



فصلنامه علمی انجمن معارف اسلامی (شاپا: ۳۲۷۹-۲۳۸۳)

سال چهاردهم - شماره سه - بهار ۱۴۰۳

شماره پیاپی ۵۵

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه:

محسن جوادی، احمد دیلمی، جعفر شانظری، امیر عباس علیزمانی، محمود قیوم زاده،

عبدالله نصری، علی احمد ناصح، محمدرسول آهنگران، ولبیام گراوند،

محمد محمدرضائی، رضا برنجکار، عین الله خادمی، محمدحسن قدردان قراملکی،

عبدالحسین خسرو پناه، سید ساجد علی پوری، مارتین براون.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: مصطفی قیوم زاده

مترجم: محمد احسانی

صفحه آرا: حمید رضا علیزاده

ویرایش: خدمات احسان

یادآوری: فصلنامه پژوهش های اخلاقی در زمینه های فلسفه اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق

کاربردی، اخلاق تطبیقی، چالش های اخلاقی دنیای جدید و تربیت اخلاقی مقاله می پذیرد.

مسئولیت مطالب هر مقاله از هر نظر بر عهده نویسنده است.

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله ها آزاد است.

آدرس پستی: قم، بلوار غدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهش های اخلاقی

تلفن: ۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیک: Akhlagh_1393@yahoo.com

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC) و ایران ژورنال و همچنین در پایگاه اطلاعات علمی

جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می شود. نویسندگان محترم می توانند از طریق این پایگاه به نشانی

(www.SID.ir) مقالات خود را به صورت الکترونیکی (on-line) جهت بررسی به این نشریه ارسال کرده و

آن را رهگیری (Tracing) کنند و یا به ایمیل مجله (Akhlagh_1393@yahoo.com) ارسال دارند.

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۱/۳۶۵۲ مورخه ۱۳۸۹/۳/۳ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور در

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، درجه علمی به فصلنامه پژوهش های اخلاقی اعطا شد.

پژوهش‌های اخلاقی - سال چهاردهم - شماره سه - بهار ۱۴۰۳

شماره سانی ۵۵

(فصلنامه باخیزند صاحبان اندیشه، قلم و مقالات مستشرمی شود.)

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقاله ارسالی، باید در محیط word با دقت تایپ و اصلاح شده (با طول سطر ۱۲ سانتیمتر، قطع وزیری) و بر یک روی صفحه A4 همراه با فایل آن به وب سایت یا ایمیل مجله (Akhlagh_1393@yahoo.com) ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
 - الف. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
 - ب. مقدمه و نتیجه گیری.
 - ج. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
 - د. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم و ایمیل نویسنده / نویسندگان هر درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
۵. منابع و ارجاعات مقاله باید کامل و دقیق باشد، از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
۶. در صورتی که توضیحات پانویس‌ها فراوان باشد به پی‌نویس منتقل کنید.
۷. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۹. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

الف) کتاب

نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار). نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.

ب) مقاله

نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار). «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره مجله.

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال چهاردهم، شماره سه، بهار ۱۴۰۳، شماره پیاپی ۵۵

- ۵ / مبانی عدالت در حکمت نظری و عملی بر اساس منابع اسلامی
امیر حسین ایمانی مقدم / مهدی ایمانی مقدم / عباس خادمیان
- ۲۳ / حرکت کمالی موجودات از دیدگاه عطار در اسرار نامه
افسانه آقاسنی مهابادی / رضا فهیمی / منیژه فلاحی
- ۳۷ / لذت‌طلبی و اخلاق
علیرضا آل بویه / علیرضا شیخ
- ۶۵ / گستره و مبانی فروتنی در عهد جدید
فاطمه حاجی اکبری / حسین حیدری
- ۸۵ / واکاوی مفهوم عدالت اجتماعی در اندیشه سید قطب (مطالعه موردی تفسیر فی ظلال القرآن)
شهلا داراب پور / رضا شعبانی صمغ آبادی / جواد هروی
- ۱۰۹ / رابطه علی و معلولی بین اخلاق و حفاظت از محیط‌زیست در آیین بودائی
علیرضا سلیمان‌زاده
- ۱۳۱ / نقش نظام اخلاقی قرآن کریم در سلامت جسم انسان
عنایت شریفی
- ۱۵۱ / بررسی رویکرد و نقش اخلاقی رسانه‌ها در پیشگیری از هیجان‌گرایی در تعیین مجازات
جوادیله قدمی / شهرداد دارابی / سید محمود میرخلیلی
- ۱۷۳ / مبانی، اصول و اهداف تربیت جنسی در اسلام و غرب
نجیبه خاتون کرمی
- ۱۹۳ / کارکردهای اصل کرامت در سیاست‌گذاری‌های جنایی در پرتو آموزه‌های شرعی
محمد میرزایی / فاطمه عظیمی
- ۲۱۷ / دیدگاه‌های تربیتی راغب اصفهانی در کتاب قییم (ذریعه‌الی مکارم‌الشریعه - مطالعه تربیتی استقرایی)
امید مصطفی عبدالله / عزیز جوانپور هروی / محمدعلی ربی‌پور
- ۲۳۷ / عارضه‌یابی رویکرد اخلاقی در فعالیت‌های بازاریابی رسانه‌های اجتماعی در دانشگاه (مورد مطالعه: دانشگاه آزاد اسلامی)
فاطمه ابوالحسنی طرقي / سید حسن حاتمی نسب / محمد سلطانی‌فر
- ۲۵۵ / حمایت از کرامت و حقوق زنان و کودکان در مخاصمات مسلحانه از منظر حقوق بین‌الملل
احمد محتشم / فخرالدین سلطانی / علیرضا رضائی
- 1-13 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۲ - ۵

مبانی عدالت در حکمت نظری و عملی بر اساس منابع اسلامی

امیر حسین ایمانی مقدم^۱

مهدی ایمانی مقدم^۲

عباس خادمیان^۳

چکیده

هدف از تحقیق حاضر، اثبات عدالت در اراده تکوینی و به تبع آن در اراده تشریحی خداوند بود. این پژوهش بنیادی و نظری و با تحلیل داده‌ها از قرآن کریم و منابع حدیثی شیعه انجام گرفت. با تحلیل داده‌ها نتیجه حاصل شد که چه به روش عقلی و چه با تتبع نقلی، بنیاد حکمت نظری بر فهم عدالت الاهی در تکوین می‌باشد و بر اساس پذیرش این اصل که بازگشت ارزش‌ها و تجویزها به هست‌ها و نیست‌ها می‌باشد؛ از اینرو بنیاد حکمت عملی بر حکمت نظری، استوار است. بنابراین فهم چگونگی جریان عدالت الاهی در تشریح، مبتنی بر فهم اعتدال چه در عالم اسماء و چه مراتب عوالم خلقی است. بر این اساس و از باب تناظر انسان کامل با جهان هستی، انسانی که مکلف به هدایت و راهبری دیگران شده بایستی، خود در اعتدال کامل قوای خیالیه و وهمیه و حتی حسیه تحت تدبیر عقل باشد و به هر میزان که در این امر موفق باشد می‌تواند اعتدال را به عیال و عشیره و مُدن تسری دهد. نتیجه اینکه، شرط هر عمل اصلاحی اجتماعی، قبول ضرورت ایجاد اعتدال معقول در قوای جوانحی و جوارحی خواهد بود، همانگونه که خالق تکوین این اعتدال را در آیات تکوینی خود متجلی ساخته است.

واژگان کلیدی

عدالت، حکمت نظری، حکمت عملی، منابع اسلامی.

۱. دانشجوی مقطع دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: amir110tahasadra@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه معارف، دانشگاه اراک، اراک، ایران.
Email: m_imanimoghadam1353@gmail.com

۳. استادیار و عضو هیئت علمی گروه معارف، دانشگاه اراک، اراک، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱۶ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

طرح مسأله

مسئله عدالت یکی از مفاهیم بسیار مهم در منابع اسلامی است که اندیشمندان اسلامی از زوایای مختلف به آن پرداخته‌اند. این مفهوم در ساختارهای اجتماعی و اخلاقی حایز اهمیت است به طوری که به عنوان یکی از اصول بنیادین در اندیشه اسلامی، نقش کلیدی در شکل‌گیری اخلاق، قوانین و حکمرانی ایفا می‌کند.

در باب تعریف مفهوم عدالت، تعاریف مختلفی از دیدگاه قرآن، روایات و عالمان دینی می‌توان یافت. با توجه به مجموع این تعاریف می‌توان به خوبی دریافت که عدالت تنها به توزیع برابر امکانات و منابع محدود نمی‌شود، بلکه به مفهوم عمیق تری از حقوق و وظایف می‌پردازد. در حکمت نظری، عدالت و نقش آن در تفسیر هستی، از منظر فلسفی و کلامی مورد بررسی واقع می‌شود. اما در حکمت عملی به چگونه به عمل در آمدن اصول عدالت پرداخته می‌شود.

