌های متعددی مواجه هستند، رجوع به چنین احادیثی می‌تواند ما را در مسیر ایجاد روابط پایدار، اخلاق‌مداری

و سرشار از محبت و احترام هدایت کند. این پژوهش به بررسی رابطه پدر دختری از منظر احادیث اهل بیت علیهم السلام می‌پردازد و تلاش دارد نشان دهد که این رابطه چگونه می‌تواند بر اساس آموزه‌های اسلامی تقویت شود. هدف این پژوهش تبیین نوع رابطه پدر و دختر بر اساس الگوی قابل اصطیاد از حدیث کساء و همچنین ارائه الگویی عملی از تعامل صحیح میان پدر و دختر بر پایه احادیث معتبر است.

پیشینه پژوهش

حدیث شریف کساء از جمله روایاتی است که در حوزه‌های مختلف از جمله مطالعات سندی، تفسیری، کلامی و اخلاقی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. در مطالعات سندی اعتبار این حدیث و جایگاه آن در میان منابع حدیثی بررسی شده و در پژوهش‌های کلامی و تفسیری بر نقش آن در معرفی اهل بیت علیهم السلام، به‌ویژه مقام عصمت و جایگاه ممتاز حضرت زهرا علیها السلام تأکید شده است؛ همچنین در سال‌های اخیر رویکردهای تربیتی و اخلاقی نیز به حدیث کساء راه یافته‌اند.

برای نمونه، در مقاله «مروری بر نکات اخلاقی تربیتی حدیث کساء» (حسینی و رضائیان، ۱۴۰۰)، به مفاهیمی چون صلۀ رحم، احترام به والدین و تقویت ارتباطات خانوادگی پرداخته شده و تلاش شده تا از منظر اخلاقی پیام‌های این حدیث در تحکیم روابط انسانی تحلیل شود. همچنین مقاله «تحلیل شیوه‌های دستیابی به فوز و سعادت در حدیث کساء با رویکرد قرآنی» (منصوری و قریب‌دوست، ۱۴۰۰)، حدیث را در پیوند با آیات قرآن تحلیل کرده و نشان داده که چگونه این روایت زمینه‌ساز دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی است. در پژوهشی دیگر با عنوان «رهیافتی از ساحت اول سند تحول بنیادین آموزش و پرورش بر پایه آموزه‌های تربیتی حدیث کساء» (فاطمی، ۱۴۰۳)، مفاهیم حدیث در نسبت با تربیت دینی در نظام آموزشی بررسی شده و مصادیقی چون احترام به معلم و دانش‌آموز تحلیل شده‌اند.

با وجود این تلاش‌ها بررسی پیشینه نشان می‌دهد که تا کنون حدیث کساء با تمرکز خاص بر رابطه پدر دختری مورد مطالعه مستقل قرار نگرفته است. اگرچه در آثار پیشین به رابطه محبت‌آمیز میان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت زهرا علیها السلام اشاره شده، اما تحلیل ساختار روایت و بازتاب‌های عاطفی آنها در چارچوب رابطه پدر دختری به‌عنوان یک محور تربیتی و اخلاقی متمایز مغفول مانده است.

پژوهش حاضر با تأکید بر دلالت‌های اخلاقی تربیتی حدیث کساء در زمینه رابطه پدر دختری می‌کوشد خلأ موجود در ادبیات علمی را پر کند و با روشی تحلیلی نشان دهد که چگونه این حدیث می‌تواند الگوی رفتاری و عاطفی برای روابط پدران با دختران در خانواده اسلامی ارائه دهد.

۱. ماجرا و سند حدیث کساء

حدیث کساء یکی از روایت‌های معروف در تاریخ اسلام است که به جایگاه ویژه اهل بیت پیامبر ﷺ اشاره دارد. این ماجرا در خانه حضرت فاطمه علیها السلام رخ داد، زمانی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عباى مخصوصی (کساء) را بر سر خود و اعضای خاصی از خانواده‌اش کشید و از خدا خواست که آنان را از هرگونه پلیدی پاک گرداند. پس از آن، این آیه از قرآن نازل شد: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳)، که نشان‌دهنده پاکى مطلق این پنج نفر است.

حدیث کساء به‌عنوان روایتی معتبر شناخته شده و برخی آن را در حد مستفیض، بلکه متواتر دانسته‌اند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۸). این حدیث در منابع تفسیری شیعه مانند تفسیر قمی (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۹۳)، تفسیر فرات کوفی (کوفی، ۱۴۱۰، ص ۳۳۲-۳۴۰)، مجمع‌البیان (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۵۹) و البرهان فی تفسیر القرآن (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۰۶) و همچنین در آثار حدیثی همچون اصول کافی (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۸) و امالی شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۸) نقل شده است. این روایت در متون حدیثی اهل سنت نیز آمده است، از جمله در صحیح مسلم (مسلم، ۱۴۲۳، ج ۱۵، ص ۱۹۰)، مسند احمد بن حنبل (ابن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۴۱۵)، همچنین برخی تفاسیر مهم اهل سنت مانند تفسیر القرآن العظیم ابن کثیر (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ص ۶، ص ۳۶۹) و الدر المنثور (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۳۷۶) نیز این حدیث را ذکر کرده‌اند. ابن تیمیه در منهاج السنه (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۱۳) و ابن حجر در الصواعق المحرقة (ابن حجر هیثمی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۳) صحت سند این روایت را تأیید کرده‌اند.

۲. روش پردازش مباحث

رویکرد این پژوهش مبتنی بر تحلیل محتوای حدیث شریف کساء است که به‌عنوان یکی از منابع غنی معارفی نزد معصومان علیهم السلام مورد توجه قرار گرفته است. در این چارچوب ابتدا فرازهایی از حدیث که ناظر به رابطه پدر دختری در ابعاد مختلف ارتباطی شامل ابعاد نگرشی، عاطفی و رفتاری هستند، شناسایی و استخراج گردید؛ سپس دلالت‌های ضمنی این فرازها تحلیل و در قالب محورهای معنایی دسته‌بندی شدند؛ در مرحله بعد این دلالت‌ها تبیین و تفسیر گردیدند؛ در نهایت یافته‌ها در قالب چند محور کلیدی ارائه شده‌اند تا امکان تحلیل جامع‌تری از رابطه پدر و دختر در نگاه دینی فراهم گردد.

۳. بررسی تحلیلی محتوای حدیث کساء

در این بخش با تکیه بر فرازهای محوری حدیث شریف کساء، به تبیین الگویی تربیتی از رابطه پدر دختری پرداخته می‌شود. تمرکز اصلی این تبیین بر بازخوانی و تحلیل محتوایی فرازهایی از این حدیث است که نحوه تعامل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با دختر

گرامی‌شان حضرت زهرا علیها السلام را به تصویر می‌کشد. این تعامل به‌عنوان یکی از مصادیق برجسته رابطه پدر دختری در سنت معصومین علیهم السلام واجد مدلول‌های تربیتی عمیق و راهبردی است.

گرچه حدیث کساء در افق‌های وسیع‌تری همچون تربیت خانوادگی، هویت‌یابی دینی، انسجام اجتماعی و حتی شکل‌دهی نظام معرفتی شیعی قابل تحلیل و بهره‌برداری است، اما تمرکز این مقاله صرفاً بر لایه‌های تربیتی مرتبط با رابطه پدر و دختر نهاده شده است؛ به‌ویژه آن بخش‌هایی که می‌تواند به پاسخ‌گویی به نیازهای تربیتی خانواده در جامعه معاصر یاری رساند.

در راستای دستیابی به این هدف تلاش می‌شود تا در هر محور با استفاده از تحلیل دقیق واژگان و سیاق کلام معصوم، ابعاد ناپیدا و راهبردهای ضمنی این رابطه بازخوانی شده و به‌مثابه الگویی کاربردی در تربیت خانواده امروزی ارائه شود.

از آنجاکه یکی از چالش‌های اصلی در ساختار خانواده معاصر، ضعف در درک متقابل میان والدین و فرزندان و به‌ویژه در روابط عاطفی میان پدران و دختران است، مطالعه و تبیین این بخش از حدیث کساء می‌تواند نه تنها به بازسازی چنین روابطی کمک کند، بلکه الگویی اسلامی انسانی مبتنی بر روابط درون خانواده فراهم آورد. در ادامه هریک از محورهای مذکور به‌صورت مستقل تحلیل شده و دلالت‌های تربیتی مستفاد از آن تفسیر و در چارچوبی منسجم ارائه خواهد شد.

۱-۳. الگوی متعادل از صمیمیت و احترام در رابطه پدر دختری

یکی از چالش‌های مهم در تربیت فرزندان، به‌ویژه در رابطه میان پدر و دختر، ایجاد توازنی پایدار میان محبت و احترام است. در بسیاری از خانواده‌ها افراط در یکی از این دو بُعد، موجب تضعیف کارکرد تربیتی و عاطفی رابطه می‌شود. پدری که صرفاً بر محبت و صمیمیت تأکید می‌کند، ممکن است اقتدار لازم برای هدایت را از دست بدهد و پدری که تنها بر احترام خشک و رسمی اصرار دارد، پیوند عاطفی با دختر خود را از دست می‌دهد. متون دینی و روایی ظرفیت‌های مهمی برای ترسیم الگوهای متعادل و الهام‌بخش در این زمینه دارند. حدیث شریف کساء نمونه‌ای دقیق و ظریف از چنین الگویی است؛ جایی که روابط خانوادگی نه فقط در سطح احساسی، بلکه در لحن، واژه‌گزینی و ساختار روایت نیز مورد توجه و تحلیل تربیتی قرار می‌گیرند.

در آغاز حدیث حضرت زهرا علیها السلام می‌فرمایند: «دَخَلَ عَلَيَّ أَبِي رَسُولُ اللَّهِ»؛ درحالی‌که در ادامه برای ورود امام علی علیه السلام، امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام از تعبیر «قَدْ أَقْبَلَ» استفاده شده است. این تفاوت واژگانی کاملاً معنادار است. واژه «دَخَلَ» حاکی از ورود با نوعی رسمیت و احترام ویژه است؛ درحالی‌که «قَدْ أَقْبَلَ» بار معنایی صمیمانه‌تر و ساده‌تری دارد. حضرت زهرا علیها السلام با این انتخاب دقیق، ورود پیامبر صلی الله علیه و آله را متفاوت از دیگر اعضای خانواده گزارش

می‌کنند؛ گویی در برابر پدری که رسول خدا ﷺ نیز است، نه فقط عاطفه دخترانه، بلکه ادب در برابر مقام نبوی نیز حضوری جدی دارد.

از سوی دیگر، ترکیب عبارت «أَبِي رَسُولُ اللَّهِ» نیز خود حامل دو لایه مهم از معناست: «أَبِي» دلالت بر نزدیکی عاطفی و صمیمیت خانوادگی دارد و «رَسُولُ اللَّهِ» نشان‌دهنده شأن نبوت و احترام به مقام دینی پدر است. این نوع خطاب، الگویی دقیق و متوازن از رابطه پدر دختری را ارائه می‌دهد که در آن محبت و احترام در کنار هم حضور دارند و هیچ کدام قربانی دیگری نمی‌شوند (پرچم و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۳۸).

در حوزه روان‌شناسی تربیتی سبک‌های افراطی در تربیت فرزند، به‌ویژه در روابط پدر دختری همواره مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. در سبک سهل‌گیرانه، محبت به‌صورت افراطی ابراز می‌شود، اما مرزهای رفتاری نادیده گرفته می‌شوند. پدر در این سبک، بیشتر به جلب محبت دختر می‌اندیشد تا هدایت رفتاری او؛ در نتیجه اقتدار خود را تضعیف کرده و ممکن است با نافرمانی و استقلال‌طلبی بی‌قاعده فرزند مواجه شود (دیاز، ۲۰۰۵). در مقابل، سبک مستبدانه بر کنترل سخت‌گیرانه و اطاعت بی‌چون‌وچرا تأکید دارد و معمولاً با فقدان ابراز محبت همراه است؛ نتیجه آن ایجاد شکاف‌های عاطفی و کاهش اعتماد میان پدر و دختر است (نیلسن، ۲۰۱۲، ص ۵). هیچ‌کدام از این دو سبک به‌تنهایی توان پاسخ‌گویی به نیازهای روانی و تربیتی فرزند را ندارند.

سبک تربیتی مقتدرانه که به‌نوعی در لحن و ساختار حدیث کساء نیز انعکاس یافته، مدل سومی است که در آن هم محبت عاطفی وجود دارد و هم مرزهای رفتاری حفظ می‌شود. پدر در این سبک، با درک نیازهای روانی فرزند، همدلانه و گرم رفتار می‌کند، اما در عین حال بر قواعد و ارزش‌های رفتاری نظارت دارد و برای آنها حدودی روشن تعریف می‌کند (مداحی و صمدزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۷). حدیث کساء با استفاده از واژگان خاص و چینش ظریف عبارات، این مدل را در عمل به تصویر می‌کشد؛ دختری که از پدرش با عنوان «أَبِي رَسُولُ اللَّهِ» یاد می‌کند و برای ورود او تعبیر «دَخَلَ» به کار می‌برد، نه فقط از محبت پدر لبریز است، بلکه احترام عمیق نسبت به جایگاه او را نیز در گفتار خود لحاظ کرده است.

این ظرافت در نقل، ما را به درکی عمیق‌تر از پیوندهای خانوادگی در اسلام رهنمون می‌سازد؛ پیوندی که در آن صمیمیت و احترام نه متضاد، بلکه مکمل یکدیگرند و تنها در صورت همزیستی معنا دارشان است که رابطه پدر دختری می‌تواند به نقطه تعادل برسد. چنین نگاهی نه فقط در فهم بهتر روایات معصومین (علیهم‌السلام)، بلکه در بازسازی الگوهای تربیتی امروزی نقشی اساسی ایفا می‌کند.

۲-۳. نقش ارتباط کلامی در تحکیم رابطه پدر دختری

یکی از ارکان اساسی در روابط خانوادگی، به‌ویژه در تعاملات میان پدر و دختر، ارتباط کلامی مؤثر است؛ ارتباطی

که افزون بر انتقال اطلاعات، بسترساز شکل‌گیری احساس امنیت، اعتماد و نزدیکی عاطفی میان اعضای خانواده می‌شود. با وجود اهمیت بنیادین این نوع ارتباط، در بسیاری از خانواده‌ها به دلایل مختلف، از جمله مشغله‌های روزمره، عرف‌های نادرست یا کم‌توجهی به جنبه‌های عاطفی تربیت، گفت‌وگو میان پدر و دختر به تدریج به امری حاشیه‌ای و کم‌رنگ تبدیل شده است.

در این میان، حدیث شریف کساء الگویی اخلاقی و تربیتی از نوع تعامل خانوادگی ارائه می‌دهد که در ساختار زبانی آن، توجه ویژه‌ای به گفت‌وگوهای صمیمانه، مستقیم و هدفمند میان پدر و دختر دیده می‌شود. ساختار این حدیث بر پایه تبادلهای لفظی مکرر میان پیامبر اکرم ﷺ و اعضای خانواده به‌ویژه حضرت زهرا ﷺ بنا شده است. تکرار فعل‌هایی نظیر «قال» و «قلْتُ» در بخش‌های مختلف حدیث، گویای محوریت ارتباط زبانی در روابط خانوادگی و بیانگر حضور پررنگ این عنصر در فضای عاطفی خانه پیامبر است. برای نمونه، در عبارت: «فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا فَاطِمَةُ فَقُلْتُ عَلَيْكَ السَّلَامُ»، نخست پیامبر اکرم ﷺ آغازگر گفت‌وگو هستند؛ سپس حضرت زهرا ﷺ با پاسخ‌گویی محترمانه آن را ادامه می‌دهند. این تکرار ساختاری در سراسر حدیث بازتاب‌دهنده پویایی ارتباطی درون خانواده و به‌ویژه اهمیت گفت‌وگوی کلامی در رابطه پدر با دختر است. آغاز گفت‌وگو از سوی پدر نشانه‌ای از پیش‌قدمی در احترام و توجه عاطفی به فرزند دختر و الگویی مؤثر در ایجاد روابطی بر پایه محبت، تکریم و اعتماد متقابل است.

از منظر تربیتی، ارتباط کلامی مؤثر نقشی کلیدی در رشد عزت نفس، تقویت احساس ارزشمندی و پرورش قدرت بیان دختران دارد. پدری که در مناسبات روزمره با دختر خود گفت‌وگوی فعال و همدلانه دارد، به او فرصت می‌دهد که احساسات، دغدغه‌ها و افکارش را آزادانه بیان کند. این نوع ارتباط نه تنها باعث احساس امنیت روانی در فرزند می‌شود، بلکه پیوند عاطفی میان پدر و دختر را تقویت کرده و بستر مناسبی برای انتقال ارزش‌ها، بینش‌ها و تجربیات پدرانه فراهم می‌آورد.

در مقابل، خانواده‌هایی که در آنها گفت‌وگوهای میان پدر و دختر محدود، سطحی یا کاملاً غایب است، معمولاً با آسیب‌هایی چون سردی عاطفی، کاهش اعتمادبه‌نفس دختر و دور شدن تدریجی او از فضای خانواده مواجه‌اند. نادیده گرفتن نقش گفت‌وگو در تربیت موجب می‌شود که فرزندان به‌ویژه دختران در برهه‌های حساس زندگی، فاقد پشتوانه عاطفی و ارتباطی لازم برای تصمیم‌گیری‌های مهم باشند.

از این‌رو تکرار افعال مرتبط با گفت‌وگو در حدیث کساء تنها عنصری زبانی نیست، بلکه حاوی پیام تربیتی عمیقی است که نشان می‌دهد استمرار ارتباط زبانی گرم، مؤدبانه و دوسویه میان پدر و دختر، از مهم‌ترین عوامل ایجاد پیوندی عاطفی، پایدار و سازنده در نهاد خانواده است.

در نهایت، الگوی رفتاری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث کساء، الگویی فرازمانی برای پدران امروز است؛ پدران می‌خواهند در کنار ایفای نقش تأمین‌کنندگی، نقش ارتباط‌گر و همراه عاطفی را نیز به‌درستی ایفا کنند. این الگوبرداری نه‌تنها در سطح خانوادگی، بلکه در نظام تربیتی و فرهنگی جامعه نیز می‌تواند اثرگذار و الهام‌بخش باشد.

۳-۳. ابراز احساسات و گوش دادن فعال در رابطه پدر دختری

یکی دیگر از جلوه‌های درخشان ارتباط کلامی میان پدر و دختر در حدیث شریف کساء، در عبارتی نمایان می‌شود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله احساس ضعف جسمانی خود را با دخترشان حضرت زهرا علیها السلام در میان می‌گذارند: «أَنِّي إِجْدُ فِي بَدَنِي ضَعْفًا فَقُلْتُ لَهُ أُعِيدُكَ بِاللَّهِ يَا أَبَتَاهُ مِنَ الضُّعْفِ». این بخش از حدیث، تصویری ژرف از فضای عاطفی، همدلانه و صمیمی حاکم بر خانه نبوی ارائه می‌دهد. آنچه در این عبارت برجسته است، ابراز صریح احساسات از سوی پدر در برابر دختر است؛ امری که در بسیاری از الگوهای اخلاقی تربیتی نادیده گرفته می‌شود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با بیان احساس ضعف، نه‌تنها جایگاه معنوی و پدرا نه خود را حفظ می‌کند، بلکه الگویی عملی از صداقت عاطفی، اعتماد متقابل و احترام به شخصیت دختر ارائه می‌دهند.

این الگو نشان می‌دهد که پدران نیز می‌توانند و باید در شرایط خاص، احساسات و آسیب‌پذیری‌های خود را با فرزندان در میان بگذارند. چنین رفتاری نه‌تنها جایگاه آنان را در نظر فرزندان متزلزل نمی‌سازد، بلکه بر عکس، به دلیل صداقت، اعتماد و شفافیت، موجب نزدیکی بیشتر دل‌ها و تقویت پیوندهای عاطفی می‌گردد. این سطح از ارتباط، فضای خانواده را به محیطی امن برای تبادل احساسات، عواطف و حتی ضعف‌های انسانی تبدیل می‌کند. نکته قابل تأمل در این فراز، واکنش حضرت زهرا علیها السلام است که دقیقاً با واژه‌هایی همسان با گفته پیامبر صلی الله علیه و آله پاسخ می‌دهند: «مِنَ الضُّعْفِ». این تطابق لفظی بیانگر نوعی گوش دادن فعال و عمیق است؛ مهارتی ارتباطی که در آن شنونده نه‌تنها کلمات را دریافت می‌کند، بلکه با درک شرایط لحن و احساسات طرف مقابل، واکنشی دقیق، همدلانه و هدفمند نشان می‌دهد.

گوش دادن فعال یکی از مهم‌ترین ارکان ارتباط مؤثر به‌ویژه در رابطه پدر دختری است. هنگامی که پدران با دقت و توجه به سخنان دختران خود گوش می‌دهند و بازخوردی متناسب ارائه می‌دهند، فرزندان احساس درک شدن، احترام و امنیت می‌کنند. چنین شرایطی زمینه‌ساز رشد عاطفی، اعتماد به نفس و احساس ارزشمندی در دختران خواهد بود.

در مقابل، بی‌توجهی به این مهارت می‌تواند به سوء تفاهم‌های مکرر، کاهش اعتماد و شکل‌گیری دیوارهای عاطفی در روابط خانوادگی بینجامد. همان‌گونه که در تحلیل‌های ارتباطی نیز تأکید شده، عدم شنیدن فعال یکی از عوامل اصلی در تخریب ارتباطات انسانی است که اغلب به برداشتهای نادرست و فاصله‌گیری عاطفی منجر می‌شود (محسنیان‌راد، ۱۳۸۲، ص ۴۵).

بنابراین تلفیق دو عنصر اساسی؛ یعنی ابراز آزادانه احساسات از سوی پدر و گوش دادن دقیق و محترمانه از سوی دختر، می‌تواند الگویی موفق برای تعاملات درون خانواده فراهم آورد؛ الگویی که در آن هریک از اعضا نه تنها از محبت و حمایت عاطفی برخوردارند، بلکه احساس می‌کنند شنیده می‌شوند، درک می‌شوند و جایگاهشان در روابط خانوادگی محفوظ است.

در نهایت، آنچه از این بخش حدیث کساء استنباط می‌شود، ضرورت تقویت فضای گفت‌وگویی شفاف، محترمانه و عاطفی در خانواده‌هاست. چنین فضایی بستر مناسبی برای رشد شخصیتی، روانی و اخلاقی اعضای خانواده به‌ویژه دختران فراهم می‌آورد و به آنان کمک می‌کند تا در آینده نیز روابطی سالم، متعادل و متکی بر درک متقابل بنا کنند.

۳-۴. شفاف‌گویی و واگذاری مسئولیت در رابطه پدر دختری

یکی از چالش‌های رایج در روابط پدر دختری، بروز سوءتفاهم‌هایی است که نه از کمبود محبت، بلکه از ابهام در گفتار پدر یا کلی‌گویی‌های ناکارآمد ناشی می‌شود. بسیاری از پدران به دلیل دغدغه‌های اخلاقی یا تربیتی، تمایل دارند بر رفتارهای فرزندان خود اثر بگذارند، اما وقتی خواسته‌ها یا هشدارهایشان را به شکل عمومی و مبهم بیان می‌کنند، نه تنها اثربخشی لازم را ندارد، بلکه ممکن است سبب سوءبرداشت یا مقاومت از سوی دختر شود.

در بخشی از حدیث شریف کساء می‌خوانیم: «فَقَالَ يَا فَاطِمَةُ اِيتِنِي بِالْكِسَاءِ الْيَمَانِي فَغَطَّيْنِي بِهِ، فَاتَيْنَهُ بِالْكِسَاءِ الْيَمَانِي كَامِلًا مَشْخُصًا وَ شَفَافًا بَيَانًا مِي دَارِنْد؛ آوردن «کساء الیمانی» و پوشاندن ایشان با آن. این الگو نمایانگر یک اصل بنیادین در ارتباط مؤثر پدر دختری است: «شفافیت در بیان خواسته‌ها و واگذاری مسئولیت متناسب با توان و شأن دختر».

در زندگی روزمره بسیاری از پدران در موقعیت‌های اخلاقی تربیتی از جملاتی مانند: «با آن دختر نگرده، خوب نیست»، استفاده می‌کنند، اما این جمله فاقد هرگونه توضیح مشخص درباره معیار «خوب نبودن» است. اگر پدر توضیح ندهد که منظور او دقیقاً کدام ویژگی‌هاست؛ مثلاً رفتارهای غیراخلاقی، دروغ‌گویی، بی‌احترامی به والدین یا تأثیر منفی آن فرد بر عملکرد تحصیلی یا روانی دختر، این جمله ممکن است برای دختر حالت کنترلی یا حتی قضاوت ناعادلانه داشته باشد. در مقابل، اگر پدر چنین بگوید: «من دیدم دوست تو بارها دروغ گفته و سعی کرده تقصیر کارهای خود را گردن بقیه بیندازد، نگران این هستم تأثیر منفی روی تو بگذارد»، هم شفافیت برقرار شده و هم فضا برای گفت‌وگو و درک متقابل باز می‌شود.

نمونه‌ای دیگر زمانی است که پدری به دخترش می‌گوید: «تو خیلی خودخواه هستی». این جمله هم کلی و مبهم است و ممکن است باعث رنجش دختر شود؛ درحالی‌که اگر پدر به روشنی بگوید: «وقتی دیشب بدون اینکه به مادرت کمک کنی رفتی در اتاقت، احساس کردم فقط به خودت فکر کردی»، این جمله هم مصداق

مشخص دارد، هم رفتار را هدف گرفته نه شخصیت را و هم فرصت اصلاح را فراهم می‌کند.

از سوی دیگر، واگذاری مسئولیت به دختر نیز باید دقیق، معنادار و متناسب با جایگاه او در خانواده باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با گفتن: «إِيتِنِي بِالْكِسَاءِ الْيَمَانِي فَغَطِّينِي بِهِ»، مسئولیتی محترمانه و خاص به حضرت زهرا علیها السلام می‌دهند. ایشان می‌توانستند شخصاً عبا را بردارند یا از فردی دیگر بخواهند، اما با این کار ضمن تعریف نقش مشخص برای دختر، حس اعتماد و مشارکت را در او تقویت می‌کنند. این موضوع نشان می‌دهد که پدر نباید از واگذاری مسئولیت بترسد؛ مثلاً پدری که همیشه خودش امور خانه را به تنهایی انجام می‌دهد یا همه مسئولیت‌های فرزندان را به مادر می‌سپارد، عملاً فرصت شکل‌گیری اعتماد به نفس، حس مفید بودن و مسئولیت‌پذیری را از فرزندان خود سلب می‌کند (خالقی و رافت، ۱۴۰۰، ص ۲۷).

