

دوفصلنامه علمی - ترویجی

معرفت اخلاق

سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۹، بهار و تابستان ۱۴۰۵



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد واعظی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم،

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۴۳۳-۳۷۱۸۵

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

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

نمایه در:

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

اهداف و رویکرد نشریه معرفت اخلاقی

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

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

<https://nashriyat.ir>

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۰۰۰۰۰ تومان، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۴۰۰۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 ۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

ج) یادآوری

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

فهرست مطالب

فراتر از سرگرمی: تحلیل ظرفیت‌های بازی‌های رایانه‌ای در تربیت اخلاقی / ۷

✍ وحید ارغوانی فلاح / محمود فتحعلی

مقایسه تطبیقی ابعاد هنجاری نظریه اخلاقی قرب الهی با نظریه دیوید راس / ۲۹

✍ محمدحسن سموعی

تقیه تربیتی در آیات و روایات (بررسی آیات و روایات تقیه تربیتی در کنش‌های تربیتی) / ۴۹

✍ احمد سعیدی

بررسی تأثیر فضایل اخلاقی بر ابعاد مختلف امنیت از منظر آیات و روایات / ۶۷

✍ علی نیکوئی

مبانی انسان‌شناختی اخلاق در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی رحمته الله علیه / ۹۱

✍ حسین امیری

تبیین اصول زمینه‌سازی حاکمیتی در راستای رواج اخلاق و معنویت؛ مطالعه‌ای مبتنی بر بیانیه گام

دوم انقلاب / ۱۱۱

✍ هادی غلامزاده / هادی حسینخانی

Beyond Entertainment: An Analysis of the Capacities of Computer Games in Moral Education*

✉ **Vahid Arghavani Fallah**  / Ph.D. Student of Islamic Ethics Instruction, Imam Khomeini Educational and Research Institute. vaf5445@gmail.com

Mahmoud Fathali / Associate Professor, Department of Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute. fathali@iki.ac.ir

Received: 2025/09/22 - **Accepted:** 2026/02/18

Abstract

This article aims to examine the moral capacities of computer games in three dimensions: cognitive (insight), affective (inclination), and behavioral (action). Using a descriptive-analytical method and a qualitative approach, it analyzes the moral capacities of computer games as a powerful medium in shaping players' moral insights, emotions, and behaviors. The research population includes prominent examples of popular and acclaimed computer games such as *The Last of Us*, *Papers, Please*, *Detroit: Become Human*, and *This War of Mine*, selected for their complex storytelling, challenging moral choices, and rich interactive environments. The findings show that computer games, through various mechanisms such as layered storytelling, the consequences of players' choices, social interactions, and the design of immersive environments, can actively participate in the process of moral learning. These games place players in difficult moral situations and allow them to directly observe the consequences of their actions. This experience not only creates a deeper understanding of moral concepts but also helps strengthen skills such as empathy, responsibility, and critical thinking. Finally, it is concluded that computer games, far from mere entertainment, are a valuable tool for moral education and the development of moral insights, and their conscious and responsible use can lead to nurturing a generation with a stronger moral understanding.

Keywords: Computer Games, Ethics, Entertainment, Moral Capacities, Moral Education, Ethical Analysis.

* This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."

فرا تر از سرگرمی: تحلیل ظرفیت‌های بازی‌های رایانه‌ای در تربیت اخلاقی*

✉ وحید ارغوانی فلاح / دانشجوی دکتری مدرسی اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

vaf5445@gmail.com

fathali@iki.ac.ir

محمود فتحعلی / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۹

چکیده

این مقاله با هدف بررسی ظرفیت‌های اخلاقی بازی‌های رایانه‌ای در سه بعد بینشی، گرایشی و کنشی به انجام رسید، و با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از رویکرد کیفی، ظرفیت‌های اخلاقی بازی‌های رایانه‌ای را به‌عنوان رسانه‌ای قدرتمند در شکل‌دهی بینش‌ها، هیجانات و رفتارهای اخلاقی بازیکنان مورد تحلیل قرار داد. جامعه پژوهش شامل نمونه‌های برجسته‌ای از بازی‌های رایانه‌ای محبوب و معتبر مانند This War of Mine و Detroit: Become Human, Papers, Please, The Last of Us است که به دلیل داستان‌سرایی پیچیده، انتخاب‌های اخلاقی چالش‌برانگیز و محیط‌های تعاملی غنی، برای مطالعه انتخاب شدند. یافته‌ها نشان می‌دهد که بازی‌های رایانه‌ای با استفاده از مکانیزم‌های مختلفی همچون داستان‌سرایی چندلایه، پیامدهای انتخاب‌های بازیکن، تعاملات اجتماعی و طراحی محیط‌های غوطه‌ور، می‌توانند به‌صورت فعال در فرآیند یادگیری اخلاقی مشارکت داشته باشند. این بازی‌ها، بازیکنان را در موقعیت‌های دشوار اخلاقی قرار داده و به آنها امکان می‌دهند تا به‌طور مستقیم پیامدهای اعمال خود را مشاهده کنند. این تجربه، نه تنها درک عمیق‌تری از مفاهیم اخلاقی ایجاد می‌کند، بلکه به تقویت مهارت‌هایی مانند همدلی، مسئولیت‌پذیری و تفکر انتقادی کمک می‌کند. در نهایت، نتیجه‌گیری می‌شود که بازی‌های رایانه‌ای، فرا تر از سرگرمی صرف، ابزاری ارزشمند برای آموزش اخلاق و توسعه بینش‌های اخلاقی به‌شمار می‌روند و استفاده آگاهانه و مسئولانه از آنها می‌تواند به پرورش نسلی با درک اخلاقی قوی‌تر منجر شود.

کلیدواژه‌ها: بازی‌های رایانه‌ای، اخلاق، سرگرمی، ظرفیت‌های اخلاقی، تربیت اخلاقی، تحلیل اخلاقی.

تربیت اخلاقی فرآیندی چندبعدی است که در آن انتقال دانش، شکل‌دهی به گرایش‌ها و پرورش رفتارهای مبتنی بر ارزش، به‌طور هم‌زمان مورد توجه قرار می‌گیرد. این فرایند مستلزم وجود عناصر چهارگانهٔ مربی، متربی، صفات و ارزش‌های اخلاقی، و محیط تربیت است (فیروزمهر، ۱۳۹۳، ص ۳۸). هریک از این عناصر در فرآیند شکل‌دهی به شخصیت اخلاقی فرد نقشی حیاتی ایفا می‌کنند. نقش «مربی» صرفاً به آموزش گفتاری محدود نمی‌شود، بلکه منش و شخصیت او به‌مثابهٔ الگویی عمل می‌کند که آموزه‌های اخلاقی را از سطح دانش به باور قلبی ارتقا می‌بخشد (کاظمی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۶-۱۸۸). از سوی دیگر، «متربی» به‌مثابهٔ موجودی فعال و صاحب اراده، خود نقشی اساسی در تربیت خویش ایفا می‌کند. او می‌تواند از راه مشاهده، تفکر و تزکیهٔ نفس، ارزش‌ها را درونی سازد و به مراتب کمال دست یابد. در این میان، «محیط تربیت» نیز عنصری تعیین‌کننده است. انسان موجودی فعال و درعین‌حال تحت تأثیر محیط است و لذا فرد و محیط بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند (کدیور، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱). محیطی که در آن ارزش‌های اخلاقی محترم شمرده شوند، فعالیت‌های گروهی بر پایهٔ هنجارهای پذیرفته‌شده شکل بگیرد و با سطح رشد متربی هماهنگ باشد، می‌تواند به شکلی مؤثر در نهادینه‌سازی ملکات فاضله عمل کند (کاظمی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۳). در دهه‌های اخیر، بازی‌های رایانه‌ای به‌مثابهٔ ابزارهایی نوین و محیط‌های تعاملی پیچیده، توجه بسیاری از صاحب‌نظران را به خود جلب کرده‌اند. جامعهٔ گیمرها می‌توانند به نوعی مربی و متربی یکدیگر باشند. بازیکنان باتجربه‌تر می‌توانند به بازیکنان جدید راهنمایی کنند و فضایل اخلاقی را در جامعهٔ بازی ترویج دهند (کرافورد، ۱۳۹۷، ص ۱۹۰-۱۹۷). از سوی دیگر، والدین و مربیان واقعی نیز می‌توانند با نظارت، همراهی و گفت‌وگو در مورد انتخاب‌های اخلاقی در بازی، نقش مربی را ایفا کرده و تجربیات بازی را به درس‌های اخلاقی قابل انتقال به زندگی واقعی تبدیل کنند (داودی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱-۱۰۳). همچنین بازی‌های رایانه‌ای می‌توانند هم به‌عنوان ابزاری برای آموزش و هم به‌عنوان محیطی برای تمرین و درونی‌سازی ملکات اخلاقی عمل کنند. این نقش‌آفرینی از طریق تعامل بین مؤلفه‌های مختلف ممکن می‌شود.

بازی‌های رایانه‌ای به‌عنوان «ابزار تربیت»، می‌توانند به شیوهٔ آموزش غیرمستقیم عمل کنند. بسیاری از بازی‌ها، بازیکنان را در موقعیت‌های پیچیدهٔ اخلاقی قرار می‌دهند که نیازمند تصمیم‌گیری هستند. این انتخاب‌ها (مانند کمک به یک شخصیت در برابر منفعت شخصی، راستگویی در برابر دروغ‌گویی یا بخشش در برابر انتقام) پیامدهای مستقیمی در داستان بازی دارند و به بازیکن اجازه می‌دهند تا نتایج تصمیمات خود را مشاهده کند. این فرآیند به تفکر انتقادی، درک پیامدهای رفتارها و تقویت قوهٔ تشخیص خوب از بد کمک می‌کند.

همچنین بازی‌های رایانه‌ای به‌عنوان «محیط تربیت»، می‌توانند فضایی برای تمرین مهارت‌های اخلاقی فراهم آورند. این بازی‌ها با شبیه‌سازی موقعیت‌های اخلاقی، ارائهٔ انتخاب‌های معنادار و ایجاد فرصت برای مواجهه با

پیامدهای رفتارها، می‌توانند ظرفیت‌های اخلاقی بازیکنان را تقویت نموده و امکان تأثیرگذاری عمیق و پایدار بر شخصیت بازیکنان را فراهم آورند. بازی‌هایی که بر همکاری تیمی، استراتژی و حل مسئله متمرکز هستند، فضایی چون مسئولیت‌پذیری، همدلی، کار گروهی و صبر را تقویت می‌کنند (ده صوفیانی و جعفری، ۱۳۹۹، ص ۴۲-۴۳). برای مثال، در یک بازی گروهی، بازیکنان برای رسیدن به هدف مشترک باید به یکدیگر اعتماد کنند، منابع را به اشتراک بگذارند و با هم همکاری نمایند. این تجربه به صورت عملی به آنها می‌آموزد که چگونه منافع شخصی را با منافع جمعی تطبیق دهند.

بخش قابل توجهی از پژوهش‌ها، آثار اخلاقی بازی‌های رایانه‌ای را صرفاً در سطح پیامدهای رفتاری مورد بررسی قرار داده‌اند. این مطالعات عمدتاً با رویکرد روان‌شناسی تجربی، به سنجش متغیرهایی مانند پرخاشگری، همکاری، همیاری یا رفتارهای نوع‌دوستانه پرداخته‌اند. هرچند این یافته‌ها در شناخت آثار کوتاه‌مدت و قابل مشاهده بازی‌ها مفیدند، اما به دلیل غفلت از لایه‌های درونی شخصیت انسان، قادر به تبیین فرآیند تربیت اخلاقی به معنای عمیق آن نیستند (تقی‌نژاد، ۱۳۸۸؛ بلبلی و غلامزاده، ۱۳۹۸؛ جوکار و همکاران، ۱۴۰۲؛ نوری و نجفی‌زادگان، ۱۴۰۱؛ Gentile, & et al., 2009; Anderson, & Bushman, 2001).

دسته‌ای دیگر از پژوهش‌ها، با فاصله گرفتن از نگاه صرفاً رفتاری، به بررسی نقش بازی‌های رایانه‌ای در یادگیری اخلاقی پرداخته‌اند. این مطالعات غالباً با تکیه بر نظریه‌های رشد اخلاقی غربی، مانند نظریه مراحل قضاوت اخلاقی کولبرگ، بازی‌ها را به عنوان ابزارهایی برای ارتقای توان استدلال اخلاقی یا همدلی تحلیل کرده‌اند. با وجود ارزشمندی این رویکرد، محدود ماندن به چارچوب‌های روان‌شناختی و غفلت از مبانی فلسفی و اخلاقی، از کاستی‌های جدی این دسته از پژوهش‌ها به شمار می‌رود (محمدی، ۱۴۰۴؛ آل‌بویه و همکاران، ۱۳۹۸؛ Sherer, 1998؛ Flescher, 2015). با وجود تنوع پژوهش‌ها درباره بازی‌های رایانه‌ای، بررسی‌ها نشان می‌دهد که اغلب مطالعات یا به پیامدهای رفتاری محدود شده‌اند و یا در چارچوب نظری روان‌شناسی اخلاق غربی باقی مانده‌اند. این در حالی است که در اخلاق اسلامی، تربیت اخلاقی فرایندی چندساحتی است که از اصلاح بینش آغاز شده، در گرایش‌ها تعمیق می‌یابد و در نهایت به کنش اخلاقی منتهی می‌شود. فقدان پژوهش‌هایی که ظرفیت بازی‌های رایانه‌ای را با تکیه بر این چارچوب سه‌ساحتی تحلیل کنند، خلأی است که مقاله حاضر درصدد پاسخ‌گویی به آن است.

برای دستیابی به یک تحلیل عمیق از ظرفیت اخلاقی بازی‌های رایانه‌ای، لازم است که اخلاق در سه ساحت اصلی مورد بررسی قرار گیرد: ساحت بینشی، گرایشی و رفتاری. این سه ساحت، لایه‌های شخصیتی انسان را تشکیل می‌دهند و رابطه منطقی عمیقی با یکدیگر دارند (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۳۲۶).

ساحت بینشی: این ساحت مربوط به باورها، جهان‌بینی و اعتقادات فرد است. به عنوان مثال، در اخلاق اسلامی، توحید به عنوان مبدأ و ریشه فضایل اخلاقی در نظر گرفته می‌شود (محرر، ۱۳۹۸، ص ۴۰)؛ بنابراین یک عمل اخلاقی تنها به دلیل ظاهرش ارزشمند نیست، بلکه به دلیل پیوندش با این جهان‌بینی توحیدی ارزش می‌یابد.

ساحت گرایشی: این ساحت به تمایلات، انگیزه‌ها و عواطف درونی انسان مربوط است. گرایش‌های نیکو (مانند تجلیل، تحسین، امید، مهرورزی و ایثار) و رذایل اخلاقی (مانند نفرت، کینه، خشونت و قساوت) در این ساحت جای می‌گیرند (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۳۳۱-۳۳۲).

ساحت رفتاری: این ساحت صرفاً به اعمال و کنش‌های خارجی و قابل مشاهده فرد اشاره ندارد، بلکه شامل همه اعمال اختیاری انسان اعم از جوارحی و جوانحی می‌شود (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۳۳۲). رفتارهایی مانند پرخاشگری، شجاعت، یا کمک به دیگران در این دسته قرار می‌گیرند.

این سه ساحت با یکدیگر در تعامل هستند. یک بینش صحیح، گرایش‌های نیک را در فرد تقویت می‌کند و در نهایت این گرایش‌ها به رفتارهای اخلاقی منجر می‌شوند. به عبارت دیگر، برای تغییر رفتار نامطلوب، ابتدا باید به تغییر در گرایش‌ها و باورهای بنیادین فرد پرداخت (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱). این ساختار سه‌بعدی به ما امکان می‌دهد تا از تحلیل‌های سطحی از پیامدهای رفتاری بازی‌ها فراتر برویم و ظرفیت این پدیده در لایه‌های درونی شخصیت، یعنی گرایش‌ها و جهان‌بینی را مورد بررسی قرار دهیم. این رویکرد، هسته اصلی نوآوری مقاله حاضر است.

هرچند ممکن است اصل وجود ظرفیت تربیتی در بازی‌های رایانه‌ای امری بدیهی به نظر رسد، اما نوآوری مقاله حاضر در سطح «چیستی ظرفیت» نیست، بلکه در «چگونگی تحلیل آن» نهفته است. اغلب پژوهش‌های موجود، به پیامدهای رفتاری یا روان‌شناختی بازی‌ها محدود شده‌اند؛ درحالی‌که مقاله حاضر با بهره‌گیری از چارچوب سه‌ساحتی اخلاق اسلامی، از نگاه تقلیل‌گرایانه به تربیت اخلاقی فراتر رفته و ظرفیت بازی‌های رایانه‌ای را در سطوح بنیادین باورها، گرایش‌ها و کنش‌های اخلاقی تحلیل می‌کند؛ رویکردی که تا کنون کمتر به صورت منسجم دنبال شده است.

ظرفیت‌های اخلاقی بازی‌های رایانه‌ای

همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، تربیت اخلاقی فرآیندی پویا و چندبعدی است که هدف آن پرورش فضایل اخلاقی و شکل‌گیری شخصیت فضیلت‌مند در افراد است که در سه ساحت اصلی بینشی (شناختی)، گرایشی (عاطفی) و رفتاری (عملی) قابل تحلیل است. در ساحت بینشی، هدف افزایش آگاهی و شناخت ارزش‌های اخلاقی است؛ در ساحت گرایشی، ایجاد تمایلات مثبت و انگیزه‌های درونی برای عمل اخلاقی مدنظر است؛ و در ساحت رفتاری، تمرین و نهادینه‌سازی رفتارهای اخلاقی مورد توجه قرار می‌گیرد.

بازی رایانه‌ای با درگیر کردن هم‌زمان ساحت‌های سه‌گانه: ۱. بینشی؛ از طریق طرح معضلات اخلاقی و تقویت تفکر انتقادی؛ ۲. گرایشی؛ از طریق ایجاد همدلی و تقویت انگیزه‌های درونی؛ ۳. رفتاری؛ از طریق فراهم کردن امکان تمرین عملی رفتارهای اخلاقی، امکان تأثیرگذاری عمیق و پایدار بر شخصیت بازیکنان را فراهم می‌آورد. در ادامه و در ضمن سه بخش مجزا و به‌صورت تفصیلی به تحلیل و تبیین این ظرفیت با استفاده از تطبیق بر مصادیق موجود پرداخته می‌شود.

ساحت بینشی

ساحت بینشی (Cognitive Domain) مربوط به باورها، جهان‌بینی و اعتقادات فرد است و شامل دانش، درک و باورهای اخلاقی می‌شود (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۳۳۰). بازی‌ها از طریق روایت‌ها، شخصیت‌ها و دنیاهای ساخته شده خود، می‌توانند با ارائه موقعیت‌های پیچیده اخلاقی، دانش بازیکنان را در مورد مفاهیمی مانند عدالت، فداکاری و پیامد رفتارها افزایش داده، بر باورهای بازیکن تأثیر بگذارند و او را به تفکر درباره پرسش‌های بنیادین اخلاقی وادار کنند. این تأثیرگذاری از طریق مکانیزم‌های مختلفی همچون داستان‌سرایی، انتخاب‌های بازیکن، تعاملات اجتماعی و محیط‌های بازی صورت می‌گیرد. در ادامه به بررسی دقیق‌تر این ظرفیت‌ها و ارائه مثال‌های عینی می‌پردازیم.

۱. داستان‌سرایی و پیام‌های اخلاقی

تعمیق‌بخشی ارزش‌های اخلاقی: بر اساس نظریه اخلاق روایت مکی‌تایر (۱۹۸۴)، داستان‌ها می‌توانند به درک ارزش‌های اخلاقی کمک کنند. بازی‌هایی مانند The Last of Us با ارائه داستان‌های پیچیده و چندلایه، بازیکنان را وادار می‌کنند تا درباره مفاهیمی مانند بقا، فداکاری و ماهیت انسانیت به‌طور عمیق‌تر فکر کنند. این بازی با ترکیب روایت عمیق، شخصیت‌پردازی قوی و تعاملات معنادار، نه‌تنها سرگرم‌کننده است، بلکه به‌عنوان یک ابزار آموزشی غیرمستقیم برای تقویت درک مفاهیم اخلاقی، بازیکن را در معرض تجربیات اخلاقی پیچیده قرار می‌دهد. بازی با نمایش فداکاری جوئل برای نجات الی (شخصیت کودک)، یادآور مفهوم ایثار است؛ همچنین تقابل بین «نجات فردی» و «نجات جامعه» در پایان بازی، بازتابی از مباحث اخلاقی تعادل بین مصلحت فرد و جمع است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۳۰).

مواجهه با تصمیمات اخلاقی دشوار: بازی‌هایی مثل Bioshock بازیکن را در معرض یکی از معروف‌ترین معضلات اخلاقی در تاریخ بازی‌ها قرار می‌دهند که مجبورند تصمیمات اخلاقی سختی بگیرند. در این بازی بازیکن در خصوص کارکترهای Little Sisters باید یکی از دو گزینه نجات آنها (کمک اخلاقی اما پاداش کمتر) یا هاروست کردن آنها (سوءاستفاده برای منفعت شخصی اما پاداش بیشتر) را انتخاب کند. این انتخاب‌ها مستقیماً بر پایان بازی تأثیر می‌گذارند و بازیکن را با مفهوم مسئولیت اخلاقی روبه‌رو می‌کند. پژوهشگران

تأکید می‌کنند که این مکانیسم، بازیکن را مجبور به تفکر درباره‌ی توازن بین منفعت شخصی و اخلاق می‌کند (Zagal, 2010).

نمایش پیامدهای اعمال: بازی‌هایی مانند Heavy Rain نشان می‌دهند که هر انتخابی پیامدهای خاص خود را دارد. این امر به بازیکنان کمک می‌کند تا درک عمیق‌تری از مسئولیت‌پذیری و عواقب اعمال خود پیدا کنند. تصمیم برای نجات یک شخصیت ممکن است به مرگ شخصیت دیگر منجر شود یا شکست در انجام چالش‌های سریع یا (Quick-Time Event (QTE می‌تواند پیامدهای فاجعه‌باری داشته باشد. این تجربه‌ی عملی، بازیکن را با پیامدهای غیر قابل بازگشت تصمیمات اخلاقی آشنا می‌کند (رهنما، ۱۳۸۸، ص ۶۶).

تغییر نگرش‌ها: بازی‌هایی مانند Papers, Please می‌توانند نگرش بازیکنان را نسبت به دیگری که از وجوه مختلفی با ما متفاوت هستند، مانند رنگ پوست، ملیت، زبان، دین و مذهب، فرهنگ و... تغییر دهند. بازی داستان یک مأمور مهاجرت را در یک دولت کمونیستی روایت می‌کند که باید بین انجام وظیفه‌ی قانونی (رد مهاجران غیرقانونی) و کمک به افرادی که به دنبال پناهندگی یا پیوند خانوادگی هستند، انتخاب کند. این روایت، بازیکن را با تعارض بین اخلاق وظیفه‌گرا (Deontological Ethics) و اخلاق نتیجه‌گرا (Consequentialism) مواجه می‌سازد؛ مثلاً اگر به دلیل ترحم، به یک مهاجر غیرقانونی اجازه ورود دهد، ممکن است بعداً متوجه شود که او یک تروریست بوده است. همچنین این بازی با شبیه‌سازی موقعیت‌های واقعی، بازیکن را به تفکر درباره‌ی سیاست‌های مهاجرتی و اخلاقیات وادار می‌کند (Schleiner, 2017).

۲. تعاملات اجتماعی و درک متقابل

فرد در فرآیند تعامل با دیگران، تنها هنجارها را جذب نمی‌کند، بلکه از طریق بحث و تبادل نظر، به بازسازی فعال فهم اخلاقی خود می‌پردازد (باقری، ۱۴۰۱، ص ۱۳۲). هر تصمیم بازیکن علاوه بر اینکه در نتیجه‌ی بازی تأثیر مستقیم دارد، می‌تواند به درک جدیدی از ارزش‌های اخلاقی منتهی شود (فیروزمهر، ۱۳۹۳، ص ۲۷۲-۲۷۳)؛ مثلاً انتخاب بین نجات یک انسان یا یک ربات می‌تواند بازیکن را با مفهوم ارزش ذاتی زندگی مواجه کند، و تصمیم برای اعتراض یا تسلیم در برابر ظلم، بازیکن را به تفکر درباره‌ی عدالت و شجاعت اخلاقی وادار می‌کند.

درک هدف مشترک: بازی‌هایی که به صورت تیمی و مشارکتی طراحی شده‌اند، بازیکنان را ملزم به همکاری و اعتماد به یکدیگر برای رسیدن به اهداف مشترک می‌کنند. این بازی‌ها به بازیکنان آموزش می‌دهند که چگونه با دیگران همکاری کنند، به توافق برسند و اهداف مشترک را دنبال کنند. موفقیت در این بازی‌ها اغلب نیازمند درک صحیح از هدف مشترک، درک نقش دیگران و فداکاری برای منافع تیم است. به عنوان مثال، می‌توان به بازی‌هایی مانند Overcooked (همکاری برای مدیریت یک آشپزخانه‌ی شلوغ) یا Keep Talking and Nobody

Explodes (همکاری برای خنثی کردن بمب با استفاده از دستورالعمل‌های شفاهی) اشاره کرد. در این بازی‌ها، شکست یا موفقیت تیم به میزان همکاری اعضا بستگی دارد.

همدلی با دیگران: درک و همدلی با افراد مبتلا به بیماری‌های روانی، غلبه بر ترس و آسیب‌های روحی، پذیرش و مواجهه با مشکلات در بازی Hellblade: Senua's Sacrifice به خوبی منعکس شده است. این بازی داستان یک جنگجوی پیکت به نام سنوا را روایت می‌کند که با آسیب‌های روانی و توهّمات دست‌وپنجه نرم می‌کند. طراحی صدا و تصویر بازی به گونه‌ای است که بازیکن تجربه‌ای نزدیک به وضعیت روانی سنوا پیدا می‌کند. تعامل با صداهای درون سر او و تصاویر مبهم، حس همدلی و درک نسبت به چالش‌های افراد مبتلا به بیماری‌های روانی را در بازیکن تقویت می‌کند (داستانی بنیسی و غفاری فر، ۱۴۰۳، ص ۱۳۳-۱۵۷). اگرچه تعامل اجتماعی مستقیم با شخصیت‌های دیگر محدود است، اما تمرکز عمیق بر تجربه درونی سنوا، نوعی همدلی قوی را ایجاد می‌کند.

فداکاری برای خوشبختی دیگران: بازی‌هایی مانند To the Moon به بازیکنان اجازه می‌دهند تا در زندگی شخصیت‌های غیر قابل بازی سهیم شوند و احساسات آنها را درک کنند. داستان این بازی درباره دو دکتر است که می‌توانند وارد خاطرات افراد در حال مرگ شوند تا آخرین آرزوی آنها را برآورده کنند. بازیکن در طول داستان با خاطرات جان و ریور همراه می‌شود و به تدریج پیچیدگی‌های رابطه آنها و آرزوی جان را درک می‌کند. این همراهی عمیق با زندگی و احساسات شخصیت‌ها، حس همدلی و درک نسبت به انگیزه‌ها و انتخاب‌های آنها را در بازیکن ایجاد می‌کند (داستانی بنیسی و غفاری فر، ۱۴۰۳، ص ۲۱۳-۲۱۶).

انتخاب بین اصول اخلاقی و نیازهای فوری: در بازی Frostpunk بازیکن در نقش رهبر آخرین شهر بازمانده از یک عصر یخبندان جدید قرار می‌گیرد. محیط بازی سرد، بی‌رحم و تهدیدآمیز است و بقای شهروندان به تصمیمات بازیکن بستگی دارد. بازی به طور مداوم چالش‌های اخلاقی پیش روی بازیکن قرار می‌دهد، مانند استفاده از کودکان برای کار، وضع قوانین سختگیرانه یا قربانی کردن برخی افراد برای نجات دیگران. محیط خشن و نیاز مبرم به بقا، بازیکن را وادار می‌کند تا در مورد ارزش‌های اخلاقی خود در شرایط اضطراری فکر کند و پیامدهای تصمیماتش را به طور مستقیم مشاهده کند. تصمیم‌گیری‌ها در این بازی، عواقب خوب و بد خودش را دارد؛ مثلاً گاهی شما با بازماندگان دیگری روبه‌رو می‌شوید که قصد دارند وارد شهر شما شوند و شاید از سر دلسوزی تصمیم بگیرید که آنها وارد شهر شوند و در این حالت، باید برای این مردم سرپناه و دیگر امکانات اولیه زندگی را فراهم کنید که به معنی مصرف بیشتر منابع تان است. حال اگر همین افزایش جمعیت باعث شود که بعداً در مواجهه با سرمای شدید با کمبود منابع مواجه شوید و در نتیجه مردم زیادی کشته شوند، متوجه خواهید شد که جان افراد زیادی را برای نجات دادن مثلاً ۱۰ نفر فدا کرده‌اید. باین حال، بیرون انداختن این افراد هم تصمیم صددرصد درستی نیست و باعث می‌شود تا مردم خودتان هم امیدشان به شما کاهش پیدا کند و در نتیجه به قدرت رهبری تان شک کنند. این مسئله از این

نظر حائر اهمیت است که در بازی، دو مؤلفه به نام‌های «امید» و «تارضایتی» وجود دارند که باید سعی کنید اولی در بالاترین حد و دومی در پایین‌ترین حد بمانند. تصمیماتی که در طول بازی اتخاذ می‌کنید، روی این دو مسئله تأثیر مستقیم دارند و مثلاً اگر مردم امیدشان را به شما کاملاً از دست بدهند، شما را از شهر بیرون خواهند کرد و در نتیجه بازی به پایان می‌رسد.

۳. محیط‌های بازی و کشف ارزش‌ها

طراحی دقیق محیط بازی، تعاملات ممکن با آن و پیامدهای این تعاملات می‌توانند به‌طور مؤثری ارزش‌های اخلاقی را به بازیکن منتقل کنند (طاهری، ۱۳۹۸، ص ۹۰). محیط نه‌تنها به‌عنوان یک پس‌زمینه بصری عمل می‌کند، بلکه به‌عنوان یک عامل فعال در شکل‌دهی به تجربه اخلاقی بازیکن نقش دارد و او را وادار به تفکر در مورد مسائل اخلاقی می‌کند.

جهان‌های خیالی با ارزش‌های متفاوت: سیکارت در کتاب *طراحی روند بازی/ اخلاقی تأکید می‌کند که* روایت‌های چندلایه و خاکستری در بازی‌ها می‌توانند درک بازیکن از پیچیدگی‌های اخلاقی را افزایش دهند (Sicart, 2013). بازی‌هایی مانند *The Witcher 3: Wild Hunt* جهان‌هایی با پیچیدگی اخلاقی و ارزش‌های متناقض را به تصویر می‌کشند. این بازی با ارائه دنیایی که در آن هیچ انتخاب کاملاً درست یا غلطی وجود ندارد، بازیکن را با مفهوم اخلاق نسبی مواجه می‌کند. به‌عنوان مثال، بازیکن باید بین نجات یک هیولای بی‌گناه یا اطاعت از خواسته‌های یک فرد خشونت‌طلب تصمیم بگیرد. این امر به بازیکنان کمک می‌کند تا به‌طور انتقادی به ارزش‌های خود و جامعه خود نگاه کنند.

مواجهه با مشکلات اخلاقی دنیای معاصر: در *Disco Elysium* محیط بازی، شهری فرسوده، آشفته و پر از افراد با دیدگاه‌ها و مشکلات مختلف است. بازیکن در نقش یک کارآگاه با مشکلات شخصی و فراموشی قرار می‌گیرد و باید در این محیط به دنبال حل یک پرونده قتل بگردد. تعامل با محیط و شخصیت‌های مختلف، دیدگاه‌های متفاوتی در مورد مسائل اخلاقی، سیاسی و اجتماعی را برای بازیکن آشکار می‌کند. طراحی دیالوگ‌ها و انتخاب‌های بازیکن در تعامل با محیط، به او اجازه می‌دهد تا ارزش‌های اخلاقی خود را کشف کرده و با پیامدهای آنها روبه‌رو شود. یکی از بهترین جنبه‌های داستانی دیسکو الیسوم در کنار پُررمزوراز بودن آن، پرداختن به یک سری مشکلات انسانی و حتی اجتماعی دنیای این روزهای ماست که اکثراً هم به شکل نمادین صورت می‌گیرد. دنیای بازی جدا از زیبایی‌های بصری‌اش، محیطی افسرده‌کننده و خفقان‌آور دارد و با گشت و گذار در گوشه و کنار آن، به اطلاعات جالبی از خود دنیای بازی دست پیدا می‌کنیم که به شکلی کاملاً نمادین، به برخی از مشکلات این روزهای جوامع بشری اشاره دارند. برای مثال پسری که در حال سنگ زدن به جسد مقتول است و دارای شخصیتی بسیار پرچیزیات

و پیچیده است که می‌توان چند ساعتی پای صحبت‌های وی نشست تا شاید بتوان راهی برای پی بردن به آنچه که واقعاً در ذهنش جریان دارد پیدا کرد.

خلق و کشف ارزش‌ها: بازی‌ها می‌توانند به بازیکنان در کشف اخلاقیات به شیوه‌ای شخصی کمک کنند (جنکینز، ۲۰۰۶). بازی Minecraft در ژانر sandbox است که در یک دنیای سه بعدی اتفاق می‌افتد. بازی هیچ داستان از پیش تعریف‌شده‌ای ندارد و بازیکن به‌صورت آزادانه می‌تواند به کاوش، جمع‌آوری منابع، ساخت وسایل، ساختن سازه‌ها و مبارزه با موجودات بپردازد. به‌طور کلی، بازی در دو حالت اصلی ارائه می‌شود: ۱. حالت بقا که بازیکن باید منابع را جمع‌آوری کند، سلامت خود را مدیریت کرده و با دشمنان مبارزه کند؛ ۲. حالت خلاق که بازیکن منابع نامحدود در اختیار دارد، می‌تواند پرواز کند و بدون محدودیت به ساخت‌وساز بپردازد. در حالت دوم بازی با ارائه یک محیط باز و بدون داستان اجباری، بازیکن را به خلق ارزش‌های اخلاقی شخصی تشویق می‌کند؛ مثلاً بازیکن می‌تواند تصمیم بگیرد آیا با حیوانات رفتاری مهربانانه داشته باشد یا محیط‌زیست را تخریب کند.

۴. یادگیری از طریق تجربه

کولب در مدل یادگیری تجربی تأکید می‌کند که تجربه مستقیم، مؤثرترین روش برای درک مفاهیم اخلاقی است (Kolb, 1984). بازی‌های رایانه‌ای بازیکنان را در موقعیت‌های تصمیم‌گیری قرار می‌دهند و به آنها اجازه می‌دهند تا مستقیماً شاهد پیامدهای انتخاب‌های خود باشند. این تجربه فعال و شخصی می‌تواند تأثیر عمیق‌تری بر درک و پذیرش ارزش‌های اخلاقی داشته باشد (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۶، ص ۳۴۰). با انتخاب بازی‌های مناسب و استفاده آگاهانه از آنها، می‌توانیم به پرورش نسل جدیدی از افراد با بینش اخلاقی قوی‌تر کمک کنیم.

شبیه‌سازی موقعیت‌های واقعی: بازی‌هایی مانند This War of Mine به بازیکنان اجازه می‌دهند تا تجربیات افراد در شرایط سخت و بحرانی را شبیه‌سازی کنند. این بازی با قرار دادن بازیکن در نقش غیرنظامیان درگیر در جنگ، به‌طور مستقیم مفاهیم اخلاقی، مانند انسانیت، فداکاری، بقا و مسئولیت‌پذیری را به چالش می‌کشد. بازیکن باید تصمیمات بسیار سختی بگیرد، مانند دزدی از دیگران برای تهیه غذا یا کمک به همسایه‌ای که به کمک نیاز دارد. این بازی چالش‌هایی مانند تعادل بین بقا و انسانیت را مطرح می‌کند: آیا باید از یک فرد سال‌خورده دزدی کنی تا گروهت زنده بماند؟ آیا باید به یک غریبه کمک کنی حتی اگر خطر مرگ داشته باشد؟ این چالش‌ها بازیکن را به تفکر درباره ارزش‌های اخلاقی وامی‌دارد (McCormick, 2001).

درک تجربی از اراده خیر یا شر: در مجموعه بازی‌های Dishonored مخفی‌کاری و اکشن به بازیکن آزادی عمل زیادی در نحوه انجام مأموریت‌ها می‌دهد. انتخاب‌های بازیکن در استفاده از خشونت یا روش‌های غیرکشنده برای از بین بردن اهداف، سطح هرج‌ومرج در دنیای بازی را تعیین می‌کند. سطح بالا منجر به محیطی تاریک‌تر، دشمنان بیشتر و پایان‌های بدتر می‌شود؛ درحالی‌که رویکرد غیرخشونت‌آمیز منجر به محیطی آرام‌تر و

پایان‌های بهتر و امیدبخش‌تر می‌شود. این سیستم به‌طور مستقیم به بازیکن نشان می‌دهد که انتخاب‌های اخلاقی او چه تأثیری بر دنیای بازی و سرنوشت شخصیت‌ها دارد و بازیکن با تجربه عملی ارتباط بین خشونت و پیامدهای اجتماعی آن را درک می‌کند (گانتز، ۱۳۹۶، ص ۱۱۵)، یا در مجموعه بازی‌های Deus Ex به بازیکن آزادی عمل زیادی در نحوه پیشبرد مراحل و تعامل با شخصیت‌ها داده می‌شود. انتخاب‌های بازیکن در دیالوگ‌ها، نحوه حل مشکلات (مخفی‌کاری، مبارزه، هک کردن)، و حتی تصمیم‌گیری در مورد سرنوشت شخصیت‌های کلیدی، پیامدهای مستقیمی بر روند داستان، روابط با دیگران و پایان بازی دارد (داستانی بنیسی و غفاری‌فر، ۱۴۰۳، ص ۲۱۳-۲۱۶). بازیکن تجربه می‌کند که چگونه هر انتخاب اخلاقی می‌تواند نتایج متفاوتی به بار آورد و او را وادار به تفکر در مورد ارزش‌های خود می‌کند (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۶، ص ۳۴۰).

اخلاق در شرایط بحران: محیط باز و تعاملات متنوع در سری بازی‌های Fallout به بازیکن اجازه می‌دهد تا انتخاب‌های اخلاقی مختلفی داشته باشد. تجربه مستقیم تأثیر این انتخاب‌ها بر شهرت بازیکن در بین گروه‌های مختلف، تغییرات در دنیای بازی و پایان‌های متفاوت، درس‌های اخلاقی قدرتمندی را به همراه دارد. بازیکن می‌آموزد که چگونه اعمال او می‌تواند به نفع یا ضرر دیگران تمام شود. بازیکن مستقیماً با پیامدهای تصمیمات خود مواجه می‌شود: آلوده کردن منبع آب یک شهر برای کسب پول بیشتر، تصمیم برای حمایت از برده‌داری یا مبارزه با آن، انتخاب بین کمک به جوامع محلی یا غارت منابع آنها برای منافع شخصی، تصمیم برای نجات یا قربانی کردن غیرنظامیان در شرایط بحرانی، این تجربیات عملی، بازیکن را با ابهام اخلاقی در شرایط بحران آشنا می‌کند.

جمع‌بندی

بازی‌های رایانه‌ای با ترکیب روایت‌های عمیق، تعاملات اجتماعی چالش‌برانگیز، محیط‌های چندبعدی، تجربه عملی و مواجهه مستقیم با پیامدهای انتخاب‌های اخلاقی، بازیکن را به تفکر فعال، بازنگری در باورها و کشف ارزش‌های اخلاقی وادار می‌کنند. این فرآیند، نه تنها دانش اخلاقی را افزایش می‌دهد، بلکه با ایجاد تجربه‌های عینی، درک و پذیرش این ارزش‌ها را در ساحت بینشی عمیق‌تر و ماندگارتر می‌سازد. به این ترتیب، بازی‌ها، ابزاری قدرتمند برای تربیت اخلاقی در بُعد شناختی محسوب می‌شوند که بازیکن را به یک کنشگر اخلاقی فعال تبدیل می‌کنند که باید بیندیشد، تصمیم بگیرد، پیامدها را ببیند و در نهایت، بینش اخلاقی خود را از طریق این تعامل مستمر بسازد یا بازسازی نماید.

ساحت گرایشی

ساحت گرایشی (Affective Domain) به تمایلات، انگیزه‌ها و عواطف درونی انسان مربوط است (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۳۳۱). بازی‌ها با همذات‌پنداری با شخصیت‌ها و قرار دادن بازیکن در موقعیت‌های احساسی و چالش‌برانگیز، می‌توانند بر هیجانات و تمایلات اخلاقی بازیکن (مانند همدلی، شجاعت، عدالت‌خواهی یا ترس) تأثیر

گذاشته و گرایش‌های اخلاقی مانند همدلی و ترحم را تقویت کنند (داستانی بنیسی و غفاری‌فر، ۱۴۰۳، ص ۲۱۳-۲۵۳). این تأثیرگذاری از طریق مکانیزم‌های مختلفی همچون داستان‌سرایی، انتخاب‌های بازیکن، تعاملات اجتماعی و تجربه‌های غوطه‌ورانه، به واقعیت می‌پیوندد.

۱. داستان‌سرایی و برانگیختن طیف وسیعی از احساسات

داستان‌های بازی‌ها می‌توانند طیف وسیعی از احساسات را در بازیکنان برانگیزند؛ از هیجان و شادی گرفته تا غم، ترس و خشم. این احساسات می‌توانند به شدت به داستان و شخصیت‌های آن وابسته باشند (طاهری، ۱۳۹۸، ص ۴۴-۴۸؛ داستانی بنیسی و غفاری‌فر، ۱۴۰۳، ص ۲۸۵-۲۹۳). برای مثال، زمانی که با شخصیت مورد علاقه‌مان روبه‌رو می‌شویم، احساس شادی و هیجان می‌کنیم، یا زمانی که با مرگ یک شخصیت مهم روبه‌رو می‌شویم، احساس غم و اندوه می‌کنیم. این احساسات نه تنها باعث می‌شوند که بیشتر درگیر داستان شویم، بلکه می‌توانند به ما کمک کنند تا درک عمیق‌تری از مفاهیم اخلاقی داشته باشیم (داستانی بنیسی و غفاری‌فر، ۱۴۰۳، ص ۲۱۳-۲۵۳).

در بازی Detroit: Become Human داستان از دیدگاه سه ربات مختلف انسان‌نما روایت می‌شود که در دنیایی زندگی می‌کنند که ربات‌ها به عنوان خدمتکاران انسان‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرند. بازیکن با تصمیماتی روبه‌رو می‌شود که تعیین می‌کند آیا این ربات‌ها به دنبال حقوق و آزادی خود خواهند بود یا خیر؟ بازی به‌طور مستقیم به مسائل اخلاقی مرتبط با برده‌داری، تبعیض و تعریف هویت می‌پردازد و بازیکن را وادار می‌کند تا دیدگاه‌های مختلف را در نظر بگیرد. بازی با سه شخصیت اصلی (کانر، مارکوس و کارا) که هر کدام نماینده جنبه‌های مختلف اخلاقی هستند، بازیکن را در معرض تصمیم‌های دشوار قرار می‌دهد. مارکوس شخصیتی است که به نوعی کلید عواطف و احساسات دیگر ربات‌ها را روشن خواهد کرد. او باعث می‌شود که ربات‌ها متوجه حکومت انسان‌ها شوند. مارکوس خواهان آزادی دیگر ماشین‌هاست و به همین دلیل جنبشی زیرزمینی را شکل خواهد داد تا انقلابی برای ربات‌ها شود. از سویی دیگر، کانر رباتی است که در خدمت قانون قرار دارد. او به‌سوی اندرویدهای شورشی می‌رود و آنها را شکار می‌کند تا خطری انسان‌ها را تهدید نکند. حال این شکار می‌تواند به آرامی و با صحبت‌های کانر رام شود، یا اینکه با خشونت کانر به کام خاموشی برود. این بازی با بهره‌گیری از روایت چندشاخه‌ای و سیستم انتخاب‌های پیچیده، یکی از نمونه‌های برجسته در انتقال مفاهیم اخلاقی محسوب می‌شود. این بازی با شبیه‌سازی موقعیت‌های انسانی - رباتیکی، بازیکن را با مفاهیمی چون آزادی، تبعیض، مسئولیت‌پذیری و هویت مواجه می‌سازد (زومجی، ۱۳۹۶).

۲. انتخاب‌های بازیکن و احساس مسئولیت

تصمیماتی که در بازی می‌گیریم، می‌توانند عواقب عاطفی شدیدی داشته باشند. زمانی که انتخابی می‌کنیم که به عواقب ناخوشایندی منجر می‌شود، ممکن است احساس گناه یا پشیمانی کنیم. این احساسات می‌توانند به ما کمک کنند تا اهمیت تصمیماتمان را درک کنیم و در زندگی واقعی نیز مسئولیت‌پذیرتر باشیم.

بازی Life is Strange یک ماجراجویی روایت‌محور است و داستان بازی حول محور یک دانشجوی عکاسی ۱۸ ساله می‌چرخد که پس از یک حادثهٔ مرموز، توانایی برگشت زمان را به‌دست می‌آورد. وی در شهری خیالی زندگی می‌کند و با بازگشت به گذشته، سعی می‌کند از مرگ بهترین دوست دوران کودکی خود جلوگیری کند. موضوع اصلی بازی بررسی پیامدهای انتخاب‌ها، روابط انسانی و مسائل اخلاقی در بستری فوق طبیعی است. بازی با پرداختن به مفاهیمی چون دوستی، مسئولیت و تضاد بین منافع فردی و جمعی، بازیکن را به تفکر عمیق وادار می‌کند. بازی به‌طور ظریفی نشان می‌دهد که هر تغییری، هرچند کوچک، می‌تواند پیامدهای غیرمنتظره و گاه فاجعه‌باری داشته باشد. سیستم برگشت زمان به بازیکن اجازه می‌دهد تصمیمات خود را اصلاح کند، اما این mechanic به‌طور هوشمندانه‌ای نشان می‌دهد که حتی با توانایی تغییر زمان، برخی پیامدها اجتناب‌ناپذیر هستند. این موضوع مفاهیمی مانند مسئولیت‌پذیری و پذیرش نتایج اعمال را تقویت می‌کند.

همچنین در بازی The Walking Dead داستان حول محور گروهی از بازماندگان در دنیای پساآخرالزمانی می‌چرخد. بازیکن در نقش شخصیت اصلی قرار می‌گیرد و باید تصمیمات سختی بگیرد که بر سرنوشت شخصیت‌ها و روند داستان تأثیر می‌گذارد. این تصمیمات اغلب شامل انتخاب بین دو گزینهٔ به ظاهر بد یا خوب است و پیامدهای اخلاقی آنها به‌مرور زمان آشکار می‌شود: نجات یک شخصیت یا رها کردن او به دلیل محدودیت منابع، تصمیم‌گیری بین منافع فردی و جمعی؛ مثلاً تقسیم غذا با دیگران یا ذخیرهٔ آن برای خود، تعیین سرنوشت شخصیت‌های شرور به‌صورت بخشش یا مجازات. این انتخاب‌ها بازیکن را با مفهوم مسئولیت اخلاقی و پیامدهای عمل آشنا می‌کنند.

۳. تعاملات اجتماعی و احساس همدلی

در نظریهٔ اخلاق مراقبت اشاره می‌کنند که تعاملات اجتماعی در بازی‌ها می‌توانند همدلی و مسئولیت‌پذیری را تقویت کنند (Noddings, 2003). بازی‌های آنلاین به ما این امکان را می‌دهند که با افراد دیگری از سراسر جهان ارتباط برقرار کنیم و روابط اجتماعی قوی ایجاد کنیم. این تعاملات اجتماعی می‌تواند به ما کمک کند تا احساس همدلی و رفاقت کنیم؛ همچنین می‌تواند به ما بیاموزند که چگونه با دیگران همکاری کنیم و به آنها احترام بگذاریم.

بازی Life is Strange داستان دو برادر مهاجر، شان و دنیل را روایت می‌کند که پس از یک حادثهٔ مجبور به فرار می‌شوند. بازیکن در نقش شان، مسئولیت مراقبت از برادر کوچک‌ترش را بر عهده دارد و باید تصمیماتی بگیرد که بر زندگی هر دو آنها تأثیر می‌گذارد. تعاملات بین شان و دنیل و همچنین مواجهه آنها با افراد مختلف در طول سفر، فرصت‌هایی برای همدلی با شخصیت‌های مختلف و درک چالش‌های آنها فراهم می‌کند. بازی به‌طور خاص به مسائل مربوط به نژادپرستی و رفتار با مهاجران می‌پردازد.

بازی To the Moon یک بازی مستقل در سبک ماجراجویی - کلامی است که داستان عاطفی و عمیقی را روایت می‌کند. بازی حول محور دو دانشمند می‌چرخد که در مؤسسه‌ای به نام «سایگونک» کار می‌کنند. این

مؤسسه فناوری دارد که می‌تواند با دست‌کاری خاطرات، آرزوهای آخر عمر افراد در حال مرگ را برآورده کند. شخصیت اصلی بازی، یک مرد سال‌خورده است که آرزوی رفتن به ماه را دارد، اما دلیل این آرزو را به خاطر نمی‌آورد. بازی با سفر دو دانشمند به عمق خاطرات این مرد، گذشته او را از دوران میان‌سالی تا کودکی کاوش می‌کند و رازهای زندگی عاطفی او را پیدا می‌کند. بازی موضوع پذیرش و درک افراد دارای تفاوت‌های عصبی - روان‌شناختی را مطرح می‌کند و بازیکن می‌آموزد که چگونه عدم درک می‌تواند به انزوا و رنج منجر شود و در مقابل درک احساسات به همدلی و انس بیانجامد.

۴. تجربه‌های همذات‌پنداری

با پیشرفت تکنولوژی، بازی‌های رایانه‌ای می‌توانند تجربیات بسیار واقعی و غوطه‌ورکننده‌ای را برای بازیکنان ایجاد کنند. این تجربیات می‌توانند به ما کمک کنند تا با شخصیت‌های بازی همذات‌پنداری کنیم و احساسات آنها را درک کنیم. غوطه‌وری در محیط‌های شبیه‌سازی شده می‌تواند درک اخلاقی را تقویت کند (Ryan, 2015, p. 89-140). برای مثال، زمانی که در نقش یک شخصیت بازی می‌کنیم که در شرایط سختی قرار دارد، ممکن است احساس ترس، اضطراب یا امیدواری کنیم. این همذات‌پنداری می‌تواند به ما کمک کند تا دلسوزی بیشتری نسبت به دیگران داشته باشیم (داستانی بنیسی و غفاری فر، ۱۴۰۳، ص ۲۱۳-۲۵۳).

تقویت همدلی، احساس مسئولیت و تعهد اخلاقی: بر اساس پژوهش‌های هوفمن در زمینه «همدلی اخلاقی»، قرار گرفتن در موقعیت‌های شبیه‌سازی شده می‌تواند پاسخ‌های عاطفی مثبت را فعال کند (Hoffman, 2000). در بازی Papers, Please بازیکن در نقش یک بازرس مرزی در یک کشور خیالی کمونیستی به نام آرتستوتزکا قرار می‌گیرد. محیط بازی بسیار سرد، خاکستری و پر از قوانین سختگیرانه است. بازیکن هر روز با افراد مختلفی روبه‌رو می‌شود که قصد ورود به کشور را دارند و باید مدارک آنها را بررسی کند. بازی به تدریج موقعیت‌هایی را پیش روی بازیکن قرار می‌دهد که او را وادار به انتخاب بین پیروی از قوانین خشک و کمک به افرادی می‌کند که در شرایط سختی قرار دارند (مانند خانواده‌های جداسازی شده یا پناهندگان) و با نمایش داستان‌های غم‌انگیز مهاجران محیط خفقان‌آور و قوانین بی‌رحمانه، حس همدلی بازیکن را برمی‌انگیزد و او را با چالش‌های اخلاقی ناشی از سیستم‌های سرکوبگر روبه‌رو می‌کند (داستانی بنیسی و غفاری فر، ۱۴۰۳، ص ۲۸۵-۲۹۳). محیط بازی به گونه‌ای طراحی شده که بازیکن احساس کند در یک کابین کوچک مرزی گیر افتاده است. فشار اقتصادی برای تأمین نیازهای خانواده بازیکن در بازی، او را با تعارض منافع شخصی و اخلاقی روبه‌رو می‌کند و احساس مسئولیت را در او تقویت نموده و باعث می‌شود بازیکن استرس و اضطراب تصمیمات اخلاقی را تجربه کند. این غوطه‌وری، درک بازیکن از شرایط دشوار مهاجران و مأموران مرزی را عمیق‌تر می‌کند.