هدف از پژوهش پیشرو، اثبات عدالت در اراده تکوینی و به تبع آن در اراده تشریعی خداوند است. این پژوهش بنیادی، با تحلیل داده‌ها از قرآن و سنت به این موضوع می‌پردازد. با تحلیل داده‌ها در این موضوع به خوبی روشن می‌گردد که چه به روش عقلی و چه با تتبع نقلی، اساس حکمت نظری بر فهم عدالت الهی در تکوین استوار است و بر اساس پذیرش این اصل که بازگشت ارزش‌ها و تجویزها به هست‌ها و نیست‌ها می‌باشد؛ از اینرو بنیاد حکمت عملی بر حکمت نظری، استوار است. بنابراین فهم چگونگی جریان عدالت الهی در تشریح، مبتنی بر فهم اعتدال چه در عالم اسماء و چه مراتب عوالم خلقی است. بر این اساس و از باب تناظر انسان کامل با جهان هستی، انسانی که مکلف به هدایت و راهبری دیگران شده بایستی، خود در اعتدال کامل قوای خیالیه و وهمیه و حتی حسیه تحت تدبیر عقل باشد و به هر میزان که در این امر موفق باشد می‌تواند اعتدال را به عیال و عشیره و مُدن تسری دهد. نتیجه اینکه، شرط هر عمل اصلاحی اجتماعی، قبول ضرورت ایجاد اعتدال معقول در قوای جوانحی و جوارحی خواهد بود، همانگونه که خالق تکوین این اعتدال را در آیات تکوینی خود متجلی ساخته است.

۱. معنای عدل

کتاب‌های لغت عموماً معانی تساوی، تعادل، تناسب، عدم افراط و تفریط و رعایت حد وسط را برای واژه «عدالت» ذکر کرده‌اند؛ از جمله: «العدل، القصد فی الامور...والتعادل و التساوی(المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۲-۵۱) و نیز «العدل، التسویة و الامر المتوسط بین طرفی الافراط و التفریط و الاستقامة»(اقرب الموارد، ج ۲، ص ۷۵۳) و نیز «العدالة، لفظ یقتضی معنی المساوات...فالعدل هو التقسیط علی سواء»(مفردات راغب، ص ۳۲۵).

اما حضرت علی(ع) در تعریف عدل فرمود: «العدل یضع الامور مواضعها» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷) عدل هر چیزی را در جایگاه ویژه خود قرار می دهد و متخذ از این بیان نورانی، حکیم ملا هادی سبزواری عدل را اینگونه تعریف نموده است: «وضع کل شیء فی موضعه و اعطاء کل ذی حق حقه» (شرح الاسماء الحسنی، ص ۵۴) هر چیزی را در جای مناسب خود قرار دادن، و حق هر صاحب حقی را به اودادن است. مولوی در اشعار خود عدل را اینچنین تبیین می کند:

عدل چه بود وضع اندر موضعیش ظلم چه بود وضع در ناموقعش

(مثنوی مولوی، دفتر ششم، بخش ۸۴)

آنچه که حایز اهمیت است این است که حکماء در بحث از عدل، به عنوان یک باب مستقل کم تر بحث نموده اند تا آنجا که شهید مطهری (ره) می گوید: «اهل فن می دانند که حکمای اسلامی - بر خلاف متکلمین - در الهیات بابی تحت عنوان «عدل» باز نکرده اند. عقاید حکما را درباره این مسأله از لابلای سایر مباحث باید بدست آورد. از این رو این بحث برای من خالی از دشواری نبود. من تاکنون در میان آثار حکما به رساله یا مقاله یا فصلی برخورد نکرده ام که مستقیماً مسأله «عدل الهی» را طرح کرده باشند و به سبب حکیمانانه در این موضوع بحث کرده باشند. ابن الندیم در «الفهرست» می نویسد: «یعقوب بن اسحاق کندی رساله‌ای در عدل الهی نوشته است.» من نمی دانم این رساله اکنون موجود است یا نه؟ و هم نمی دانم که آن را به سبب حکیمانانه نوشته است یا به شیوه متکلمانانه» (مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۱)

۲. معنای حکمت و حکمت نظری و حکمت عملی

واژه «حکمت» به معنای «وصول به حقیقت با ابزار عقل و علم» است و «حکیم» کسی است که با عقل و علم و در راه وصول و احیای حقیقت گام بر می دارد؛ و نیز حکیم کسی است که فرد یا چیزی را از کاری به قصد اصلاح باز می دارد. (مفردات، ج ۱، ص ۵۲۵) به عبارت دیگر حکیم را می توان اینچنین تعریف نمود: « ما یدرک حقیقه الشیء.» (شرح العبارات المصطلحه، ص ۲۴۰)

امام کاظم(ع) در تفسیر آیه ۱۲ از سوره لقمان و در تفسیر معنای حکمت می فرماید: «مراد از حکمت فهم و عقل است» (تفسیر نورالثقلین، ج ۴، ص ۱۹۶)

سید علی اکبر قرشی «حکمت» را به درکی که به وسیله آن می توان حقیقت را درک کرد، تعریف نموده است البته به شرط آنکه مانع از تباهی و جور و فساد شود و باعث انجام کار متقن و محکم از سوی حکیم گردد (قاموس القرآن، ج ۱، ص ۱۶۳) نیز حکیم کسی است که از کارهای زشت میرا است و کار لغو و بی هدف انجام نمی دهد، بنابراین حکیم به این معنا از اوصاف الاهی است زیرا اساساً جهل و عجز به عنوان دو عامل اصلی صدور کارهای قبیح و

عبث در خداوند وجود ندارد؛ نیز حکمت به این معنا اثبات کننده ضرورت ارسال رسل از سوی خداوند است: (الهیات و معارف اسلامی، ص ۱۴۱). اما ملاصدرا حکمت را با فلسفه هم معنا دانسته و بر اساس اصالت وجود آن را سعه وجودی حکیم دانسته تا آنجا که نفس حکیم متناظر با عالم وجود و آئینه تمام نمای آن گردد: «صیوره الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی» یعنی تکامل نفس تا بدانجا که عالمی معقول متناظر با عالم هستی گردد (اسفار، ج ۱ ص ۲۰)

بنابراین وصف حکمت برای خداوند، به معنای «تعدیل اوصاف و اسماء فیاض الاهی برای صدور و خلقت نظام احسن، بر اساس علم و اتقان» می باشد و نیز به معنای «شناسایی اشیاء و ایجاد آنها از سوی او و البته در نهایت استواری» می باشد و در مورد اطلاق وصف حکمت به انسان، به معنای «علم و اطمینان همه جانبه انسان به سریان عدالت در موجودات و ضرورت انجام کارهای نیک و خیرات بر اساس این علم» می باشد.

آیه الله جوادی آملی حکمت نظری را به شناخت جامع و عمیق از اموری که بود و نبودش به بود و نبود انسان ارتباطی ندارد، (مانند بحث از مبداء و معاد هستی و مراتب خلقت و عوالم هستی ...) تعریف و حکمت عملی را به علم به اسباب تکامل خلقی و تهذیب ملکات نفسانی انسان که باعث تدبیر صحیح نفس و منزل و مُدن است، تعریف می نماید. (حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، ص ۱۳) بنابراین حکمت نظری، شناسایی و علم به احوال اشیاء و موجودات، آن چنان که هستند؛ و حکمت عملی، علم به این که رفتار و کردار آدمی، یعنی افعال اختیاری وی چگونه باید باشد، می باشد. بنابراین حکمت نظری از «هست»ها و «است»ها (مفاد کان تمامه و کان ناقصه) یعنی «هستی شناسی» سخن می گوید و حکمت عملی از «باید»ها و «نباید»ها یا همان «ایدئولوژی» به معنی دستور العمل ها و احکام اجرایی بحث می کند؛ بنابراین اولاً حکمت عملی، مربوط به افعال اختیاری است و با بایدها و نبایدهای افعال اختیاری انسان سروکار دارد و ثانیاً از بایدها و نبایدهایی کلی و مطلق و تا حدودی دائم سخن می گوید نه بایدها و نبایدهای شخصی و نسبی و موقت.