نکته مهم دیگر، دقت در بیان خواسته‌هاست. پدرانی که از عباراتی مبهم مانند: «یک کاری انجام بده» یا «چرا کمک نمی‌کنی؟» استفاده می‌کنند، نباید انتظار واکنش مشخص داشته باشند. این نوع گفتار، نه تنها کم اثر است، بلکه ممکن است باعث شود دختر احساس کند مورد قضاوت یا نارضایتی قرار گرفته بی‌آنکه بداند دلیل آن چیست؛ درحالی که همان خواسته اگر چنین بیان شود: «امکان دارد لطفاً ظرف‌هایی که روی میز هست را جمع کنی؟»، دقیق، مؤدبانه و وظیفه‌محور است و باعث درک بهتر، احترام متقابل و مسئولیت‌پذیری خواهد شد (میلر، ۱۳۸۰، ص ۷۶).

حدیث کساء نمونه‌ای عالی از ارتباط سالم، شفاف و مسئولانه میان پدر و دختر است. پدرانی که می‌خواهند رابطه‌ای مؤثر، محترمانه و سازنده با دختران خود داشته باشند، باید از کلی‌گویی پرهیز کنند، خواسته‌ها را با وضوح و بر پایه احترام بیان کنند و در عین حال، مسئولیت‌هایی متناسب با توانایی‌های دخترانشان به آنها واگذار نمایند. این سبک ارتباط، هم تربیت مؤثر را ممکن می‌سازد و هم اعتماد متقابل را در ساختار خانواده تقویت می‌کند.

۳-۵. نگاه مثبت در رابطه پدر دختری

روابط خانوادگی، به‌ویژه ارتباط میان پدر و دختر، از مهم‌ترین عوامل مؤثر در شکل‌گیری شخصیت و ثبات عاطفی افراد در زندگی است. در این میان، نوع نگاه هریک از طرفین به دیگری، نقشی اساسی در کیفیت این رابطه ایفا می‌کند. اگر این نگاه، نگاهی مثبت، واقع‌بین و مبتنی بر احترام و توجه به ویژگی‌های مثبت باشد، بستری برای رشد عاطفی، تقویت عزت نفس و ایجاد احساس امنیت فراهم می‌شود، اما اگر نگاه‌ها تنها به اشتباهات یا نقاط ضعف معطوف باشد، حتی در فضایی که ظاهراً پر از محبت است، به تدریج می‌تواند باعث فاصله‌گیری عاطفی و تضعیف هویت فردی شود.

این اصل را می‌توان در بخشی از حدیث شریف کساء مشاهده کرد؛ جایی که حضرت زهرا علیها السلام در توصیف نگاه خود به پدر بزرگوارشان، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین می‌فرمایند: «وَصِرْتُ أَنْظُرُ إِلَيْهِ وَإِلَّا وَجْهَهُ يَتَأَلَّوْ كَأَنَّهُ الْبَدْرُ فِي لَيْلَةٍ تَمَامَهُ وَكَمَالِهِ».

این نگاه تنها یک توصیف ظاهری از چهره پدر نیست، بلکه بیانگر نوعی بینش عمیق از شخصیت، مقام و ارزش پدر است. حضرت زهرا علیها السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله با نگاهی همراه با محبت و احترام می‌نگرند؛ نگاهی که در آن تأیید و شناخت ویژگی‌های مثبت پدر نهفته است. این رویکرد الگویی است آموزنده برای روابط پدر دختری که در آن، فرد نه تنها حضور طرف مقابل را مشاهده می‌کند، بلکه او را در بهترین و شریف‌ترین شکل ممکن درک و بیان می‌کند.

این اصل برای پدران نیز صدق می‌کند. نگاه پدر به دختر اگر همراه با محبت، درک و توجه واقعی باشد، می‌تواند پیام روشنی از ارزشمند بودن را به فرزند منتقل کند. در شرایطی که بسیاری از روابط انسانی تحت فشارهای روزمره و غفلت از نیازهای عاطفی قرار می‌گیرند، نگاه محبت‌آمیز می‌تواند تأثیر عمیق و غیر کلامی داشته باشد؛ نگاهی که حس حمایت، اطمینان و تعلق را به دختر منتقل می‌کند.

از سوی دیگر، دختران نیز با تأکید بر جنبه‌های مثبت پدر و بیان آنها، نقشی مؤثر در تقویت رابطه ایفا می‌کنند. حضرت زهرا علیها السلام نه تنها به پدر خود محبت دارند، بلکه آن را به شیوه‌ای روشن و زیبا ابراز می‌کنند. توصیف چهره پیامبر صلی الله علیه و آله به‌عنوان «بدر در شب کامل» تنها یک تصویر شاعرانه نیست، بلکه نوعی بازشناسی و بزرگداشت شخصیت پدر از زبان دختر است. این شیوه بیان الگویی است برای روابط پدر دختری که در آن محبت و احترام تنها احساسات خاموش نیستند، بلکه به‌طور دقیق و آگاهانه ابراز می‌شوند.

در نتیجه، نگاهی مثبت از هر دو سوی رابطه، نه تنها به تقویت پیوندهای عاطفی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند زمینه‌ساز رشد فردی، ثبات روانی و تربیت نسلی باشد که درک عمیق‌تری از احترام و محبت متقابل دارد.

استناد به حدیث شریف کساء و نگاه حضرت زهرا علیها السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله گواهی روشن بر این حقیقت است که پایه‌گذاری روابط سالم خانوادگی نیازمند درک، توجه و نگاهی است که خوبی‌ها را می‌بیند، بازتاب می‌دهد و با احترام معنا می‌بخشد.

نتیجه‌گیری

رابطه پدر دختری به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین روابط خانوادگی، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری شخصیت، عزت نفس و سلامت روانی دختران دارد. این پژوهش با تحلیل عمیق دلالت‌های تربیتی و اخلاقی حدیث کساء، الگویی کاربردی از تعامل سازنده بین پدر و دختر را ترسیم کرده است. یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهد که این حدیث با ارائه ترکیبی متعادل از محبت، احترام و مسئولیت‌پذیری، چارچوبی برای روابط پدر دختری طراحی می‌کند که پیش از این در پژوهش‌های مرتبط به‌صورت کامل بررسی نشده بود.

در حالی که مطالعات پیشین بیشتر به جنبه‌های کلی تربیت دینی یا روابط خانوادگی پرداخته‌اند، این تحقیق با تمرکز ویژه بر رابطه پدر دختری در حدیث کساء، به شکلی جامع به تحلیل عناصر کلیدی این ارتباط پرداخته

است. بررسی ظرافت‌های رفتاری و کلامی موجود در این حدیث مانند تعادل بین صمیمیت و احترام، اهمیت گفت‌وگوی مؤثر و نقش شفافیت در واگذاری مسئولیت‌ها، از جمله نوآوری‌های این پژوهش محسوب می‌شود که پیش از این کمتر مورد توجه قرار گرفته بود.

این مطالعه همچنین نشان می‌دهد که حدیث کساء فراتر از یک روایت تاریخی، الگویی زنده و کاربردی برای مواجهه با چالش‌های معاصر در روابط خانوادگی است. در عصری که ارتباطات انسانی تحت تأثیر فناوری و تغییرات اجتماعی دچار تحول شده است، این پژوهش راهکارهای عملی مبتنی بر سیره اهل بیت علیهم‌السلام را برای تقویت پیوندهای عاطفی و تربیتی پیشنهاد می‌دهد.

در نهایت، یافته‌های این تحقیق گامی مهم در راستای تلفیق میراث دینی با نیازهای تربیتی معاصر برداشته و الگویی نوین برای بهبود کیفیت روابط پدر و دختر ارائه می‌کند. این مطالعه نه تنها خلأ موجود در ادبیات پژوهشی را پر کرده، بلکه چارچوبی نظری و عملی برای خانواده‌ها و نظام‌های تربیتی فراهم می‌آورد تا با بهره‌گیری از این آموزه‌ها، نسلی متعهد، با عزت نفس و پایبند به ارزش‌های اخلاقی پرورش دهند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن حجر هیثمی، احمد بن محمد (۱۳۸۵ق). *صواعق المحرقة*. قاهره: مکتبه القاهرة.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۶ق). *منهاج السنه النبویه*. تحقیق محمد رشاد سالم. ریاض: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*. تحقیق محمدحسین شمس الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه
- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۲ق). *مسند احمد بن حنبل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۳۷۴). *البرهان فی تفسیر قرآن*. تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه. قم: مؤسسه البعثه.
- پرچم، اعظم و دیگران (۱۳۹۱). *مقایسه سبک‌های فرزندپروری بامریند با سبک فرزندپروری مسئولانه در اسلام*. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۰(۱۴)، ۱۱۵-۱۳۸.
- حائری، سیدمهدی (۱۳۸۰). *حدیث کساء؛ دایرةالمعارف تشیع*. تهران: شهید سعید محبی.
- خالقی، رابعه و رافت، شفیقه (۱۴۰۰). *نقش خانواده در مسئولیت‌پذیری فرزندان از دیدگاه اسلام*. *مطالعات پژوهشی زنان با رویکرد اسلامی*، ۸(۱۵)، ۲۷-۴۷.
- حسینی، راضیه و رضائیان، زهرا (۱۴۰۰). *مروری بر نکات اخلاقی تربیتی حدیث کساء*. *مطالعات تربیتی و روان‌شناختی خانواده*، ۳(۵)، ۹۷-۱۱۶.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۲۱ق). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق و مقدمه محمدجواد بلاغی. تهران: ناصرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الأمالی*. تحقیق مؤسسه بعثت. قم: دار الثقافه.
- عبدلی، امیرحسین و احمدی، صدیقه (۱۴۰۳). *فراوادگری و سلامت زیستی - روان‌شناختی - اجتماعی کودکان*. *ایده‌های نوین روان‌شناسی*، ۲۱(۲۵)، ۱-۲۹.
- فاطمی، محسن (۱۴۰۳). *رهیافتی از ساحت اول سند تحول بنیادین آموزش و پرورش بر پایه آموزه‌های تربیتی حدیث کساء*. *تحقیقات راهبردی در تعلیم و آموزش و پرورش*، ۳(۲۲)، ۳۷۱-۳۷۶.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. تحقیق: طیب موسوی جزایری. قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). *الکافی*. قم: دار الحدیث.
- کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). *تفسیر فرات الکوفی*. تحقیق کاظم محمد. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- محسنیان‌راد، مهدی (۱۳۸۲). *ارتباط‌شناسی*. تهران: نوی.
- محمدی‌ری‌شهری، محمد (۱۳۷۹). *میزان الحکمه*. ترجمه رضا شیخی و حمیدرضا آذری. قم: دار الحدیث.
- مداحی، محمدابراهیم و صمدزاده، منا (۱۳۹۰). *سبک‌های تربیتی ورگه‌های شخصیت*. *اندیشه و رفتار*، ۶(۲۱)، ۱۷-۲۴.
- مسلم بن حجاج (۱۴۲۳ق). *صحیح مسلم*. بیروت: دار المعرفه.

میلر، جرالدر. (۱۳۸۰). *ارتباط کلامی*. ترجمه علی ذکاوتی. تهران: سروش.


منصوری، محمدهادی و قریب‌دوست، آمنه (۱۴۰۰). تحلیل شیوه‌های دستیابی به فوز و سعادت در حدیث کساء با رویکرد قرآنی.

آموزه‌های حدیثی، ۵(۱۰)، ۱۰۸-۸۳.

Diaz, J. A. (2005). Exploring the relationship parenting styles and juvenile delinquency. *A thesis submitted to the U.faculty of Miami university*. Nielsen (2012). Is there a relation between mother's parenting styles and children's trait emotional intelligence *Electronic, Journal of Research in Educational Psychology*, 10(1), 5-34.



An Introduction to the Relationship Between Value and Action

Morteza Rajabi  / PhD in Transcendent Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
rajabi6213@yahoo.com

Received: 2025/06/28 - Accepted: 2025/11/29

Abstract

Action refers to those conscious and voluntary human acts that are accompanied by intention and purpose. This intention and will are shaped by numerous factors, one of the most important being an individual's value system. Humans become aware of these values through various cognitive sources such as intellect, revelation, social customs, and divine innate nature (fiṭrah). The relationship between action and value is described as bidirectional and dynamic. On one hand, values serve as fundamental motivators, providing the impetus and direction necessary for performing actions. On the other hand, human actions are not merely a reflection of values; rather, through an active process, they contribute to the preservation, reinforcement, and perpetuation of values. This dynamic interaction causes values to gain strength and become institutionalized within the context of action, while actions, in turn, are endowed with deeper meaning and ethical grounding. This article, aiming to meticulously analyze this reciprocal relationship, is written using an analytical-descriptive method.

Keywords: value, action, behavior, will, physical action, internal (heart/mind) action

درآمدی بر رابطه ارزش و عمل*

rajabi6213@yahoo.com

مرتضی رجبی  / دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸

چکیده

عمل، به آن دسته از کنش‌های آگاهانه و ارادی انسان اطلاق می‌شود که با قصد و نیت همراه است. این قصد و اراده تحت تأثیر عوامل متعددی شکل می‌گیرد که یکی از مهم‌ترین آنها نظام ارزشی فرد است. انسان از طریق منابع شناختی مختلفی همچون عقل، وحی، آداب و رسوم اجتماعی و فطرت الهی به این ارزش‌ها آگاهی می‌یابد. رابطه میان عمل و ارزش، رابطه‌ای دوسویه و پویا توصیف می‌شود؛ از یک‌سو، ارزش‌ها به‌عنوان محرک‌های بنیادین، انگیزه و جهت لازم برای انجام اعمال را فراهم می‌کنند؛ از سوی دیگر، اعمال انسان تنها بازتابی از ارزش‌ها نیستند، بلکه در فرآیندی فعال، به حفظ، تقویت و تداوم ارزش‌ها کمک می‌کنند. این تعامل پویا باعث می‌شود که ارزش‌ها در بستر عمل استحکام یافته و نهادینه شوند و در مقابل، اعمال نیز از پشتوانه معنایی و اخلاقی عمیق‌تری برخوردار گردند. این مقاله با هدف واکاوی دقیق این رابطه متقابل و با به‌کارگیری روش تحلیلی - توصیفی نگاشته شده است.

کلیدواژه‌ها: ارزش، عمل، رفتار، اراده، عمل جوارحی، عمل جوانحی.

برای بررسی رابطه ارزش و عمل در ابتدا لازم است این دو مفهوم را مورد بررسی قرار دهیم و سپس به بررسی رابطه این دو بپردازیم. انسان به عنوان یک موجود زنده و قادر بر حرکت، رفتارهای مختلفی از خود بروز می دهد. در نگاه ابتدایی تفاوت هایی میان انواع مختلف رفتار انسان آشکار می شود؛ اینکه همه رفتارها در یک سطح ارزش گذاری نمی شوند و معیارهایی وجود دارد که رفتارها بر اساس آن معیارها تفکیک می شوند. برخی از آنها عنوان هایی پیدا می کنند و برخی رخدادی طبیعی تلقی می شوند، و از سویی رفتارهای انسان به ارادی و غیرارادی تقسیم می شوند. علاوه بر این، تمایزها و تفاوت های ارزشی میان رفتارهای ارادی انسان وجود دارد که انسان را شایسته ستایش و یا مستحق مذمت می کند، و سؤالاتی را پیرامون این موضوع، یعنی چرایی تمایز میان رفتارهای ارادی انسان پدید می آورد که شایسته بررسی است؛ اینکه تمایز میان رفتارهای ارادی انسان مبتنی بر چه معیاری است؟ ارزش گذاری رفتارها چگونه صورت می گیرد؟ آیا معیاری واحد برای همه زمان ها و مکان ها وجود دارد؟ آیا رفتارهای انسان انواع مختلفی دارند؟ انسان در برابر کدامیک از رفتارهای خود باید پاسخگو باشد؟ عمل یا کنش به کدامیک از رفتارهای انسان اطلاق می شود؟ آیا لزوماً رفتارهای ظاهری انسان ذیل عنوان عمل قرار می گیرند، یا افعال درونی انسان نیز می تواند عنوان عمل را داشته باشند؟ حالات درونی بر اساس چه معیاری عمل شمرده می شوند؟ آیا حالت های درونی همچون خیال که اغلب در کنترل و اختیار قرار ندارند، نوعی عمل هستند؟ همین طور اموری مانند دیدن یا نگاه کردن و شنیدن که ابزار چشم و گوش به طور خودکار فعالیت خود را انجام می دهند، مشمول عنوان عمل قرار می گیرند یا نه؟ دامنه این سؤال را به همه حواس پنج گانه می توان گسترش داد. لازم به ذکر است که منظور از عمل، رفتارهای اختیاری و آگاهانه انسان است، نه رفتارهایی که به طور طبیعی از انسان صادر می شود.

معنای لغوی عمل

عمل در لغت، اغلب به چیزی که از روی قصد و اختیار پدید آمده باشد، گفته می شود بر خلاف فعل که ممکن است از قصد و اراده نباشد (راغب اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۱).

در ذات فعل، منهای خصوصیت متعلق عمل خارجی، هیچ مدح و مذمتی نیست، برخلاف عمل که بی هیچ قید دیگری، همراه با مدح و مذمت است؛ لذا آنچه مسئولیت آور است و آدمی را مستحق مجازات و پاداش می کند، عمل است، نه فعل (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۱۱۶). بنابراین آنچه از معنای عمل فهمیده می شود رفتاری اختیاری و جهت دار است؛ یعنی قلمرو عمل محدودتر از فعل است و لزوماً باید جهتی مثبت یا منفی در آن وجود داشته باشد.

معنای اصطلاحی عمل

عمل در اصطلاح، آن فعلی است که از روی قصد و اراده انجام پذیرد و علاوه بر وجود قصد و اراده باید جهت دیگری نیز در آن لحاظ شود و آن جهت نسبت میان عمل و ارزش‌هاست که در نتیجه این نسبت عمل صالح و غیرصالح تحقق پیدا می‌کند.

حرکات گوناگون و متنوعی از ما سر می‌زند، وقتی عنوان عمل بر آن اطلاق می‌شود که به نوعی به اراده و خواست ما بستگی داشته باشد و به همین جهت سلامتی و مرض و حرکات بی‌اختیار اعضا و رشدی که سال به سال می‌کنیم عمل ما شمرده نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۴).

بنابراین عمل در صورتی بر حرکات و افعال صادره از انسان اطلاق می‌شود که همراه با قصد و اراده باشد.

چیستی عمل

به‌طور کلی دو دیدگاه درباره‌ی چیستی عمل و تمایز آن با سایر افعال انسان وجود دارد. تمایز این دو دیدگاه را در منشأ پیدایش رفتار باید جست‌وجو کرد.

دیدگاه اول: یک دیدگاه منشأ عمل را درونی می‌داند و معتقد است معیاری که عمل را از سایر رفتارهای انسان متمایز می‌کند، اراده‌ی درونی است. اراده در اینجا به معنای قصد و تصمیم آگاهانه است. بدون وجود اراده‌ی درونی رفتارهای صادرشده از انسان عمل به حساب نمی‌آیند. بنابراین مؤلفه‌ی اصلی در این دیدگاه اراده است و عملی که بر اساس اراده شکل نگرفته باشد و یا منشأ آن اموری همانند میل و کشش درونی باشد، عمل شمرده نمی‌شود. واژه «اراده» معنای عامی دارد که تقریباً مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است و به همین معنا در مورد خدای متعالی هم به کار می‌رود؛ چنان که در مورد انسان به‌عنوان یک کیفیت نفسانی (در برابر کراهت) شناخته می‌شود.

معنای دوم اراده، تصمیم گرفتن بر انجام کاری است و متوقف بر تصور کار و تصدیق به نوعی فایده (از جمله لذت) برای آن می‌باشد و به‌عنوان نشانه‌ای از «فصل حقیقی» حیوان (متحرک بالا رده) و نیز از مشخصات «فاعل بالقصد» به‌شمار می‌رود. (معنای سوم) معنای اخسی برای اراده ذکر شده که اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد، و به این معنا درباره‌ی حیوانات به کار نمی‌رود. طبق این معنا، فعل ارادی مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و التذادی خالص قرار می‌گیرد. فاعل بالقصد را می‌توان دارای اراده به هر سه معنا دانست؛ زیرا هم کارش را می‌پسندد و هم تصمیم بر انجام آن می‌گیرد؛ تصمیمی که بر اساس ترجیح عقل گرفته می‌شود. تنها دسته‌ای از فعل‌های قصدی که صرفاً التذادی باشد، به معنای سوم ارادی نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ ج ۲، ص ۱۲۰).

دیدگاه دوم: دیدگاه دیگری که درباره‌ی معیار عمل مطرح است، دیدگاه میل - باور است. بر اساس این دیدگاه

عنصری که یک رفتار را ذیل عنوان عمل قرار می‌دهد، امری بیرونی است؛ بدین صورت که سنجش یک رفتار با یک امر بیرونی و در نسبت با آن امر تعین پیدا می‌کند و عنوان عمل بر آن صدق می‌کند. به عبارتی ماهیت عمل در سنجش رفتار با امری بیرونی به‌دست می‌آید (ر.ک: ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۰). مثلاً پیاده‌روی به‌عنوان رفتاری از رفتارهای انسان اگر بر اساس میل و باور به اینکه موجب سلامتی بدن است عمل محسوب می‌شود و یا فرار کردن از خطر چون بر اساس میل رهایی از خطر و باور به رسیدن به مکان امن است رفتار به‌شمار خواهد آمد، در غیر این صورت فرار کردن فقط رفتاری از رفتارهای انسان است. بر اساس دیدگاه اول عمل مبتنی بر اراده است و بدون آن تعینی ندارد و بر اساس دیدگاه دوم عمل در صورتی تحقق پیدا می‌کند که میل و باور در یک رفتار وجود داشته باشند. به‌عنوان مثال، داروی تلخی که فرد هیچ میلی به آن ندارد، ولی اراده می‌کند و آن را می‌خورد، طبق دیدگاه اول عمل است، ولی طبق دیدگاه دوم عمل نیست. منتقدین دیدگاه دوم مثال‌هایی از این قبیل را در نقد دیدگاه میل - باور عنوان کرده‌اند. به این نظریه اشکال شده است که چستی عمل شامل میل نیست، وقتی من پایم را به‌طور ارادی، اما بدون هیچ دلیلی روی پای دیگرم می‌اندازم، این حرکت بدنی ارادی، عمل است و ما تفاوت بین آن و حرکت بدنی غیرارادی را تشخیص می‌دهیم، اما معلول میل نیست (ر.ک: ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۸). در این مثال ممکن است میلی باشد و یا میلی برای این کار وجود نداشته باشد و صرفاً امری ارادی باعث این کار شده است.

در اندیشه فلاسفه اسلامی اراده نقش محوری دارد و بدون آن عمل اختیاری تحقق نخواهد یافت. واژه «اختیار» نیز معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار می‌گیرد و آن عبارت است از اینکه فاعل ذی‌شعور کاری را بر اساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود انجام دهد. معنای دوم اختیار این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد و به این معنا، مساوی با انتخاب و گزینش بوده و ملاک تکلیف و پاداش و کیفر به‌شمار می‌رود.

معنای سوم آن این است که انتخاب کار بر اساس گرایش درونی فاعل باشد و شخص دیگری هیچ‌گونه فشاری برای انجام دادن آن بر او وارد نکند، در مقابل «فعل اکراهی» که در اثر فشار و تهدید دیگری انجام می‌گیرد. معنای چهارم آن این است که انتخاب کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد، در مقابل «کار اضطراری» که در اثر چنین محدودیتی انجام می‌گیرد. طبق این معنا کسی که در زمان قحطی برای ادامه حیاتش ناچار شود گوشت مُردار بخورد، کارش اختیاری نخواهد بود؛ هرچند طبق اصطلاحات دیگر، اختیاری نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۱).

در اینجا منظور از اختیاری بودن عمل این است که فاعل ذی‌شعور بر اساس خواست خود کاری را انجام

دهد. رفتارهای اختیاری انسان ممکن است مطابق میل یا برخلاف میل او باشد؛ فلذا امیال انسان معیار تمایز عمل از سایر رفتارهای او نیست، بلکه برخی از اعمال می‌تواند بر خلاف میل تحقق یابد. ملاصدرا در مبحث اراده به تفاوت میان میل و اراده می‌پردازد و بر خلاف دیدگاه‌هایی که این دو را واحد می‌انگارند به تمایز آنها نظر می‌دهد: «ولذا قد یرید الانسان ملا یشتهیه کشرب دواء کریهه تنفعه وقد یشتهی ما لا یریده کأکل طعام لذیذ یضره والفرق بینهما بأن الاراده میل اختیاری والشوق میل طبیعی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۰۲).

انواع عمل

«عمل دو گونه است: عمل جوارحی که با اعضای بدن انجام می‌شود، مانند نماز و روزه و عمل جوانحی که منشأ آن روح و قلب آدمی است، مانند نیت، عقیده و حب و بغض» (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴۸۷). بنابراین اعمال انسان در یک تقسیم‌بندی کلی به اعمال جوانحی و جوارحی تقسیم می‌شوند. عمل جوارحی، عملی است که در آن اعضا و جوارح انسان در حصول عمل دخیل است، و اعمال جوانحی به اعمالی گفته می‌شود که قوای درونی و نفسانی انسان در آن دخیل هستند. اعمالی از قبیل تفکر، تصمیم، اراده، خشم و یادآوری خاطرات از جمله اعمال درونی هستند.

مفهوم‌شناسی ارزش

ارزش اسم مصدر از ارزیابی به معنای قیمت، بهاء، ثمن، ارج، منزلت، مرتبه، قابلیت، استعداد، شایستگی، آنچه بدان می‌توان چیزی را سنجید آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۸۲۶). در زبان انگلیسی واژه «ارزش» معادل value و در زبان فرانسوی برابر با valeur است. با بررسی کاربرد واژه ارزش در امور مختلف از قبیل اقتصاد، هنر، حقوق و اخلاق این نتیجه به دست می‌آید که واژه ارزش درباره امور مطلوب به کار می‌رود و می‌توان آن را معادل مطلوبیت دانست (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۴۳).

برخی از رفتارهای انسان ناشی از نیازهای مادی و طبیعی اوست که در سایر حیوانات نیز وجود دارد و این نیازها عامل حرکت انسان و حیوان است. انسان با توجه به ساختار وجودی پیچیده و گرایش‌های فطری یا برآمده از تعقل یا وحی و یا حتی گرایش‌های منفی، مستعد کسب موقعیت و جایگاه برتر از سطح رفع نیازهای مادی و طبیعی است. در این میان اینکه کدام رفتارها او را به اهداف خود می‌رساند و یا از اهداف بازمی‌دارد و اینکه انسان به انجام کدام رفتارها و اعمال مجاز است، زمینه انتخاب و گزینش برخی از اعمال یا اشیا و یا سیطره بر برخی موقعیت‌ها، مکان‌ها، هموعان، حیوانات و هر ابزاری در راستای اهداف را مهیا می‌کند. توجه به منافع و تلاش برای دستیابی به آنها زمینه پیدایش مفهومی به نام ارزش در زندگی انسان است.