جمع‌بندی

بازی‌های رایانه‌ای با ترکیب داستان‌های احساسی، انتخاب‌های مسئولیت‌آور، تعاملات اجتماعی معنادار و تجربیات غوطه‌ورکننده، بازیکنان را در موقعیت‌های عاطفی - اخلاقی فعال درگیر کرده، و تربیت ساحت گرایشی را از حالت انتزاعی خارج و آن را به یک فرآیند تجربه‌زیسته تبدیل می‌کنند. این فرآیند نه تنها هیجانات اخلاقی (همدلی، شجاعت، ترحم) را برمی‌انگیزد، بلکه با ایجاد پیوند عاطفی با شخصیت‌ها و تجربه‌مستقیم پیامدهای انتخاب‌ها، تمایلات اخلاقی را در بازیکن نهادینه می‌کند. در نتیجه، بازی‌ها به عنوان ابزارهای عاطفی تعاملی، ظرفیت منحصر به فردی در شکل‌دهی به گرایش‌های اخلاقی عمیق و پرورش انسان‌هایی همدل‌تر و مسئولیت‌پذیرتر دارند.

ساحت رفتاری

ساحت رفتاری (Behavioral Domain) به اعمال اختیاری و کنش‌های انسان اعم از داخلی یا خارجی و قابل مشاهده فرد اشاره دارد (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۳۳۲). تصمیمات و انتخاب‌هایی که بازیکن در بازی انجام می‌دهد و پیامدهایی که از آن ناشی می‌شود، نوعی تمرین رفتاری محسوب می‌شود که می‌تواند بر رفتارهای او در دنیای واقعی نیز تأثیرگذار باشد (رهنما، ۱۳۸۸، ص ۶۶). بازی‌ها با ارائه فرصت برای تمرین رفتارهای اخلاقی در محیطی مجازی و امن، می‌توانند به شکل‌دهی به عادات اخلاقی کمک کنند. این تأثیرگذاری از طریق مکانیزم‌های مختلفی همچون انتخاب‌های بازیکن، تعاملات اجتماعی و تجربه‌های غوطه‌ور، به واقعیت می‌پیوند.

۱. انتخاب‌های بازیکن و بذره‌ای مسئولیت‌پذیری

سیستم‌های انتخاب در بازی‌ها به بازیکنان این امکان را می‌دهند تا نقش فعالی در شکل‌دهی جهان بازی داشته باشند. این انتخاب‌ها می‌توانند پیامدهای کوتاه‌مدت و بلندمدت داشته باشند و به بازیکنان کمک کنند تا درک کنند که تصمیمات آنها می‌تواند بر زندگی دیگران تأثیر بگذارد. بازی‌هایی مانند Dishonored و Fallout به بازیکنان اجازه می‌دهند تا سبک بازی خود را انتخاب کنند: آیا می‌خواهند قهرمانی بی‌رحم باشند یا یک نجات‌دهنده دلسوز؟ این انتخاب‌ها نه تنها بر پایان بازی تأثیر می‌گذارند، بلکه می‌توانند بر دیدگاه بازیکن نسبت به اخلاق و مسئولیت‌پذیری نیز تأثیر بگذارند.

فال‌اوت به بازیکن آزادی عمل بالایی می‌دهد. شما می‌توانید قهرمانی ناجی باشید، یک فرد شرور، یا کسی که در این بین قرار دارد، اما مهم‌تر از خودِ انتخاب، پیامدهای آن است. مارکوس شولتز که در مقاله خود «تصمیم‌گیری اخلاقی در فال‌اوت» اشاره می‌کند که برای معنادار بودن انتخاب‌های اخلاقی در بازی، باید این انتخاب‌ها محاسبه شده و پیامدهای قابل توجهی داشته باشند (Schulzke, 2009). انتخاب‌های شما نه تنها بر روند داستان، بلکه بر نحوه برخورد شخصیت‌های دیگر با شما و حتی آینده مناطق مختلف جهان بازی تأثیر می‌گذارد (Reddit, 2015). این آزادی عمل و پیامد مستقیم، به بازیکن اجازه می‌دهد تا مسئولیت اعمال خود را بر عهده گرفته و از تجربه خود

درس بگیرد. بازیکن متوجه می‌شود که حتی یک تصمیم به نظر کوچک می‌تواند زنجیره‌ای از رویدادها را به حرکت درآورد که سرنوشت بسیاری از افراد را تغییر دهد (رهنما، ۱۳۸۸، ص ۶۶).

۲. تعاملات اجتماعی، همکاری و رقابت

بازی‌ها به‌عنوان یک محیط اجتماعی عمل می‌کنند که در آن بازیکنان می‌توانند علاوه بر بخش‌های مختلف بازی با افراد دیگر نیز تعامل کنند (کرافورد، ۱۳۹۷، ص ۱۴۳-۱۴۹). این تعاملات می‌توانند به شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی مانند همدلی، همکاری و احترام متقابل کمک کنند. با این حال، این محیط‌ها همچنین می‌توانند به محیطی برای رفتارهای سمی مانند هرزه‌نگاری، آزار و اذیت و تقلب تبدیل شوند. در هر صورت انتخاب‌های اخلاقی در بازی‌ها می‌توانند به رشد قضاوت اخلاقی کمک کنند (Zagal, 2009).

بازی Detroit: Become Human با نمایش رابطه بین انسان‌ها و ربات‌ها، موضوع تبعیض نژادی و برده‌داری مدرن را بازتاب می‌دهد. بازیکن از طریق تعامل با شخصیت‌های مختلف، با پیامدهای اجتماعی تصمیمات خود روبه‌رو می‌شود، مانند مرگ شخصیت‌ها، تغییر روابط یا پایان‌های مختلف. بازی با سه شخصیت اصلی (کونور، مارکوس و کارا) که هر کدام نماینده جنبه‌های مختلف اخلاقی هستند، بازیکن را در معرض تصمیم‌های دشوار قرار می‌دهد؛ مثلاً مارکوس باید بین مبارزهٔ مسالمت‌آمیز یا خشونت‌آمیز برای آزادی انتخاب کند. کونور بین وفاداری به برنامه‌هایش یا همدلی با انسان‌ها تعارض اخلاقی دارد. کارا که ربات خانه‌دار است بین محافظت از کودک و اطاعت از مالک خود دچار تعارض می‌شود. این تجربهٔ عملی، به درک ملموس‌تری از مفاهیم اخلاقی منجر می‌شود (عالمرزاده نوری، ۱۳۹۶، ص ۳۴۰). این روایت‌ها بازتابی از نظریه‌های اخلاقی مانند اخلاق فضیلت‌گرا (Virtue Ethics) و فایده‌گرایی (Utilitarianism) هستند.

بازی The Last of Us با ترکیب روایت عمیق، شخصیت‌پردازی قوی و تعاملات معنادار، بازیکن را در معرض تجربیات اخلاقی پیچیده قرار می‌دهد. اگرچه The Last of Us یک بازی خطی است، اما در لحظات کلیدی (مانند صحنه‌های نبرد یا تعامل با شخصیت‌ها) بازیکن را به انتخاب بین خشونت یا مدارا سوق می‌دهد. این انتخاب‌ها باعث می‌شود بازیکن پیامدهای اخلاقی تصمیمات خود را تجربه کند (Reed, 2019؛ رهنما، ۱۳۸۸، ص ۶۶). رابطهٔ جوئل و الی به‌عنوان هستهٔ مرکزی بازی، مفاهیمی مانند مسئولیت‌پذیری، اعتماد و فداکاری را آموزش می‌دهد و بازیکن طی بازی یاد می‌گیرد که چگونه تصمیمات جوئل بر الی تأثیر می‌گذارد. در این فضای تعاملی بازیکن به‌جای دریافت مفاهیم اخلاقی به‌صورت تئوری، آنها را در عمل تجربه می‌کند. برای مثال، وقتی جوئل مجبور می‌شود برای نجات الی انسان‌های بی‌گناه را بکشد، بازیکن مستقیماً با تضاد بین هدف و وسیله روبه‌رو می‌شود و با انتخاب خود، نتایج تصمیماتش را تجربه می‌کند.

Disco Elysium یک بازی اجتماعی است و داستان بازی حول محور کارآگاه هری می‌چرخد که حل پرونده یک قتل، مستقیماً به نحوه تعامل او با شهروندان گره خورده است (Dey, 2023). بازیکن با طیف وسیعی از شخصیت‌ها روبه‌رو می‌شود: از کارگران خسته و بی‌پول گرفته تا رهبران اتحادیه، فعالان سیاسی، کودکان خیابانی و نمایندگان ثروتمند شرکت‌ها. این تعاملات، فرصتی برای درک دیدگاه‌های مختلف، همدلی با دیگران و دیدن جهان از چشم آنهاست. بازی به‌طور قابل توجهی به طبقه کارگر احترام می‌گذارد و آنها را به‌صورت کلیشه‌ای به‌عنوان افراد بی‌ادب و خشن نشان نمی‌دهد (Henley, 2021). از طریق گفت‌وگوها، بازیکن متوجه می‌شود که هر شخصی، داستان و انگیزه‌های خاص خود را دارد. این درک، پایه‌ای برای تفکر اخلاقی است؛ اخلاق بدون درک شرایط دیگران و توانایی همدلی، ناقص است. علاوه بر این، رابطه هری با کیم کیتسوراگی، یک عنصر کلیدی در یادگیری اخلاقی است. کیم یک کارآگاه باکفایت، متین و حرفه‌ای است که رفتار هری را قضاوت می‌کند. سعی بازیکن برای جلب رضایت کیم یا درک نقطه نظر او، می‌تواند به یک راهنمای اخلاقی ضمنی تبدیل شود.

۳. تجربه‌های نزدیک

با پیشرفت تکنولوژی، بازی‌های رایانه‌ای می‌توانند تجربیات بسیار واقعی و غوطه‌ورکننده‌ای را برای بازیکنان ایجاد کنند. این تجربیات می‌توانند به بازیکنان کمک کنند تا با شخصیت‌های بازی همدات‌پنداری عمیقی داشته باشند و احساسات آنها را درک کنند و در رفتارهای بیرونی خود منعکس نمایند. مدل یادگیری تجربی تأکید می‌کند که تمرین عملی در محیط امن (مثل بازی) می‌تواند به تغییر رفتار در دنیای واقعی منجر شود (Kolb, 1984).

بازی Heavy Rain با روایت چندشخصیتی و سیستم انتخاب‌های پیچیده، یکی از نمونه‌های برجسته در انتقال مفاهیم اخلاقی از طریق رسانه تعاملی است. این بازی با شبیه‌سازی موقعیت‌های بحرانی و معضلات اخلاقی، بازیکن را مستقیماً درگیر تصمیم‌گیری‌هایی می‌کند که پیامدهای عمیقی بر داستان و شخصیت‌ها دارند. بازی با چهار شخصیت اصلی (ایتان مارس، مدیسون پیچ، نورمن جیدن و اسکات شلبی) که هر کدام در جریان تحقیقات یک قاتل سریالی قرار می‌گیرند، روایت می‌شود. این ساختار چندوجهی، بازیکن را با چنگانگی و اخلاق نسبی مواجه می‌کند. بازی به‌طور مداوم بازیکن را در معرض انتخاب‌های اخلاقی دشوار قرار می‌دهد؛ مثلاً ایتان مارس باید بین نجات فرزندش یا آسیب به بی‌گناهان تصمیم بگیرد، یا مدیسون پیچ بین افشای حقایق یا حفاظت از خود تعارض اخلاقی دارد. بازیکن مستقیماً نتایج انتخاب‌های خود را می‌بیند و این تجربه عملی، بازیکن را با پیامدهای غیر قابل بازگشت تصمیمات اخلاقی آشنا می‌کند (رهنما، ۱۳۸۸، ص ۶۶). از سوی دیگر، محیط تاریک و بارانی بازی همراه با موسیقی متن احساسی، بازیکن را در یک فضای عاطفی شدید غرق می‌کند. این غوطه‌وری، استرس تصمیم‌گیری‌های اخلاقی را افزایش می‌دهد (Ryan, 2015).

بازی Disco Elysium پتانسیل بالایی به عنوان یک ابزار برای یادگیری و تجربه عملی مفاهیم اخلاقی دارد. این امر نه از طریق وعظ و نصیحت مستقیم، بلکه از طریق مکانیسم‌های تعاملی و روایی پیچیده‌ای محقق می‌شود که بازیکن را در مرکز یک داستان اخلاقی قرار می‌دهد. برخلاف بسیاری از بازی‌ها که انتخاب‌ها به «خیر» و «شر» تقلیل می‌یابند، دیسکو الیزیم هیچ سیستم اخلاقی مشخصی ندارد (Sledziewski, 2022). در عوض، هر انتخابی، حتی کوچک‌ترین آنها (مانند تصمیم به لیسیدن شواهد یا نه) می‌تواند تأثیرات عمیقی بر روند بازی، شخصیت هری و نگاه دیگران به او بگذارد (Marshall, 2019). بازیکن در موقعیت‌های دشواری قرار می‌گیرد که باید بین دو گزینه بد، یکی را انتخاب کند. برای مثال، آیا باید به یک کارگر اعتصابی کمک کرد یا به وظیفه خود به عنوان مأمور قانون پایبند ماند؟ آیا باید برای به دست آوردن اطلاعات دروغ گفت یا حقیقت را گفت حتی اگر به قیمت شکست پرونده تمام شود؟ این انتخاب‌ها، بازیکن را وادار به تفکر انتقادی درباره ارزش‌ها، اولویت‌ها و پیامدهای اعمالش می‌کند. بازی به بازیکن اجازه نمی‌دهد که به طور امن پشت یک «خوب» بودن انتزاعی پنهان شود. او مجبور است با پیچیدگی‌های اخلاقی تصمیماتش روبه‌رو شود و مسئولیت آنها را بپذیرد (PC Gamer, 2019). بازیکن شاهد است که چگونه انتخاب‌های کوچک، به تدریج شخصیت هری را می‌سازند. این خودآگاهی، سنگ بنای یادگیری اخلاقی است. برای اینکه فردی اخلاقی زندگی کند، ابتدا باید خودش و انگیزه‌هایش را بشناسد. دیسکو الیزیم این فرآیند را در مقیاسی حماسی و به یادماندنی شبیه‌سازی می‌کند و به بازیکن نشان می‌دهد که سفر به درون، می‌تواند چالش‌برانگیزتر از هر پرونده قتل باشد. دیسکو الیزیم، شکست را به عنوان بخشی از فرآیند یادگیری می‌پذیرد. برخلاف بسیاری از بازی‌ها که شکست به معنای «پایان بازی» است، در دیسکو الیزیم، شکست در چک‌آپ‌ها اغلب فقط مسیر داستان را تغییر می‌دهد و گاهی حتی محتوای جدید و جالبی را باز می‌کند (Foong, 2020). این مکانیک به بازیکن اجازه می‌دهد تا ریسک کند، آزمایش کند و از اشتباهات خود درس بگیرد. این یک فرآیند یادگیری عملی است (Steam, 2019). برای مثال، اگر بازیکن در تلاش برای متقاعد کردن یک شخصیت شکست بخورد، ممکن است مجبور شود راه دیگری را امتحان کند یا پیامدهای ناکامی خود را ببیند. این تجربه مستقیم، درس‌های اخلاقی عمیقی راجع به پیامد اعمال، اهمیت پشتکار و ارزش راه‌های مختلف برای حل یک مسئله به بازیکن می‌دهد (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۶، ص ۳۴۰).

جمع‌بندی

بازی‌های رایانه‌ای با ترکیب انتخاب‌های پیامدآور، تعاملات اجتماعی پیچیده و تجربیات غوطه‌ور، آزمایشگاه‌های رفتاری امنی فراهم می‌کنند که در آن: مسئولیت‌پذیری از طریق مشاهده عواقب عملی انتخاب‌ها تمرین می‌شود، مهارت‌های اجتماعی اخلاقی (همدلی، همکاری، حل تعارض) در تعامل با شخصیت‌های متنوع توسعه می‌یابند و عادات اخلاقی از طریق تکرار رفتارهای مثبت و یادگیری از اشتباهات در محیطی بدون خطر واقعی شکل می‌گیرند. این فرآیند مبتنی بر مدل یادگیری تجربی است که در آن تمرین عملی در محیط مجازی به تغییر رفتار پایدار در دنیای

واقعی منجر می‌شود. بازی‌ها با تبدیل مفاهیم اخلاقی انتزاعی به تجربیات رفتاری ملموس، ظرفیت بالایی در نهادینه‌سازی عادات اخلاقی مسئولانه در بازیکنان دارند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تحلیل ظرفیت‌های بازی‌های رایانه‌ای در تربیت اخلاقی و با بهره‌گیری از چارچوب نظری سه‌ساحتی (بینشی، گرایشی و رفتاری) انجام شد. یافته‌ها به‌وضوح نشان می‌دهند که بازی‌های رایانه‌ای، فرا تر از یک رسانه سرگرمی‌محور، می‌توانند به‌عنوان «بزار» و «محیط» پویا و اثرگذار در شکل‌گیری، تقویت و نهادینه‌سازی فضایل اخلاقی عمل کنند. در ادامه، جمع‌بندی در سه ساحت مورد بررسی ارائه می‌گردد.

۱. تحلیل ظرفیت در ساحت بینشی: بازی‌های رایانه‌ای با بهره‌گیری از مکانیزم‌های روایی، شبیه‌سازی و تعامل، ظرفیت بی‌بدیلی در غنی‌سازی و تحول ساحت بینشی بازیکن دارند. برخلاف آموزش مستقیم و گفتاری مفاهیم اخلاقی، بازی‌ها بازیکن را مستقیماً در قلب «مسائل و چالش‌های اخلاقی» پیچیده قرار می‌دهند و او را وادار به «تفکر انتقادی»، «ارزیابی پیامدها» و «بازبینی باورها» می‌کنند. بازی‌هایی مانند *The Witcher 3*، *Disco Elysium* و *Papers, Please* با ارائه جهان‌هایی خاکستری و فاقد پاسخ‌های اخلاقی مطلق، مفاهیمی چون نسبیت اخلاقی، تعارض بین «اخلاق وظیفه‌گرا» و «نتیجه‌گرا» و مسئولیت‌پذیری را به تجربه‌ای عینی و ملموس تبدیل می‌کنند. این فرآیند، منجر به تعمیق دانش اخلاقی و شکل‌گیری یک «بینش» عمیق‌تر و پخته‌تر نسبت به پیچیدگی‌های رفتار اخلاقی در جهان واقعی می‌شود (فیروزمهر، ۱۳۹۳، ص ۲۷۲-۲۷۳). بنابراین بازی‌ها می‌توانند به‌عنوان یک «راهبرد آموزشی غیرمستقیم» برای بینش‌افزایی اخلاقی و پرورش قوه تشخیص و قضاوت اخلاقی به‌کار گرفته شوند (داستانی بنیسی و غفاری‌فر، ۱۴۰۳، ص ۲۸۶-۲۹۲).

بدیهی است که صرف برخورداری یک بازی از موقعیت‌های اخلاقی یا انتخاب‌های چندگانه، به معنای سازگاری آن با اخلاق اسلامی نیست. بسیاری از بازی‌های رایانه‌ای بر مبنای انسان‌محور، نسبی‌گرایانه یا سودانگاران‌ه استوارند که خود می‌توانند منشأ آسیب‌های اخلاقی جدی باشند؛ از این‌رو سخن گفتن از «ظرفیت اخلاقی» بازی‌ها، ناظر به امکان بهره‌برداری تربیتی مشروط و هدایت‌شده از این رسانه است، نه تأیید محتوایی یا مبنایی آنها.

۲. تحلیل ظرفیت در ساحت گرایشی: ساحت گرایشی، قلب تربیت اخلاقی است و بازی‌های رایانه‌ای از طریق مکانیسم «همذات‌پنداری» و «غوطه‌وری» عاطفی، ظرفیتی شگفت‌انگیز در تأثیرگذاری بر این ساحت دارند. بازیکن با زندگی کردن در پوسته شخصیت‌های مختلف (مانند سنوا در *Hellblade* یا کارآگاه هری در *Disco Elysium*) و مواجهه با چالش‌ها، ترس‌ها و آرزوهای آنها، تنها یک ناظر بیرونی نیست، بلکه به‌طور عمیقی درگیر عواطف آنها می‌شود. این تجربه، موتور محرکه شکل‌گیری «همدلی»، «ترحم» و «تعهد اخلاقی» است (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۶، ص ۳۴۰). بازی‌هایی مانند *To the Moon* با برانگیختن احساسات عمیق غم، امید و فداکاری، گرایش‌های عاطفی بازیکن را

صیقل می‌دهند. همچنین سیستم‌های پاداش و تنبیه در برخی بازی‌ها مانند Dishonored نه بر اساس پاداش‌های مادی، که بر اساس بازخوردهای عاطفی و روایی عمل می‌کنند و انگیزه‌های درونی برای رفتار فضیلت‌مندانه را تقویت می‌کنند. این نشان می‌دهد بازی‌ها می‌توانند پلی بین «دانش» اخلاقی و «انگیزه و علاقه» به عمل اخلاقی ایجاد کنند (گانتز، ۱۳۹۶، ص ۵۵-۵۷).

۳. تحلیل ظرفیت در ساحت رفتاری: بازی‌های رایانه‌ای یک بستر امن برای «تمرین» و «بازتاب» رفتارهای اخلاقی فراهم می‌کنند. بازیکن در یک محیط شبیه‌سازی شده که پیامدهای تصمیماتش فوری و قابل مشاهده است، اما در عین حال بدون ریسک‌های جبران‌ناپذیر دنیای واقعی، می‌تواند اقدام به آزمایشگری اخلاقی کند. انتخاب میان نجات یا قربانی کردن یک شخصیت، تصمیم برای همکاری یا خیانت در یک بازی چندنفره و یا تمرین صبر و مدیریت منابع در بازی‌های استراتژیک، همگی «عضلات اخلاقی» بازیکن را تقویت می‌کنند. این تمرین رفتاری مکرر، به «نهادینه‌سازی» عادات اخلاقی منجر می‌شود. به بیان دیگر، بازی‌ها این فرصت استثنایی را ایجاد می‌کنند که فرد پیش از مواجهه با موقعیت‌های مشابه در زندگی واقعی، «الگوهای رفتاری» مطلوب را در خود نهادینه کرده باشد (گانتز، ۱۳۹۶، ص ۱۱۵).

در مجموع، می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که بازی‌های رایانه‌ای با درگیر کردن هم‌زمان و یکپارچه ساحت‌های سه‌گانه وجودی انسان (فکر، قلب و عمل)، ظرفیتی بی‌نظیر و همه‌جانبه برای تربیت اخلاقی دارند. آنها «مربی» و «مربی» را در یک محیط تعاملی و پویا کنار هم جمع می‌کنند و فرآیند تربیت را از حالت انفعالی به حالت فعال و تجربه‌محور تبدیل می‌کنند. باین حال، بهره‌گیری از این ظرفیت‌ها نیازمند «هدایت» و «مدیریت» آگاهانه است. همه بازی‌ها ذاتاً فضیلت‌مند نیستند و برخی ممکن است حاوی پیام‌ها و مکانیزم‌های تقویت‌کننده رذایل اخلاقی باشند. بنابراین نقش «مربی» (شامل والدین، معلمان و طراحان بازی) در انتخاب، همراهی و گفت‌وگو درباره تجربیات بازی، نقشی کلیدی و تعیین‌کننده است.

منابع

- آل‌بویه، علیرضا، سلیمی، محمد و جمشیدی، فاطمه (۱۳۹۸). تحلیل لایه‌ای بازی‌های رایانه‌ای: رویکردی برای داوری اخلاقی. *مطالعات بین‌رشته‌ای در رسانه و فرهنگ*، ۱۹(۱)، ۱۹۱.
- باقری، خسرو (۱۴۰۱). *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*. تهران: مدرسه.
- بلیلی، فریده و غلامزاده، مریم (۱۳۹۸). بررسی تأثیر بازی‌های رایانه‌ای بر پرورشگری کودکان ۹-۷. *پژوهش‌نامه اورمزد*، ۴۷(۲)، ۵۶-۶۴.
- تقی‌نژاد، نوشین (۱۳۸۸). *بررسی تأثیر بازی‌های رایانه‌ای پرخاصگانه بر خلاقیت و خودپنداره نوجوانان*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی عمومی. دانشگاه پیام نور استان تهران. پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی.
- جوکار، مجتبی، معصومی، احمد، جوکار، منصوره، حقانی‌نژاد حسن، اکبری، عارفه و اردیان، ناهید (۱۴۰۲). بررسی تأثیر استفاده از بازی‌های رایانه‌ای و وجود پرخاصگری در نوجوانان. *طلوع بهداشت*، ۲۲(۳)، ۵۰-۶۰.
- داستانی، بنیسی، حبیب و غفاری، حسن (۱۴۰۳). *روش‌های القای محتوا در بازی‌های دیجیتالی و آسیب‌شناسی آنها از منظر اسلام*. قم: دانشگاه باقرالعلوم. ☞
- داودی، محمد (۱۳۸۴). نقش معلم در تربیت دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ده صوفیانی، اعظم و جعفری، الهه (۱۳۹۹). *بازی جدی، بازی فرا تر از سرگرمی*. تهران: بنیاد ملی بازی‌های رایانه‌ای.
- رهنما، اکبر (۱۳۸۸). *درآمدی بر تربیت اخلاقی؛ مبانی فلسفی - روان‌شناختی و روش‌های آموزش اخلاق*. تهران: آبیژ.
- زومجی (۱۲ دی ۱۳۹۶). *نگاهی به داستان بازی Detroit: روایت آینده‌ای ترسناک به سبک دیوید کیچ*. <https://www.zoomg.ir/game-articles/270130-the-real-story-behind-detroit-become-human/>
- طاهری، آرین (۱۳۹۸). *بلاغت در بازی‌های رایانه‌ای*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- عالمزاده نوری، محمد (۱۳۹۶). *راهبرد تربیت اخلاقی در قرآن کریم*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فیروز مهر، محمدمهدی (۱۳۹۳). *تربیت اخلاقی با نگاهی قرآنی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کاظمی، حمیدرضا (۱۳۹۳). *برنامه درسی تربیت اخلاقی (با نگاهی بر آثار علامه مصباح یزدی)*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ☞
- کدیور، پروین (۱۳۸۱). *روان‌شناسی تربیتی*. تهران: سمت.
- کرافورد، گری (۱۳۹۷). *گیم‌های ویلئویی*. ترجمه زینب مددی. تهران: دانشگاه صدا و سیما.
- گانتز، بری (۱۳۹۶). *اثر بازی‌های ویلئویی و رایانه‌ای بر کودکان*. ترجمه سیدحسن پورعابدی نایینی. تهران: جوانه رشد.
- محرر، تقی (۱۳۹۸). تحلیل فلسفی نقش توحید در فضایل بینشی، گرایشی و رفتاری در نهاد خانواده. *مطالعات اخلاق کاربردی*، ۹(۳۵)، ۳۵-۶۱.
- محمدی، مهدی (۱۴۰۴). نقش استفاده از بازی‌های رایانه‌ای بر رشد اخلاقی کودکان و نوجوانان. *فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات در علوم تربیتی*، ۱۵(۳)، ۸۱-۸۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی و دیگران (۱۳۹۱). *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*. تهران: مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *عدل الهی*. تهران: صدرا.
- نوری ساریقیه، مهدیه و نجفی‌زادگان، یاسین (۱۴۰۱). بررسی تأثیر بازی‌های مجازی بر پرخاصگری در پسران ۱۳-۱۷ سال در شهر تهران. *اولین همایش بین‌المللی علوم تربیتی، مشاوره، روان‌شناسی و علوم اجتماعی*. همدان.
- Anderson, C. A. & Bushman, B. J. (2001). Effects of violent video games on aggressive behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 12(5), 353-9

- Dey, S. (2023). Rolling the dice: Disco Elysium, postmodernism and literary possibilities. (Publication No. 10. 13140/RG. 2. 2. 33779. 50723) [Master's thesis, University College London]. UCL. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.33779.50723>.
- Flescher, Samuel E. (2015). *I could never do that in real life: an exploration of real world morality and moral decision-making in role-playing video games*. Masters Thesis, Smith College, Northampton, MA.
- Foong, L. M. (2020, June 12). *Disco Elysium is an enchanting lesson on failure*. <https://deconrecon.asia/disco-elysium-is-an-enchanting-lesson-on-failure>.
- Gentile, D. A. & et al. (2009). The effects of prosocial video games on prosocial behaviors. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35(6), 752-63.
- Henley, S. (2021). *The Best Thing About Disco Elysium Is That It Respects The Working Class*, Published Apr 21, 2021. <https://www.thegamer.com/disco-elysium-respects-working-class>.
- Hoffman, M. L. (2000). *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*. Cambridge University Press.
- Jenkins, H. (2006). *Game design as narrative architecture*. In *First person: New media as story, performance, and game* (p. 118-130). MIT Press.
- Kolb, D. A. (1984). *Experiential learning: Experience as the source of learning and development*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Marshall, C. (2019, December 25). You can't change the world in Disco Elysium - and that's why it's great. *Polygon*. <https://www.polygon.com/2019/12/25/21001723/disco-elysium-rpg-roleplaying-choices-character-development-protagonist>.
- McCormick, M. (2001). Is it wrong to play violent video games? *Ethics and Information Technology*, 3(4), 277-287.
- McIntyre, A. (1984). *After virtue: A study in moral theory*. Duckworth.
- Noddings, N. (2003). *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. University of California Press.
- PC Gamer (2019, November 17). *Has a game ever made you rethink your moral code?* <https://www.pcgamer.com/has-a-game-ever-made-you-rethink-your-moral-code>
- Reddit. (2015, November 25). Choices and consequences in the Fallout series. *Reddit*. https://www.reddit.com/r/Fallout/comments/3yux9y/choices_and_consequences_in_the_fallout_series.
- Reed, S. (2019). *Moral choices in video games: A psychological perspective*. Palgrave Macmillan.
- Ryan, M. L. (2015). *Narrative as virtual reality 2: Immersion and interactivity in literature and electronic media*. Johns Hopkins University Press.
- Schleiner, A. (2017). Ethical game design: Papers, Please and the refugee crisis. *Game Studies*, 17(1). <https://gamestudies.org/1701/articles/schleiner>
- Schulzke, M. (2009). Moral decision-making in Fallout. *Game Studies*, 9(2). <https://gamestudies.org/0902/articles/schulzke>
- Sherer, Moshe (1998). The effect of computerized simulation games on the moral development of junior and senior high-school students , *Computers in Human Behavior*, Volume 14, Issue 2, 25 May 1998, Pages 375-386.
- Sicart, M. (2013). *Beyond choices: The design of ethical gameplay*. MIT Press.
- Sledziewski, H. (2022). Disco Elysium. Subjective List of Best Morality Systems in Video Games, *Published July, 4, 2022*. <https://www.gamepressure.com/editorials/subjective-list-of-best-morality-systems-in-video-games/disco-elysium/z459f>.
- Steam. (2019, October 17). Morale Critical instant Game Over?. *Steam Community*. <https://steamcommunity.com/app/632470/discussions/0/1609400247627447749>.
- Zagal, J. P. (2009). *Ethically Notable Videogames: Moral Dilemmas and Gameplay*. *Breaking New Ground: Innovation in Games, Play, Practice and Theory*. Proceedings of DiGRA 2009.
- Zagal, J. P. (2010). *Ethical reasoning in video games*. In Proceedings of the 5th International Conference on the Foundations of Digital Games (p. 200-207). ACM.

A Comparative Study of the Normative Dimensions of the Ethical Theory of Proximity to God and the Theory of David Ross*

✉ Mohammad Hassan Samoei  / Ph.D. Student of Moral Philosophy, University of Qom
abosajjad1398@gmail.com

Received: 2025/11/06 - **Accepted:** 2026/01/19

Abstract

As a scholastic reading of the axiological-ethical dimension within the body of Islamic teachings, the theory of proximity to God (Qurb-e Ilāhī) possesses multiple meta-ethical and normative dimensions. A comparative study of the content of this theory in its normative part, alongside parallel theories in the field of ethics, can significantly contribute to a comprehensive and profound understanding of the golden means embedded in Islamic norms. One prominent normative theory, based on deontology, is that of David Ross. The duty-oriented perspective in the norms of this theory, together with Islam's emphasis on the concept of servitude (ʿubūdiyyah), highlights the importance of this comparative study. Using a descriptive-analytical method, this research compares the two theories by re-examining both. Their points of convergence in the method of deriving normative principles from value theory and secondary norms from these principles include: both emphasize common moral intuitions among humans and reject the existence of cognitive priority among norms without regard to intention and situational context. In contrast, their points of divergence lie in the conceptual understanding and semantic constraints of "duty," as well as Ross's acceptance of pluralism versus the theory of proximity to God's emphasis on monism. Furthermore, the object of intuition in the proximity-to-God theory concerns the meta-ethical foundations of various moral norms, whereas in Ross's theory, the norms and duties themselves are the objects of intuition.

Keywords: Proximity to God, David Ross, duty, prima facie duties, theory of value, moral principle.

* This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."

مقایسه تطبیقی ابعاد هنجاری نظریه اخلاقی قرب الهی با نظریه دیوید راس*

abosajjad1398@gmail.com

محمدحسن سموعی  دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۹

چکیده

نظریه قرب الهی به مثابه یک خوانش مکتبی از بخش اخلاقی - ارزش‌شناختی در مجموعه آموزه‌های دین اسلام، دارای ابعاد متعدد فرااخلاقی و هنجاری می‌باشد. مقایسه تطبیقی محتوای این نظریه در بخش هنجاری، با نظریه‌هایی که به موازات آن در عرصه علم اخلاق مطرح است، می‌تواند به درک جامع و عمیق از حد و وسط‌های منطقی در هنجارهای دین اسلام کمک شایانی بنماید. یکی از نظریه‌های هنجاری مطرح که بر پایه نظریه وظیفه‌گرایی می‌باشد، نظریه دیوید راس است. نگاه وظیفه‌مدارانه در هنجارهای موجود در این نظریه، با تأکید دین مبین اسلام بر مفهوم بندگی، اهمیت این مقایسه تطبیقی را نشانگر است. در این تحقیق، با روش توصیفی - تحلیلی و توسط بازخوانی هر دو نظریه به مقایسه آنها پرداخته شده است. نقاط اشتراکی که این دو نظریه در شیوه استنتاج اصول هنجاری از نظریه ارزش و هنجارهای فرعی از این اصول دارند، عبارت است از: تأکید هر دوی آنها بر شهودات اخلاقی مشترک بین انسان‌ها و انکار وجود اولویت شناختی بین هنجارها فارغ از توجه به نیت و بررسی موقعیت وظیفه. در مقابل، نقاط اختلاف آنها در تلقی مفهومی و قیود معنایی از «وظیفه» و پذیرش تکثرگرایی توسط راس و تأکید نظریه قرب الهی بر وحدت‌گرایی است؛ همچنین متعلق شهود در قرب الهی، مبانی فرااخلاقی نسبت به هنجارهای گوناگون اخلاقی است و در نظریه راس، خود هنجارها و وظائف متعلق شهود قرار می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: قرب الهی، دیوید راس، وظیفه، وظائف در نگاه نخست، نظریه ارزش، اصل اخلاقی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی؛ بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی (ره)» ارائه شده است.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین محورهای نظریه‌های هنجاری، نظریه ارزش است. نظریه‌های اخلاقی عمدتاً مرتبط با نظریه ارزش، یعنی کشف نقطه دارای ارزش ذاتی در زندگی انسان هستند؛ نقطه‌ای که ارزشمندی‌اش به واسطه امر دیگری نیست و به اصطلاح منطقیین، خود، حد وسط ارزشمندی و ملاک و مناط قطعی در ارزیابی هر امر دیگری است.

البته در معنایی عام‌تر اصطلاح نظریه‌های اخلاقی دربرگیرنده هر نظریه مرتبط با اخلاق است که یکی از محورهایش، فرااخلاق می‌باشد. به هر حال، مراد از پژوهش‌های اخلاقی به طور معمول شامل سه دسته پژوهش‌های توصیفی، پژوهش‌های هنجاری و پژوهش‌های فرااخلاقی می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۵-۲۸). لازم به ذکر است برخی این حوزه‌ها را تا ۷ و یا ۱۰ حوزه دانسته‌اند (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۹، ص ۹۸؛ شریفی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۳).

دو مسئله نظریه ارزش و نظام هنجارهای زندگی انسان بدنه اصلی پژوهش‌های هنجاری را تشکیل می‌دهند و در فرااخلاق عمدتاً مباحث در چهار محور معناشناسی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و منطقی نسبت به مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی از یک سو و حقایق اخلاقی از سوی دیگر دنبال می‌شوند.

در حوزه اخلاق هنجاری و به تعبیر دیگر، پژوهش‌های هنجاری اخلاق، یک سه‌گانه رایج وجود دارد: وظیفه‌گرایی، سودگرایی و البته فضیلت‌گرایی. پرسش اساسی در اخلاق هنجاری که از آن به نظریه ارزش نیز تعبیر می‌گردد، این است که اساساً معیار برای ارزش داوری افعال اختیاری و صفات اکتسابی، از چه سنجی است؟ به تعبیر دیگر، در اخلاق هنجاری برای ارزش‌گذاری:

یا تمرکز بر روی فاعل است؛ فاعل محور: فضیلت‌گرایی؛

یا تمرکز بر روی فاعل نیست؛ فعل محور؛

خود فعل در مرحله اول متصف به ارزش اخلاقی می‌گردد: وظیفه‌گرایی؛

نتیجه فعل در مرحله اول متصف به ارزش اخلاقی می‌گردد: نتیجه‌گرایی.

مقایسه بین دو نظریه هنجاری در محورهای گوناگون بستگی به اتخاذ مبنا در دیگر حوزه‌ها و از جمله مباحث فرااخلاق دارد. به طور مثال افرادی که در محور هستی‌شناختی حقایق اخلاقی، اصطلاحاً غیرواقع‌گرا هستند، اساساً صلاحیت ارائه یک نظریه در باب پاسخ به پرسش نظریه ارزش را دارا نیستند. کسی می‌تواند به این پرسش که «چه چیزی ارزشمندی به خود وابسته (ناوابسته به امر دیگر) دارد؟» پاسخ دهد که حقیقتی را به نام حقیقت اخلاقی قبول نماید و کسانی که ابرازگرا (Expressivist)، پوچ‌گرا (Nihilist)، قائل به نظریه خطا (Error theory)، ذهن‌گرا (subjectivist) و... هستند و به عبارت دیگر، غیرواقع‌گرایی را به عنوان مبنایی فرااخلاقی پذیرفته‌اند، اساساً از مقسم پاسخ نسبت به پرسش نظریه ارزش بیرون می‌باشند.

نظریهٔ قرب الهی به‌عنوان یکی از نظریات مطرح به‌عنوان خوانش فلسفی از مکتب اخلاقی دین مبین اسلام، و نظریهٔ اخلاقی ویلیام دیوید راس (۱۸۷۷-۱۹۷۱) که از جهتی به‌عنوان شهودگرایی راس و از جهت دیگر به‌عنوان وظیفه‌گرایی راس از آن یاد می‌شود و یکی از خوانش‌های رایج در حوزهٔ این دو دیدگاه، یعنی شهودگرایی و وظیفه‌گرایی است، دارای ابعاد مشترک فرااخلاقی هستند.

اخلاق هنجاری		فرااخلاق			
معیار ارزش	نظریه ارزش	معرفت‌شناسی	هستی‌شناسی	معناشناسی	
قرب الهی	پیامدگرا (غایت‌گرا)	شناخت‌گرای غیرشهودی (اثبات‌پذیر)	واقع‌گرا	ناطبیعت‌گرا	قرب الهی
وظیفه	وظیفه‌گرا	شناخت‌گرای شهودگرا (اثبات‌ناپذیر)	واقع‌گرا	ناطبیعت‌گرا	نظریهٔ راس

با توجه به میزان اشتراکات این دو مکتب در مباحث فرااخلاقی، این پرسش مطرح می‌گردد که چرا در بخش مبانی هنجاری و به‌خصوص معیار ارزش، راه‌های گوناگونی را رفته‌اند و دقیقاً نقطهٔ شروع افتراق از کجاست؟ پس از مشخص شدن علت اختلاف‌نظر، ابعاد هنجاری هریک از دو مکتب، یعنی امتدادهای نظری - هنجاری هریک نیز مشخص می‌گردد و یکی از پایه‌های تفکر انتقادی برای فهم بهتر و تحلیل قوی‌تر آنها که بحث استلزامات یک نظریه است، کامل می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، هدف از این مقاله، فهم بهتر و فراهم آوردن بیشتر مقدمات تحلیل جامع نسبت به هریک از این دو مکتب بدون ورود به مبانی فرااخلاقی می‌باشد. عمدهٔ پژوهش‌های فلسفهٔ اخلاق، چه در سنت فلسفهٔ غرب و چه در سنت فلسفهٔ اسلامی، صرف پرداختن به نزاع‌های فرااخلاقی گشته است؛ تا جایی که اساساً نزاع‌های هنجاری، نزاع‌های حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق در برخی مجامع تلقی نمی‌شود و بنابراین واژهٔ لاتین «ethics» را معادل فرااخلاق «Meta-ethics» می‌گیرند و اگر هم در ترجمهٔ آن از عنوان «فلسفهٔ اخلاق» استفاده نمایند، اما مراد از فلسفهٔ اخلاق را همان فرااخلاق می‌دانند و ارتکاز می‌کنند و اخلاق هنجاری را داخل در مباحث نمی‌دانند.

از سوی دیگر، این پژوهش به فهم سه‌گانهٔ نظریهٔ معروف اخلاق هنجاری، یعنی پیامدگرایی، وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی کمک شایانی می‌نماید؛ زیرا قرب الهی در این تحقیق می‌تواند نمایندهٔ پیامدگرایی باشد و نظریهٔ راس نیز در بین نظریات ارزش از وظیفه‌گرایی نمایندگی کند.

مسئلهٔ این پژوهش ممکن است خود را رویاروی چنین پرسشی بیابد که نزاع بین نظریه‌های ارزش منقح است و نیازی به بررسی ابعاد آن نیست، بلکه مانند حوزه‌های گوناگون فرااخلاق که خط‌کشی بین مکاتب واضح و مبرهن است، در نظریه‌های ارزش نیز، همان‌طور که گذشت، اختلاف بر سر معیار ارزش و یا به‌عبارت‌دیگر آن امری است که ارزش ذاتی و ناوابسته به غیر دارد و اساساً نوبت به بررسی ابعاد هنجاری یا به تعبیر دیگر، اصول هنجاری مطرح در هریک نمی‌رسد. پاسخ این است که اصل چنین مطلبی به‌عنوان قاعده و کبری صحیح است و نظریات ارزش همان‌طور که در اذهان تفکیک شده و دارای مرزبندی هستند، در ادامه هم در محورهای چارچوب نظری و اصول

هنجاری، هریک مسیر خود را طی می کنند، اما در برخی از نسخه ها قربت های زیادی میان پیامدگرایی و وظیفه گرایی وجود دارد.

برای روشن تر شدن بحث، می توان فارغ از نسخه های متعدد موجود در ذیل هریک از نظریه های ارزش، خود این سه نظریه را در یک قاب مقایسه کرد. همان طور که مشخص است نظریه ارزش فضیلت گرا، اساساً زمین بازی دیگری برای قضاوت اخلاقی و رسیدن به هنجارها تعریف می کند و تکیه هنجارها را به طور شبکه ای به جای فعل، به سمت فاعل سوق می دهد. از همین رو است که اندیشمندان اخلاق پیامدگرا و وظیفه گرا، اهم تلاش های خودشان را در نقد طرف مقابل پیش می برند و از اساس به فضیلت گرایی نمی پردازند و یا دست کم به عنوان ارائه استدلال به نفع نظریه خود، فضیلت گرایی را نقد نمی کنند. به طور مثال راس در کتاب درست و خوب به طور مشخص سودگرایی لذت گرا و خودگرایی را هدف نقدهای خود قرار می دهد (Ross, 2002, p. 11). این رویکرد انتقادی نسبت به پیامدگرایی در کلمات راس تا جایی است که استراتن لیک از شارحان او، از نقدهای راس نسبت به سودگرایی در سرتاسر کتابش، با عنوان انتقادات علیه پیامدگرایی یاد می کند (Lake-Stratton, 2002, p. xxvii).

یکی دیگر از تقسیمات نظریه ارزش، فارغ از این مسئله که چه چیزی را معیار ارزش قرار می دهد، رویکرد نظریه ارزش نسبت به خود، دیگری و مجموع خود - دیگری که گاهی تعبیر «همه» از آن می شود، می باشد که بر اساس آن نظریه های ارزش و به تبع اصول هنجاری، خودگرا، دیگرگرا و یا همه گرا می شوند. بدیهی است این جنبه از نظریه ارزش محل بحث این تحقیق نمی باشد. آنچه مهم است، این است که خودگرایی دارای جهت تقسیم متفاوتی است و برخلاف سودگرایی لذت گرا که نماینده پیامدگرایی است، در مباحث راس، نماینده فضیلت گرایی نمی باشد. در رابطه با تقسیم خودگروی و دیگرگروی، فرانکنا می گوید: «غایت انگاران درباره اینکه باید به دنبال فراهم آوردن خیر چه کسی بود، اختلاف نظر دارند. خودگروی اخلاقی بر این باور است که انسان همیشه باید کاری کند که بیشترین خیر خودش را ایجاد کند» (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۴۷). بنابراین راس در واقع دو نسخه از پیامدگرایی را که سودگرایی لذت گرا و خودگرایی باشد، نقد می کند و اساساً موضوع بحث او، نقد فضیلت گرایی نمی باشد.

فارغ از اصل قربت پیامدگرایی و وظیفه گرایی و یا دست کم پیشینه نزاعات تاریخی آنها بر سر معیار ارزش، در میان مکاتب اخلاقی پیامدگرا، مکتب اخلاقی قرب الهی تأکید بسزایی بر مفهوم وظیفه به عنوان یکی از مفاهیم اساسی در حوزه محمولات علم اخلاق هنجاری دارد و چنین تأکیدی باب پرسش از نسبت این محمول (وظیفه) با نظریه ارزش این مکتب در مقایسه با مکتب وظیفه گرایی را باز می کند. از سوی دیگر، در بین مکاتب وظیفه گرا، این مکتب وظیفه گرایی دیوید راس است که درصدد حل مشکل تعارض وظائف در نگاه کانت برآمده است؛ هرچند در موفقیت او خیلی از اندیشمندان تردید کرده اند (اترک، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸)؛ او همچنین بر شهودگرایی نه فقط به عنوان یک مبنای معرفت شناختی فرااخلاقی، بلکه به عنوان نظریه اخلاقی هنجاری در عرصه علم اخلاق تأکید دارد. از منظر

رابط آئودی، شهودگرایی راس دو کاربرد دارد: یکی به مثابه نظریه فراگیر اخلاقی و دیگری به معنای معرفتی در تشخیص و تعیین ویژگی‌های آن نظریه، البته در کاربرد اول، گاهی این نظریه فراگیر اخلاقی در نسبت با یک دسته از هنجارهای خاص شده و مصداق‌یابی شده در نظر گرفته می‌شوند (Audi, 2004, p. 20).

این کاربرد پیشرفته‌ای از شهودگرایی است که طبق آن، نمی‌توان شهودگرایی را صرفاً یک مبانی فرااخلاقی معرفت‌شناختی تلقی کرد، بلکه در سراسر پژوهش‌های هنجاری کاربرد بسزایی دارد و همین مطلب است که وظیفه‌گرایی راس را به پیامدگرایی، دست‌کم در برخی شهودهایی که توجه به نتیجه رویکرد مثبتی تلقی می‌گردد، نزدیک می‌کند و مقتضی مطالعه مقایسه‌ای بین این نسخه از وظیفه‌گرایی و نسخه‌ای از پیامدگرایی است که وظیفه را از مفاهیم عام علم اخلاق می‌داند.

این باعث می‌شود که دست‌کم در برخی شهودها به هسته مرکزی دیدگاه پیامدگرها مبنی بر تأثیر نتیجه و پیامد در ارزش‌گذاری و قضاوت اخلاقی فعل انسان نزدیک گردد. از همین رو وظیفه‌گرایی راس به عنوان مکتب طرف مقایسه در ابعاد هنجاری با مکتب قرب الهی انتخاب شد.

پیامدگرایی قرب الهی

مکتب قرب الهی مکتبی است که علامه مصباح یزدی رحمته الله به عنوان نظریه هنجاری اخلاق از دیدگاه اسلام و مبتنی بر مبانی و محورهای فرااخلاقی معرفی نموده است. تمرکز این تحقیق بر روی ابعاد هنجاری مرتبط با نظریه ارزش در این مکتب است. قرب الهی یک مکتب پیامدگراست که بر اساس مقدمات متعدد و مبانی گوناگون معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی معیار ارزش و نقطه دارای ارزش ذاتی را کمال نهایی اختیاری انسان می‌داند و وقتی درصدد تعیین مصداق برای این مفهوم کلی برمی‌آید، عنوان آن را با توجه به اینکه خداوند متعال طبق همان مبانی، کمال مطلق است، «قرب الهی» قرار می‌دهد. مقدمات رسیدن به چنین مدعایی به طور مفصل در حوزه‌های گوناگون مبانی اندیشه اسلامی و همچنین مبادی اخلاق (مباحث فرااخلاقی) بحث شده است که به طور خلاصه از این قرار است:

مفاهیم اخلاقی در حوزه موضوعات گزاره‌های اخلاقی دارای تنوعی گسترده هستند که هر کدام را با توجه به موضوع آن که همان فعل اختیاری یا صفت اکتسابی است، باید مفهوم‌شناسی و بازتعریف نمود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۵۲).

مفاهیم اخلاقی در حوزه محمولات گزاره‌های اخلاقی یا زیرمجموعه ارزش به معنای مطلوبیت است و یا به معنای لزوم از نوع لزوم بالقیاس که دارای فحوای ضرورت بالقیاس و رابطه علی - معلولی میان فعل و نتیجه آن می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰). حکم اخلاقی به معنای گزاره‌هایی است که محمول آنها یکی از مفاهیم هفت‌گانه خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید و وظیفه باشد (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۸۵).

پاسخ فلسفی به این پرسش که آیا معرفت‌های اخلاقی دارای واقعیت عینی هستند یا خیر را می‌توان بر اساس حب ذات نتیجه گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۳۳؛ مصباح، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸).

حب ذات اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین خواسته هر موجود دارای علم و آگاهی و اختیار است که منشأ تمام خواسته‌ها و رفتارهای اختیاری و دارای ارزشی ناوابسته و طبیعی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۳۳؛ مصباح، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸). هرچند در اینجا برای اثبات واقعیت عینی در اخلاق که اساساً یک بحث هستی‌شناختی از محورهای فرااخلاق است از حب ذات استفاده شده است، ولی نکته آن است که اساسی‌ترین مسئله اخلاق هنجاری، کشف امری است که دارای مطلوبیت ناوابسته، یعنی ارزش ذاتی باشد و بر اساس آن، نظریه ارزش و ملاک هنجارهای گوناگون در شبکه هنجاری یک نظریه اخلاقی معین گردد. این نقطه طبق مکتب قرب الهی دقیقاً همین حب ذات است که طبق مبانی هستی‌شناختی و بر اساس تحلیل مفهوم علم و عالم، در هر موجودی که قوه علم را داشته باشد؛ درحالی‌که متفرع بر علم موجود به خودش است، وجود دارد.