۳. رابطه عقل نظری و عقل عملی

عقل نسبت به آنچه که درک می کند (مُدْرکات) به عقل نظری و عملی تقسیم می شود. عقل نظری عبارت است از درک نمودن آنچه که سزاوار است دانسته شود. عقل عملی عبارت است از درک نمودن آنچه که سزاوار انجام دادن یا ترک کردن است. علامه طباطبایی (ره) در این باره می نویسد: «آن عقلی که انسان را به حق دعوت می کند عقل عملی است، که به حسن و قبح حکم می کند، و برای ما مشخص می کند چه عملی حسن و نیکو، و چه عملی قبیح و زشت است، نه عقل نظری که وظیفه اش تشخیص حقیقت هر چیز است» (ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص: ۲۲۲)

بنابراین احکام عقل عملی برخاسته از احکام عقل نظری است. عقل نظری، اولاً از جنس درک و علم است و درک اگر به عمل منتهی نشود نه تنها مفید نیست که مضر است و لذا عبث خواهد بود و ثانیاً خلقت آن از سوی خدای حکیم، خلاف حکمت خواهد بود. علم وقتی مقدس و موجب سعادت و ترفیع درجات است که به عمل منتهی گردد؛ به تعبیر امیر بیان (ع): «رب عالم قد قتلته علمه و علمه معه لا ینفعه» چه بسیار عالمی که قاتلش علمش است؛ علمش همراهش است اما نفعی به او نمی‌رساند (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۴) و نیز فرمود: «اذا علمتم فعملوا و اذا تیقنتم فأقدموا» هرگاه چیزی را دانستید بدان عمل کنید و چون به یقین رسیدید اقدام نمایید (همان، حکمت ۲۶۶) و نیز فرمود: «العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل» علم هم‌نشین عمل است پس کسی که دانست عمل کند (همان، حکمت ۳۵۸)

با توجه به مطالب فوق توجه به این نکته ضروریست که برخلاف نگاه پوزیتیویست‌ها علوم انسانی فقط توصیفی نیستند بلکه در علوم انسانی و به ویژه در علوم اجتماعی محقق، مباحث ارزشی و باید‌ها و نباید‌های فراوانی وجود دارد؛ یعنی در آن علوم، گزاره‌های هنجاری و گزاره‌های توصیه‌ای نیز در کنار گزاره‌های توصیفی وجود دارد؛ بنابراین، بحث از ارزش در علوم انسانی مطرح است. (علوم انسانی حکمی، ص ۱۵۳)

۴. حکمت و لوازم آن در آیات و روایات

خدای کریم «حکیم» را به مثابه صاحب خیر کثیر معرفی کرد: «و من یؤتی الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا» (بقره/۲۶۹) چرا که حکیم یعنی صاحب حکمت نظری و عملی و هموست که بواسطه علم به همه مراتب هستی و منشاء صدور کثرات (ما سوا الله) از وجود واحد در قوس نزول و نیز علم به نحوی رجوع کثرات به وحدت در قوس صعود، با استعانت از حکمت نظری، عالم به اسماء الله گردیده است و نیز از سوی دگر با استعانت از حکمت عملی، در پی تعالی نفس علوی خویش است. او که مظهر همه‌ی اسماء الاهی و مضاهی عالم عینی و جامع قوس نزول و صعود است جامع حکمت نظری و عملی است و در این تضاهی تا بدانجا پیش می‌رود که گوش و زبان و چشم و دست و اراده او (ابزارهای عقل نظری و عملی)، مجرای اراده الاهی می‌گردد «قال رسول الله (ص) فی حدیث قدسی: ...وَ اِنَّهُ لَیَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى اُحِبَّهُ فَاِذَا اُحِبَبْتُهُ كُنْتُ اِذَا سَمِعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِی یُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِی یَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِی یَبْطِشُ بِهَا اِنْ دَعَانِی اُجِبْتُهُ وَ اِنْ سَأَلَنِی اَعْطَيْتُهُ» (اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۲) همانا بنده من با کارهای نیکو آنقدر به من نزدیک می‌گردد تا آن که من عاشق او می‌گردم، آن هنگام من گوش‌هایم هستم که با آن می‌شنود و چشمی هستم که با آن می‌بیند و زبانی هستم که با آن تکلم می‌نماید و دستی هستم که با آن کار می‌کند و در آن وقت اگر مرا بخواند پاسخ می‌دهم و اگر تقاضایی کند بدو عطا خواهم کرد.

بنابراین حکمت در انسان از شناخت خدا آغاز و به عبادت و خشیت الاهی ختم می‌گردد، چنانچه امیر بیان (ع) می‌فرماید: «رأس الحکمه مخافه الله» (نهج البلاغه، ص ۳۴۲) اما نکته اساسی اینجاست که اعطای حکمت از جانب خداوند متعال، به منزله پایان کار و تضمین برای سعادت جاودانه نیست، بلکه تضمین وعده سعادت متوقف بر بقاء حکمت است، همچنانکه علامه طباطبایی (ره) می‌نویسد: «حکمت خیر کثیر است» با اینکه جا داشت به خاطر ارتفاع شان و نفاست امر آن بطور مطلق فرموده باشد «حکمت خیر است» و این به آن جهت بود که بفهماند خیر بودن حکمت هم منوط به عنایت خدا و توفیق او است، و مساله سعادت منوط به عاقبت و خاتمه امر است، در مثل فارسی هم می‌گویند «شاهنامه آخرش خوش است»، چون ممکن است خدا حکمت را به کسی بدهد، ولی در آخر کار منحرف شود، و عاقبتش شر گردد.» (ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص: ۶۰۷)

۵. عدالت در اسماء الاهی و نقش آن در تکوین و تشریح

بر این اساس در روایات اهل بیت (س) و در تبیین و کلام حکما و عرفای مسلمان، شرط تکامل و تعالی معنوی، احصای اسماء الله به معنای تخلق به اخلاق الله تفسیر گردیده است. از جمله شیخ صدوق در تفسیر روایت علوی (ع) و نبوی (ص) که فرمود: «الله عزوجل تسعة و تسعون اسما من دعا الله بها استجاب له، و من احصاها دخل الجنة»، که ایشان معنا و حقیقت احصای اسماء الله را تخلق و علم به اوصاف الاهی دانسته‌اند. (کتاب التوحید، ص ۱۹۵). بنابراین اساس خلقت بر افاضه و خلق مخلوقات، بر اقتضای اوصاف حضرت حق است که در مرتبه تعیین ثانی از مراتب حقانی و در مرتبه عالم اسماء (عالم ماهیات در تعبیر علم عرفان نظری) هر وصفی از خداوند گاه به تنهایی و گاه با نکاح و امتزاج با سایر اوصاف، منشاء پیدایش حقایق کلی در عالم عقول (جبروت) و به واسطه آن حقایق برزخی در عالم مثال (ملکوت) و در نهایت در نازل ترین مرتبه خلقت یعنی عالم جسم و جسمانیات (ناسوت) عالم خلقی، ظهور می‌یابد و سرّ و حقیقت تسبیح خداوند توسط ما سوی الله «یسبح لله ما فی السموات و الارض» همین جلوه بودن ایشان برای اسماء الاهی است.

«اسم الله» مقام احدیت قبض و بسط، و «رحمن» مقام بسط و ظهور است، که قوس نزول است، و «رحیم» مقام قبض و بطون است، که قوس صعود است (آداب الصلاة، ص ۲۹۷) حال نکته اساسی در این سیر تکوین در قوس نزول و صعود، حکومت «عدالت» در ظل «حکمت» بر همه ی مراحل پیدایش است، چه در امتزاج اسماء الاهی در عالم اسماء و چه در قضای الاهی در عالم عقول و چه در تقدیر حضرت اله در عالم مثال و چه پیدایش خلقت در عالم دنیا، این اعتدال جاری و ساری است: «وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ اِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ» هیچ چیز نیست مگر آنکه بنیاد و خزینه اش در نزد ماست و ما به قدر معلوم آنرا نازل می‌کنیم و در

عالم خلقی پدیدار می نماید (حجر/۲۱) و انسان بصیر و بینا می تواند این اعتدال را در جای جای کتاب تکوین ببیند «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَؤُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» خدایی که هفت آسمان را بر روی هم خلق کرد، در خلقت خدای رحمن هیچ تهاافت و ناسازگاری نیست، چشم خویش را برگردان آیا در خلقت سستی می بینی؟ (ملک/۳)

اگر شما دارای ملکات فاضله انسانی باشید، در وقتی آن ملکات صورت شما را انسانی می کند که با آن ملکات بدون اینکه از طریق اعتدال خارج شده باشند محسوس گردید. (شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، ص: ۴۵) از اینرو، عصاره تلاش انسان کامل که ساعی در ایجاد تناظر کتاب نفس خویش با کتاب آفاقی تکوین است نیز ایجاد «اعتدال» در همه قوای شهویه و غضبیه و نطقیه موجود در مراتب جسمی و خیالی و وهمی خویش تحت تدبیر عقل است. (گزیده ی کتاب جامع السعادات، ص ۷۱-۸۸ و ۱۹۰-۲۴۴) و البته جامع این کتاب آفاقی و انفسی، کتاب شرع و کلام الهی است که نازل شده و عصاره علم و حکمت ذات لایتناهی حضرت حق است که او هم در نهایت اعتدال است «وَ إِنَّهُ لِكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت/۴۱) و این قرآن کتابی نفوذ ناپذیر است که هیچ باطلی بدان راه ندارد، نه از پس و نه از پیش، کتابی نازل یافته از سوی حکیمی ستوده است.