اینکه ارزش از کجا پیدا می‌شود و چرا یک چیز ارزش دارد؟ اگر چیزی به هر نوعی مفید باشد و منظوری را تأمین کند و کمالی برای یک درجه از درجات وجود انسان و یک قوه از قوه‌های انسان باشد، و از طرف دیگر رایگان نباشد، یعنی به سادگی در دسترس او نباشد و قابل انحصار هم باشد، اینجا ارزش پیدا می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۲، ص ۶۶۸).

«وقتی گفته می‌شود چیزی ارزشمند است، منظور این است که آن چیز دارای مطلوبیت است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۴۵-۴۶). «کلمه ارزش و مشتقات آن بیانگر مطلوبیت شیء دارای ارزش هستند، خواه مطلوبیت آن مستقلاً مورد توجه باشد و خواه خود آن شیء وسیله و راهی برای رسیدن به هدفی مطلوب باشد» (مصباح، ۱۳۹۶، ص ۳۹).

در تعریف ارزش‌ها می‌توان گفت عبارت است از بار معنایی خاص که انسان به برخی از اعمال، پاره‌ای حالت‌ها و بعضی پدیده‌ها نسبت می‌دهد و برای آن در زندگی خود جایگاه و اهمیت ویژه‌ای قائل است. ادراک ارزش‌ها از ادراک واقعیت‌ها متمایز است، یعنی ذهن انسان وقتی ارزش را ادراک می‌کند گویی به چیزی علاوه بر واقعیت‌های عینی و ملموس دست یافته که بر اساس احساس‌ها، شناخت‌ها، نیازها، علاقه‌ها و اعتقادات و حتی فرهنگ‌های اجتماعی شکل گرفته است و سپس به آن واقعیت نسبت داده شده است (جمشیدی، ۱۳۶۸، ص ۳۸۹-۳۹۸).

«ارزش در واقع اعتقاد دیرپای به این است که شیوه خاصی از رفتار یا وضع غایی وجود از لحاظ شخصی یا اجتماعی بر یک شیوه رفتار یا وضع غایی وجود یا عکس آن ارجحیت دارد» (روکیچ، ۱۳۸۵، ص ۲۰-۲۷).

تعاریفی که از ارزش ارائه شد دارای اشکالاتی است که قبل از بیان تعریف برگزیده نکاتی را پیرامون آنها بیان می‌کنیم. در تعریف شهید مطهری از ارزش «رایگان بودن»، «به سادگی در دسترس نبودن» «و انحصاری بودن» از قیودی است که برای شناخت امور دارای ارزش مورد توجه قرار می‌گیرد، ولی باید توجه داشت که این قیود عام هستند و اموری دیگری فراتر از ارزش‌ها را نیز شامل می‌شوند؛ مثلاً رایگان نبودن در ارزش‌های غیر از ارزش اقتصادی توجیه کارایی ندارد، یا در مورد تقرب به خدا انحصاری بودن درست نیست و همگان می‌توانند به تقرب دست یابند. در تعریف سوم نیز که نویسنده ادراک ارزش را چیزی غیر از واقعیت‌ها پنداشته است، می‌توان پرسید اگر چیزی واقعییتی ندارد چگونه می‌شود آن را متعلق شناخت قرار داد و بر چه اساسی عنوان واقعیت بر آن انتساب پیدا می‌کند؟ در تعریف آخر نیز ارزش را ترجیح شیوه خاصی از رفتار یا وضع غایی وجود بر شیوه خاص یا وضع غایی وجود تعریف کرده است که در واقع به تعریف خود ارزش نپرداخته است، بلکه تنها به تعریف یکی از مصادیق ارزش، یعنی ارزش جایگزینی پرداخته است و در واقع خود مفهوم ارزش تعریف نشده است. «علی‌رغم تعاریف گوناگون کاربردی درباره ارزش‌ها، عنصر مطلوبیت، کلیدی‌تر از سایر عناصر مطرح در واژه‌شناسی ارزش‌ها به نظر می‌رسد. مطلوبیت، از مقوم‌های ذاتی مفهوم‌شناسی ارزش‌ها به‌شمار می‌رود و بدون دخالت آن، ارزش اساساً تعریف نمی‌شود» (رهنمایی، ۱۳۹۶، ص ۹). بنابراین ارزش در صورتی مفهوم روشنی به

خود خواهد گرفت که عنصر مطلوبیت به‌عنوان مقوم ذاتی آن مورد توجه قرار گیرد. در این نوشتار مفهوم ارزش به معنای اخیر آن، یعنی مطلوبیت شیء یا عمل دارای ارزش می‌باشد.

نحوه وجود ارزش‌ها

هر انسانی در زندگی روزمره خود میان رفتارهای خود و دیگران و یا اشیای پیرامون خود ارزیابی و سنجش انجام می‌دهد و بر برتری برخی از آنها اذعان می‌کند و همین‌طور رفتارهای خود را در راستای رسیدن به اهداف خاصی تنظیم می‌کند که مطلوب او هستند؛ بنابراین وجود ارزش‌ها فی‌الجمله قابل پذیرش هستند. با این وجود می‌توان پرسید ارزش چیست و بر چه چیزی اطلاق می‌شود؟ آیا وجود ارزش همانند اشیای فیزیکی قابل اشاره است و به‌صورت عینی و ملموس می‌توان آنها را ادراک کرد؟ یا اینکه نحوه وجود ارزش‌ها متفاوت است. به‌عنوان مثال، آیا همان‌طور که یک زیست‌شناس یا گیاه‌شناس به بررسی یک موجود عینی می‌پردازد تا به نتایج مشخصی برسد، یک ارزش‌شناس هم در بررسی‌های خودش با یک چنین چیز ملموس و عینی سروکار دارد؟ (جمشیدی، ۱۳۶۸، ص ۳۸۹-۳۹۸). در پاسخ به سؤال فوق باید به این نکته مهم اشاره کنیم که نحوه وجود مفاهیم مختلفی که به‌طور روزمره مورد استفاده قرار می‌گیرند یکسان نیستند و نباید همان‌گونه که مفاهیمی مانند کوه، ماه و درخت که بر اشیای خارجی دارای وجود عینی اطلاق می‌شوند انتظار داشت که مصادیق همه مفاهیم از جمله ارزش چنین باشد، بلکه با تأمل در این‌گونه مفاهیم روشن می‌شود که برخی از آنها به‌صورت عینی وجود ندارند، بلکه به سبب منشأ انتزاعشان دارای خاستگاه حقیقی و تکوینی هستند و ادراک آنها از مقایسه بین دو چیز صورت می‌پذیرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۲-۱۹۵). «بدین ترتیب ارزش‌ها مفاهیم خاصی هستند که ذهن آنها را انتزاع می‌کند. این انتزاع ذهنی در جای خود بر مبنای خارج و واقع شکل می‌گیرد» (رهنمایی، ۱۳۹۶، ص ۴۳). فلذا دیدگاه کسانی که ارزش را مفهومی صرفاً ذهنی و عاری از واقعیت خارجی می‌دانند، قابل پذیرش نیست. طبق دیدگاهی که ارزش را ذهنی می‌داند، نوع بیش و دانش هر فرد یا گروه و طرز نگرش آن فرد یا آن گروه به مسئله، محک ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها قرار می‌گیرد و داوری نهایی درباره ارزشمندی چیزی به ذهنیت و برداشت و خواست و پسند یا ناپسند فرد یا گروه بستگی دارد. این دیدگاه و دیدگاه‌های مشابه آن که برای مفاهیم ارزشی واقعیتی عینی را نمی‌پذیرند، جزو دیدگاه‌های غیرواقع‌گرا به حساب می‌آیند که در ادامه به‌طور اجمالی به اهم اشکالات و نقدهای آنها اشاره می‌شود. بدیهی است که اگر معیار واحدی برای سنجش ارزش‌ها در میان نباشد نتایج مترتب بر آن زیان‌بار خواهد بود و به تعداد افراد جامعه ارزش‌های متفاوت وجود خواهد داشت و شکل‌گیری رفتارهای متکثر و متنوع و گاه متعارض بحران‌های بیشماری به دنبال خواهد داشت (رهنمایی، ۱۳۹۶، ص ۵۱-۵۲).

از جمله اشکالاتی که به این دیدگاه وارد شده است به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. صدق و کذب‌ناپذیری گزاره‌های اخلاقی؛

۲. نداشتن معیاری برای معقولیت احکام اخلاقی؛

۳. کثرت‌گرایی؛

۴. نسبی‌گرایی معرفتی؛

۵. عدم ارتباط منطقی میان هست و باید. بر این اساس باید و نبایدهای اخلاقی و حقوقی هیچ ارتباطی با گزاره‌های واقع‌نما نخواهند داشت (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۵۰).

بنابراین این دیدگاه از آنجاکه لوازم غیر قابل‌پذیرشی را هم به لحاظ نظری مانند نسبی‌گرایی و شک‌گرایی و هم به لحاظ عملی مانند هرج‌ومرج اجتماعی به دنبال دارد، قابل‌اتکا نیست.

رابطه ارزش و عمل

در دانش روان‌شناسی عوامل متعددی منشأ بروز رفتار و اعمال انسان معرفی شده است؛ از جمله آنها اموری مانند غرایز، نیازهای فیزیولوژیک، نیازهای روان‌شناختی، نیازهای اجتماعی، مشوق‌ها و پیامدها، همه در صدور، تداوم و جهت‌بخشی و انرژی‌بخشی به رفتار مؤثرند و می‌توان همه آنها را به‌عنوان عوامل انگیزشی مطرح کرد (نوری، ۱۳۹۵، ص ۲۲-۵). نظریه‌های گوناگونی در زمینه عوامل انگیزشی ارائه شده است؛ از جمله نظریه لذت‌گرایی که عامل بروز رفتار را خوشایند بودن رفتار و لذت‌بخش بودن آن می‌داند. نظریه دیگر نظریه غریزه است که افرادی همچون توماس آکویناس، داروین و ویلیام جیمز آن را پذیرفته‌اند. بر اساس این دیدگاه غرایز و عوامل از پیش نهادینه‌شده وراثتی عامل بروز رفتار هستند. نظریه دیگر نظریه اراده است که به دکارت منسوب است. دکارت اراده را قدرت ذهن برای آغاز و هدایت عمل می‌داند. فروید نظریه کاهش کشاننده را به‌عنوان دیدگاه خود برمی‌گزیند. بر اساس این دیدگاه هرگاه نیازی درونی فعال شود، تنش در روان انسان برای ارضای آن در روان انسان پدید می‌آید. برخی نظریه‌پردازان همچون موری و مزلو علل بروز رفتار را نیازهای انسان دانسته‌اند (نوری، ۱۳۹۵، ص ۲۲-۵). در این میان ارزش‌ها علاوه بر اینکه می‌توانند انگیزه بسیاری از رفتارهای انسان واقع شوند، والاترین و متعالی‌ترین رفتارهای انسان نیز به‌پشتوانه ارزش‌ها امکان بروز و ظهور دارند؛ درحالی‌که سایر عوامل انگیزشی از قبیل نیازهای طبیعی و لذت‌های مادی و غریزی قلمرو محدودی دارند.

از جمله عوامل مهم در بروز و ظهور اعمال، ارزش‌ها هستند. ارزش‌ها در یک تقسیم‌بندی کلی به ارزش‌های ذاتی و غیر تقسیم می‌شوند. اگر گفته شود چیزی ارزش ذاتی دارد به این معناست که ارزش آن وابسته به امری دیگری نیست، بلکه خودش مطلوب است، نه اینکه به خاطر چیز دیگری ارزشمند یا مطلوب باشد. در

مقابل، ارزش غیرى، يعنى چيزى كه به خودى خود داراى ارزش و مطلوبيت نيست، بلكه از آن جهت كه وسيله‌اى براى دستيابى به چيزى ديگر است، ارزش و مطلوبيت دارد. در ارزش ذاتى منشأ ارزش در خود آن شىء نهفته است، ولى در ارزش غيرى منشأ مطلوبيت و ارزش در ارتباط و نسبت آن شىء با شىء ديگر معلوم مى‌شود.

امورى مانند دين‌دارى، خداياورى، معاد باورى، امنيت، سلامت جسمى و روحى و هويت‌هاى شخصى و خانوادگى و محلى و ملى از جمله امورى هستند كه افراد و اجتماعات بشرى را مستعد اعمال خاص مى‌گرداند؛ همان‌گونه كه ارزش‌هاى خلاف آن زمينهء صدور رفتارهاى ضد ارزشى را فراهم مى‌كند. براى تقريب به ذهن در قالب يك مثال تبين بيشتري ارائه مى‌دهيم. در جوامع اسلامى ساختمان مسجد بر اساس باورها و ارزش‌هاى اسلامى ساخته مى‌شود. پس از بناى مسجد اعمال و رفتارهاى ديگرى كه از سوى همان دين معرفى مى‌شود موجب بروز و ظهور اعمال مختلف دينى براى رسيدن به ارزش‌هاى متعالى صورت مى‌گيرد. نهادهاى غيرفيزيكي ديگرى همچون هيئت و گروه‌هاى مختلف مذهبى، سياسى و اجتماعى نيز مبتنى بر ارزش‌هاى شكل مى‌گيرند كه پس از شكل‌گيرى مى‌توانند در راستاى دستيابى به ارزش‌هاى ديگرى به كار گرفته شوند. نهاد خانواده نيز بر اساس ارزش‌هاى شكل مى‌گيرد و بستر بروز رفتارها و ارزش‌هاى جديد در فرد و جامعه مى‌گردد. شكل‌گيرى اين نهادها، خود بر حفظ، تقويت و تبليغ و ايجاد ارزش‌ها و همچنين انتقال ارزش‌ها به نسل‌هاى بعدى نقش ويژه‌اى دارد. به عبارتى اين نهادها خود منبعث از ارزش‌ها و درعين حال حافظ و مبلغ همان ارزش‌ها نيز هستند (جمشيدى، ۱۳۶۸، ص ۳۸۹-۳۹۸) افراد انسانى در هر جامعه و بستر اجتماعى، مى‌توانند بر اساس ارزش‌هاى متعالى و در جهت دست يافتن به آن ارزش‌ها اعمال خاصى را انجام دهند. به عنوان مثال، ارزش شهادت فى سبيل الله موجب مى‌شود كه افراد اعمال بسيارى را كه از نظر عموم افراد جامعه باورپذير نيست انجام دهند. بنا بر اين اينجا ارزش موجب خلق اعمال جديد مى‌شود كه بدون لحاظ آن ارزش، تحقق نمى‌يافت. همچنين ارزش‌ها مى‌توانند حركت‌هاى جمعى و عمومى در ميان افراد جامعه ايجاد كنند؛ ارزش‌هاى همچون استقلال، عزتمندى و آزادى كه موجب پديد آمدن جنبش‌ها و حركت‌هاى اجتماعى به عنوان اعمال جمعى گردند كه خود اين اعمال جمعى موجب پديد آمدن ارزش‌هاى ديگرى همچون قدرت، اعتمادبه‌نفس و خودباورى و رهاى از وابستگى باشد. بنا بر اين ارزش‌ها مى‌توانند زمينهء ايجاد اعمال جديد گردند و اعمال جديد موجب پديد آمدن ارزش‌هاى جديد گردند. البته اين به معناى تسلسل نيست؛ چرا كه خاستگاه ارزش‌ها در نهايت به حب ذات بر مى‌گردد.

از سوى ديگر، ارزش‌ها مشوق انجام برخى اعمال و مانع ارتكاب برخى از اعمال ديگر هستند. به عبارت ديگر، ارزش‌ها انجام برخى از اعمال را اقتضا مى‌كنند و وقوع برخى از اعمال را نفي مى‌كنند. ارزشى مانند عدالت اقتضا مى‌كند برخى اعمال جهت دستيابى به عدالت صورت پذيرد و برخى از اعمال ترك شود.

اعمال گوناگون جمعی یا انفرادی در بستری از ارزش‌ها شکل می‌گیرند که این ارزش‌ها در صدور عمل از فرد تأثیر دارند. ارزش‌ها رفتار فردی و اجتماعی انسان را شکل می‌دهند. خط مشی اعمال به‌واسطه ارزش‌هایی ترسیم می‌شود که انسان در پی دستیابی به آن است. اگر پذیرفتیم که باید و نباید بر اساس هست‌ها شکل می‌گیرد، وجود ارزش‌ها نیز می‌تواند به‌عنوان بخشی از این هست‌ها منشأ باید و نبایدهایی گردد که می‌توانند مبنای عمل قرار گیرند. ترجیح یک عمل بر عمل دیگر و یا بر ترک آن، ناچار بر نوعی ارزش‌گذاری مبتنی است. عامل تا در عمل خود ارزشی نبیند آن را بر دیگر اعمال و یا دیگر بدل‌ها ترجیح نخواهد داد (لاریجانی، ۱۳۷۸، ص ۸۷-۱۰۴).

فرایند صدور عمل

برای پیدایش یک عمل خاص فرایندی چند مرحله‌ای لازم است که در هر مرحله‌ای بخشی از اموری که موجب تحقق عمل می‌شود انجام می‌پذیرد. مراحل مختلفی از قبیل مرحله ادراکی، مرحله شوقیه، مرحله فیزیکی و بروز ظاهری عمل که در نهایت یک عمل با تعیین خاص پدید می‌آید؛ به‌طوری که اگر هر یک از این عوامل حضور نداشته باشند، عمل مورد نظر تحقق نخواهد یافت. آنچه در اینجا مورد توجه قرار می‌گیرد نحوه حضور و تأثیرگذاری ارزش‌ها در این فرایند است. آیا ارزش‌ها در تمامی این مراحل حضور دارند یا در برخی از مراحل؟ به‌طور کلی ارزش‌ها از جمله عواملی هستند که موجب فعال‌سازی، تداوم، جهت‌بخشی و انرژی‌بخشی یا شدت و ضعف رفتار می‌شوند. فعال‌سازی رفتار به این معناست که چرا فرد دست به رفتار می‌زند. تداوم رفتار به معنای ادامه دادن به انجام یک رفتار، جهت‌بخشی به انتخاب یک رفتار از میان رفتارهای مختلف و انرژی‌بخشی به سطح تلاش، استقامت، پشتکار و جدیت فرد در انجام عمل اشاره دارد (شجاعی، ۱۳۹۱، ص ۱۱؛ نوری، ۱۳۹۵، ص ۲۲-۵). در ابتدا پیدایش یا فعال‌سازی عمل را مورد بررسی قرار می‌دهیم. اگر یک عمل صادرشده را مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم، علاوه بر حرکت فیزیکی اعضا و غایتی که برای عمل وجود دارد، اموری از قبیل اراده، شوق یا تمایل، فهم و ادراک آن عمل و تفکر درباره آن به‌عنوان عوامل درونی حضور دارند. در فلسفه اسلامی این مراحل در فرایند صدور عمل مورد بحث قرار گرفته‌اند:

اعلم أن كل حركة إرادية فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة أي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو والذي قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع والذي قبل الإجماع هو الشوق والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل وإذا ارتسمت في الخيال أو العقل صورة ما موافقة حركة القوة الشوقية إلى الإجماع بدون إرادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق والأمر في صدور الموجودات عن الفاعل الأول، ثم إذا تحرك الشوق إلى الإجماع وتحقق الإجماع خدمته القوة المحركة التي في الأعضاء فقد ثبت أن الحركات الإرادية تتم بالأسباب المذكورة (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۵۱).

طبق دیدگاه ملاصدرا برای هر حرکت ارادی چند مرحله قابل تصور است: مبادی قریب، بعید و ابعد که عبارت

است از قوه محرکه به عنوان مبدأ قریب، قوه شوقیه به عنوان مبدأ بعید و قوه اداراکی به عنوان مبدأ ابعده که در تحلیل و تبیین بیشتر چند مرحله از آن به دست می آید.

نفس انسان یک مبدأ فاعلی علمی است و تنها اموری از او صادر می شود که آنها را کمال برای خود تشخیص داده است؛ از این رو نیاز به آن است که پیش از انجام کار آن را تصور کند و کمال بودن آن را مورد تصدیق قرار دهد (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۱).

بنابراین مراحل ذیل در پیدایش یک عمل وجود دارند:

- تصور فائده عمل یا ضرر آن؛

- تصدیق به فایده یا ضرر؛

- شوق؛

- اراده؛

- تحرک اعضا.

رابطه ارزش و آثار آن

مفاهیم ارزشی حکایت از رابطه ای ضروری و علی میان اعمال اختیاری و نتایج آن دارند. ذهن انسان با کشف چنین رابطه ای میان عمل اختیاری و نتایج مترتب بر آن، به شایسته یا ناشایسته بودن عملی حکم می کند، و همین طور مفاهیمی همچون خوب و بد بودن، زشت و زیبا بودن و حق یا ناحق بودن از همین رابطه استنتاج می شود. به عنوان مثال، وقتی گفته می شود «باید عدالت پیشه کرد»، به منزله این است که گفته شود عمل به عدالت واجب است. این تفسیر از بایدها و نبایدهای ارزشی بیانگر رابطه ضروری خاصی است که بر حسب علیت و سببیت مابین عمل اختیاری فرد و هدف مترتب بر آن وجود دارد. از این رابطه علی و معلولی یا سببی و مسببی، به رابطه ضرورت بالقیاس تعبیر می شود (رهنمایی، ۱۳۹۶، ص ۶۱). بنابراین رابطه ارزش ها با آثارشان، رابطه ای ضروری است و هنگامی که عملی مبتنی بر ارزش خاصی تحقق پیدا می کند، نتایج مترتب بر آن ارزش نیز حاصل خواهد شد.

۱. تأثیر ارزش ها بر اعمال

پس از طی این مراحل آنچه از انسان سر می زند عنوان عمل به خود می گیرد. در این فرایند ارزش ها به طور مستقیم در مرحله تصور عمل و همراه با آن مورد توجه قرار می گیرند و در فرایند عمل تأثیر می گذارند و به میزان شدت و ضعفی که دارند موجب فعلیت یافتن مراحل بعدی می شوند. البته این مراحل، مراحل تحلیل خود عمل بدون لحاظ عوامل دیگری از قبیل شرایط زمانی و مکانی، قوای نفس، بینش ها و گرایش ها و عادات و ملکات نفسانی می باشد که از عوامل زمینه ساز صدور عمل به شمار می روند (نوری، ۱۳۹۵، ص ۲۲-۲۳). به عنوان

مثال، برخی از افراد به هیچ وجه انجام برخی از اعمال عالی یا پست را تصور نمی‌کنند، و هیچ وقت این اعمال از آنها صادر نمی‌شود؛ چراکه عوامل مختلفی وجود دارد که زمینه‌ساز تصور آن عمل است. این مراحل صرفاً مراحل پیدایش عمل را بیان می‌کنند و چرایی حصول یک عمل، مبحث دیگری است. تأثیرگذاری ارزش در مرحله تصور به اموری همچون شدت و ضعف ارزش، ملائمت و منافرت ارزش با نفس، زودگذر بودن یا تداوم آثار آن ارزش بستگی دارد. ارزش‌ها به صورت غیرمستقیم نیز در صدور و تحقق و تداوم عمل تأثیر دارند؛ بدین صورت که تکرار اعمال خاص، آثار خاصی را در نفس انسان ایجاد می‌کند.

تکرار عمل به صفات مستقر و هویت و موجودیت نفس آدمی منجر می‌گردد. در معارف دینی و نیز علوم انسانی به ویژه روان‌شناسی، از این موجودیت جدید به فطرت ثانوی، شاکله و شخصیت تعبیر شده است. بر این اساس هر فرد با توجه به وراثت و انباشت تجربه‌های علمی و عملی متفاوت و نیز جامعه و فرهنگ متفاوت، دارای هویت، شاکله و شخصیت مخصوص به خود می‌شود (رفیعی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۳).

از نظر علامه طباطبائی، شاکله شخصیت اکتسابی هر فرد است که از عواملی مانند اندیشه، بینش، اعمال، غریزه، عوامل تربیتی و اجتماعی انسان حاصل می‌شود. تکرار اندیشه و عمل آثار خاصی در نفس ایجاد می‌کند. این آثار در ابتدا «حالت» و در صورت استمرار عمل «عادت» و در نهایت منجر به ایجاد «ملکه» در نفس انسان می‌شود، و این ملکات در اعمال اختیاری انسان تأثیرگذار هستند (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۳، ۲۶۲-۲۷۰). بنابراین ارزش‌ها در ابتدا در شکل‌گیری یک عمل نقش ایفا می‌کنند و با تداوم آن عمل و پیدایش ملکات در اعمال اختیاری دیگری به طور غیرمستقیم تأثیر می‌گذارند. به عبارت دیگر، رابطه و تأثیر ارزش در عمل گاهی به صورت مستقیم است و گاهی علاوه بر تأثیر مستقیم، در اثر ارزش‌ها، ساختار وجودی ویژه‌ای در انسان شکل می‌گیرد که این ساختار شکل یافته، اقتضای اعمال ارزشمند یا غیرارزشمند را دارد. ارزش‌ها از جهات مختلف می‌توانند بر اعمال تأثیر داشته باشند.

۱-۱. تأثیر ارزش‌ها در مقام انگیزه

همان گونه که گفته شد ارزش‌ها گاه در مقام انگیزه اعمال که می‌تواند انگیزه‌های دنیوی یا اخروی باشند، ایفای نقش می‌کنند.

۱-۲. تأثیر ارزش‌ها در مقام عوامل زمینه‌ای ایجاد عمل

امور دارای ارزش، گاه به عنوان عوامل زمینه‌ای موجب پدید آمدن ساختارها و نهادهایی می‌شوند که اعمال و ارزش‌های جدیدی مبتنی بر آنها ایجاد می‌شوند. شکل‌گیری شاکله و شخصیت انسان در ارتباط مستقیم با ارزش‌ها قرار دارد، و گاهی به طور مستقیم در پیدایش یک عمل جزئی مؤثر هستند. علاوه بر این موارد، ارزش‌های اصیل

که بر طبق وحی الهی، خرد ناب و فطرت الهی تعیین پیدا می‌کنند، نقش مهمی در معنابخشی و جهت‌بخشی اعمال و تعالی و ارتقای سطح ایمانی و اخلاقی انسان دارد. معنابخشی به اعمال انسان از آن جهت است که افراد بشر هر کدام بر اساس اهداف و ارزش‌هایی به تنظیم رفتار و عمل خود می‌پردازند. در این میان نبود ارزش‌های اصیل و حقیقی انسان را به بحران و خستگی و افسردگی می‌رساند، و در مقابل پابندی به ارزش‌ها و تلاش برای دستیابی به آنها اعمال و رفتار انسان را معتبر و معنادار می‌سازد. جهت‌بخشی به اعمال، انسان را از سردرگمی و ندانم‌کاری و فرو افتادن در گرداب اعمال عبث و بیهوده رها می‌سازد. به عبارتی انسان به‌عنوان موجود مختار دائماً در معرض انتخاب‌های بی‌شمار قرار دارد، در این میان عامل قدرتمندی همچون ارزش‌ها بهترین باری‌رسان او در جهت دادن به انتخاب‌های پی‌درپی اوست. از سوی دیگر، ارزش‌های اصیل باعث ایجاد اعمال و اندیشه‌های متعالی و برتری می‌شود که در سایه آن، تعالی و ارتقای ایمانی و اخلاقی برای انسان به ارمغان می‌آورد؛ یعنی ارزش‌ها بر کیفیت و شدت و ضعف اعمال نیز می‌توانند اثرگذار باشند (رهنمایی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۶).