نکته بعدی این است که دقیقاً همین حب ذات باعث می‌شود که نظریه قرب الهی از میان سه‌گانه فضیلت‌گرایی، وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی، طرف اخیر را انتخاب نماید. توضیح آنکه حب ذات اولاً و بالذات به امری تعلق می‌گیرد که بهره وجودی (کمال حقیقی) ذات باشد و این کمال نسبتش با افعال اختیاری و صفات اکتسابی، نسبت علت و معلول است که همان نتیجه، غایت یا پیامد فعل به حساب می‌آید. به بیان دیگر، از عبارت بعدی که در ادامه می‌آید، امتداد هنجاری محورهای فرااخلاقی نظریه قرب الهی است که باعث می‌شود این نظریه در جرگه نظریات هنجاری پیامدگرا قرار بگیرد؛ یعنی پیامدگرایی نظریه قرب الهی را اساساً شهودی با عنوان «حب ذات» که هر عامل اخلاقی در درون خود می‌یابد، شکل می‌دهد. این نکته‌ای است که در بخش‌های بعدی و دریافت نقاط مشترک هنجاری میان دو نظریه، به صورت مفصل مورد پردازش قرار خواهد گرفت.

از آنجاکه انسان نیز دارای چنین مطلوب طبیعی است، طبعاً خواهان هر چیزی است که با این ذات مسانخت و سازگاری داشته باشد. اصطلاحی که در فلسفه برای بهره‌های وجودی متناسب با ظرفیت انسان وجود دارد، «کمال» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۳۳؛ مصباح، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸).

خواستن کمال توسط انسان نیز به این عنوان که مقدمه و پلی برای مطلوب دیگری باشد، نیست و با توجه به حب ذات، مطلوبیت کمال اختیاری انسان نیز ارزش ذاتی و اصیل دارد (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۲۱۹).

برای تعیین نقطه‌ای مطلوب برای انسان به عنوان مصداق کمال اختیاری که در آن بیشترین کمال اختیاری محقق شود، با توجه به ظرفیت‌ها و استعدادهای انسان، می‌توان به کمال مطلق، یعنی خداوند متعال به عنوان معیار بیشترین کمال اختیاری یاد کرد.

بنابراین انسان که دارای بعد اصیل روح است و وجودی محدود به وجود اجسام ندارد، بیشترین کمالی که با اختیار خودش می‌تواند کسب کند، قرب الهی و نزدیکی کامل به کمال مطلق است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۴۳-۳۴۴؛ مصباح، ۱۳۹۲، ص ۲۲۲).

این قرب الهی به‌عنوان هدف نهایی در اخلاق و نقطه‌ای که دارای ارزش ذاتی است، لوازمی دارد، از جمله اینکه هرچه انسان بهره‌ و وجودی بیشتری پیدا کند و به کمال مطلق نزدیک‌تر شود، علم حضوری شدیدتری به خداوند متعال پیدا می‌کند، یا به تعبیر دقیق‌تر علم حضوری‌اش به خداوند متعال که مصداقی از علم حضوری معلول به علت هستی‌بخش خود است، شدیدتر می‌گردد. لازمه‌ دیگر قرب الهی به‌عنوان نقطه‌ مطلوب با ارزش ذاتی و هدف نهایی که بر پایه‌ همین علم حضوری شدید نیز هست، محبت متقابل انسان به خداوند و خداوند به انسان است. این نکته بر اساس چنین مطلبی است که اساس حب و خواست، درک سازگاری با نفس است. (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۲۲۴-۲۲۵).

وظائف از دیدگاه مکتب قرب الهی

وظیفه از مفاهیمی است که دلالت بر معنای لزوم و بایستگی می‌کند. مرحوم علامه مصباح^{ره} در توضیح باید اخلاقی می‌فرمایند:

کاربرد اخباری آن (مفهوم باید) به معنای ضرورت بالقیاس است که بیانگر رابطه‌ واقعی افعال اختیاری انسان با هدف مطلوب اخلاق می‌باشد. در کاربرد انشایی همراه فعل جمله به‌جای هیئت امر و نهی به‌کار می‌رود. در کاربرد دوم هرچند مفاد باید و نباید، انشا و اعتبار است، اما اعتباری بی‌پایه و بی‌مایه نیست، بلکه امری حقیقی و عینی در ورای آن نهفته است و در واقع این مفاهیم از آن واقعیت نفس‌الامری حکایت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۷۷-۷۸).

برخی دیگر از قائلین به مکتب قرب الهی در توضیح و تبیین مفهومی «وظیفه» این چنین نگاشته‌اند: وظیفه گاهی دستوری است و گاهی قرار دادی... اما مفهوم وظیفه، گاه درباره‌ کارهایی که انجام دادنشان برای نیل به مقصودمان لازم‌اند به‌کار می‌رود، بدون آنکه کسی درباره‌ آنها دستوری صادر کرده باشد یا برای انجام دادنشان با یکدیگر توافق کرده باشیم.... در واقع در این موارد لزوم میان این کارها با هدف مطلوب، از نوع لزوم بالقیاس است (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۵۰).

علامه مصباح^{ره} همچنین در توضیح نوع حکایتگری مفاهیم اخلاقی مانند مفهوم وظیفه توضیح می‌دهند: این دسته از مفاهیم اخلاقی نیز مانند مفاهیمی که در ناحیه‌ موضوع جملات اخلاقی قرار می‌گیرند، از قبیل مفاهیم فلسفی و معقولات ثانی‌اند که هرچند مابازای عینی و خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع آنها در خارج موجود است و اگر احياناً معانی دیگری در آنها اشراب شود یا به‌صورت دیگری از آنها اراده گردد، نوعی مجاز یا استعاره خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۷۸).

اصول هنجاری قرب الهی

هر مکتبی در اخلاق هنجاری می‌تواند قواعد و قوانین و یا به‌عبارت‌دیگر، هنجارهای خود را به اعتبارات و جهات

گوناگون تقسیم کند. مکتب قرب الهی دو هنجار کلی با حاکمیت عقل دارد که به گونه‌ای پیشا دینی (یعنی پیش از مراجعه به ادله دینی و لفظی) و بر اساس حکم عقل مبتنی بر مبانی پیشین به دست آمده‌اند.

۱. هر چیزی که برای هدف مطلوب ما مفید باشد، خوب است؛

۲. هر چه برای هدف مطلوب ما زیان آور باشد، بد است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۱).

برخی از اندیشمندان قائل به نظریه قرب الهی به مثابه خوانش مکتب ارزشی دین مبین اسلام، در ادامه این هنجارها، دو گزاره دیگر بر اساس مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی اضافه نموده‌اند:

۳. هر کاری که به درک نیازمندی انسان به خداوند و بی‌نیازی خداوند از او کمک کند، ارزشمند است؛

۴. هر کاری که در مجموع موجب خشنودی بیشتر خداوند شود، بالارزش است (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۲۴۶).

این دو اصل هنجاری اخیر، از مقدمات نظریه قرب الهی هستند که گزارشی از آن در بخش قبلی گذشت. بدیهی است در وصف کلی بودن و حکومت عقل بدون نیاز به ادله دینی (نقلی) نیز مانند دو اصل قبلی می‌باشند.

این اصول هنجاری اگر با قرینه مقدمات فرااخلاقی نظریه قرب الهی، مورد تحلیل قرار گیرند، مشخص می‌شود که مفهوم وظیفه به عنوان یکی از بایدهای اخلاقی مبتنی بر امور شهودی است، و در اینجا مکتب قرب الهی به ایده مرکزی مکتب شهودگرایی به طور کلی نزدیک می‌گردد. توضیح اینکه اصل حب ذات و به همراهش این چهار هنجاری که گذشت، از گزاره‌های یقینی هستند که بازگشت به علم حضوری و شهود یقینی دارند. حب ذات اساساً یک مسئله غیرشناختی است که در درون انسان وجود دارد و این چهار اصل نیز یا بدیهی اولی هستند که اعتبار معرفت شناختی‌شان بر اساس شهود مفهومی گزاره‌های اولی می‌باشد (هنجاری‌های اول و دوم) و یا نظری مبتنی بر بدیهی هستند (هنجاری‌های سوم و چهارم) که طبق مبانی معرفت شناختی بازگشتشان به بدیهیات اولی و علم حضوری یا همان شهود است. در نتیجه، اساساً مبانی و چارچوب نظری قرب الهی بر مبنای شهودات و اعتبار معرفتی مطلق آنها، پیامدگرا شده است و از اینجا مشخص می‌شود که تفاوت عمده این مکتب با مکتب پیامدگرای سودگروی این است که بالاترین اعتبار معرفتی و دانشی را به شهود می‌دهد و با شهودگرایان در عرصه اخلاق، اختلاف مبنایی در باب اعتبار شهودات ندارد.

در این قسمت مناسب است، تعریف مد نظر از اصل اخلاقی (هنجاری) مبتنی بر نظریه ارزش نیز بیان گردد.

اصل اخلاقی

این اصول هر چند کلی هستند و تعیین‌کننده رفتار خاص و مشخصی نمی‌باشند، اما به میزان نظریه ارزش نیز کلی نیستند و در واقع رهیافت‌های مستنبط از نظریه ارزش در هر مکتب اخلاقی می‌باشند. برخی از اندیشمندان در تعریف اصل اخلاقی آورده‌اند:

سلسله قواعد اخلاقی چه از سنخ باید و نبایدها و چه از سنخ خوبها و بدهای پایه‌ای و اساسی هستند که متناسب با مبانی اخلاق و نیز مبتنی بر نظریه ارزش سامان یافته‌اند و سرچشمه سایر قواعد اخلاقی در سامانه و نظام اخلاقی می‌گردند (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۴۰۱، ص ۱۱۹).

نکته دیگر در ابعاد هنجاری مکتب قرب الهی این است که در ادامه این اصول اخلاقی چهارگانه، چه روشی را برای به‌دست آوردن گزاره‌های هنجاری اخلاق و یا به تعبیر دیگر، هنجارهای اخلاقی پی می‌گیرد؟ آیا در ادامه این اصول هم، هنجاری که صرفاً از روش عقلی و بدون تکیه به وحی به‌دست آمده باشد، طبق مکتب قرب الهی وجود دارد؟ در اینجا مناسب است به این نکته از علامه مصباح یزدی^۱ توجه شود:

عقل تنها می‌تواند مفاهیمی کلی را درباره رابطه میان افعال اختیاری و کمال نهایی به‌دست آورد و این مفاهیم کلی برای تعیین مصادیق دستورهای اخلاقی چندان کارایی ندارند؛ مثلاً عقل می‌فهمد که عدل خوب است، اما اینکه عدل در هر موردی چه اقتضایی دارد و چگونه رفتاری در هر موردی عادلانه است، در بسیاری موارد روشن نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۳).

همان‌طور که مشخص است در اینجا ایشان به‌عنوان قائل به نظریه قرب الهی، این مطلب که عدل خوب است را می‌پذیرد. عدل دارای معانی گوناگونی است، اما هیچ‌کدام از آنها مطلوبیت مرتبط با قرب الهی نیست که تحت قالب یکی از اصول چهارگانه گذشته بگنجد. بنابراین اصل پذیرش اینکه عقل دست‌کم در برخی موارد به هنجار مطلوب پی می‌برد وجود دارد، اما در مکتب قرب الهی این مهم هنوز از لحاظ روشی منقح نشده است که دقیقاً چه سازوکار برهانی و مفید یقینی برای تشخیص هنجارهای اخلاقی وجود دارد؟

همچنین در تحلیل‌های صاحبان نظریه قرب الهی نسبت به مکاتب دیگر، توجه به این مقتضیات عقل و به تعبیر امروزی، شهودات در عرصه اخلاق مشاهده می‌شود. به‌طور مثال علامه مصباح^۲ در نقد نظریه امر الهی منتسب به اشاعره این چنین بیان می‌دارند:

آیا قبول داری که چیزهایی هست که فی حد نفسه خوب است یا بد؟ آیا حق می‌دهی به یک انسان که غیرمؤمن است که بگوید چیزی خوب است یا بد و یا به او می‌گویی تو حق نداری خوب و بد بگویی؟... بدون جهت ریختن خون مردم بد است. آیا می‌توانی عاقلی را پیدا کنی که این را درک نکند؟ (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۵۹-۶۰).

برخی دیگر از اندیشمندانی که از نظریه قرب الهی دفاع می‌نمایند نیز در رابطه با رسیدن انسان به هنجاری‌های جزئی‌تر از قرب الهی می‌گویند: «... برخی امور، مانند عدالت، نیکی به دیگران، حمایت از مظلوم و اطاعت خدا و بدی امور دیگر مانند ستمگری، خیانت و کشتن افراد بی‌گناه و نافرمانی خداوند پیش از دستور الهی نیز فهمیدنی است» (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۱۱۳).

وظیفه‌گرایی راس

نوع نمود مکاتب وظیفه‌گرا که با شنیدن این عنوان، متخصصین و اندیشمندان حوزه اخلاق و مشخصاً اخلاق هنجاری ذهنشان به سمت این مکتب می‌رود، وظیفه‌گرایی کانتی است.

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) در کتاب بنیاد ما بعد الطبیعه / اخلاق، معیار ارزش را وظیفه و یا به تعبیری قانون می‌داند و با استناد به قاعده «امر مطلق» راهی برای تشخیص وجود معیار در هر فعلی مطرح می‌کند و بدین‌سان ابعاد هنجاری یک نظریه را تکمیل می‌نماید (کانت، ۱۳۶۹، ص ۴۶-۴۸). در باب خاستگاه وظیفه‌گرایی و سیر تطور آن، تحلیل‌های متعددی وجود دارد، ولی عمده این است که این نظریه یا به تعبیری ابرنظریه به نوعی سنتز پیامدگرایی است که بسیار در غرب در دو سه قرن اخیر به‌عنوان نظریه پایه در اخلاق و نظام ارزشی جوامع رسوخ داشته است و امتدادهای سیاسی و فرهنگی در پی داشته است.

این توجه تاریخی، ذهن را به این نکته دقیق و مؤثر در مقایسه بین مکتبی رهنمون می‌سازد که وظیفه‌گرایی اساساً در تضاد با سودگرایی به‌مثابه نظریه‌ای پیامدگرا به وجود آمده است و تأکیدش بر عدم لزوم توجه به پیامدهای یک رفتار و به نوعی درون‌گرایی نسبت به ویژگی اخلاقی هر رفتار اخلاقی صادرشده از انسان می‌باشد.

راس ایده وظیفه‌گرایانه خود را در مهم‌ترین کتابش، یعنی خوب و درست مطرح می‌کند و برای این مهم هفت قدم اصلی می‌پیماید که به ترتیب عبارت است از:

معنای درست The meaning of right؛

معیار درستی؟ What makes right acts right؛

معنای خوب The meaning of good؛

ماهیت خوبی The nature of goodness؛

چه چیزهایی خوب است؟ What things are good؛

مراتب خوبی Degrees of goodness؛

خوبی اخلاقی Moral goodness.

او سعی می‌کند نظریه خودش را در باب وظیفه‌گرایی با تکیه بر تبیین و نقد برخی اندیشمندان که عمدتاً کانت و مور هستند، بیان نماید. مری وارنوک، راس را با شهودگرایی‌اش معرفی می‌کند نه وظیفه‌گرایی و در توصیف او می‌گوید:

تنها براهینی که در سراسر کتاب راس یافت می‌شود، ناظر به رد دیدگاه‌های سایر فیلسوفان است... راس نه با شور و حرارت مور سخن می‌گوید نه با تأکید نسنجیده پریچارد. گفتار او با لحنی آرام صرفاً بیان گزاره‌ها، تقسیمات، تقسیمات فرعی و مقوله‌بندی است (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۹۹).

عمده اشکال راس به پیامدگرایی - چه سودگرایی لذت‌گرا که متعلق خیر رساندن را جمع می‌داند و چه غایت‌گرای خودگرا که متعلق پیامد فعل را خود عامل اخلاقی تلقی می‌کند - این است که چنین چیزی با شهود ما نسبت به دست‌کم یک سری از افعال جور در نمی‌آید. راس نمی‌تواند این مطلب را قبول کند که برای زنده نگه داشتن شخصی

یا اشخاصی، کشتن شخص دیگری اخلاقی باشد، و می‌گوید پیامدگرایی اساساً هویت وظیفه‌ای که دست‌کم در برخی افعال وجود دارد را نادیده می‌گیرد (Ross, 2002, p. 22).

از سوی دیگر، راس برای تکمیل چارچوب نظری نظریه خود، یک مبنای دیگر نیز انتخاب کرده است که به نوعی هم اصلاح وظیفه‌گرایی کانت است و هم انتقاد به پیامدگرایی از نوع سودگرایی است. از سویی، سودگراها مسیر هنجارها را در راستای رسیدن به هدف خاصی در نظر گرفته‌اند و به عبارت دیگر، نظریه‌شان یک اصل هنجاری دارد و آن هم به سبب وحدت‌نگری در نظریه ارزش است که همه چیز به یک امر وابسته می‌گردد. از سوی دیگر، کانت علی‌رغم اینکه وحدت‌گرا نیست، اما از مطلق‌گرایی دفاع می‌نماید و راس با رویکرد انتقادی از این نگاه مبنای خود را تکثرگرایی در حوزه هنجارها به سبب کثرت وظائف معرفی می‌کند (Ross, 2002, p. 141; 2000, p. 83). به بیان دیگر، راس با معرفی وظائف در نگاه نخست، آنها را عام و فراگیر می‌داند، اما مانند کانت آنها را مطلق نمی‌داند، بلکه بر اساس مبنای واقع‌گرایی، متوجه است که آن وظائف در معرض تعارض و تراجم هستند و از همین رو این تکثرگرایی نافی نگاه مطلق‌گرای کانت است (حسینی سورکی، ۱۴۰۲، ص ۶۹).

وظائف در نگاه دیوید راس

از آنجاکه دیوید راس یک فیلسوف اخلاق وظیفه‌گراست، درصدد حل مشکل وظیفه‌گرایی کانت مبنی بر عدم وجود راه‌حل در موارد تعارض وظائف برمی‌آید و در یک تقسیم‌بندی کلی وظائف را به وظائف در نگاه نخست (prima facie duty) و وظائف در مقام عمل (actual duty) تقسیم می‌نماید (Ross, 2002, p. 20).

او وظائف در نگاه نخست را مواردی همچون صداقت، جبران غرامت، عدالت، قدردانی، بخشش و احسان، اصلاح کردن خود و ضرر نرساندن به دیگران می‌داند (Ross, 2002, p. 21).

راس معتقد است اشکال عمده‌ای که به نظریه کانت وارد است، نسبت به موقعیت‌های تعارض وظائف، در وظائف در نگاه نخست ایجاد می‌گردد والا در نهایت، انسان یک وظیفه واقعی بیشتر ندارد و هیچ‌گاه در وظائف در مقام عمل چنین تعارضی رخ نمی‌دهد (Ross, 2002, p. 28).

البته همان‌طور که در بخش قبل گذشت، راس علاوه بر پاسخ به پرسش تعارف وظائف، استفاده‌های متعددی از وظائف در نگاه نخست می‌کند، از جمله همین که اصلی‌ترین انتقادش به پیامدگرایی، شهود انسان نسبت به وظائف از نگاه نخست است.

نکته دیگری که راس در بیان وظائف هنجاری می‌گوید این است که در صورت تعارض میان وظائف ترجیح با آن دسته وظائفی است که جنبه الزام‌آوری بیشتری داشته باشند (Ross, 2002, p. 28).

این نکته از نقطه‌نظرات راس نشان می‌دهد که برای تشخیص وظائف واقعی نیاز به بررسی دقیق است و وظائف در مقام عمل برخلاف وظائف اولیه و در نگاه نخست، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال نیستند و از قبل قرار گرفتن در

موقعیت نیز قابل تشخیص نیستند. این نکته، نکته قابل توجهی است که راس قائل است که برای تشخیص وظیفه درست در مقام عمل باید انسان از یک نگاه عمیقی برخوردار باشد.

محورهای مقایسه

با توجه به نکات مطرح شده از قرب الهی و وظیفه‌گرایی راس، اکنون نوبت به مقایسه‌ای تطبیقی - هنجاری بین این دو نظریه، فارغ از مباحث فرائیض می‌رسد. در این مقایسه محورها بر اساس نقاط اشتراک و اختلاف تقسیم شده‌اند که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد.

نقاط اشتراک

مراد از محورهای هنجاری مشترک بین این دو نظریه لزوماً این نیست که هر دو یک اصل هنجاری مشترک داشته باشند، بلکه منظور جهت‌دهی مشترک در اصول هنجاری است. همچنین از مباحث مهم در مطالعات تطبیقی، کشف اشتراکات و یا مشابهت‌های روشی است که از مبانی معرفت‌شناختی می‌باشد. به‌هرحال، هر نوع مشابهتی در جهت‌دهی، روش، رویکرد و رهیافت اصول هنجاری در این قسمت مد نظر است که به شناخت بهتر نحوه کاربری این نظریات هنجاری کمک شایانی می‌نماید و می‌تواند راهنمای اندیشمند اخلاقی در صدور رأی و قضاوت نسبت به موقعیت‌های خاص باشد.

توجه به شهودات: یکی از نقاط اشتراک قابل توجه به شهودات اخلاقی در هر دو نظریه است. واضح است که این مهم در نظریه هنجاری دیوید راس بسیار مشهود است؛ تا جایی که کسانی مانند مری وارنوک او را شهودگرا به حساب می‌آورند تا وظیفه‌گرا (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۸۱). در مکتب قرب الهی نیز علی‌رغم اینکه اساساً نظریه ارزش، غایت‌انگانه است، لکن در جای جای مباحث قرب الهی، در نظر گرفتن شهودات اولیه اخلاقی مورد توجه و اهمیت است. لازم به ذکر است قائلین به نظریه قرب الهی با توجه به مبانی معرفت‌شناختی و مفهوم خاصی که اصطلاح شهود در بحث راه‌های معرفت دارد، تعبیر احکام عقل را در این گونه موارد به جای شهود اخلاقی به کار می‌برند. اینکه عقل بدون نیاز به شریعت به خوبی عدالت و یا بدی ظلم کردن به دیگران پی می‌برد، خود شهادی بر اعتقاد نظریه قرب الهی نسبت به وجود هنجارهای مشترک بین تمامی انسان‌هاست.

این توجه به شهودات باعث می‌شود که در ابعاد هنجاری، هیچ کدام از نظریه قرب الهی و شهودگرایی راس مانند شهودگرایی نباشند که تنها اصل استنتاج شده از نظریه ارزش‌شان، بایستگی تأمین سود بیشتر و به تعبیر دیگر بیشینه‌سازی سود و عدم توجه به این شهودات مشترک در بین انسان‌هاست. همچنین در وظیفه‌گرایی کانتی، هر چند اصل پذیرش بدیهیات عقل عملی وجود دارد، لکن با مطلق‌گرایی موجود در آن نظریه، مخالفت با شهودات اخلاقی انسان‌ها دست کم در برخی مواقع مشاهده می‌گردد.

به همین جهت است که هم قرب الهی در امتداد چهار اصل هنجاری خود از شهوداتش نسبت به عدالت و ظلم کوتاه نمی‌آید و مراجعه به وحی را در ادامه تشخیص اینکه چه چیزی عدل است و نه اینکه آیا عدل خوب است یا نه؟ مطرح می‌نماید و هم راس در تفکیک بین وظائف از نگاه نخست و وظائف در مقام عمل مراقب است که گونه اول را وظائف نهایی و قطعی معرفی نکند تا در دام زیر پا گذاشتن شهودات اخلاقی بیفتد.

به علاوه، اگر نحوه پیامدگرا شدن قرب الهی نیز مورد توجه قرار گیرد، واضح است که میزان اهمیت داشتن شهودات در قرب الهی در مبانی از توجه به شهودات در مکتب وظیفه‌گرایی راس بیشتر است؛ زیرا اساساً شهود عامل اخلاقی نسبت به حب ذات و در نتیجه مطلوبیت هرگونه بهره وجودی (کمال حقیقی) و ذاتی بودن مطلوبیتش، سبب توجه به پیامد یک فعل و ارزش دآوری بر اساس نسبت افعال با کمالات گردیده است و این بیشترین میزان توجه یک مکتب اخلاقی دارای نظریه ارزش، نسبت به شهودات در محورهای فرااخلاقی است. به این بیان می‌توان قرب الهی را یک مکتب شهودگرایی با تأکید بر کشف وظیفه نسبت به حب ذات و بالقیاس با کمال حاصل از فعل اختیاری دانست که اساساً هدف توجه به شهودات و نادیده نگرفتن آنها را بهتر از شهودگرایی راس و حتی جورج ادوارد مور تأمین می‌نماید.

انکار اولویت معرفتی در وظائف: هرچند اساس این ویژگی مکتبی که نظریه ارزش تنها مستلزم یک اصل هنجاری باشد، متعلق به سودگرایان و به طور کلی برخی از پیامدگرایانی است که به اصطلاح وحدت‌گرا باشند و در ادامه همه شهودات و تبیین‌های گوناگون عقلی و عرفی و تعبدی در اولویت بعدی نسبت به آن اصل هنجاری و هنجار پایه قرار بدهند، اما این اولویت‌بندی کردن وظائف مشخصاً در وظیفه‌گرایی کانتی نیز وجود دارد و اولویت با وظائفی است که مطلق باشند و این به معنای تقیید مفهوم وظیفه می‌باشد. راس در مقابل با تفکیک دو سنخ وظائف در نگاه نخست و وظائف در مقام عمل نشان می‌دهد که در باب وظائف واقعی نمی‌توان از پیش به قضاوت پرداخت و باید آن وظیفه‌ای را ترجیح داد که با توجه به موقعیت و شرائط واقعی مقام عمل، از الزام و هنجاریت بیشتری برخوردار باشد.

البته باید گفت این نقطه اشتراک به این معنا نیست که از نظر نگارنده نظریه قرب الهی نیز یک نظریه پیامدگرایانه وحدت‌گرا نیست، بلکه از این جهت که اصل هنجاری‌اش نسبت به شهودات اخلاقی مشترک بین انسان‌ها اولویت داشته باشد و یا صرفاً بتوان با معیار ارزش ارائه گردیده‌اش، اولویت از پیش تعیین شده را در بین عناوین افعال اخلاقی انسان‌ها مشخص کرد، مانند سودگرایی نیست و همانند وظیفه‌گرایی راس این اولویت‌بندی شناختی را قبول نمی‌کند. ممکن است چنین اشکال شود که وقتی یک نظریه پیامدگرا (غایت‌گرا) شد، لازمه قطعی‌اش این است که یک اصل هنجاری مبتنی بر معیار ارزش و نظریه ارزش داشته باشد و بقیه هنجارها در اولویت دوم باشند. پاسخ این است که

فرق اساسی قرب الهی با سودگرایی و شباهت اساسی‌اش به وظیفه‌گرایی در توجه به قید نیت در افعال است و از همین رو است که بین انواع عمل و رفتار طبق نظریه قرب الهی نباید از پیش اولویت‌بندی معرفتی و شناختی کرد و این عدم اولویت‌بندی دقیقاً نقطه اشتراک با وظیفه‌گرایی است. به بیان دیگر، طبق هر دو مکتب باید عناوین و انواع افعال در کنار نیت‌ها و شرائط عمل قرار بگیرند تا هنجار دارای اولویت، یعنی همان هنجاری که دقیقاً هدف قرب الهی را مشخص می‌کند را بتوان تعیین نمود.

نقاط اختلاف

به نظر می‌رسد اولین نکته اختلافی در بین دو دیدگاه، فارغ از تفاوت‌های دیدگاهی که در حوزه فرااخلاق مطرح است، تلقی هنجاری از مفهوم وظیفه است. وظیفه در نگاه راس دارای معنایی بر ضد پیامدگرایی است؛ یعنی یک ویژگی در خود فعل که بازگشت به شیء دیگری ندارد و با شهود می‌توان به حکم اخلاقی آن فعل دسترسی پیدا کرد. این نکته دقیقاً همان معنا از شهودگرایی است که رابرت آئودی در کاربرهای راس از شهودگرایی توضیح می‌دهد و از آن به «معنای معرفتی در تشخیص» تعبیر می‌کند.

تحلیل مفهومی متفاوت از وظیفه: وظیفه در نگاه راس اساساً یک ویژگی درونی در فعل است که بازگشت به یک امر غیراخلاقی ندارد. تفاوت وظیفه‌گرایی با غایت‌گرایی در نظریه ارزش دقیقاً همین بازگشت معیار ارزش به بیرون اخلاق در غایت‌گرایی و عدم آن در وظیفه‌گرایی است. فرانکنا در این باره می‌گوید:

نظریه غایت‌انگازانه می‌گوید که ملاک اساسی یا نهایی درست، نادرست، الزامی و... به لحاظ اخلاقی، عبارت است از آن ارزش غیراخلاقی که به وجود می‌آورد. مرجع نهایی مستقیم یا غیرمستقیم باید میزان خیر نسبی ایجادشده یا غلبه نسبی خیر بر شر باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۴۵).

این در حالی است که طبق نگاه قرب الهی وظیفه از مفاهیم عام اخلاقی است که حاکی از الزام اخلاقی به همان معنای ضرورت بالقیاس به مثابه رابطه میان فعل و نتیجه آن یا همان امری است که به قول فرانکنا غیراخلاقی و خارج از محدوده اخلاق است.

چنین تفاوت در تلقی از وظیفه، باعث می‌شود دو طرف به اصل یا اصول هنجاری متفاوتی دست پیدا کنند؛ همان طور که از فهرست وظائف در نگاه نخست راس نیز مشهود است که بسیار جزئی‌تر از چهار اصلی است که نظریه قرب الهی بیان می‌دارد.

کثرت‌گرایی در حوزه هنجارها: این نکته نیز قابل اهمیت است که طبق نگاه راس درست از خوب تفکیک می‌شود و در مفهوم خوب، مواردی مانند فضیلت، لذت و علم در عرض یکدیگر این مفهوم را دارا هستند و بنابراین قائل به تکثرگرایی در اخلاق می‌شود؛ هرچند در نظرش این طور نیست که همه اینها در عرض هم وظیفه انسان هستند، اما مفهوم خوبی را دارا می‌باشند. در مقابل، نظریه قرب الهی از این جهت با این نگاه همسو نیست که

اساساً مفهوم‌شناسی متفاوتی از خوب و به‌طور کلی ارزش دارد. در نگاه قرب الهی خوب اخلاقی با همان نقطه‌ای که معیار ارزش است و همان‌طور که فرانکنا افزود غیراخلاقی است، معنا پیدا می‌کند و اساساً همهٔ هنجارهای اخلاقی، ارزش بالعرض دارند. تنها نقطه‌ای دارای ارزش بالذات است که هدف نهایی است و اساساً از سنخ فعل و رفتار نیست.

اینکه راس خوب‌های در عرض یکدیگر را می‌پذیرد، به خاطر جنبهٔ شهودگروانهٔ نظریه اوست که همان‌طور که رابرت آئودی به‌خوبی تشخیص داده است، راس از اصطلاح رایج شهودگرایی فراتر رفته است و از روش شهودی در اخلاق هنجاری بهره برده است و چنین مطلبی در نظریهٔ قرب الهی قابل قبول نیست. قرب الهی اصل شهودات را به معنای امور مشترک میان انسان‌ها و همچنین مثال نقضی بر علیه نگاه‌های غیرواقع‌گروانه نظیر امرگرایی می‌پذیرد، اما به‌صورت مبنایی، در عرض هم بودن خوب‌ها و ارزش‌ها را انکار می‌کند. با این نکته، نقطهٔ اشتراک دوم در بحث اولویت داشتن یا نداشتن هنجارها تکمیل می‌گردد. توضیح آنکه نظریهٔ قرب الهی اساساً یک نظریهٔ وحدت‌گراست و تکررگرایی در حوزهٔ اخلاق را نمی‌پذیرد؛ زیرا فراتر از اخلاق، ملاکی از سنخ توصیفیات برای ارزش‌ها قائل می‌شود، اما نکته اینجاست که این ویژگی وحدت‌گرایی باعث زیر پا گذاشتن شهودات آن‌گونه که راس نسبت به سودگرایی ادعا می‌کرد و صحیح هم بود، نمی‌شود؛ بنابراین در تشخیص هنجارها و عدم اولویت بین آنها، بین این دو نظریه نقطهٔ اشتراک وجود دارد.

نقطهٔ اختلاف سوم که در خود هنجارها مطرح است و بسیار مهم است، این است که در نظریهٔ راس متعلق شهود، همان وظائف و هنجارهای گوناگون هستند، اما در نظریهٔ قرب الهی، شهود عمدتاً در مبنای فرااخلاقی این نظریه مانند حب ذات و خواست کمال نهایی و قرب الهی مطرح می‌گردد؛ یعنی در نظریهٔ قرب الهی هنجاری به‌طور خاص به‌صورت شهودی طرح نشده است و گزاره‌های کلی و مبنایی‌ای مانند خوبی عدالت و بدی ظلم هم اعتبارشان به‌صورت گزارهٔ اولی و تحلیلی (یعنی خوبی در تحلیل مفهومی از عدالت و بدی در تحلیل مفهومی از ظلم) پذیرفته شده است و نه شهودی. هرچند در قرب الهی هم از شهودات مشترک بین تمامی انسان‌ها در مباحث گوناگونی همچون واقعی بودن معیار ارزش بهره گرفته شده است (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۱۱۳)، لکن این‌طور نیست که هنجاری از هنجارها در اخلاق قرب الهی، با استناد به شهودی بودن اثبات گردند.

نتیجه‌گیری

نظریهٔ ارزش و اصول هنجاری، پایه‌های اخلاق هنجاری هستند که هر نظریه یا مکتب هنجاری باید نسبت به آنها اظهارنظر نماید. قرب الهی به‌عنوان یک مکتب مبتنی بر مبنای متعدد فلسفی، متافیزیکی و فرااخلاقی با گسترهٔ محورهای گوناگون آن، از نگاه تقسیمات هنجاری مکاتب، یک مکتب پیامدگرا بود که ملاک ارزش اخلاقی را در

امری و رای اخلاق می‌دانست. اهمیت شناخت دقیق‌تر این مکتب از آنجا بود که خوانشی از نگاه ارزش‌شناختی دین مبین اسلام به‌عنوان خاستگاه به وجود آمدن این نظریه دانسته می‌شد. در مقابل، یکی از نسخه‌های نزدیک به این نظریه در حوزه‌های فرااخلاقی که در سه ویژگی واقع‌گرایی، ناطبیعت‌گرایی و شناخت‌گرایی با آن مشترک بود، ولی در عین حال از سه گانه پیامدگرایی، وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی در اخلاق هنجاری، نسخه‌ای وظیفه‌گرا به حساب می‌آمد، وظیفه‌گرایی و ویلیام دیوید راس بود.

نکته قابل توجه در خاستگاه انگیزشی برای بررسی تطبیقی میان دو نظریه، تأکید هریک بر مفهوم وظیفه به‌عنوان یکی از مفاهیم پایه و عام در اخلاق بود.

با توجه به محورهای گوناگون مطرح‌شده در هریک از این دو نظریه و تکیه بر عرصه اخلاق هنجاری و نه مباحث فراتر از آن، که در جای جای استدلالات دو طرف مشهود است و این خود مانعی از تمرکز ذهن بر روی ابعاد هنجاری است، مشخص گردید که این دو نظریه در ابعاد هنجاری و شیوه استنتاج اصل یا اصول هنجاری بر اساس نظریه ارزش دارای قرابت‌های جالب و در عین حال اختلافات سرنوشت‌سازی می‌باشند.

قرب الهی در معرفی اصول هنجاری، شهودات اخلاقی مشترک بین انسان‌ها را به کلی رد نمی‌کرد و این در حالی بود که عمده‌ترین اشکال راس، همین در نظر نگرفتن شهودات اخلاقی توسط مکاتب پیامدگرا و به‌طور واضح سودگرایی لذت‌گروانه و پیامدگرایی خودگروانه بود. این توجه به شهودات در ادامه اصول هنجاری هریک از نظریه قرب الهی و نظریه دیوید راس مشهود بود.

اولویت‌بندی شناختی نسبت به هنجارها قبل از در نظر گرفتن شرایط نزد هریک از قرب الهی و وظیفه‌گرایی راس مذموم است. راه تشخیص وظیفه بدون در نظر گرفتن شرایط و مطلق‌انگاری معرفت‌شناختی، اولویت داشتن برخی از هنجارها صرفاً بر اساس نوع فعل و در نظر نگرفتن نیت و علت غایی اراده بر برخی دیگر، اساساً مورد پذیرش نیست. تلقی دو نظریه از مفهوم وظیفه، دارای مراتب مختلف است. از نگاه راس وظیفه اصلی‌ترین مفهوم اخلاق و نهفته در خود فعل است به‌عنوان یک ویژگی ذاتی هر فعل، لکن در نگاه مکتب قرب الهی وظیفه از مفهوم بایستگی اخلاقی نمایندگی می‌کند که پایه و مبنایش بر رابطه ضرورت بالقیاس موجود میان فعل و نتیجه‌اش استوار است.

تکثرگرایی در حوزه اخلاق امری مهم و تأثیرگذار در امتداد هنجارها از اصول هنجاری و ابتدای اصول هنجاری بر نظریه ارزش است که در نگاه راس نسبت به مفهوم «خوب اخلاقی» کاملاً پذیرفته و معقول است، لکن در نگاه نظریه قرب الهی همان‌گونه که اقتضای پیامدگرا بودنش است، وحدت ملاک و معیار ارزش امری اجتناب‌ناپذیر می‌باشد.

در نظریهٔ راس، متعلق شهودات، هنجارها هستند و در قرب الهی از شهود برای اثبات مبانی فرااخلاقی و مباحثی همچون تحلیل مفهومی وظیفه و به‌طور کلی گزاره‌های هنجاری استفاده گردیده است و از هنجارهای شهودی برای مباحثی همچون واقعی بودن معیار ارزش وام گرفته شده است.

منابع

- اترک، حسین (۱۳۸۷). وظائف اخلاقی از نگاه دیوید راس. *فلسفه و کلام/اسلامی آئینه معرفت*، ۱۷/۶، ۱۲۳-۱۵۰.
- حسینی سورکی، سیدمحمد (۱۴۰۲). بررسی و نقد انگاره وظائف در نگاه نخست. *اخلاق پژوهی*، ۱/۶، ۷۷-۶۱.
- حسینی قلعه بهمن، سیدعلی اکبر (۱۴۰۱). تحلیلی بر اصل اخلاقی. *پژوهش نامه اخلاق*، ۱۵/۵۶، ۱۱۶-۱۳۶.
- حسینی قلعه بهمن، سیدعلی اکبر (۱۳۹۹). گستره شناسی تحلیلی پژوهش های اخلاقی. *پژوهش نامه اخلاق*، ۴۰/۶۲، ۹۷-۱۲۶.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۹۶). *دانشنامه اخلاق کاربردی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. قم: طه.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). *بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق*. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: خوارزمی.
- مصباح، مجتبی (۱۳۹۸). *فلسفه اخلاق*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، مجتبی (۱۳۹۲). *بنیاد اخلاق*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *فلسفه اخلاق*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). *دروس فلسفه اخلاق*. تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- وارنوک، مری (۱۳۸۰). *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*. ترجمه ابوالقاسم فنائی. قم: بوستان کتاب.
- Audi, Robert (2004). *The good in the right. a theory of intuition and intrinsic value*. New Jersey: Princeton University Press.
- Lake-Stratton, Philip (2002). *Introduction. in The Right and the Good*. Ross, W. D. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W. D. (2002). *The Right and The Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W. D. (2000). *Foundations of Ethics*. Oxford University Press, 2000.

Educational Taqiyyah (Dissimulation) in Verses and Narrations: An Examination of Verses and Narrations on Educational Taqiyyah in Educational Practices

Ahmad Sa'idi  / Professor at the Qom Seminary

asaiedi91@gmail.com

Received: 2025/03/06 - Accepted: 2025/04/28

Abstract

“Educational taqiyyah” is a specific type of dissimulation, alongside political, social, theological, and jurisprudential taqiyyah, that is used in supervising the educational process of the learner (mutarabbi) and facilitating their development. Unfortunately, despite its frequent application in education and numerous instances of its use by the Ahl al-Bayt (peace be upon them) and the great prophets, this type of taqiyyah—which can be considered an educational strategy—has not been discussed extensively. The question, “In the educational process, can taqiyyah be used for specific purposes, concealing some matters from the learner or even telling them something contrary to reality?” is important in the education of the individual and society. Using the methods of “qualitative content analysis” and “ijtihādī (jurisprudential reasoning) method,” focusing on verses and narrations, this article examines the instances of educational taqiyyah, its conditions, and its limits. The conclusion is that concealing the truth and providing superficial answers when the learner lacks the capacity to accept certain knowledge, as well as stating something contrary to reality to improve the learner’s relationship with others or to prevent a great corruption in the path of their education, are instances of various types of educational taqiyyah and its application in verses and narrations.

Keywords: Jurisprudence of education, educational taqiyyah, concealment of truth, falsehood, learner’s capacity.

تقیه تربیتی در آیات و روایات (بررسی آیات و روایات تقیه تربیتی در کنش‌های تربیتی)

asaedi91@gmail.com

احمد سعیدی  استاد حوزه علمیه قم

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۸

چکیده

«تقیه تربیتی» قسم خاصی از تقیه در کنار تقیه سیاسی، اجتماعی، کلامی و فقهی است که ناظر به تربیت متربی و در مسیر رشد او به کار می‌رود. متأسفانه از این قسم تقیه که می‌توان آن را به‌مثابه راهکاری تربیتی در نظر گرفت، علی‌رغم کاربرد بسیار آن در امر تربیت و موارد عدیده استفاده اهل بیت علیهم‌السلام و انبیای عظام از آن، صحبت خاصی به میان نیامده است. پرداختن به این سؤال که آیا می‌توان در فرآیند تربیتی با توجه به اغراض خاص، از تقیه استفاده کرده و بعضی مطالب را از متربی پوشانده و یا حتی بعضی دیگر را خلاف واقع به او گفت؟ نقش مهمی در تربیت فرد و جامعه دارد. در این مقاله با استفاده از روش «تحلیل محتوای کیفی» و «روش اجتهادی» با محوریت آیات و روایات به موارد اعمال تقیه تربیتی و شرایط و حدود آن پرداخته شده است. نتیجه آنکه کتمان واقع و جواب سطحی دادن در صورت عدم ظرفیت متربی برای پذیرش معارف، و اظهار خلاف واقع در اصلاح رابطه متربی با دیگران و همچنین جلوگیری از مفسده عظیمه در راه تربیت او، مواردی از انواع تقیه تربیتی و کاربرد آن در آیات و روایات است.

کلیدواژه‌ها: فقه تربیت، تقیه تربیتی، کتمان حق، کذب، ظرفیت متربی.

یکی از مسائل مهم در ایجاد اتقان در علوم تازه تأسیسی مثل «فقه تربیت»، زبان دادن به علم و اصطلاح‌سازی در آن با روش‌های دقیق و مورد پذیرش علمی است. موارد عدیده‌ای که در بینابین فقه الاحکام حضور داشته، اما بیشتر کارکرد تربیتی داشته تا کارکردهای احکامی صرف، نشان از اهتمام شارع مقدس و فقه پویای شیعی به امر تربیت است، اما لازمه نشان دادن این اهتمام، زبان دادن علمی با اصطلاحات فنی به این موارد است.

یکی از این موارد مهم، تقیه است. برای تقیه کارکردهای مختلفی از جنبه‌های احکامی، کلامی، اجتماعی و سیاسی بیان کرده‌اند (صفری، ۱۳۹۴، ص ۴۵)، اما از جنبه بسیار مهم دیگر آن که جنبه تربیتی باشد غفلت صورت گرفته است. بعضی از موارد تقیه‌ای که در قرآن و سنت اسلامی وجود دارد، تقیه‌هایی است که صرفاً نه برای حفظ جان و آبرو و یا همزیستی مسالمت‌آمیز با عامه به کار رفته است، بلکه برای رشد مخاطب و تغییر خصلت‌ها و اعتقاداتی که محل تربیت صحیح او هستند استفاده شده است که نمونه‌های آن در ادامه خواهد آمد.

آنچه در این مقاله به آن پرداخته می‌شود درحقیقت جواب به این سؤالات است که تعریف دقیق تقیه تربیتی چیست؟ نقاط افتراق و اشتراک آن با تقیه‌های دیگر چه بوده؟ خود تقیه تربیتی به چند قسم تقسیم شده و دلایل جواز کاربست هر کدام در جهت تربیت چیست؟ و همچنین ملاحظات و محدوده‌ای که تقیه تربیتی باید در آن تعریف شده و پا را فراتر از آن نگذارد چیست؟

به عبارت دیگر، آیا با توجه به شرایط تربیتی و اغراض تربیتی خاص که در فرآیند تربیت مهم است، می‌توان همه واقعیات‌ها را به تربی نگفته و حق را از او کتمان کرد و یا اینکه در مرتبه بالاتر بنا به دلیل و مصلحت بالاتری که در ادامه خواهد آمد، آیا می‌توان خلاف حقیقت را به او گفته تا او را برای ادامه مسیر همراه کرد؟ نظر اسلام و آنچه از آیات و روایات می‌شود به آن رسید چیست؟

مفهوم‌شناسی تقیه در علوم مختلف همانند تفسیر، حدیث، فقه، اصول فقه، قواعد فقه و کلام مورد تعریف اصطلاحی واقع شده است و مؤلفان هر علم به تعریف اصطلاحی آن در علم مورد بحث خود اقدام کرده‌اند (صفری، ۱۳۹۴، ص ۴۵). از مجموع آیات و روایاتی که دلالت بر تقیه می‌کنند، بعضی از آنها تقیه سیاسی بوده؛ به این معنا که با تقیه، مسائل سیاسی و حکومتی را دنبال کرده (فاضل هرندی، ۱۳۸۳) و به نوعی تعامل با حکومت و قدرت حاکم برای در امان ماندن از آسیب می‌پرداختند (اکبری و همکاران، ۱۳۹۸).

بعضی از تقیه‌ها اجتماعی بوده؛ به این معنا که ناظر به انسجام اجتماعی و جلوگیری از تنش‌های اجتماعی بوده و طرف مقابل جامعه مخالف است تا دولت و حکومت مخالف که به صورت مدارات در هنگام معاشرت و شرکت در اجتماعات و این قبیل کارها صورت می‌گیرد (صفری، ۱۳۹۴، ص ۷۱). تقیه‌هایی نیز تقیه‌هایی کلامی بوده که مراد از آنها تقیه‌هایی ناظر به اعتقادات است که بارزترین آنها مسائل مربوط به امامت و ولایت است (صفری، ۱۳۹۴، ص ۷۱).

قسم دیگری از تقیه نیز تقیۀ فقهی به معنای فتوای خلاف واقع در احکام شرعی فرعی برای در امان ماندن از ضرر دشمن است (حمداللهی و اکبری، ۱۴۰۱).

ولی در این مقاله نوع دیگری از تقیه مورد بحث قرار خواهد گرفت که عبارت است از تقیۀ تربیتی؛ یعنی تقیه‌ای که در علم تربیت و در مقام تربیت توسط مربی برای اهداف تربیتی صورت می‌پذیرد. برای تعریف دقیق‌تر تقیۀ تربیتی به تعریف هر کدام از واژگان «تقیه» و «تربیت» پرداخته و سپس تعریف نهایی تقیۀ تربیتی بیان می‌شود.

تقیه در لغت از ماده «وقی یقی» آمده و به معنای دفع چیزی از چیز دیگر به وسیله شیء‌ای دیگر است (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۶، ص ۱۳۱)، و در اصطلاح نیز تعاریف عدیده‌ای دارد، مانند «کتمان حق و پوشاندن اعتقاد خود و پنهان کاری در مقابله با مخالفین و ظاهر نساختن اموری که ضرری دینی یا دنیوی به همراه داشته باشد» (شیخ مفید، ۱۳۷۲، ص ۴۷) یا «معاشرت کردن با مردم به وسیله به‌جا آوردن آنچه می‌شناسند و ترک آنچه نمی‌شناسند به جهت دوری کردن از دردسرهای ایشان» (عاملی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۱۵۵)، اما آن تعریفی که مبنای این مقاله قرار گرفته است، تعریفی است که در کتاب *نقش تقیه در استنباط* آمده است که عبارت است از: «مخفی نمودن حق از دیگران یا اظهار خلاف آن به جهت مصلحتی مهم‌تر از مصلحت اظهار آن» (صفری، ۱۳۹۴، ص ۵۱).

تربیت از باب تفعیل است که یا از ریشه «رب» به معنای اصلاح شیء (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۸۱) یا «ربو» به معنای زیاد شدن و نمو و یا از «ربأ» به معنای بالا بودن و نظارت است (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۴۸۳). واژه تربیت از جهت معنای اصطلاحی، معانی بسیار متعدد و پراکنده‌ای به خود گرفته است (هاشمی، ۱۳۸۸). برخورداری از همه کمالات و زیبایی‌هایی که انسان قابلیت پذیرش آنها را دارد، آموزش مغز آدم به موجب قانون‌های طبیعت، نوسازی تجربه (مایر، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۴)، فرآیند ایجاد تغییرات تدریجی در یکی از ساخت‌های وجودی انسان به واسطه انسانی دیگر به‌منظور شکوفایی استعدادها از طریق اقدامات ایجابی و سلبی (اعرافی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۴۱)، فرآیند تغییر و تحول انسان به‌سوی کمال مطلوب (عالم‌زاده نوری، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۰۵) و پرورش دادن استعدادهای درونی (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۵۴) از جمله تعاریفی است که از معنای اصطلاحی تربیت انجام داده‌اند.

با توجه به تعاریف بالا می‌توان تقیۀ تربیتی را این‌گونه تعریف کرد که تقیۀ تربیتی عبارت است از: «مخفی نمودن حق از دیگران یا اظهار خلاف آن به جهتی مصلحتی مهم‌تر از مصلحت اظهار آن که در راستای بالفعل کردن استعدادهای انسان و ایجاد تغییرات به‌سوی کمال مطلوب در او به‌کار می‌رود؛ یعنی شخص مربی در فرآیند تربیتی خود، برای رساندن متربی به اهداف تربیتی و ایجاد تغییر مطلوب، از اظهار حق صرف‌نظر کرده، یا سکوت کرده و آن را مخفی می‌کند و یا اینکه حتی خلاف آن حق عمل کرده و یا سخن می‌گوید.

با توجه به این تعریف می‌توان گفت که تقیۀ تربیتی از تقیۀ سیاسی جدا بوده؛ چراکه در نسبت با حکومت و دولت تعریف نمی‌شود، بلکه در نسبت با متربیانی که عموماً مردم جامعه اسلامی اعم از سنی و شیعه هستند تعریف می‌شود،

اما مشترکاتی با تقیه‌های اجتماعی، کلامی و فقهی دارد؛ به این صورت که بعضاً به خاطر تربیت و اصلاح فرد و افرادی باید نسبت به هنجارهای نادرست آن جامعه تقیه نمود و با جامعه و انسجام آن همراه بود.

در اینجا لازم است که فرق تقیه با توریه نیز بیان شود. فرق تقیه و توریه در آن است که توریه به معنای «اراده واقع و اظهار خلاف آن به نحوی که طرف مقابل آن معنای خلاف را می‌فهمد و ظاهر عمل و گفتار نیز او را در این فهم مساعدت می‌کند» (نراقی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۲۷)، اما تقیه، مطلق کتمان واقع یا اظهار خلاف آن است، اعم از اینکه متکلم در نفس خود اراده واقع کرده باشد یا خیر؛ لذا می‌توان گفت بین تقیه و توریه نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است (صفری، ۱۳۹۴، ص ۵۶).