بنابراین غایت انسان کامل، ایجاد تناظر و تطبیق بین کتاب تکوین و تشریح و نفس خویش است و این مقصود، حاصل نمی آید جز با تخلق و تأدب به اسماء الهی، آن هم به شرط حاکمیت و تحقق اعتدال در قوای انفسی و قوانین تشریحی به اقتضای اعتدال جاری و ساری در مظاهر تکوینی اسماء الهی؛ که آن هم معلول حکمت حضرت حق و نیز عقل در مرتبه صدور فیض الهی (مرتبه وجودی اهل البیت (س) است. چنانچه امام صادق (ع) فهم حقیقت امام معصوم را، حقیقت حکمت معرفی می نماید. آن حضرت می فرماید: «حکمت این است که لقمان نسبت به امام زمان خود آگاهی داشت (تفسیر نورالثقلین، ج ۴، ص ۱۹۶)

۶. جایگاه ایمه اطهار (ع) بویژه حضرت علی (ع) بعنوان مجرای فیض الهی بر اساس عدالت

در روایات متعدد، مرتبه نوری حضرت ختمی مرتبت (ص) و نیز انوار ائمه اطهار (س) مجرای فیض و سبب و سلسله جنبان خلقت هستی (عالم تکوین) معرفی شده است «فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِنَّا كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَأَقْبَلَ عَلِيٌّ بَنُ أَبِي طَالِبٍ (ع) فَلَمَّا رَأَهُ النَّبِيُّ (ص) تَبَسَّمَ فِي وَجْهِهِ وَ قَالَ مَرَحِبًا بِمَنْ خَلَقَهُ اللَّهُ قَبْلَ آدَمَ بِأَرْبَعِينَ أَلْفَ عَامٍ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمَا كَانَ الْإِبْنُ قَبْلَ الْأَبِ قَالَ نَعَمْ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَنِي وَ خَلَقَ عَلِيًّا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ بِهَذِهِ الْمُدَّةِ وَ خَلَقَ نُورًا فَقَسَمَهُ نِصْفَيْنِ فَخَلَقَنِي مِنْ نِصْفِهِ وَ خَلَقَ عَلِيًّا مِنَ النُّصْفِ الْآخَرَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ»

(بحار/ج ۳۵/ص ۲۹) ابن عباس می گوید که در محضر رسو الله بودیم که امیرالمؤمنین بر ما وارد شد، وقتی رسول الله ایشان را دید لبخندی بر ایشان زدند و فرمودند: آفرین باد بر کسی که خداوند او را چهل هزار سال قبل از حضرت آدم خلق نمود. از رسول الله پرسیدم که مگر می شود پسر قبل از پدر خلق شود؟ فرمود: بله او و بلکه مرا نیز به همین مدت قبل از آدم خلق نمود. خداوند نوری را خلق نمود و او را به دو نیم کرد و مرا از نیمی و علی را از نیم دیگر خلق نمود و سپس موجودات را خلق کرد.

براین اساس حضرات اصحاب کساء (س) حتی سبب و مجرای خلقت حقیقت نبوت اند. قال رسول الله (ص): «كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين» و بنابراین ایشان مطلع خلقت و فلسفه بقای هستی اند «قال الصادق (ع): ما تبقی الارض یوما واحدا بغير امام منا تفرغ إليه الأمة» (میزان الحکمه/۱/۲۴۳).

در این میان مقام شامخ آیه الله الکبری، اب الائمه، حضرت علی (ع) مقام ممتازی است. از آنجا که حضرت رسول (ص) اول مخلوق عالم اند و حضرت علی (ع)، بعنوان وجود متعالی که لحم و دم و جان او از جنس لحم و دم و جان رسول الله (ص) است و در کلام نبوی برادر و وصی و صاحب تمام مقامات ایشان بجز مقام نبوت، معرفی شده اند، نیز ایشان (ع) صادر اول تلقی می گردند، که برخی از این روایات را متذکر می شویم:

قال رسول الله (ص): «أنا خلقت و علی من نور و اجد نسیب الله یمنة العرش قبل ان یخلق الله آدم بالقی عام؛ من و علی از نور واحد آفریده شده ایم. ما در جانب راست عرش، خدا را تسبیح می گفتیم دو هزار سال پیش از آنکه آدم (ع) خلق شود (بحار الانوار، ج ۳۵، ص ۸۴).

قال رسول الله (ص): «خلقت أنا و علی من نور و اجد قبل ان یخلق الله آدم بأربعة آلاف عام فلما خلق آدم ركب ذلك النور في ضلبيه فلم نزل في سني و اجد حتى افترقنا في صلب عبد المطلب...؛ من و علی از نور واحد آفریده شدیم چهار هزار سال پیش از آنکه آدم خلق شود. پس هنگامی که آدم خلق شد، آن نور در صلب آدم قرار گرفت. ما همواره در شیء واحد بودیم تا آنکه در صلب عبدالمطلب از یکدیگر جدا شدیم. (بحار الانوار، ج ۳۸، ص ۱۵۰)

قال رسول الله (ص): «أول ما خلق الله نوری ففتق منه نور علی ثم خلق العرش و اللوح و الشمس...» اولین چیزی که خداوند آفرید، نور من بود و سپس نور علی را از آن آفرید و در پی آن عرش و لوح و خورشید را... (بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۱۷۰)

قال أبو عبد الله (ع): «قال الله تبارک و تعالی یا محمد إني خلقتک و علیاً نوراً یغنی روحاً بلا بدن قبل ان أخلق سماء و ارضی و عرشی و بحری...؛ خداوند متعال فرمود ای محمد (ص)! من تو و علی را به صورت نوری، یعنی روحی بدون بیکر، آفریدم پیش از آنکه آسمان ها و زمین و عرش و دریایم را بیافرینم (الکافی، ج ۱، ص ۴۴۰).

قَالَ رَسُولَ اللَّهِ (ص): «كُنْتُ أَنَا وَعَلِيٌّ نُورًا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ آدَمَ بِأَرْبَعَةِ عَشَرَ أَلْفَ عَامٍ، فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ قَسَمَ ذَلِكَ النُّورَ جُزْءَيْنِ رَكْبًا فِي آدَمَ فَجُزْءٌ أَنَا وَ جُزْءٌ عَلِيٌّ بَنُ أَبِي طَالِبٍ...»؛ من و علی(ع) چهارده هزار سال قبل از آنکه خداوند آدم(ع) را بیافریند، در پیشگاه الهی به صورت نوری بودیم. هنگامی که خداوند آدم(ع) را خلق کرد، آن نور را به دو جزء تقسیم کرد و در صلب آدم قرار داد. یک جزء آن من بودم و جزء دیگر علی(ع) مناقب اهل البيت، ص ۱۲) از این اختلاف در زمان خلقت ایشان قبل از خلقت حضرت آدم (س) که در روایتی چهارهزار سال و در روایتی دو هزار سال و در روایت دیگر چهارده هزار سال آمده می توان کثرت تقدم مرتبه وجودی ایشان را استنباط کرد بدینگونه که خلقت ایشان قبل از پیدایش همه مخلوقات است همانگونه که از ظاهر روایت اول و سوم قابل استنباط است.

نیز از سویی دیگر از آنجا که در روایت نبوی(ص) حقیقت نوری حضرت رسول (ص) عقل اول و صادر نخست معرفی گردیده است «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ» (عوالی الیالی، ج ۴، ص ۹۹)، و از این جهت که حضرت علی (ع) روح و جان و خون و گوشت پیامبر است «قال رسول الله (ص): انا و علی من شجرة واحدة... ثم قال: لحمك من لحمي و دمك من دمي» (مفاتیح الجنان، دعای ندبه)، بنابراین به برهان مساوات نتیجه گیری می شود که حضرت امیر المؤمنین(ع) نیز صادر اول و عقل کل می باشند.

بنابراین به برهان انی و از این جهت که به تعبیر حکما، «علت»، تمام کمالات وجودی «معلول» را به نحو اتم و اکمل بایستی دارا باشد، از اعتدال کامل در جهان هستی «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» (ملک/۳) می توان به اوج مرتبه عدل و اعتدال در سرشت و ذات نوری حقیقت تامه محمدیه و علویه پی برد. چه در مقام تجلی ربوبیت تکوینی و چه در مقام تجلی ربوبیت تشریحی خدای سبحان. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع): فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلَي صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ قَالَ هُوَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلَي صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» همچنان که امیرالمؤمنین در منزلت رسول الله(ص) فرمود: «هُوَ النَّاطِقُ بِالسَّنَةِ الْعَدْلِ وَ الْأَمْرُ بِالْفُضْلِ» او گوینده ای است که به سبک و سیاق عدالت سخن می گوید و به فضیلت امر می نماید و به استدلال مساوات پیشین، همین مرتبه برای سایر ائمه (س) نیز صادق است. قال الباقر و الصادق عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: «أَنَّ الْمُرَادَ بِذِي الْعَدْلِ رَسُولُ اللَّهِ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْ بَعْدِهِ؛ همانا منظور از صاحب عدل رسول الله و صاحبان امر از پس ایشان، است» (نور الثقلین، ج ۱، ص ۴۴) و قال الصادق (ع): «علمنا واحد، فضلنا واحد و نحن شيء واحد»؛ علم و تمام فضایل ما (از جمله عدل) یکی است و ما یک حقیقت هستیم» (بحار، ج ۲۶، ص ۳۱۷). حاصل آنکه عنصر عدل که بنیاد صدور کثرات از ذات واحد الاهی است در مرتبه صدور متجلی در حضرات معصومین(س) است، و

نیز بایستی توجه داشت که عدالت نه تنها جزء اصلی علتِ فاعلی و هستی بخشِ ماسوی الله است بلکه علتِ غایی و فلسفه بقای هستی نیز محسوب می‌گردد. قال رَسُولَ اللَّهِ (ص): «لَا يَذْهَبُ الدُّنْيَا حَتَّى يَقُومَ بِأَمْرِ أُمَّتِي رَجُلٌ مِنْ صُلْبِ الْحُسَيْنِ يَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مَلِئَتْ جَوْرًا قُلْنَا مَنْ هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْإِمَامُ التَّاسِعُ مِنْ صُلْبِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» دنیا به پایان نمی‌رسد مگر آنکه مردی (امامی) که از نسل امام حسین ع است، قیام نماید و زمین را پر از عدل نماید آنگونه که پر از ظلم و جور شده بود. گفتیم: کیست آن مرد؟ فرمود: فرزند نهم از نسل امام حسین(ع).