۳-۱. تأثیر ارزش‌ها در سنجش اعمال

علاوه بر این، ارزش‌ها یکی از بهترین معیارها برای سنجش اعمال هستند؛ به‌نحوی که گاهی عملی از حیث کمیت، وسعت و بزرگی ندارد، ولی به پشتوانه گره خوردن با ارزش‌ها کیفیت و اثرگذاری بیشتری دارد. در روایات شریفه اعمال در نسبتی که با ارزش‌ها دارند سنجیده می‌شوند؛ بدین معنا اعمال علاوه بر آنکه درست و صحیح صورت بگیرند باید فاعل آنها نیز، عمل خود را در راستای دستیابی به ارزش‌های والا انجام دهد تا اینکه یک عمل معیارهای لازم برای کسب عنوان عمل خیر یا صالح را داشته باشد. به عبارت دیگر، حسن فعلی یا ظاهری عمل که خود ملهم از ارزش‌هاست، به حسن و زیبایی و تأثیرپذیری درونی و ذهنی عامل از ارزش‌ها نیز وابسته است. بنابراین ارزش‌ها هم به لحاظ ظاهری و هم به لحاظ درونی و ذهنی در سنجش اعمال می‌توانند مؤثر باشند.

نظام ارزشی و آثار آن

تأثیر ارزش‌ها بر عمل را می‌توان از دو حیث بررسی کرد: گاهی تأثیر یک ارزش بر یک رفتار خاص و گاهی تأثیر یک نظام ارزشی خاص مانند تأثیر نظام ارزشی اسلام بر رفتارهای فردی و گروهی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. تأثیر ارزشی خاص بر یک رفتار به‌صورت موردی است؛ مثلاً تأثیر لذت‌طلبی بر انتخاب نوع غذا که می‌تواند نتایج متفاوت داشته باشد و اغلب به‌صورت فردی مورد توجه است، ولی در مورد تأثیر نظام ارزشی بر رفتار، تأثیر ارزش‌ها بر رفتارهای جمعی و گروهی افراد جامعه است؛ هرچند فی‌الجمله بر رفتارهای فردی نیز تأثیر می‌گذارد. نظام‌های ارزشی برای طراحی و شکل‌دهی باورها و اعتقادات و حرکت‌های اجتماعی و اهداف غایی مورد نظر جوامع پدید می‌آیند.

در واقع هر نظام ارزشی سازمان و سیستمی یکپارچه و منسجم است که دارای اصول و مقرراتی است که به فرد کمک می‌کند از میان بدیل‌ها و گزینه‌های متفاوت یک مورد را برای حل و فصل کشمکش و تصمیم‌گیری انتخاب کند. تفاوت میان فرهنگ‌ها و جوامع مختلف زمینه پیدایش نظام‌های ارزشی مختلف می‌شود (روکیچ، ۱۳۸۵، ص ۲۰-۲۷). تأثیر نظام‌های ارزشی، صرفاً تأثیری بخشی، جزیره‌ای و موردی نیست، بلکه مقیاس تأثیر نظام‌های ارزشی گسترده، فرازمانی و فرامکانی است و علاوه بر تأثیر در اعمال فردی، در ساختارها و نهادهای اجتماعی و تعیین خطمشی‌های کلان و سیاست‌گذاری‌های اجتماعی مؤثر است. برخی از تأثیرات نظام‌های ارزشی بر عملکرد اجتماعی افراد عبارت‌اند از:

- عامل موضع‌گیری در مسائل اجتماعی؛
 - طرف‌داری از ایدئولوژی‌های سیاسی یا مذهبی؛
 - معیاری برای ارزیابی و قضاوت و تعریف و تمجید از یک گروه و سرزنش گروهی دیگر؛
 - مقایسه میان افراد جامعه و تعیین حقوق افراد؛
 - افق فکری و ذهنی دیگران جهت همراهی با برنامه‌ها و اهداف (رهنمایی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۶).
- حاصل آنکه مجموعه‌های بشری بهانه‌ها و ملاک‌های مختلفی برای گرد آمدن کنار هم دارند؛ اموری از قبیل نیازمندی‌های مختلف مادی، امنیتی و عاطفی که زمینه به وجود آمدن چنین جوامعی می‌شود. بی‌تردید یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها در این راستا، ارزش‌ها هستند؛ یعنی ارزش‌ها ظرفیت ایجاد مجموعه‌های بشری با تعیین خطمشی مشخص برای دستیابی به اهداف معین را دارا هستند. تشکیل این مجموعه‌ها از جمله اعمال جمعی و گروهی انسان‌ها به حساب می‌آید که ارزش‌ها علاوه بر زمینه‌سازی شکل‌گیری آنها، جایگاه ویژه‌ای در استمرار و پویایی آنها دارند.

۲. تأثیر عمل بر ارزش

همان‌طور که گفته شد از میان رفتارهای مختلف انسان، عمل بر آن دسته از رفتارها اطلاق می‌شود که آگاهانه و از روری اختیار باشند. اعمال انسان علاوه بر قرار گرفتن در مسیر رفع نیازهای مادی و طبیعی انسان بر ارزش‌ها نیز تأثیرگذار است. در این میان اعمال جوارحی و جوانحی و اعمال فردی و اجتماعی نیز دارای آثار خاص خود هستند. به‌طور کلی، تأثیر اعمال انسان بر ارزش‌ها را در کشف ارزش‌ها، خلق و اعتبار ارزش‌ها، انتقال ارزش‌ها، تقویت، حفظ و نهادینه‌سازی می‌توان بررسی کرد.

۲-۱. تکرار عمل و نهادینه‌سازی ارزش‌ها

عملی که بر پایه ارزش خاصی صورت پذیرفته است، چنانچه تکرار و تداوم داشته باشد، تقویت و تثبیت آن ارزش را در پی خواهد داشت. تکرار عمل در نهایت به ایجاد ملکات نفسانی منجر می‌شود که علاوه بر اینکه

خود ارزش به حساب می‌آید، عامل به وجود آمدن اعمال ارزشمند دیگر می‌شود. اگر ارزش‌ها در رفتارهای جمعی تداوم نیابند به مرور از حافظه جمعی و فرهنگی جامعه حذف می‌شوند. بر این اساس، تحقق عینی ارزش‌ها به اعمال انسان‌ها وابسته است. رفتارهای مبتنی بر قانون، رفتارهای مبتنی بر دین و سنت و رفتارهای مبتنی بر عرف، هر کدام با توجه به خاستگاه خود بازتولید، ارائه و تداوم خواهند داشت؛ از این رو عمل بر طبق ارزش علاوه بر اینکه بازتاب ارزش است، بلکه فرآیندی جهت پایداری و نهادینه‌سازی ارزش‌ها نیز است. به همین جهت اگر رفتارهای برخاسته از ارزش‌ها تضعیف شوند، خود ارزش‌ها نیز به مرور زمان کمرنگ و فراموش می‌شوند؛ همان‌گونه که تقویت اعمال مبتنی بر ارزش موجب احیا و تداوم ارزش‌ها خواهد شد.

۲-۲. اعمال و دستیابی به مطلوب‌ها و ارزش‌های ذاتی

با توجه به تقسیم ارزش به ارزش ذاتی و غیره، اعمال انسان چه جوانحی و چه جوارحی دارای ارزش غیره هستند؛ بدین معنا که اگر اعمال را با هدف نهایی آنها بسنجیم، اعمال به‌عنوان اموری مقدماتی در راستای رسیدن به اهداف عالی هستند؛ از این رو اعمال دارای ارزش غیره اند. در این صورت اعمال دارای ارزش غیره عامل دستیابی به ارزش‌های ذاتی هستند. به بیان دیگر، اعمال هم از ارزش‌ها تأثیر می‌پذیرند و هم در راستای رسیدن به ارزش‌های ذاتی به‌عنوان اموری مقدماتی نقش ایفا می‌کنند.

۲-۳. ایمان پشتوانه ارزش

ایمان به‌عنوان یک عمل درونی و جوانحی و درعین‌حال دارای ارزش، پشتوانه بسیاری از ارزش‌های انسانی و اجتماعی است. به‌عبارتی ایمان به‌عنوان عمل جوانحی به بسیاری از ارزش‌ها معنا می‌دهد که بدون لحاظ ایمان شعاری بیش نیست.

آن چیزی که پشتوانه اخلاق و عدالت است و اگر در انسان وجود پیدا کند انسان به سهولت راه اخلاق و عدالت را در پیش می‌گیرد و سود را کنار می‌زند، تنها ایمان است. چه ایمانی؟ ایمان به خود عدالت و ایمان به خود اخلاق. چه وقت انسان به عدالت به‌عنوان یک امر مقدس و به اخلاق به‌عنوان یک امر مقدس ایمان پیدا می‌کند؟ آن وقت که به اصل و اساس تقدس، یعنی خدا ایمان داشته باشد. لهذا بشر عملاً به آن اندازه به عدالت پایبند است که به خدا معتقد است، آن اندازه عملاً به اخلاق پایبند است که به خدا ایمان دارد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۳، ص ۵۱۶).

به بیان دیگر می‌توان گفت ایمان به خدا هم ارزش ذاتی می‌آفریند و هم ارزش‌های غیره را جهت می‌دهد.

نتیجه‌گیری

ارتباط متقابل ارزش و عمل، ارتباطی درهم‌تنیده و زایشی است. استعدادهای ذاتی و فطری انسان از قبیل نیروی عقل و فطرت الهی و همین‌طور حس کمال‌طلبی انسان، زمینه‌ای مناسب برای بروز مقدمات اختیاری و غیراختیاری عمل را فراهم می‌کند. بنابراین می‌توان ضمن شناخت و تقویت ارزش‌های فطری، مقدمات اختیاری عمل از

قبیل تصور، تصدیق و اراده را نیز در مسیر ارزش‌های صحیح به‌کار گرفت. رابطه میان ارزش و عمل نشان می‌دهد که این دو نه دو پدیده جداگانه، بلکه دو روی یک سکه و اجزای جدایی‌ناپذیر و پویا هستند. ارزش‌ها در نقش قطب‌نمای درونی عمل می‌کنند؛ یعنی مسیر کلی اعمال ما را تعیین کرده و به آن عمق و غایت می‌بخشند. در مقابل، اعمال همان عرصه‌ای هستند که ارزش‌ها در آن آزموده می‌شوند و به‌صورت عینی تجلی می‌یابند؛ اعمال ارزش‌های انتزاعی را به واقعیت ملموس زندگی تبدیل می‌کنند.

بر این اساس رابطه ارزش و عمل، صرفاً رابطه‌ای خطی نیست، بلکه یک چرخه پیچیده و پویاست. ارزش‌ها به عمل می‌انجامند، اما عمل نیز به‌طور متقابل، از طریق ایجاد عادت، تقویت باورها و بازخورد اجتماعی، در تثبیت، تعدیل یا حتی تحول ارزش‌ها نقش مهمی دارد.

در نهایت می‌توان گفت که هماهنگی هرچه بیشتر میان ارزش‌ها و اعمال، زیربنای انسجام و یکپارچگی شخصیت انسانی و همین‌طور اجتماع است. بدین‌رو، پرورش آگاهانه ارزش‌های اصیل و تلاش پیوسته برای تبدیل آنها به عمل، بلندمرتبه‌ترین هدف برای هر فرد و جامعه‌ای است که در پی تعالی اخلاقی و عملی هستند.

منابع

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دار العلم.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه*. زیر نظر محمد معین و دیگران. تهران: دانشگاه تهران.
- جمشیدی، سیدمحمدرضا (۱۳۶۸). *ارزش و ارزش شناسی*. تهران: فرهنگ.
- ذاکری، مهدی (۱۳۹۴). *درآمدی بر فلسفه عمل*. تهران: سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رفیعی آتانی، عطاالله (۱۳۹۶). *واقعیت و روش تبیین کنش انسانی در چهارچوب فلسفه اسلامی*. تهران: آفتاب توسعه.
- روکیج، میلون (۱۳۸۵). *ماهیت ارزش های انسانی و نظام های ارزشی*. ترجمه فیروز امیری. *مجله رشد آموزش علوم اجتماعی*، ۱۶، ۴۸-۵۳.
- رهنمایی، سیداحمد (۱۳۹۶). *مبانی ارزش ها*. تهران: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- شجاعی، محمداصداق (۱۳۹۱). *انگیزش و هیجان نظریه های روان شناختی و دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- لاریجانی، فاضل (۱۳۷۸). *پیش فرض ها و قضاوت های ارزشی در متدلوژی علم*. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ۱۴۷ و ۱۴۹، ۸۷-۱۰۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). *دروس فلسفه اخلاق*. قم: مؤسسه اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *فلسفه اخلاق*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *آموزش فلسفه*. تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- مصباح، مجتبی (۱۳۹۸). *فلسفه اخلاق*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *آشنایی با علوم اسلامی*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). *تعلیم و تربیت در اسلام*. تهران: صدرا.
- نوری، نجیب الله (۱۳۹۵). *عوامل و ساختار انگیزش رفتار انسان در اندیشه علامه طباطبائی*. *روان شناسی و دین*، ۴۰، ۵-۲۲.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۷). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*. تحقیق و تألیف: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

A Monotheistic and Spiritual Perspective on Environmental Education in the Thought of Three Contemporary Islamic Thinkers

Ali Ahmadpour  / Associate Professor, Department of Islamic Studies, University of Mohaghegh Ardabili ali.ahmadpour@uma.ac.ir

Received: 2025/09/27 - Accepted: 2025/11/29

Abstract

Environmental degradation is among the most critical challenges of the modern era. A primary cause can be traced to humanity's estrangement and disconnect from a monotheistic worldview and the absence of a sacred relationship with nature. This research aims to elucidate the foundations and objectives of environmental education according to the thought of three contemporary Islamic thinkers: Ayatollah Abdullah Javadi Amoli, the Supreme Leader, and Seyyed Hossein Nasr. Employing a descriptive-analytical method, the study is based on content analysis of the works and statements of these thinkers. The findings indicate that all three thinkers, drawing upon religious teachings, consider environmental education to encompass individual, social, and governmental dimensions. They emphasize the institutionalization of a culture of environmental protection and the reinforcement of an ethical, spiritual, and theological perspective toward nature. The results, derived from their viewpoints, suggest that overcoming environmental crises is contingent upon reforming humanity's attitude toward nature and the environment, reviving spiritual and ethical education, recognizing humanity's status as the divine vicegerent on Earth, and establishing a connection between spirituality, sacred knowledge, religious ethics, and social responsibility toward the environment. This approach can lay the groundwork for sustainable development aligned with human perfection.

Keywords: monotheistic perspective, environmental education, Javadi Amoli, The Supreme Leader, Seyyed Hossein Nasr

نگاه توحیدی و معنوی به تربیت محیط‌زیستی در اندیشه‌ی سه متفکر اسلامی معاصر

ali.ahmadpour@uma.ac.ir

علی احمدپور  دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه محقق اردبیلی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸

چکیده

تخریب محیط‌زیست از مهم‌ترین چالش‌ها و مسائل عصر جدید است که از علل و ریشه‌های اصلی آن می‌توان به دوری و گسست انسان از نگرش و جهان‌بینی توحیدی و فقدان رابطه‌ای قدسی با طبیعت اشاره کرد. این پژوهش با هدف تبیین مبانی و اهداف تربیت محیط‌زیستی در اندیشه‌ی سه متفکر اسلامی معاصر - آیت‌الله جوادی آملی، مقام معظم رهبری و سیدحسین نصر - انجام شده است. روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر تحلیل محتوای آثار و بیانات اندیشمندان فوق است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر سه اندیشمند بر اساس آموزه‌های دینی، تربیت محیط‌زیستی را شامل، ابعاد فردی، اجتماعی و حاکمیتی می‌دانند و نهادینه‌سازی فرهنگ حفاظت از محیط‌زیست و تقویت نگاه اخلاقی، معنوی و الهیاتی به طبیعت را مورد تأکید قرار می‌دهند. نتایج بر اساس دیدگاه‌های سه متفکر فوق نشان می‌دهد که راه خروج از بحران‌های محیط‌زیستی در سایه‌ی اصلاح نگرش انسان نسبت به طبیعت و محیط‌زیست و احیای تربیت معنوی و اخلاقی، بازشناسی جایگاه انسان به‌عنوان خلیفه‌ی الهی بر روی زمین، و نیز پیوند میان معنویت، معرفت قدسی، اخلاق دینی و مسئولیت اجتماعی در قبال محیط‌زیست امکان‌پذیر است؛ رویکردی که می‌تواند زمینه‌ساز توسعه‌ای پایدار و هماهنگ با کمال انسانی باشد.

کلیدواژه‌ها: نگرش توحیدی، تربیت محیط‌زیستی، جوادی آملی، مقام معظم رهبری، سیدحسین نصر.

مقدمه

امروزه بحران‌های زیست‌محیطی به یکی از اصلی‌ترین مسائل و دغدغه‌های بشری تبدیل شده است. آلودگی‌های فراوان، تغییرات اقلیمی، کاهش تنوع گونه‌های زنده، نابودی زیست‌بوم‌ها و... تنها نمونه‌ای از علائم این بحران جهانی محسوب می‌شود که سلامت انسان و محیط‌زیست را با خطر مواجه کرده است (داودی و وجدانی، ۱۳۹۶، ص ۶). هرچند معاهدات بین‌المللی مانند پیمان کیوتو، اعلامیه زمین (۱۹۹۲) و معاهده حفظ تنوع زیستی با هدف کنترل این بحران‌ها شکل گرفته‌اند، اما تجربه نشان داده است که راه‌حل‌های صرفاً فناورانه و حقوقی توان مهار این بحران را ندارند (Bourdeau, 2004, p. 9). ریشه اصلی این مسئله به نوع جهان‌بینی و نگرش انسان به طبیعت نهفته برمی‌گردد؛ نگرشی که طبیعت را از قداست تهی کرده و آن را تنها منبعی برای استفاده و بهره‌کشی اقتصادی تبدیل کرده است (Stone, 2006, p. 1110). به عبارت دیگر، بحران محیط‌زیست، بحرانی صرفاً فنی و اقتصادی نیست، بلکه بحرانی معرفتی، معنوی و اخلاقی است که از گسست انسان از عالم هستی و طبیعت و فقدان رابطه قدسی با خداوند متعال ناشی می‌شود (باید یاناس، ۱۳۷۶، ص ۱۶۷).

در این میان، آموزه‌های دینی، ظرفیت بالا و عمیقی برای بهبود و بازسازی این رابطه دارند؛ به این معنی که نگاه دینی با تأکید و تمرکز بر اصل توحید، حرمت ذاتی آفرینش و خلافت انسان، بنیانی معرفتی، معنوی و اخلاقی برای تعامل مسئولانه با محیط‌زیست فراهم می‌کند (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۲۰؛ رحمتی، ۱۳۸۷، ص ۵-۶). در این نگرش، تربیت محیط‌زیستی فرآیندی برای پرورش انسان مسئول در برابر آفرینش الهی است. در این پژوهش، دیدگاه سه متفکر اسلامی معاصر درباره محیط‌زیست مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند که هر یک از زاویه‌ای خاص به این مسئله پرداخته‌اند. آیت‌الله جوادی آملی با رویکردی قرآنی و فلسفی، طبیعت را کتاب تکوینی الهی دانسته و انسان را مسئول و مأمور به عمران و آبادانی آن می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۱). مقام معظم رهبری نیز با نگاهی حاکمیتی و فرهنگی، حفظ محیط‌زیست را وظیفه‌ای اجتماعی و شرعی می‌داند و بر فرهنگ‌سازی و آموزش به‌عنوان رکن اصلی اصلاح زیست‌محیطی تأکید می‌کنند (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۱۲/۱۷). سیدحسین نصر با تکیه بر سنت دینی و معرفت قدسی، بحران زیست‌محیطی را معلول و تجلی فروپاشی رابطه اخلاقی و معنوی انسان با عالم هستی و خداوند می‌داند (نصر، ۱۳۸۷، ص ۱۲).

دلیل انتخاب سه اندیشمند فوق در این پژوهش به خاطر این بوده است که دیدگاه‌های آنان نقشه راه جامع و کاملی از نگرش توحیدی و معنوی به محیط‌زیست ارائه می‌دهند: آیت‌الله جوادی آملی نماینده رویکرد قرآنی و فلسفی، مقام معظم رهبری نماینده رویکرد حکمرانی، فرهنگی و سیاست‌گذارانه، و نصر نیز نماینده رویکرد فلسفی و معرفت‌شناختی است. با توجه به این نکته، مسئله اصلی پژوهش آن است که چگونه می‌توان بر اساس

اندیشه‌های سه متفکر فوق، الگویی معنویت‌محور و توحیدی برای تربیت محیط‌زیستی در جهان امروز ارائه و عملیاتی کرد؟ با توجه به مطالب فوق سوالات ذیل مطرح می‌شود:

۱. آیت‌الله جوادی آملی چه مبانی الهیاتی و معرفتی برای حفاظت از محیط‌زیست و تربیت محیط‌زیستی ارائه می‌کند؟
 ۲. مقام معظم رهبری چه جایگاهی برای آموزش و فرهنگ‌سازی در حفظ محیط‌زیست قائل است؟
 ۳. سیدحسین نصر چه راه‌حلهایی برای احیای پیوند معنوی و توحیدی انسان و طبیعت ارائه می‌کند؟
- بنابراین وجه نوآوری این پژوهش در آن است که سه رویکرد مکمل معرفت‌شناختی، فلسفی و حاکمیتی را در تبیین تربیت محیط‌زیستی از منظر سه اندیشمند اسلامی معاصر، مورد تحلیل و مقایسه قرار می‌دهد که می‌تواند مبنای خوب و مناسبی برای سیاست‌گذاری‌های فرهنگی، تربیتی و آموزشی در حوزه محیط‌زیست اسلامی در هر جامعه‌ای باشد.

پیشینه پژوهش

با وجود پژوهش‌های گوناگونی که درباره اخلاق و تربیت زیست‌محیطی انجام شده است، اما پژوهشی که به تحلیل مستقل و نظام‌مند اندیشه‌های سه متفکر فوق به‌صورت هم‌زمان بپردازد، یافت نشد. از نمونه پژوهش‌های مرتبط انجام‌شده، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

داودی و وجدانی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «مبانی و اهداف تربیت زیست‌محیطی با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی»، به بررسی تربیت زیست‌محیطی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی پرداخته‌اند. یزدی (۱۴۰۲) در پژوهشی با موضوع «مقایسه اندیشه‌های محیط‌زیستی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر معظم انقلاب اسلامی ایران و حضرت آیت‌الله جوادی آملی»، و یزدی و مدادی (۱۴۰۰) در تحقیقی با عنوان «محیط‌زیست در اندیشه‌های حضرت آیت‌الله خامنه‌ای» به تحلیل دیدگاه‌های مقام معظم رهبری درباره محیط‌زیست پرداخته‌اند. کریم‌نژادی و علیپور (۱۴۰۰) در مقاله «الهیات زیست‌محیطی آیت‌الله جوادی آملی: بررسی تأثیر جهان‌بینی اسلامی بر محیط‌زیست»، تأثیر جهان‌بینی اسلامی بر مسئله محیط‌زیست را بررسی کرده‌اند. اسلامی (۱۳۹۱) با تمرکز بر آرا و نظرات آیت‌الله جوادی آملی، مقاله‌ای با عنوان «اسلام و اخلاق زیست‌محیطی با تأکید بر آرای آیت‌الله جوادی آملی» را به رشته تحریر درآورده است.

از پژوهش‌های دیگر در این زمینه می‌توان به توحیدنیا، جلالی و واعظی (۱۳۹۸) با موضوع «احیای واقعیت قدسی طبیعت؛ راه‌حل بحران زیست‌محیطی (نقد و بررسی دیدگاه فلسفی سیدحسین نصر)»، و شاهولی، کیانمهر و کرمی (۱۳۹۵) با عنوان «الگوواره توحیدمحور؛ الگویی متعالی برای تبیین فقر و بحران‌های محیط‌زیست» اشاره کرد. با این اوصاف، تا به حال، پژوهشی که به‌طور مستقل و نظام‌مند، مبانی و اهداف تربیت زیست‌محیطی سه متفکر فوق را یکجا بررسی کند، یافت نشد که این پژوهش رسالت پر کردن این خلأ و ارائه چارچوب جامع و نظام‌مند بر اساس این سه دیدگاه است.

روش پژوهش

این پژوهش از نوع کیفی و نظری و با رویکرد توصیفی - تحلیلی انجام شده است. گردآوری داده‌ها به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای انجام شده است و با استفاده از بیانات، آثار مکتوب، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های آیت‌الله جوادی آملی، مقام معظم رهبری و سیدحسین نصر انجام شده است؛ به این صورت که، ابتدا منابع مرتبط با موضوع پژوهش و بیانات این اندیشمندان گردآوری و دسته‌بندی شد؛ سپس مضامین مهم و کلیدی مرتبط با تربیت محیط‌زیستی استخراج و بررسی و تحلیل روی آنها انجام شد؛ همچنین طبق تحلیل داده‌ها، وجوه اشتراک و تمایز دیدگاه‌های سه اندیشمند مشخص شد.

یافته‌های پژوهش

۱. مبانی توحیدی و اهداف تربیت زیست‌محیطی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که در آموزه‌های دینی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و با حیات انسانی ارتباط دارد، مسئله محیط‌زیست است؛ به طوری که رعایت اصول زیست‌محیطی و مراقبت از محیط‌زیست و دستیابی به محیطی سالم، از وظایف انسانی و دینی انسان است. این مسئله، بازتابی از مسئولیت دینی و اخلاقی هر انسانی نسبت به جهان اطراف خود است. آیت‌الله جوادی آملی هم به این نکته اشاره کرده و معتقد است: «تخریب آن (محیط‌زیست) در اثر نشناختن حقوق بشر یا انجام ندادن وظایف بشری است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۹). با توجه به این مطلب، سؤال اول پژوهش این است که آیت‌الله جوادی آملی چه مبانی الهیاتی و معرفتی برای حفاظت از محیط‌زیست و تربیت محیط‌زیستی ارائه می‌کند؟ در این بخش سعی بر این است که با توجه بر آثار اخلاقی و تفسیری ایشان، ابعاد گوناگون این سؤال مورد واکاوی و تحلیل واقع شود.