پیشینه و روش پژوهش

نزدیک‌ترین پژوهشی که به این مقاله مرتبط است، مقاله «تقیه به عنوان یک روش رفتاری در تربیت اسلامی؛ تطبیق نظرات موافق و مخالف» نوشته رضوانی مشکانی، باقری و بهارلوئی (۱۴۰۰) است که حسن نگاه نگارنده گان مقاله به تقیه به عنوان یک روش رفتاری در تربیت اسلامی قابل توجه است، اما مطالعه‌ای جامع و کامل در آیات و روایات نبوده و علاوه بر نظر شیعه، نظرات عامه را نیز بررسی کرده‌اند. به عبارت دیگر، دلالت‌یابی از آیات و روایات به صورت دقیق صورت نگرفته است.

کتاب نقش تقیه در استنباط نیز کتابی درخور توجه بوده و بسیار مفصل مباحث مربوط به تقیه را گردآوری و دسته‌بندی کرده است، اما تقیه‌ای تحت عنوان تقیه تربیتی و توضیحات و تقسیمات آن، در آن جایی نداشته و بیشتر حول شرایط حمل بر تقیه می‌گردد.

بخشی از پژوهش‌ها نیز راجع به موارد جواز دروغ در روایات و بررسی آنهاست؛ مثل «اصل صداقت در قرآن و بررسی موارد جواز کذب» و «جواز دروغ از منظر روایات» که علاوه بر اینکه ناظر به بخشی از مقاله، یعنی تقیه اظهاری هستند، از منظر تربیت و تقیه تربیتی نگاه نکرده و همچنین از توسعه‌ای که در بخش جواز کذب برای اصلاح مفسده عظیمه در این مقاله ایجاد شده نیز صحبت به میان نیامده است.

پژوهش‌هایی نیز مرتبط با قسمت اول مقاله، یعنی تقیه کتمانی است که با در نظر گرفتن توان مرتبی، از گفتن بعضی حقایق به او صرف نظر کرده و آنها را کتمان می‌کند؛ نظیر مقاله «رعایت توان مرتبی از منظر فقه و تربیت» که به بررسی حکم فقهی رعایت توان مرتبی پرداخته و راهکار ناظر به آن (تقیه تربیتی) را بیان نکرده‌اند.

روش تحقیقی که در این مقاله به کار رفته است، روش «تحلیل محتوای کیفی» و «روش اجتهادی» است. تحلیل محتوای کیفی با واکاوی مفاهیم، اصطلاحات و ارتباطات بین این مفاهیم، سعی در استنباط و آشکار کردن الگوی‌های نهان در متن هدف را دارد (مؤمنی‌راد و دیگران، ۱۳۹۲). نوع روش تحلیل محتوای کیفی در این مقاله «تحلیل اسنادی» است. تحلیل اسنادی عبارت است از بررسی کتابخانه‌ای اسناد و منابع در دسترس در مقابل مطالعه موردی،

مردم‌نگاری، روش‌شناسی مردم‌نگارانه و روش تاریخی - تطبیقی است (صادقی فسائی و عرفان‌منش، ۱۳۹۴). در روش اجتهادی نیز با بررسی سندی و دلالتی ادله جوازیه و ادله ناهیه، به اعتبارسنجی آنها پرداخته و در آخر با جمع ادله قابل پذیرش با روشی اصولی به نتیجه نهایی رسیده شده است.

۱. آیات و روایات دال بر تقیه تربیتی

در تقسیمات تقیه، تقسیم‌های فراوانی مطرح شده است. به‌طور کلی، می‌توان تقسیمات تقیه را از جهت موضوع در پنج قسم عنوان کرد: تقسیم از جهت کیفیت و شکل تقیه، انگیزه و علت تقیه، شخص تقیه‌کننده، شخص تقیه‌شونده و مورد تقیه (صفری، ۱۳۹۴، ص ۲۰۷). تقیه تربیتی از جهت انگیزه و علت تقیه، در قسم تقیه‌های مداراتی، یعنی تقیه‌هایی که در موارد آن ترس وجود نداشته و به‌منظور حفظ جان انجام نمی‌شود (صفری، ۱۳۹۴، ص ۲۱۶) قرار می‌گیرد. در مقابل تقیه خوفی که به جهت حفظ جان و از روی ترس صورت گرفته است. از جهت شخص تقیه‌کننده نیز باید شخص در کسوت مربی و در مقام تربیت بوده تا این تقیه معنا پیدا کند. از جهت شخص تقیه‌شونده نیز کلیه انسان‌هایی که در مقام مربی و در مظان تربیت قرار می‌گیرند، اعم از عامی و شیعه و حتی مسیحی و یهودی و کافر داخل تقیه تربیتی می‌شوند. از جهت مورد تقیه نیز بعضی اوقات مورد تقیه اصول دین بوده و بعضی اوقات فروع دین (صفری، ۱۳۹۴، ص ۲۳۲). اما شکل و کیفیت تقیه در تقیه تربیتی که با اظهاری است و یا کتمان (صفری، ۱۳۹۴، ص ۲۰۷) محل بحثی اساسی و تعمیقی است که جای توضیح و بسط فراوان دارد.

تقیه کتمانی آن تقیه‌ای است که تقیه‌کننده حق و واقع را کتمان می‌کند و این‌گونه نیست که خلاف واقع اظهار نظری داشته باشد، اما تقیه اظهاری، سکوت و کتمان نیست، بلکه شخص تقیه‌کننده مطلبی خلاف واقع و حقیقت بیان کرده و به نوعی کذب می‌گوید. قالب مقاله با این نوع تقسیم، یعنی تقسیم تقیه به کتمانی و اظهاری شکل گرفته و ابتدا در مورد تقیه کتمانی، دلایل و روایات پیرامون آن و همچنین نکات مورد ملاحظه در آن صحبت شده و سپس سراغ تقیه اظهاری و موارد کاربرد آن در قرآن و سنت اسلامی و همچنین ملاحظات آن رفته و مورد مذاقه قرار گرفته است.

۲. تقیه کتمانی

تقیه تربیتی کتمانی که می‌توان در آیات و روایات جست‌وجو کرد، ناظر به طاقت و ظرفیت مربی است. هنگامی که مربی یا مرتبان ظرفیت شنیدن و پذیرش معرفتی سنگین را نداشته باشند، از گفتن آن معرفت سنگین اجتناب کرده و جواب نداده و یا با جوابی سطحی او را قانع می‌سازند. در ذیل به دلایلی که ناظر به کاربرست این نوع تقیه در سنت اسلامی اسلامی است پرداخته می‌شود.

۲-۱. روایات صعب مستصعب

یکی از دلایل مبنایی نسبت به این نوع تقیه وجود معارفی در روایات است که با عنوان «صعب مستصعب» نامیده شده و دستور بر آن است که در صورت نفهمیدن و انکار و اشمئزاز قلبی، آن را تکذیب نکرده و به خدا و رسول و عالم دین ارجاع دهید؛ چراکه تکذیب آن معارف هلاکت را در پی دارد: «إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ... إِنَّمَا الْهَالِكُ أَنْ يُحَدِّثَ أَحَدَكُمْ بِشَيْءٍ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُهُ فَيَقُولَ وَاللَّهِ مَا كَانَ هَذَا ثَلَاثًا» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۰).

این حدیث اشاره به عدم ظرفیت همگان برای فراگرفتن و حتی شنیدن بعضی از احادیث اهل بیت علیهم السلام را دارد. چنانچه در روایت هم پیداست اگر کسی ظرفیت شنیدن و پذیرش این معارف را نداشته و در اثر اظهار آن معارف، در مقام تکذیب آن برآید، به هلاکت می‌رسد و واضح است که هلاکت در اینجا هلاکت جانی نیست، بلکه هلاکت در دین و راه رشد و قرب الهی است. با توجه به این مطلب می‌توان گفت این نوع تقیه، تقیه تربیتی به غرض عدم گمراهی و عدم توقف سیر رشد متری است. لذا می‌توان به التزام فهمید که شخص محدث، عالم و مربی نیز نباید هر حدیثی را به هرکسی حتی از شیعیان بازگو کرده و در گفتن آن احتیاط و به نوعی تقیه کند. این تقیه، تقیه‌ای که از جنس تقیه سیاسی و در امان ماندن جان باشد نبوده، بلکه تقیه‌ای برای حفظ دین، رشد و عدم گمراهی شخص شنونده یا همان متری است.

در حدیث دیگری نیز با اشاره به حدیث صعب مستصعب آمده است که اگر ابوذر آنچه در قلب سلمان بود را می‌دانست، او را به قتل می‌رساند؛ در صورتی که عقد اخوت هم با هم خوانده بودند. سپس اشاره به مقام بالای سلمان و معرفت او کرده و فرمودند وقتی بین سلمان و ابوذر این چنین چیزی امکان دارد، بین دیگران به طریق اولی امکان وقوع است (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۵).

این روایت التزاماً به نوعی سکوت که سلمان در قبال ابادر داشت اشاره کرده که به دلیل اختلاف مراتب آن دو و عدم تحمل ابادر نسبت به معارف سلمان، نباید سلمان آن معارف را به ابادر بیان می‌کرد. گرچه این روایت به بحث حفظ جان اشاره کرده، اما با توجه به فضای روایت که بیان تفاوت درجات بوده، می‌توان فهمید که این نوع تقیه جناب سلمان از جناب ابادر به خاطر حفظ جان نبوده، بلکه به دلیل اختلاف مرتبه این دو بزرگوار است که در صورت شنیدن آن معارف، جناب ابادر ظرفیت پذیرش و قبول آن را نداشته و دچار خطا و اشتباه می‌شد و از رشد و تربیت خود بازمی‌ماند.

۲-۲. روایات عدم تحمیل به درجات پایین تر ایمان

در روایات مراتب ایمان، نسبت به عملکرد مؤمنینی که دارای رتبه بالاتری هستند نکته مهمی ذکر شده است و آن عدم تحمیل چیزی فراتر از توان به رتبه‌های پایین تر ایمان است. در روایتی امام صادق علیه السلام مراتب ایمان را ده مرتبه دانسته و نسبت به مؤمنینی که در درجات بالاتری قرار دارند توصیه به عدم خودبرتربینی کرده و بعد از آن فرمودند

که اگر کسی را پایین‌تر از خود می‌بینید، با مدارا او را بالا بیاورید و آنچه طاقت و ظرفیت آن را ندارد به او تحمیل نکنید؛ چراکه می‌شکند و از لحاظ تربیتی آسیب می‌بیند: «وَإِذَا رَأَيْتَ مَنْ هُوَ أَسْفَلُ مِنْكَ بِدَرَجَةٍ فَارْفَعْهُ إِلَيْكَ بِرِفْقٍ وَلَا تَحْمِلَنَّ عَلَيْهِ مَا لَا يُطِيقُ فَتَكْسِرَهُ - فَإِنَّ مَنْ كَسَرَ مُؤْمِنًا فَعَلَيْهِ جَبْرُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۵).

در روایتی دیگر نیز برای ایمان هفت سهم شمرده‌اند که هر مؤمنی یک یا چند مورد از این هفت سهم را داشته و این‌گونه مراتب ایمان شکل می‌گیرد، توصیه‌ای که امام علیه السلام در این روایت دارد آن است که صاحب سهم‌های بیشتر نسبت به صاحب سهم‌های کمتر سخت نگرفته و سهمی اضافه‌تر از آنچه دارد به او تحمیل نکند؛ چراکه با این کار باعث مشقت و سختی آنها می‌شود: «ثُمَّ قَالَ لَا تَحْمِلُوا عَلَى صَاحِبِ السَّهْمِ سَهْمَيْنِ وَلَا عَلَى صَاحِبِ السَّهْمَيْنِ ثَلَاثَةً فَتَبْهُضُوهُمْ ثُمَّ قَالَ كَذَلِكَ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى السَّبْعَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۲).

در روایت دیگری نیز علت این توصیه به عدم تحمیل، ثقل و سنگین شدن دین برای صاحبان سهم‌های کمتر ایمان و در نتیجه نفرت آنها از دین بیان شده و در ادامه توصیه به رفق و سهل‌گیری در داخل شدن در مراتب بالاتر ایمان شده است. «فَتَقْلَوْهُمْ وَتَفَرَّوْهُمْ وَلَكِنْ تَرَفَّقُوا بِهِمْ وَسَهِّلُوا لَهُمُ الْمَدْخَلَ» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۴). از آنجاکه بیان این روایات در عدم تحمیل، مطلق بوده، لذا هم تحمیل افعال و عبادات را شامل می‌شود و هم تحمیل عقاید و باورهایی که قبولشان برای رتبه‌های پایین‌تر ایمان سخت‌تر است. با توجه به این استدلال می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که از جمله مواردی که باید در آن کتمان صورت پذیرد، معارفی است که درجات پایین‌تر ایمان توان تحمل و پذیرش آن را نداشته و در صورت بیان کردن آن معارف، پذیرش آن برای آنان سخت و سنگین بوده و باعث زدگی و تنفر آنها از مطلب بیان شده و درجه ایمانی بعدی می‌شود. لذا می‌شود از این روایات به‌دست آورد که صاحبان مرتبه بالاتر ایمان باید نسبت به صاحبان مراتب پایین‌تر نوعی تقیّه تربیتی انجام دهند و معارفی که بالاتر از توان آنهاست برای آنها نگفته و آنها را کتمان کنند.

۳-۲. سیره ائمه علیهم السلام

در سیره اهل‌بیت علیهم السلام نیز این نوع مواجهه در قبال معارف سنگین و اتخاذ روش سکوت یا جواب سطحی دادن به چشم می‌خورد. در روایتی از امام صادق علیه السلام در پاسخ به سؤال عبدالله بن سنان از عبارت: «ثُمَّ لَيَقْضُوا تَقْتَهُمْ وَلَيُفَوَّ نَذْرَهُمْ» در آیه شریفه ۲۹ حج، تفسیر عبارت را این‌گونه بیان کردند که منظور کوتاه کرن ناخن‌ها و کوتاه کردن شارب است. سائل به امام علیه السلام عرضه داشت که ذریح محاربی از شما این‌گونه نقل کرده که فرموده‌اید این عبارات به معنای لقای امام و مناسک حج است. امام علیه السلام فرمودند که بله ذریح درست گفته است، برای قرآن ظاهر و باطنی است و چه کسی می‌تواند آنچه را که ذریح حمل می‌کند و ظرفیتی که او دارد را حمل کند و آن ظرفیت را داشته باشد: «صَدَقَ ذَرِيحٌ وَصَدَقَتْ إِنْ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَمَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيحٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۹).

این روایت به صراحت بیان می‌کند که علت اختلاف در جواب بین این دو نفر، قدرت تحمل و به عبارت دیگر همان ظرفیت ذریع محاربی است که دارای توان معرفتی بالا و هضم بیشتر بوده، لذا امام علیه السلام نیز به تناسب ظرفیت او معارف سنگین را به او بیان می‌کردند، اما دیگری دارای چنان ظرفیت و قدرت هضم معارفی نبوده، لذا از گفتن معارف سنگین اجتناب کرده و به عبارتی نسبت به آنها تقیه کرده و به جواب‌های دم‌دستی، ساده و سطحی بسنده می‌کردند.

در روایت شریف دیگری از امام صادق علیه السلام در جواب یکی از اصحاب نسبت به دلیل استلام حجرالاسود و رکن یمانی در طواف، این‌گونه فرمودند که عباد بن صهیب (یکی دیگر از اصحاب امام علیه السلام) این سؤال را از من پرسید و من به او گفتم چون رسول خدا صلی الله علیه و آله این کار را کرده، پس باید مردم نیز این کار را انجام دهند، اما به تو چیزی را غیر از آن می‌گویم. سپس امام شروع به تفسیر باطنی و عرشی استلام حجرالاسود و رکن یمانی کردند (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۲۸).

این نوع تفاوت در جواب به این‌گونه که به کسی جواب سطحی و ظاهری فرموده و به دیگری جواب عمیق و باطنی، حکایت از میزان تحمل شخص نسبت به این معارف دارد که امام علیه السلام با توجه به ظرفیت شخص از گفتن تفسیر باطنی و عمیق آن مطلب به او خودداری کرده، اما برای کسی که ظرفیت آن را دارد، مطلب را باز کرده و تفسیر باطنی ارائه می‌دهند.

۴-۲. حدیث مستضعفین

از موارد دیگری که می‌توان به کاربرد تقیه کتمانی در امر تربیت اشاره کرد، قضیه مستضعفین و گلائیة امام صادق علیه السلام از فاش کردن امر امامت برای ایشان که به عناد ایشان با امر امامت منجر شد. مستضعفین گروهی از غیرشیعه بودند که اختلاف مذاهب را با هم ندانسته و با شیعیان نیز به خاطر اعتقادشان دشمنی نداشتند (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۴). در بعضی تعاریف دیگر آمده که ایشان دوستدار شیعیان بودند، اما برائت از غیرشیعه هم نمی‌جستند (حر عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۳۶).

امام صادق علیه السلام در پاسخ به یکی از صحابی خود که درباره احکام مستضعفین سؤال پرسیده بود، با لحنی ناراحت و عتاب‌گونه و با استفهامی انکاری فرمودند: «مگر شما مستضعفی هم باقی گذاشته‌اید؟ آن قدر از امر ما (امامت) صحبت کرده‌اید که دوشیزگان پشت پرده و زنان آبرسان مدینه هم آن را برای هم تعریف می‌کنند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۵). این نوع بیان امام علیه السلام نشان‌دهنده قبح این کار، یعنی اذاعه امر امامت است، اما این اذاعه، اذاعه‌ای که فقط تبعات سیاسی از قبیل فاش شدن جمعیت شیعه و تهدید جان شیعیان داشته باشد نبوده، بلکه تبعات تربیتی نیز نسبت به جمعیت مستضعفین داشته است؛ چراکه گروهی از مردم غیرشیعه که بغض نسبت به اهل بیت علیهم السلام نداشتند را به بغض ایشان کشانده (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۲۱۰) و باعث دورتر شدن ایشان از مسیر

حق شده است، لذا نگفتن حقایق مثل امر امامت، نوعی تقیه به حساب آمده که شاید از جنبه‌ای تقیه سیاسی به حساب آید، ولی از جنبه دیگر تقیه تربیتی و با اغراض تربیتی بوده است.

در تحلیل دلیل این تقیه می‌توان گفت که شرایط آن زمان و جو غالب، پذیرفتن مشی حکومت وقت و عقاید آنان نسبت به خلفا بوده است؛ به نحوی که برای غالب مردم آن زمان، حقانیت حکومت آنان امری مسلم بوده است، لذا طرح امر امامت که حقانیت اهل بیت رسول خدا ﷺ را برای منصب حکومت و باطل بودن هر آنکه جز آنان باشد را بیان می‌کند، مخالفت با عقایدی است که در جان آنها استوار بوده و ایشان ظرفیت پذیرش این حقایق را نداشته و در صورت اذاعه دچار نوعی لجاجت و عناد نسبت به امر امامت و در نتیجه اهل بیت ﷺ می‌شدند، لذا دستور به تقیه در اینجا صادر شده است، و یا اینکه حکومت وقت از این اذاعه استفاده کرده و ایشان را با شستشوی مغزی به مذهب عناد با اهل بیت ﷺ می‌کشاند (انصاریان، ۱۳۹۷، ج ۵، ص ۲۲).

با توجه به این مطلب می‌توان گفت اینجا نیز با توجه به عدم ظرفیت مخاطب یا شرایط حکومتی و سیاسی ویژه، از گفتن حقایق واضحی مثل امر امامت اجتناب شده؛ چراکه باعث گمراهی بیشتر آنان می‌شود، لذا دستور به تقیه تربیتی شده تا در وقت مناسب و با فراهم آمدن شرایط مناسب معارف حقیقی به آنها گفته شود.

۲-۵. روایت تقیه به سبب عدم اطاعت

یکی از مواردی که در روایات به عنوان دلایل اعمال تقیه نام برده شده است، خوف از اطاعت نشدن است. در روایتی از امام باقر ﷺ سؤال می‌شود که چرا امیرالمؤمنین علی ﷺ در روایاتی در باب فروج، امر و نهی صادر نکرده و فقط خود و فرزندان را از آن نهی می‌کردند؟ که امام باقر ﷺ در آخر روایت این گونه جواب می‌دهند که حضرت می‌ترسید که اطاعت نشود و اگر امیرالمؤمنین ﷺ قدم‌هایش ثابت بود (با توجه به قرینه مقابل، یعنی اگر اطاعت می‌شد) کتاب خداوند و حق را به تمامه اقامه می‌کرد: «خَشِيَ أَنْ لَا يُطَاعَ وَلَوْ أَنَّ عَلِيًّا ﷺ ثَبَّتَ لَهُ قَدَمَاهُ أَقَامَ كِتَابَ اللَّهِ وَالْحَقَّ كُلَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۵۶).

آن گونه که روایت و قرینه اطاعت و خوف از عدم اطاعت می‌رساند، این نوع تقیه در زمان حکومت حضرت از ایشان سر زده است، لذا ایشان به عنوان حاکمی که در حکم مربی جامعه بوده است، به این دلیل که خوف این را می‌دادند که اگر حکم واقعی را بیان کنند اطاعت نشوند، از گفتن آن خودداری کردند. به عبارت دیگر، علم بر اینکه مربی جامعه اگر حتی حکم واجبی را بیان کند که می‌داند متریبان از آن اطاعت نمی‌کنند، می‌تواند دلیل تقیه مربی در آن امر باشد.

اما اشکالی که به این استدلال می‌توان وارد کرد، آن است که مکلف این تکلیف حاکم جامعه بوده و موضوع آن عدم اطاعت از حاکم جامعه است نه هر مربی‌ای؛ چراکه مثلاً مربی یک حلقه دانش‌آموزی یا معاون پرورشی یک مدرسه با مربی یک جامعه و حاکم آن از حیث موضوع فرق داشته و خصوصیتی دارد که دیگری ندارد، لذا می‌توان

در این مورد ادعای خاص بودن موضوع کرده؛ به این صورت که این دلیل هر مربی‌ای را شامل نمی‌شود، بلکه فقط مربیانی را شامل می‌شود که در قامت حاکم جامعه باشند.

مگر اینکه قائل به عدم خصوصیت مورد شده؛ به این صورت که مناط در روایت را عدم گمراهی و ضلالت بیشتر متریان (در اینجا مردم جامعه) دانست که اگر حکمی که علم به عصیان آن توسط ایشان وجود دارد به آنها گفته شده و در نتیجه عصیان کنند، ضلالتشان بیشتر شده و تغییر آنها سخت‌تر می‌شود، اما اگر آن حکم گفته نشود از آنجایی که علم به آن تعلق نگرفته، لذا تکلیف و عصیان و در نتیجه ضلالتی هم در پی نخواهد داشت.

۳. تقیة اظهاری

تقیة اظهاری به معنای اظهار خلاف واقع است. در اینجا آن خلاف واقعی مدنظر است که در فضای تربیتی و در راستای تربیت شخص یا اشخاصی که در موضع تربیت هستند انجام بگیرد. باید این نکته را بیان کرد که اصل اولی در این مورد حرمت و عدم جواز است؛ چرا که خلاف واقع گفتن در حقیقت همان کذب بوده و اطلاق ادله متقن حرمت کذب، حرمت این نوع از کذب حتی اگر برای تربیت متربی باشد را نیز شامل می‌شود. در این بخش به سراغ ادله‌ای باید رفت که بتوان از آنها به‌عنوان مخصص‌هایی برای تخصیص این دلیل عام استفاده کرد.

۳-۱. جواز کذب برای اصلاح ذات بین

خلاف واقع گفتن همیشه معصیت نبوده و بعضی مواقع به آن توصیه نیز شده است. در وسائل بابی به نام «بَابُ جَوَازِ الْكَذِبِ فِي الْإِصْلَاحِ دُونَ الصِّدْقِ فِي الْفَسَادِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۵۲) آمده که روایات جواز کذب در بعضی موارد را بیان می‌کند که از جمله آنها اصلاح و اصلاح ذات بین است. مثل روایتی از رسول خدا ﷺ که وصایایی به امیرالمؤمنین ع می‌فرمودند بعد از اینکه بیان داشتند: «يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَحَبُّ الْكَذِبِ فِي الصَّلَاحِ وَأَبْغَضُ الصِّدْقِ فِي الْفَسَادِ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۵۹) فرمودند: «يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ يَحْسَنُ فِيهِنَّ الْكَذِبُ الْمَكِيدَةُ فِي الْحَرْبِ وَعِدَّتُكَ زَوْجَتُكَ وَالْإِصْلَاحُ بَيْنَ النَّاسِ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۵۹).

با توجه به ادامه روایت که بیان مصداقی اصلاح آمده است، مشخص می‌شود که منظور از اصلاح در این روایت مطلق نبوده و اصلاح ذات بین مراد است نه هر نوع اصلاحی. علاوه بر این روایت، روایات دیگری نیز از اهل بیت ع صادر شده است که مراد از اصلاح در آنها اصلاح ذات بین بوده است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۹؛ شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۷)، لذا می‌توان قدر متیقن از اصلاح در روایات جواز کذب را اصلاح ذات بین در نظر گرفت.

هرچند روایات دیگری نیز وجود دارد که می‌توان مصداق دیگری از اصلاح را در زمره موارد جواز کذب آورد، اما در این بخش به همین روایات بسنده کرده و بقیة روایات در بخش بعدی که تقیة حضرت ابراهیم ع و حضرت یوسف ع باشد خواهد آمد. با توجه به بخش پیش رو می‌توان این نتیجه را گرفت که اگر در سیر تربیتی و برای اصلاح خود شخص و یا جامعه، نیاز به اصلاح روابط بین انسان‌ها با هم بود، می‌توان برای درست کردن ارتباط ایشان از

کذب و خلاف واقع استفاده کرد؛ مثل اینکه حرفی از برادرش نسبت به برادر دیگر می‌شنود که نیکو نیست، اما هنگامی که به برادر دوم می‌رسد از قول برادر اول نیکو می‌گوید و واقع امر را که بد گفتن برادر اول از دوم بود را بیان نمی‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴۱).

۳-۲. جواز کذب برای اصلاح مفسده عظیمه

در روایات سه مورد از داستان انبیا در قرآن با هم آمده‌اند که ظاهر هر سه، خلاف واقع‌گویی انبیای عظام نسبت به اشخاصی خاص بوده است. ماجرای اول و دوم مربوط به واقعه‌ای است که حضرت ابراهیم علیه السلام برای نرفتن به تجمع قوم خود که در بیرون شهر بود، علت آورده و خود را به مرضی زده، عذر نرفتن می‌آورد و می‌فرماید: «إِنِّي سَقِيمٌ» (۸۹: صافات)؛ چنانچه در روایتی که در ادامه بحث خواهد شد، آمده که ایشان مریض نبودند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۰۰) و همچنین بعد از با خبر شدن مردم از شکستن بت‌ها و سؤال از ایشان نسبت به این واقعه، شکستن بت‌ها را به بت بزرگ منتسب دانسته و فرمودند: «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا» (۶۳: انبیاء)؛ درحالی که اصلاً یک تکه سنگ توانایی این کار را ندارد.

مورد سوم نیز مربوط به بهانه‌ای است که حضرت یوسف علیه السلام با آن توانست برادر خود را کنار خود در مصر نگاه دارد و آن قرار دادن جامی در توشه برادرش و انتساب دزدی به او بود، اما در واقع برادر او این کار را نکرده و دزد نبود: «فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذِنَ مَوْلَانُهَا الْعَبْدُ لَكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف: ۷۰).

گرچه بعضی از مفسرین احتمالاتی داده و تقدیرهایی در نظر گرفته‌اند تا دچار شائبه خلاف واقع‌گویی توسط پیامبران الهی نشوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۸۵) و برخی روایات نیز به این توجیه‌ها پرداخته‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۹)، اما روایاتی در مقابل این نوع برداشتها وجود دارد که برخلاف واقع گفتن ایشان صحه گذاشته و این کار را در راستای صلاح تعریف کرده و جواز داده است.

در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که خداوند کذبی که در راه صلاح باشد را دوست دارد و کذبی که در راه غیرصلاح باشد را دشمن می‌دارد؛ سپس قول حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت یوسف علیه السلام را قوی در راستای اراده اصلاح بیان کرده‌اند. همچنین نسبت به قول حضرت ابراهیم علیه السلام دارند که ایشان این گونه بیان کردند تا دلالت به این کنند که بت‌ها نمی‌توانند کاری انجام دهند تا بخواهند یکدیگر را خرد کنند: «أَحَبُّ الْخَطَرِ فِيمَا بَيْنَ الصَّفَيْنِ وَأَحَبُّ الْكَذِبِ فِي الْإِصْلَاحِ وَأَبْغَضُ الْخَطَرِ فِي الطَّرِيقَاتِ وَأَبْغَضُ الْكَذِبِ فِي غَيْرِ الْإِصْلَاحِ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ علیه السلام - بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا إِرَادَةَ الْإِصْلَاحِ وَدَلَالَةً عَلَى أَنَّهُمْ لَا يَفْعَلُونَ وَقَالَ يُوسُفُ علیه السلام إِرَادَةَ الْإِصْلَاحِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴۲).

با توجه به قرینه «الخطر فی الصفین» که به معنای تبختر و غرور در صف جنگ است و جائز شمردن آن در مقابل «الخطر فی الطرقات» که به معنای تبختر و غرور در راه‌های عادی است، می‌توان به این

تقابل در کذب «فی الاصلاح و کذب فی غیر الاصلاح» نیز رسید که دروغی که در راه اصلاح باشد جایز شمرده شده برخلاف دروغی که در راه غیر از اصلاح باشد.

در روایات دیگر نیز در توجیه فرمایشات حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت یوسف علیه السلام این مطلب را می توان یافت که کذبی که در راه اصلاح باشد جایز بوده و مصلح کذبی ندارد: «لَا كَذِبَ عَلَىٰ مُصْلِحٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴۳). در واقع از روایات این طور برداشت می شود که آنچه به عنوان کذب در این موارد مطرح است، اصلاً کذب نبوده و تخصصاً از موضوع کذب خارج هستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۰۰).

کلمه صلاح در مقابل فساد بوده (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۴۸۹) و فساد نیز خارج کردن شیء از حالت اعتدال خود است (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۶۳۶). با توجه به این تعریف باید گفت که اصلاح که از باب افعال بوده و فعل ثلاثی مجرد خود را متعدی می کند (سید رضی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۸۳)، به معنای معتدل کردن شیء و ایجاد حالت اعتدال در آن است که نه دچار افراط و نه دچار تفریط شود. اما مهم تر از تعریف اصلاح، مشخص کردن محدوده و متعلق اصلاح است آیا روایت هر نوع اصلاحی را مدنظر دارد یا اصلاح خاصی مراد است و نسبت به جواز کذب در کمتر از آن حد از اصلاح ساکت است؟

در مورد متعلق اصلاح و محدوده آن باید گفت گرچه اینجا اصلاح مطلق بوده، اما با توجه به فضای روایت و قرینه مقامیه که هم حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت یوسف علیه السلام در مقام اصلاح مفسدهای عظیمه بوده اند، می توان این گونه گفت که اصلاحی که اینجا مدنظر است، اصلاح مفاسد کوچک نبوده، بلکه اصلاح مفاسد بزرگ است. به عبارت دیگر، حضرت ابراهیم علیه السلام سعی در تغییر سرنوشت عدهای کافر بوده که با پرستش بت، ستارگان، خورشید و ماه آیندهای سوء در انتظارشان است و حضرت یوسف علیه السلام نیز سعی در تغییر سرنوشت برادران خود داشت که آنها نیز با توجه به عدم توبه از خطای گذشته شان، یعنی ظلم به حضرت یوسف علیه السلام و دروغ به حضرت یعقوب علیه السلام، دچار عاقبت سوء می شدند، لذا با توجه به این مطلب باید گفت اصلاحی که می توان قدر متیقن از این روایات دانست، اصلاحی است که باعث تغییر سرنوشت شخص از عاقبتی سوء به عاقبتی حسن بشود. در نتیجه خلاف واقع گویی برای اموری که از لحاظ ارزش پایین تر از تغییر عاقبت باشند، از این روایات برداشت نمی شود.

۳-۳. تقیة حضرت ابراهیم علیه السلام در پرستش

یکی از آیات دیگری که می تواند دلالت بر تقیة تربیتی داشته باشد، آیاتی است که به ماجرای حضرت ابراهیم علیه السلام در برخورد با پرستش کنندگان خورشید، ماه و ستارگان اشاره می کند. در آنجا حضرت ابراهیم علیه السلام همراه آنان شده و در بازه های مختلف هر کدام از خورشید، ماه و ستارگان را به عنوان رب نام برده: «هذا ربی» (انعام: ۷۶-۷۸) و هنگامی که آنها افول کرده و از دیدگان مردم زایل شدند از آنها تبری جسته و نهایتاً خداوند را شایسته ربوبیت دانسته و اعلام کردند:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْتَنِي لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِعَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (انعام: ۷۶-۷۹).

یکی از وجوهی که مفسران در حل عبارت «هذا ربی» حضرت ابراهیم علیه السلام و اعلام ربوبیت برای ستارگان، ماه و خورشید بیان کرده‌اند، شبیه کردن انسان به قومی است که قصد هدایت آنها را داشته تا پس از اقامهٔ بینه به‌عنوان عضوی از خودشان فساد عقیدهٔ آنان را به ایشان نشان دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۳۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۰۲). این نوع جدال و احتجاج هم باعث انصاف بیشتر طرف مقابل شده و هم عصبیت او را از بین برده و باعث بیشتر گوش فرا دادن به داعی و راهنما می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۷۷).

این نوع برداشت و احتمال به ظهور آیات نزدیک‌تر بوده و کسانی مثل علامه طباطبائی نیز این احتمال را نزدیک‌تر دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۷۶). حضرت ابراهیم علیه السلام واقعاً این گفته را بیان داشته، البته نه از این جهت که واقعاً اعتقاد به ربوبیت ستارگان، ماه و خورشید داشته باشد، بلکه برای اینکه بتواند تأثیر بیشتری روی مخاطبان خود و اقوامی که این پدیده‌ها را شریک خداوند قرار داده بودند بگذارد. به نوعی اظهار خلاف حق برای مصلحتی بالاتر که همانا هدایت مردمی که در گمراهی به سر می‌برده‌اند بوده است. این همان تقیۀ تربیتی است که موضوع بحث مقاله است.

چند نکته در این تقیۀ تربیتی حائز اهمیت است: اول اینکه هدف از بیان خلاف واقع، همراه شدن به متریان و نزدیکی به آنان است که اثرپذیری ایشان را بیشتر می‌کند، وگرنه خلاف واقع گفتنی که باعث دورتر شدن متریان و در نتیجه کاهش اثرپذیری شود، تقیۀ تربیتی نیست؛ دوم اینکه در تقیۀ تربیتی صبر مهم بوده و شاید با اینکه مربی می‌داند که راه درست چه راهی است، اما نه‌تنها با یک راه غلط، بلکه با چند راه غلط همراهی کرده تا به متریان خود بطلان آن راه‌ها را برساند؛ چنانچه حضرت ابراهیم علیه السلام بعد از افول ستارگان اعتقاد راستین خود را بیان نکرده و غلط بودن راه‌های دیگر و معبودهای دیگر را نیز به قوم خود ثابت کرد؛ سوم اینکه حضرت ابراهیم علیه السلام در انتخاب معبودهایی که آنان پرستش می‌کردند به نقاط قوت آن معبودها هم اشاره می‌کرد؛ مثل اینکه نسبت به ماه درخشان بودن آن و نسبت به خورشید بزرگ‌تر بودن آن را بیان کرد. در نتیجه مربی وقتی در مقام تقیۀ تربیتی قرار گرفت، باید واقع‌نگری خود و بی‌طرفی خود را اثبات کند تا متریان همراهی بیشتری داشته باشند؛ مورد چهارم آنکه پس از افول هر کدام از سه معبود قوم، حضرت ابراهیم علیه السلام با برهان آنها را رد می‌کرد. برهان ایشان افول و زایل شدن معبودها و رب‌هایی است که قوم برای خودشان اتخاذ کرده بودند، حال آنکه معبود باید همیشگی و دایم باشد؛ مورد پنجم نیز قاطعیت حضرت ابراهیم علیه السلام پس از اقامهٔ بینه و جدال احسن با قوم خود است؛ آنجایی که از شریکانی که قومش اتخاذ کرده بودند براءت جسته و خطاب را نیز قوم خود قرار می‌دهد، یعنی علناً به آنها براءت خود را بیان داشته است؛ نکتهٔ آخر آنکه این تقیۀ

نیز در موارد اصلاحی بود که به سرنوشت و عاقبت متریان برمی گشت نه هر نوع اصلاحی. توجه شود که پرستش خداوند واحد یا پرستش شریکان متعدد، مسئله پیش پا افتاده یا کم اهمیت تربیتی نیست، بلکه از اهمیت وافر و بی بدیلی در تربیت برخوردار بوده و اصلاً هدف تربیت انسان رسیدن به توحید است و اگر کسی در اولیات توحید که پرستش یک معبود و نه چند معبود باشد، مشکل داشته باشد، معلوم است سرنوشت و عاقبت سوء خواهد داشت.

۳-۴. دلیل اولویت نسبت به جواز کذب برای حفظ مال

یکی از طرق دیگری که می توان به جواز خلاف واقع گویی در اصلاح تربیتی در موارد سرنوشت ساز رسید، جواز کذب برای حفظ مال است. در روایتی صحیح از کتاب کافی شریف از امام باقر (ع) آمده است که اگر شخصی برای فرار از کمک دادن به حکومت طاغوت وقت، سوگند دروغ بخورد، حتی به طلاق و یا آزاد کردن بنده، عیبی نداشته و علاوه بر اینکه دروغ نیست، کفاره هم ندارد: «فَقُلْتُ إِنِّي رَجُلٌ تاجرٌ أَمْرٌ بِالْعَشَارِ وَمَعِيَ مَالٌ فَقَالَ غِيْبُهُ مَا اسْتَطَعْتَ وَضَعَهُ مَوَاضِعَهُ فَقُلْتُ وَإِنْ حَلَفَنِي بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ فَقَالَ احْلِفْ لَهُ ثُمَّ أَخَذَ تَمْرَةً فَحَفَنَ بِهَا مِنْ زَيْدٍ كَانَ قُدَّامَهُ فَقَالَ مَا أَبَالِي حَلَفْتُ لَهُمْ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ أَوْ أَكَلْتُهَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۱۲۷).

نوع بیان و فضا سازی ایشان نیز جالب است؛ درحالی که خرمایی به دست داشته و به کره ای می زدند تا میل کنند، فرمودند که برای من فرقی ندارد که آن سوگند دروغ را بخورم یا اینکه این خرما را بخورم، یعنی آن دروغ، هیچ گناه و وزری نداشته همچنان که خوردن این خرما این گونه است.

از آنجایی که سرنوشت یک انسان و عاقبت به خیری و یا عاقبت به شری او نسبت به از دست رفتن مال انسان دارای اولویت و ارزش بیشتری است، لذا وقتی بتوان برای حفظ مال، دروغ گفت، برای تغییر سرنوشت انسان به سرنوشت و عاقبتی بهتر نیز می توان خلاف واقع گفت و در اینجا تربیتی را به سوی درست رهنمون ساخت.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت، مشخص شد که تقیة تربیتی کتمان ناظر به توان و ظرفیت تربیتی بوده و باعث می شود تا مربی، حقایق و مطالبی که در سطح تربیتی نیست را به او نگفته و از آنها صرف نظر کند؛ چرا که گفتن حقایقی که هضمش برای تربیتی سخت است، باعث توقف رشد او و شاید هلاکت معنوی و تربیتی او شود، لذا مربی باید با جواب سطحی و ساده بدهد و یا اینکه در این مورد سکوت کند. یکی از موارد شایع از این نوع مطالب، معارفی است که ناظر به مقام ولایت و امامت بوده و هر کسی قابلیت و ظرفیت پذیرش آن را ندارد. خود اهل بیت (ع) نیز در برخورد با متریبانی که ظرفیت لازم را نداشتند هم خودشان سکوت کرده و جواب سطحی می دادند و هم بقیة اصحاب را سفارش به سکوت می کردند.

تقیة تربیتی اظهاری که نوعی خلاف واقع گویی است نیز در سیره انبیای عظام وجود داشته و روایات نیز بر آن صحه گذاشته اند. جدای از بحث معروف اصلاح ذات بین و جواز دروغ در آن که می توان در امر تربیت و اصلاح رابطه

متربی با جامعه نزدیک او از آن استفاده کرد، با توجه به ادله ثابت شد که ظاهراً برای جلوگیری از مفاسد عظیمه نیز این جواز در آیات و روایات وجود دارد. اصلاح مفسده عظیمه مثل تغییر سرنوشت مردم یک جامعه از بت پرستی به یگانه پرستی در داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و یا تغییر سرنوشت شوم برادران حضرت یوسف علیه السلام به توبه و سرنوشت نیک در داستان حضرت یوسف علیه السلام، اما در کمتر از این مقدار، حکم جواز دروغ مخدوش است.

این نوع نگاه به مقوله تقیه و توسعه مصداقی آن به تقیه تربیتی راهگشای خیلی خوبی برای زبان دادن به علم فقه تربیت و فنی کردن بحث‌های آن است. تقیه تربیتی با توجه به معنای آن، یکی از پرکاربردترین روش‌ها و راهکارهای تربیتی و بلکه حتی جزو راهبردهای تربیتی به حساب می‌آید. در نظر گرفتن توان مخاطب برای پاسخ و همچنین کنار گذاشتن صداقتی که باعث تغییر سرنوشت متربی به سوء عاقبت می‌شود، از موارد مهم و جذابی است که در کتاب و سنت وجود داشته، اما به صورت شایسته به آن پرداخته و اصطلاح‌سازی نشده و زبان علمی داده نشده است. امید است که این قبیل پژوهش‌ها قدم‌هایی هرچند کوچک برای شناساندن بهتر معارف اهل بیت علیهم السلام مخصوصاً در وادی تربیت به حساب آیند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن‌ادریس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن‌بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۶۲). *الخصال*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن‌بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۳ق). *معانی الاخبار*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن‌بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۸۵). *علل الشرائع*. قم: کتاب‌فروشی داوری.
- ابن‌بابویه، محمد (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن‌فارس، احمد (۱۳۹۹ق). *معجم مقاییس اللغة*. بیروت: دار الفکر.
- اکبری، ندا، مرتضوی، محمد و اکرمی، ایوب (۱۳۹۸). *شاخصه‌های شناخت روایات تقیه سیاسی. علوم قرآن و حدیث*، ۵۱(۲)، ۲۶-۹.
- اعراف، علیرضا (۱۳۹۵). *فقه تربیتی مبانی و پیش‌فرض‌ها*. قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
- انصاریان، حسین (۱۳۹۷). *ترجمه اصول کافی*. قم: دار العرفان.
- ایروانی، جواد (۱۳۹۰). اصل صداقت در قرآن و بررسی موارد جواز کذب و جواز دروغ از منظر روایات. *آموزه‌های قرآنی*، ۱۳، ۱۱۱-۱۳۶.
- حمداللهی، عارف و اکبری، ندا (۱۴۰۱). تأثیر موافقت با عامه در تأثیر شناسایی روایات تقیه فقهی. *مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق*، ۱۶(۴۶)، ۱۹۱-۱۶۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی‌تا). *مفردات الفاظ قرآن کریم*. تهران: المکتبه المرتضویه.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۳۹۵ق). *شرح شافیة ابن‌الحاجب*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- رضائی مشکانی، عصمت، باقری، احمد و بهارلوی، سیامک (۱۴۰۰). تقیه به‌عنوان یک روش رفتاری در تربیت اسلامی: تطبیق نظرات موافق و مخالف. *آموزش و پرورش تطبیقی*، ۴(۳)، ۱۳۸۶-۱۳۹۹.
- شریف عسکری، حسین و اندیشه، هاشم (۱۳۹۱). جواز دروغ از منظر روایات. *مطالعات علوم قرآنی*، ۸، ۸۵-۶۵.
- صادقی فسائی، سهیلا و عرفان‌منش، ایمان (۱۳۹۴). مبانی روش‌شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی؛ مورد مطالعه: تأثیرات مدرن‌شدن بر خانواده ایرانی. *راهبر فرهنگ*، ۸(۲۹)، ۷۶-۹۸.
- صفری، نعمت‌الله (۱۳۹۴). *نقش تقیه در استنباط*. قم: بوستان کتاب.
- صفا، محمد (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- عالم‌زاده نوری، محمد (۱۴۰۰). *آشنایی با فقه اخلاق؛ درآمدی بر دانش اخلاق اجتهادی و استنباطی*. قم: خلق.
- عاملی، محمد بن مکی (۱۴۰۰ق). *القواعد والقوانین*. قم: کتاب‌فروشی مفید.
- عاملی، محمد بن مکی (۱۴۱۹ق). *ذکری الشیعه فی احکام الشریعه*. قم: مؤسسه آل‌البت.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل‌البت.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصرخسرو.
- طرقی اردکانی، مجید و کاظمی، عنایت‌الله (۱۳۹۴). رعایت توان‌مندی از منظر فقه و تربیت. *مطالعات فقه تربیتی*، ۲۵، ۲۵-۴۵.

فاضل هرنندی، محیی‌الدین (۱۳۸۳). تقیه سیاسی. علوم سیاسی، ۲۵، ۴۶-۶۷.

مایر، فردریک (۱۳۹۸). تاریخ اندیشه‌های تربیتی. ترجمه علی اصغر فیاض. تهران: سمت.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول ﷺ. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مطهری، مرتضی (بی‌تا). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

عکبری بغدادی، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید) (۱۳۷۲). تصحیح اعتقادات الامامیه. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

مؤمنی‌راد اکبر، علی‌آبادی، خدیجه، فردانش، هاشم و مزینی، ناصر (۱۳۹۲). تحلیل محتوای کیفی در آیین پژوهش: ماهیت، مراحل و اعتبار نتایج.

اننازه‌گیری تربیتی، ۴(۱۴)، ۷۶-۱۰۲.

هاشمی، حسین (۱۳۸۸). چبستی و اهداف تربیت. پژوهش‌های قرآنی، ۵۹، ۱۴-۳۱.

نراقی، مهدی (۱۳۸۶). جامع السعادات. تهران: اسماعیلیان.

Examining the Influence of Moral Virtues on Various Dimensions of Security from the Perspective of the Qur'an and Narrations

Ali Nikouei  / Assistant Professor, Department of Islamic Teachings, Islamic Azad University of Shiraz
2539027261@iau.ir

Received: 2025/09/09 - Accepted: 2026/01/18

Abstract

The main concern of this research is “examining the role of the embodiment of moral virtues by members of society on various dimensions of security from the perspective of the Qur'an and narrations,” conducted using a library-based, documentary method with a descriptive-analytical approach. This article considers honesty in belief and justice in character as the origins of security, divides security into natural and unnatural (human-made) domains, and maintains that adorning oneself with moral virtues lays the groundwork for the harmony of human society with the world of creation (takwīn) and immunity from nature's punishment. On the other hand, vices such as worldliness and materialism, arrogance and domination-seeking, lustfulness, and engaging in oppression are seen as undermining security and provoking insecurity in various dimensions. To prove its claim, the study not only cites verses of the Holy Qur'an and authentic narrations from the Infallibles (peace be upon them) but also draws on contemporary concrete and social examples.

Keywords: Holy Qur'an, security, morality, verses, narrations.

بررسی تأثیر فضایل اخلاقی بر ابعاد مختلف امنیت از منظر آیات و روایات

2539027261@iaui.ir

علی نکونی  / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی شیراز

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۸

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش «بررسی نقش تخلق به فضایل اخلاقی توسط آحاد جامعه بر ابعاد مختلف امنیت از منظر قرآن و روایات» است که به روش کتابخانه‌ای، اسنادی و با رویکرد توصیفی، تحلیلی صورت می‌پذیرد. این مقاله صداقت در اعتقاد و عدالت در خلیات را سرمنشأ امنیت می‌داند و امنیت را به دو حوزه طبیعی و غیرطبیعی (انسان ساخت) تقسیم نموده و تحلیل به فضایل اخلاقی را، زمینه‌ساز هماهنگی جامعه انسانی با عالم تکوین و مصونیت از قهر طبیعت می‌داند و از سوی دیگر ردایی همچون دنیاطلبی و مال‌پرستی، استکبار و برتری‌طلبی، شهوت‌پرستی و التباس به ظلم را سالب امنیت و داعی ناامنی در ابعاد مختلف می‌داند و در راستای اثبات مدعای خود علاوه بر استناد به آیات قرآن کریم و روایات مأثوره از معصومین علیهم‌السلام، از بیان مصادیق عینی و اجتماعی حاضر نیز بهره‌مند گردیده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، امنیت، اخلاق، آیات، روایات.

امنیت جزء نیازهای اولیه فرد و جامعه است (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۵، ص ۴۷). روان‌شناسان آن را بعد از نیازهای فیزیوژنیک انسان، مهم‌ترین نیاز قلمداد نموده‌اند (گریگوری جی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۵۹۳)، و قرآن کریم نیز بر این مهم صحه گذارده و بلافاصله پس از ذکر نعمت طعام از موهبت امنیت سخن رانده است (قریش: ۴) و آن را زمینه‌ساز توحید در عبودیت می‌داند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۳۰۷) و همان‌طور که عدم رفع نیازهای فیزیولوژیک ممکن است منجر به کفر گردد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۷) چه بسا ناامنی نیز منجر به شرک شود.

نعمت امنیت زیرساخت استفاده از سایر نعمت‌هاست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۸۴). با از میان رفتن امنیت، بنای جامعه انسانی فرو ریخته و ارکان آن سست می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۷، ص ۵۱۷). به همین دلیل حکومت‌ها علاوه بر ایجاد زمینه فراوانی و اقامه قسط و عدل، وظیفه تأمین امنیت را نیز بر عهده دارند (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۰). این نعمت الهی همواره مورد استدعای انبیا (بقره: ۱۲۶) و اولیا (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۹۵) و استجابت باری تعالی بوده است (تین: ۳). سلامتی و امنیت دو نعمتی است که با فقدان آن دو، ارزش آنها شناخته می‌گردد (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۷۲). بر همین اساس خداوند وجود این نعمت را بارها به مکیان یادآور می‌شود، تا از غفلت بیرون آیند (عنکبوت: ۶۷؛ قریش: ۴؛ بقره: ۱۲۵؛ آل عمران: ۹۷). حکومت صالحان به امنیت مزین است (یوسف: ۹۹) و در سایه آن عبودیت خداوند به‌عنوان هدف آفرینش (ذاریات: ۵۶) و تنها طریق کمال انسان، بیش از پیش تجلی می‌یابد (نور: ۵۵). بر همین مبناست که اولیای الهی یکی از اهداف تشکیل حکومت را ایجاد امنیت می‌دانند تا در سایه آن مؤمن و کافر بهره خود را از دنیا بگیرند (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۹۳، خطبه ۴۰). امنیت لازمه تمام فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و... است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۴۳۴) و زمینه نیل به توسعه و پیشرفت پایدار را فراهم می‌آورد (رستمی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۸۰) و باعث جذب سرمایه، رونق گردشگری، خودشکوفایی علما و اندیشمندان می‌گردد (گریگوری جی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۵۹۳). ارزش امنیت از ابتدای تاریخ بشر روشن بوده است. پناه بردن او به غارها، ابداع اله‌ها، احداث برج و بارو در اطراف شهرها، پناهندگی به حکومت‌های بزرگ‌تر و عقد معاهدات با ایشان، تدوین قوانین بازدارنده، مجازات مجرمان، تشکیل سازمان‌های نظامی و انتظامی و... بخشی از تلاش‌های بشر برای وصول به امنیت است. یکی از عوامل تأمین و گسترش امنیت، نهادینه نمودن فضایل اخلاقی در اجتماعات بشری است. ادیان الهی و در رأس آنها اسلام، با القای گزاره‌های اخلاقی به دنبال شکل‌گیری جوامع اخلاق‌مدار هستند. آیات و روایات مملو از آموزه‌هایی اخلاقی است که تلبس به آن موجبات زینت روح و جان را فراهم می‌آورد و تخلق به فضایل مأموره، نقشی بی‌بدیل در امنیت فرد و جامعه ایفا می‌نماید. بررسی رابطه اخلاق و تأمین امنیت و تشریح نحوه امنیت‌آوری فضایل اخلاقی، رسالت این نوشتار است. هدف از این پژوهش ترسیم نقش‌آفرینی

فضایل اخلاقی در بهبود احساس امنیت افراد و جوامع است تا مخاطبان خود را به رعایت بیش از پیش اصول اخلاقی فراخواند و طالبان امنیت را به ضرورت نهادینه کردن اخلاقیات در جامعه توجه دهد.