و بر این اساس در قوس صعود و نیل به وجه الله و به تأسی از انسان کامل، تمام شؤون زندگی و اخلاق فردی و تعاملات خانوادگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی بایستی بر اساس عدل استوار گردد. از جمله فلسفه پذیرش قدرت و حکومت نیز اجرا و احیای عدالت است؛ آنگونه که حضرت علی (ع) می‌فرماید: سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید اگر حضور فراوان بیعت کنندگان نبود و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند و اگر خداوند از علما عهد و پیمان نگرفته بود که برابر شکم بارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته رهایش می‌ساختم و آخر خلافت را به کاسه ی اول آن سیراب می‌کردم آنگاه می‌دیدید دنیای شما نزد من، از آب بینی بزغاله‌ای بی‌ارزش‌تر است (نهج البلاغه، خطبه سوم).

امام خمینی (ره) در تبیین ماهیت و کارکرد اعتدال و توضیح جایگاه آن و اینکه عدالت بزرگترین فضیلت عام انسانی است، می‌فرماید که مقصود از عدالت در اخلاق، اعتدال قوای سه‌گانه شهویه، غضبیه و شیطانیه است و نیز می‌فرماید: «عدالت در مورد جلوه معارف الهیه و جلوات توحید در قلب اهل معرفت، عبارتست از عدم احتجاج از حق به خلق و از خلق به حق و به عبارت دیگر رؤیت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت که این مختص «کَمَلِ اَهْلِ اللهِ» است. عدالت اما در عقاید و حقایق ایمانیه عبارتست از ادراک حقایق وجودیه علی ما هی علیه از غایه القصوای کمال اسمائی تا منتهی النهایه رجوع مظاهر به ظواهر که این حقیقت معاد است و بنابراین توحید، غایت القصوای سیر انسانی و توجه به کمال مطلق است. (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۴۸) بنابراین ایشان ایجاد تعدیل بین قوای نفسانی متناظر با عدالت حاکم در عالم تکوین که هر دو نشأت گرفته از عدالت حاکم بر اسماء و اوصاف الاهی در قوس صعود را، مقدمه وصول به کمال انسانی و جلوه‌گری او برای ذات عین العدل الاهی و اسماء معتدله حضرت حق دانسته و در واقع غایت و نتیجه اعمال را هم همین ایجاد اعتدال در مملکت قوای نفس می‌دانند که این سبب کمال انسان می‌گردد. البته بایستی توجه داشت که ایشان در این تبیین از جایگاه عدالت در تکوین و تشریح متأثر از آراء مرحوم صاحب جامع السعاده نیز می‌باشند؛ آنجا که ایشان عدالت را اینگونه تعریف می‌نمایند: «العدالة هي ائتلاف جميع القوى و اتفاقها على امتثالها

للعاقله بحیث یرتفع التخالف و التجاذب؛ عدالت به معنای وحدت و اتفاق همه قوای انسانی برای اطاعت از قوه عاقله است تا آنجا که هرگونه اختلاف و افراط و تفریط از بین برود». (جامع السعادات، ص ۵۲)

۷. حقیقت عدالت، تطبیق کتاب تشریح با کتاب تکوین بر اساس حکمت

خداوند سبحان بالا ترین مراتب قدرت و اختیار را دارد و هر کار ممکن را می تواند رنگ حقیقت بخشد، و نیز می تواند در پرده عدم باقی گذارد، بدون اینکه تحت تاثیر هیچ نیروی اجبارگر و مقهور کننده ای قرار بگیرد. البته همه آنچه را «می تواند» انجام نمی دهد؛ بلکه آنچه را «می خواهد» و «اراده» می کند، انجام می دهد. از ویژگی ها و صفات خدای تعالی عادل بودن و حکیم بودن است، و این دو صفت تقارب خاصی با یکدیگر دارند و بحث از آندو موجب تبیین بسیاری از ابهامات می گردد تا آنجا که شهید مطهری می گوید: «در میان صفات پروردگار، دو صفت است که از نظر شباهت و ایرادهای وارده بر آنها، متقارب و نزدیک به یکدیگرند: عدالت، حکمت. منظور از عادل بودن خدا این است که استحقاق و شایستگی هیچ موجودی را مهمل نمی گذارد و به هر کس هر چه را استحقاق دارد می دهد، و منظور از حکیم بودن او این است که نظام آفرینش، نظام احسن و اصلح، یعنی نیکوترین نظام ممکن است.» (مجموع آثار، ج ۱، ص ۸۷) به بیان دیگر می توان اینچنین گفت که حکمت همان تجلی عدالت در مرتبه فکر است و عدالت هم تحقق حکمت در مرتبه عمل است.

تجلی عدالت خداوند را که مبتنی بر حکمت است، می توان در تکوین موجودات، تشریح احکام و حسابرسی قیامت مشاهده کرد؛ از آنجایی خدای متعال، کمال محض است، اراده او اصالتاً به جهت کمال و خیر مخلوقات، تعلق می گیرد و اگر لازمه وجود مخلوقی، پیدایش شرور و نقایصی در جهان باشد، جهت شر آن، مقصود بالتبع (و نه مقصود ذاتی) خواهد بود. پس مقتضای صفات کمالیه الهی، این است که جهان به گونه ای آفریده شود که مجموعاً دارای بیشترین کمال و خیر ممکن باشد و از اینجا، صفت حکمت برای خدای متعال، ثابت می گردد.

امتیاز اصلی انسان، اختیار و اراده آزاد است و داشتن نیروی اختیار و انتخاب، یکی از کمالات وجودی به شمار می رود. موجودی که واجد آن باشد، کامل تر از موجود فاقد آن، محسوب می شود. اما لازمه مختار بودن انسان، این است که هم بتواند کارهای خوب و شایسته انجام دهد و به سوی کمال نهایی و ابدی، گام بردارد و هم بتواند، مرتکب کارهای زشت و ناپسند گردد و به سوی خسران و شقاوت جاودانی، سقوط کند. البته آنچه اصالتاً مورد اراده الهی قرار می گیرد، همان تکامل او است؛ ولی چون لازمه اختیار انسان، امکان تنزل و سقوط هم هست، چنین سقوط اختیاری هم به تبع مورد اراده الهی واقع خواهد شد.

و درباره عدالت در مقام تشریح احکام نیز گفتنی است که خدای متعال، انسان را به آنچه موجب خیر و مصلحت او است، امر فرموده و از آنچه موجب فساد و سقوط او است، نهی کرده است تا وسیله حرکت تکاملی او فراهم گردد و چون تکالیف الهی به منظور رسیدن انسان به نتایج عمل به آنها وضع شده و نفعی برای خدای متعال ندارد؛ از این رو، حکمت الهی اقتضا دارد که این تکالیف، متناسب با توانایی‌های مکلفان باشد؛ زیرا تکلیفی که امکان اطاعت نداشته باشد، لغو و بیهوده خواهد بود.

بدین ترتیب، عدالت در مقام تکلیف، ثابت می‌شود که اگر خدای متعال، تکلیفی فوق طاعت بندگان، تعیین کند، امکان عمل نخواهد داشت و کار بیهوده‌ای خواهد بود. عدالت در مقام قضاوت بین بندگان، با توجه به این نکته ثابت می‌شود که این کار، به منظور مشخص شدن استحقاق افراد برای انواع پاداش و کیفر، انجام می‌گیرد و اگر بر خلاف قسط و عدل باشد، نقض غرض خواهد شد.

سرانجام عدالت در مقام دادن پاداش و کیفر با توجه به هدف نهایی آفرینش، ثابت می‌گردد؛ زیرا کسی که انسان را برای رسیدن به نتایج کارهای خوب و بدش آفریده است، اگر او را بر خلاف اقتضای آنها، پاداش یا کیفر دهد، به هدف خود نخواهد رسید. پس دلیل عدل الهی - به معانی صحیح و در همه مظاهر آن - این است که صفات ذاتی او، موجب رفتار حکیمانه و عادلانه است و هیچ صفتی که اقتضای ظلم و ستم یا لغو و عبث را داشته باشد، در او وجود ندارد. بنابر این، چون نظام تکوین نیز حاصل ظهورات اسمایی بر اساس حکمت است، پس در اعتدال کامل است تا آنجا که همانطور که می‌توان گفت «الله هو العدل»، نیز می‌توان گفت: «العالم هو العدل»؛ تا آنجا که حکما، عالم وجود را عاری از شریعتی عاری از بی عدالتی می‌دانند. و به همین خاطر می‌توان هر موجود در عالم هستی را آئینه اسماء و صفات حضرت باری تعالی دانست.