۱-۱. نظام هستی و جایگاه انسان

آیت‌الله جوادی آملی با تکیه بر مبانی دینی و قرآنی، نظام هستی را دارای ساختاری هدفمند و هماهنگ می‌داند که همه اجزای آن با حکمت الهی در تعامل و ارتباط هستند. وی در این زمینه می‌نویسد:

زیبایی جهان آفرینش در نظام‌مند بودن آن است؛ به طوری که هر مخلوقی با هماهنگی اجزای درونی و با هدف معین و راه و راهنمای مشخص آفریده شد. از این رو هم نظام فاعلی آن منسجم و عالمانه و هم نظام غایی آن مرتبط و حکیمانه است و هم نظام داخلی آن هماهنگ و خردمندانه تعبیه شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

بنابراین از نگاه وی، هر مخلوقی در نظام هستی از جایگاه و غایتی ویژه برخوردار هستند و هیچ چیزی از آفرینش و عالم هستی بی‌حکمت و بی‌هدف خلق نشده است؛ همان‌طور که آیه «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»

(طه: ۵۰) به روشنی به این حقیقت اشاره کرده است و بیانگر این است که پروردگار ما ساختار هر مخلوق را برابر استعداد، استحقاق، ظرفیت و هدفمندی او تأمین کرد. بر اساس این جهان‌بینی، مالکیت حقیقی جهان مخصوص خداوند است و انسان تنها خلیفه و امانت‌دار او بر روی زمین محسوب می‌شود؛ در نتیجه، هر تصرفی در طبیعت بدون اذن خداوند متعال، نوعی ظلم و تجاوز به حدود الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱-۱۷۲). این اصل، مبنای تربیت و اخلاق زیست‌محیطی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی است و به انسان متذکر می‌شود که بهره‌برداری و انتفاع از منابع طبیعی و محیط‌زیست باید در چارچوب اعتدال، عدالت و رعایت قوانین الهی صورت پذیرد.

۱-۲. جایگاه خلافت انسان و مسئولیت محیط‌زیستی

در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، مفهوم خلیفه الهی بودن انسان حاکی از جایگاه ویژه و مسئولیت‌محور انسان در نظام هستی است. مفهوم خلافت به معنای نمایندگی خداوند بر روی زمین است؛ مقامی که بیانگر امانت‌داری و مسئولیت اخلاقی او در برابر جهان هستی است. بر اساس این جهان‌بینی، انسان مأمور است تا با استفاده از اختیار، عقل و علم خویش، در مسیر تحقق حفظ تعادل، عدالت و شکوفایی نظام طبیعت تلاش و گام بردارد. وی در این زمینه می‌نویسد:

خدای سبحان خالق انسان است و او را جانشین خویش قرار داده است. برای آنکه بستر مناسبی برای زندگی بشر فراهم شود، خدای سبحان مواد خام را به‌عنوان سفره طبیعت خلق کرد و به انسان، هوش، استعداد، فن‌آوری و خلاقیت داد تا به‌عنوان مهمان، سر سفره مواد خام طبیعت و محیط‌زیست بنشیند و از این مواد، به بهترین وجه بهره‌مند شود. عقل را از درون و وحی را از بیرون برای راهنمایی بشر قرار داده تا وی، هم از وجود این مواد خام آگاه شود و هم به چگونگی استفاده کردن از آن رهنمون گردد تا زمین را آباد و محیط‌زیست را سامان بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۷-۲۸).

در قرآن کریم با آیه شریفه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) به این جهان‌بینی اشاره شده که بیانگر واگذاری رسالتی مهم از طرف خداوند متعال به انسان است؛ رسالتی که مستلزم شناخت، آبادانی و حفظ آگاهانه محیط‌زیست است. از منظر آیت‌الله جوادی آملی، خداوند ابزار تحقق این مسئولیت مانند حس، عقل، علم و شهود را در وجود انسان قرار داده است تا بتواند جهان را به‌درستی بشناسد و در چارچوب قوانین الهی از آن استفاده کند. از دیدگاه قرآن کریم، منابع طبیعی در عالم هستی نیز در خدمت این مأموریت انسان قرار گرفته‌اند: «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (لقمان: ۲۰). مفهوم این «تسخیر» سلطه‌جویی بشر نیست، بلکه حاکی از امکان تصرف و استفاده عاقلانه و اخلاق‌مدارانه و بهره‌آحسن از طبیعت و در جهت تحقق اهداف خلافت الهی انجام می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶).

برداشت آیت‌الله جوادی آملی از خلافت انسان، اولاً به این معنی است که انسان به‌عنوان امین و حافظ نظام طبیعت است و باید تصمیم‌هایش را بر پایه معرفت، عدالت زیست‌محیطی و اخلاق تنظیم کند؛ ثانیاً خلافت انسان در زمین حقی نامحدود نیست، بلکه مسئولیتی سنگین است که نیازمند بینشی عمیق دینی و اخلاقی است. بر این اساس، تربیت محیط‌زیستی در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی بر تربیت انسان خلیفه‌محور استوار است؛ انسانی که رابطه خود با طبیعت را مالکانه و سلطه‌جویانه نمی‌داند، بلکه به آن از منظر عبودیت و مسئولیت نگاه می‌کند. چنین بینش و نگاهی، تربیت زیست‌محیطی را به بخشی از تربیت توحیدی مبدل می‌کند؛ زیرا شناخت و حفاظت از محیط‌زیست، مقدمه و زمینه‌ای برای پاسداری از امانت الهی و تقرب به خداست.

۳-۱. تربیت محیط‌زیستی بر پایه کرامت انسانی

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، تربیت محیط‌زیستی زمانی معنا پیدا می‌کند که بر اصل کرامت ذاتی انسان استوار باشد؛ کرامتی که ریشه در توانایی انسان برای معرفت خداوند و پذیرش مسئولیت خلافت الهی دارد. با توجه به آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)، انسان دارای شرافت و کرامت الهی است، و آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) نیز حاکی از ظرفیت انسان در درک اسما و صفات الهی است. این دو خصوصیت مهم، منشأ کرامت انسان هستند و به او رسالتی الهی در حراست و پاسداری از آفرینش می‌بخشند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۴ و ۲۷).

بنابراین از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی تربیت محیط‌زیستی در چارچوب کرامت انسان، تربیتی است که اخلاق، ایمان و آگاهی را در پیوند با طبیعت پرورش می‌دهد. انسان دارای کرامت الهی نمی‌تواند نسبت به تخریب محیط‌زیست بی‌تفاوت باشد؛ زیرا چنین رفتاری، بی‌احترامی به مقام انسانیت و نقض عهد خلافت الهی است. آیت‌الله جوادی آملی تخریب طبیعت، قطع بی‌رویه درختان و آلودگی آب‌وهوا را مصادیقی از سقوط از مرتبه کرامت و خروج انسان از مسیر عبودیت می‌داند. در این دیدگاه، فرهنگ محیط‌زیستی اسلامی بر اساس جایگاه خلافت انسانی و کرامت انسان او شکل می‌گیرد؛ یعنی عمران زمین و حفظ تعادل طبیعی، از جلوه‌های عبودیت و تعهد الهی است که آسیب به آن، خیانتی به کرامت انسانی تلقی می‌شود؛ زیرا انسان دارای کرامت نمی‌تواند نسبت به امانت الهی بی‌تفاوت و بی‌مسئولیت باشد. بنابراین در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی حفاظت از محیط‌زیست، جلوه‌ای از بندگی و تحقق کرامت الهی در عرصه عمل است.

۴-۱. تخریب محیط‌زیست به‌مثابه خیانت به امانت الهی

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، تخریب محیط‌زیست، خیانت به امانت الهی و خروج از مسیر عبودیت محسوب می‌شود. وی، منابع طبیعی بر روی زمین را، امانت‌هایی الهی می‌داند که برای آبادانی و رشد به انسان داده شده‌اند و هرگونه استفاده نادرست یا تخریب بی‌ضابطه، نوعی تجاوز به حدود الهی محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶،

ص ۲۳). در این تلقی، مفهوم خیانت به امانت الهی و استفاده نابجا و افراطی از محیط‌زیست نه تنها به حیات انسان، بلکه به تعادل کل آفرینش آسیب وارد می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی این نوع رفتار انسان را مصداق فساد در نظام هستی می‌داند؛ فسادی که در قرآن کریم نسبت به آن هشدار داده شده است. وی در این زمینه می‌نویسد:

گروهی در اثر اغوای شیطان که با ارائه کزراه‌ها و اغرا و تمویه و تسفیه، بشر فریب‌خورده را وادار به عصیان می‌کنند، به بهانه حفظ صنعت، سنت زیبای خلقت را به بدعت تبدیل و نظام با شکوه آفرینش را به هرج و مرج، آلاینش و آلودگی دگرگون می‌نمایند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

آیت‌الله جوادی آملی به پیام قرآن کریم درباره ناسپاسان زیست‌محیطی و فاقدان فرهنگ صیانت محیط‌زیست، اشاره می‌کند و آن این آیه شریفه است: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم: ۴۱). این آیه بیانگر آن است که فساد زیست‌محیطی نتیجه مستقیم عملکرد نادرست انسان‌ها و نشانه غفلت آنان از هدایت و قوانین الهی است. قرآن مجید در آیه‌ای دیگر، از تحریف و تغییر نابجای ساختار طبیعی خلقت به‌عنوان رفتاری مذموم نام برده است و می‌فرماید: «فَلْيَعْبُرُوا خَلْقَ اللَّهِ» (نساء: ۱۱۹). آیت‌الله جوادی آملی این انداز قرآنی را ناظر بر هر نوع دخالت غیرمشروع در نظام طبیعی می‌داند؛ دخالتی که باعث تخریب نظم حکیمانه آفرینش می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲). از این رو حفظ محیط‌زیست، یک وظیفه اخلاقی و دینی است که جوهره اصلی آن امانت‌داری و عدالت است؛ چون انسانی که خلیفه خداوند متعال بر روی زمین محسوب می‌شود، باید با رعایت اصول اخلاقی، عقلانی و الهی، حافظ امانت الهی در طبیعت باشد. تخریب محیط‌زیست، خروج از سنت‌های الهی و نقض واضح عهد خلافت الهی است که نظم و تعادل آفرینش را برهم می‌زند. از بُعد تربیتی، این اندیشه حاکی از آن است که تربیت محیط‌زیستی باید بر بیدار ساختن وجدان اخلاقی و ایمانی انسان استوار باشد و به انسان یادآور می‌شود که حفاظت و حراست از زمین و محیط‌زیست، بخشی از عبادت و مسئولیت الهی او محسوب می‌شود. در این چارچوب، آگاهی علمی و انتفاع از محیط‌زیست باید با معرفت توحیدی و احساس امانت‌داری نسبت به عالم هستی عجین شود تا رفتارهای مثبت پایدار و اخلاق‌محور در جامعه شکل گیرد.

۵-۱. اصول زیست‌محیطی در آموزه‌های اخلاقی و فقهی اسلام

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، حفظ و مراقبت از محیط‌زیست بر پایه اصول اخلاقی و فقهی دین مبین اسلام استوار است؛ اصولی که ریشه در قرآن و سنت دارند و چارچوبی جامع و کامل برای تنظیم رفتار و اخلاق انسان با محیط‌زیست را فراهم می‌آورند و محیط‌زیست را تنها به‌عنوان یک مسئله مادی تلقی نمی‌کنند، بلکه به‌مثابه عرصه‌ای معنوی و الهی محسوب می‌کنند. یکی از اساسی‌ترین این اصول، اصل طهارت است که از ارکان دین شمرده شده است. طهارت و پاکیزگی محیط‌زیست نیز جلوه‌ای از آن به‌شمار می‌آید. قرآن کریم در این زمینه

می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (بقره: ۲۲۲)، و پیامبر اکرم ﷺ نیز می‌فرماید: «خداوند پاک است و پاکیزگی را دوست دارد» (پاینده، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۹۲). با توجه به این مطلب، پاکیزگی محیط زندگی انسان و محیط‌زیست، بخشی از ایمان و طهارت معنوی انسان محسوب می‌شود و بی‌توجهی به آن، نوعی غفلت از مسئولیت دینی و اخلاقی تلقی می‌گردد.

اصل مهم دیگر، حفظ فضای سبز و منابع طبیعی است که در آموزه‌های دینی به‌عنوان مصداق عمل صالح و صدقه جاریه از آن یاد شده است. پیامبر اکرم ﷺ در این زمینه می‌فرماید: «مَنْ غَرَسَ غَرْسًا فَأَكَلَ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ دَابَّةٌ، كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ» (پاینده، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۶۳). روایات دیگری نیز از تخریب محیط‌زیست و قطع بی‌رویه درختان نهی کرده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹، ص ۳۹). این روایات نشان می‌دهد که آبادانی زمین و حفظ و حراست از آن و گسترش فضای سبز نه تنها یک وظیفه اجتماعی است، بلکه عملی عبادی و صدقه جاریه محسوب می‌شود که آثار معنوی آن در زندگی دنیوی و اخروی انسان باقی می‌ماند. علاوه بر این اصول، اسلام بر حفظ عناصر حیاتی زمین نیز تأکید می‌کند؛ از جمله در روایتی امام صادق ﷺ به سه عنصر اساسی «هوای پاک، آب فراوان و زمین حاصلخیز» اشاره می‌کند و آن را از ضروریات زندگی پایدار و سالم دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۲۳۴). این آموزه‌ها اولاً، بیانگر درک عمیق اسلام از ارتباط متقابل انسان و محیط‌زیست است؛ چراکه حیات انسان بدون سلامت محیط‌زیست به مشکل می‌خورد و هرگونه تخریب یا آلودگی، نقض مستقیم حق حیات محسوب می‌شود؛ ثانیاً، اصل عدالت زیست‌محیطی در فقه و اخلاق اسلامی از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ بدین معنا که عدالت نه تنها در روابط انسانی باید رعایت شود، بلکه رعایت آن در بهره‌برداری از منابع طبیعی نیز از اهمیت زیادی برخوردار است. هرگونه بهره‌برداری ناعادلانه از منابع طبیعی و اسراف، مخالف اصول الهی و موجب فساد در زمین است. آیت‌الله جوادی آملی با اشاره بر این اصل، تخریب محیط‌زیست را خروج از عدالت الهی و نوعی ظلم می‌داند؛ چون تعادل نظام آفرینش بر پایه عدالت استوار است.

با توجه به مطالب فوق، نگاه آیت‌الله جوادی آملی به حفظ محیط‌زیست فراتر از ابعاد مادی و این‌جهانی است. وی با توجه به آموزه‌های دینی، این امر را عملی اخلاقی، معنوی و صدقه جاریه می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۶-۲۷۵). روایات نیز طبیعت را جلوه‌ای از جمال الهی معرفی کرده‌اند؛ مانند روایت «ثَلَاثٌ يَجْلِبْنَ الْبَصَرَ: النَّظْرُ إِلَى الْخُضْرَةِ وَالْمَاءِ الْجَارِي، وَالْوَجْهِ الْحَسَنِ» (پاینده، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۹۲). از این رو حفظ محیط‌زیست در منطق دینی نوعی عبادت محسوب می‌شود که غفلت از آن، بی‌توجهی به جلوه‌های آفرینش خداوند به حساب می‌آید. این اصول اخلاقی و فقهی، بنیانی استوار برای شکل‌گیری فرهنگ زیست‌محیطی اسلامی فراهم می‌آورند و می‌توانند راهنمایی تأثیرگذار برای تربیت انسان مسئول در قبال محیط‌زیست باشند.

۱-۶. مسئولیت فردی، اجتماعی و حکومتی در حفظ محیط‌زیست

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، حفاظت از محیط‌زیست تنها یک وظیفه فردی محسوب نمی‌شود، بلکه مسئولیتی چندبُعدی است که شامل ابعاد فردی، جمعی و حکومتی می‌شود. وی با استناد به مبانی قرآنی، مراقبت از همه عناصر و عوامل طبیعی را از مصادیق رعایت مسئولیت الهی می‌داند؛ زیرا تخریب محیط‌زیست به معنای خروج از این مسئولیت الهی و نوعی تضاد با کرامت و خلافت انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۳). در نگاه وی، تربیت زیست‌محیطی باید باعث ارتقای تقویت حس مسئولیت‌پذیری و بینش معنوی انسان نسبت به نظام آفرینش شود. چنین تربیتی انسان را به حفظ محیط‌زیست که جلوه‌ای از صدقه جاریه است، رهنمون می‌سازد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در این زمینه می‌فرماید: «مَنْ غَرَسَ غَرْسًا فَأَكَلَ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ دَابَّةٌ كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ» (پاینده، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۶۳). این روایت نشان می‌دهد که فعالیت‌های زیست‌محیطی، تنها کنشی اجتماعی و دنیوی نیستند، بلکه دارای ارزش معنوی و اخروی نیز هستند.

در بُعد اجتماعی، مسئولیت حفظ محیط‌زیست، یک وظیفه اجتماعی محسوب می‌شود. جامعه دینی باید طوری تربیت شود که همکاری و هماهنگی در عمران و آبادانی زمین، جلوگیری از آلودگی و استفاده مسئولانه از منابع طبیعی را به‌عنوان بخشی از معنویت و اخلاق اسلامی تلقی کند. چنین نگرشی با مفهوم عدالت زیست‌محیطی سازگار است که در آن، استفاده از منابع باید به گونه‌ای باشد که حقوق دیگر انسان‌ها و نسل‌های آینده محفوظ بماند. در بُعد حکومتی، آیت‌الله جوادی آملی نقش دولت و حکومت اسلامی را در این زمینه مهم و اساسی می‌داند. به اعتقاد ایشان، حکومت باید بر اساس عقلانیت، عدالت و اخلاق، برنامه‌ها و سیاست‌هایی تدوین کند که توسعه پایدار و سلامت زیست‌محیطی جامعه را تأمین و تضمین نماید. هر کس سمتی را در دولت اسلامی به عهده بگیرد و مسئول بخشی از بخش‌های حکومت دینی گردد، موظف است هر آنچه را که برای حفظ حیات، سلامت، حیثیت اجتماعی و مانند آن، نسبت به خود به کار می‌برد، برای توده مردم نیز تأمین کند. اگر خود از بهداشت و محیط سالم برخوردار است، موظف است آن را برای تمام شهروندان فراهم نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۳). این دیدگاه با فرمایش امیرالمؤمنین علی علیه السلام هماهنگ و همخوان است که می‌فرماید: «وَلْيَكُنْ نَظْرُكَ فِي عِمَارَةِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظْرِكَ فِي اسْتِحْلَابِ الْخِرَاجِ»؛ توجه تو به آبادانی زمین باید بیش از اهتمامت به جمع‌آوری مالیات باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۳، ص ۶۰۶). بنابراین از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، حفاظت از محیط‌زیست هم مسئولیت فردی و هم وظیفه و تکلیفی اجتماعی و حکومتی است. کوتاهی و قصور در انجام این وظیفه، نقض امانت‌داری الهی و بی‌توجهی به عدالت اجتماعی محسوب می‌شود. تحقق فرهنگ زیست‌محیطی بر اساس آموزه‌های دینی زمانی امکان‌پذیر خواهد بود که میان فرد، جامعه و حکومت هماهنگی و تعامل ایجاد شود تا ساختارهای آموزشی، اخلاقی و مدیریتی هم‌افزا عمل کنند.

۱-۷. تربیت زیست‌محیطی؛ راهکاری برای مقابله با بحران‌های جهانی

با توجه به اینکه بحران‌های متعدد زیست‌محیطی در جهان امروز، از چالش‌ها و مشکلات بنیادین بشر امروزی محسوب می‌شوند، آیت‌الله جوادی آملی در ریشه‌یابی این بحران معتقد است که ریشه‌ی اصلی این بحران‌ها در گسست انسان از نگرش توحیدی و غفلت از پیوند معنوی با آفرینش هستی می‌باشد. از دیدگاه ایشان، راه خروج از این وضعیت در بازگشت به مبانی توحیدی و اخلاقی و اصلاح جهان‌بینی انسان به محیط‌زیست است. به همین جهت، تربیت زیست‌محیطی باید به بازشناسی جایگاه انسان در نظام هستی و تبیین مسئولیت اجتماعی و اخلاقی او بپردازد تا رفتارهایی پایدار و هماهنگ با سنت الهی به وجود بیاید. تکیه‌گاه این تربیت، انسان‌شناسی توحیدی و کرامت انسانی است که حفظ نظم آفرینش را جلوه‌ای از اطاعت الهی می‌داند. آموزه‌های فقهی و اخلاقی مانند صدقه‌ی جاریه، اصل طهارت، عدالت و مسئولیت اجتماعی، پایه‌های این تربیت را شکل می‌دهند و پیوندی محکم میان ایمان و رفتار زیست‌محیطی برقرار می‌سازند. از منظر آیت‌الله جوادی آملی، حکومت اسلامی نیز باید بر پایه‌ی عقلانیت و عدالت، سیاست‌هایی برای توسعه‌ی پایدار و حفظ محیط‌زیست در جامعه تدوین و عملیاتی کند. عمل به توصیه‌های پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام درباره‌ی مسائل زیست‌محیطی مانند درخت‌کاری و پاکیزگی، نه تنها تکلیف دینی و اخلاقی، بلکه مصداق عبادت الهی و صدقه‌ی جاریه است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۶-۲۷۵). طبق این نظریه، تربیت زیست‌محیطی دینی، راهکاری جامع و کامل برای مقابله با بحران‌های زیست‌محیطی در جهان است و آدمی را از بهره‌بردار صرف طبیعت به امانت‌دار زمین تبدیل می‌کند.

۲. مبانی توحیدی و اهداف تربیت زیست‌محیطی در منظومه‌ی فکری مقام معظم رهبری

سؤال دوم پژوهش این بود که: «در منظومه‌ی فکری مقام معظم رهبری چه جایگاهی در آموزه‌های دینی برای آموزش و فرهنگ‌سازی محیط‌زیستی در جامعه وجود دارد؟». در پاسخ می‌توان گفت که ایشان با استناد بر مبانی دینی، آموزش و فرهنگ‌سازی زیست‌محیطی را از ارکان مهم تربیت دینی و اجتماعی می‌داند و بر نقش انسان در حفظ تعادل آفرینش تأکید می‌کند. با توجه به این مطلب، به دیدگاه مقام معظم رهبری در این زمینه می‌پردازیم.

۱-۲. مبانی معرفتی و الهیاتی حفاظت از محیط‌زیست

در آموزه‌های دینی، طبیعت بخشی از آفرینش الهی و نشانه‌ای از آیات خداوند محسوب می‌شود. قرآن کریم با توجه بر مفهوم استخلاف و استعمار، انسان را مکلف به استفاده‌ی صحیح، عاقلانه و مسئولانه از طبیعت می‌کند. مقام معظم رهبری در این زمینه می‌فرماید: «اسلام انسان را از طبیعت جدا نکرده، به انسان توصیه کرده که هم به طبیعت برسد و هم از طبیعت استفاده کند» (مقام معظم رهبری، ۱۴۰۲/۱۲/۱۵). وی با استناد به آیه‌ی «وَاسْتَعْمَرُوا فِيهَا» (هود: ۶۱) بر آبادی زمین و طبیعت اشاره می‌کند. همچنین استفاده‌ی متعادل انسان و بهرمندی از مواهب طبیعی را مورد تأکید قرار می‌دهد:

«كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ» (انعام: ۱۴۱). مقام معظم رهبری با تکیه بر مبانی قرآنی، محیط‌زیست را عرصه‌ای سرشار از معنا و معرفت الهی تلقی کرده و پیوند میان انسان و طبیعت را رابطه‌ای وجودی و اخلاقی می‌داند و بر لزوم حفظ این ارتباط در پرتو مسئولیت الهی انسان تأکید می‌کند. ایشان در این زمینه می‌فرمایند: «در اسلام، بر ارتباط با طبیعت تکیه شده است؛ یعنی اسلام انسان را از طبیعت جدا نکرده، به انسان توصیه کرده که هم به طبیعت برسد و هم از طبیعت استفاده کند» (مقام معظم رهبری، ۱۴۰۲/۱۲/۱۵). تفسیر ایشان از بیت سعدی - «برگ درختان سبز در نظر هوشیار، هر ورقش دفتری است معرفت کردگار» - نیز بر پیوند میان آفرینش طبیعی و معرفت توحیدی اشاره دارد. از دیدگاه مقام معظم رهبری، تأمل و تفکر در جلوه‌های طبیعت می‌تواند زمینه و بستر معرفت دینی را فراهم آورد، و این نگرش باید در فرهنگ عمومی جامعه نهادینه شود. ایشان در این زمینه می‌فرمایند: «نگاه ما به درخت و گیاه و سبزه و محیط‌زیست، یک نگاه معرفتی و معنوی است، نگاه معرفت دینی است، برای همین هم هست که در شرع مقدس اسلام غرس کردن درخت و نشانیدن نهال یکی از حسنات محسوب شده است» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۹/۱۲/۱۵).

نتایج و یافته‌های پژوهش مدادی و یزدی (۱۴۰۰) - که بر تحلیل و تبیین محتوای ۵۷ سخنرانی مقام معظم رهبری در فاصله سال‌های ۱۳۷۸-۱۳۹۹ می‌پردازد - نشان می‌دهد مؤلفه‌ها و عناصری مانند «درخت و درخت‌کاری» ۲۰۵ مورد، «مرتع و تخریب مراتع» ۱۴۴ مورد، «محیط‌زیست» ۱۳۶ مورد و «آب» ۱۳۲ مورد، از پرتکرارترین کلیدواژه‌ها در بیانات مقام معظم رهبری بوده‌اند. این بسامد زبانی، اهمیت و جایگاه ویژه محیط‌زیست در نظام فکری ایشان را به وضوح نشان می‌دهد (مدادی و یزدی، ۱۴۰۰، ص ۱۳).

۲-۲. مسئولیت انسان در قبال طبیعت

از دیدگاه مقام معظم رهبری، مسئولیت انسان نسبت به محیط‌زیست، وظیفه اخلاقی، الهی و تکلیف دینی است. ایشان در این زمینه می‌فرمایند:

قضیه محیط‌زیست، خیلی قضیه مهمی است. خلاصه اهمیت این قضیه عبارت است از مسئولیت انسان در قبال طبیعت. باید احساس مسئولیت کند؛ همچنان که در قبال انسان‌ها احساس مسئولیت می‌کنیم، در قبال طبیعت هم باید احساس مسئولیت کنیم. اسلام و ادیان الهی خواسته‌اند تعادل میان انسان و طبیعت را حفظ کنند. این، آن هدف اساسی و اصلی است (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۱۲/۱۷).

بر اساس نظر ایشان، علت خیلی از آسیب‌های زیست‌محیطی و بحران‌ها در غلبه روحیه خودمحوری، منفعت‌طلبی و اعراض انسان معاصر از تکالیف و تعهدات الهی است. مقام معظم رهبری در این زمینه می‌فرمایند:

عدم حفظ این تعادل ناشی از عواملی است که عمده‌اش خودخواهی‌های انسان است، قدرت‌طلبی است، قلدری و گردن کلفتی بعضی از ما انسان‌هاست. وقتی این اتفاق نیفتاد - یعنی این تعادل حفظ نشد - آن وقت بحران محیط‌زیست پیش می‌آید؛ بحران محیط‌زیست به همه بشر و به همه نسل‌ها آن وقت ضرر می‌زند (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۱۲/۱۷).