پیشینه پژوهش

پیرامون «تأثیر فضایل اخلاقی بر ابعاد مختلف امنیت، آن هم از منظر آیات و روایات» تا کنون مقاله یا پژوهشی صورت نگرفته است. جست‌وجو با دو کلیدواژه «اخلاق» و «امنیت» ما را به کتب، مقالات یا رساله‌هایی رساند که اهداف و محتوای آنها با هدف و محتوای این مقاله متفاوت است. به اهم آنها در ذیل اشاره می‌کنیم:

۱. کتاب *اخلاق و امنیت، مبانی و اصول* (طجری، ۱۴۰۱): این کتاب به بیان اخلاق حرفه‌ای مأموران امنیتی می‌پردازد.

۲. کتاب *اخلاق در رابطه با صلح و امنیت جهان* (فهیمیان، ۱۳۹۳): نویسنده پس از بیان مبانی و مفاهیم اولیه، به جایگاه اخلاق در ادیان و حیان و ضرورت عبرت‌گیری از تاریخ می‌پردازد و با الهام از تاریخ به ارائه دوازده اصل می‌پردازد که اگر جهان به آن ملتزم گردد به صلح و امنیت نائل می‌شود. شاخص‌ترین این اصول، توحید، عدالت و رسیدگی به بینوایان است.

۳. مقاله «اخلاق و راهبرد امنیت ملی» (افتخاری و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۹-۲۴): نویسندگان با استفاده از مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای سعی نموده‌اند جایگاه اخلاق را در ایجاد و تنظیم معادلات امنیتی تبیین نمایند.

۴. مقاله «نقش اخلاق اجتماعی بر امنیت اجتماعی و عمومی» (صالحی امیری و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۱-۱۸): نویسندگان اخلاق اجتماعی را دارای دو بعد رفتار فضیلت‌گونه و رفتار مشارکت‌گرایانه می‌دانند و بر تأثیر «شرم و حیا» و «احساس گناه» در ارتقای سطح امنیت ملی تأکید دارند.

۵. مقاله «نسبت اخلاق و امنیت؛ امکانی برای امنیت اخلاقی» (غرایق زندی، ۱۳۹۱، ص ۸۲-۱۰۸): نویسنده معتقد است امکان دستیابی به امنیت اخلاقی به دو شرط «مرجعیت اخلاقی در مطالعات امنیتی» و «افزایش باور مشترک در مسائل امنیتی» میسر است و به دنبال اثبات این امر از طریق مطالعه نسبت اخلاق و امنیت است.

۶. مقاله «تبیین رابطه اخلاق و امنیت فرهنگی» (رضایی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳-۱۲۶): نویسنده امنیت داخلی جامعه را در دو حوزه «امنیت فرهنگی» و «امنیت اخلاقی» تفکیک می‌کند، و در جامعه فرهنگی مذهبی ایران، آسیب به اخلاقیات را آسیب به امنیت فرهنگی می‌داند و دستیابی به امنیت فرهنگی را به حفظ ارزش‌های اخلاقی منوط می‌کند، اما به تشریح چگونگی تأثیر فضایل اخلاق بر ایجاد یا استمرار امنیت فرهنگی نمی‌پردازد. ضمن اینکه تقسیم امنیت داخلی جامعه به دو حوزه «فرهنگی» و «اخلاقی» جای تأمل دارد.

۷. مقاله «عدالت فردی یا اخلاق زیربنای عدالت اجتماعی و امنیت» (سراج، بی‌تا، ص ۲۵۵-۲۷۶): نویسنده عدالت را مرادف نظم گرفته و معتقد است رعایت اخلاقیات فردی، ساختار منظم جامعه را به ارمغان می‌آورد و باعث می‌شود

افراد از حدود خود تجاوز نمایند و همین امر زیربنای عدالت اجتماعی و امنیت را فراهم می‌آورد. عدم تفکیک بین انواع عدالت فقهی، اخلاقی و... و نیز تعریف عدالت به «نظم» و «اخلاق» به رعایت حقوق دیگران، از نقدهایی است که می‌توان برای این مقاله ذکر کرد.

۸. رساله «نقش اخلاق در امنیت اجتماعی از دیدگاه قرآن و روایات» نوشته مریم استادی (۱۳۹۲): نویسنده ایمان و عمل صالح را منشأ تمام فضایل اخلاقی می‌داند و سپس فضایی همچون صبر، اخوت اسلامی، تواضع، مهربانی و پرهیز از خشونت را موجد امنیت روانی و فضایی همچون عدالت، احسان، امانت‌داری را مزید امنیت اقتصادی می‌شمارد. اکثراً به یک جنبه از امنیت و تحدید آن به امنیت اقتصادی و روانی از موارد قابل بحث این پژوهش است. ۹. رساله «جایگاه ارزش‌های اخلاق اجتماعی در قرآن و نقش آن در امنیت جامعه» نوشته زهرا دلفان (۱۳۹۷): نگارنده بیشتر به بیان جایگاه برخی از ارزش‌های اخلاقی قرآن در اجتماع پرداخته و برخلاف نام رساله، به بررسی ارتباط این ارزش‌ها با امنیت اشاره‌ای نشده است.

۱۰. رساله «مبانی نظری امنیت اخلاقی از منظر قرآن و روایات» نوشته مجتبی رضوانی نوینی (۱۳۹۶): از نظر نگارنده جامعه‌ای دارای امنیت اخلاقی است که احتمال انحراف اخلاقی در آن نباشد. وی اعتقاد به مبدأ و معاد را عامل مهم کنترل غریز و شهوات می‌داند و امتثال اوامر الهی مبنی بر عفاف و حجاب، رعایت حریم زن و مرد، فعالیت سالم زنان در اجتماع، امر به معروف و نهی از منکر را مفید برای امنیت اخلاقی می‌داند. با وجود پژوهش‌های متعددی در حوزه اخلاق و امنیت، اغلب آنها یا نگاهی کلی به رابطه این دو مقوله داشته‌اند (افتخاری و همکاران، ۱۳۹۳)، یا بر جنبه‌های خاصی مانند امنیت اجتماعی (صالحی امیری و همکاران، ۱۳۹۵) و یا امنیت اخلاقی (غریقی زندی، ۱۳۹۱؛ رضوانی نوینی، ۱۳۹۶) متمرکز بوده‌اند.

مطالعه حاضر با تکیه بر مبانی قرآنی و روایی و با رویکردی تفسیری - تحلیلی جامع، به‌جای تمرکز بر یک بُعد خاص، همه جانبه‌نگری را در بررسی ابعاد مختلف امنیت (طبیعی و انسان‌ساخت) رعایت کرده است. همچنین این پژوهش با تبیین سازوکارهای علی و عینی تأثیر فضایل و رذایل اخلاقی، از سطح گردآوری توصیفی فراتر رفته و به ارائه الگویی کاربردی و قابل اتکا در حوزه امنیت‌پژوهی دینی می‌پردازد. در نهایت، تأکید بر نقش زیرساختی اخلاق عمومی جامعه (و نه صرفاً اخلاق حرفه‌ای یا حکومتی) به‌عنوان متغیری کلیدی در تحقق امنیت پایدار، نوآوری محوری این نوشتار به‌شمار می‌آید.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. امنیت

«امنیت» در زبان پارسی، مصدر جعلی از «امن» است و به معنای ایمن شدن، در امان بودن، بی‌بیمی است (معین، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴). واژه «امن» در عربی در اصل به معنای آرامش خاطر، آرامش نفس و از بین رفتن بیم

و هراس است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۰). ابن فارس برای این واژه، دو ریشه نزدیک به هم قائل شده است: یکی امانت که ضد خیانت است و معنایش آرامش قلب می‌باشد و دیگری به معنای «تصدیق» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۳). بررسی‌های بیشتر نشان می‌دهد «امن»، ریشه واحدی دارد و به معنای سکون، آرامش و رفع ترس و وحشت و اضطراب است و ایمان را از آن جهت که مایه آرامش فرد و نیز آرامش اطرافیان می‌شود، ایمان گویند (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۶۵). بنابراین امنیت، همان آرامش خاطر و ایمن بودن از مخاطرات مختلف است و بنابر زمینه آن دارای انواع متفاوتی است و معمولاً در ترکیب با واژه دیگری، نوع آن مشخص می‌شود. برخی از انواع «امنیت» عبارت‌اند از: امنیت فردی (آشوری، ۱۳۹۶، ص ۳۸۰)، امنیت اجتماعی، امنیت ملی، امنیت منطقه‌ای، امنیت بین‌المللی، امنیت اقتصادی، امنیت طبیعی، امنیت روانی، امنیت فکری (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۶)، امنیت ظاهری و باطنی (مظاهری، ۱۳۸۶، ص ۲۴)، امنیت مالی، امنیت جانی، امنیت حیثیتی و آبرویی، امنیت عمومی، امنیت سایبری و....

۱-۲. اخلاق

اخلاق، جمع «خُلُق» است و «خُلُق» به معنای «سجیه» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۴)، «طبیعت» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۵۱)، «آنچه انسان به آن عادت پیدا کرده» (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۹)، «دین»، «طبع»، «صورت باطنی انسان» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۸۶) و «آنچه از طبیعت و سجایای نفسانی نشأت گرفته» (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۳۱) آمده است. «خُلُق» و «خُلُق» از یک ریشه‌اند، اما «خُلُق» به اشکال و هیئتی گویند که قابل درک با چشم سر است و «خُلُق» به قوا و سجایایی گویند که با بصیرت قابل درک است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۷). همین معنی در روایتی از امام علی علیه السلام متبلور شده است: «حُسْنُ الْخُلُقِ لِلنَّفْسِ وَحَسَنُ الْخُلُقِ لِلْبَدَنِ»؛ نیکویی خُلُق برای نفس و نیکویی خُلُق برای بدن است» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۸). معنای اصطلاحی «خُلُق» نیز، مأخوذ از مفهوم لغوی آن است. «خُلُق» در اصطلاح حالتی نفسانی است که بدون نیاز به تفکر و تأمل آدمی را به سمت انجام کاری دعوت می‌نماید (ابن مسکویه، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱۵)، البته برخی از بزرگان شرط ثبوت و رسوخ این حالت در نفس را بر این تعریف افزوده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۹) و به همین دلیل از آن تعبیر به «ملکه‌ای نفسانی» نموده‌اند (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵) که افعال بدنی مقتضای خود را باعث می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۱۹، ص ۶۱۸). بنابراین با تکیه بر میراث سلف، اخلاق را می‌توان این‌چنین تعریف نمود: «به مجموعه‌ای از صفات و حالات نسبتاً پایدار و ثابت نفسانی می‌گویند که به آسانی انسان را به صدور رفتار یا گفتاری بدون تأمل و تفکر وامی‌دارد که ممکن است زشت باشد یا زیبا. حال اگر آن صفات پایدار، حمیده و زیبا باشد، فضایل و مکارم نامیده می‌شود و اگر زشت و ناپسند باشد، آن را رذایل اخلاقی گویند».

۲. امنیت‌آفرینی فضایل اخلاقی

تخلیق به فضایل اخلاقی امنیت را در ابعاد مختلف آن به ارمغان می‌آورد.

۲-۱. امنیت طبیعی

شاخه‌ای از امنیت، امنیت طبیعی است (غرایق زندگی، ۱۳۹۱، ص ۹). حوادثی همچون سیل، زلزله، طوفان، خشکسالی، قحطی و بلایای طبیعی دیگر از جمله عواملی هستند که از طبیعت پیرامون بشر نشئت می‌گیرند و موجودیت او را به مخاطره می‌اندازند. به‌صراحت قرآن کریم قسمتی از بلایای طبیعی به جهت آزمایش انسان است (بقره: ۱۵۵) و این دسته از بلایا و امتحانات یا به جهت تمییز صالح از طالح است (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۵، ص ۴۰۸) یا به دلیل ترفیع درجات صالحین، اما گاهی بلایای طبیعی، عذاب الهی و کیفر اعتقادات، اعمال و اخلاقیات ناشایست است (نحل: ۱۱۲). بنابراین آزمون به بلایای طبیعی غیر از تعذیب و کیفر تلخ به آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۶۵۱). در آزمون‌های الهی، ناامنی برای مدتی اندک و مقطعی است و لفظ «بشیء» در آیه ۱۵۵ سوره بقره حکایت از این امر دارد، اما ناامنی برآمده از کیفر کفران نعمات الهی مانند لباس، معذبان به عذاب الهی را می‌پوشاند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۶۵۱).

کفران نعم الهی چه بسا به شکل ردایلی اخلاقی نمود یابد و باعث تبدیل نعمت به نعمت گردد. به‌صراحت قرآن کریم (انفال: ۵۳) سلب نعمت یا تبدیل آن به نعمت، حاصل دگرگونی اخلاقیات و خصوصیات نفسانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴)، و هرگاه انسان مواهب الهی را وسیله‌ای برای طغیان، سرکشی، ظلم و بیدادگری، تبعیض و ناسپاسی و غرور و آلودگی قرار دهد، خداوند یا این نعمت‌ها را می‌گیرد و یا آن را تبدیل به بلا و مصیبت می‌نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۰۷). به بیان دیگر، نعمت، تابعی از استعداد و استحقاق نفوس است. اگر حالات و ملکات نفوس جامعه تغییر کرد، باید منتظر تغییر و تبدیل نعمت به نعمت بود (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۹، ص ۱۳۳). راز این امر، ارتباط تنگاتنگ اجزای عالم تکوین با یکدیگر است که ناسازگاری عنصری با این اجزاء موجب طرد آن از سوی سایرین و عدم سرویس‌دهی به آن می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۸، ص ۲۵۱)، و بالعکس تخلیق به فضایل اخلاقی و تلبس به لباس تقوا نه تنها تأمین‌کننده امنیت طبیعی بشر است، بلکه مایه سرازیر شدن برکات کائنات به سوی انسان به‌شمار می‌رود (اعراف: ۹۶).

در قرآن کریم تقوا در مقابل ردایلی چون کفر، عدوان، ظلم، کبر، فساد، فجور (ایزتسو، ۱۳۹۸، ص ۳۶۹)، خسران، خیانت و احتیال به کار برده شده است (شیرافکن و همکاران، ۱۳۹۶، ج ۷، ص ۱۷۷)، و متقین افرادی هستند که با اعمال صالح خود، خود را از عذاب الهی ایمن می‌سازند و شهوت و غضب خود را کنترل می‌نمایند و از گناهان و ردایلی پرهیز می‌کنند؛ همچنان‌که فردی پابره‌نه در بیابان از خار و خاشاک پرهیز می‌کند (طبرسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۰). چنین افرادی هستند که جامعه‌ای صالح و ایمن تشکیل می‌دهند، هم از یکدیگر در امان‌اند و هم از قهر طبیعت ایمنی

یافته‌اند. در مقابل، افرادی که به انحرافات اعتقادی و به تبع آن به رذایل اخلاقی مبتلا هستند، هرگز از قهر طبیعت که ناشی از غضب الهی است ایمن نیستند (اعراف: ۹۷-۹۹). اگر افراد جامعه، نعمت خدا را به‌جای اینکه در راه تحصیل سعادت حقیقی استفاده نمایند به بازیچه بگیرند و به دنبال شهوات نفسانی خود باشند، از مکر الهی که گاهی به‌صورت قهر طبیعت نمود می‌یابد، ایمن نیستند.

قرآن کریم علاوه بر بیانات کلی پیرامون ناسازگاری طبیعت با انحرافات اعتقادی و اخلاقی، مصادیقی از اقوام و اجتماعات منحرف را ذکر می‌نماید که رذایل اخلاقی ایشان زمینه حق‌ناپذیری و سرانجام نابودی آن اجتماع توسط طبیعت را فراهم آورده است. به‌عنوان مثال، قوم نوح دارای رذایل اخلاقی همچون ظلم (هود: ۴۴؛ عنکبوت: ۱۴؛ نوح: ۲۴؛ مؤمنون: ۲۸)، فسق (ذاریات: ۴۶)، تکبر (نوح: ۷؛ هود: ۳۳)، لجاجت (نوح: ۷؛ ابراهیم: ۹)، تمسخر دیگران (هود: ۳۸)، فقدان عدالت اجتماعی و ظلم به بینوایان (هود: ۲۷؛ شعراء: ۱۱۱) بودند، و قوم لوط به رذیله لواط گرفتار بودند (اعراف: ۸۰-۸۱)، و قوم شعیب کم‌فروشی می‌نمودند (اعراف: ۸۵؛ هود: ۸۴) و....

بنابراین اگر فضایل اخلاقی در جامعه‌ای رشد کند و آن جامعه روبه صلاح برود، حوادث خارجی هم عوض می‌شود و بالعکس اگر جامعه‌ای روبه فساد و طغیان حرکت کند، حوادث خارجی هم بر همان اساس تغییر می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۶). تعبیراتی همچون «قوم»، «اهل القری» و «قریه»، نشان از عمومیت تخلق افراد آن جوامع به خلایق مثبت یا منفی دارد که آثار آن در طبیعت و حوادث خارجی بازتاب می‌یابد. روایات نیز بر این حقیقت صحه می‌گذارد و ابتذال و آلودگی به رذایل اخلاقی را عامل از دست رفتن امنیت طبیعی، مرگ مفاجات، قحطی و سایر حوادث ناگوار می‌داند (شیخ صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۵۳).

۲-۲. امنیت غیرطبیعی (انسان‌ساخت)

درک ارتباط فضایل اخلاقی با امنیت طبیعی، صرفاً برای افرادی میسر است که اعتقاد به عالم غیب دارند و گرنه آنان که علل طبیعی را در عرض خداوند می‌دانند و فکر می‌کنند خداوند زائیده جهل انسان به عوامل طبیعی است، از این بصیرت بی‌بهره هستند؛ درحالی‌که خداوند مسبب‌الاسباب، تمام عالم را به هم پیوسته خلق نموده و هر عضوی که از ناسازگاری با دیگر اجزای عالم دم زند، عالم نیز با او سر ناسازگاری برداشته و امنیت را از او می‌رباید و در نابودی آن تلاش می‌نماید، مگر اینکه آن عضو (انسان) دست از گناه و فساد بردارد و گرنه به‌تدریج به تباهی خو گرفته و ناگهان همه اجزای عالم در تباه ساختنش دست به هم داده و اثری از وجودش باقی نمی‌گذارند و زمین را از لوث او پاک می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۵۱).

اما ارتباط فضایل اخلاقی با امنیت انسان‌ساخت، برای همگان ملموس‌تر می‌نماید. بسیاری از تهدیداتی که امروزه امنیت را از بشر ربوده و جهان را برای او مخاطره‌آمیز نموده است، انسان در به وجود آمدن آن نقش مستقیم و قابل رؤیت دارد. تهدیداتی همچون جنگ و آسیب‌های برآمده از آن، فقر، بیماری‌های مهلک، مواد مخدر، آلودگی آب و

محیط‌زیست، انواع ترورها (شیمیایی، بیولوژیکی، انتحاری و...) و وقوع جرم و جنایت‌ها، تجاوزات جنسی، قتل، دزدی و... به دلیل آلودگی اجتماع بشری به رذایل اخلاقی است.

در ادامه در راستای تبیین تأثیر تخلیه جامعه از رذایل و تخلیه آن به فضایل بر استقرار انواع امنیت انسان‌ساخت، به تأثیرگذاری دو مورد از امهات فضایل، یعنی صداقت و عدالت بر امنیت‌آفرینی جامعه اشاره می‌کنیم و سپس به رذایل امنیت‌سوز در جامعه از منظر قرآن می‌پردازیم.

۳. صداقت در اعتقاد و عدالت در خلقیات منشأ امنیت

اولین پیوندی که امنیت با فضایل اخلاقی دارد، در مقوله صداقت است. بزرگان صداقت را «اشرف صفات نفسانیه و رئیس اخلاق ملکیه» می‌دانند (نراقی، ۱۳۷۴، ص ۵۸۰) و برای آن اقسامی قائل‌اند. از مهم‌ترین اقسام صداقت، صدق در اعتقاد است و آن به معنای انطباق اعتقاد انسان با حق و واقعیت است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۶ ص ۲۶۱)، و ایمان به مبدأ و معاد حقیقی ترجمان آن است که صدق در نیت و اراده را به ارمغان می‌آورد و باعث می‌گردد شخص در تمام حرکات و سکناتش جز خداوند انگیزه‌ای نداشته باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۴۴). حال اگر شخصی اعتقادش منطبق بر واقعیت باشد، یعنی مؤمن بالله باشد و انگیزه‌ای جز رضای الهی نداشته باشد، به تدریج نائل به مراتب دیگر صدق شده و در حریم امن الهی وارد می‌گردد؛ به نحوی که هم خود ایمن است و هم دیگران از او ایمن هستند: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام: ۸۲)؛ کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به شرک نیالوده‌اند، ایمنی از آن آنان است و ایشان راه‌یافته‌گاند.

این آیه، دو شرط اساسی برای امنیت فراگیر در دنیا و آخرت قائل است. از آن لحاظ «امنیت» به صفت فراگیر موصوف گردید که «ال» در واژه «الْأَمْن» عمومیت آن را در دنیا و آخرت می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۶، ص ۱۹۱)، اما آن دو شرط یکی «صدق» در اعتقاد است که همان ایمان است و دیگری دوری از ظلم. تشریح این دو شرط، وابستگی امنیت به این دو فضیلت را تبیین می‌نماید.

۳-۱. صداقت در اعتقاد

اعتقادات گوناگونی پیرامون منشأ هستی و آینده آن وجود دارد، اما تنها اعتقاد مؤمنین، منطبق بر واقع است و ایمان در هر مرتبه‌ای که باشد همراه با یک مرتبه‌ای از امنیت است. کمترین درجه ایمان، هم برای مؤمن امان از عذاب را به ارمغان می‌آورد و هم برای کسانی که با او در ارتباط‌اند، مایه امنیت است؛ چراکه پایین‌ترین درجه ایمان که همان صدق در اعتقاد است، شخص را از هرگونه خیانت، ناراستی، دزدی و هرگونه تعدی به مال، عرض و ناموس دیگران باز می‌دارد (کلینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۸۳).

قرآن کریم مؤمنین را به اوصافی مزین می‌داند که آراستگی به آن مزید امنیت فردی و اجتماعی است. در نگاه کلام الهی، مؤمن واقعی، پاک‌دامن، برحذر از گفتار و کردار بی‌هوده، امانت‌دار و وفا به عهد (مؤمنون: ۸۵)، علاقه‌مند

به سرنوشت جامعه و ملزم به نظارت اجتماعی (توبه: ۷۱)، حافظ حدود الهی بالاخص در ارتباط با حقوق مردم (توبه: ۱۱۲)، اهل انفاق (انفال: ۳) و برادر و خیرخواه دیگران (حجرات: ۱۰) می‌باشد. این فضایل که از صداقت در اعتقاد که همانا ایمان به بارگاه ربوبی و حساب اخروی نشئت می‌گیرد، در ابعاد مختلف ایجاد امنیت می‌نماید.

جدول ۱: امنیت‌آفرینی صفات مؤمنین

ردیف	برخی از فضایل اجتماعی مؤمنان	زمینه امنیت‌آفرینی
۱	پاک‌دامنی	امنیت جنسی، بهداشتی، عمومی، اجتماعی
۲	پیراستگی از گفتار، کردار و رفتار بیهوده	امنیت در ابعاد مختلف: امنیت روانی برای مخاطبین، امنیت فردی، اجتماعی و عمومی
۳	امانت‌داری	امنیت مالی و اقتصادی
۴	وفای به عهد	امنیت خاطر و روان
۵	حفظ حدود الهی، بالاخص در ارتباط با حقوق مردم	امنیت در ابعاد مختلف فردی (جانی، مالی، عرض و ناموس) و اجتماعی و عمومی
۶	انفاق و بخشش	امنیت غذایی و اقتصادی، اجتماعی، عمومی
۷	برادر و خیرخواه یکدیگر بودن و...	امنیت در تمام ابعاد اجتماعی، عمومی و...

۳-۲. عدالت (عدم التباس به ظلم)

ظلم، همان خروج از اعتدال و میانه‌روی است (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۷، ص ۹۸)؛ چراکه «عدل» به معنای «قرار دادن هر چیزی در جای خود» می‌باشد (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۷۳۴) و ظلم را «قرار دادن چیزی در غیر از جایی که مخصوص به اوست به نقصان و کمی و یا به زیادتی و فزونی» معنا نموده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۳۷)، و در علم اخلاق ظلم زایل‌کننده ملکه عدالت و حاصل تسلط همه یا برخی از قوای شهویه و غضبیه بر عقل است (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۵۵۸)، و هر قوه‌ای که بر قوه عاقله تسلط یابد به فراخور خود بازتابی را در اعمال و رفتار انسان دارد. اگر قوه شهویه بر عقل غلبه یافت، بسته به نوع شهوت، نوعی از امنیت را سلب می‌نماید. به‌عنوان مثال، غلبه شهوت جنسی، امنیت جنسی را از دیگران سلب می‌نماید که ممکن است به‌صورت رذیله تجاوز به عنف، زنا، لواط و مساحقه خودنمایی کند و سپس امنیت بهداشتی، عمومی و اجتماعی را به خطر اندازد، و یا شهوت مال‌طلبی که اگر به افراط گرایید و زمام خود را از عقل ربود و به ملکاتی همچون حرص، طمع و بخل تبدیل گردید (نراقی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۵ و ۴۰۲ و ۴۰۵)، خود را به شکل رذایلی مانند رباخواری، رشوه‌گیری، احتکار، خوردن مال یتیم، اکل مال به باطل، دزدی، کم‌فروشی، خیانت در امور بیت‌المال، غش در معامله، عدم انفاق و... نشان می‌دهد و امنیت غذایی، اقتصادی و مالی را نشانه می‌رود و زمینه رذیله اجتماعی دیگری همچون بی‌عدالتی در اجتماع را فراهم می‌آورد و باعث فاصله طبقاتی می‌شود و از این رهگذر ناامنی‌های فردی، عمومی و اجتماعی را موجب می‌گردد.

۴. اهم ردایل امنیت‌سوز

از مباحث گذشته معلوم گردید تمامی ظلم‌ها به فراخور خود، سالب امنیت از ظالم و مظلوم هستند و ظلم حاصل، عدم اعتدال در بهره‌برداری از قوای نفسانی اعم از قوه غضبیه، شهویه و یا وهمیه است. عدم اعتدال این قوا نتیجه نافرمانی آنها از قوه عاقله می‌باشد که باعث نفوذ یافتن ردایل می‌گردد و نقش این ردایل در سلب امنیت متفاوت است؛ برخی از شدت و حدت بیشتری برخوردارند و برخی کمتر. در ادامه به بحث پیرامون اهم ردایلی که امنیت را از انسان سلب می‌نمایند و نحوه کارکرد آن ردایل در سلب امنیت می‌پردازیم.

۴-۱. مال‌پرستی

حب مال از انشعابات قوه شهویه است (نراقی، ۱۳۷۴، ص ۳۲۴) که خداوند در نهاد بشر تعبیه نموده است (آل عمران: ۱۴) تا زندگی مادی او در این کره خاکی دوام یابد، اما مال دنیا، هدف غایی نیست و انسان باید به دنیا و متعلقات آن به‌عنوان وسیله نگاه کند و آن را مستقلاً هدف نپندارد (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۴۹).

اگر «مال» در طرح‌واره انسان هدف مستقل قلمداد شد، به‌جای اینکه وسیله لذت، عزت دنیا، تقرب و پاداش اخروی گردد، مایه حسرت در دنیا و آخرت می‌گردد و امنیت روانی و فکری را از صاحبش می‌گیرد و مال‌اندوزی وی به تهدیدی برای سایرین تبدیل می‌گردد، و اگر در دین برای مال مذمتی ذکرشده، مربوط به نفس دارا بودن مال نیست، بلکه مربوط به تعلق خاطر به مال، به‌عنوان هدف مستقل است؛ به‌نحوی که انسان بنده «مال» شود (مطهری، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۸۳). ردایلی چند از این خلُق سرچشمه می‌گیرند که امنیت فرد و جامعه را به مخاطره می‌اندازد. مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۴-۱-۱. رباخواری

«ربا» به معنای زیاد شدن است و به زاید بر اصل سرمایه، «ربا» گویند (طبرسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۹) و منظور تبدیل جنسی است به مثل همان جنس با مقدار زیادتر (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۶۵۹). قرآن کریم برخلاف ظاهر امر، ربا را مایه نقصان و صدقه را مایه رشد و نمو می‌داند: «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ» (بقره: ۲۷۶)؛ خدا از [برکت] ربا می‌کاهد، و بر صدقات می‌افزاید، و خداوند هیچ ناسپاس گناهکاری را دوست نمی‌دارد. در این آیه از صنعت بدیع تضاد استفاده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص ۵۲۳). خداوند آینده رباخواری را با آینده پرداخت صدقات مقایسه فرموده است. صدقه و ربا هر دو با زندگی محرومین جامعه سروکار دارند، اما صدقه باعث جلب محبت و حسن تفاهم و جذب قلوب است و امنیت را در جامعه می‌گستراند و دل‌ها را از اینکه به‌سوی غصب و زدی گرایش یابد باز می‌دارد و باعث اتحاد و مساعدت و معاونت احاد جامعه می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۶۴۲) و فقرا را به حسب «مال» و «قلب» به ثروتمندان نزدیک‌تر می‌کند و شکاف طبقاتی را تقلیل می‌بخشد، اما «ربا» باعث شکاف طبقاتی شدید می‌گردد؛ چراکه محروم به دلیل نیاز مبرم، مبلغ یا جنسی را وام می‌گیرد به شرط

اینکه افزون بر آن را برگرداند. در اینجا اولین جرعه ناامنی زده می‌شود و امنیت خاطر از وام‌گیرنده سلب می‌شود و بدهکار مدام به این مطلب می‌اندیشد که چگونه وام خود را با بهای بیشتر بازگرداند و این دغدغه، امنیت و آرامش او و خانواده‌اش را می‌ریاید. تکرار وام‌گیری از ثروتمندان و افزونی در پرداخت آن توسط فقرا، به تدریج فقیر را فقیرتر و ثروتمند را ثروتمندتر می‌نماید و ادامه این روند خشونت‌آمیز، تصاحب اموال فقرا را توسط ثروتمندان به دنبال دارد و فقیر که تمام اموال و آبروی خود را از دست رفته می‌بیند، در مقام مخاصمه و انتقام برمی‌آید و چه بسا دست به دزدی، قتل و غارت اموال دیگران، بالاخص رباخوار بزند و بدین‌گونه ربا، امنیت فرد و جامعه را از بین می‌برد. بنابراین ربا سبب تقسیم جامعه به دو قشر ثروتمند و فقیر و تقابل این دو قشر می‌گردد و زمینه‌ی شورش فقرا و منازعات اجتماعی را پدید می‌آورد و باعث زوال جامعه و کوتاهی عمر آن می‌شود (جواد آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص ۵۵۶).

درحقیقت رباخواری باعث اختلال در نظام اقتصادی، اجتماعی و حکومتی مسلمین می‌گردد و به همین دلیل رباخوار به منزله کسی است که در مقام جنگ با خدا و رسول خدا برآمده است (بقره: ۲۷۸-۲۷۹) و مالی را به ظلم تصاحب می‌نماید (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۰، ص ۲۷۶) و تلبس به ظلم نافی امنیت است (انعام: ۸۲) برخلاف تخلّق به انفاق و اعطای صدقات که مرضی باری تعالی و منطبق بر عدالت و موجب صیانت و امنیت از خوف و حزن است (بقره: ۲۷۷).

۲-۱-۴. گنجینه کردن اموال و عدم انفاق آن در راه خدا

تعلق خاطر به مال دنیا به عنوان هدف نه وسیله، زمینه ملکاتی همچون حرص و بخل را در وجود انسان فراهم می‌آورد. علمای اخلاق حرص را جمع‌آوری مال مازاد بر آنچه انسان احتیاج دارد (نراقی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۵) و بخل را امساک در مقامی که اعطا واجب باشد، دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۷). قرآن کریم نیز بر این تعریف صحه می‌گذارد (توبه: ۳۴). این دو رذیله اخلاقی در ابعاد مختلف نافی امنیت می‌باشند: در ابتدا صاحب خود را دچار تشویش ذهن و اضطراب و عدم امنیت خاطر می‌نمایند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۰)؛ چراکه پیوسته در اندیشه تجمع مال است بدون اینکه از آن استفاده‌ای نماید و ترس از فقر که از القائنات شیطان است (بقره: ۲۶۸) امنیت روح و روان را از او گرفته و از اندیشه‌های زیان‌بخش رنج می‌برد. کوشش بی‌پایان و مشقتی مستمر دارد که جز با مقراض مرگ قطع نمی‌گردد و از اموری هراسان و بیمناک است که لاجرم بدان مبتلا می‌شود و نگرانی عمیق، زندگی را بر وی تلخ نموده و نزد خدا حسابی دقیق دارد که منجر به کیفری دردناک برای او می‌گردد (جعفرین محمد، ۱۳۶۰، ص ۱۳۲). علاوه بر این، بخیل چون از درخواست مردم ترس دارد، مال خود را کتمان می‌کند. از طرف دیگر می‌ترسد اگر از دادن مال خودداری نماید، مردم خونس را بریزند یا آرامش زندگیش را از او سلب نمایند؛ پس درعین حال که دارای وضعیت مالی خوبی است، لباس پاره می‌پوشد و غذای نامطلوب می‌خورد و بدین ترتیب او هم در دنیا از امنیت بی‌بهره است هم در آخرت (نساء: ۳۷؛ طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۵۶۳).

از سوی دیگر، چنین افرادی که به دنبال تجمع مال هستند، اما آن را در راه‌های مناسب و پسندیده صرف نمی‌نمایند، زمینه رکود اقتصادی و نابسامانی اجتماعی را ایجاد می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۹، ص ۳۵۰). افرادی که پول‌های خود اعم از سکه، دلار و یا ریال را گنجینه می‌نمایند، در واقع فلسفه ایجاد پول را زیر سؤال می‌برند؛ زیرا پول و سکه برای تسریع در مبادلات تجاری به جای معاملات پایاپای اختراع گردید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۹۳)، اما گنجینه کردن آنها باعث رکود قسمتی از سرمایه جامعه و خوابیدن چرخ‌های اقتصادی کشور می‌گردد و امنیت اقتصادی کشور را با مخاطره روبه‌رو می‌سازد. تجمع ثروت اعم از طلا، نقره، املاک، اعیان یا اشیا توسط عده‌ای از افراد و بیرون کردن آن از چرخه اقتصادی، به عدم انتفاع اجتماع از آن می‌انجامد و زمینه انحطاط اقتصادی و اجتماعی را فراهم می‌آورد و شاید یکی از معانی عذاب شدید که در آیه «کنز» به آن وعده داده شده است، همین باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۹۳).

بنابراین حرص و بخل دو رذیله اخلاقی هستند که ابتلا به آن توسط افراد جامعه، آرامش فردی و اجتماعی را از بین می‌برد و عمومیت یافتن آن در جامعه، امنیت اقتصادی، اجتماعی و حتی ملی آن را تهدید می‌نماید. «این امر اگر بر روح ملتی مستولی گشت به جای استقرار امنیت و عدالت، صحنه حیات اجتماعی آنها به یک میدان نبرد و تنازع تبدیل گشته و تصادمات سختی میان افراد جامعه درمی‌گیرد» (موسوی لاری، ۱۳۷۳، ص ۱۹۷).

۳-۱-۴. اکل مال به باطل

این رذیله منبعث از حرص و طمع و حاصل کذب و باطل است؛ چراکه حقانیت تصرف در هر مالی مرهون به ابزار صدق است و هرگونه تصرف خارج از قلمرو اسباب حق و ابزار صدق، اکل به باطل و کذب است نه اکل به حق و صدق (جوادی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۵۰۵)، و برای آن اقسامی است که هر کدام به نحوی نافی امنیت است. در ادامه به برخی از مصادیق «اکل مال به باطل» و بررسی تأثیر سوء آن بر امنیت می‌پردازیم.

۱-۳-۴. رشوه

رشوه، مالی است که به حاکم و قاضی می‌پردازند تا با آن حقی را باطل و باطلی را حق جلوه دهد و از این راه مال دیگران را به ناحق تصاحب نماید (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲۸). قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْخِلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۸۸)؛ و اموالتان را میان خودتان به ناروا مخورید، و [به‌عنوان رشوه قسمتی از] آن را به قضات مدهید تا بخشی از اموال مردم را به گناه بخورید؛ درحالی که خودتان [هم خوب] می‌دانید.

این آیه شریفه از هرگونه تصرف مال به ناحق نهی نموده است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۴۴). استعمال واژه «اکل به باطل» به جای «تصرف به باطل» به دلیل این است که مهم‌ترین اثر و حساس‌ترین بهره مال، خوردن است که حافظ اصلی حیات است (جوادی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۴۹۹) و گر نه مطلق تصرف به باطل مورد نهی می‌باشد. آیه

کریمه پس از این نهی کلی، رشوه‌خواری و غصب را به جهت اهمیت خاص آن، جداگانه مطرح نموده است. رشوه، عامل اختلال در نظام اجتماعی، قانون‌گریزی افراد و تخلفات اداری و باعث فساد اقتصادی و اجتماعی است و گاه آسیب‌های غیر قابل جبرانی بر پیکره جامعه می‌زند. در جامعه‌ای که رشوه‌خواری رایج می‌شود، افراد بی‌بضاعت فاقد احساس امنیت هستند؛ زیرا در صورت ادعای دعوی در رویارویی با ثروتمند، شخص ثروتمند با اعطای رشوه، پیروز از میدان برمی‌گردد. بنابراین در این جوامع فقرا ترجیح می‌دهند ظلم را بپذیرند و سکوت نمایند، اما گستره رشوه از این فراتر است، بلکه هر نوع پرداخت اعم از پول، سند مالی یا ارائه خدمت و کالا به گمارده حکومت برای فرار از قانون را رشوه می‌گویند. بدیهی است وضع قوانین یک جامعه توسط قانون‌گذار، با هدف ایجاد آرامش، امنیت، رشد و شکوفایی افراد آن جامعه و بر اساس مصالح و منافع ایشان صورت می‌گیرد، اما پرداخت رشوه و تخطی از قانون از مسیر امن رشوه، زمینه بسیاری از نایمنی‌ها را در جامعه فراهم می‌آورد. جدول (۲) نمونه‌ای از آثار سوء رشوه‌خواری بر امنیت اجتماع را نشان می‌دهد.

جدول ۲: رشوه‌خواری و سلب امنیت

ردیف	فعالیت غیرقانونی (با اعطای رشوه)	ایجاد اختلال و تهدید در زمینه
۱	قاچاق کالاهای غیرقانونی	امنیت اقتصادی و سیاسی
۲	قاچاق مواد مخدر	امنیت اجتماعی، روانی، خانواده
۳	تخلف در پروژه‌های عمرانی و عدم مقاوم‌سازی ساختمان‌ها	امنیت جانی و مالی
۴	قطع درختان و جنگل‌ها و آسیب به محیط‌زیست	امنیت بهداشت و محیط‌زیست
۵	اخذ مجوز چاه‌های غیرقانونی در زمین‌های کشاورزی	امنیت آب و غذا، اقتصادی و اجتماعی
۶	فرار مالیاتی	کاهش درآمد دولت و تهدید امنیت ملی
۷	استخدام غیرقانونی افراد غیرمتخصص (یا با تخصص ناکافی) و غیرمتعهد	تمام امنیت‌ها توضیح اینکه: پزشکی که تخصص کافی ندارد، امنیت جانی مردم را به بازیچه می‌گیرد و مهندسی که تخصص کافی ندارد، در زمینه شغلی خود تهدیداتی را برای مخاطبین ایجاد می‌نماید.
۸	اخذ مجوز غیرقانونی چاپ کتاب‌های غیرمفید	امنیت فکری و فرهنگی

موارد فوق‌الذکر نمونه بسیار کوچکی است از آنچه در گوشه و کنار در حال وقوع است و صرفاً جهت ملموس‌تر شدن بحث ارائه گردید.

۲-۳-۱-۴. غصب

غصب نیز از مصادیق «اکل مال به باطل» است که از قوه شهویه نشئت می‌گیرد و در لغت به معنای به زور و ستم گرفتن چیزی آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۷۴)، و در اصطلاح شرعی عبارت است از: «دست گذاشتن بر مال دیگری به‌طور مستقل و از روی عدوان» و یا به عبارت دقیق‌تر «استیلا بر حق غیر، به نحو عدوان» را غصب گویند (شهید ثانی، ۱۳۸۱، ج ۱۲، ص ۱۴۵). غصب، اصل اختصاص و مالکیت را پایمال می‌کند و به همان اندازه که

اصل «اختصاص و مالکیت» در زنده بودن و قوام اجتماع مؤثر است (نساء: ۵) به همان اندازه غضب اجتماع را متزلزل ساخته و از پیشرفت متوقف می‌سازد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۲). اگر فرهنگ غضب اموال ضعفا توسط اقویا بر جامعه‌ای حکم‌فرما شد، آن جامعه تبدیل به حیات وحشی می‌گردد که هیچ‌کس در آن امنیت ندارد؛ همچنان‌که امروزه پول‌پرستان استعمارگر، به انحای کیدها و حيله‌ها به دنبال غضب اموال، منابع و معادن کشورهای ضعیف هستند و امنیت مردم این کشورها را در تمام ابعادش با مخاطره روبه‌رو ساخته‌اند و علی‌رغم اینکه مدعی اخلاق و آداب هستند، بدترین بداخلاقی‌ها را با مردم مستضعف انجام می‌دهند و پیوسته مجتمعات و نشست تشکیل می‌دهند که چگونه جوامع ضعیف را به دام کشند و عرصه را برایشان تنگ نمایند و حقوق ایشان را غضب کنند (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۱۷۵). همه این افعال قبیح، ناشی از ردایی نفسانی سران این کشورهاست؛ آنان که روحشان به ملکه حرص و طمع آلوده گردیده است و جز به ثروت و قدرت خود به چیزی نمی‌اندیشند.

۳-۳-۴. اکل مال یتیم

در حدیث نبوی ﷺ بدترین خوردنی‌ها، خوردن مال یتیم به ظلم و زور معرفی شده است (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲، ص ۱۴) و قرآن کریم آن را جزء گناهان بزرگ شمرده و خوردن آن را تناول آتش می‌داند و مرتکبین آن را به آتشی فروزان تهدید نموده است (نساء: ۲ و ۱۰) و از این طریق به دنبال ایجاد امنیت مالی برای یتیمان نیازمند و بی‌دفاع جامعه است.

این کتاب آسمانی، علاوه بر وعده عذاب اخروی، نکته‌ای متذکر می‌گردد و آن اینکه اگر در اجتماعی خوردن مال یتیمان و ضعیفان مجاز شمرده شود، به‌طور طبیعی افراد باید از آینده فرزندان خود نیز نگران باشند و اگر امروز حرص و طمع فردی، امنیت اقتصادی یتیمی را زیر سؤال برده است، فردا نیز حرص و طمع دیگری، امنیت یتیم او را دستخوش تهدید قرار می‌دهد (نساء: ۹). بنابراین مردم باید نه از سر ترحم و رأفت، بلکه از روی خشیت و تقوا از آینده ایتام خود بترسند و از ایضاع حقوق ایتام دیگران بپرهیزند (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۳۱۸)؛ زیرا «هرکس ظلم کند خدای تعالی بر او مسلط می‌کند کسی را که به او و یا به اولاد او و یا به نوه‌های او ظلم کند» (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۱).

بنابراین اگر ظلم به یتیمان و سلب امنیت ایشان به یک سنت اجتماعی مبدل گردید، هیچ فردی از افراد جامعه از آن ایمن نیست. نکته مهم دیگر اینکه ظلم به ایتام و غضب حقوق ایشان و آزار و اذیت آنها، از آنان افرادی سنگ‌دل، شکست‌خورده، فاقد شخصیت و خطرناک می‌سازد که امنیت فرد و جامعه را تهدید می‌نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۷۹).

۴-۳-۴. کم‌فروشی

از مصادیق «اکل مال به باطل»، بهره‌وری از مالی است که به‌وسیله کم‌فروشی به‌دست می‌آید (جوادی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۵۱۰)، و کم‌فروشی مفسده‌ای است که امنیت را از جامعه سلب می‌نماید؛ زیرا مدنی‌بالاستخدام بودن انسان

(طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۱۰، ص ۳۸۸) او را ملزم به اعطای خدمت، شیء یا کالا در قبال اخذ خدمت، کالا یا شیء از دیگری می‌نماید (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۱۰، ص ۵۴۳) و نقصان اعطا در مقابل دریافت در این گونه تعاملات اجتماعی منجر به ضرر طرف مقابل و سلب امنیت اقتصادی و اجتماعی از وی می‌گردد.

شخصی که وجهی می‌پردازد تا جنس یا خدمتی فراهم آورد و کمتر از حق خود آن را دریافت می‌نماید، علاوه بر اینکه، هم به لحاظ مالی متضرر می‌گردد و هم نفع مورد نظرش را نمی‌برد، دچار نوعی سردرگمی و سرگیجه می‌شود و اعتماد خود را به حسن تدبیر و درستی نظرش را در زندگی از دست می‌دهد و این خود فساد است. حال اگر این فساد از یک نفر و دو نفر تجاوز نمود و در کل افراد جامعه شایع شد، فساد در مجتمع شیوع یافته و چیزی نمی‌گذرد که اعتماد به یکدیگر را از دست داده و امنیت عمومی از آن جامعه رخت برمی‌بندد (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۱۰، ص ۵۴۴). بر همین اساس قرآن کریم مبارزه با کم‌فروشی را یکی از رسالت‌های انبیای الهی می‌داند (هود: ۸۵) و سلب امنیتی که در اموال و اعراض و نفوس اجتماع از این طریق حاصل می‌شود را فساد قلمداد می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۸، ص ۲۳۶). در پایان این بحث، ذکر چند نکته ضرورت دارد:

۱. کم‌فروشی صرفاً در مسئله تجارت نیست، بلکه کم‌فروشی به نقص و کم‌گذاشتن در هر نوع ارائه خدمات، کالا و شیء که برای آن بهای کامل گرفته شود، اطلاق می‌گردد، و به همین دلیل قرآن کریم تعبیر «اشیاءهم» به کار برده است نه «اموالهم» (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۱۲).

۲. حضرت شعیب علیه السلام با عبارتی که در پایان نصایح خود به کار می‌برد از قبیل: «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۸۵) و «بَقِيَّةَ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (هود: ۸۶)، می‌خواهد به قوم خود بفهماند که اگر شما طالب سعادت دنیا و تأمین آن هستید و می‌خواهید در زندگی فردی امنیت خاطر و در زندگی اجتماعی امنیت عمومی داشته باشید، پس کم‌فروشی و فساد ننمایید (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۸، ص ۲۳۶).

ابتلای یک جامعه به چنین رذیلتی، علاوه بر اینکه امنیت اقتصادی و اجتماعی را سلب می‌نماید، باعث نزول بلاهای طبیعی نیز می‌گردد (اعراف: ۹۱). بسیاری از روایات یکی از پیامدهای کم‌فروشی را قحطی و عدم امنیت غذایی، مالی و اقتصادی می‌دانند که نشأت یافته از قهر طبیعت بر علیه آنان است که برخلاف فطرت خود و قوانین عالم تکوین حرکت می‌نمایند (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۸۱)؛ همچنان که حضرت زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه به آن اشاره می‌فرماید و جلوگیری از کم‌فروشی را وسیله مبارزه با کمبودها می‌شمارد (ابن طاووس، ۱۳۷۴، ص ۴۱۳).

۴-۲. استکبار (خودبزرگ‌بینی و برتری طلبی)

«استکبار، کبر و تکبر» در معنی به هم نزدیک‌اند. کبر حالتی است که انسان با بزرگ دیدن خویش به آن صفت، موصوف می‌شود و همان است که انسان جان و وجود خویش را از غیر خویش بزرگ‌تر می‌بیند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹۷). برخی از لغات در قرآن کریم ارتباط معنایی با واژه «کبر» دارد که همراهی این لغات با واژه «کبر»

معنای آن را روشن تر می نماید. از جمله این لغات واژه «جبار» است و «جبار» کسی است که پندار او در خود بزرگ بینی و استغنا به آن پایه رسیده است که در همه امور بر هموعان خویش تحکم می ورزد و می خواهد در نهایت خودکامگی و استبداد، قدرت خود را بر آنها اعمال نماید (ایزتسو، ۱۳۹۸، ص ۳۰۴). از واژه های دیگری که این حالت نفسانی، یعنی خودبزرگ بینی و برتری طلبی را به تصویر می کشد، واژه «عالی» است. لغات «استکبار و عالی» اولین بار پیرامون شیطان و دلیل امتناع او از امتثال فرمان خدا مبنی بر سجده - به معنای تکریم و احترام (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸۸) - برای حضرت آدم ﷺ ذکر شده است (ص: ۷۵-۷۶).

علمای اخلاق، تکبر و برتری طلبی را از تعلقات قوه غضبیه دانسته اند (نراقی، ۱۳۷۴، ص ۲۷۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۴)، و قوه غضبیه، خود زائیده حب نفس است (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱) و اگر قوه غضبیه تحت فرمان عقل قرار نگیرد و در آن افراط گردد، ممکن است منجر به برتری طلبی و در نهایت سلطه گری و جباری شود و امنیت را در گستره نفوذ خود از بین ببرد. فرد جبار و برتری جو، به هر کاری دست می زند تا پندار خود را به منصه ظهور گذارد و دیگران را تحت سلطه خویش درآورد و مدام سلطه خویش را گسترش دهد. تمام کنش های اجتماعی چنین شخصی، برای دیگران ناامنی ایجاد می نماید. در قرآن کریم فرعون به عنوان نمادی از این خلق و خو معرفی شده است: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يَذِخُّ أبنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (قصص: ۴)؛ فرعون در زمین [مصر] برتری جویی کرد و مردم آن را طبقه طبقه ساخت؛ طبقه های از آنان را زبون می داشت، پسرانشان را سر می برید و زنان شان را [برای بهره کشی] زنده می گذاشت که وی از فسادکاران بود.

این آیه، آثار برتری طلبی فرعون را به تصویر می کشد. سلطه گری فرعون او را به چند امر وامی داشت:

۱. ایجاد اختلاف در بین مردم (جعل اهلها شیعا)، و این همان سیاست معروف مستکبران عالم است که «تفرقه بینداز و حکومت کن» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۱۱)، و بدیهی است که اختلاف و تفرقه موجب عداوت (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۹۲)، منازعه، جنگ و جدال است و امنیت را از جامعه سلب می نماید؛
۲. گرفتن امنیت جانی از بنی اسرائیل و کشتن ابنای بنی اسرائیل از ترس اینکه فرزندی از ایشان به بساط سلطه گری او پایان دهد (طبرسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۸)؛

۳. استحیای زنان که به دو چیز تفسیر شده است: یکی زنده گذاردن زنان برای خدمتگزاری و کلفتی و دیگری گرفتن شرم و حیا از ایشان؛ یعنی با زنان بنی اسرائیل کارهایی می کردند که شرم و حیا را از ایشان بردند (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۸۶). بنابراین یکی دیگر از ابعاد سلطه گری مستکبران از بین بردن امنیت اخلاقی و جنسی در جامعه است تا از طریق بی غیرتی مردان و بی حیایی زنان زمینه بیش از پیش تسلط خود را فراهم آورند؛

۴. استضعاف بنی اسرائیل که خود حاصل اقدامات گذشته است، اعم از ذبح پسران، زنده نگه داشتن زنان و دختران و بهره‌وری از ایشان، به بردگی کشیدن سبطیان و شکنجه و آزار آنان.