برگ درختان سبز پیش خداوند هوش هر ورقی دفترست معرفت کردگار

(غزلیات سعدی، غزل ۲۹۶)

عموم حکمای صدرایی که در رد نسبیت اخلاق گفته‌اند از جمله اینکه: انشائیات قابل ارجاع به اخباریات‌اند. از جمله مرحوم علامه مصباح یزدی این نکته را از باب ضرورت بالقیاس بین فعل و نتیجه تبیین می‌نمایند و می‌توان تمام انشائیات مشروع و معقول را به جملات خبری حاکی از حقایق عالم تکوین ارجاع داد و مثلاً جمله «دروغ نگو»، قابل بازگویی به جمله «دروغ تو را از کمال دور می‌کند» می‌باشد؛ به همین دلیل می‌توان ریشه و مبنای احکام عقل عملی را محکی و بیان‌کننده احکام عقل نظری دانست. مثلاً ضرورت و فضیلت جهاد و شهادت و ایثار، قراردادن نفس انسانی بعنوان نفخه الهی و نعمت‌های الهی در جای مناسب

خود که همان سبب قرب الی الله بودن است، می باشد. «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ... فَاسْتَبَشِرُوا بِنَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» همانا خداوند از مومنین، جان و مالشان را می خرد به اینکه برایشان بهشت استووپس بشارت دهد به این معامله تان، معامله ای که انجام دادید و این رستگاری بزرگی است (توبه ۱۱۱)

لذا مرحوم نراقی عدالت را نفس تبعیت و انقیاد و مطاوعت عقل عملی از قوه عاقله ای می داند که فهم نظام هستی و نیز اشراق به مملکت درون دارد و به دنبال تطبیق این دو با هم است، «العدالة هو انقياد العقل العملي للقوه العاقله و تبعيته لها في جميع تصرفاته» (جامع السعادات، ص ۱۵) و ظلم را خروج از این انقیاد و عدم تطابق بین عقل نظری و عقل عملی می دانند: «لها طرف واحد، يسمي جورا و ظلما و هو يشمل جميع ذمائم الصفات لان العدالة، عبارة عن ضبط العقل العملي، جميع القوى تحت اشاره العقل النظري و هو جامع الكمالات بأسرها. فالظلم الذي هو مقابله، جامع للنقائص بأسرها» (همان، ص ۶۵). و درسایه این تطابق است که انسان بعنوان مظهر همه اسماء الاهی می تواند با اعتدال کاملی که در مملکت درون خود ایجاد می کند و با تطبیق سیر جوهری تکوینی نفس خویش در قوس صعود با اعتدال و نورانیت خویش در قوس نزول (فطرت) به مقام خلافت الاهی دست یابد: «من حصل له الكمالان هو الانسان التام الكامل الذي تल्लीء قلبه بانوار الشهود و به تتم دائره الوجود» (همان، ص ۹). از همین جهت است که امام صادق (ع) شرط هدایت را فهم کامل عقل دانسته اند: «عرفوا العقل و جنده و الجهل و جنده تهتدوا»؛ عقل و جهل و جنودش را بشناسید، آنگاه هدایت می شوید. (نورالثقلین، ج ۵، ص ۷۱) و پیامبر اکرم فرمودند: «يا علي إذا تقرب العباد إلى خالقهم بالبز فقرب إليه بالعقل تسببهم»؛ ای علی! هر گاه بندگان به وسیله عمل نیک به پروردگارشان تقرب می جویند، تو با عقلت تقرب بجو، تا از آنان پیشی بگیری (مشکاة الأنوار، ج ۱ ص ۲۵۱)

۸. حق گرایی و حق طلبی به عنوان ریشه عدالت در حکومت امیرالمومنین (علیه السلام)
بر این اساس در جای جای سیره فردی و اجتماعی و سیاسی حضرت علی (ع) حق طلبی بعنوان ریشه و اساس عدالت، موج می زند؛ حضرت فرمود: «فلا نقين الباطل حتى يخرج الحق من جنبه» قطعاً من باطل را می شکافم و حق را از پهلوی آن بیرون می آورم. (نهج البلاغه، خطبه ۳۳) هنگامی که امام (ع) عنان خلافت جامعه اسلامی را بدست گرفت، انبوهی از مشکلات و نابسامانی های مختلف در پیش روی او بود. از مهم ترین این معضلات، می توان به عدم رعایت عدالت اقتصادی در جامعه اسلامی بعد از نبی مکرم اسلام (ص) اشاره کرد. طبق گزارش های متعدد تاریخی، خلفای پیش از امام علی (ع) مبنای عدالت اجتماعی را بر اساس دو رکن سوابق اسلامی افراد و ترکیب قبایلی مبتنی ساختند. به طور مثال کسانی که زود تر اسلام آورده بودند، باید سهم بیشتری دریافت می نمودند. اما زمانی که امام (ع) عهده دار منصب خلافت

شد، برخلاف سیره ای که عثمان داشت مبنی بر بذل و بخشش سلیقه ای اموالی که متعلق به عموم مسلمانان بود، امام (ع) با عنایت به سیره نبوی (ص)، تقسیم این اموال را به صورت تساوی و طبق ارزش های واقعی مطرح نمود. امام علی (ع) در سخنان ابتدایی خود در دوران خلافت، تاکید نمود که در سیره و سیاست مالی خود، تنها بر اساس سیره پیامبر اکرم (ص) عمل خواهد نمود. «و اینی حاملکم علی منهج نبیکم... ألا این موضعی من رسول الله ص بعد وفاته کموضعی منه آیام حیاته» (شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، ج ۷، ص: ۳۶) از نکات قابل توجه در سیره عملی امام علی (ع) منحصر کردن برتری انصار و مهاجرین، تنها در فضل و برتری معنوی بود، بدین معنا که این عنوان فقط یک برتری معنوی است که البته اجر آن در نزد خداوند متعال محفوظ است اما از حیث حقوق مالی و اجتماعی، تمام مسلمانان یکسان هستند، امام (ع) با تاکید بر این اصل، فرمود مبدا کسی بگوید: «حرمانا علی بن ابی طالب و ظلمنا حقوقنا و نستعین بالله و نستغفره، و أما من کان له فضل و سابقه منکم فانما أجرة فيه علی الله، فمن استجاب لله و لرسوله و دخل فی دیننا و استقبل قبلتنا و أکل ذبیحتنا فقد استوجب حقوق الاسلام و حدوده فانتم أیها الناس عباد الله المسلمون و المال مال الله یقسم بینکم بالسویة» (منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه (خوئی)، ج ۱۳، ص: ۷۰)

به طور مثال، در همان روز های ابتدایی تصدی امام علی (ع)، از جمله افرادی که به سیره مالی حضرت اعتراض داشتند، دو صحابی بزرگ یعنی طلحه و زبیر بودند، ادعای این دو نفر آن بود که اولاً در امور و کارها با ما مشورت نمی کنی، و ثانیاً در بین ما و سایر مسلمین، در تقسیم اموال به مساوات عمل می نمایی، امام علی (ع) در پاسخ به ایشان فرمود: «أدفعتکما عن حق ووجب لکما فظلمتکما إیاه قال معاذ الله قال فهل استأثرت من هذا المال لنفسی بشیء قال معاذ الله قال أ فوقع حکمک أو حق لأحد من المسلمین فجهلته أو ضعف عنه قال معاذ الله قال فما الذی کرهتما من أمری حتی رأیتما خالفا فی قالاً خلافک عمر بن الخطاب فی القسم إنک جعلت حقنا فی القسم کحق غیرنا» (بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۳۲، ص: ۲۱) آیا من شما را از حقی که بر شما واجب است محروم کردم پس بدان سبب به شما ظمی کرده باشم، آندو گفتند: پناه بر خدا، سپس حضرت فرمود: آیا من از این مال (بیت المال) برای خودم چیزی را برگزیده ام، آندو گفتند: پناه بر خدا، امام (ع) فرمود: آیا به جهل حکمی یا حقی از مسلمین را اجرا نموده ام، بازهم گفتند: پناه بر خدا، آنگاه امیر المومنین (ع) به خشم آمد و فرمود: پس چه چیزی باعث شده است شما نسبت به عملکرد من، اکراه داشته باشید، گفتند: مخالفت تو با سیره عمر بن خطاب در نحوه قسمت است، تو سهم ما را در تقسیم اموال مانند حق دیگران قرار داده ای!

نخبگانی مانند طلحه و زبیر در جامعه آن روز پیوسته نظار این را داشتند که حاکم جامعه با رعایت تبعیض های اجتماعی با آن ها رفتار کند، این در حالی است که خود امیر المومنین (ع) با

وجود اولی بودن به ایشان در آن صفات و ویژگی ها، هرگز برای خود، برتریستی در مقابل آحاد جامعه خویش قایل نبود.