بنابراین تخریب محیط‌زیست مصداقی از کفران نعمت خداوند و خیانت به امانت الهی تلقی می‌شود (مدادی و یزدی، ۱۴۰۰، ص ۴۰). بنابراین مسئولیت انسان فقط محدود به خود یا هم‌نوعانش نیست، بلکه شامل همه عناصر طبیعی از جمله محیط‌زیست نیز می‌شود؛ به خاطر اینکه در دیدگاه اسلامی، طبیعت موضوعی دارای حق و شأن الهی است که حفظ و حراست از آن بخشی از ایمان و بندگی انسان محسوب می‌شود.

۲-۳. تهدیدهای ناشی از تخریب محیط‌زیست

از دیدگاه مقام معظم رهبری، تخریب محیط‌زیست و منابع طبیعی تهدیدی چندبُعدی برای امنیت ملی و ثبات زیست‌محیطی جهانی و... محسوب می‌شود. ایشان با نگاهی کلان، تخریب طبیعت را خطری برای آینده تمدن انسانی می‌دانند و در این زمینه می‌فرمایند:

متأسفانه در جامعه هستند کسانی که محیط‌زیست را قربانی منافع شخصی خودشان می‌کنند، فدای سودطلبی و منفعت‌طلبی خودشان می‌کنند. هستند از این کسانی که این‌جوری‌اند، طبیعت را تخریب می‌کنند، جنگل و کوه را نابود می‌کنند، مراتع را پایمال می‌کنند، سفره‌های زیرزمینی و آب را به یغما می‌برند. اینها همه واقعاً بالای بزرگی است که تخریب محیط‌زیست است و همه باید مقابل آن بایستند؛ چه مسئولین و چه آحاد مردم (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۹/۱۲/۱۵).

مقام معظم رهبری با استناد و تکیه بر مبانی فقهی اسلام، به حرمت شکار بی‌ضابطه و ضرورت احترام به حیات وحش تأکید می‌کند و حفظ تنوع زیستی را بخشی از مسئولیت دینی و الهی انسان می‌داند: «مسئله شکار غیرقانونی را باید جدی گرفت. در شرع مقدس اسلام، شکار فقط در صورتی که کسی برای تغذیه نیاز به شکار داشته باشد مجاز است؛ در غیر این مورد، اصلاً شکار مجاز نیست» (مقام معظم رهبری، ۱۴۰۰/۱۲/۱۵).

همچنین از دیدگاه وی، تهدیدها و بحران‌هایی چون آلودگی هوا و آب، افزایش گازهای گلخانه‌ای و... نه تنها خسارات زیست‌محیطی به دنبال دارند، بلکه پیامدهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و انسانی نیز دارند. به همین علت ایشان با دوراندیشی و آینده‌نگری، نسبت به نقض حق نسل‌های آینده درباره طبیعت و استفاده از آن هشدار داده و می‌فرمایند: «مسئله گازهای گلخانه‌ای چیزی نیست که به یک کشور و به یک عده از مردم صدمه بزند؛ نه، مال همه بشریت است» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۱۲/۱۷)؛ «تخریب محیط‌زیست، از آن چیزهایی است که ضربه‌اش را یک ملت، یک منطقه جغرافیایی، گاهی همه دنیا در وقتی احساس می‌کنند که دیگر قابل جبران نیست» (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۰۱/۰۹).

۲-۴. الزامات حاکمیتی و نهادی

از منظر مقام معظم رهبری، حفظ و مراقبت از محیط‌زیست تنها وظیفه اخلاقی و فردی نیست، بلکه مسئله‌ای ساختاری و اجرایی است که در چارچوب سیاست‌گذاری کلان و وظایف حکمرانی کشور تعریف می‌شود. ایشان

در این زمینه معتقد است: «حفظ محیط‌زیست و رعایت محیط‌زیست، یک وظیفه حاکمیتی است؛ البته مردم هم نقش دارند؛ مردم می‌توانند نقش‌های خوبی ایفا کنند» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۱۲/۱۷).

از این رو مقام معظم رهبری علاوه بر تأکید بر لزوم مشارکت مردمی در حفظ محیط‌زیست، به مجموعه‌ای از اقدامات اجرایی و راهبردی برای ارتقای عملکرد زیست‌محیطی نهادهای اجرایی و دولتی اشاره کرده‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از:

- تهیه سند ملی برای مسائل محیط‌زیست؛
- پیوست محیط‌زیستی برای همه برنامه‌های سازندگی؛
- جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست؛
- پالایش و بازنگری قوانین موجود، تقویت نظارت‌های بی‌امغاض و فرهنگ‌سازی (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۱۲/۱۷)
- توجه راهبردی، اهتمام و کلان‌نگری مقام معظم رهبری به مسئله محیط‌زیست، سبب شده است تا این موضوع جایگاه مهمی در اسناد بالادستی نظام پیدا کند؛ از جمله اینکه در سند چشم‌انداز ۱۴۰۴، دستیابی به محیط‌زیستی سالم و پایدار و مطلوب از اهداف اساسی و اصلی توسعه معرفی شده است. همچنین مقام معظم رهبری در سال ۱۳۹۴ با استناد به بند یک اصل ۱۱۰ قانون اساسی، سیاست‌های کلی محیط‌زیست را در ۱۵ بند ابلاغ کردند که این سیاست‌ها با رویکردی نظام‌مند و آینده‌نگرانه، چارچوبی ملی و هدفمند برای مدیریت بحران‌های زیست‌محیطی فراهم کرده‌اند. از مهم‌ترین محورهای سیاست‌های کلی عبارت‌اند از:
- ایجاد نظام یکپارچه ملی محیط‌زیست؛
- مدیریت تغییرات اقلیم و مقابله با تهدیدات زیست‌محیطی؛
- تدوین اطلس زیست‌بوم کشور و حفاظت، احیا، بهسازی و توسعه منابع طبیعی تجدیدپذیر؛
- جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست (به شکل قانونی و ساختاری)؛
- توسعه مناسبات و جلب مشارکت و همکاری‌های هدفمند و تأثیرگذار دوجانبه، چندجانبه، منطقه‌ای و بین‌المللی در زمینه محیط‌زیست؛
- گسترش سطح آگاهی، دانش و بینش زیست‌محیطی جامعه؛
- تدوین منشور اخلاق محیط‌زیست و ترویج و نهادینه‌سازی فرهنگ و اخلاق زیست‌محیطی مبتنی بر ارزش‌ها و الگوهای سازنده ایرانی - اسلامی (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۴/۰۸/۲۶).
- ابلاغ سیاست‌های کلی فوق، در شرایطی اتفاق افتاد که کشور با چالش‌های فزاینده زیست‌محیطی مانند آلودگی هوا، کم‌آبی و تخریب سرزمینی مواجه بود. از این بعد، این اقدام علاوه بر اینکه تحولی در عرصه سیاست‌گذاری

عمومی تلقی می‌شود، نقطه عطفی در حکمرانی محیط‌زیستی کشور برای صیانت از سرمایه‌های طبیعی ملی محسوب می‌شود (مدادی و یزدی، ۱۴۰۰، ص ۱۱-۱۲).

۵-۲. آموزش و فرهنگ‌سازی زیست‌محیطی

یکی از مهم‌ترین ارکان گفتمان مقام معظم رهبری در بحث زیست‌محیطی، فرهنگ‌سازی و آموزش از سنین پایه است. به همین جهت، وی تربیت زیست‌محیطی را زمینه‌ای برای تربیت نسلی آگاه و متعهد و مسئول به حفظ طبیعت می‌داند و در این زمینه می‌فرماید:

فرهنگ‌سازی و اهمیت حفظ محیط‌زیست را از دبستان باید شروع کنیم، در کتاب‌های درسی. باید بچه‌های ما اهمیت مرتع و جنگل و هوا و آب و خاک و دریا و مانند اینها را از کودکی بفهمند و روی آن حساس باشند. حفظ حریم محیط‌زیست باید جزئی از فرهنگ عمومی بشود (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۱۲/۱۷).

در منظومه فکری مقام معظم رهبری علاوه بر نظام آموزشی، رسانه‌های جمعی نیز از جایگاهی مهمی در ترویج و تبلیغ فرهنگ زیست‌محیطی برخوردار هستند؛ از این رو رسانه‌ها باید نقش آموزشی و فرهنگ‌سازی را در این زمینه ایفا کنند. وی در این باره می‌فرماید: «نقش رسانه ملی را هم (درباره فرهنگ‌سازی محیط‌زیست) نباید نادیده گرفت، بایستی حتماً رسانه ملی نقش ایفا کند» (مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹/۰۷/۱۴).

از دیدگاه ایشان، تحقق عدالت زیست‌محیطی زمانی تحقق پیدا می‌کند که میان نظام حقوقی و اجرایی کارآمد و آگاهی‌بخشی فرهنگی پیوندی محکم و وثیق برقرار شود؛ یعنی ارتقای بینش و نگرش عمومی نسبت به محیط‌زیست باید با تقویت سازوکارهای نظارتی و اجرایی و قانونی، همراه و قرین شود تا به تغییر و تحول پایدار در اخلاق و رفتارهای فردی و اجتماعی منجر شود.

بنابراین نظام فکری مقام معظم رهبری درباره محیط‌زیست، بیانگر نگرش و نگاهی نظام‌مند، جامع و تمدن‌ساز است؛ نگاهی که بر مبانی دینی استوار است و مسئولیت سه‌گانه انسان، جامعه و حکومت در قبال طبیعت را دارای پیوندی تنگاتنگ با اهداف دینی، بازخوانی و تبیین می‌کند. از این منظر، تربیت و فرهنگ‌سازی زیست‌محیطی راهبردی تمدنی برای تحقق عدالت فراگیر و توسعه پایدار در چارچوب الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت محسوب می‌شود.

۳. مبانی توحیدی و اهداف تربیت زیست‌محیطی در اندیشه سیدحسین نصر

سؤال سوم پژوهش این بود که: «سیدحسین نصر چه راهکارهایی برای احیای پیوند معنوی انسان و طبیعت ارائه می‌کند؟». در پاسخ می‌توان گفت که وی، ریشه بحران زیست‌محیطی معاصر را در گسست انسان از ساحت قدسی هستی و انحطاط معنوی او می‌داند و معتقد است بحران محیط‌زیست بازتاب از خودبیگانگی انسان مدرن از حقیقت متعالی خویش است؛ پیش از آنکه جنگل‌ها نابود گردند و رودها خشک شوند، روح انسان از معنا تهی

شده است (نصر، ۱۳۸۴، ص ۲۲). از دیدگاه نصر انسان معاصر با کنار زدن و دوری از جهان بینی توحیدی که طبیعت را مظهر اسما و صفات الهی می‌داند، طبیعت را ابزاری برای بهره‌کشی و سلطه می‌بیند (نصر، ۱۳۷۸، ص ۹؛ ۱۳۹۴، ص ۱). منشأ این نگرش، تحولات فکری غرب پس از رنسانس است که سبب افول نگاه قدسی به عالم هستی از جمله طبیعت و غلبه رویکرد مکانیکی و کمی شده است. در این جهان بینی به طبیعت به‌عنوان آیه‌ای از آیات الهی نگریسته نمی‌شود، بلکه آن به ماده‌ای بی‌جان و فاقد معنا فروکاسته شده است.

این نگرش و جهان بینی نه تنها موجب تخریب محیط‌زیست، بلکه به بحران معنوی انسان متجدد نیز منجر شده است، و راه برون‌رفت از این مسئله، اصلاح نگرش هستی‌شناختی و احیای پیوند انسان با خداوند متعال و طبیعت است (نصر، ۱۳۸۴، ص ۲۲؛ ۱۳۹۴، ص ۳). نصر طبیعت را موجودی زنده، دارای شعور و حامل معنا می‌داند که صفات الهی در آن متجلی می‌شود. وی با استناد به آیه «فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ» (بقره: ۱۱۵)، حضور وجه الهی در همه مظاهر هستی را مورد تأکید قرار می‌دهد (نصر، ۱۳۸۲، ص ۲۱۷)، و معتقد است تنها کسانی که از چشم دل برخوردار هستند، طبیعت را به‌عنوان آیه‌ای الهی درک و شهود می‌کنند. حفاظت و مراقبت از محیط‌زیست از دیدگاه نصر اولین وظیفه معنوی و اخلاقی است که از مقام خلیفه‌اللهی انسان نشئت می‌گیرد؛ یعنی تا زمانی که انسان از درون متحول، متذکر و اصلاح نشود، طبیعت نیز رو به نابودی خواهد رفت؛ چون که میان جان طبیعت و جان انسان رابطه تکوینی برقرار است (نصر، ۱۳۸۳، ص ۴۲؛ ۱۳۸۴، ص ۴۶۹). بر این اساس، نصر راهکارهای تربیتی و معنوی گوناگونی برای احیای پیوند معنوی انسان و طبیعت و بازگشت به نگرش قدسی ارائه می‌کند که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۳-۱. بازشناسی مقام خلیفه‌اللهی انسان

از دیدگاه نصر، احیای مفهوم خلیفه‌اللهی انسان (بقره: ۳۰)، نقطه شروع احیای رابطه معنوی انسان با طبیعت و غلبه بر بحران‌های محیط‌زیستی است؛ مقامی که حاکی از شرافت وجودی انسان و مسئولیت و تکلیف سنگین او در قبال عالم هستی و طبیعت است. مقام خلیفه‌اللهی انسان، وظیفه و تکلیفی مضاعف بر عهده انسان می‌گذارد تا حافظ نظم، قداست و تعادل جهان طبیعی باشد. بنابراین تخریب طبیعت علاوه بر بی‌توجهی به نظام آفرینش، نوعی خیانت به مقام خلیفه‌اللهی محسوب می‌شود (نصر، ۱۳۸۷، ص ۱۸). نصر بازسازی رابطه انسان با طبیعت را در گرو بازشناسی جایگاه هستی‌شناختی انسان می‌داند؛ رابطه‌ای که باید از طریق پیوند دوباره با خداوند متعال بازیابی، بازسازی و سامان یابد (رحمتی، ۱۳۸۷، ص ۷).

۳-۲. بازگشت به تعالیم دینی و معنوی

از دیدگاه نصر راهکارهای مادی و غیردینی و سکولار برای حل بحران زیست‌محیطی جهان معاصر سطحی و ناکارآمد هستند؛ زیرا این راه‌حل‌ها از پیوند وجودی انسان با طبیعت و منبع اصیل و غایی آن، یعنی خداوند،

غفلت کرده‌اند. تنها ادیان الهی، با تکیه بر جهان‌بینی قدسی، قادر هستند رابطه‌ای مسئولانه و اخلاق‌محور میان انسان و طبیعت برقرار سازند (نصر، ۱۳۸۷، ص ۱۴).

از منظر نصر، آموزش و عمل به توصیه‌های دینی، بستر مناسب و خوبی برای شکل‌گیری احساس وظیفه معنوی و اخلاقی نسبت به محیط‌زیست فراهم می‌کنند. بدون مراجعه به سنت‌های دینی، اخلاق زیست‌محیطی به شعارهای سطحی تنزل پیدا می‌کند که فاقد توان ایجاد تغییر و تحول در رفتار انسان‌ها می‌باشد (نصر، ۱۳۸۷، ص ۱۴). بنابراین بازگشت به دین و عمل به آموزه‌های دینی و الهی، یکی از اصلی‌ترین و مهم‌ترین راه‌حل‌ها برای غلبه بر بحران‌های جهان معاصر است.

۳-۳. معرفت متافیزیکی و شناخت حقیقت مطلق

یکی از مؤلفه‌های اصلی در منظومه فکری نصر، ضرورت احیای معرفت متافیزیکی در پیوند انسان با جهان هستی است؛ یعنی تا زمانی که انسان، جهان را تنها به‌مثابه یک شیء بی‌معنا و مادی تلقی کند، قادر نخواهد بود مسئولیت اخلاقی خود در قبال آن را به‌درستی انجام دهد، اما اگر طبیعت به‌عنوان تجلی اسمای الهی و آیه‌ای از آیات خداوند متعال شناخته شود، در این صورت، هر نوع تعامل با آن، دارای بار معنوی و اخلاقی خواهد بود (نصر، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲). بنابراین فهم و درک درست از عالم هستی در اندیشه نصر، مستلزم معرفت قدسی است؛ معرفتی که از رابطه انسان با حقیقت مطلق نشئت می‌گیرد و از رهگذر سنت‌های دینی امکان‌پذیر است (مولوی، ۱۳۷۹، ص ۳۱). از این‌رو نصر تأکید می‌کند که احیای زیست‌بوم‌های طبیعی، تنها زمانی امکان‌پذیر خواهد بود که انسان از ساحت متافیزیکی و متعالی طبیعت آگاهی کافی داشته باشد.

۳-۴. تبیین اخلاق دینی مبتنی بر جهان‌بینی قدسی

از دیدگاه نصر هر تلاشی برای تدوین و تبیین نظام معنوی و اخلاقی در حوزه محیط‌زیست، اگر بدون پشتوانه دینی و جهان‌بینی قدسی باشد، به نظامی ناپایدار و کم‌اثر منجر خواهد شد. وی در این زمینه می‌گوید: «هر تمدنی، برای برقراری رابطه‌ای مسئولانه و متعادل میان انسان و طبیعت، باید بنیان‌های اخلاقی‌اش را بر بینشی الهی و معنوی استوار سازد» (نصر، ۱۳۸۴، ص ۳۵۶). نصر از آموزه‌هایی مانند قناعت، زهد، تواضع، رعایت حقوق موجودات، مسئولیت‌پذیری و احترام به نظام آفرینش را، از مؤلفه‌های زیربنایی اخلاق زیست‌محیطی دینی نام می‌برد. وی از پیروان ادیان دعوت می‌کند تا با احیا و بازشناسی عناصر معنوی دینی خود، در تبیین و گسترش اخلاق جهانی برای حفاظت از محیط‌زیست مشارکت فعال داشته باشند (رضوی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۴).

۳-۵. نگرش قدسی به طبیعت به‌عنوان آیت الهی

از دیدگاه نصر یکی از عوامل اساسی فروپاشی رابطه انسان و طبیعت در دنیای مدرن، از بین رفتن نگاه قدسی

به عالم هستی است. این بینش قدسی سبب شده است که طبیعت از مرتبه آیت الهی بودن تنزل پیدا کند و به منبعی مادی و ابزاری برای ارضای نیازهای بشر مبدل شود. اما در جهان بینی دینی، طبیعت فقط برای بهره‌کشی نیست، بلکه هر جزء آن آیتی از حضور خداوند و تجلی اسما و صفات الهی محسوب می‌شود (نصر، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰). قبول این جهان بینی الهی و قدسی، رابطه انسان با طبیعت را از حالت منفعت‌محورانه و استعمارگراییانه به رابطه‌ای مسئولانه و اخلاقی تبدیل می‌کند. بنابراین نصر، تربیت انسان برای تعامل متعهدانه با محیط‌زیست راه، صرفاً در سایه بازگشت به معنویت دینی و احیای این نگاه قدسی امکان‌پذیر می‌داند.

۳-۶. نقد جهان‌بینی علمی غرب و ضرورت بازسازی معنوی

نصر در راستای اهمیت مسئله محیط‌زیست، نقدی اساسی به جهان‌بینی و علم مدرن غربی وارد می‌کند. وی علم مدرن که در خدمت منافع مادی و تسخیر طبیعت است را تقلیل‌گرا، ابزاری و فاقد معنا می‌داند که با زدودن قداست از طبیعت، آن را به ماده‌ای بی‌روح تبدیل کرده است. در مقابل، آموزه‌های دینی طبیعت را دارای غایت، نظم، معنا و ارزش ذاتی می‌داند. راهکار پیشنهادی نصر برای خروج تمدن غرب از بحران محیط‌زیستی، احیای الهیات طبیعت و بازسازی نگاه قدسی به جهان هستی و طبیعت است. در این میان، مسلمانان می‌توانند از علم و فناوری غربی بدون پذیرش مطلق و محض، استفاده کرده و با توجه به اعتقادات و سنت‌های حکمی و الهیاتی خود، تفسیر متمایز و متفاوتی از طبیعت ارائه دهند (Nasr, 2017, p. 236). بنابراین بازسازی معنوی و اخلاقی از دیدگاه نصر، تنها راه‌حل اساسی برای تعامل پایدار، مسئولانه و اخلاقی با طبیعت است.

بررسی و مقایسه تطبیقی

بررسی مقایسه‌ای اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی، مقام معظم رهبری و نصر در مسئله محیط‌زیست حاکی از این است که هر سه متفکر، با وجود تفاوت‌هایی اندک در تبیین اهمیت محیط‌زیست، با نگرشی توحیدی و قدسی به مسئله محیط‌زیست نگاه می‌کنند و آن را از مسئولیت‌های الهی انسان در نظام آفرینش می‌دانند. از دیدگاه آنان، طبیعت آیه‌ای از آیات خداوند متعال و مظهر تجلی اسما و صفات الهی است؛ از این رو حفظ و حراست از آن وظیفه دینی، اجتماعی، اخلاقی و تمدنی به حساب می‌آید و انسان به‌عنوان خلیفه‌الله، مأمور به حفظ محیط‌زیست است و فساد در آن، نوعی خروج از مسیر عبودیت الهی تلقی می‌شود. حال، به تمایز دیدگاه‌های سه اندیشمند فوق درباره محیط‌زیست می‌پردازیم.

آیت‌الله جوادی آملی با رویکردی قرآنی و معرفتی، ریشه بحران زیست‌محیطی را در غفلت انسان از مقام بندگی و خلیفه‌اللهی و شکاف میان معرفت و عمل می‌داند. وی، طبیعت را مظهر حکمت الهی و عرصه آزمون عمل و اخلاق انسان در مواجهه با آن است. تربیت زیست‌محیطی از نظر وی باید از درون آدمی آغاز شود و بر عقلانیت

دینی، تهذیب نفس و درک معنوی از آیات الهی در طبیعت استوار باشد. بنابراین اصلاح محیط بیرونی و پیرامونی انسان در سایه تهذیب نفس و اصلاح درون و بازسازی رابطه معرفتی و معنوی انسان با خداوند امکان‌پذیر است. همچنین آیت‌الله جوادی آملی علاوه بر مسئولیت فردی انسان در قبال محیط‌زیست، مسئولیت اجتماعی او را در جامعه و نقش مسئولان اجرایی جامعه را در این زمینه مورد تأکید قرار می‌دهند.

دیدگاه و آرای مقام معظم رهبری در بحث محیط‌زیست در عین اینکه بر مبانی توحیدی و معنوی و دینی، استوار است، اما وی مسئله محیط‌زیست را فراتر از یک وظیفه فردی می‌بیند و آن را در افق سیاست‌گذاری کلان حکمرانی و عدالت اجتماعی تبیین و تحلیل می‌کنند؛ به این معنی که حفاظت از محیط‌زیست، وظیفه‌ای حاکمیتی و ملی و در عین حال مردمی است که نیازمند فرهنگ‌سازی فراگیر و قانون‌گذاری می‌باشد. وی در سیاست‌های کلی که ابلاغ کرده‌اند تأکید خاصی بر جرم‌انگاری تخریب منابع طبیعی، پیوست‌های زیست‌محیطی طرح‌های توسعه، تدوین اسناد ملی محیط‌زیست و آموزش عمومی به‌ویژه از سنین پایه و دوران کودکی می‌کنند. بنابراین توسعه پایدار و عدالت زیست‌محیطی، دو رکن اصلی حکمرانی معنوی و دینی در مسئله محیط‌زیست از دیدگاه مقام معظم رهبری محسوب می‌شوند.

در نهایت، نصر هم بحران زیست‌محیطی را نشانه گسست و انقطاع رابطه انسان از مبدأ قدسی و افول معنویت و اخلاق در تمدن مدرن می‌داند. به اعتقاد وی انسان مدرن با دوری از جهان‌بینی توحیدی، از قداست طبیعت کاسته و آن را به دید یک شیء بی‌جان و قابل بهره‌کشی می‌نگرد. راهکار نصر برای حل این مسئله، بازگشت انسان به معرفت قدسی، احیای نگرش و بینش دینی نسبت به عالم هستی و طبیعت و بازسازی پیوند متافیزیکی میان طبیعت، انسان و خداوند است. از دیدگاه وی، تا زمانی که تمدن بشری از بُعد فکری و معنوی اصلاح نشود، اصلاح از بُعد فناورانه یا سیاسی بشر نمی‌تواند بر بحران محیط‌زیست غلبه و آن را درمان کند.

با مقایسه سه دیدگاه فوق، می‌توان گفت که هر سه اندیشمند با اشتراک در مبانی توحیدی و معنوی، در ارائه راهبردها با هم تفاوت دارند: آیت‌الله جوادی آملی بر تهذیب نفس، اصلاح درونی و تربیت معنوی و معرفتی انسان تأکید می‌کنند؛ مقام معظم رهبری نیز علاوه بر تأکید بر وظیفه فردی انسان در قبال محیط‌زیست، بر اصلاح اساسی ساختارها و سیاست‌گذاری عدالت‌محور اهمیت خاصی قائل هستند؛ نصر هم قائل بر احیای بازسازی متافیزیکی جهان‌بینی انسان مدرن و بازگشت به معنویت دینی است. با توجه به سه رویکرد فوق، الگویی چندلایه و عملی برای بازسازی رابطه انسان با طبیعت در چارچوب اندیشه اسلامی شکل می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

بررسی و تحلیل دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی، مقام معظم رهبری و سیدحسین نصر نشان می‌دهد که مسئله حفاظت و مراقبت از محیط‌زیست در چارچوب آموزه‌های دینی و قرآنی دارای سطوحی است و تنها به بُعد مادی

و فیزیکی طبیعت محدود نمی‌شود، بلکه دارای ابعادی انسان‌شناختی، الهیاتی، اخلاق و تمدنی است. هر سه متفکر طرح و تصویری جامع از رابطه انسان و محیط‌زیست ارائه کرده‌اند که مهم‌ترین آن اصلاح نگرش انسان است که شرط اصلی و لازم برای حفاظت از محیط‌زیست می‌باشد. در بُعد الهیاتی و دینی، طبیعت جلوه‌ای از آیات و اسمای الهی است که انسان حافظ و امانت‌دار آن است. بر همین مبنا، آیت‌الله جوادی آملی طبیعت را کتاب تکوینی الهی می‌داند که نیازمند تفکر و تدبر است؛ مقام معظم رهبری نیز شناخت طبیعت را بخشی از معرفت دینی می‌داند؛ نصر هم بحران محیط‌زیستی را ناشی از بحران معنوی انسان مدرن تلقی می‌کند و راه‌حل آن را بازگشت به نگاه قدسی می‌داند. در بُعد انسان‌شناختی، هر سه اندیشمند انسان را خلیفه خداوند بر روی زمین می‌دانند؛ آیت‌الله جوادی آملی خلافت حقیقی و واقعی را در حفظ تعادل و آبادانی طبیعت می‌داند؛ مقام معظم رهبری آن را مسئولیتی فردی و اجتماعی برای نسل‌های آینده و نصر نیز انسان را جزئی هماهنگ از نظام هستی می‌داند که باید از سلطه‌گری و تخریب محیط‌زیست خودداری کند. در بُعد اخلاقی، آیت‌الله جوادی آملی حفاظت و مراقبت از محیط‌زیست را با آموزه‌هایی مانند صدقه جاریه مرتبط می‌داند؛ مقام معظم رهبری تخریب محیط‌زیست را خیانت به سرمایه‌های الهی و ملی تلقی می‌کند؛ و نصر نیز آن را در پیوند با معرفت توحیدی و حضور قدسی آدمی در جهان هستی تبیین و تشریح می‌کند. در بُعد اجرایی و کلان، مقام معظم رهبری بر تدوین و اجرای سیاست‌های کلان، فرهنگ‌سازی زیست‌محیطی، نظارت از طریق آموزش و رسانه‌ها تأکید می‌کنند؛ آیت‌الله جوادی آملی نیز نقش رسانه‌ها و آموزش‌های دینی را در سبک زندگی و رعایت حقوق زیست‌محیطی پررنگ می‌بیند؛ نصر هم معتقد است که بدون تحول معنوی و اخلاقی، هیچ سیاست یا نهاد اجتماعی نمی‌تواند رفتار انسان را در حفاظت پایدار از محیط‌زیست تضمین کند.

منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). *تحف العقول*. قم: جامعه مدرسین.
- اسلامی، محمدتقی (۱۳۹۱). اسلام و اخلاق زیست‌محیطی با تأکید بر آرای آیت‌الله جوادی آملی. *حکمت اسراء*، ۲(۱۲)، ۷۷-۱۱۱.
- باید یاناس (۱۳۷۶). *معنویت و قرن بیست و یکم* (ترجمه سارا سوراتی). نامه فرهنگ، ۷(۲۶)، ۱۶۷-۱۶۹.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *نهج‌الفصاحه*. تهران: دنیای دانش.
- توحیدنیا، فرشاد، جلالی، علیرضا و واعظی، سیدحسین (۱۳۹۸). احیای واقعیت قدسی طبیعت؛ راه‌حل بحران زیست‌محیطی (نقد و بررسی دیدگاه فلسفی سیدحسین نصر). *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۳(۲۷)، ۹۹-۱۱۶.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *اسلام و محیط‌زیست*. قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل‌البتیت.
- خامنه‌ای، سیدعلی. بیانات رهبر معظم انقلاب. بازیابی از: <https://www.khamenei.ir>.
- داودی، محمد و وجدانی، فاطمه (۱۳۹۶). مبانی و اهداف تربیت زیست‌محیطی با تأکید بر اندیشه آیت‌الله جوادی آملی. *اخلاق و حیانی*، ۵(۲)، ۲۰۳-۲۲۰.
- رحمتی، انشاءالله (۱۳۸۷). *دین، اخلاق و محیط‌زیست*. اطلاعات حکمت و معرفت، ۳(۳)، ۴-۷.
- رضوی، سیدمسعود (۱۳۹۱). *در مسیر سنت‌گرایی: سیدحسین نصر و مسائل معاصر*. تهران: علم.
- شاه‌ولی، منصور، کیانمهر، نازنین و کرمی، غلامحسین (۱۳۹۵). *الگوواره توحیدمحور؛ الگویی متعالی برای تبیین فقر و بحران‌های محیط‌زیست*. *اخلاق*، ۶(۲۴)، ۱۱-۳۲.
- کریم‌نژادی، سمیرا و علیپور، ابراهیم (۱۴۰۰). *الهیات زیست‌محیطی آیت‌الله جوادی آملی: بررسی تأثیر جهان‌بینی اسلامی بر محیط‌زیست*. *معرفت کلامی*، ۱۲(۲)، ۲۰۳-۲۲۰.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحارالأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مولوی، جلال‌الدین بن محمد (۱۳۷۹). *مثنوی معنوی*. مصحح: رینولد نیکلسن. تهران: نگاه.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۸). *معنویت و علم؛ هم‌گرایی یا واگرایی؟ ترجمه فروزان راسخی*. *نقد نظر*، ۱۹(۵ و ۲۰)، ۷۴-۸۷.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). *نیاز به علم مقدس*. ترجمه حسن میاندری. قم: طه.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: سپهرودی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۴). *دین و نظام طبیعت*. ترجمه محمدحسن فغفوری. تهران: حکمت.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۷). *انسان و طبیعت: بحران معنوی انسان متجدد*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۹۴). *قداست طبیعت*. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- یزدی، محمد (۱۴۰۲). *مقایسه اندیشه‌های محیط‌زیستی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر معظم انقلاب اسلامی ایران و حضرت آیت‌الله جوادی آملی*. *آموزش محیط‌زیست و توسعه پایدار*، ۱۱(۳)، ۱۷۵-۱۸۶.

یزدی، محمد و مدادی، محمد (۱۴۰۰). محیط‌زیست در اندیشه‌های حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر معظم انقلاب اسلامی ایران. آموزش محیط‌زیست و توسعه پایدار، ۱۱(۲)، ۱۸-۹.


Bourdeau, P. (2004). The man-nature relationship and environmental ethics. *Journal of Environmental Radioactivity*, 72, 9-15.

Nasr, Seyyed Hossein. (2003). The problem. In R. Foltz (Ed), *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology*. Thomason/Wadsworth.

Nasr, Seyyed Hossein. (2007). *Religion and the Environmental Crisis: Features in the Essential Seyyed Hossein Nasr*. World Wisdom, Inc.

Stone, D. (2006). Sustainable development: Convergence of public health and natural environment agendas, nationally and locally. *Public Health*, 120, 1110-1113.

Examination and Critique of the Political Anthropology of Contemporary Western Schools of Thought

Saeid Heidari  MA Student, Institute of Ethics and Education

hosainhydare@yahoo.com

Received: 2023/01/04 - Accepted: 2026/02/23

Abstract

Faith, as a principal subject greatly emphasized in Quranic verses and narrations, is influential in shaping human identity and demands corresponding behavior and speech from the believer. Therefore, employing a mode of speech incongruent with faith is not only contradictory in terms of belief and utterance but also leads to the degradation of one's faith. This is because faith and action have a bidirectional relationship, each capable of strengthening or weakening the other. Human speech, like behavior, impacts an individual's faith and is considered a form of verbal auto-suggestion. In this research, structured using a descriptive-analytical method, the author emphasizes 'monotheistic literature' as one of the methods that can be employed to stabilize and strengthen our faith. By presenting numerous verses and narrations, an attempt is made to introduce monotheistic literature as a means for fortifying faith.

Keywords: faith, monotheism in actions (Tawḥīd Af'ālī), monotheistic literature, monotheistic etiquette

ادبیات توحیدی شیوه‌ای در تقویت ایمان

hosainhydare@yahoo.com

سعید حیدری  دانشجوی کارشناسی ارشد مؤسسه اخلاق و تربیت

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۴

چکیده

ایمان به‌عنوان یکی از موضوعات اصلی که در آیات و روایات، بسیار بر آن تأکید شده در شکل‌گیری هویت آدمی اثرگذار بوده و رفتار و گفتار متناسب با خود را از شخص مؤمن مطالبه می‌کند؛ از این رو به‌کارگیری شیوه‌ای از گفتار که تناسبی با ایمان ندارد علاوه بر متناقض بودن باور و گفتار، موجب تنزل ایمان آدمی نیز می‌شود؛ چراکه ایمان و عمل رابطه‌ای دوسویه دارند و یکی موجب تقویت یا تضعیف دیگری می‌شود. گفتار آدمی نیز همانند رفتارش بر ایمان فرد اثرگذار است و نوعی تلقین لسانی برای آدمی تلقی می‌شود. مؤلف در این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته، بر ادبیات توحیدی به‌عنوان یکی از شیوه‌هایی که ما می‌توانیم برای تثبیت و تقویت ایمان‌مان به‌کار بندیم تأکید نموده و با ارائه آیات و روایات بسیار سعی کرده ادبیات توحیدی را به‌عنوان شیوه‌ای در تقویت ایمان معرفی نماید.

کلیدواژه‌ها: ایمان، توحید افعالی، ادبیات توحیدی، ادب توحیدی.

ایمان مقوله‌ای است که علائم و آثار آن هم در بینش و گرایش نمود پیدا می‌کند و هم در کنش و افعال آدمی. یکی از مظاهر و جلوه‌های هویدای ایمان، گفتار و بیان آدمی است، و همان‌طور که در روایت آمده است که آدمی در زیر زبانش پنهان است: «تَكَلَّمُوا تُعْرَفُوا فَإِنَّ الْمَرْءَ مَجْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۵)، می‌توان از سخنان و کلمات شخص به میزان ایمان او نیز پی برد. بنابراین الفاظ و جملات ما قالب و نمودی از ایمان ما به‌شمار می‌روند و حکایتگر باطن و ضمیرمان هستند.

از طرف دیگر، به جهت تعامل دوسویه ایمان و عمل در تقویت یکدیگر، عمل و گفتار آدمی می‌تواند نقش بسزایی در تقویت ایمان فرد ایفا کند. چه بسیار کلمات و عباراتی که فرد را به‌سوی کمال سوق می‌دهند و چه بسیار جملاتی که موجب زوال ایمان آدمی می‌شوند؛ چراکه گفتارها نیز همانند رفتارها نوعی تلقین لسانی و گفتاری برای نفس محسوب می‌شوند و تمرین و ممارست بر آنها می‌تواند شخص را به وادی ایمان یا شرک برساند؛ از این‌رو نباید از نقش گفتار در افزایش و کاهش ایمان فرد غافل بود.

با توجه به آنچه ذکر شد، این تحقیق بر آن است تا شیوه‌ای از سخن گفتن که منطبق با ایمان به توحید افعالی خداوند است را تبیین و معرفی نماید. به‌عبارت‌دیگر، این تحقیق درصدد است تا بگوید شخص مؤمن و موحد در فراز و نشیب زندگی‌اش، چه باید بگوید و چه نباید بگوید؛ چه جملاتی از باور به توحید شخص می‌جوشد و چه عباراتی مشرکانه است. البته انسانی که حقیقتاً موحد است، طبیعتاً موحدانه حرف می‌زند؛ چراکه رفتار و گفتار آدمی تابع ایمان و باور قلبی اوست، اما دربارهٔ شخصی که هنوز به‌طور کامل موحد نشده و یا هنوز در ابتدای راه است و می‌خواهد موحد شود و درجات ایمان را طی کند، چه باید کرد؟

توجه به ادبیات توحیدی یا موحدانه حرف زدن از دو جنبه حائز اهمیت است:

اول اینکه باورهای توحیدی مانند بسیاری از باورهای دیگر، لوازمی را به همراه دارند که نوعاً در مقام عمل نمود پیدا می‌کنند. به‌عنوان مثال لازمهٔ اعتقاد به توحید و یگانگی خداوند، پرستش و اطاعت از خدای متعال و شرک ورزیدن نسبت به سایر خدایان دروغین است، یا لازمهٔ اعتقاد به توحید در خالقیت، ربوبیت و مالکیت این است که انسان تنها خدای متعال را خالق، مالک و رب تلقی کند و نیازهایش را تنها از او مستلث کند و تنها از او استعانت جوید؛ همچنان که باید در مقام گفتار نیز به این اعتقاد خود ملتزم باشد و طوری سخن نگوید که گویی دیگری نیز در عالم سهمی همانند خدای متعال دارد. بنابراین توجه به ادبیات توحیدی از این جنبه، یعنی توجه به لوازم یک عقیده و شناخت حرف‌های درست از نادرست؛

دوم اینکه رفتار و گفتار آدمی در ملکات و باورهای او تأثیر مستقیم دارد؛ همان‌طور که خلاف عقیده عمل

کردن آثار سوئی در ایمان و اوصاف نفسانی دارد، خلاف عقیده سخن گفتن نیز به نوبه خود آثار سوئی خواهد داشت؛ از این رو انسانی که سعی دارد باورهای صحیح توحیدی را در خود نهادینه کند، باید در مقام عمل و گفتار نیز صحیح حرف بزند و صحیح رفتار کند.

مقصود آنکه هم در مقام نظر نباید متناقض حرف زد و هم در مقام عمل باید گفتارها را نیز همانند افکار و رفتار اصلاح کرد و سروسامان داد تا راه کمال با سرعت بیشتری پیموده شود. از این رو در این مقاله درصددیم تا ادبیات توحیدی را به عنوان شیوه‌ای در تثبیت و تقویت ایمان همگان معرفی کنیم. در ادامه این پژوهش که با رویکردی اسلامی و به روش توصیفی - استنباطی سامان می‌یابد، ادبیات توحیدی را با تکیه بر آیات و روایات بررسی می‌کنیم و اهتمام متون دینی در توجه به این نوع از ادبیات را مشاهده خواهیم کرد؛ سپس نگاهی به محاورات روزمره خود خواهیم داشت تا تفاوت و فاصله این دو نوع ادبیات آشکارتر شود.

پیشینه پژوهش

ادبیات توحیدی و به کار گرفتن سبک خاصی از گفتار که مبتنی بر توحید افعالی خداوند است، به صورت جسته (و) گریخته در میان کتب تفسیری و روایی ما به فراخور بحث آمده است. به عنوان نمونه در تفسیر المیزان، تسنیم و نمونه، ذیل آیاتی که کلمه «ان شاء الله» در آنها به کار رفته، به ادب قائلین این کلمه مقدسه اشاره شده است. اما بیشترین توجه به این موضوع را می‌توان در آثار آیت‌الله جوادی آملی شاهد بود، و به صورت یکجا در کتاب *ادب توحیدی انبیا در قرآن* ایشان شاهد هستیم. در عین حال، در کتاب مزبور تنها از نگاه آیات قرآن این موضوع دیده شده؛ در حالی که سعی ما بر این است که موضوع را از نگاه آیات و روایات مورد بررسی قرار دهیم و برای کاربردی شدن بحث، جملات مطرح در محاورات روزانه را نیز بیان کنیم.

توحید افعالی

«توحید افعالی» بدین معناست که آنچه در هستی انجام می‌گیرد، فعل خداست و آفریدگان همان سان که در ذات خویش مستقل نیستند، در تأثیر و فعل نیز استقلال ندارند (خطیبی و نگارش، ۱۳۸۶، ص ۲۰۲). به عبارت دیگر، همان طور که وجود همه موجودات از خداوند است، تأثیراتی هم که از موجودات می‌بینیم نیز به اراده و مشیت خداست. تا خدا نخواهد هیچ موجودی نمی‌تواند مؤثر واقع شود، تا خدا نخواهد آتش نمی‌سوزاند، آب رفع عطش نمی‌کند و انسان قادر بر انجام کاری نخواهد بود؛ از این رو در تمام تأثیر و تأثرات فاعلیت خدای متعال ایفای نقش می‌کند.

توحید افعالی آموزه‌ای دینی است که در آیات و روایات بسیار مورد توجه و تأکید واقع شده. در آیات قرآن کریم دائماً با این مطلب روبه‌رو هستیم که خداوند همه امور را به خود اسناد می‌دهد. به عنوان نمونه هدایت و ضلالت را به خود اسناد می‌دهد (نحل: ۹۳)، بارور شدن ابرها، نزول باران و سیراب شدن ما را به خود اسناد

می‌دهد (حجر: ۲۲)، خندانند و گریانند را به خود اسناد می‌دهد (نجم: ۴۳)، بی‌نیازی و غنای دیگران را به خود اسناد می‌دهد (نجم: ۴۸)، همهٔ حوادث تلخ و شیرینی که در عالم روی می‌دهد را به خود اسناد می‌دهد (نساء: ۷۸)، کاشتن و زراعت کردن را به خود اسناد می‌دهد (واقعہ: ۶۴)، و ده‌ها اسناد دیگر که به تکرار در صفحات این کتاب آسمانی دیده می‌شود و البته خداوند متعال خود نیز اقرار دارد که همهٔ امور به‌دست اوست (آل عمران: ۱۵۴). این آیات همگی گویای سریان فاعلیت الهی در جزء جزء عالم هستی و بیانگر توحید افعالی خداوند است و اعتقاد راسخ به آنها لوازمی را برای اهل ایمان دربر دارد که یکی از آنها موحدانه سخن گفتن است.

توحید افعالی اقسام و شعبه‌های مختلفی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت است از: توحید در خالقیت، ربوبیت و مالکیت. توحید در خالقیت و ربوبیت، یعنی خدای متعالی شریکی در آفریدن و تدبیر جهان ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۳۳)، تنها اوست که مستقلاً خلق می‌کند و تنها اوست که مستقلاً عالم را مدیریت و تدبیر می‌کند؛ از این رو مالکیت جهان هستی و تمام اجزا از آن خداوند متعال است.

ادبیات توحیدی در قرآن کریم

در قرآن کریم شاهد دو نوع ادبیات هستیم: یکی ادبیات توحیدی که مورد اهتمام و مدح خداوند متعال است؛ و دیگری ادبیات مشرکانه یا شرک آلود که مورد نهی و سرزنش خدای سبحان است. طبیعتاً به‌کارگیری این شیوهٔ آموزشی که هم جنبهٔ اثباتی موضوع را می‌گوید (چه باید گفت) و هم جنبهٔ سلبی آن را بیان می‌کند (چه نباید گفت)، موجب شفاف‌تر شدن مسئله در ذهن مخاطب می‌شود که یکی از شیوه‌های رایج قرآن برای آموزش مباحث بوده و مصداق «تعرف الاشياء باضدادها» است.

از این رو در قرآن هم شاهد گفتار ملائکه هستیم که همه چیز را از ناحیهٔ خدا می‌دانستند و موحدانه می‌گفتند: «لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا» (بقره: ۳۲)؛ ما چیزی جز آنچه به ما تعلیم داده‌ای نمی‌دانیم، و هم شاهد حرف قارون هستیم که تنها خود را می‌دید و مشرکانه می‌گفت: «إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي» (قصص: ۷۸)؛ این ثروت را به‌وسیلهٔ دانشی که نزد من است به‌دست آورده‌ام، هم شاهد امر خدای متعال به پیامبرش هستیم که می‌فرماید: «وَلَا تَقُولَنَّ لِسِيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ۖ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (کهف: ۲۳-۲۴)؛ و هرگز در مورد کاری نگو: من فردا آن را انجام می‌دهم، مگر اینکه بگویی اگر خدا بخواهد، - از آنجاکه بنا بر توحید افعالی هیچ‌کس قدرت و کمال مستقلی ندارد و هرچه هست از لطف و عنایت خدای متعال سرچشمه می‌گیرد، انسان معتقد به توحید افعالی هیچ‌گاه خود را در هیچ امری مستقل نمی‌بیند و در مقام سخن انجام کارها را به مشیت الهی گره می‌زند و «ان‌شاءالله» می‌گوید؛ از این رو خدای سبحان به پیامبرش تأکید می‌کند که از استعمال این کلمه غافل نباشد - و هم شاهد مذمت خدای تعالی نسبت به کسانی که نقش فاعلیت الهی در امور را نمی‌دیدند و ان‌شاءالله نمی‌گفتند:

«إِذْ أَقْسَمُوا لَبَصِرُهَا مِصْبِحِينَ * وَلَا يَسْتَأْذِنُونَ» (قلم: ۱۷-۱۸)؛ قسم خوردند که صبحگاه میوه باغ را بچینند (تا فقیران آگاه نشوند) و هیچ استثنا نکردند (ان شاء الله نگفتند و به خواست خدا معتقد نبودند)، هم شاهد مذمت گفتار کسی هستیم که نعمت‌های پروردگارش را از خود می‌دید و خودستایی می‌کرد و می‌گفت: «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» (اعراف: ۱۲)؛ من از او برترم، و هم شاهد توصیه خداوند به رسولش هستیم که می‌گفت: «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» (ضحی: ۱۱)؛ تحدیث نعمت کن و از نعمت‌های پروردگارت بگو. تحدیث نعمت هم جنبه قولی دارد و هم جنبه فعلی. جنبه نخست آن است که فرد به زبان بگوید و اقرار کند که توانایی‌های او نعمت و عطیه‌ای الهی است، و جنبه دوم عبارت است از آشکار ساختن عملی نعمت و پدیدار ساختن عملی توانایی‌ها و این معنایی مرادف با شکر نعمت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۱۲).

با توجه به توحید افعالی هیچ کس از خود چیزی ندارد و همگان فقیر محض به درگاه الهی می‌باشند؛ از این رو کسی استحقاق آن را ندارد که نعمت‌های الهی را به خودش اسناد دهد و حس مالکیت نسبت به آنها داشته باشد، یا به واسطه این نعمت‌ها خود را برتر از دیگران بداند. همچنین ربوبیت عالم هستی به دست خدای متعال است و اوست که امورات بندگان را رتق و فتق می‌کند و اسباب و علل را در کنار هم می‌چیند؛ لذا باید انجام هر کاری را به عنایت، اذن و مشیت الهی مقید کنیم.

در تعدادی از آیات، خدای متعال سخنان شرک‌آلود برخی از افراد را در مواجهه با حوادث خوشایند و ناخوشایند زندگی نقل می‌کند و می‌فرماید: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنُ * وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنُ» (فجر: ۱۵-۱۶)؛ وقتی نعمتی به انسان می‌دهیم تا او را با آن مورد آزمایش قرار دهیم، او مغرور می‌شود و می‌گوید پروردگارم مرا گرامی داشت، و وقتی روزی را بر او تنگ می‌گیریم و به این وسیله او را آزمایش می‌کنیم او مایوس شده و می‌گوید پروردگارم مرا خوار کرده. شبیه به این آیات در موارد دیگر می‌فرماید: «وَلَئِنْ أَدْبَاهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّئُهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً» (فصلت: ۵۰)؛ «فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا نَحْمًا إِذَا خَوْلَانَهُ نِعْمَةً مِمَّا قَالُوا إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ» (زمر: ۴۹)؛ «فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ» (اعراف: ۱۳۱)؛ «وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكِ» (نساء: ۷۸)؛ «وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ» (اعراف: ۱۳۱).

در مقابل چنین سخنانی خداوند به ستایش کسانی می‌پردازد که در مواجهه با مصیبت‌ها مالکیت خداوند را یادآور می‌شوند و با توجه به اینکه مالک، حق هرگونه تصرفی در مملوک خود را دارد، زبان به استرجاع می‌گشایند و می‌گویند: «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ همه ما از خداییم و به سوی او باز می‌گردیم، و در مواجهه با خوشی‌ها خداوند این گفتار را تأیید و سفارش می‌کند که: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء: ۷۸)؛ همه خوشاینها از سوی خداوند منان است.

مالکیت الهی یکی از شعبه‌های مهم توحید افعالی است و بدین معناست که جز خدای متعال مالک حقیقی دیگری در جهان هستی نیست و بقیه مالکیت‌ها اعتباری بیش نیست. وقتی انسان استحقاقی در خود می‌بیند با آمدن نعمت حس مالکیت در او تقویت شده و توهم می‌کند که او واقعاً مالک این نعمت است؛ از این رو وقتی آن نعمت از او سلب می‌شود آه و فغانش بلند می‌شود و خطاب به خداوند چنین می‌گوید که چرا آنچه مال من بود را به زور گرفتی. در مقابل این نگاه، آنان که باور دارند خداوند مالک مطلق است، به هنگام خوشامد‌های زندگی شکر می‌کنند و در برابر ناخوشی‌ها نیز صبوری می‌کنند؛ چراکه مالکیتی برای خود نمی‌بینند تا ناراحت شوند.

در چند آیه دیگر خدای متعال داستان و محاوره دو دوستی را نقل می‌کند که یکی از آنها باغ سرسبز و پر ثمر داشت و مشرکانه به دوستش می‌گفت: «مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا» (کهف: ۳۵)؛ گمان نمی‌کنم هرگز این باغ نابود شود، و دوستش که موحد بود به او می‌گفت: چرا به جای این سخنان نمی‌گویی: «مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (کهف: ۳۹)؛ همه چیز به خواست خداست؟! قوت (و نیرویی) جز از ناحیه خدا نیست. نکته این آیات این است که در ضمن این محاوره خدای متعال دو نوع ادبیات (مشرکانه و موحدانه) را در کنار هم قرار می‌دهد و ادبیات توحیدی را نیز به ما آموزش می‌دهد که هرچه از نعمات و برکات دیدیم به خدای متعال اسناد دهیم و بگوییم از سوی خداست و مشرکانه سخن نگوییم.

ادبیات توحیدی در گفتار انبیای الهی

بخش قابل توجهی از آیات قرآن ناظر به سیره و سخنان انبیای الهی است که با توجه به نقش الگویی پیامبران و با توجه به اینکه ایشان موحدان حقیقی طریق معرفت می‌باشند، کلمات ایشان نیز برای ما مرجع محسوب می‌شوند و در این مورد نیز باید به آنها اقتدا کرد. در ادامه به تعدادی از این سخنان والا می‌پردازیم.

کلام حضرت نوح علیه السلام در هنگام سوار کردن افراد بر کشتی با استعانت از خدای متعال است: «وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا» (هود: ۴۱)؛ به نام خدا سوار کشتی شوید که رفتن و ایستادنش به نام اوست. حضرت ابراهیم علیه السلام علاوه بر شفا، حتی خوردن و نوشیدن خود را به خدای متعال اسناد می‌دهد و می‌گوید: «وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي» (شعراء: ۷۹ و ۸۰)؛ و همان خدایی که مرا غذا می‌دهد و سیراب می‌گرداند و چون بیمار شوم مرا شفا می‌دهد. وقتی حضرت ابراهیم علیه السلام به فرزندش اسماعیل علیه السلام می‌گوید می‌خواهم تو را ذبح کنم او نمی‌گوید من صبر می‌کنم، بلکه عرضه می‌دارد که اگر خدا بخواهد من صبر می‌کنم: «قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (صافات: ۱۰۲)؛ همان طور که حضرت یوسف علیه السلام به خانواده خود می‌فرماید: داخل مصر شوید که اگر خدا بخواهد در امان خواهید بود: «قَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ» (یوسف: ۹۹)، یا تعبیر کردن خواب‌ها را به خداوند اسناد داده و می‌فرماید: «ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي»؛ این، از دانشی است که پروردگرم به من آموخته است (یوسف: ۳۷)؛ حضرت موسی علیه السلام در میان دو خطر عظیم رود نیل و فرعونینی که آنها را تعقیب می‌کردند با اطمینان خاطر و متوکلاانه می‌گوید: «كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي

سَيَهْدِينِ» (شعراء: ۶۲)؛ یقیناً پروردگارم با من است و به زودی مرا راهنمایی خواهد کرد؛ عیسی بن مریم علیه السلام در مقام بیان کارهای خارق العاده‌اش همه معجزات و کرامات را به اذن خدای متعال مقید می‌کند و می‌گوید: «أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِيءُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ» (آل عمران: ۴۹)؛ من از گل مجسمه مرغی ساخته و بر آن (نفس قدسی) بدمم تا به امر خدا مرغی گردد، و کور مادرزاد و مبتلای به پیسی را به امر خدا شفا دهم، و مردگان را به امر خدا زنده کنم؛ یا حضرت شعیب علیه السلام هر گامی که برای اصلاح امت برمی‌دارد را از ناحیه خداوند می‌داند و می‌فرماید: «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ» (هود: ۸۸)؛ موفقیت من تنها از ناحیه خداست؛ و حضرت سلیمان علیه السلام حضور تخت بلقیس در نزد خود را لطف و نعمت، و مایه امتحان از طرف خدای سبحان می‌شمارد و می‌گوید: «هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ» (نمل: ۴۰)؛ این از فضل پروردگار من است، تا مرا آزمایش کند که آیا شکر او را بجا می‌آورم یا کفران می‌کنم؛ خدای متعال در برابر ادبار مشرکان به پیامبرش صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (توبه: ۱۲۹)؛ بگو خدای یکتا مرا بس است؛ یا در جای دیگر در مواجهه با سؤال مشرکین درباره قیامت به نبی اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (اعراف: ۱۸۸)؛ بگو من برای خودم نفع و ضرری را مالک نیستم مگر آنچه را که خدا بخواهد.