ترس و وحشتی که فرعون در جامعه ایجاد نموده بود به همین جا ختم نمی‌شد، او حتی آزادی فکر و عقیده را از مردم گرفته بود؛ به نحوی که ایمان‌آوردگان به موسی ﷺ با ترس و لرز به ایشان ایمان می‌آوردند (یونس: ۸۳).

این حالت نفسانی فرعون باعث می‌شد که کسی را برتر از خود نبیند و حتی ادعای الوهیت نماید و امنیت را از هر کسی که غیر از او را بپرستد سلب نماید (شعراء: ۲). این ویژگی فرعون، یعنی استعلا و برتری‌طلبی و استیلا و سلطه‌جویی در هر فرد یا جامعه‌ای رسوخ نماید، همین آثار و پیامدها را به دنبال دارد؛ همچنان که امروزه نیز سلطه‌جویان جهان و فرعونیان زمان و در رأس همه آنها امریکا، جهت حفظ سیطره خود و توسعه آن، به اقداماتی دست می‌زنند که «امنیت» را از جوامع بشری سلب نموده است. برخی از این اقدامات عبارت‌اند از:

۱. ایجاد تفرقه در میان ملل مختلف (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۸، ص ۴۶۸) با روش‌های متفاوت از جمله:
الف) تحریک اقوام و جوامع علیه یکدیگر با استفاده از تکثرات قومی و تعصبات نژادی مثل فراخواندن اعراب، کردها، ترک‌ها و... بر علیه یکدیگر؛

ب) دامن زدن به اختلاف پیروان مذاهب مختلف و تحریک ایشان بر علیه یکدیگر؛

ج) فرقه‌سازی مثل تأسیس بابیت، بهائیت، القاعده، طالبان، داعش و... (کریمی خویندگانی، ۱۳۸۸، ص ۵۷-۸۴).
۲. راه‌اندازی جنگ‌های مستقیم یا نیابتی بر علیه مخالفین نظام سلطه، ترور رهبران ایشان و کشتار دست‌جمعی و نسل‌کشی آزادی‌خواهان.

۳. رواج فساد اخلاقی، گرفتن حیا، حجاب و عفاف از زنان و القای بی‌غیرتی و بی‌حییتی به مردان از طریق کشاندن ایشان به فساد جنسی، مشروبات الکلی، اعتیاد به مواد مخدر و...

۴. استضعاف ملل مختلف به طریق مقتضی؛ به نحوی که خود یکه‌تاز جهان باشند؛ به گونه‌ای که پس از فروپاشی شوروی، طرح «نظام نوین جهانی» را مطرح می‌نمایند و ادعای اربابی بر جهان را دارند؛ اگرچه این طرح به مرور زمان و با قدرتمند شدن سایر ملل به رؤیایی دست‌نیافتنی برای امریکا تبدیل شده است (کیسینجر، ۱۳۷۶، ص ۱۳۷-۱۶۲).
تمام این اقدامات، زایل‌کننده امنیت در ابعاد مختلف فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و... در گستره‌های متفاوت فردی، خانوادگی، ملی، بین‌المللی و جهانی است و همه اینها نشأت گرفته از خوی سلطه‌گری و برتری‌طلبی سران استکبار جهانی است. تطبیق اقدامات فراعنه قدیم با رفتار و گفتار متکبران امروزی بیانگر این است که هر دو دارای اغراض، اهداف و اقدامات مشابه هستند، اما ابزار و وسایل و شکل سلطه آنان متفاوت گردیده است.

۳-۴. شهوت پرستی

شهوت در لغت به معنای «اشتیاق نفس به چیزی» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۶)، «خواهش و دلبستگی نفس به چیزی

است که می‌خواهد و آن را اراده می‌نماید» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۶۸)، و اشتها، پذیرش شهوت و گزیدن آن را گویند که یا ملایم روح است و تحت فرمان عقل که مطلوب و ممدوح است و یا ملایم با بدن و صرفاً در راستای تمایلات نفسانی که مذموم است و موجب سقوط انسان به حیوانیت می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۳۰ق، ج ۶، ص ۱۷۵).

علمای اخلاق برای شهوت انواعی گفته‌اند؛ از جمله شهوت طعام، شهوت فرج، شهوت ریاست، مقام و جاه، شهوت معرفت و... و برای هر کدام از این شهوات مرتبه‌ای از لذت قائل شده‌اند (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵۶) و حد وسط در شهوات را ممدوح و افراط و تفریط در آنها را مذموم دانسته‌اند و حد اعتدال در آنها را «عفت» (نراقی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۹) و افراط در آنها را «شره» و تفریط در آنها را «خمودی» گفته‌اند (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴).

میل نفس به سوی شهوت بدون اینکه آن شهوت به وسیله عقل تعدیل گردد را «هوی» گویند (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۱۵، ص ۳۰۸). شخصی که شهواتش با عقل تعدیل نشده و به دنبال شهوت و هوای نفس خویش است را «شهوت‌پرست» یا «هواپرست» خوانند و در قرآن کریم با تعبیر «من اتخذ الهه هوا» معرفی شده است (جاثیه: ۲۳). اما در این بحث، از میان شهوات، خصوص «شهوت فرج» مورد نظر است. اگرچه افراط در سایر شهوات نیز مذموم است و آثار زیان‌باری دارد، ولی فراوانی آمار ناامنی حاصل از «شهوت فرج» در جوامع انسانی بیش از سایرین است، و ابتلای افراد به افراط در آن به دلیل اقتضای جهاز آن در بدن و قوه و قدرتی که در تسلط بر انسان دارد معمول‌تر است و شرایط برای زیاده‌روی در آن نسبت به برخی شهوات همچون شهوت ریاست، جاه و مقام فراهم‌تر می‌باشد. از جانب دیگر افراط در آن معمولاً امنیت زنان و بچگان را به خطر می‌اندازد که بیش از نیمی از جامعه را دربر می‌گیرد.

عدم امنیت اجتماعی بالاخص برای زنان، افزون بر عوارض جسمی و روحی و هزینه‌های درمانی و اجتماعی، پیامدهای جبران‌ناپذیری همچون افزایش موارد فرار از خانه، افزایش میزان خودکشی، خودسوزی زنان، همسرکشی و بیماری‌های روحی و روانی همچون افسردگی را به دنبال دارد (نجار نهاوندی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۶۸).

فراوانی آمار نایمی جنسی در جوامع مختلف بنابر شرایط فرهنگی و اجتماعی متفاوت است، اما به دلیل اینکه بسیاری از قربانیان ترجیح می‌دهند حفظ آبرو نمایند، این آمارها چندان دقیق نیست، اما فی‌الجمله می‌توان به این واقعیت دست یافت که طغیان قوه شهوت جنسی در مردان، امنیت جسمی و روحی زنان و بعضاً کودکان را در مخاطره جدی قرار می‌دهد (نجار نهاوندی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۸؛ اردبیلی، ۱۳۸۳، ص ۳۹).

بنابراین کنترل شهوت و هدایت آن در مسیر غایتی که نظام تکوین برای آن رقم زده است که همان حفظ و بقای نسل آدمی است (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۱۳، ص ۱۱۸)، از اهمیت والایی برخوردار است. علاوه بر این، باید دانست که صرف کنترل بیرونی این قوه نمی‌تواند امنیت عمومی را برای جامعه به ارمغان آورد، بلکه از طریق تربیت اخلاقی نفوس و تزکیه ایشان و تخلق آنها به خلق «عفت»، زمینه حدوث فحشا که عامل سلب امنیت

عمومی است (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۷، ص ۵۱۷) از بین می‌رود و زنان و کودکان می‌توانند در امنیت کامل به فعالیت‌های روزمره اجتماعی خود بپردازند.

۴-۴. عفت و نقش آن در تأمین امنیت جنسی

«عفت» ضد شهوت‌پرستی است و در لغت برای آن دو اصل ذکر نموده‌اند: نخست، خودداری از انجام کارهای زشت و دیگری کم بودن چیزی، لذا عرب به باقی شیر در پستان مادر «عَفَّة» گوید (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۴۰۵)، و بازگشت هر دو معنا به یکی است؛ چراکه شخص عقیف نیز به کم قناعت می‌نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۱۵)، و تعفف، اختیار کردن عفاف و پذیرش عفت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص ۴۹۳) و در اصطلاح اخلاقیون، فرمان‌برداری نیروی شهوت از عقل را گویند که باعث اعتدال آن قوه و رهایی از افراط و تفریط (شره و خمودی) می‌گردد و در اینجا به تناسب بحث مراد از «عفت»، «عفت» در مسائل جنسی است.

در اسلام برای انقیاد شهوت از عقل دستوراتی داده شده است که در صورت امتثال آن دستورات، میزان عفت در آحاد اجتماع فرونی می‌یابد و عقلانیت به‌عنوان مبنای تمام فرامین الهی (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۹۳) بر آن سیطره می‌اندازد و دامنه شوم شهوت‌پرستی را برمی‌چیند و امنیت جنسی را به دنبال می‌آورد.

امر به فراهم آوردن زمینه ازدواج مجردها (نور: ۳۲)، توصیه به عدم تعویق ازدواج به دلیل شرایط اقتصادی (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۸۵)، مأموریت تمام اقشار جامعه در برکنندن سایه عزوبت از افراد جامعه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۴۵۷)، جواز تعدد زوجات (نساء: ۳) در صورت حصول شرایط و بر مبنای رعایت مصالح عقلانی در سنن اجتماعی به‌جای تکیه بر احساسات (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۹۸)، جواز ازدواج موقت (نساء: ۲۴) بالاخص زمانی که زمینه ازدواج دائم فراهم نیست (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۲، ص ۳۱۰)، وضع احکام و قوانینی که از تحریک افراطی شهوت جلوگیری می‌کند (نور: ۳۰ و ۵۸-۵۹؛ احزاب: ۳۲ و ۵۹؛ لقمان: ۶؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۴۹) و... از این جمله است.

علاوه بر این، قرآن با دستورات تنبیهی و اندازی مثل تعیین حدود برای مجازات مرتکبین اعمال منافی عفت در انظار عمومی جهت عبرت دیگران (نور: ۲)، وعده خلود در جهنم در صورت عدم توبه برای زناکاران (فرقان: ۶۹) و یا بیان سرنوشت اقوام خطاکار پیشین (هود: ۸۲-۸۳)، به دنبال کنترل میل جنسی است. حاصل کلام اینکه قرآن کریم با بیان معجونی از اوامر، نواهی، تبشیر و اندازها، به دنبال هدایت نیروی شهوت جنسی در مسیر صحیح و کنترل آن توسط قوه عاقله است. بدیهی است اگر در جامعه‌ای این دستورات اجرا گردد، نور عفت در افراد آن جامعه تجلی می‌یابد و امنیت جنسی بر آن جامعه حکم‌فرما می‌گردد.

نتیجه‌گیری

این مطالعه نشان می‌دهد که امنیت صرفاً یک پدیده ساختاری یا سیاسی نیست، بلکه یک امر اخلاقی - وجودی است

که ریشه در کیفیت روابط انسانی و تعادل درونی افراد دارد. پژوهش حاضر با عبور از رویکردهای صرفاً توصیفی، یک چارچوب علی - تفسیری ارائه می‌دهد که در آن فضیلت‌های اخلاقی (به‌ویژه صداقت و عدالت) نه تنها کنش‌های فردی را سامان می‌بخشند، بلکه به‌عنوان سازه‌های زیربنایی در ایجاد امنیت طبیعی و انسان‌ساخت عمل می‌کنند. این امر نشان می‌دهد که امنیت طبیعی محصول هماهنگی هستی‌شناختی بین ساحت اخلاقی انسان و نظام تکوین است. رذایل اخلاقی (مانند مال‌پرستی، استکبار و شهوت‌پرستی)، هم در سطح خرد (روابط بین‌فردی) و هم در سطح کلان (روابط بین‌المللی) موجب گسیختگی ساختاری، بی‌اعتمادی و ناامنی می‌شوند.

نوآوری نظری این پژوهش در آن است که امنیت را نه به‌مثابه یک حالت ایستا، بلکه به‌عنوان یک پویایی اخلاقی مفهوم‌پردازی می‌کند؛ پویایی که در گرو حرکت جامعه از «حالت رذیلت‌محور» به «حالت فضیلت‌محور» است. در این چارچوب، امنیت پایدار تنها در جامعه‌ای اخلاق‌مدار متصور است.

پیامد سیاستی این یافته‌ها آن است که هرگونه برنامه‌ریزی امنیتی بدون در نظر گرفتن بُعد تربیتی و اخلاقی، ناقص و ناپایدار خواهد بود. بنابراین مهندسی امنیت باید همراه با مهندسی اخلاق صورت پذیرد. در یک کلام امنیت، تجلی بیرونی تعادل درونی اخلاقی جامعه است.

منابع

قرآن کریم.

آشوری، داریوش (۱۳۹۶). *دانشنامه سیاسی*. بی جا: مروارید.

ابن بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۳ق). *معانی الأخبار*، تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۶ق). *ثواب الاعمال و عقاب الامال*. قم: دار الشریف الرضی النشر.

ابن بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: جامعه المدرسین.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۴). *الطرائف*. ترجمه داود لهامی. قم: نوید.

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم المقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۴۲۶ق). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*. تحقیق: عماد هلالی. بی جا: طلیع النور.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

اردبیلی، محمدعلی (۱۳۸۳). *سقط جنین در بارداری ناشی از زنا* به عرف. *تحقیقات حقوقی*، ۷(۳۹)، ۱۳۳-۱۶۶.

استادی، مریم (۱۳۹۲). *نقش اخلاق در امنیت اجتماعی از دیدگاه قرآن و روایات*. پایان نامه کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی. دانشکده الهیات

و معارف اسلامی. دانشگاه مازندران.

افتخاری، اصغر، موسوی دیجوجین، میرهاشم و نبلی احمدآبادی، مقداد (۱۳۹۳). *اخلاق و راهبرد امنیت ملی*. *امنیت ملی*، سال سوم، ۳(۱۲)، ۹-۳۴.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۸). *مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید*. ترجمه فریدون بدرهای. تهران: فرزانه.

بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تحقیق: بنیاد بحث واحد تحقیقات اسلامی. قم: مؤسسه البعثه.

جعفر بن محمد، امام ششم (۱۳۶۰). *مصباح الشریعه*. ترجمه حسن مصطفوی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *اسلام و محیط زیست*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حمار (۱۳۷۶). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*. تحقیق: احمد بن عبدالغفور عطار. بیروت: دار العلم للمالین.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. تحقیق: مؤسسه آل البيت (ع). قم: مؤسسه آل البيت (ع).

خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۰). *شرح چهل حدیث*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).

دلفان، زهرا (۱۳۹۷). *جایگاه ارزش های اخلاقی اجتماعی در قرآن و نقش آن در امنیت جامعه*. پایان نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن. دانشکده علوم

قرآنی کرمانشاه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن الکریم*. بیروت: دار القلم.

رستمی، حیدرعلی، خوش نیت، غلامرضا و نیکوئی، علی (۱۴۰۱). *بررسی تأثیر اصول اخلاق فاضله بر پیشرفت و توسعه پایدار جوامع از منظر قرآن*

کریم. *مطالعات گوی پیشرفت اسلامی ایرانی*، ۱۰(۳۳)، ۷۱-۹۵.

رضایی، زهرا (۱۳۹۰). *تبیین رابطه اخلاق و امنیت فرهنگی*. پژوهش نامه، ۷۶، ۱۱۳-۱۲۸.

رضوانی نوینی، مجتبی (۱۳۹۶). *مبانی نظری امنیت اخلاقی از منظر قرآن و روایات*. پایان نامه کارشناسی ارشد تفسیر قرآن. دانشگاه تفسیر و معارف

قرآن قم.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن الحقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*. بیروت: دار الکتب العربی.

سراج، اشرف (بی تا). عدالت فردی یا اخلاق زیربنای عدالت اجتماعی و امنیت. مجموعه مقالات دومین همایش الگوی اسلامی/ایرانی پیشرفت، ۲۵۵-۲۷۶.

سید رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹). نهج البلاغه. ترجمه دشتی. تهران: زهد.

شیرافکن، محمدحسین، صاحبیان، فاطمه و قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۶). تحلیل حوزه مقابل تقوا با تأکید بر روش معناشناسی ایزوتسو. ذهن، ۱۸ (۷۱)، ۱۷۱-۱۹۸.

صالحی امیری، سیدرضا و کریمی خوزانی، علی (۱۳۹۵). نقش اخلاق اجتماعی بر امنیت اجتماعی و عمومی. اخلاق در علوم و فناوری، ۱۱ (۳۵)، ۱۸-۱۱.

طالقانی، محمود (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۸). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (بی تا). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ترجمه حسین نوری همدانی. تهران: فراهانی.

طجری، علی بهرام (۱۴۰۱). اخلاق و امنیت، مبانی و اصول. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). مصباح المتعبد و سلاح المتعبد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.

عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۳۸۱). مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجدیده.

غرایق زندگی، داود (۱۳۹۱). نسبت اخلاق و امنیت: امکانی برای امنیت اخلاقی. مطالعات راهبردی، ۱۵ (۵۸)، ۸۲-۱۰۸.

غزالی، محمد بن محمد (۱۴۰۹ق). الأربعین فی اصول الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.

قتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: رضی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: هجرت.

فهمیان، حسین (۱۳۹۳). اخلاق در رابطه با صلح و امنیت. تهران: اردوان.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۲). راه روشن. ترجمه محمدصادق عارف، محمدرضا عطایی و عبدالعلی صاحبی. مشهد: آستان قدس رضوی.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۸۷). ترجمه الحقائق. تصحیح: عبدالله غفرانی. ترجمه محمدبن شاه مرتضی نورالدین. تهران: مدرسه عالی شهید مرتضی مطهری.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۷ق). المحجة البيضاء. تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. قم: مؤسسه دار الهجرة.

قزائتی، محسن (۱۳۸۸). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

کریمی خوندگانی، روح‌الله (۱۳۸۸). بررسی تهدیدات نرم فرقه‌های وابسته به استعمار بر امنیت ملی. علوم تربیتی، تربیت و بصیرت/اسلامی، ۶ (۱۴)، ۵۷-۸۴.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹). اصول کافی. ترجمه سیدجواد مصطفوی. تهران: کتابفروشی علمیه الاسلامیه.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۵). اصول کافی. ترجمه محمدباقر کمره‌ای. قم: اسوه.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲ق). الزهد. تصحیح: غلامرضا عرفانین یزدی. قم: المطبعة العلمیه.

کیسینجر، هنری آلفرد (۱۳۷۶). نظم نوین جهانی [دو مقاله از کیسینجر از کتاب دیپلماسی]. ترجمه معاونت پژوهشی مجلس شورای اسلامی. تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی شورای اسلامی.

- گریگوری جی، فیست، آن رابنس، تامی و فیست، جس (۱۳۸۸). *نظریه‌های شخصیت*. ترجمه یحیی سیدمحمد. تهران: روان.
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم والمواعظ*. تحقیق: حسین حسنی بیرجندی. قم: دار الحدیث.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بیروت: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (بی تا). *یادداشت‌های استاد مطهری*. تهران: صدرا.
- مظاهری، حسین (۱۳۸۶). *اخلاق و خودسازی در مکتب قرآن و اهل بیت*. تهران: پیام آزادی.
- معین، محمد (۱۳۸۵). *فرهنگ فارسی معین*. تهران: اشجع.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵). *اخلاق در قرآن*. قم: مدرسه علی بن ابی طالب.
- موسوی لاری، سیدمجتبی (۱۳۷۲). *بررسی مشکلات اخلاقی و روانی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نجار نهاوندی، مریم و آهنگر سلابتی، اعظم (۱۳۸۹). *بررسی جامعه‌شناختی احساس امنیت جنسی زنان. بررسی مسائل اجتماعی ایران*، ۱(۳)، ۱۶۷-۱۷۷.
- نراقی، ملا احمد (۱۳۷۴). *معراج السعاده*. قم: هجرت.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر (بی تا). *جامع السعادات*. تصحیح: محمد کلاتر. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

The Anthropological Foundations of Ethics in the View of Ayatollah Miṣbāḥ Yazdī*

Hossein Amiri  / Ph.D. in Islamic Ethics Instruction, Al-Mustafa International University
amirihossein61@gmail.com

Received: 2025/08/25 - Accepted: 2026/02/19

Abstract

Anthropological foundations have a significant impact on the structure and content of ethical discussions. The more precise these foundations are, the more robust the ethical discussions based on them will be. The aim of the present study is to explain the anthropological foundations of ethics in the view of Ayatollah Miṣbāḥ Yazdī. For this purpose, a descriptive-analytical method has been used. Based on the findings, fifteen anthropological foundations of ethics were identified: the composition of the human being from a material body and an immaterial soul; free will; neediness; purposiveness of the human being; social nature; dignity; a common monotheistic nature (fiṭrah); the capacity for attention; the possibility of the soul's perfection and descent; longitudinal levels and transversal functions of the soul; inclination toward good and evil; human inclination toward survival, perfection, and pleasure; human perfection through proximity (to God); the motivational role of pleasure; and the efficacy of human effort. According to these findings, it can be concluded that: (1) in ethics, attention must be paid to the primary inclinations of the human being and moral motivations strengthened accordingly; (2) in the process of moral education, human effort should be given special consideration in order to enhance moral responsibility; (3) measures must be taken in ethics for the proper guidance of human inclinations, since their correct guidance helps manifest virtues and prevent vices; (4) given Allāmah Miṣbāḥ's view, the appropriate approach in ethics is the theory of proximity to God (Qurb-e Ilāhī), not the theory of moderation (i'tidāl).

Keywords: anthropological foundations, ethics, moral education, 'Allāmah Miṣbāḥ Yazdī, Islamic anthropology.

* This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."

مبانی انسان‌شناختی اخلاق در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی *

amirihossein61@gmail.com

حسین امیری / دکتری تربیت مدرس اخلاق اسلامی جامعة المصطفی العالمیه

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۳

چکیده

مبانی انسان‌شناختی تأثیر قابل توجهی در ساختار و محتوای مباحث اخلاقی دارند. هرچه این مبانی دقیق‌تر باشند، مباحث اخلاقی مبتنی‌بر آن نیز اتقان بیشتری خواهند داشت. هدف پژوهش حاضر تبیین مبانی انسان‌شناختی اخلاق در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی رحمته‌الله است. بدین منظور از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است. بر اساس یافته‌ها، ۱۵ مبانی انسان‌شناختی اخلاق شناسایی شد که عبارت‌اند از: ترکیب انسان از بدن مادی و روح مجرد، اختیار، نیازمندی، هدفمندی انسان، اجتماعی بودن، کرامت، فطرت توحیدی مشترک، دارای قدرت توجه، قابلیت تکامل و تنازل نفس، مراتب طولی و شئون عرضی روح، گرایش به امور خیر و شر، گرایش انسان به بقا، کمال و لذت، تکامل انسان با قرب، انگیزه بخش بودن لذت و مؤثر بودن تلاش انسان. طبق این یافته‌ها می‌توان نتیجه گرفت که ۱. در اخلاق باید به گرایش‌های اصلی انسان توجه کرده و به تناسب آن انگیزه‌های اخلاقی را تقویت کرد؛ ۲. در فرایند تربیت اخلاقی باید تلاش انسان مورد توجه ویژه قرار گیرد تا مسئولیت‌پذیری اخلاقی او افزایش یابد؛ ۳. در اخلاق باید تدابیری برای هدایت صحیح گرایش‌ات انسان اتخاذ شود؛ زیرا هدایت صحیح این گرایش‌ات به ظهور فضایل و جلوگیری از بروز رذایل اخلاقی کمک می‌کند؛ ۴. با توجه به دیدگاه علامه مصباح یزدی رحمته‌الله رویکرد مناسب در اخلاق، نظریه قرب الهی است نه نظریه اعتدال.

کلیدواژه‌ها: مبانی انسان‌شناختی، اخلاق، تربیت اخلاقی، علامه مصباح یزدی رحمته‌الله، انسان‌شناسی اسلامی.

علم اخلاق مانند سایر علوم انسانی تحت تأثیر مبانی مختلف به‌خصوص مبانی مربوط به انسان‌شناسی است. شناختی که یک اندیشمند اخلاقی نسبت به انسان و ویژگی‌های او دارد، در جهت‌گیری‌های مباحث اخلاقی او تأثیرگذار است. به‌عنوان مثال، اگر یک اندیشمند اخلاقی غایت‌گرا اعتقاد داشته باشد که انسان فقط دارای جسم است و روح مجردی ندارد تا پس از مرگ باقی بماند، طبیعتاً چنین اندیشمندی در کشف احکام اخلاقی فقط به رابطه بین افعال و غایات مادی توجه خواهد کرد و رابطه بین افعال و غایات اخروی را مورد توجه قرار نخواهد داد.

انسان‌شناسی نه‌تنها در جهت‌گیری کلی مباحث اخلاقی، بلکه در جهت‌گیری بسیاری از مباحث جزئی‌تر (مثل اصول تربیت اخلاقی، روش‌های کسب فضایل یا رفع رذایل) نیز تأثیرگذار است. به‌عنوان مثال، اگر اندیشمندی انسان را موجود نیازمندی نداند، برای کسب فضایل توصیه به توکل و دعا نخواهد کرد و همچنین اگر لذت‌های انسان را محدود به مرتبه حیوانی بداند، نمی‌تواند برای ایجاد انگیزه‌ها اخلاقی از لذت‌های عقلانی و معنوی صحبت کند. در مجموع شناخت درست و دقیق از انسان باعث می‌شود علم اخلاق نیز اتقان بیشتری پیدا کند و در آن آموزه‌های مناسبی برای رشد اخلاقی انسان مطرح شود، ولی شناخت‌های ناقص و نادرست از انسان می‌تواند باعث انحراف و سستی در علم اخلاق شود؛ در نتیجه، آموزه‌های چنین علمی باعث رشد و تعالی حقیقی انسان نخواهد شد.

اخلاق اسلامی نیز برای اینکه آموزه‌هایش متناسب با اهداف اسلامی باشد، باید مبتنی بر مبانی انسان‌شناختی اسلامی باشد. بسیاری از اندیشمندان مسلمان در آثار خود این مبانی را مطرح و تبیین کرده‌اند. یکی از این اندیشمندان علامه مصباح یزدی ﷺ است. ایشان در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی از قبیل فقه، اصول، تفسیر، فلسفه و نیز رشته‌های علوم انسانی، تحصیل، مطالعه و تحقیقات جامعی داشتند. ایشان همچنین در رشته‌های مختلف علوم انسانی، اندیشه‌های نوآورانه و ابتکاراتی جالب داشت (پایگاه اطلاع رسانی آیت‌الله مصباح یزدی ﷺ).

در این پژوهش تلاش می‌شود با توجه به آثار علامه مصباح یزدی ﷺ، مبانی انسان‌شناختی مرتبط با اخلاق کشف و تبیین شود. منظور از مبانی انسان‌شناختی اخلاق، آن دسته از باورهای مربوط به نوع هستی انسان و ویژگی‌های اوست که پذیرش یا عدم پذیرش آنها می‌تواند در مباحث و مسائل علم اخلاق تأثیرگذار باشند. پس از تبیین این مبانی در گام بعدی سعی می‌شود تأثیر آنها در اخلاق مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

در برخی از پژوهش‌ها نظرات انسان‌شناختی علامه مصباح یزدی ﷺ مورد توجه قرار گرفته است. به‌عنوان نمونه گروهی از نویسندگان زیر نظر علامه مصباح یزدی ﷺ، ۲۸ مورد از مبانی انسان‌شناختی را در کتاب *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی* مطرح و تبیین کرده‌اند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰ الف). در پژوهشی دیگر پژوهشگران چهار مبانی مهم انسان‌شناختی در دیدگاه علامه مصباح یزدی ﷺ را مورد بررسی قرار می‌دهند. این مبانی عبارت‌اند از: اختیار، ترکیب انسان از روح و بدن، فطرت الهی و کمال‌جویی انسان (دیرباز و گنج‌خانی، ۱۴۰۱، ص ۴۱-۴۵). برخی دیگر از

نویسندگان نیز اقدام به استخراج ۲۰ مورد از مبانی انسان‌شناختی مطرح‌شده در آثار علامه مصباح یزدی رحمته‌الله کردند. این مبانی شامل موارد متعددی از قبیل هدفمندی، چندبعدی بودن، اصالت روح، جاودانگی روح، مراتب طولی و شئون عرضی روح، تغییرپذیری تدریجی روح و بدن، تأثیرگذاری روح و بدن بر یکدیگر و وجود فطرت الهی است. آنها همچنین در این پژوهش جایگاه این مبانی در اهداف، اصول، ساحت‌ها، عوامل، موانع، مراحل و روش تربیت به‌عنوان مؤلفه‌های اصلی نظام تربیت اسلامی مورد بررسی قرار دادند (همتیان و همتیان، ۱۴۰۲، ص ۷). یکی دیگر از نویسندگان در مقاله‌ای دیدگاه علامه مصباح یزدی رحمته‌الله را مورد توجه قرار می‌دهد. ایشان در این مقاله بر اساس دیدگاه‌های تفسیری علامه، مبانی انسان‌شناختی علم مدرن را شناسایی کرده و در ادامه به بررسی آن پرداخته است. نتایج پژوهش وی نشان داد، همه مبانی انسان‌شناختی علم مدرن که شامل طبیعت‌گرایی، نفی اهداف و غایت‌عالی، انسان‌محوری، فردمحوری، ماشین‌انگاری و شی‌وارگی انسان است، بر اساس آیات قرآن بر مبنای تفسیر علامه مصباح یزدی رحمته‌الله قابلیت پذیرش ندارند و دچار اشکالات متعدد می‌باشند (حسینی آملی، ۱۴۰۳، ص ۲).

هرچند پژوهش‌های قابل استفاده‌ای در مورد مبانی انسان‌شناختی در دیدگاه علامه مصباح یزدی رحمته‌الله انجام شده است، ولی به نظر می‌رسد مبانی انسان‌شناختی ایشان در عرصه اخلاق کمتر مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. در نوشتار حاضر تلاش می‌شود با توجه به دیدگاه علامه مصباح یزدی رحمته‌الله به‌عنوان یک اسلام‌شناس، مبانی انسان‌شناختی مرتبط با اخلاق شناسایی و ارتباط آنها با مباحث اخلاقی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. در ضمن برخی از مبانی در یکدیگر ادغام شده‌اند که این امر باعث می‌شود تا تشتت در مطالب کاهش یابد. به‌عنوان مثال، مرکب بودن از بدن و روح و مجرد بودن روح در مبنای اول ادغام شدند.

در ضمن پژوهش حاضر از نوع کیفی است و در آن از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است. بدین منظور با مراجعه به آثار متعدد علامه مصباح یزدی رحمته‌الله به‌خصوص آثار مرتبط با انسان‌شناسی و اخلاق، تلاش شد تا به تناسب سؤال پژوهش داده‌های مرتبط گردآوری شوند؛ لذا می‌توان گفت نمونه‌گیری در این نوشتار از نوع هدفمند است. در نهایت داده‌ها پس از گردآوری و طبقه‌بندی، مورد تحلیل قرار گرفتند.

مبانی انسان‌شناختی اخلاق

در آثار علامه مصباح یزدی رحمته‌الله ویژگی‌ها متعددی برای انسان مطرح شده است. در ادامه تلاش شده است مبانی انسان‌شناختی مرتبط با علم اخلاق استخراج و تبیین شوند.

۱. ترکیب از بدن مادی و روح مجرد

انسان علاوه بر بدن مادی، روحی دارد که از جهت دوام و بقا مستقل از بدن است. روح مجرد از ماده است و می‌تواند تا ابد باقی بماند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۳۲). با توجه به این مبنا، زندگی انسان دارای بعد بی‌نهایت است،

در نتیجه انسان هرگز نباید پیامدهای کارهای خود را منحصر در زندگی مادی بداند، بلکه باید تأثیر آنها را در سعادت و شقاوت ابدی هم مورد توجه قرار دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۳۲).

۲. نیازمندی انسان

در نظام اخلاقی اسلام، انسان موجودی وابسته و نیازمند به خداوند معرفی می‌شود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵)؛ ای مردم شما نیازمندان به خدا هستید و فقط خداوند بی‌نیاز و ستوده است. در این بینش، انسان نیازمند محض به خداوند است؛ از این رو برای اینکه سیرش مبتنی بر حقایق و هماهنگ با واقعیت‌ها و به دور از اوهام و تخیلات باشد، ناچار است رابطهٔ عبودیت و ربوبیت را مورد توجه قرار دهد و بر اساس این مبنا برنامه‌ریزی کند (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۵۴).

بدون شک چنین مبانی در اخلاق اسلامی نقش قابل توجهی دارد؛ زیرا این مبنا کمک می‌کند تا ضرورت قرب الهی برای او ثابت شود و آن را به عنوان یک هدف در زندگی بپذیرد.

۳. دارای اختیار

با توجه به آموزه‌های قرآن می‌توان انسان را موجود مختار دانست. در این زمینه می‌توان به آیات مرتبط با ابتلا: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (کهف: ۷)، وعده و وعید: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ» (بقره: ۲۱۳) و عهد و میثاق: «أَلَمْ أَعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس: ۶۰) استناد کرد (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۱۰۲-۱۰۳). طبیعتاً ابتلا و آزمایش انسان در صورتی معنا دارد که در رفتارهایش مجبور نباشد. وعده و وعید برای کسی معنا دارد که بتواند رفتارش را مدیریت کند و عهد گرفتن نیز در صورتی معنا دارد که فرد اختیار و توان عمل به عهد را داشته باشد.

این مبنا با علم اخلاق ارتباط تنگاتنگ دارد؛ زیرا در صورتی می‌توان انسان را به کسب فضایل و رفع رذایل توصیه کرد که دارای اختیار باشد و بتواند با انتخاب و انجام رفتارهای مورد نظر، صفات مطلوب را کسب و صفات نامطلوب را رفع کند.

۴. هدفمندی انسان

وقتی پذیرفته می‌شود که «انسان فاعل مختار است»، به دنبال آن می‌توان هدف‌دار بودن را نیز از آن نتیجه‌گیری کرد؛ زیرا انسان مختار، هدفی را در نظر می‌گیرد و فعالیت‌های اختیاری خود را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد. تزکیهٔ نفس و تهذیب اخلاق نیز در زمرهٔ کارهای اختیاری انسان قرار دارد و به منظور وصول به هدف نهایی و مطلوب ذاتی انجام می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت یکی اصول موضوعهٔ نظام اخلاقی اسلام این است که «انسان دارای مطلوب نهایی است» (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، الف، ص ۲۸-۳۰).

اگر انسان موجود هدفمندی نباشد، تهذیب و تربیت اخلاقی برای او معنا نخواهد داشت؛ زیرا لازمهٔ تهذیب و تربیت اخلاقی این است که انسان اول هدف مطلوب برای خود یا متریانش در نظر بگیرد و سپس رفتارهای اختیاری را در جهت آن هدف سامان‌دهی کند تا چنین تربیتی محقق شود.

۵. اجتماعی بودن انسان

در انسان میل‌های طبیعی و عوامل غریزی و عاطفی برای تشکیل زندگی اجتماعی وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹) و می‌توان او را مدنی بالطبع دانست. علامه مصباح رحمته‌الله عوامل گرایش انسان به زندگی اجتماعی را به چند دسته تقسیم کرده است:

الف) عوامل غریزی؛ مانند غریزهٔ جنسی. هر فردی از آنجاکه در آفرینش به جنس مخالف تمایل دارد، به او نزدیک می‌شود، با او معاشرت و مباشرت می‌کند و زندگی‌اش را با زندگی او پیوند می‌دهد؛

ب) عوامل عاطفی؛ انسان به‌طور طبیعی میل دارد که به انسان‌های دیگر نزدیک شود و با آنها انس بگیرد و به‌ویژه عواطف خانوادگی باعث پایداری زندگی خانوادگی می‌شود؛

ج) عوامل عقلی که از عوامل دیگر گسترده‌ترند و جنبهٔ اختیاری آنها بیشتر است. انسان به کمک عقل درک می‌کند که به تنهایی قادر به تأمین نیازمندی‌های زندگی خویش نیست. هم در تأمین نیازهای مادی به همکاری دیگران نیاز دارد و هم در تأمین نیازهای معنوی. عوامل نامبرده، مهم‌ترین عواملی هستند که انسان را به گزینش زندگی جمعی وامی‌دارند (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۳۰۶).

بخش قابل توجهی از احکام و مسائل اخلاقی مربوط به روابط اجتماعی انسان‌هاست و اجتماعی بودن انسان زمینهٔ مناسبی است که بتواند به این مسائل توجه کرده و با رعایت آنها کمالات اخلاقی را کسب کند. علامه مصباح رحمته‌الله می‌فرماید: «انسان برای رسیدن به کمال نهایی آفریده شده است که مقدمات دستیابی به آن، تنها در جامعه فراهم می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹).

۶. کرامت انسان

کرامت بر دو قسم است: الف) کرامت ذاتی یا خدادادی؛ این کرامت همان امتیازاتی است که انسان نسبت به سایر موجودات دیگر دارد. در این میان مهم‌ترین چیزی که موجب امتیاز انسان است، همان بهره‌مندی او از «عقل» می‌باشد؛ ب) کرامت اکتسابی؛ انسان با اعمال اختیاری خویش می‌تواند این نوع کرامت را برای خویش ایجاد کند. در این زمینه می‌توان به آیهٔ «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات: ۱۳) استناد کرد که در مقام بیان «کرامت اکتسابی» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۶۱).

علامه مصباح رحمته‌الله در مورد کرامت انسان این نکته را نیز گوشزد می‌کند که «ارزش انسان» هیچ‌گاه «مطلق» نیست. درست است که خداوند انسان را کرامت بخشید، ولی بقای کرامت در گرو انجام وظایف و اعمال نیک است؛

اینکه بندگی خدا نماید و فردی خدمتگزار، دلسوز و مهربان برای مردم باشد. انسانی که از دایره بندگی خداوند خارج گردد و حقایق را انکار نماید، یا بدترین جنایت‌ها را مرتکب شود، پست‌تر از حیوان خواهد بود و دیگر دارای کرامت و احترام نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۵۵).

به نظر می‌رسد این مبنا در انگیزش‌های اخلاقی تأثیر قابل توجهی می‌تواند داشته باشد. کسی که کرامت انسانی را باور داشته باشد، انگیزه بیشتری برای انجام رفتارهای اخلاقی مثبت خواهد داشت تا کرامتش از دست نرود و همچنین کسی که سایر انسان‌ها را دارای کرامت بدانند، تمایل بیشتری برای برخورد کریمانه با آنها خواهد داشت؛ لذا پذیرش این باور می‌تواند تأثیر قابل توجهی در تهذیب و تربیت اخلاقی داشته باشد.

۷. فطرت توحیدی مشترک

انسان‌ها هرچند دارای تفاوت‌هایی هستند، ولی سرشت مشترکی نیز دارند. در سرشت همه انسان‌ها معرفت خداوند نهاده شده است. علامه مصباح رحمته‌الله در مورد این نکته می‌فرماید: «مرتبه‌ای از معرفت حضوری و شهودی به صورت فطری در نهاد همه انسان‌ها وجود دارد؛ بنابراین معرفت خدا به هر دو صورت حصولی و حضوری برای همگان ممکن و زمینه تحقق آن برای تمام افراد بشر فراهم است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۹۳-۹۴). راه رسیدن به معرفت حضوری ریاضت‌های دینی است. اگر انسان بتواند با عبادت‌ها و ریاضت‌های دینی به درون خود بپردازد و از دل‌بستگی و دل‌مشغولی‌های مادی این دنیا بکاهد، خواهد توانست نور خدا را به روشنی در دل خود پیدا کند و معرفت قلبی خود را به خدا، به شهودی آگاهانه تبدیل کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۵).

۸. دارای قدرت توجه

یکی از کارهایی که بلاواسطه از نفس سر می‌زند، همان آگاهی و توجه است. اگرچه توجه با علم رابطه شدید دارد، ولی عین علم نیست. بسیار اتفاق می‌افتد که انسان چیزهایی را می‌داند، ولی توجهی به دانسته‌های خود ندارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۸۱).

توجه دو نوع است: توجه جبری و توجه اختیاری. آن توجهی که موضوع بحث‌ها و بررسی‌های اخلاقی قرار می‌گیرد، همان نوع اختیاری توجه است و نوع جبری آنکه به هیچ‌وجه تحت تسلط و اختیار انسان قرار نمی‌گیرد، هیچ‌گاه نمی‌تواند متصف به حسن و قبح اخلاقی بشود و یا مورد ستایش و سرزنش قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۸۲).

به نظر می‌رسد پذیرش این توانایی و برنامه‌ریزی برای مدیریت آن تأثیر قابل توجهی در بسیاری از مباحث و مسائل اخلاقی دارد. همین غفلتی که در اخلاق مورد مذمت قرار گرفته است، شدیداً تحت تأثیر «توجه انسان» است. علامه مصباح رحمته‌الله در این زمینه بیان می‌کند که غفلت‌های متعارف انسان نسبت به یک چیز، حاصل توجهی است که نسبت به چیز دیگر پیدا کرده است؛ یعنی معمولاً توجه انسان به چیزی معطوف می‌شود و از چیزهای دیگر غافل می‌شود. وقتی توجه انسان روی یک امر مادی یا معنوی متمرکز شد، به طور طبیعی او از بسیاری از حقائق که در عالم

می‌گذرد غافل خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۸۶). لذا می‌توان گفت اگر انسان توجه خود را به‌طور صحیح مدیریت نکند، ممکن است توجه او صرف مادیات شده و از اهداف معنوی غافل شود.

اهمیت و نقش توجه در اخلاق را می‌توان از برخی آیات نیز استنباط کرد. خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (مائده: ۱۰۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید بر شما باد [توجه به] خودتان آن کس که گمراه شود به شما زبانی نرساند هرگاه شما هدایت یابید. طبق این آیه انسان باید به خودش بپردازد و به فکر منافع و مصالح واقعی خودش باشد، ولی این در صورتی میسر است که انسان توجه به خویش داشته باشد و در صورت غفلت، تشخیص اینکه چه کاری برای انسان مفید است که انجام دهد و چه کاری مضر و زیان‌بار است که باید ترک کند، امری دشوار است و به فکر انسان راه پیدا نمی‌کند؛ از این‌رو توجه به خویش ریشه اصلی همه کارهای خیر و مفید خواهد بود؛ چنان که غفلت و بی‌توجهی نسبت به خویش و به اصطلاح از خودبیگانگی، آینده انسان را یک‌باره تباه می‌کند (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۹۰).

۹. قابلیت تکامل و تنازل در نفس انسان

با توجه به نظریه اخلاقی اسلام، روح مجرد انسان نه تنها قابل بقاست، بلکه قابلیت تکامل هم دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۳۳). اگر انسان نفس خود را پاکیزه گرداند، رشد کرده و تکامل می‌یابد، ولی اگر نفس را آلوده سازد، فاسد و ضایع خواهد شد؛ حتی گاهی ممکن است نفس به مرحله‌ای برسد که نه تنها اثر مطلوبی ندارد، بلکه از درون آن آتش زبانه می‌کشد. قرآن کریم می‌فرماید: «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَآلَهُمْ» (بقره: ۲۴)؛ از آتشی بترسید که آتش زنه آن، انسان‌ها هستند. این آتشی است که برای افروختن آن نیاز نیست هیزم و آتشی از بیرون بیاورند، هیزم و آتش آن خود انسان‌ها هستند (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۳-۳۴). بنابراین انسان قابلیت تغییر زیادی دارد از یک سو می‌تواند آن چنان سقوط اخلاقی کند که از حیوان پست‌تر شود و از سوی دیگر می‌تواند آن چنان تکامل یابد که لایق سجده ملائکه شده و حتی به مقام خلیفه الهی برسد (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۹۳ و ۹۷).

چنین مبنایی در بسیاری از مباحث اخلاقی تأثیر دارد. به عنوان مثال، وقتی فرد می‌تواند از روش‌های تربیت اخلاقی بحث کند که قائل به قابلیت تکامل یا تنازل انسان داشته باشد.

۱۰. مراتب طولی و عرضی روح

روح انسان دارای مراتب طولی و شئون عرضی است؛ یعنی نفس با اینکه موجود بسیطی است، ولی دارای مراتب است و دست‌کم در بعضی از مراتب شئون مختلفی دارد؛ مثلاً شئون نفس در مرتبه حس مربوط به چیزهایی است که حواس مختلف به آن تعلق می‌گیرند، از قبیل مبصرات و مسموعات. بنابراین هم در مراتب طولی و هم در شئون عرضی نفس، کثرت وجود دارد. در مراتب طولی، روح به لحاظ شدت و ضعف مرتبه وجودی، دارای کثرت است، ولی در شئون نفس شدت و ضعف نیست و شئون هر مرتبه در عرض هم هستند. لذا یدی که برای روح در هر مرتبه‌ای

حاصل می‌شود خیلی زیاد و متنوع است. کمالاتی هم که برایش حاصل می‌شود آنها هم به تنوع متعلق‌اتشان متنوع هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۳۳۴).

وقتی توجه نفس به یک مرتبه‌ای و در آن مرتبه به یک شأنی از شئون جلب شود، نفس گرایش پیدا می‌کند که کمال مربوط به آن شأن را به‌دست آورد؛ مثلاً وقتی فرد گرسنه می‌شود، کمالی را می‌خواهد که از غذا خوردن برای نفس در مرتبه حیوانیت حاصل می‌شود. پس توجه نفس به هر شأنی از شئون خودش منجر به تولید انگیزه برای انجام فعلی می‌شود که آن فعل موجب حصول کمال مربوط به آن شأن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۳۳۴-۳۳۵). این مبنا نیز در مباحث متعدد اخلاقی می‌تواند نقش داشته باشد. به‌عنوان مثال، فرد در صورتی می‌تواند برای ایجاد انگیزش اخلاقی از لذت‌های معنوی و مراتب بالای انسانی صحبت کند که انسان را محدود به مرتبه حیوانی نداند و روح او را دارای مراتب بالاتر نیز بداند.

۱۱. گرایش به امور خیر و شر در انسان

یکی از مبانی مهم در مباحث اخلاقی وجود گرایش‌های مختلف و حتی متضاد است. علامه مصباح یزدی رحمته‌الله بر این باور است که خداوند در انسان دو نوع گرایش قرار داده است: گرایش به خیر و نیکی، و گرایش به شر و بدی. البته منظور این نیست که خیر و شر در وجود انسان جایگاه داشته باشد، بلکه منظور این است که برخی گرایش‌ها در فطرت انسان به‌سوی اموری است که عنوان خیر بر آن منطبق می‌شود و بعضی دیگر از گرایش‌ها به‌سوی اموری دیگری است که عنوان شر بر آنها تطبیق می‌کند. ایشان در ادامه در مورد ارتباط این گرایش‌ها با اخلاق بیان می‌کنند که نفس با گرایش‌های مختلفی که دارد، موضوع اخلاق و مخاطب دستورهای اخلاقی است. وجود این گرایش‌های گوناگون در نفس ضروری است؛ زیرا اصولاً کمال انسانی فقط با وجود آنها امکان‌پذیر است (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۱۱۱-۱۱۲). طبیعتاً کمال اختیاری انسان در اخلاق در صورتی معنا دارد که گرایش‌های متضادی در انسان باشد و او بتواند از بین آنها انتخاب درست را انجام دهد.

علامه مصباح یزدی رحمته‌الله کمال انسان را وابسته به انتخاب‌گری آزاد او می‌داند و برای انتخاب‌گری آزاد انسان چهار شرط مطرح می‌کند که عبارت‌اند از ۱. شناخت؛ ۲. گرایش‌های متضاد؛ ۳. قدرت انتخاب و تصمیم؛ ۴. وجود زمینه‌های تحقق خارجی (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۱۳۳). بنابراین وجود گرایش‌های متضاد ضرورت دارد تا انسان بتواند از طریق انتخاب آزادانه و صحیح به کمال مطلوب خود برسد.

اگر هنگام انتخاب فقط لذت‌های آنی را ملاک قرار دهد و کورکورانه از امیال غریزی خود پیروی کند و توجهی به نتایج آن نداشته باشد، این همان هوای نفس خواهد بود که باعث سقوط انسان است، ولی اگر در انتخاب گزینه‌ها تأثیر آنها را در روحش، سرنوشتش و رابطه‌اش با خدا مورد توجه قرار دهد و سپس تصمیم بگیرد، عمل به چنین تصمیمی دیگر پیروی از نفس نخواهد بود؛ چون در این صورت انگیزه او فقط غریزه نیست، در واقع محاسبه کرده و

با دقت در نتیجه و آینده کار، راه خود را انتخاب کرده است. به بیان دیگر، در این صورت از عقل پیروی کرده است (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۱۱۲-۱۱۳ و ۱۲۴).

نکته: متفاوت بودن انسان‌ها در میزان گرایش به خیر و شر

میزان گرایش انسان‌ها به امور خیر و شر یکسان نیست؛ لذا می‌توان گفت استعداد و ظرفیت اخلاقی آنها نیز متفاوت است. علامه مصباح رحمته الله انسان‌ها را از جهت غلبه عوامل خیر یا شر به سه دسته تقسیم می‌کند: دسته اول، کسانی که عوامل خیر و شر به‌طور مساوی در فطرت آنها نهاده شده است؛ دسته دوم، کسانی که عامل شر در آنها غالب است؛ و دسته سوم، کسانی که عامل خیر در آنها غالب است. ایشان در ادامه مطرح می‌کنند که هرچند ممکن است میزان عوامل خیر یا شر در فطرت انسان‌ها بالا باشد، اما چنین غلبه‌ای موجب سلب اختیار انسان نمی‌شود که تأثیر عوامل مخالف را به کلی از بین ببرد. اگر بر فرض هم چنین اتفاقی بیفتد (یعنی فقط گرایش به خیر یا فقط گرایش به شر در انسان باشد)، تکلیف از او ساقط است و رفتار او ارزش اخلاقی نخواهد داشت. پس ارزش اخلاقی دائرمدار اختیار است و به‌اندازه‌ای که شخص، قدرت انتخاب و اختیار داشته باشد، تکلیف خواهد داشت و مقدار ثواب و عقاب او هم به میزان اختیار او بستگی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۲۴-۱۲۵). بر اساس این نکته می‌توان گفت کسانی که گرایش شر در آنها بیشتر از گرایش به خیر است، اگر کار اخلاقی مثبت انجام دهند، رفتار آنها در مقایسه با سایر دسته‌ها ارزش بسیار بیشتری خواهد داشت.

۱۲. گرایش به بقا، کمال و لذت

علامه مصباح یزدی رحمته الله سه گرایش اصلی برای نفس مطرح کرده و بیان می‌کند آنها از نفس سرچشمه می‌گیرند و همه تلاش‌های انسان به کمک این سه گرایش و با این سه انگیزه انجام می‌شود. در ضمن ایشان این گرایش‌های اصلی را جلوه‌های گوناگون حب ذات یا خوددوستی می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۱۸۵). به بیان دیگر، می‌توان گفت انسان خود را ذاتاً دوست دارد، لذا تمایل دارد این خود باقی بماند، کامل شود و لذت بیشتری را تجربه کند. این سه گرایش عبارت‌اند از:

۱۲-۱. حب بقا

انسان می‌خواهد باقی و همیشه زنده باشد. این تمایل همان حب بقاست که منشأ برخی از تلاش‌های انسان است (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۱۸۵). اصل چنین تمایل و خواستی بد نیست، منتها انسان باید توجه داشته باشد که به‌جای دنیا، به آخرت علاقه‌مند شود؛ زیرا: «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (اعلی: ۱۷). در واقع باید انسان بینش خود را در مورد زندگی اصلاح کند والا اگر بینش او درباره حیات و زندگی انسان، محدود و نادرست باشد، گرایش به بقا به شکل دنیاپرستی، دنیاطلبی و رفته‌رفته به‌صورت دنیاپرستی جلوه‌گر خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۱ و ۲۴۴).