امام علی (ع) در پاسخ به اعتراض های مطرح شده در باب سیره حق گرایانه و حق طلبانه خود، در مقابل سیره تبعیض گونه خلافتی پیش از خود، پیوسته می فرمود: «فسنة رسول الله اولی باتباع عندکم ام سنة عمر؟» قال: «سنة رسول الله یا امیر المؤمنین! لنا سابقة و عناء و قرابة. قال: «سابقتکما أقرب ام سابقتی؟» قال: «سابقتک قال: «فقرابتکما، ام و قرابتی؟». قال: «قرابتک قال: «فعناؤکم اعظم ام عنای؟» قال: «عناؤک قال: «فو الله ما أنا و اجیری هذا الا بمنزلة واحدة»؛ و أومی بیده الی الاجیر. (بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۴۱، ص: ۱۱۶) طلحه و زبیر نزد امیر المؤمنین آمدند و گفتند: عمر این گونه به ما سهم نمی داد. او گفت: «آیا پیامبر چه اندازه از غنایم به شما سهم می داد؟» آنان خاموش ماندند. گفت: «آیا پیامبر غنایم را یکسان میان همگان بخش نمی کرد؟» گفتند: چرا. گفت: «آیا در نزد شما پیروی از سنت پیامبر درست تر است یا پیروی از سنت عمر؟» گفتند: سنت پیامبر، ای امیر مؤمنان، ولی ما دارای سابقه، و تحمل سختی، و خویشاوندی هستیم. سپس حضرت (ع) گفت: «آیا سابقه شما بیشتر است یا سابقه من؟» گفتند: سابقه تو. گفت: «خویشاوندی شما یا خویشاوندی من؟» گفتند: خویشاوندی تو. گفت: «آیا شما بیشتر رنج دیده‌اید یا من؟» گفتند: تو. گفت: «به خدای سوگند که من و این اجیر سهمی برابر داریم»، و با دست اشاره به آن فرد اجیر کرد.

و اساس این عدالت ارزش بخشی به ارزش های حقیقی و بر مبنای عقلانیت است تا آنجا که شیخ الرئیس بوعلی سینا در رساله معراجیه خویش، حضرت علی (ع) را «کالمعقول بین المحسوس» خطاب می نماید، آنجا که می نویسد: «أمیر المؤمنین علی بن ابي طالب - علیه السلام - مرکز الحکمة، و فلك الحقیقة و خزانة العقل، و لقد کان بین الصحابة کالمعقول بین المحسوس» (رساله معراجیه، ص ۱۵). توضیح آنکه عموم انسان ها که اساسا غایت معرفتشان ادراکات حسی و هدفی جز ارضای غرائض مادی ندارند معنایی از عدالت جز تساوی نمی فهمند؛ این فهم از عدالت جز همان فهم محسوس که برخی حیوانات نیز به قوه خیال درکی نازل از آن دارند، نیست از جمله در تشکیل ظرف های شش ضلعی برای قرار دادن عسل توسط زنبور و ... نیز حتی عموم انسان های فضیلت مدار نیز در تعریف و اجرای عدالت، تساوی را مصداق عدالت می پندارند. اما بایستی توجه داشت که فهم «موضع» در «جعل الشیء فی موضعه» کار عاقل است و در مقیاس کل هستی، کار عقل کل است و به همین خاطر شیخ الرئیس از حضرت علی (ع) اینچنین یاد می کند: «أمیر المؤمنین علی بن ابي طالب - علیه السلام - مرکز الحکمة، و فلك الحقیقة و خزانة العقل، و لقد کان بین الصحابة کالمعقول بین المحسوس» (معراج نامه، ص ۱۷)

شهید مطهری در توصیف و تشریح عدالت امام علی (ع) می‌گوید: «وقتی که علی (علیه السلام) مطلع شد که دخترش از بیت المال مسلمین گلوبندی را به عنوان عاریه - البته با قید ضمانت - گرفته و در روز عید از آن استفاده کرده است او را سخت مورد عتاب خویش قرار داد و با لحنی کاملاً جدی فرمود:

اگر نبود که آن را به صورت عاریه مضمونه، یعنی با قید ضمانت گرفته‌ای دستت را می‌بریدم، یعنی درباره تو حدّ سارق را اجرا می‌کردم. هم ایشان وقتی که ابن عباس، پسر عمو و یاور دانایشان، مرتکب خلافی شد نامه‌ای به او نوشتند و او را مورد سخت‌ترین حملات خویش قرار دادند، به وی نوشتند: «اگر از خلاف خویش بازنگردی با شمشیرم تو را ادب خواهیم نمود، همان شمشیری که احدی را با آن زده‌ام مگر اینکه وارد جهنم شده است». یعنی می‌دانی که شمشیر من جز بر دوزخیان فرود نمی‌آید و این کار تو، تو را دوزخی و مستحق شمشیر من ساخته است. سپس برای اینکه بفهماند عدالت او درباره هیچ‌کس استثناء‌بردار نیست می‌فرماید: «به خدا قسم اگر حسن و حسین (علیهما السلام) هم مرتکب این جرم می‌شدند با آنان ارفاق نمی‌کردم». (مجموعه آثار استاد شهید مطهری (عدل الهی)، ج ۱، ص: ۲۴۶)

بنابراین معنای دقیق عدالت در سیره علوی، عبارت است از تکریم ارزش‌های حقیقی بر مبنای عقلانیت و عدم اصالت دادن به ارزش‌های پوشالیست، که با محوریت عدالت بر مبنای وضع شی در موضعش تحقق می‌یابد.

نتیجه گیری

از پژوهش حاضر مشخص می شود که ابتدای حکمت عملی بر حکمت نظری است و این بدین معنا است که باید ها و نباید ها به هست ها و نیست ها رجوع می کند، پس از باب ضرورت بالقیاس بین فعل و نتیجه، می توان تمام انشائیات مشروع و معقول را به جملات خبری حاکی از حقایق عالم تکوین ارجاع داد، مانند جمله «دروغ نگو»، که قابل بازگویی به جمله «دروغ تو را از کمال دور می کند» می باشد؛ به همین دلیل می توان ریشه و مبنای احکام عقل عملی را محکی و بیان کننده احکام عقل نظری دانست. از اینرو حکیم یعنی صاحب حکمت نظری و عملی و هموست که بواسطه علم به همه مراتب هستی و منشاء صدور کثرات (ما سوا الله) از وجود واحد در قوس نزول و نیز علم به بازگشت کثرات به وحدت در قوس صعود، با استعانت از حکمت نظری، عالم به اسماء الله گردیده است و نیز از سوی دگر با استعانت از حکمت عملی، در پی تعالی نفس علوی خویش است. براین اساس حکمت بر عدالت و اعتدال در عالم تکوین و تشریح (قوس نزول و قوس صعود) است بنابراین شرط هر عمل اصلاحی در تربیت و سیاست و وعظ و ... اصلاح نفس با ایجاد اعتدال معقول در جوانح و جوارح خواهد بود. همان چیزی که در سراسر اندیشه و سیره و کلام امیر مومنان(ع) موج می زند.

فهرست منابع

- قرآن کریم
نهج البلاغه.
۱. ابن سینا، رساله معراجیه (معراج نامه)، (۱۳۹۳)، تهران، انتشارات بی زمان.
 ۲. ابن مغارلی، علی بن محمد، (۱۴۲۷ق)، مناقب اهل بیت، قم، مرکز جهانی تقریب بین مذاهب اسلامی.
 ۳. امام خمینی، روح الله، (۱۳۶۸)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۴. امام خمینی، روح الله، (۱۳۷۸)، شرح چهل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، حکمت نظری و حکمت عملی در نهج البلاغه، نشر اسراء.
 ۶. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۴)، کاوش‌های عقل نظری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
 ۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق: دارالقلم،
 ۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۶)، الهیات و معارف اسلامی، قم: موسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق.
 ۹. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۷)، شرح الاسماء الحسنی (شرح الجوشن الکبیر)، انتشارات بیدار.
 ۱۰. سبزواری، ملاهادی، (بی تا)، شرح منظومه، انتشارات دارالعلم، بی جا.
 ۱۱. شرتونی، سعید، (۱۳۷۷)، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، تهران، اداره اوقاف و امور خیریه.
 ۱۲. صدوق، التوحید، (۱۳۸۸)، قم، انتشارات اسلامی.
 ۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۹)، تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۱۴. طبرسی، علی بن حسن بن فضل، (۱۳۸۹)، مشکاه الانوار فی غرر الاخبار، قم، دارالحدیث.
 ۱۵. غزلیات سعدی، (۱۳۸۸)، بیروت، الفجر.
 ۱۶. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۹۳)، قاموس القرآن، قم: انتشارات دارالکتب اسلامیة.
 ۱۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۹۹)، بحار الانوار، قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا.
 ۱۹. المقری، احمد بن محمد، (۱۳۹۷ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قاهره، دارالمعارف.
 ۲۰. ملا صدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، الاسفار الاربعه، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ۲۱. نراقی، محمد مهدی، (۱۳۸۳)، جامع السعادات، نجف، منشورات جامعه النجف الدینیة.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۶ - ۲۳