ادبیات توحیدی در روایات اهل بیت علیهم السلام

ادبیات توحیدی را می‌توان در ادعیه معصومین علیهم السلام به صورت کامل و در اوج خود مشاهده کرد؛ چراکه در برخی ادعیه این مطلب مشاهده می‌شود که انسان برای خود هیچ چیزی قائل نمی‌شود و خود را فقیر محض به خدای متعال معرفی می‌کند. این رهاورد توحید افعالی است که با برجسته کردن نقش فاعلیت الهی، بقیه فاعلیت‌ها رخت برمی‌بندد و انسان با انقطاع کامل از علل و اسباب ظاهری تنها فاعلیت خداوند را مشاهده می‌کند.

در ادعیه مشاهده می‌شود که انسان حتی کوچک‌ترین کارها را از خدای متعال تقاضا می‌کند و تأثیر و فاعلیتی برای خود قائل نمی‌شود، و هر آنچه را که نیاز داشته باشد را از پروردگارش مسئلت می‌دارد. درخواست کوچک‌ترین و کمترین امور از آن جهت مورد تأکید است که نوعاً انسان می‌پندارد کارهای کوچک را با فاعلیت مستقل خودش انجام می‌دهد و در این امور خود را از خداوند بی‌نیاز می‌داند. دقیقاً به همین جهت در روایت آمده که کوچک‌ترین حوائج خود را از خدای متعال بخواهید حتی بند کفش خود را؛ چراکه تا او امور را میسر نکند، هیچ چیزی به آسانی محقق نمی‌شود: «سل الله ما بدا لکم من حوائجکم، فانه ان لم یسره لم یتیسر» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۲۷۰). طبیعتاً این نوع سخن گفتن و ادبیات مبتنی بر توحید افعالی است؛ چراکه تا خدای متعال نخواهد هیچ امری محقق نمی‌شود؛ همان‌طور که گفته شده: «وَلَوْ لَا فَضْلَ اللَّهِ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَکِنَّ اللَّهَ یُرِکُم مِّنْ يَّسَاءَ» (نور: ۲۱).

به‌عنوان نمونه، مصاحبت و مجالست با فقرا و مساکین، توبه کردن، تمایل پیدا کردن به آنچه مورد رضایت

الهی است، اشتغال به ذکر و شکر و طاعت، مدح و ثنای الهی در همهٔ حالات، بازداری از گناه و محارم، آهسته سخن گفتن و عطف و مهربانی نسبت به پدر و مادر، از جمله مواردی است که در ادعیه از خداوند متعال خواسته شده و می‌توان به آنها استناد کرد:

«اللهم حبب الی صحبه الفقراء واعنی علی صحبتهم بحسن الصبر» (زین العابدین علیه السلام، ۱۳۹۶، ص ۱۴۱)؛ خداوند مجالست با فقرا را محبوبم ساز، و مرا با صبر جمیل بر مصاحبت ایشان یاری رسان؛ «وصیرنا الی محبوبک من التوبه وازلنا عن مکروهک من الاصرار» (زین العابدین علیه السلام، ۱۳۹۶، ص ۱۴۱)؛ و راه ما را به جانب توبه که محبوب توست تغییر ده، و از بدی‌هایی که بر آنها اصرار داریم دور کن؛ «فمل بنا الی ما یرضیک عنا واهن قوتنا عما یسخطک علینا» (زین العابدین علیه السلام، ۱۳۹۶، ص ۶۱)؛ تمایل ما را بدان‌چه موجب رضایت توست گردان، و از نیروی ما در آنچه که موجب سخط توست بکاه؛ «واشغل قلوبنا بذکرک عن کل ذکر، والسنتنا بشکرک عن کل شکر، وجوارحنا بطاعتک عن کل طاعه» (زین العابدین علیه السلام، ۱۳۹۶، ص ۶۴)؛ قلوب ما را با اشتغال به ذکر از امور دیگر باز دار، و زبان ما را با تشکر از خودت از شکر دیگران بازدار، و جوارحمان را با اطاعت از خودت از اطاعت غیر بازدار؛ «واجعل ثنائی علیک، ومدحی ایاک، وحمدی لک فی کل حالتی» (زین العابدین علیه السلام، ۱۳۹۶، ص ۱۰۸)؛ چنانم گردان که ثناگوی تو باشم، مدح تو کنم، و سپاس تو گویم در تمام احوالم؛ «واحصرنی عن الذنوب، وورعنی عن المحارم، ولا تجربنی علی المعاصی» (زین العابدین علیه السلام، ۱۳۹۶، ص ۱۱۱)؛ از گناهان بازم بدار، و از محرّمات دورم گردان و بر انجام معاصی جرئت مده؛ «اللهم خفض لهما صوتی، واطب لهما کلامی، والن لهما عریکتی، واعطف علیهما قلبی، وصیرنی بهما رفیقا وعلیهما شفیقا» (زین العابدین علیه السلام، ۱۳۹۶، ص ۱۲۰)؛ بارخدا یا صدایم را در محضر پدر و مادرم آهسته گردان، سخنم را برایشان دلنشین ساز، اخلاقم را برای آنان نرم گردان، دلم را بر آنان مهربان کن، و مرا نسبت به آنها خوش رفتار و دلسوز گردان.

علاوه بر این درخواست‌ها، در ادعیه شاهد نوعی استناد مکرر به خدای متعال هستیم و دائماً بسیاری از امور را به خدای متعال مستند می‌کنیم. این مطلب نیز تنها در سایهٔ اعتقاد به توحید افعالی قابل پذیرش است و از آثار اعتقاد به توحید افعالی خداوند است.

به‌عنوان نمونه در دعای هفتم صحیفهٔ سجادیه اقرار می‌کنیم که سبب‌ها با لطف و عنایت تو در کنار هم قرار می‌گیرند و اثرگذار می‌شوند: «وَتَسَبَّبَتْ بِطُفُفِكَ الْأَسْبَابُ» (قمی، بی‌تا، ص ۱۱۵)؛ یا در تعقیبات نماز عصر همهٔ نعمات را به خداوند اختصاص داده و از جانب او می‌دانیم: «اللَّهُمَّ مَا بِنَا مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنْكَ» (شیخ بهایی، بی‌تا، ص ۱۹۹)؛ خدایا هیچ نعمتی در اختیار ما نیست، مگر اینکه از جانب توست؛ و تمام اعمال خیرمان را به او اسناد می‌دهیم و استحقاق حمدی برای خود قائل نمی‌شویم: «اللَّهُمَّ مَا عَمِلْتُ مِنْ خَيْرٍ فَهُوَ مِنْكَ لَا حَمْدَ لِي عَلَيْهِ» (طوسی، ۱۴۱۱ق،

ج ۱، ص ۱۴۸)؛ خداوند هر کار خیری که کردم به توفیق توست و مرا در آن سزاوار مدحی نیست؛ حتی قیام و قعودمان را در نماز با استعانت گرفتن از او انجام می‌دهیم و می‌گوییم: «بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ أَقُومُ وَأَقْعُدُ»؛ با نیرو و قدرت الهی برمی‌خیزم و می‌نشینم، شبیه به این ذکر نیز زیاد وارد شده، از جمله سفارش شده به هنگام سوار شدن و حرکت مرکب گفته شود: «خَرَجْتُ بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ بغيرِ حَوْلِ مَنِيَّ وَلَا قُوَّةَ» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۸)؛ با قوت و نیروی پروردگارم خارج شدم، بدون نیرو و قدرت خودم که حکایت از نفی هرگونه نیرو و قدرتی از جانب خود شخص دارد در مواردی نیز می‌بینیم حضرات معصومین علیهم‌السلام توحید افعالی را در قالب دعا به ما آموزش می‌دهند و از ما می‌خواهند به درگاه الهی اعتراف کنیم که هر بخشنده‌ای از فضل دارایی تو می‌بخشد: «نما يعطى المعطون من فضل جدتك» (زین‌العابدین علیه‌السلام، ۱۳۹۶، ص ۴۹)؛ و هرگونه تصرف ما در اشیا به اذن و مشیت تو صورت می‌گیرد: «ونتصرف عن امرک»؛ و هرگونه حرکتی، در عرصه تدبیر تو شکل می‌گیرد: «ونتقلب فی تدبیرک»؛ از این رو کاری بدست ما انجام نمی‌شود، مگر آنچه تو حکم کرده باشی، و خیری به ما نرسد، جز آنچه تو عطا کرده باشی: «لیس لنا من الامر الا ما قضیت ولا من الخیر الا ما اعطیت» (زین‌العابدین علیه‌السلام، ۱۳۹۶، ص ۵۲)؛ یا در جای دیگر اقرار می‌کنیم که تنها در سایه عصمت تو می‌توانیم به توبه خود وفادار بمانیم و فقط با قدرت تو می‌توانیم از خطاها مصون باشیم: «اللهم وانه لا وفاء لی بالتوبه الا بعصمتک، ولا استمساک بی عن الخطایا الا عن قوتک» (زین‌العابدین علیه‌السلام، ۱۳۹۶، ص ۱۴۶)؛ و در جای دیگر می‌گوییم با تذکر تو متوجه غفلتم می‌شوم، با توفیق تو از خطایم برخاستم، و به کمک تو از درافتادن برگشتم: «ثم انتبهت بتذکیرک لی من غفلتی، ونهضت بتوفیقک من زلتی، ورجعت ونکصت بتسدیدک عن عشرتی» (زین‌العابدین علیه‌السلام، ۱۳۹۶، ص ۷۲). بنابراین توحید افعالی زبان ما را گویا می‌کند که این چنین به لطف و کرم الهی اعتراف کنیم که: «الهی لَمْ یَکُنْ لِي حَوْلٌ فَانْتَقِلْ بِه عَن مَعْصِيَتِكَ إِلَّا فِي وَفِّتِ اِيْقُظْتَنِي لِمَحَبَّتِكَ وَكَمَا اَرَدْتَ اَنْ اُكُونَ كُنْتُ، فَشَكَرْتُكَ بِاِذْخَالِي فِي كَرَمِكَ» (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۹۸)؛ خدایا، من قدرت و توانی که با آن از معصیت دست کشم ندارم، مگر آنکه از روی محبت مرا بیدار گردانی و چنان که تو می‌خواهی باشم و تو را شکر می‌گویم که مرا مشمول کرمت گرداندی.

خلاصه اینکه دعاهای ائمه طاهرين علیهم‌السلام تنها حرف زدن با خدای متعال را به ما نمی‌آموزد، بلکه چگونه حرف زدن و درست صحبت کردن در زندگی را نیز به ما آموزش می‌دهد.

در روایات نورانی اهل بیت علیهم‌السلام نیز ما شاهدیم که توصیه شده هر کاری را با استمداد و استعانت از خدای متعال و گفتن «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» شروع کنیم و در پایان کار و رسیدن به نتیجه ذکر «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» را بگوییم (تحریری، ۱۳۸۸، ص ۲۳۸). طبیعتاً این گونه سخن گفتن مبتنی بر اعتقاد به توحید افعالی و مؤثر مستقل ندانستن خود است؛ چراکه وقتی انسان در فقر و نیازمندی محض قرار دارد و به تنهایی قادر بر کاری نیست، باید با استعانت از خدای متعال کارها را به پیش برد و وقتی به لطف الهی کار را به اتمام رسانید،

فاعلیت الهی را فراموش نکنند و حمد و سپاس حق را بگویند.

در تأیید آیاتی که ذکر استننا (یعنی گفتن ان شاء الله) را لازم می‌دانستند روایاتی نیز وجود دارد، از جمله نبی مکرم اسلام ﷺ می‌فرمایند: «إِنَّ مِنْ إِيْمَانِ الْعَبْدِ أَنْ يَسْتَنْنَى فِي كُلِّ حَدِيثٍ» (محمّدی ری شهری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۶۴): از کمال ایمان بنده این است که در هر سخنی ان شاء الله بگوید.

در روایت است که رسول اکرم ﷺ هر گاه با امر خوشایندی مواجه می‌شدند، می‌فرمودند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يَنْعِمُ تَنْعِمَ الصَّالِحَاتِ»؛ سپاس خدایی را که به لطف و نعمت او کارهای نیک صورت می‌پذیرد، و هر گاه با امر ناخوشایندی برخورد می‌کردند، می‌فرمودند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ»؛ سپاس خدای را در تمام حالات (طبرسی، بی تا، ص ۳۱). شبیه به روایت بالا، روایت دیگری است که در آن حضرت می‌فرمایند: «إِذَا رَأَيْتَ الرَّجُلَ قَدِ ابْتَلَى وَأَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْكَ فَقُلِ اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَسْخَرُ وَلَا أَفْخَرُ وَلَكِنْ أَحْمَدُكَ عَلَى عَظِيمِ نِعْمَاتِكَ عَلَيَّ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۹۸)؛ وقتی با فرد گرفتار و مصیبت‌زده‌ای مواجه شدید، بگویید: خدایا من او را مسخره نمی‌کنم و به او فخر نمی‌فروشم، بلکه حمد و سپاس تو را می‌گویم به خاطر بزرگ‌ترین نعمت‌هایی که به من عطا کردی.

در ذیل آیه شریفه «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ»، روایتی از امام صادق (ع) است که حضرت می‌فرمایند:

مقصود، مردی است که می‌گوید اگر فلان کس نبود، من هلاک شده بودم و اگر فلان کس نبود، من به چه و چه رسیده بودم و اگر فلان کس نبود، خانواده‌ام تلف شده بود. آیا نمی‌بینی که چنین کسی برای مالکیت خداوند، شریک قائل می‌شود و دیگران را روزی رسان خود و دفع‌کننده خطر می‌داند؟ راوی می‌گوید: پرسیدم اگر آن مرد بگوید که خدا به واسطه فلان کس بر من منت گذاشت و گرنه هلاک شده بودم چگونه است؟ حضرت فرمودند: اشکالی ندارد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۰).

در روایت دیگری از پیامبر اسلام ﷺ آمده است که: «وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ فَلَا تَقُلْ: «لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَانَتْ كَذَا وَكَذَا» وَلَكِنْ قُلْ: «قَدَّرَ اللَّهُ وَمَا شَاءَ فَعَلَ»» (محمّدی ری شهری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۶۴)؛ وقتی مصیبتی به تو رسید مگو اگر فلان کار را انجام می‌دادم چنین نمی‌شد یا چنان می‌شد، بلکه بگو تقدیر خداوند است، هر چه خدا بخواهد. در این روایت حضرت در واقع شخص را با ادبیات توحیدی، به سمت توحید افعالی رهنمون می‌سازند و می‌فرمایند: فقط فاعلیت خود را نبین، بلکه به فاعلیت الهی نیز توجه داشته باش و آنچه رخ داده را از خدای متعال بدان؛ همان‌طور که در مورد خود حضرت رسول ﷺ نیز گفته شده: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: لَمْ يَكُنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لِشَيْءٍ قَدْ مَضَى لَوْ كَانَ غَيْرُهُ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۳)؛ هرگز در مورد اتفاقی که حادث شده بود، نمی‌گفتند اگر چنین بود چنان نمی‌شد.

از طرف دیگر در مواجهه با خیرات و موفقیت‌ها نیز فرموده‌اند: مبدا بدان‌ها مغرور شوید، بلکه بگویید: خدایا عافیت ده و این نعمت را تام و کامل بفرما: «كَانَ الرُّصَا (ع) يُنْشِدُ كَثِيرًا إِذَا كُنْتُ فِي خَيْرٍ فَلَا تَغْتَرَّرَ بِهِ وَلَكِنْ قُلِ

اللَّهُمَّ سَلِّمْ وَتَمِّمْ» (مجلسی، بی تا، ج ۶۸، ص ۴۶)؛ یا گفته شده هرگاه نعمتی به شما رسید ذکر الحمدلله را زیاد بگویید: «عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: مَنْ ظَهَرَتْ عَلَيْهِ النِّعْمَةُ فَلْيَكْثُرْ ذِكْرَ الْحَمْدِ لِلَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۹۳).

همچنین در روایت است که فرزند یکی از یاران پیامبر اکرم ﷺ فوت کرد و حضرت برای تسکین آلام او نامه‌ای به این شرح برایش نوشت:

حمد و ستایش می‌کنم خدایی را که جز او معبودی نیست، اما بعد، ای معاذ! خداوند اجر تو را در مصیبت مرگ فرزندت بزرگ و عظیم قرار دهد و صبر و بردباری را به تو الهام فرماید و شکر و سپاسگزاری را نصیب ما و تو بفرماید؛ زیرا ما و اهل و عیال و دوستان و اولاد ما همه و همه از مواهب خداوند عزوجل و از امانت‌ها و ودیعه‌هایی است که در مدت معین و محدودی در دست ماست و ما از آنها بهره‌مند می‌شویم؛ سپس بر ما واجب کرده است که در برابر نعمت‌ها شکر کنیم و در برابر بلاها صبر نماییم. فرزند تو یکی از مواهب و ودیعه‌ای بود که خداوند مدتی تو را از آن بهره‌مند و مسرور نمود و سپس امانتش را گرفت و در مقابل آن اجر کثیر و صلوات و رحمت و هدایت به تو عطا می‌فرماید، به شرطی که در فقدان او صبر کنی و این مصیبت را به حساب خدا بگذاری و برای رضای او این سختی را تحمل کنی (شهید ثانی، بی تا، ص ۱۱۷).

روشن است که زمانی می‌توان از ودیعه و امانت بودن فرزند و سایر داشته‌ها سخن به میان آورد که مالکیتی برای خودمان قائل نشویم و همه چیز را مملوک خدای متعال بدانیم؛ از این رو این‌گونه سخن گفتن مبتنی بر توحید افعالی خداوند است؛ چراکه توحید در مالکیت از اقسام توحید افعالی است.

ادبیات توحیدی و محاورات روزانه ما

گفته شد نوع سخن گفتن ما می‌تواند در ایمان و باورمان تأثیرگذار باشد؛ چراکه سخن گفتن نیز نوعی تلقین به نفس است. تلقین گفتاری را می‌توان به تلقین مثبت و منفی تقسیم کرد (باقری، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۹۳)؛ یعنی گفتارهایی که موجب تثبیت ایمان می‌شوند و باید به کار گرفته شوند، و گفتارهایی که موجب زوال ایمان می‌شوند و نباید به کار برده شوند. در ادامه، مصادیق و جملاتی که در محاورات روزانه به کار گرفته می‌شوند را از دو جهت مثبت و منفی بیان می‌کنیم تا با بایدها و نبایدهای گفتاری مبتنی بر توحید افعالی بیشتر آشنا شویم.

برخی از جملاتی که روزانه بر زبان جاری می‌سازیم و درست هم هستند، عبارت‌اند از: «هرچه خدا بخواهد، ان شاء الله خیر است، تا خدا نخواهد هیچ برگی از درخت نمی‌افتد، به خدا می‌سپارم، خدا حافظ باد، هرچه خدا صلاح بداند، راضی هستیم به رضای خدا، توکل بر خدا، اینجا دواست، اما شفا دست خداست، حتماً صلاح و مصلحتی در کار بوده، دهان باز بی‌روزی نمی‌ماند، خدا را شکر، هر آنچه خدا قسمت کند».

در مقابل، تعابیر رایجی در محاورات روزانه می‌شنویم یا به کار می‌گیریم که رهنز هستند و ما را از حقیقت دور

می‌کنند. طبیعتاً این جملات تلقین منفی محسوب می‌شوند و نباید به کار گرفته شوند. بعضی از آنها عبارت‌اند از: اول خدا بعد هم شما، اول خدا دوم طیب، (درحالی که باید گفت اول خدا دوم هم خدا)، دکتر خوبم کرد، (دکتر خوب تشخیص داد، خدا شفایم داد)، ساعت بیدارم کرد، (ساعت زنگ زد خدا بیدارم کرد)، تا ببینم چه می‌شود، (تا خداوند چه بخواهد)، اگر فلانی نبود کارم زار بود، (خدا به وسیله فلانی بر من منت گذاشت)، این خیر از فلانی به من رسیده، (خدا این لطف را از طریق فلانی به من رسانده - این جمله از کتاب *ادب توحیدی انبیا در قرآن* گرفته شده (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۳)، فلانی خوش‌شانس است، (خدا به فلانی نظر داره)، شانس آوردم که آن‌طور نشد، (خدا بهم لطف کرد که آن‌طور نشد)، من هوش و استعداد خوبی دارم، (خدا به من هوش و استعداد خوبی داده است).

نتیجه‌گیری

اعتقاد راسخ به توحید افعالی خداوند به‌عنوان یکی از متعلقات ایمان، آثار فراوانی به همراه دارد؛ از جمله این آثار پرهیز از مشرکانه حرف زدن و به لسان اهل توحید سخن گفتن است؛ چراکه گفتار نیک جلوه‌ای از شخصیت و هویت ایمانی آدمی است و بیانگر باور و عقیده فرد بوده و مرتبه ایمان او را نشان می‌دهد.

در این پژوهش به کلیاتی درباره ادبیات توحیدی بسنده نشده است، بلکه مؤلف کوشیده است با بیان مصادیق روشنی از گفتارهای توحیدی و مشرکانه، نقش و اهمیت ادبیات توحیدی را برجسته کرده و به‌عنوان شیوه‌ای در جهت تقویت ایمان ارائه نماید؛ چون که تمرین و استمرار بر استفاده از برخی جملات و کلمات موحدانه، انسان را به وادی ایمان راهنمایی می‌کند و بر ایمان او می‌افزاید و این بدان سبب است که گفتارهای آدمی همانند رفتارهایش در دل و شخصیت ایمانی او اثرگذار است و نوعی تلقین لسانی برای نفس شمرده می‌شود.

از اهمت‌هایی که آیات و روایات به مسئله چگونه سخن گفتن داشتند، می‌توان به اهمیت ادبیات توحیدی پی برد. همچنین می‌توان آن را به‌عنوان شیوه‌ای تربیتی که از متن متون دینی استنباط می‌شود، برای تقویت و تثبیت ایمان مطرح ساخت؛ چراکه در متون دینی درباره ایمان و متعلقات آن سخن گفته شده و به آنچه که موجب تضعیف یا تقویت ایمان می‌شود نیز به تفصیل پرداخته شده است. همان‌طور که شاهد بودیم، از جمله اموری که بدان توصیه شده، موحدانه سخن گفتن، و از مواردی که از آن نهی شده، مشرکانه حرف زدن است؛ بنابراین ادبیات توحیدی می‌تواند به‌عنوان شیوه‌ای برای ارتقای ایمان مطرح شود؛ هرچند که ادبیات توحیدی از لوازم عقلی ایمان به توحید افعالی خداوند است و عقل به تنهایی نیز حکم می‌کند که التزام عملی نداشتن به ایمان و باور، موجب تضعیف آن باور خواهد شد.

سؤالی که در پایان قابل طرح است این است که آیا ادبیات توحیدی صرفاً بر پایه اعتقاد به توحید افعالی خداوند مبتنی است؟ یا اینکه دیگر شئون و اقسام توحید نیز می‌توانند در این بحث دخیل باشند؟

منابع

قرآن کریم.

- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۶). الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة. قم: مكتب الإعلام الإسلامي.
- باقری، خسرو (۱۳۹۳). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: مدرسه.
- تحریری، محمدباقر (۱۳۸۸). شرح حدیث عنوان بصری. تهران: حر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). ادب توحیدی انبیا در قرآن. قم: اسراء.
- خطیبی، محمد و نگارش، حمید (۱۳۸۶). فرهنگ شیعه. قم: زمزم هدایت.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۷). نهج الذکر. قم: دار الحدیث.
- زین العابدین، علی بن الحسین علیه السلام (۱۳۹۶). صحیفه سجادیه. ترجمه علی شیروانی. قم: اندیشه مولانا.
- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (صبحی صالح). قم: مؤسسه دار الهجرة.
- شهید ثانی، زین الدین (بی تا). مسکن الفؤاد عند فقد الأحياء والأولاد. قم: مکتبه بصیرتی.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین (بی تا). مفتاح الفلاح فی عمل اليوم و اللیلة من الواجبات و المستحبات. بی جا: دار الكتاب الإسلامي
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مکتبه النشر الاسلامی.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰). مکارم الأخلاق. قم: الشریف الرضی.
- طبرسی، علی بن حسن (بی تا). مشکاة الأنوار. نجف: المکتبه الحیدریه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). التفسیر (تفسیر العیاشی). تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- قمی، شیخ عباس (بی تا). کلیات مفاتیح الجنان. قم: اسوه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). اصول کافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد بن باقر (بی تا). بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). آموزش فلسفه. تهران: انتشارات امیرکبیر.

Table of Contents

The Dynamism and Stability of Religious Ethics: A Comparative Study of Historical Consciousness in the Views of Ratzinger and Curran and the Islamic Approach in Responding to Modern Challenges / 7

Mohajer Mahdavi

The Status of Good and Evil and the Foundations and Principles of Intuitionism in Legislation, with Emphasis on Ross's View / 25

✎ *Gholamreza Sadeghi-Manesh / Hossein Javan-Arasteh / Ali Mashhadi*

The Ethical-Educational Implications of the Hadith al-Kisā' with Emphasis on the Father-Daughter Relationship / 45

✎ *Mohammad Arian / Moslem Mohammadi*

An Introduction to the Relationship Between Value and Action / 61

Morteza Rajabi

A Monotheistic and Spiritual Perspective on Environmental Education in the Thought of Three Contemporary Islamic Thinkers / 79

Ali Ahmadpour

Monotheistic Literature as a Method for Strengthening Faith / 101

Saeid Heidari

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Ākhlaqī

Vol. 16, No. 2

An Academic Semiannual on Ehtical Inquiry

Fall & Winter 2025-26

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

Manager: *Mahmud Fathali*

Editor in chief: *Hadi Hosseinkhani*

Executive Manager: *Ali Aghamohammadi*

Editorial Board:

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

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113474

Fax: +982532934483

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