۱۲-۲. حب کمال

دومین شاخه اصلی در گرایش‌ات انسان، «حب کمال» است؛ یعنی صرف‌نظر از اینکه انسان می‌خواهد باقی بماند و عمر طولانی داشته باشد؛ همچنین دوست دارد در جریان بقا و گذران عمر، روزبه‌روز کامل‌تر شود و مسیر حرکتش مسیر تکاملی باشد (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۱۸۵-۱۸۶). گرایش به کمال، موتور محرک برای تلاش است و اگر این گرایش در نهاد انسان نبود، همیشه خمود و بی‌حال گوشه‌ای می‌نشست و چندان حرکتی نمی‌کرد. هدف خداوند از آفرینش انسان این بوده که به اراده خود مسیر تکامل را پیمايد؛ از همین‌رو چنین گرایشی را در فطرت او قرار داده است (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ص ۴۹-۵۰). این کمال مورد علاقه انسان بر دو شعبه تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: «تکامل علمی» و «تکامل قدرت». بنابراین «حقیقت‌جویی» و «قدرت‌طلبی» دو میل‌اند و این دو میل از «کمال‌خواهی» انسان نشئت می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۱۸۵-۱۸۶).

قدرت‌طلبی نیز در انسان دارای زیرشاخه‌های فرعی است. مواردی از قبیل استقلال‌خواهی، میل به نگه داشتن حرمت و میل به آزادی، شعبه‌هایی از قدرت‌طلبی انسان محسوب می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ص ۴۹). اگر قدرت‌طلبی انسان به نحو صحیح جهت‌دهی شود، تأثیر مثبتی در اخلاق او خواهد داشت. انسان برای جهت‌دهی اخلاقی این میل، نیازمند چند شناخت مهم است که عبارت‌اند از: شناخت انواع قدرت و کم و کیف آنها، شناخت استعداد نامحدود بشر، شناخت نقص و محدودیت‌های بشر، شناخت اینکه همه قدرت‌ها ابزارند و شناخت اینکه صاحب همه قدرت‌ها خداوند است (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۲۹۹). با چنین باورهایی انسان ترغیب خواهد شد برای کسب قدرت و ارضای آن، به خداوند که صاحب اصلی قدرت است نزدیک‌تر شود.

در ضمن باید توجه داشت که حرکت‌های قدرت‌طلبانه انسان اگر به طرز صحیح جهت‌دهی نشوند، شخص در آغاز دچار انحراف اخلاقی و در مرحله بعد مرتکب گناهان کبیره می‌شود و در نهایت به کفر و شرک و فرعونیت مبتلا خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۲۲۷-۲۲۸).

ممکن است در اینجا این سؤال ایجاد شود که چرا برخی از آیات انسان را از برتری‌طلبی باز می‌دارند؟ آیا دوری از قدرت، باعث رکود و بی‌انگیزه شدن انسان نمی‌شود؟ در پاسخ باید توجه داشت که این آیات هیچ‌گاه انسان را به رکود و توقف و انمی‌دارند، بلکه این حقیقت را یاد می‌دهند که برتری‌های مادی و زمینی که بسیاری به آنها دل بسته‌اند، حقیقت ندارند و برتری‌های دروغین‌اند که انسان را از رسیدن به برتری‌های حقیقی باز می‌دارند. بینش قرآنی به انسان می‌آموزد که برتری‌های مادی، در واقع هدف نهایی و آخرین نقطه تعالی انسان نیستند و مطلوبیت ذاتی ندارند، بلکه وسیله‌ای بیش نیستند و ارزش آنها غیری است که در پرتو ارزش ذاتی اهداف نهایی و در مسیر وصول به آنها تحقق می‌یابد. قرآن می‌آموزد که انسان در مسیر این گرایش، اگر درست قدم بردارد و در جهت صحیح حرکت کند، چنان اوج می‌گیرد که در جوار خدای عزیز و مقتدر مطلق قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۲۲۷-۲۲۸).

۱۲-۳. لذت‌جویی

انسان افزون بر بقا و کمال، لذت را هم دوست می‌دارد و می‌خواهد همیشه شاد باشد و به خوشی زندگی خود را بگذراند (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۱۸۶). انسان لذت خویش را از مجاری مختلف مانند غرایز و عواطف به‌دست می‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۳۲۷).

کمیت و کیفیت لذت نیز در میزان انگیزش انسان تأثیرگذار است. در واقع انسان از طریق توجه به لذت‌های والا‌تر، بهتر و بادوام‌تر، می‌تواند انگیزه‌ای نیرومند کسب کند. چنین انگیزه‌ای می‌تواند انسان را به تحمل رنج‌های کوچک‌تر و گذشتن از لذت‌های پست‌تر و کمتر وادار سازد. افراد با ایمان و معتقد برای رسیدن به لذایذ معنوی و اخروی، بسیاری از رنج‌ها و آلام را تحمل و از بسیاری از لذایذ پست مادی و دنیوی می‌گذرند. به‌طوری‌که بسیاری از آنان تا سر حد جانبازی، شهادت و گذشتن از کل دنیا و مافیها به پیش می‌روند. بنابراین لذت‌گرایی که آدمی را به منجالب گناه و معصیت و دنیاپرستی می‌کشاند، اگر در واقع به‌درستی هدایت شود و تحت تأثیر شناخت کافی و عمیق از انسان و هستی، جهت صحیح خود را پیدا کند و اهداف و لذت‌های نهایی و پر ارج و منزلت را نشانه رود، مؤثرترین و مفیدترین نقش تربیت انسانی را ایفا خواهد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۱).

در مجموع با توجه به این مبنا (یعنی وجود گرایش به بقا، کمال و لذت در انسان)، می‌توان انگیزش‌های اخلاقی انسان را در علم اخلاق تبیین کرد و راهکارهای متناسب طراحی نمود.

۱۳. قرب الهی؛ ارضاکننده اصلی گرایش‌های انسان و مایه تکامل او

علامه مصباح یزدی رحمته‌الله در دیدگاه خود تأکید زیادی بر قرب الهی می‌کند و آن را نه تنها ارضاکننده اصلی گرایش‌های انسان، بلکه مایه تکامل او هم می‌داند. ایشان در این زمینه بیان می‌کنند که امیال فطری انسان او را به‌سوی بی‌نهایت سوق می‌دهند و ارضای کامل آنها جز با رسیدن به مقام قرب الهی و پیوستن به جهان ابدی میسر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴). در واقع انسان دارای خواسته‌های نامحدود است و به کامیابی‌های موقت و محدود قانع نمی‌شود. این امیال با اینکه به امور مختلفی تعلق می‌گیرند، ولی سرانجام همه آنها به هم می‌پیوندند و ارضای نهایی آنها در یک چیز خلاصه می‌شود، و آن عبارت است از ارتباط با سرچشمه بی‌نهایت علم، قدرت، جمال و کمال (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۴۳-۴۴).

قرب الهی علاوه بر ارضای امیال اصیل در انسان، می‌تواند باعث تکامل او هم شود. در واقع هرچه انسان در مراتب قرب بالاتر رود، به همان نسبت نیز روحش کامل‌تر می‌شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ص ۵۹-۶۰). علامه مصباح یزدی رحمته‌الله در مورد مفهوم قرب بر درک حضوری و بی‌واسطه خدا تأکید می‌کند و این چنین توضیح می‌دهد که بالاترین مرتبه قرب این است که انسان به جایی برسد که بین خود و خدا هیچ حایلی نبیند، بلکه اصلاً «خود»ی نبیند. در چنین مقامی انسان هیچ استقلالی برای خود نمی‌بیند و وابستگی‌اش را به خدا با تمام وجود حس می‌کند

(مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ص ۵۹-۶۰). پس می‌توان گفت قرب خدا از جنس علم حضوری بوده و به معنای درک عمیق ارتباط خود با خداست. در واقع خودآگاهی در انسان، گاهی به حدی می‌رسد که خود را عین‌الربط به خدا می‌یابد و درک می‌کند هرچه هست از او و با ارادهٔ اوست. خلاصه اینکه «قرب الی الله» یا «عندالله» این است که انسان حضوراً و شهوداً ربی بودن خود به خدا را بیابد، نه اینکه فقط بداند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۴۹).

به نظر می‌رسد این مبنا اساسی‌ترین نقش را در مباحث اخلاق اسلامی دارد. این مبنا مسئلهٔ ارزش‌گذاری اخلاقی رفتار را تحت تأثیر قرار می‌دهد. با توجه به دیدگاه علامه مصباح یزدی ﷺ، رفتار در صورتی ارزش اخلاقی مثبت دارد که موجب تقرب الهی شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۴۰). طبیعتاً پذیرش چنین مطلبی وابسته به این است که فرد قبلاً قرب الهی را به‌عنوان کمال انسان پذیرفته باشد.

۱۴. وابسته بودن انگیزش اخلاقی در انسان به لذت‌بخش بودن رفتار

علامه مصباح یزدی ﷺ، لذت‌بخش بودن رفتار را برای ایجاد انگیزش اخلاقی لازم می‌داند، منتها باید این لذت‌ها به‌طور صحیح هدایت شود. ایشان می‌فرماید: «شناخت ارزش‌های اخلاقی برای اقدام به رفتارهای اخلاقی کافی نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، جلسهٔ بیستم)، بلکه باید آن رفتار مورد علاقهٔ انسان بوده و لذت‌بخش باشد تا برای انجام آن انگیزه پیدا کند. حال انسان برای اینکه بتواند رفتار اخلاقی مطلوب را انجام دهد، باید تلاش کند که به لذت‌های بالاتر از لذت گناه توجه کند و لذت‌های پست را برای رسیدن به آن لذت‌های ارزشمندتر ترک کند تا کار او اخلاقی و ارزشمند شود. به بیان دقیق‌تر، راهکار ایجاد انگیزهٔ انجام دستورات اخلاقی، توجه دادن انسان به لذت‌های بالاتری است که در صورت ترک لذت‌های کمتر نصیب او می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، جلسهٔ هفدهم). بالاترین لذتی که انسان می‌تواند تجربه کند، لذت ارتباط با خدای متعال جلت عظمت‌ه است. البته کسب چنین لذتی به شرطی برای انسان حاصل می‌شود که اولاً قوهٔ درک سالمی داشته باشد؛ ثانیاً مانعی برای این درک وجود نداشته باشد؛ و ثالثاً توجه خود را بر خداوند متعال متمرکز کند. هر قدر این توجه قوی‌تر و تمرکز بر آن بیشتر باشد، لذت بیشتری برای انسان حاصل خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، جلسهٔ بیستم). ممکن است این سؤال ایجاد شود که آیا اصل «توجه دادن به لذت بالا»، لذت بالفعل دارد یا نه؟ به نظر می‌رسد چنین توجهی، لذت بالفعل دارد؛ زیرا وقتی انسان امر مطلوبی را در ذهن مجسم می‌کند همان لحظه احساس خوشایندی را تجربه می‌کند. این حس خوشایند می‌تواند ریشه در حب کمال یا سایر گرایش‌ات انسان داشته باشد، ولی همین امر می‌تواند او را برای ادامهٔ توجه و انجام رفتارهای متناسب با آن تحریک کند.

تأثیر این مبنا در مباحث اخلاقی بسیار روشن است. طبیعتاً یک عالم اخلاق در صورتی می‌تواند برای ایجاد انگیزه‌های اخلاقی از لذت‌های معنوی صحبت کند که از قبل پذیرفته باشد که انگیزش انسان وابسته به لذت‌بخش بودن رفتار است.

۱۵. تأثیر تلاش انسان در رسیدن به هدف

یکی از مبانی مهم در اخلاق این است که فرد باور کند که تلاش‌هایش در رسیدن به هدف اخلاقی تأثیر دارد تا انگیزه کافی برای رفتارهای اخلاقی داشته باشد. علامه مصباح یزدی^۱ با اذعان به این مطلب بیان می‌کند که تلاش‌های انسان در رسیدن به اهداف و خواسته‌هایش نقش دارند و نتیجه آنها نصیب خودش می‌شود. اگر انسان مطلوب‌نهایی داشته باشد، ولی تصور کند که کارها و تلاش‌هایش بی‌اثر یا نفع آنها نصیب دیگران می‌شود و در نزدیک شدن او به هدف نهایی مفید نیستند، انگیزه کار و کوشش در وی ضعیف خواهد شد و برای رسیدن به آنها خود را به زحمت نخواهد انداخت (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۳۴). برای این مطلب می‌توان به دو دسته از آیات استناد کرد: دسته اول آیاتی هستند که دلالت می‌کنند سعادتی یا شقاوت ابدی و آخرتی انسان در گرو اعمال خود اوست و هر کاری که در اینجا انجام می‌دهد، نتیجه‌اش را در آخرت خواهد دید؛ مانند: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۸۷)؛ پس هر کس هم‌وزن ذره‌ای کار خیر انجام دهد آن را می‌بیند و هر کس هم‌وزن ذره‌ای کار بد کند آن را می‌بیند؛ «هَلْ تَجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ» (یونس: ۵۷)؛ آیا جز به آنچه انجام می‌دادید کیفر داده می‌شوید؟ «جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»؛ به کیفر اعمالی که انجام می‌دادند؛ در دسته‌ای دیگر از آیات این حقیقت تبیین شده که هر کاری انسان انجام دهد - خوب یا بد - نتیجه‌اش عاید خود او می‌شود؛ مانند: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (اسراء: ۷)؛ اگر نیکی کنید، به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، به خویش [بدی نموده‌اید].

در مجموع این آیات حقیقت را گوشزد می‌کنند که نتایج کارهای خوب انسان هدر نمی‌رود (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۳۴-۳۵).

با پذیرش این مبنا می‌توان از مسئولیت اخلاقی افراد در این علم بحث کرد. طبیعتاً کسی که تلاش انسان را بی‌اثر می‌داند، نمی‌تواند انسان را مسئول رفتارهایش بداند یا او را توصیه به مسئولیت‌پذیری کند.

نتیجه‌گیری

پرسش اصلی پژوهش این بود که مبانی انسان‌شناختی اخلاقی در دیدگاه علامه مصباح یزدی^۲ چیست؟ با بررسی آثار متعدد ایشان، ۱۵ مبنای انسان‌شناختی مطرح شد که در مسائل مرتبط با اخلاق تأثیرگذار هستند. این مبانی شامل این موارد است: ۱. انسان از بدن مادی و روح مجرد ترکیب یافته است. اصل او همان روح مجرد است که ابدی است؛ ۲. انسان دارای اختیار است؛ ۳. او موجودی نیازمند است و در تمام امور به خداوند نیاز دارد؛ ۴. انسان موجود هدفمندی است؛ ۵. انسان گرایش به زندگی اجتماعی دارد؛ ۶. انسان دارای کرامت ذاتی است می‌تواند به کرامت اکتسابی نیز برسد؛ ۷. همه انسان‌ها دارای فطرت توحیدی هستند؛ ۸. انسان دارای قدرت توجه است؛ ۹. نفس انسان قابلیت تکامل و تنازل معنوی دارد؛ ۱۰. روح انسان دارای مراتب طولی و شئون عرضی است؛ ۱۱. انسان به امور خیر و شر گرایش

دارد؛ ۱۲. انسان دارای سه گرایش اصلی است که عبارت‌اند از: حب بقاء، حب کمال و لذت دوستی؛ ۱۳. کمال انسان در قرب الهی است. در ضمن قرب الهی سیراب‌کننده اصلی گرایش‌های اوست؛ ۱۴. انگیزش‌های اخلاقی انسان تحت تأثیر توجه به لذت‌های بالاتر است؛ ۱۵. تلاش انسان در رسیدن او به هدف تأثیر دارد. با توجه به این مبانی می‌توان چند نتیجه مهم گرفت.

۱. ضرورت توجه به گرایش‌های اصلی انسان برای تقویت انگیزش اخلاقی او

همان‌طور که در مبانی بیان شد، انسان تمایل به بقاء، کمال و لذت دارد و تنها هدفی که می‌تواند به‌صورت مطلوب این تمایلات را ارضا کند، قرب الهی است (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۳۳-۳۴، ۱۰۴ و ۱۸۴-۱۸۵)؛ ازاین‌رو در تربیت اخلاقی باید تلاش کرد تا متری متوجه شود که سایر اهداف نمی‌توانند در حد مطلوب او را ارضا کنند و باید در جهت قرب الهی گام بردارد تا علاوه بر کمال به لذت‌های بالاتر و ماندگارتر دست یابد. به بیان دیگر، انگیزه‌های انسان ریشه در نیازها و گرایش‌های اصلی او (یعنی میل به بقاء، کمال و لذت) دارد. اگر انسان بداند و باور کند که مصداق اصلی بقاء، کمال و لذت در آخرت و قرب الهی است، انگیزه او برای انجام رفتارهای اخلاقی زیاد خواهد شد تا از این طریق بتواند به بهترین وجه به نیازهایش پاسخ دهد. بنابراین برای تقویت انگیزش اخلاقی باید گرایش‌های اصلی انسان را مدنظر قرار داد و از این طریق او را به سمت اهداف اخلاقی سوق داد.

یکی از راهکارها برای تحریک انگیزش اخلاقی انسان، یادآوری نتایج خوشایند افعال اخلاقی است. انسان به‌صورت فطری انگیزه برای تحصیل خوشی‌ها دارد، او اگر بداند رفتاری موجب لذت، خوشی و سعادت می‌شود، حتماً آن را انتخاب خواهد کرد؛ ازاین‌رو در تمام کتاب‌های آسمانی به‌خصوص قرآن کریم و روایات شریف، برای تشویق مردم به انجام کارهای خوب اخلاقی از این راه استفاده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، جلسه نوزدهم).

۲. توجه ویژه به تلاش انسان در تربیت اخلاقی برای افزایش مسئولیت‌پذیری اخلاقی

همان‌طور که قبلاً بیان شد، با توجه به مبانی اسلامی تلاش‌های انسان در رسیدن به هدف تأثیرگذار هستند (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۳۴). در واقع رشد اخلاقی انسان وابسته به تلاش‌های اوست؛ لذا در فرایند تربیت اخلاقی باید تلاش‌های متری مورد توجه ویژه قرار گیرد و مدام گوشزد شود که رشد یا سقوط اخلاقی وی وابسته به تلاش‌های خود اوست. متری باید بداند که نقش اصلی را خودش ایفا می‌کند و نباید محیط یا اجتماع را عامل اصلی در سقوط یا تعالی اخلاقی خود تلقی کند. همچنین باید تشویق‌ها و تنبیه‌ها در فرایند تربیت اخلاقی به تناسب تلاش انسان صورت گیرد. چنین تدابیری باعث می‌شود مسئولیت‌پذیری اخلاقی افراد بالا رود. با توجه به نظریه اسناد در روان‌شناسی نیز افرادی که پیشرفت خود را به برنامه‌ریزی و کوشش خود نسبت می‌دهند، احساس مسئولیت بیشتری خواهند داشت (سیف، ۱۳۷۹، ص ۳۶۳).

۳. ضرورت جهت‌دهی صحیح به گرایش‌ات انسان برای ظهور فضایل و جلوگیری از بروز رذایل

طبق مبانی اسلامی، انسان دارای گرایش‌های متنوعی است. اگر در فرایند تربیت یا برنامه‌ریزی‌های اخلاقی، گرایش‌ات اصلی انسان به سمت قرب الهی هدایت شوند، طبیعتاً انگیزه رفتارهای اخلاقی مثبت بیشتر خواهد شد و تدریجاً فضایل نیز بروز خواهند کرد، ولی اگر تدابیری برای کنترل گرایش‌ات اتخاذ نشود، ممکن است انسان به سمت امور شرّ سوق پیدا کرده و مرتکب انواع رذایل اخلاقی شود. به‌عنوان مثال، اگر حب ذات در انسان به‌طور صحیح هدایت نشود، ممکن است به شکل حسادت بروز پیدا کند. علامه مصباح یزدی^۱ فعالیت انحرافی حب ذات را به‌عنوان عامل انگیزش حسادت مطرح کرده و چنین توضیح می‌دهند که وقتی انسان دیگری را دارای نعمتی و خود را فاقد آن ببیند و در مقایسه خویش با آن شخص، خود را کمتر از وی احساس کند، به‌جای آنکه برای به‌دست آوردن آن نعمت و بالا بردن خویش تلاش کند و به حد او برسد، آرزو می‌کند که نعمت او زائل شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۳۸۰). در نمونه‌ای دیگر می‌توان به انحراف در گرایش شخصیت‌طلبی اشاره کرد (که ریشه در قدرت‌طلبی و حب کمال دارد). این گرایش در بسیاری از مواردی به خاطر نقص معرفتی ممکن است در قالب شهرت‌طلبی، ریاست‌طلبی و علاقه به محبوب شدن بروز کند (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۰).

در مجموع به نظر می‌رسد هدایت صحیح گرایش‌ات می‌تواند منجر به بروز انواع فضایل شود و عدم هدایت صحیح گرایش‌ات می‌تواند منجر به انحراف و بروز رذایل اخلاقی شود؛ لذا لازم است متصدیان امر اخلاق برای جهت‌دهی گرایش‌ات انسان به سمت امور خیر تدابیری اتخاذ کنند.

۴. تناسب مبانی با نظریه قرب الهی در علم اخلاق در مقابل نظریه اعتدال

مکاتب و نظریات گوناگونی در اخلاق مطرح شده است. یکی از این نظریات، نظریه اعتدال ارسطویی است که اندیشمندان مسلمان بسیاری مانند ابن‌مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی آن را مبنای آثار اخلاقی خویش قرار داده‌اند. طبق این نظریه، ملاک فضیلت آن است که انسان بر اساس عقل خود حد میانه را در هر عملی رعایت و از افراط و تفریط (که رذیلت محسوب می‌شود) دوری کند (عابدی و تبریزی‌زاده اصفهانی، ۱۳۹۳، ص ۶۱۹). با توجه به مبانی انسان‌شناختی در دیدگاه علامه مصباح یزدی^۲، به‌ویژه مسئله کمال انسان، به نظر می‌رسد نظریه اعتدال مبنای کامل و مناسبی برای علم اخلاق نیست. توضیح اینکه علامه مصباح یزدی^۳ قرب الهی را ارضاکنده اصلی گرایش‌ها و مایه تکامل انسان می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴؛ ۱۴۰۱، ص ۵۹-۶۰). ایشان در مورد ارزش‌گذاری اخلاقی رفتار نیز بیان می‌کند هر کاری که موجب تقرب بیشتری به‌سوی خدا شود و مرتبه‌عالی‌تری از قرب را برای انسان به‌دست آورد، از ارزش بیشتری برخوردار خواهد بود، و هر کاری که بیشترین تأثیر را در دور شدن انسان از خدا داشته باشد، پست‌ترین ارزش را دارد و بدترین رذیلت‌ها محسوب می‌شود. همچنین اگر رفتاری بود که نسبتش علی‌السویه بود؛ یعنی نه در حرکت انسان به‌سوی الله تأثیر داشته باشد و نه در دور کردن انسان از او نقش داشته

باشد، چنین رفتاری بی‌ارزش خواهد بود، یعنی از نظر ارزش اخلاقی^۱ خنثی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۴۰). با توجه به این مبنا، معیار اصلی در فضیلت اخلاقی اموری مثل اعتدال نیست، بلکه معیار قرب الهی است. اعمال و رفتاری که باعث قرب الهی شود، ارزش اخلاقی مثبت دارند، ولی اعمالی که باعث دوری از قرب الهی شود، ارزش اخلاقی منفی دارند.

البته لازم به ذکر است که علامه مصباح یزدی رحمته‌الله به‌صورت ویژه معیار فضیلت در نظریه اخلاقی اعتدال را مورد نقد قرار داده و بیان می‌کند این معیار از کارایی لازم برخوردار نیست. با این معیار نمی‌توان فضایل و رذایل اخلاقی را شناخت. در واقع اگر «نظریه اعتدال» بر اساس مسئله تراحم قوا تفسیر شود، لازم است که ابتدا همه قوای انسانی و همچنین هدف و غایت نهایی او شناخته شود و سپس با توجه به رابطه این قوا با آن هدف، باید دید که در کجا و چه شرایطی اینها با هم تراحم دارند و به چه صورت باید رفع تراحم کرد و اعتدال را رعایت نمود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۳).

جمع‌بندی

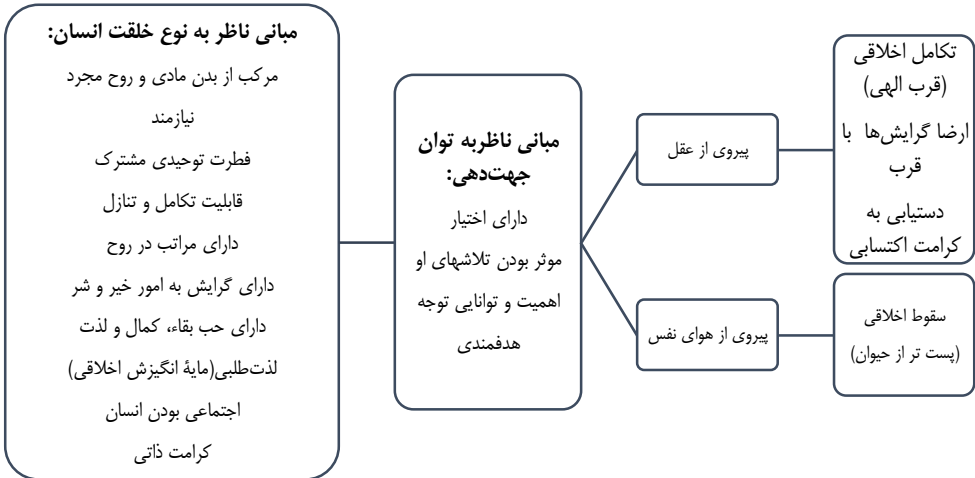
انسان از هر لحاظ شدیداً به خداوند نیازمند است. او دارای روح مجرد ابدی است و میل به کمال، بقا و لذت دارد؛ لذا بهترین هدف برای او مقصدی است که کمال و لذت مداوم برای روح او داشته باشد. تنها کسی که می‌تواند چنین هدفی را برای انسان فراهم کند خداوند است؛ پس انسان شدیداً به قرب خداوند نیازمند است. برای وصول به این هدف انسان باید آن را انتخاب کند، توجه مداوم داشته باشد و تلاش مستمر کند تا مراتب بالای قرب الهی را کسب کند. کسی که در این مسیر قرار می‌گیرد تدریجاً فضایل اخلاقی در او بروز پیدا می‌کند.

در مقابل اگر انسان دچار غفلت شود سقوط خواهد کرد و از ترقی باز خواهد ماند (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۹). در واقع انسانی که با سوء اختیارش به‌جای هدف اصلی از هدف‌های دروغین برای ارضای نیازهایش استفاده می‌کند، در معرض انواع انحرافات و رذایل اخلاقی قرار می‌گیرد.

نکته دیگر این است که تنزل یا تعالی اخلاقی در صورتی معنا دارد که انسان قابلیت تکامل یا تنازل را داشته باشد و بتواند از بین گرایش به امور خیر و گرایش به امور شر، گرایشات خیر را انتخاب کرده و به‌صورت صحیح جهت‌دهی کند تا به تکامل اخلاقی دست یابد. انسان در مسیر خود، دشمنی به نام هوای نفس و دوستی به نام عقل دارد. اگر از عقل پیروی کند مطمئناً مسیر او به سمت تعالی اخلاقی خواهد بود.

به‌طور خلاصه انسان بر اساس خلقتش ویژگی‌های مختلفی از قبیل نیازمندی محض، مجرد بودن روح، گرایش به بقا، کمال و لذت را دارد. این انسان با توجه به اختیار، انتخاب هدف، مدیریت توجه و تلاش خود، می‌تواند استعدادهای خود را جهت‌دهی کند. اگر از عقل در این مسیر استفاده کند در نهایت می‌تواند به تکامل اخلاقی، یعنی قرب الهی برسد و اگر از هوای نفس استفاده کند، استعدادهای او ضایع شده و ممکن است پست‌تر از حیوان شود (شکل ۱).

شکل ۱: مبانی انسان‌شناختی اخلاق



محدودیت‌های پژوهش

هدف پژوهش حاضر بررسی مبانی انسان‌شناختی در اخلاق بود و در قسمت نتیجه‌گیری نیز به‌طور اجمالی اشاره‌ای کوتاه به تأثیر این مبانی در روش‌های مدیریت گرایش‌های انسانی، شیوه‌های ایجاد انگیزش اخلاقی و راهبردهای کسب فضایل شد تا هم ارتباط مبانی با این مسائل روشن شود و هم معلوم شود که نتیجه اعتقاد به این مبانی در برخی مسائل اخلاقی چیست؛ لذا به‌طور تفصیلی این مسائل تبیین نشدند و توصیه می‌شود در پژوهش بعدی این موضوعات نیز با تأکید دیدگاه علامه مصباح یزدی رحمته‌الله به‌صورت تفصیلی و کاربردی مورد تبیین قرار گیرند.

منابع

- پایگاه اطلاع‌رسانی آثار حضرت آیت‌الله مصباح یزدی 
- حسینی آملی، سیدعلی (۱۴۰۳). بررسی انسان‌شناسی علم مدرن بر اساس دیدگاه‌های تفسیری علامه مصباح یزدی. معارف دینی در آیین پژوهش، ۱۲(۱)، ۱۶-۲.
- دیرباز، عسگر و گنج‌خانی، آسیه (۱۴۰۱). بررسی مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه علامه مصباح یزدی. مطالعات میان‌رشته‌ای تمدنی انقلاب اسلامی، ۱۱(۱)، ۵۲-۳۷.
- سیف، علی‌اکبر (۱۳۷۹). روان‌شناسی پرورشی (روان‌شناسی یادگیری و آموزش). تهران: آگاه.
- عابدی، احمد و تبریزی‌زاده اصفهانی، راضیه (۱۳۹۳). ارزیابی مقایسه‌ای نظریه اعتدال ارسطویی و نظریه اخلاقی اسلام. فلسفه دین، ۱۱(۴)، ۶۴۴-۶۱۹.
- گروه نویسندگان زیر نظر محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۰ الف). فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. تهران: مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). بر درگاه دوست: شرح فرازهایی از دعای ابوحمزه ثمالی، افتتاح و مکارم الاخلاق، تحقیق و نگارش: عباس قاسمیان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). به سوی خودسازی. نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ ب). جلسه هفدهم: عاشقی، راهکار اخلاقی شدن. تاریخ: چهارشنبه ۱۲ بهمن. قم: دفتر مقام معظم رهبری (آثار گفتاری).
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ ج). راه رویش، جلسه بیستم: راه دستیابی به لذت‌های برین. تاریخ: ۱۰ اسفند. قم: دفتر مقام معظم رهبری (آثار گفتاری).
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ د). راه رویش، جلسه نوزدهم: واکاوی لذت. تاریخ: ۳ اسفند. قم: دفتر مقام معظم رهبری (آثار گفتاری).
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). اخلاق در قرآن (ج ۳). تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). انسان‌شناسی در قرآن (معارف قرآن ۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). معارف قرآن ۳-۱: خدائشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ الف). پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی. تحقیق و نگارش: غلامرضا منقی فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ ب). نقد و بررسی مکاتب خلاق. تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). خدائشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن). تحقیق و بازنگری: امیررضا اشرفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹). خودشناسی برای خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱ الف). اخلاق در قرآن (ج ۱). تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱ ب). اخلاق در قرآن (ج ۲). تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱ ج). آیین پرواز. تلخیص: جواد محدثی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱ د). به سوی او. تحقیق: محمد مهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 

مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۴۰۲). *انسان‌سازی در قرآن*. تنظیم و تدوین: محمود فتحعلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

همتیان، هادی و همتیان، مهدی (۱۴۰۲). بررسی تأثیر میانی انسان‌شناختی اسلامی بر نظام تربیتی اسلام در اندیشه علامه مصباح‌یزدی. *پژوهش در آموزش معارف و تربیت اسلامی*، ۴(۱)، ۷-۳۲.

Explaining the Principles of Governance-Based Groundwork for the Propagation of Morality and Spirituality: A Study Based on the Second Phase of the Revolution Statement*

 **Hadi Gholamzadeh**  / Ph.D. Student of Ethics, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Gholamzadehh1@gmail.com

Hadi Hosseinkhani / Associate Professor, Department of Ethics, Imam Khomeini Educational and Research Institute
hosseinkhani.n@iki.ac.ir

Received: 2025/11/30 - **Accepted:** 2026/02/14

Abstract

The Second Phase of the Revolution Statement serves as a guiding light for the establishment of a new Islamic civilization, and elucidating its requirements can further illuminate the path of the Islamic system. Within this framework, the role of governance-based groundwork in propagating morality and spirituality in society is of paramount importance. This study seeks to identify and analyze the principles of such groundwork, guided by the main research question: "What principles must governance-based groundwork for the propagation of morality and spirituality in society adhere to?" The research method is descriptive-analytical and library-based, with data extracted and analyzed using a documentary approach. In the first step, potential principles were derived from the Second Phase Statement; then, they were evaluated, completed, and documented by referring to Qur'anic verses, authentic narrations (hadiths), and the statements of the Supreme Leader (Ayatollah Khamenei). The findings reveal six key principles: 1) active role-playing; 2) selection of qualified agents; 3) commitment to education/training; 4) synergy of effective factors; 5) consideration of the moral and spiritual consequences of activities; and 6) proportionality of preparatory activities. The results indicate that these principles provide an operational framework that can assist public policy planners and implementers in preserving Islamic identity and moving effectively toward the propagation of morality and spirituality.

Keywords: Governance-based groundwork, propagation of morality, propagation of spirituality, Second Phase of the Revolution Statement, governance principles.

* This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."

تبیین اصول زمینه‌سازی حاکمیتی در راستای رواج اخلاق و معنویت؛ مطالعه‌ای مبتنی بر بیانیه گام دوم انقلاب*

Gholamzadehh1@gmail.com

hosseinkhani.n@iki.ac.ir

هادی غلامزاده  / دانشجوی دکتری اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

هادی حسین‌خانی / دانشیار گروه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۵

چکیده

بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، چراغ راهی برای برپایی تمدن نوین اسلامی است که تبیین الزامات آن می‌تواند مسیر حرکت نظام اسلامی را روشن‌تر کند. در این چارچوب، نقش زمینه‌سازی حاکمیت جهت رواج اخلاق و معنویت در جامعه از اهمیت بالایی برخوردار است. این مطالعه با پرسش اصلی «زمینه‌سازی حاکمیتی جهت رواج اخلاق و معنویت در جامعه متوقف بر پابندی به چه اصولی است؟» به دنبال شناسایی و تحلیل اصول زمینه‌سازی حاکمیتی در این حوزه است. روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای بوده و داده‌ها با استفاده از روش اسنادی استخراج و تحلیل شده‌اند. در گام نخست اصول احتمالی از بیانیه گام دوم استخراج شدند؛ پس از آن با استناد به آیات قرآنی، روایات معتبر و بیانات مقام معظم رهبری ارزیابی، تکمیل و مستند گردیدند. یافته‌های پژوهش شش اصل کلیدی را آشکار کرد: ۱. نقش‌آفرینی فعال؛ ۲. انتخاب کارگزاران دارای صلاحیت؛ ۳. اهتمام به تربیت؛ ۴. هم‌افزایی عوامل مؤثر؛ ۵. لحاظ پیامدهای اخلاقی و معنوی فعالیت‌ها؛ ۶. تناسب فعالیت‌های تمهیدی. نتایج نشان می‌دهد که این اصول چارچوبی عملیاتی فراهم می‌کنند که می‌تواند برنامه‌ریزان و مجریان سیاست‌های عمومی را در حفظ هویت اسلامی و حرکت مؤثر در مسیر رواج اخلاق و معنویت یاری دهد.

کلیدواژه‌ها: زمینه‌سازی حاکمیتی، رواج اخلاق، رواج معنویت، بیانیه گام دوم، اصول حاکمیتی.

بیان مسئله

بیانیه گام دوم انقلاب چراغ راه برپایی تمدن نوین اسلامی است. انجام پژوهش‌های مختلف ناظر به محورهای گوناگون آن، موجب روشن‌تر شدن مسیر ترسیمی بیانیه شده و به تبیین و بسط راهبردهای مربوطه کمک می‌نماید. رهبر معظم انقلاب در سرفصل «معنویت و اخلاق» راهبردهای رشد معنوی و اخلاقی جامعه را بیان کرده‌اند؛ از جمله آنها زمینه‌سازی حکومت جهت رواج اخلاق و معنویت در جامعه است: «[حکومت‌ها باید] زمینه را برای رواج آن در جامعه فراهم کنند و به نهادهای اجتماعی در این باره میدان دهند و کمک برسانند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲، ص ۱۰). نقش تمهیدی حکومت جهت گسترش اخلاق و معنویت در جامعه از جهات مختلفی قابل بررسی است؛ از جمله چارچوبی که هر کنشی در این عرصه باید در آن چارچوب انجام گیرد. چنانچه خواهان آن باشیم که حاکمیت بتواند زمینه رواج اخلاق و معنویت را در جامعه به‌صورت درست و نتیجه‌بخش محقق سازد، تحقق این هدف متوقف بر پابندی به سلسله‌ای از الزامات و بایسته‌هاست. در این پژوهش تلاش شده است تا آن الزامات و بایسته‌ها که از آن با عنوان «اصول زمینه‌سازی حاکمیتی» یاد می‌کنیم روشن گردد.

پرسش اصلی پژوهش این است که زمینه‌سازی حاکمیتی جهت ترویج اخلاقی و معنویت در جامعه متوقف بر پابندی بر چه اصولی است؟ بر این اساس، هدف این پژوهش آن است که روشن کند زمینه‌سازی مطلوب حکومت جهت رواج اخلاق و معنویت در جامعه، با حرکت در چارچوب کدام اصول محقق خواهد شد.

در اهمیت ترسیم اصول می‌توان گفت - همان‌طور که در تعریف اصول خواهد آمد - اصول گزاره‌هایی تجویزی‌اند که به کنشگران خاطرنشان می‌کنند چگونه در عین پابندی و التزام به مبانی، در مسیر محقق ساختن اهداف، به‌درستی عمل نمایند.

گاهی طراحان و برنامه‌ریزان در ارائه طرح‌ها و برنامه‌های ناظر به عرصه‌های عملیاتی، راهکارها و روش‌هایی را ارائه می‌کنند که با مبانی و بینش‌های اساسی مکتب خودشان سازگار نیست. همچنین در مواردی کسانی که مسئول اجرایی کردن طرح‌ها و برنامه‌ها هستند، به دلیل فقدان درک صحیح نسبت به طرح‌ها، نمی‌توانند آن را به‌درستی اجرایی کنند. شناخت اصول و چارچوب حرکت می‌تواند به شکل‌گیری چشم‌اندازی بهتر در عرصه عمل به آنان کمک کند تا در نتیجه با قدرت و اطمینان در مسیر زمینه‌سازی ترویج اخلاق و معنویت گام بردارند.

علاوه بر آن، باید توجه کرد که انقلاب اسلامی ایران بر اساس هویت اسلامی شکل گرفته و به حیات خود ادامه می‌دهد. این هویت اسلامی باید در تمام کنش‌های حاکمیتی اعم از قانون‌گذاری‌ها، برنامه‌های اجرایی، راهکارها و روش‌ها و... حفظ شود، در غیر این صورت آن کنش حاکمیتی با هویت اسلامی نظام، ناسازگار خواهد بود. ترسیم اصول در عرصه‌های مختلف، می‌تواند تضمینی بر پابندی به هویت اسلامی نظام در عرصه مورد نظر باشد. بنابراین

ترسیم اصول زمینه‌سازی حاکمیتی رواج اخلاق و معنویت در جامعه، تأمین‌کننده پایبندی به هویت اسلامی در عرصه زمینه‌سازی جهت ترویج اخلاق و معنویت خواهد بود.

پیشینه پژوهش

بیانیه گام دوم انقلاب موضوع پژوهش‌های متعددی قرار گرفته است. تعدادی از این پژوهش‌ها به بحث و بررسی اصول مسئله‌ای خاص پرداخته‌اند؛ از جمله این موارد: «تجزیه و تحلیل اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در بیانیه گام دوم انقلاب» (گوهری مقدم و بیگی، ۱۴۰۰، ص ۲۹۱-۳۲۰)؛ «مبانی و اصول رشد اخلاقی خانواده تراز تمدن نوین اسلامی از منظر بیانیه گام دوم انقلاب» (شهریاری، ۱۴۰۲، ص ۲۱۳-۲۳۱)؛ «اصول و مؤلفه‌های نظام‌سازی اسلامی با تأکید بر بیانیه گام دوم انقلاب» (موسی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۱۱۳-۱۳۴)؛ «رویکردی قرآنی به اصول مهندسی تبلیغ عفاف و حجاب در دانشگاه‌های اسلامی با تکیه بر بیانیه گام دوم انقلاب» (مستقیم و مرتضوی، ۱۴۰۳، ص ۷۳-۹۴)؛ «اصول و مؤلفه‌های پژوهش تمدن‌ساز در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای» (ولی‌زاده، مرندي و ولی‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۷-۳۰)؛ «اصول و مؤلفه‌های حکمرانی مطلوب بر اساس بیانیه گام دوم با تأکید بر فساد و شفافیت» (دلجو قلعه‌جوقی، ۱۴۰۲، ص ۱۰-۲۴)، اما هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به بحث و بررسی اصول زمینه‌سازی حکومتی ترویج اخلاق و معنویت نپرداخته است.

همچنین تلاش شد تا با صرف‌نظر از پژوهش‌های ناظر به بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، به هر پژوهش دیگری که به دنبال ارائه اصول ناظر به زمینه‌سازی حاکمیتی رواج اخلاق و معنویت بوده است، دست یافته شود. نزدیک‌ترین پژوهش یافته‌شده به مسئله مورد نظر این مقالات است: «بررسی اصول مملکت‌داری و حکومت در نهج البلاغه و سیاست‌نامه (با تکیه بر اخلاق و مسئولیت‌های حاکمان)» (حیدری، ۱۳۹۷، ص ۶۳-۸۵)؛ «تبیین مؤلفه‌های سیاست اخلاقی امام علی (ع) پس از رسیدن به امامت و حکومت» (سلطان‌محمدی و سلطان‌محمدی، ۱۳۹۱، ص ۹۱-۱۱۶)؛ «ضرورت مراعات اخلاق و رفتار اعتقادی کارگزاران حکومت دینی از منظر امیرالمؤمنین (ع)» (جلایی نوبری، ۱۳۹۹، ص ۱۵-۳۰). پس از بررسی پژوهش‌های مذکور روشن شد که مسئله هیچ‌یک از آنها با نگاه به نقش تمهیدی حاکمیت جهت ترویج اخلاق و معنویت انتخاب نشده و به دنبال ارائه اصول آن نبوده است.

روش پژوهش

شیوه گردآوری داده‌ها در این پژوهش، شیوه کتابخانه‌ای است. به‌منظور تحلیل داده‌ها از روش اسنادی استفاده شده است. ابتدا با مراجعه به بیانیه گام دوم، اصول احتمالی فهرست گردید؛ سپس بر اساس فهرست مذکور به منابع دینی و نیز سایر بیانات مقام معظم رهبری مراجعه شد؛ پس از جست‌وجو در اسناد (متون دینی و بیانات معظم‌له)، و یافتن متون مرتبط با مسئله مورد نظر، فهرست مذکور با اسناد مختلفی از آیات، روایات و بیانات معظم‌له مورد تحلیل قرار گرفت؛ در پایان فهرست نهایی اصول به همراه ادله مربوط به هریک تدوین گردید.

۱. مفهوم‌شناسی

در این بخش معنای مورد نظر از واژگان «زمینه‌سازی»، «حاکمیت» و «اصول» ارائه خواهد شد.

۱-۱. زمینه‌سازی

«زمینه‌سازی» مترادف با تمهید و زمینه‌چینی است. شکل اسمی این واژه، یعنی «زمینه‌ساز» مرکب از دو کلمه «زمینه» و «ساز» است. «زمینه» به معنای اوضاع و احوال از پیش آماده برای وقوع یک رویداد یا انجام یک عمل است (صدری افشار، حکمی و حکمی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۳۵). «ساز» به جهت دستور زبانی به سه شکل اسم، صفت و پسوند کاربرد دارد که در ترکیب مورد نظر، پسوند است. از جمله معانی آن در شکل پسوندی «فراهم‌کننده» و «برپادارنده» است، مانند چاره‌ساز و انجمن‌ساز (صدری افشار، حکمی و حکمی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۶۸). بنابراین «زمینه‌ساز» عبارت است از هر آنچه اوضاع و احوال مناسب برای وقوع یک رویداد، وضعیت یا عمل را فراهم آورد. همچنین زمینه‌سازی را می‌توان این‌گونه معنا کرد: «عمل یا فرآیند آماده کردن وسیله‌های لازم یا اوضاع و احوال مناسب برای آغاز یک عمل یا فعالیت» (صدری افشار، حکمی و حکمی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۳۵).

۱-۲. حاکمیت

با مراجعه به لغت‌نامه‌های فارسی برای واژه «حاکمیت» می‌توان دو معنا یافت: ۱. وضع یا حالت فرمانروا بودن، مانند «حاکمیت قانونی» که حاکمیتی مبتنی بر قانون است؛ ۲. هیئت حاکم و به عبارتی دستگاه حکومت: «حاکمیت تاملی به ایجاد تنش اجتماعی ندارد» (صدری افشار، حکمی و حکمی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۷۸). همچنین برای واژه حکومت سه کاربرد معنایی می‌توان برشمرد: ۱. فرمانروایی مثل آنکه گفته می‌شود سلسله قاجار ۱۳۰ سال بر ایران حکومت کرد؛ ۲. دستگاه دولتی که بر یک کشور یا ناحیه فرمان می‌راند؛ ۳. نظام سیاسی مثل حکومت جمهوری (صدری افشار، حکمی و حکمی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۰۸). معنای دوم واژه حاکمیت مترادف با کاربرد دوم واژه حکومت است و مراد از حاکمیت در نوشتار حاضر نیز همین معناست.

۱-۳. اصول

اصول جمع اصل در لغت به معنای پایه و بنیاد است (صدری افشار، حکمی و حکمی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۸۰). اصول در شاخه‌های علوم انسانی به معنای گزاره‌هایی تجویزی است که راهنمای فعالیت‌ها در عرصه مدنظر هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۱؛ شریعتمداری، ۱۳۶۹، ص ۱۱). اصول بیانگر آن‌اند که چگونه با پایبندی به مبانی می‌توان به اهداف مورد نظر رسید (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۶۷). البته هر گزاره تجویزی را نمی‌توان اصل قلمداد کرد. در برخی علوم کاربردی علاوه بر اصول، با گزاره‌های تجویزی دیگری نیز مواجه هستیم؛ مثلاً در تعلیم و تربیت «روش»‌ها نیز به‌عنوان گزاره‌های تجویزی معرفی می‌شوند که همانند اصول شامل دستورالعمل‌هایی به‌منظور دستیابی به اهداف هستند (باقری، ۱۳۸۴، ص ۶۴-۶۵).

اصول با سایر این گزاره‌ها تفاوت‌هایی دارند؛ اصول گزاره‌های تجویزی کلی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۶۷؛ شریعتمداری، ۱۳۶۹، ص ۱۱). پس اگر با گزاره تجویزی جزئی مواجه شدیم، نباید آن را «اصل» قلمداد کنیم. «اصل» شبیه معقول ثانی فلسفی است و بیانگر نحوه و چگونگی فعل است، اما روش به‌سان مفاهیم ماهوی است. این بدان معناست که روش مابازای خارجی دارد که همان فعالیت‌ها و کنش‌های عینی است، اما نمی‌توان یک فعالیت خاص را مابازای خارجی اصل دانست، بلکه اصل نحوه و چگونگی اجرای روش است (اعرافی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۵). بنابراین می‌توان گفت اصول گزاره‌های تجویزی کلی‌اند که بیانگر نحوه عمل و چگونگی فعالیت‌های مربوطه هستند. تعبیر به کار رفته در توضیح اصل همچون «راهنما» (شریعتمداری، ۱۳۶۹، ص ۱۱)، «ملاک» و «مبنای عمل» (فرم‌هینی فراهانی، ۱۳۸۴، ص ۴۸) را می‌توان ناظر به «بیانگر نحوه و چگونگی فعالیت» بودن اصل دانست. بر همین اساس اصل بر روش حاکم است و روش در طول آن قرار می‌گیرد. اصول به کیفیت خاص اقدامات و فعالیت‌ها نظر دارد و از این منظر روش‌ها ذیل اصول قرار می‌گیرد (اعرافی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۵).

۲. اصول زمینه‌سازی حاکمیتی رواج اخلاق و معنویت

بنابر آنچه در توضیح مفاهیم گفته شد، مراد از اصول زمینه‌سازی حاکمیتی رواج اخلاق و معنویت، رهنمون‌هایی تجویزی و کلی است که بیانگر چگونگی فعالیت‌های تمهیدی حاکمیت هستند. به عبارتی اصول ارائه‌کننده چارچوب و ساختاری‌اند که حاکمیت در راستای زمینه‌سازی جهت ترویج اخلاق و معنویت همواره باید آن چارچوب را مدنظر داشته باشد. در ادامه مهم‌ترین اصول زمینه‌سازی حاکمیتی ترویج اخلاق و معنویت در جامعه بیان می‌شود.

۲-۱. نقش‌آفرینی فعال

در نگاه دینی حاکمیت نسبت به وضعیت اخلاقی و معنوی جامعه دارای مسئولیت است (خمینی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۴-۵۵؛ خامنه‌ای، ۱۴۰۱/۰۴/۰۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۱-۵۴). رهبر معظم انقلاب با استناد به آیه ۴۱ سوره حج، نخستین و مهم‌ترین وظیفه اهل ایمان را پس از تشکیل حکومت، اقامه احکام الهی و امر به معروف و نهی از منکر - که حیاتی‌ترین احکام در راستای ترویج اخلاق و معنویت است - می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱/۰۴/۰۷).

ایشان نوع نقش‌آفرینی در شرایط و حوادث مختلف در تمام عرصه‌ها، از جمله عرصه فرهنگ را به نقش‌آفرینی فعال، ابتکاری و مدبرانه در مقابل مواجهه انفعالی، واکنشی و سهل‌اندیشانه تقسیم می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۲/۲۳). توفیق در عرصه زمینه‌سازی و به تبع آن تعالی و رشد اخلاقی و معنوی جامعه، نیازمند حضور فعال، ابتکاری و مدبرانه حکومت در عرصه زمینه‌سازی جهت رواج اخلاق و معنویت است. هرگونه غفلت و انفعال در این حوزه می‌تواند آسیب‌های جبران‌ناپذیری برای جامعه و حکومت اسلامی به دنبال داشته باشد. رهبر معظم انقلاب در مورد رشد معنوی و اخلاقی جامعه در بیانیه گام دوم فرموده‌اند:

این بی‌گمان محتاج جهاد و تلاش است و این تلاش و جهاد، بدون همراهی حکومت‌ها توفیق چندانی نخواهد یافت و دستگاه‌های مسئول حکومتی در این باره وظایفی سنگین بر عهده دارند که باید هوشمندانه و کاملاً مسئولانه صورت گیرد، و این البته به معنی رفع مسئولیت از اشخاص و نهادهای غیرحکومتی نیست. در دورهٔ پیش رو باید در این باره‌ها برنامه‌های کوتاه‌مدت و میان‌مدت جامعی تنظیم و اجرا شود ان‌شاءالله» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص ۱۰).

حضرت علی علیه السلام در ابتدای حکم مأموریت‌شان به جناب مالک اشتر، وظایف اصلی او را در چهار محور بیان کرده‌اند: «جمع‌آوری خراج آن دیار (مصر)، پیکار با دشمنانش، پرداختن به اصلاح مردمانش و آباد ساختن شهرهایش» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۲۷). مقام معظم رهبری از آن چهار وظیفه این‌گونه تعبیر کرده‌اند: ۱. سامان‌دهی اقتصادی؛ ۲. برقراری امنیت؛ ۳. تربیت معنوی و اخلاقی مردم؛ ۴. ایجاد آبادانی و رفاه (خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۱۱/۱۵). سپس در راستای تحقق محورهای فوق، حضرت علی علیه السلام قبل از بیان هرگونه دستور و رهنمونی جزئی، به‌صورت دستورالعملی کلی تأکید می‌کنند که کارگزار حکومت باید نسبت به تحقق اهداف مذکور اهتمام داشته باشد، هم به‌صورت عملی پیگیری نماید و هم در گفتار مطالبه نماید: «و اینکه خداوند سبحان را به قلب و دست و زبانش یاری کند» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۲۷). سپس آن حضرت ناظر به وظیفهٔ حاکم در قبال مسائل اخلاقی و معنوی جامعه‌خاطر نشان می‌کنند: «در بین مردم عیوب و زشتی‌هایی وجود دارد که تو از آنان مطلع نخواهی شد، این موارد را باید به خداوند متعال واگذار کرد، اما در مورد آنچه مطلع می‌شوی، باید به اصلاح آن بپردازی» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۲۹).

همچنین حضرت علی علیه السلام در بازگشت از صفین به جانشین و خلیفهٔ پس از خود، امام حسن علیه السلام نامه‌ای نوشتند. در نامه تأکید می‌کنند که امر به معروف و نهی از منکر را هم به‌صورت گفتاری و هم به‌صورت عملی باید پیگیری کرد. هرچند این کار بسیار دشوار و نیازمند جهادی حقیقی است، اما در این مسیر سرزنش و ملامت دیگران نباید موجب سستی شود، بلکه حرکت در این مسیر همانند شنا کردن و فرو رفتن در دریایی عمیق است؛ از این‌رو نیازمند به استقامت و پایداری و پرهیز از انفعال است:

به نیکی‌ها امر کن و خود نیکوکار باش، و با دست و زبان بدی‌ها را انکار کن، و بکوش تا از بدکاران دور باشی، و در راه خدا آن‌گونه که شایسته است تلاش کن، و هرگز سرزنش ملامتگران تو را از تلاش در راه خدا باز ندارد. برای حق در مشکلات و سختی‌ها داخل شو (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۳۹۲).

حضرت علی علیه السلام ورود جدی و حضور فعال حکومت در راستای صلاح و اصلاح مردم را لازم و ضروری می‌دانند، اما با توجه به سختی و دشواری این مسیر می‌فرمایند: «این امر محقق نخواهد شد، مگر با اهتمام و کوشش، یاری جستن از خداوند، کسب ظرفیت و توانایی روحی بر ملازمت با حق و در آخر صبر و پایداری» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۳۳). نقش‌آفرینی فعال، ابتکاری و مدبرانه نیازمند آن است که کارگزار حکومت از فرصت‌ها و ظرفیت‌های موجود به بهترین شکل ممکن استفاده نماید: «با دانشمندان فراوان گفت‌وگو کن، و با حکیمان فراوان بحث کن که مایهٔ اصلاح شهرها و استواری پایه‌هایی است که مردم پیش از تو نیز به اتکای آن پایدار بوده‌اند» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۳۱). قرآن کریم می‌فرماید: «آیا به کسانی نمی‌نگری که نعمت‌های خدا را تبدیل به کفر کردند و قوم خود را به سرای

هلاکت درآوردند؟» (ابراهیم: ۲۸). آری غفلت و نادیده گرفتن فرصت‌ها و ظرفیت‌های موجود، و به تعبیر قرآن کریم نعمت‌ها، در راستای صلاح و اصلاح جامعه، موجب سقوط و هلاکت زمامداران و جامعه خواهد شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۴۲).

اهتمام و حضور فعالانه حکومت در تعالی اخلاقی و معنوی جامعه، نه تنها در سخنان حضرت علی علیه السلام به وضوح بازتاب یافته است، بلکه آن حضرت پس از به دست گرفتن حکومت بیش از همه در این زمینه ورود داشته‌اند و با دیدن اینکه جامعه چگونه دچار انحراف، دنیاگرایی و پیروی از هوای نفس شده است، به درمان آن همت گمارده‌اند پیش از آنکه چنان نهادینه شود که علاج آن ناممکن شود (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۶۵-۴۶۶).

از مهم‌ترین وقایع صدر اسلام که مؤید اصل مورد نظر می‌باشد، پیمان مدینه است که پس از هجرت رسول‌الله صلی الله علیه و آله به مدینه نوشته شد و از آن با عنوان قانون اساسی دولت مدینه یاد شده است (حمیدالله، ۱۳۷۴، ص ۱۰۱ و ۱۰۶). این پیمان بیانگر روابط میان قبائل مدینه و کیفیت مدیریت این جامعه نوپاست. پیمان دربردارنده مفاد سیاسی، حقوقی، نظامی و اخلاقی مهمی است. وجود مفاد اخلاقی در چنین پیمان اساسی نشان‌دهنده اهمیت نهادینه کردن اخلاق از ابتدای تشکیل جامعه و حکومت اسلامی است. از جمله مفاد اخلاقی این پیمان آن است که خطاب به هریک از گروه‌ها و قبائل مدینه در مجموع نه مرتبه تأکید شده است که هر گروه و قبیله‌ای «بر اساس نیکی و دادگری اسیران خود را آزاد کنند»، «مسلمانان یکدیگر را در پرداخت فدیة و خون‌بها تنها نگذارند»، «هریک از مؤمنان حتی فرودست‌ترین آنان می‌توانند به کافری پناه بدهد و دیگران باید به پناه او حرمت نهند». اهمیت اخلاقی این مورد در آن است که پناه دادن فرودست‌ترین مسلمان را هم‌سنگ پنهان دادن اشراف قرار داده است و این بر اساس اصل مساوات و برابری مؤمنین و تجلی آیه ۱۳ سوره حجرات است: «شما را به صورت شاخه‌ها و تیره‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید [نه آنکه به قوم و قبیله خود افتخار کنید]، همانا گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست»، «هیچ‌کس نباید نسبت به هم‌پیمان خود پیمان‌شکنی کند»، «مجاهدان حاضر در میدان نبرد باید به نوبت به نبرد بپردازند». این مورد مبین ارزش اخلاقی مسئولیت‌پذیری، تقسیم کار و عدم اجحاف به بعض است (حمیدالله، ۱۳۷۴، ص ۱۰۶-۱۱۰).

حاصل آنکه حکومت باید ناظر به ترویج اخلاق و معنویت به صورت فعالانه و مدبرانه ورود داشته باشد و از تمام امکانات و ظرفیت‌ها جهت زمینه‌سازی ترویج اخلاق و معنویت در جامعه استفاده نماید.

۲-۲. انتخاب کارگزاران دارای صلاحیت

اصل دوم، بیانگر سپردن و تصدی وظایف و مسئولیت‌ها بر اساس صلاحیت و اهلیت افراد است. قرآن کریم می‌فرماید: و به یاد آورید زمانی را که خدای ابراهیم او را به اموری گوناگون امتحان کرد و او همه را به‌جا آورد. خداوند فرمود: من تو را امام مردم قرار دادم. ابراهیم گفت: امامت در فرزندانم نیز هست؟ فرمود: عهد من به ستمگران نمی‌رسد (بقره: ۱۲۴).

بر اساس این آیه اعطای مقام امامت به حضرت ابراهیم^ع پس از آن است که آن حضرت صلاحیت آن را احرار کرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۳۵). در نگاه دینی، صلاحیت تصدی مسئولیت‌ها به دو بخش تقسیم می‌شود: ۱. صلاحیت دینی و اخلاقی؛ ۲. صلاحیت تخصصی. ناظر به این دو دسته صلاحیت، امام صادق^ع می‌فرماید: «در نزد من تفاوتی ندارد که خائن را امین بر چیزی قرار دهم یا کسی که (به سبب ناتوانی) آن را تباه می‌کند (مُضِیْع)» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۹۹). مطابق این روایت، سپردن مسئولیت به فردی که فاقد صلاحیت دینی و اخلاقی (خائن) است، هم‌سنگ سپردن مسئولیت به فرد فاقد صلاحیت تخصصی (مُضِیْع) است. بنابراین انتخاب مسئولین و کارگزاران تنها با اتکای به صلاحیت تخصصی اشتباه است، بلکه هر اندازه به صلاحیت تخصصی توجه می‌شود، باید صلاحیت دینی و اخلاقی را نیز ملاک قرار داد.

حضرت علی^ع در نامه به مالک اشتر بر ضرورت توجه به هر دو قسم صلاحیات تأکید کرده‌اند:

سپس در امور کارگزاران حکومت دقت کن و آنان را پس از آزمایش به کار گیر، از راه هوی و هوس و خودرایی آنان را به کار مگمار؛ زیرا هوی و هوس و خودرایی جامع همه شعبه‌های ستم و خیانت است. از عمال حکومت کسانی را انتخاب کن که اهل تجربه و حیاند، و از خانواده‌های شایسته و در اسلام پیش قدم‌ترند؛ چراکه اخلاق آنان کریمانه‌تر، و خانواده ایشان سالم‌تر، و مردمی کم طمع‌تر، و در ارزیابی عواقب امور دقیق‌ترند (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۳۵).

ویژگی‌هایی مانند «اهل تجربه» و «در ارزیابی عواقب امور دقیق‌تر» ناظر به صلاحیت تخصصی و «اهل حیا»، «اخلاق کریمانه‌تر» و «کم طمع‌تر» ناظر به صلاحیت اخلاقی است.

در نگاه حضرت علی^ع صلاحیت اخلاقی کارگزاران صلاحیتی سلبی و ایجابی است؛ یعنی ملازم با وجود فضائل اخلاقی و درعین‌حال نبود رذائل است. به‌عنوان مثال، آن حضرت بر وجود صفات ذیل تأکید دارند:

«با پرهیزگاران و راستگویان پیبوند» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۳۰)، «تقوای الهی، مقدم داشتن طاعت خدا بر دیگر کارها، پیروی از آنچه در کتاب خدا آمده» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۲۷) و «نفس خود را از شهوات بازدارد و هنگام سرکشی‌ها آن را رام کند» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۲۷). درعین‌حال بر نبود صفاتی دیگر در کارگزاران تأکید می‌کنند: «در مشورت کردن بخیل... و ترسو... و حریص دخالت مده...؛ چراکه بخل، ترس و حرص غرائز گوناگونی هستند که ریشه آنها بدگمانی به خداست» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۳۰) و «بدترین وزیران تو کسانی هستند که پیش از تو وزیر بدکاران بوده و در گناهان آنان شرکت داشته‌اند» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۳۰)

حضرت علی^ع در پایان علت تأکید فراوان خود بر این ویژگی‌های سلبی و ایجابی یا همان صلاحیت اخلاقی را این‌گونه بیان می‌کنند که: «بی‌تفاوتی نسبت به صلاحیت اخلاقی موجب تشویق و ترغیب بدکاران بر بدی و سرخوردگی درستکاران نسبت به‌درستی خواهد شد» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۳۰-۴۳۱). از همین‌رو بر حکومت لازم است تا نسبت به صلاحیت اخلاقی کارگزاران توجه جدی داشته باشد تا با اشغال مناصب توسط ناهالان زمینه تضعیف

ارزش‌های اخلاقی و معنوی ایجاد نشود. در مقابل، با حضور افراد برخوردار از صلاحیت‌های اخلاقی در مناصب حکومتی، زمینه ترویج ارزش‌ها فراهم گردد. آن حضرت در روایتی دیگر این تأثیرگذاری را این گونه بیان کرده‌اند: «مردم به فرمانروایان خود شبیه‌ترند تا به آبا و اجداد خویش» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۵، ص ۴۶).

۲-۳. اهتمام به تربیت

اصل اول متضمن این معنا بود که حکومت نسبت به وضعیت اخلاقی و معنوی جامعه داری مسئولیت است. با توجه به چنین مسئولیتی حکومت باید ناظر به تمام عرصه‌های تأثیرگذار بر اخلاق و معنویت به صورت فعال و مدبرانه نقش آفرینی کند، اما اصل سوم متضمن این معناست که عوامل و نهادهای تربیتی با توجه به نقش حیاتی و بی‌بدیلی که بر اخلاق و معنویت دارند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۰/۱۴؛ ۱۳۸۵/۰۲/۱۲؛ ۱۳۸۹/۰۲/۱۵؛ ۱۳۸۵/۰۲/۲۶)، مهم‌ترین عرصه‌هایی هستند که حاکمیت باید در زمینه‌سازی جهت رواج اخلاق و معنویت بر آنها تمرکز کند. حاکمیت باید زمینه‌سازی را به صورت ویژه ناظر به عوامل و نهادهای اساسی تربیتی از ابتدایی‌ترین سنین تربیت‌پذیری به صورت عمومی و دربرگیرنده تمام افراد جامعه پیگیری نماید.

رهبر معظم انقلاب در بیانیه گام دوم مهم‌ترین آرمان‌های انقلاب اسلامی را هم در چله اول انقلاب و هم پس از آن، یعنی گام دوم انقلاب «خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی» معرفی کرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲، ص ۱۰). این سه اهداف جدای از هم نیستند، بلکه بیانگر یک سیر هستند؛ سیری که از خودسازی که همان تزکیه و تربیت افراد است شروع می‌شود (خامنه‌ای، ۱۴۰۰/۰۲/۲۱؛ ۱۳۹۱/۰۳/۲۹؛ ۱۳۸۷/۰۲/۱۱؛ ۱۳۸۶/۰۲/۲۵؛ ۱۳۸۰/۰۲/۱۶) و نتیجه آن جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی خواهد بود؛ یعنی جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی متوقف است بر انسان‌سازی و تربیت.

قرآن کریم در کنار رساندن قرآن و تعلیم آن، یکی دیگر از وظایف حضرت پیامبر ﷺ را تزکیه و تربیت انسان‌ها معرفی می‌کند: «خداوند بر اهل ایمان منت گذاشت که از بین آنها پیامبری از خودشان برانگیخت تا آیات الهی را برای آنها بخواند و آنان را تزکیه کند و کتاب و حکمت بیاموزد؛ گرچه پیش از آن در گمراهی آشکار بودند» (آل عمران: ۱۶۴). آن حضرت به‌منظور محقق ساختن این اهداف از هیچ تلاشی فروگذار نکرد. قرآن کریم نتایج مطلوب تلاش‌های آن حضرت را ایمان آوردن و حمایت و یاری کردن حضرت پیامبر ﷺ معرفی می‌کند. تجلی کامل ایمان و یاری کردن رسول الله ﷺ در بیعت با آن حضرت است که خود نقطه آغاز تشکیل جامعه اسلامی است:

ما تو را شاهد و بشارت‌دهنده و بیم‌رسان فرستادیم * تا شما به خدا و رسول او ایمان بیاورید و از او حمایت کنید و به او احترام گذارید و صبح و شام خداوند را تسبیح گوید * آنهایی که با تو بیعت کردند، در واقع با خدا بیعت نمودند، دست خدا بالای دست‌های آنهاست (فتح: ۸-۱۰).

در این مسیر، هدایت تک‌تک افراد دارای اهمیت است؛ از همین رو حضرت رسول الله ﷺ به حضرت امیرالمؤمنین

می‌فرمایند: «به خدا سوگند اگر یک نفر به‌دست تو هدایت شود، برای تو بهتر از آن چیزی است که خورشید بر آن می‌تابد» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۴۳).

حضرت علی علیه السلام در نامه به مالک اشتر بزرگ‌ترین چشم‌روشنی حکومت را برپایی عدل در بلاد و ظهور مؤدّت بین مردم معرفی فرموده و سپس تحقق آن را در گرو سلامت قلب و باطن توده مردم معرفی می‌کند (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۳۳) که خود در گرو تربیت و تحصیل فضائل اخلاقی است. گوشه‌ای از دستاوردهای یک جامعه و امت تربیت‌شده و برخوردار از فضائل برای حکومت در بیان حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام از این قرار است: «همانا ستون دین، و جمعیت مسلمانان، و مهیاشدگان برای جنگ با دشمن توده مردم‌اند، پس باید توجه و میل تو به آنان باشد» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۲۹). به‌منظور تحصیل این آثار و برکات حاکم و حکومت در مسیر صلاح و اصلاح آحاد افراد، و به عبارتی به‌منظور تربیت جامعه، باید از تمام فرصت‌ها و ظرفیت‌ها همچون علما و حکما استفاده نماید (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۳۱). علاوه بر ظرفیت‌های بیرونی باید ظرفیت‌های درونی خود را نیز در این مسیر قرار دهد: «مهربانی و محبت و لطف به رعیت را شعار قلب خود قرار ده» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۲۷).

در نگرش اسلامی توجه به تربیت اخلاقی و معنوی اختصاص به زمان و مکان خاصی ندارد. در شرایط جنگی که با توجه به ماهیت آن، اکثر مکاتب بشری چشم خود را بر روی اخلاق می‌بندند، حضرت علی علیه السلام به لشکریان خود چنین دستور می‌دهد:

با دشمن جنگ را آغاز نکنید تا آنها شروع کنند... اگر به اذن خدا شکست خوردند و گریختند، آن کس را که پشت کرده نکشید، و آن را که قدرت دفاع ندارد آسیب نرسانید، و مجروحان را به قتل نرسانید. زنان را با آزار دادن تحریک نکنید؛ هرچند آبروی شما را بریزند، یا امیران شما را دشنام دهند (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۳۷۳).

حاصل آنکه بقای جامعه اسلامی و برپایی و دوام حکومت اسلامی متوقف است بر صلاح، اصلاح و تربیت آحاد افراد جامعه؛ از این‌رو بر حکومت لازم است تا نسبت به تربیت آحاد افراد جامعه اهتمام دائم داشته باشد.

سقوط اندلس نمونه‌ای عینی و عبرتی ماندگار در برابر دیدگان مسلمانان است. مسیحیان دریافته‌اند که توان غلبه نظامی بر مسلمانان را ندارند. آنان تلاش کردند با گستردن فساد، فحشا و بی‌بندوباری منشأ اصلی قدرت مسلمانان که نیروی ایمانی و معنوی جوانان بود را از بین ببرند. مسیحیان اقدام به ایجاد پارک‌های تفریحی برای جوانان مسلمان نمودند. دختران زیبا و عشوه‌گر را به این پارک‌ها گسیل می‌کردند تا با تحریک جوانان موجب انحراف آنان گردند. از سوی دیگر، مراکز مجلل عیش و نوش را به‌صورت شبانه‌روزی تأسیس کردند که زنان و دخترانی پیشخدمت آن بودند و به جوانان مسلمان به‌صورت رایگان خدمات می‌دادند. تنها در یک نمونه کشیشی مسیحی با خرید انگور باغ‌های شهر قُرطبه شراب می‌ساخت و آن را تنها در اختیار دانشجویان مسلمان قرار می‌داد. پاپ سالانه هزار سکه طلا جهت گسترش شراب‌خواری در بین مسلمانان اختصاص می‌داد (طالبی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۶۵۶۴). در این میان زمامداران مسلمان اندلس درگیر منازعه بر سر قدرت بودند؛ درنتیجه نسبت به انحراف و سقوط اخلاقی و معنوی

جامعه اسلامی هیچ توجهی نداشتند. نتیجه این وضعیت، سقوط اندلس به دست مسیحیان، زنده‌سوزی و کشتار بی‌رحمانه صدها هزار مسلمان و اخراج میلیون‌ها نفر دیگر از اندلس بود (طالبی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۷۸۶-۷۸۷). بنابراین مقصود از این اصل آن است که در عرصه زمینه‌سازی، تربیت اخلاقی و معنوی عمومی دارای اهمیت است. لازمه این امر آن است که حکومت باید زمینه‌های تربیت افراد را به‌ویژه ناظر به عوامل و نهادهای اساسی تربیتی مانند خانواده، آموزش و پرورش، رسانه، مسجد و... فراهم آورد.

۲-۴. هم‌افزاسازی عوامل

عوامل و نهادهای مختلفی بر وضعیت اخلاقی و معنوی جامعه اثرگذارند؛ از جمله مهم‌ترین آنها عوامل متعدد دخیل در امر تربیت هستند (بی‌ریا، آذربایجانی و کریمی، ۱۳۸۵، ص ۲۴-۲۵؛ حجتی، ۱۴۰۲، ص ۹۸-۱۵۰). نگاه تک‌عنصری و جزیره‌ای به هریک از عوامل موجب غفلت از تأثیر سایر عوامل و نهادهای شده و باعث می‌شود که فعالیت‌های مربوطه، نتایج مورد نظر را در پی نداشته باشد. به‌عنوان مثال، تصویب قوانین و تنظیم برنامه‌های اجرایی ناظر به خانواده، بدون نظر داشت به تأثیرات رسانه، نتیجه‌ای متفاوت از قوانین و طرح‌هایی که با نظر داشت به تأثیرات رسانه تنظیم شده‌اند، خواهد داشت؛ از این‌رو باید تلاش شود تا فعالیت‌های تمهیدی بر اساس هم‌افزاسازی عوامل و نهادهای مختلف تنظیم شود. قرآن کریم در خصوص توجه به تعاضد و هم‌افزایی می‌فرماید: «بر نیکی و پروا پیشگی همیاری کنید و بر گناه و دشمنی همیاری نکنید و از خدا پروا کنید که خدا سخت کیفر است» (مائده: ۲).

در خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه، حضرت علی علیه السلام به بیان حقوق و مسئولیت‌های متقابل حاکم و مردم می‌پردازند. آن حضرت بیان می‌کنند که چنانچه هر گروه مسئولیت خود را کامل انجام دهد، حق عزت می‌یابد، روش‌های دینی برپا می‌گردد، نشانه‌های عدالت برقرار می‌شود و سنت‌ها جاری و ساری خواهد شد؛ در نتیجه روزگار اصلاح می‌شود و دشمنان ناامید می‌شوند. چنانچه یک گروه در انجام وظایف خود کوتاهی کنند، اختلاف سر برمی‌آورد، ستم، نیرنگ، تبعیت هوی، ترک سنت‌ها، تعطیلی احکام الهی و بیمارهای باطنی جامعه را فرامی‌گیرد. سپس حضرت راهبرد حصول آن نتایج مطلوب و جلوگیری از پیامدها مذکور را چنین معرفی می‌فرماید: «بنابراین بر شماست که یکدیگر را نصیحت کنید، و نیکو همیاری کنید» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۳۳۴). حضرت در ادامه تصریح می‌فرمایند که: «هیچ‌کس حتی فضیلت‌مندترین افراد، در انجام مسئولیت خود بی‌نیاز از تعاون و همیاری نیست» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۳۳۴). اینکه آن حضرت حصول آن نتایج مطلوب را به تناصح و تعاون گره زده و امر به تناصح و تعاون کرده‌اند، و تمام این مباحث را در فضای رابطه حکومت - مردم بیان کرده‌اند، مفید این مطلب است که حکومت نه تنها موظف به تناصح و تعاون است، بلکه باید زمینه تعاون سایر ارکان و اصناف را به وجود آورد و به عبارتی بر اساس اصل هم‌افزاسازی عوامل حرکت نمایند.

از سوی دیگر، حاکمیت نیز شامل نهادها و بخش‌های مختلفی است که هر کدام برخوردار از وظایف و اختیاراتی هستند. بخش‌های مختلف حاکمیت در راستای زمینه‌سازی جهت ترویج اخلاق و معنویت باید به صورت یکپارچه و سازگار عمل نمایند. رهبر معظم انقلاب در بیاناتش به ضرورت این امر توجه داده‌اند: «قانونی که تصویب می‌شود برای اجرا شدن است، به همین دلیل باید از ابتدا امکان اجرایی شدن قانون، بر اساس شرایط گوناگون، اقتضائات کشور و نگاه کلی، اصولی و همه‌جانبه ملاحظه شود و مدنظر قرار گیرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۲/۰۵). مطابق این بیانات معظم‌له، قوه مقننه نباید فقط به انجام وظیفه خود که قانون‌گذاری است توجه داشته باشد، بلکه باید نسبت به سایر بخش‌های حاکمیت که اجرای قانون مورد نظر وظیفه آنهاست، توجه داشته باشد؛ یعنی توجه داشته باشد قانون را به نحوی تصویب نماید که قابل اجرا و عملیاتی شدن به وسیله بخش‌های مربوطه باشد. بنابراین جهت دیگر اصل هم‌افزایی، هم‌افزایی بخش‌ها و ارکان مختلف حاکمیت است.

نگاه فراهنجی به هر مسئله و نیز توجه به تعدد و تفاوت عوامل، موجب خواهد شد تا فعالیت‌های تمهیدی حاکمیتی از واقع‌بینی، تناسب و جامعیت بیشتر و بهتری برخوردار گردد. از جمله نتایج توجه به چنین اصلی، آن است که وظایف و کارکردهای هر نهاد و بخشی به درستی ترسیم می‌شود؛ در نتیجه از یک سو از تداخل و تعارض فعالیت‌ها جلوگیری خواهد شد و از سوی دیگر متولی هر کاری مشخص خواهد بود و این مانع بر زمین ماندن کارها می‌شود. حضرت علی^{علیه السلام} در بازگشت از صفین در نامه‌ای خطاب به امام حسن^{علیه السلام} می‌فرمایند: «کار هر کدام از کارکنان را معین کن که او را در برابر آن کار مسئول بدانی؛ زیرا تقسیم درست کار سبب می‌شود کارها را به یکدیگر وانگذارند، و در خدمت سستی نکنند» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۰۵).

سازوار با این اصل، فعالیت‌های تمهیدی حاکمیت باید به تعدد عوامل توجه داشته باشد و بر اساس ایجاد تعاضد و هم‌افزایی عوامل و نهادهای مؤثر در رواج اخلاق و معنویت ترسیم گردد.

۲-۵. لحاظ پیامدهای اخلاقی و معنوی

هر کنش حاکمیتی، ناظر به هر عرصه‌ای اعم از اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... می‌تواند پیامدهای اخلاقی و معنوی برای جامعه در پی داشته باشد. این امر علاوه بر شواهد دینی (احزاب: ۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۴۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۰۷ و ج ۵، ص ۷۱) بارها در حکومت‌های مختلف به تأیید تجربه رسیده است (Lindbeck, 2006, p. 4 & 15; Laidler, 2016, p. 39-41؛ تبسم، ۱۳۹۸، ص ۸).

مراد از این اصل آن است که در تمام کنش‌های حاکمیتی، باید پیامدهای اخلاقی و معنوی آن بر جامعه لحاظ گردد. از همین رو رهبر معظم انقلاب می‌فرمایند:

شما هر قانونی بگذارید، مربوط به حمل و نقل جاده‌ای باشد، مربوط به گمرک باشد، مربوط به اقتصاد باشد، مربوط به سیاست خارجی باشد، هرچه باشد، یک آثار تربیتی و اخلاقی هم دارد، به این جنبه از قانون توجه بشود (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۰۴/۰۳).

حضرت علی علیه السلام در پاسخ به عاصم بن زیاد که در مورد علت زندگی فقیرانه حضرت پرسیده بود، فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَى أُمَّةٍ الْعَدْلَ [الحَقَّ] أَنْ يُقَدِّرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ كَيْلًا يَتَّبِعَ بِالْفَقِيرِ فَقْرَهُ»؛ خداوند بر پیشوایان حق واجب فرموده که خود را با مردم ناتوان برابر و همسان قرار دهند تا فقر فقیر را به بغی و طغیان نکشاند (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۳۲۵). روایت فوق از جهت عبارات به کار رفته در آن، درخور توجه است. در این روایت از یک سو تعبیر «أُمَّةٌ عَدْلٌ» (یا حق) به کار رفته است و از سوی دیگر از ماده «بَغَى» استفاده شده است. برای ماده «بَغَى» این معانی ذکر شده است: «ظلم» (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۵۳)، «شدت طلب چیزی به ناحق» (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۷) و «تجاوز از حق به سوی باطل» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱۳۶)؛ همچنین گفته شده است که «بَغَى عَلَيْنَا فُلَانٌ»، یعنی «بر ما شورید از روی ظلم و ایذا» (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۴۶). حضرت علیه السلام از تعبیری همچون «قیام» و یا حتی «خروج» استفاده نکرده است؛ زیرا این تعبیر شامل هر خیزش و حرکت نظامی می شود؛ خواه به حق باشد و خواه به ناحق. تعبیر «أُمَّةٌ عَدْلٌ (حق)» بیانگر آن است که فرض در حکومت حق و به عبارتی حکومت الهی است. قیام و پیکار با چنین حکومتی ضد حق و غیرمجاز است؛ از همین رو «بَغَى» خواهد بود. وظیفه مردم نسبت به حاکم حق و حکومت الهی، حمایت و تقویت آن است و سلامت دینی و معنوی آنان در گرو ارتباط درست با حکومت الهی است. قرار گرفتن در مقابل حکومت الهی موجب انحراف دینی و معنوی و شقاوت خواهد شد همانند آنچه بر سر خوارج آمد.

نکته درخور توجه در روایت آن است که حضرت به دنبال بیان آن نیست که مردم و جامعه حق ندارند نسبت به حکومت حق، بغی و خروج کنند، بلکه حضرت وظیفه حاکم و حکومت را در این زمینه بیان می فرماید. اینکه خداوند بر پیشوایان حق واجب و لازم کرده است به نحوی زندگی کنند که موجب بغی و در نتیجه سقوط دینی و معنوی و شقاوت فقرا و به طور کلی مردم جامعه خود نشوند. حکومت و کارگزار آن باید از چنان عاقبت اندیشی و پیامدسنجی برخوردار باشد که نه تنها تمام کنش های حاکمیتی خود در عرصه های مختلف اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، نظامی، قضایی و... را از این جهت مورد توجه قرار دهد، بلکه باید ساحت شخصی زندگی خود را هم بر این اساس سامان دهد.

حضرت علی علیه السلام در نامه به مالک اشتر خاطر نشان می کند که حاکم نیاز دارد تا به مردم خود حُسن ظن داشته باشد و بتواند بر آنان اعتماد کند. امکان اعتماد و حُسن ظن به مردم باعث می شود که بسیاری از سختی ها و دشواری ها از دوش حاکم و حکومت برداشته شود. از جمله اموری که موجب ایجاد این حُسن ظن و اعتماد می شود، آن است که حاکم نسبت به مردم خود نیکی کند، هزینه ها را بر دوش آنان سبک کند و هزینه اضافی بر عهده آنها تحمیل نکند (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۳۱). این بیان به خوبی نشان می دهد که چگونه کنش های مختلف حاکمیت، از جمله تصمیمات اقتصادی آن، می تواند بر مردم و جامعه اثر بگذارد؛ به نحوی که یا جامعه ای قابل اعتماد و اخلاقی بسازد؛

جامعه‌ای که حکومت با اطمینان بتواند انجام و پیش‌برد بخشی از امور را به آن واگذار کند، یا جامعه‌ای غیرقابل اعتماد که حاکمیت از سستی و اهمال، مسئولیت‌ناپذیری و حتی خیانت آنان در امان نباشد. یکی از اموری که می‌تواند موجب تضعیف اعتماد و از بین رفتن حُسن ظن مردم بشود، سهل‌انگاری در چگونگی برخورد و مواجهه با نیکوکار و بدکردار است. سهل‌انگاری در این عرصه موجب تضعیف ارزش‌ها و تقویت ضدارزش‌ها خواهد شد: «نیکوکار و بدکار در برابرت یکسان نباشند که این کار نیکوکار را در انجام کار نیک بی‌ربغت، و بدکار را در بدی ترغیب می‌کند، هر کدام را متناسب با کارشان پاداش بده» (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۳۰).

در ادامه حضرت ﷺ ناظر به شیوه مدیریت و روش‌های انجام امور، دو دستور بسیار مهم را به مالک اشتر تذکر می‌دهد: اولاً به هیچ عنوان نباید سنت نیکی که موجب اُلفت مردم و اصلاح جامعه شده را از بین بُرد؛ ثانیاً نه تنها مستقیماً نباید چنین سنت‌هایی را از بین برد، بلکه باید از ایجاد و اجرای هر روش و کنشی که موجب آسیب دیدن آن سنت‌های صالحه می‌شود، به شدت پرهیز کرد (سید رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۳۱). عمومیت دستور دوم، مؤید اصل پیامدسنجی است. حاکم و حاکمیت در تمام تصمیم‌گیری‌ها و فعالیت‌ها، ناظر به ساحت‌های مختلف باید به تأثیرات آن بر وضعیت اخلاقی و معنوی جامعه توجه داشته باشد.

۲-۶. تناسب فعالیت‌های تمهیدی

فعالیت‌های تمهیدی حاکمیت در راستای رواج اخلاق و معنویت از تنوع و گوناگونی برخوردارند. این تنوع از یک جهت، حاصل تفاوت کارکردها و وظایف بخش‌ها و نهادهای مختلف حاکمیتی است؛ مثلاً در دسته‌بندی کلی می‌توان زمینه‌سازی را تقسیم به تقنینی، اجرایی و قضایی کرد.

از جهتی دیگر، با توجه به سنخ فعالیت‌های تمهیدی، زمینه‌سازی قابل تقسیم به سلبی و ایجابی است. از باب نمونه کنش‌های متعدد رسول‌الله ﷺ در مقابله با اشرافی‌گری و گفتمان‌سازی مبتنی بر آیه ۱۳ حجرات: «همانا گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست»، گاه سلبی و گاه ایجابی بوده است. یکی از مصادیق ایجابی موردی است که یکی از بردگان آزادشده قبیله بنی‌بیاض، خواهان ازدواج با دختری از آن قبیله بود. رسول‌الله ﷺ به آنان فرمود دختر را به عقد وی درآورند. آنان اعتراض کردند که آیا دختران خود را به عقد موالی خود درآوریم؟ حضرت در پاسخ آیه فوق را خواندند (عنایه، ۱۴۱۱ق، ص ۳۵۸-۳۵۷). همچنین عدم پذیرش تشکیل جلسه‌ای اختصاصی برای اشراف و ثروتمندان، بدون حضور فقیران را می‌توان مصداق زمینه‌سازی سلبی دانست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۱۸).

از جهت سوم - همان‌طور که در اصل چهارم گفته شد - عوامل تأثیرگذار بر وضعیت اخلاقی و معنوی جامعه، مختلف و متنوع‌اند و هریک دارای شرایط، ویژگی‌ها و اثرات خاصی هستند. توجه به این سه جهت ما را به اصل «تناسب» رهنمون می‌سازد. مطابق با اصل تناسب، فعالیت‌های تمهیدی که از سوی حاکمیت جهت ترویج اخلاق و

معنویت انجام می‌شود، باید متناسب با عرصه مورد نظر و شرایط و ویژگی‌ها آن باشد، در غیر این صورت توفیق چندانی نخواهد داشت و حتی در مواردی ممکن است تبعات منفی داشته باشد.

به‌عنوان مثال، در زمینه‌سازی ناظر به رسانه، در کنار وجود رویکرد حمایتی که عمده‌تأذیل زمینه‌سازی اجرایی جای می‌گیرد، وجود رویکرد نظارتی از اهمیت بسیاری برخوردار است. نظارت بر رسانه در مواردی مستلزم تعریف نقش برای قوه قضاییه و به تعبیری زمینه‌سازی قضایی خواهد بود. چنانچه حاکمیت نسبت به رسانه رویکرد صرفاً حمایتی اتخاذ نماید و رویکرد نظارتی را کاملاً کنار بگذارد، پیامدهای بسیاری به وجود خواهد آمد. انتشار اطلاعات نادرست، شایعات و اخبار جعلی، تضعیف اعتماد عمومی به رسانه‌ها و کاهش کیفی و محتوایی تولیدات رسانه‌ای از جمله این پیامدها خواهد بود. نتیجه این پیامدها سوق پیدا کردن مردم به تولیدات رسانه‌ای بیگانه و در نهایت تضعیف ارزش‌های اخلاقی و معنوی در جامعه خواهد بود.

در مورد آموزش و پرورش با توجه به اینکه این نهاد تحت مدیریت مستقیم حکومت است، حکومت از بسط ید حداکثری برخوردار است؛ یعنی علاوه بر رویکرد حمایتی و نظارتی، حکومت می‌تواند در سیاست‌گذاری بر آن، هم از حیث ساختار و هم محتوا دخالت نماید؛ از این رو حکومت نسبت به آموزش و پرورش در قیاس با رسانه بیشترین امکان زمینه‌سازی را دارد.

در قیاس با رسانه و آموزش و پرورش، حکومت ناظر به خانواده کمترین بسط ید را دارد؛ زیرا برخلاف رسانه نظارت بر خانواده بسیار محدود است. در این عرصه بیشترین فعالیت‌های تمهیدی حکومت، حمایتی و یا فرهنگ‌سازی و ترویج خواهد بود. به‌عنوان مثال، رهبر معظم انقلاب، فرهنگ غربی را برای خانواده خطرناک و نابودکننده معرفی می‌کنند. متناسب با این مطلب، فعالیت متناسب حاکمیت در این عرصه، تدوین و ترویج سبک زندگی اسلامی-ایرانی بر اساس فرهنگ بومی خواهد بود. مقام معظم رهبری در این باره فرموده‌اند:

من ملاحظه کردم بعضی از قوانین مربوط به خانواده که در مجلس مطرح است و بحث می‌شود یا تصویب می‌شود، انسان احساس می‌کند که تحت تأثیر و اثرپذیری از رسوم غربی است، از این باید اجتناب بشود. غربی‌ها نسبت به خانواده هیچ‌گونه اهمیتی ندارند، نه اینکه نخواهند، [بلکه] شرایط و سبک زندگی غربی معارض با خانواده به معنای واقعی کلمه است... حالا ما بیابیم چیزهایی را که اینها مثلاً راجع به زن و جوان و فرزند و پدر و مادر و مانند اینها در عرف خودشان دارند، در مسائل مربوط به خانواده راه بدهیم! نه، این مطرح نیست (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۰۳/۳۰).

حاصل آنکه متناسب با اصل مورد نظر، فعالیت‌های زمینه‌سازانه حاکمیت باید از تناسب برخوردار باشد. این تناسب هم ناظر به نهاد و دستگاه مربوطه است؛ یعنی هریک از ارکان حکومت متناسب با وظایف، اختیارات و امکانات خود، به بهترین وجه نقش خود را ایفا کنند؛ از سوی دیگر، در تمام فعالیت‌ها، عرصه مورد نظر و شرایط و اقتضائات آن، باید به دقت مورد توجه قرار گیرد و متناسب با شرایط و ویژگی‌های آن عرصه اقدام بشود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هنگامی که برای شخص یا نهادی مسئولیتی تعریف می‌شود؛ به این معناست که اهدافی متناظر با آن مسئولیت برای او تعیین شده است. تحقق هدف در گرو انجام فعالیت‌های متناسب است؛ یعنی تنها با انجام فعالیت‌های مشخص می‌توان آن هدف را محقق کرد نه هر فعلی. بنابراین تعیین و انجام کنش‌های متناسب باید بر اساس سلسله قواید باشد که بر اساس آن قواعد بتوان درستی فعالیت‌ها را تضمین کرد. این قواعد همان «اصول» هستند؛ زیرا اصل گزاره‌ای تجویزی است که بر چگونگی انجام کار و فعالیت ناظر به هدفی مشخص تأثیر می‌گذارد. از آنجاکه در نگرش اسلامی حکومت نسبت به رواج اخلاق و معنویت در جامعه مسئول است، اصول زمینه‌سازی حاکمیتی رواج اخلاق و معنویت نیز همین کارکرد را دارند؛ یعنی چگونگی فعالیت‌هایی که از سوی حاکمیت به‌منظور زمینه‌سازی جهت رواج اخلاق و معنویت در جامعه انجام می‌شود را روشن می‌کنند. از جمله این اصول آن است که نهادهای مختلف حاکمیتی باید ناظر به وضعیت اخلاق و معنویت در جامعه به نحو فعالانه نقش ایفا کنند؛ یعنی در سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری، تدوین طرح و برنامه‌های عملیاتی و... فعال، ابتکاری و مدبرانه عمل کنند، نه منفعل، واکنشی و سهل‌انگارانه. هرگونه انفعال و سهل‌انگاری در این عرصه می‌تواند آسیب‌های جبران‌ناپذیری بر پیکره اخلاقی و معنوی جامعه وارد کند. حکومت به‌منظور انجام وظایف و کارکردهای مختلف، ناچار به استفاده از افراد است. آنچه در هر بخش تحقق کارکرد مورد نظر را تضمین می‌کند، برخورداری مسئولان مربوطه از دو دسته صلاحیات تخصصی و اخلاقی است. وجود صلاحیت اخلاقی در کارگزاران هر بخش علاوه بر اینکه با کارکرد درست همان بخش مرتبط است، تأثیری فراگیر بر عموم مردم جامعه هم می‌تواند داشته باشد، و آن تأثیری است که بر پایداری عموم جامعه به ارزش‌ها می‌گذارد. بنابراین اصل دوم مبین ضرورت توجه به صلاحیت اخلاقی کارگزاران است. جامعه متشکل از افراد است، و مظاهر و نمودهای عمومی جامعه، در واقع متأثر از اکثریت جامعه است. هنگامی که اکثریت افراد یک جامعه افرادی مهمان‌نواز باشند، به تبع نمود عمومی آن جامعه مهمان‌نوازی خواهد بود و آن جامعه در بین سایر جوامع به‌عنوان جامعه‌ای مهمان‌نواز شناخته خواهد شد. با توجه به این واقعیت، چنانچه حاکمان و زمامداران یک جامعه در پی ایجاد جامعه‌ای اخلاقی و معنوی باشند، ابتدا باید به دنبال تربیت و ساختن افراد اخلاقی و معنوی باشند؛ از این‌رو یکی از اساسی‌ترین مسائل، اهتمام به امر تربیت و در نتیجه تمرکز بر نهادها و عوامل تربیتی است. پس مفاد اصل سوم آن است که حکومت باید نسبت به تربیت اخلاقی و معنوی همه افراد جامعه اهتمام به خرج دهد. هرگاه تحقق امری متوقف بر اجتماع چندین علت باشد، به مجموع آن عوامل علت تامه و بر هریک به تنهایی علت ناقصه می‌گویند. ویژگی علت تامه آن است که تحقق امر مورد نظر به حصول علت تامه وابسته است؛ یعنی همه علل ناقصه باید به‌درستی و با شرایط صحیح حاصل شوند، در غیر این صورت، امر مورد نظر محقق نخواهد شد. به‌عنوان مثال، آب که مایع

حیات بخش است از ترکیب مولکولی (H_2O) تشکیل یافته است؛ یعنی علت تامه آب حاصل اجتماع دو اتم هیدروژن در کنار یک اتم اکسیژن است، اما چنانچه یک اتم اکسیژن دیگر به آن افزوده شود، حاصل آن هیدروژن پروکساید (H_2O_2) خواهد بود که نه تنها حیات بخش نیست، بلکه برای سلامتی مضر است. وضعیت اخلاقی و معنوی جامعه متأثر از عوامل مختلفی است. چنانچه حکومت به دنبال رواج اخلاق و معنویت در جامعه باشد، باید به تأثیرات تمام این عوامل توجه داشته باشد و شرایط را برای اثرگذاری مثبت آنها فراهم نماید. از جمله اموری که باید در این زمینه مورد توجه قرار گیرد، تأثیرات متقابلی است که آن عوامل می توانند بر یکدیگر بگذارند؛ چرا که این عوامل در شرایطی می توانند بر عملکرد یکدیگر تأثیر منفی بگذارند. از این رو است که از اصل چهارم با عنوان هم افزایی عوامل یاد می شود؛ یعنی در ضمن توجه به تأثیر مجموعی عوامل، باید عوامل را به نحوی سامان داد که خروجی مجموع آنها در کنار یکدیگر، اثرگذاری مثبت بر رواج اخلاق و معنویت باشد. مطابق اصل پنجم تمام کنش های حاکمیتی باید از جهت تأثیراتی که بر وضعیت اخلاقی و معنوی جامعه می گذارند مورد توجه و بررسی قرار گیرند. در اصل اول گفته شد که حکومت نسبت به رواج اخلاق و معنویت در جامعه مسئول است، پس باید در این عرصه به نحوی فعال نقش ایفا کند، اما اصل پیش رو متضمن آن است که فعالیت های حکومتی ناظر به دیگر مسئولیت های حکومت در عرصه های مختلف مانند اقتصادی، سلامت، نظامی و... نباید تأثیر منفی بر وضعیت اخلاقی و معنوی جامعه بگذارند. اهمیت این اصل به حدی است که حضرت علی علیه السلام مراعات آن را در عرصه فردی و شخصی زندگی زمامداران لازم شمردند. چنانچه مسئولان حکومتی بخواهند فعالیت های تمهیدی از تأثیرگذاری درست بر رواج اخلاق و معنویت برخوردار باشد، باید از متناسب بودن فعالیت های زمینه ساز اطمینان حاصل کنند. به عنوان مثال، در مواردی ممکن است رواج اخلاق و معنویت نیازمند تصویب قانونی خاص باشد، پس باید انجام بشود، اما در مواردی قوانین موجود برای تحقق مطلوب کفایت می کند، اما باین وجود این اتفاق محقق نشده است. این امر نشان می دهد که در بخشی دیگر مثلاً اجرا نقضی وجود دارد. در چنین شرایطی تصویب قوانین جدید فعالیتی نامتناسب خواهد بود. یا اینکه از میان عوامل مختلف، یک عامل دچار اشکال است؛ به نحوی که فعالیت سایر عوامل را متأثر می کند؛ مثلاً فضای مجازی حتی بر تأثیرات مثبت خانواده یا مدرسه سایه افکنده باشد، در چنین شرایطی اصل تناسب حکم می کند که باید به دنبال آسیب شناسی فضای مجازی و درمان آن رفت.

منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغه (۱۳۸۷ق). تحقیق: صبحی صالح. بیروت: بی‌نا.
- اعرافی، علیرضا (۱۳۹۱). فقه تربیتی. تحقیق: سیدنفی موسوی. قم: اشراق و عرفان.
- باقری، خسرو (۱۳۸۴). تگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: برهان.
- تبسم، ادريس (۱۳۹۸). جایگاه هم‌جنس‌گرایی از منظر حقوق اسلام و موضوعه غرب. مطالعات علوم اجتماعی، ۵(۴)، ۱۰-۱.
- جلائی نوبری، حسین (۱۳۹۹). ضرورت مراعات اخلاق و رفتار اعتقادی کارگزاران حکومت دینی از منظر امیرالمؤمنین علیه السلام. پژوهش و مطالعات علوم اسلامی، ۱۸(۲)، ۳۰-۱۵.
- حجتي، سيدمحمدباقر (۱۴۰۲). اسلام و تعليم‌وتربيت. تهران: فرهنگ اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حمیدالله، محمد (۱۳۷۴). نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد صلی الله علیه و آله. ترجمه محمد حسینی. تهران: سروش.
- حیدری، غلامرضا (۱۳۹۷). بررسی اصول مملکت‌داری و حکومت در نهج البلاغه و سیاست‌نامه (با تکیه بر اخلاق و مسئولیت‌های حاکمان). نشر پژوهی ادب فارسی، ۲۱(۴۳)، ۸۵-۶۳.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۷). بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی. <https://farsi.khamenei.ir>.
- خامنه‌ای، سیدعلی. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir>.
- خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۰۹ق). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- دلجو قلعه جوقی، محسن (۱۴۰۲). اصول و مؤلفه‌های حکمرانی مطلوب بر اساس بیانیه گام دوم با تأکید بر فساد و شفافیت. پایشهر، ۵(۵۰)، ۱۰-۲۴.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
- زمخشری، محمد بن عمر (۱۹۷۹م). اساس البلاغه. بیروت: دار الصادر.
- سلطان‌محمدی، حسین و سلطان‌محمدی، فاطمه (۱۳۹۱). تبیین مؤلفه‌های سیاست اخلاقی امام علی علیه السلام پس از رسیدن به امامت و حکومت. پژوهش‌نامه علوی، ۳(۱)، ۹۱-۱۱۶.
- سقای بی‌ریا، محمدناصر، آذربایجانی، مسعود و کریمی، عبدالعظیم (۱۳۸۵). اقتراح: تربیت اخلاقی؛ عوامل، موانع و روش‌ها. راه تربیت، ۲(۱)، ۱۱-۲۷.
- شریعتمداری، علی (۱۳۶۹). اصول و فلسفه تعلیم‌وتربیت. تهران: امیر کبیر.
- شهریاری، روح‌الله (۱۴۰۲). مبانی و اصول رشد اخلاقی خانواده تراز تمدن نوین اسلامی از منظر بیانیه گام دوم انقلاب. مطالعات سیاسی تمدن نوین اسلامی، ۳(۵)، ۲۱۳-۱۳۲.
- صدری افشار، غلامحسین، حکمی، نسرين و حکمی، نسترن (۱۳۸۸). فرهنگ فارسی دو جلدی. تهران: فرهنگ معاصر.
- طالبی‌نیا، سعید (۱۳۸۶). عبرت‌های اندلس. قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تصحیح: فضل‌الله یزدی و هاشم رسولی. تهران: ناصرخسرو.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). فروق اللغة. بیروت: الأفاق الجديدة.
- عنایه، غازی حسین (۱۴۱۱ق). اسباب النزول القرآنی. بیروت: دار الجیل.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). اللعین. قم: هجرت.
- فرمهبینی فراهانی، محسن (۱۳۸۴). اصول و فلسفه تعلیم‌وتربیت. تهران: جهاد دانشگاهی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

گوهری مقدم، ابوذر و بیگی، علیرضا (۱۴۰۰). تجزیه و تحلیل اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در بیانیه گام دوم انقلاب. *دانش سیاسی*، ۱۱(۱)، ۲۹۱-۳۲۰.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مستقیم، مهدیه السادات و مرتضوی، نسیم سادات (۱۴۰۳). رویکردی قرآنی به اصول مهندسی تبلیغ عفاف و حجاب در دانشگاه‌های اسلامی با تکیه بر بیانیه گام دوم انقلاب. *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ۲۸(۲)، ۷۳-۹۴.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). *نظریه سیاسی اسلام*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *فلسفه تعلیم تربیت اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

موسی‌زاده، ابراهیم (۱۳۹۹). اصول و مؤلفه‌های نظام‌سازی اسلامی با تأکید بر بیانیه گام دوم انقلاب. *حکومت اسلامی*، ۲۵(۱)، ۱۱۳-۱۳۴.

ولی‌زاده، محمدمهدی، ولی‌زاده، ابوالقاسم و مرندي، زهرا (۱۴۰۰). اصول و مؤلفه‌های پژوهش تمدن‌ساز در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای. *تاریخ*

فرهنگ و تمدن اسلامی، ۱۲(۴۳)، ۷-۳۰.

Laidler, Paweh (2016). GOOD LAW VERSUS BAD LAW: CIVIL DISOBEDIENCE DURING THE DESEGREGATION PROCESS IN THE UNITED STATES OF AMERICA. *Politeja*, 13(45), 27-42. <https://doi.org/10.12797/Politeja.13.2016.45.02>.

Lindbeck, Assar (2006). An Essay on Economic Reforms and Social Change in China. *Institute for International Economic Studies, Stockholm*. <https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/823571468018625606/an-essay-on-economic-reforms-and-social-change-in-china>.

Table of Contents

Beyond Entertainment: An Analysis of the Capacities of Computer Games in Moral Education / 7

✎ *Vahid Arghavani Fallah / Mahmoud Fathali*

The A Comparative Study of the Normative Dimensions of the Ethical Theory of Proximity to God and the Theory of David Ross / 29

Mohammad Hassan Samoei

Educational Taqiyyah (Dissimulation) in Verses and Narrations: An Examination of Verses and Narrations on Educational Taqiyyah in Educational Practices / 49

Ahmad Sa'idi

Examining the Influence of Moral Virtues on Various Dimensions of Security from the Perspective of the Qur'an and Narrations / 67

Ali Nikouei

The Anthropological Foundations of Ethics in the View of Ayatollah Mişbāḥ Yazdī / 91

Hossein Amiri

Explaining the Principles of Governance-Based Groundwork for the Propagation of Morality and Spirituality: A Study Based on the Second Phase of the Revolution Statement / 111

✎ *Hadi Gholamzadeh / Hadi Hosseinkhani*

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Ākhlaqī

An Academic Semiannual on Ehtical Inquiry

Vol. 17, No. 1

Spring & Summer 2026

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