حرکت کمالی موجودات از دیدگاه عطار در اسرار نامه

افسانه آقاحسنی مهابادی^۱رضا فهیمی^۲منیژه فلاحی^۳

چکیده

هدف از آفرینش در فلسفه خلقت، بهره مند شدن مخلوقات است. موجودات با نزدیک شدن به پروردگار، منبع اصلی کمالات و مستفید شدن از او به تکامل و قُرب الی الله می رسند. بر اساس امر الهی، تمامی کاینات، به سمت مبدأ اصلی در حرکتند، حرکت مستمر و دائم. هر موجودی در مرتبه اسفل با حجابهای ظلمانی، در تحرك به سمت مرتبه بالاتر، کمال و ارتقا می یابد. انسان اشرف مخلوقات در این سیر تلاش می کند تا با تغییر و تحول، قابلیت‌های خویش را به فعلیت تبدیل سازد و با مراقبه دائم بر اعمالش، با تحمل ریاضات و صبر بر شداید دنیوی، به واقع در سیری عمیق، طی طریق نماید و با عبور از عالم کثرات به عالم وحدت برسد. پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی - تحلیلی و روش کتابخانه ای در صدد است دیدگاه عطار را در اسرار نامه در مورد حرکت تکاملی موجودات به ویژه انسان، با چگونگی کیفیت این سیر بررسی کند. به اعتقاد عطار، انسان هم همچو سایر موجودات، پیوسته در پویایی است و رهاورد او در این سفر، بهره مندی از محبت الهی، کسب فیوضات ربّانی حق و در نتیجه ارتقاء مراتب بندگی به سمت کمال مطلق است.

واژگان کلیدی

عطار، اسرارنامه، حرکت کمالی، تحول، ارتقاء.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی - غنایی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: A_a_mahabadi@yahoo.com

۲. دانشیار رشته زبان و ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Fahimi.ltr@gmail.com

۳. استادیار رشته زبان و ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران (استاد مشاور)

Email: Mahdisfallahj@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۵/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۲۹

طرح مسأله

هدف حق تعالی از آفرینش مخلوقات، طی طریق مراحل معرفت و رسیدن به کمال است. والاترین موهبت الهی، نعمت وجود است که با مزین گشتن به نعمت معرفت الله، سیر حرکت به سمت مبدأ اصلی قُرب الی الله دارد. در بسیاری از آیات قرآن حکیم، فلسفه آفرینش تبیین شده است از جمله « قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى » (سوره طه، آیه ۵۰) که در تفسیر هدایت تکوینی موجودات است. « وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبَيْنَ » (۳۸) « مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ » (۳۹) (سوره دخان) موجودات عالم در حرکتند « وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ » (سوره نمل، آیه ۸۸) پروردگار مستمر بر مخلوقات خویش فیض نعمت و رحمت می رساند « كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ » (سوره الرحمن، آیه ۲۹) به سبب عنایات الهی، انسان اشرف مخلوقات، دائم در حال تغییر و تحول به سمت کمال معنوی و لایق شدن برای دریافت جذبه محبت الهی است. حق تعالی درباره آفرینش انسان، در آیه ۱ سوره الانسان می فرماید: « هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً » آنچه آدمی را در سیر مراتب کمالی، شمع می بخشد، الطاف بیکران پروردگار است. اساس حرکت مخلوقات، منبعث از یاد آوری عهد الست و فیوضات رب است و آنچه سبب تحرک می گردد وجد سیر موجودات برای رسیدن به کمال مطلق است. در اسرار نامه عطار، اولین مقاله درباره توصیف برتری مقام انسان است. به گفته شفیع کدکنی « این مقام والا حاصل آن جانب الاهی وجود آدمی است که از تعالی روح او حاصل می شود. در اینجاست که عطار انسان را به سوی این تعالی و به این سفر معنوی و روحانی فرا می خواند با تمثیل هایی از جهان محسوس و مادی. » (عطار، ۱۳۹۴، مقدمه: ۲۷) شفیع کدکنی شرح می دهد که به اعتقاد عطار همه کاینات در سفر تکاملی اند: «افلاک پیوسته در حرکتند و اگر سفر تکاملی نمی بود ماه نو بدر نمی شد. عطار در خطاب به انسان او را از این که در اسارت جهان مادی گرفتار است بر حذر می دارد و از او می خواهد که تعلقات مادی وجود خود را رها کند و از خود بگذرد به حق چشم خویش را باز کند؛ همچون کبوتری که «هادی» شده است، از هر جا هست به آشیان قدسی خود بازگردد. در اینجا از مراحل عبور از حجابهای مادی وجود سخن می گوید تا آنجا که هر ذره ای برای سالک آفتابی می شود و همه تواناییها، نتیجه آن جذبه حق است که سالک را ازین مراحل عبور می دهد.» (همان) مقاله دوم عطار در وصف عشق است و تقابل آن با عقل، عقل جزوی که در سیر الی الله عجز دارد. عطار، شرح می دهد که « خداوند در زنجیره تکامل هستی، عشق را نیروی محرکه کاینات قرار داده است. حلقه های پیچ در پیچ و بی نهایت کاینات، با نیروی عشق در سفر تکاملی خویشند و « سر زنجیر در دست خداوند » (همان: ۲۹)

به گفته شفیعی کدکنی، در پایان مقاله دوم « عطار به یکی از مهم ترین مسائل عرفانی می پردازد و آن مسأله « حرکت جوهری » و سیر دیالکتیکی وجود است:

اگر چشم دلت گردد بدین باز برون گیرد ز یک یک ذره صد راز
همه ذرات عالم را درین کوی نبیند، یک نفس، جز در روش روی

همه در گردشند و در روش مست تو بی چشمی و در تو این روش هست (همان: ۳۰)

شفیعی کدکنی معتقد است «روش» در بیت دوم به معنی حرکت و در اینجا همان سیورورت و حرکت جوهری منظور است. وی سپس شرح می دهد: « عطار در طرح مسأله حرکت جوهری، به زبان شعر و در قلمرو عرفان ایرانی، آغاز گراست. قبل از عطار در شعر عارفانه فارسی و عربی، هیچ کس به این موضوع نپرداخته است آن هم بدین شیوایی و ظرافت.» (همان:) وی در ادامه مبحث می افزاید که بعدها در سخنان شیفته عطار، عارف شبستری و در اندیشه های ابن عربی و پیروانش، دنباله سخنان عطار گرفته شد و در آثار ملاصدرا، این ادراک شاعرانه از وجود به نوعی نظریه فلسفی تبدیل گشت. (همان) محمد نصر اصفهانی در مورد ملاصدرا و نظریه تکامل نوشته است: « ملاصدرا تحت تأثیر فرهنگ مسلط فلسفی از قوس نزول و صعود به « دائرة وجود » تعبیر می کند. او معتقد است که در سیر صعود، همه موجودات عالم بر حسب فطرت، متوجه غایت حق و خیر اقصی هستند. او برای همه اشیا چه عقول، چه نفوس و چه عناصر، مقصودی جز تشبه به مبدأ اعلی قائل نیست. این شوق و عشق طبیعی به طاعت از علت اولی، دین فطری و مذهب جبلی موجودات در حرکت به سمت حق است. » (اصفهانی، ۱۳۹۵)

پژوهش حاضر پاسخ بدین پرسش است که دیدگاه عطار در اسرار نامه، در باره حرکت تکاملی موجودات به ویژه انسان چگونه مطرح شده است؟

پیشینه پژوهش

در مورد حرکت کمالی موجودات با توجه به حرکت جوهری ملاصدرا، مقالات متعددی نوشته شده است. محمد شجاعی در مقاله «کمالات وجودی انسان» (۱۳۷۸) بیان نموده است که موجودات از نظر کمالات وجودی به چهار دسته تقسیم می شوند: جمادات، نباتات، حیوانات، انسان، اما شرافت و فضیلت انسان به واسطه آثار و کمالاتی است که ویژه اوست چون نیروی عقل، آزادی و اختیار، برخوردار از نفخه الله و مقام خلیفه الهی. قدرت اله قربانی در مقاله «حرکت جوهری و تکامل انسان در مکتب ملاصدرا» (۱۳۸۸) سعی کرده است تا بر مبنای نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، خلقت روح و تکامل بشر را اثبات کند. در مقاله « منازل وجودی انسان در حرکت استکمالی عقل از منظر ملاصدرا » (۱۳۹۵)، محمد مهدی گرجیان و

معصومه اسماعیلی در باره هستی و مراتب آن سخن گفته اند. به گفته آنان هستی دارای مراتب طبیعی، مثالی و عقلی بوده و انسان به تبع آن دارای مراتب وجودی، حسی، خیالی و عقلی است. انسان از مقام جسمانی با استمداد از عقل نظری و عملی و بهره گیری از جذبه ربّانی عبور می کند و به سمت مجرد خیالی می رود و پس از استکمال در این درجه، به درجه عقلی می رسد. نویسندگان می افزایند: ملاصدرا در تقریر سیر استکمال نفس بر اساس حرکت جوهری، از مرتبه حس به خیال و از خیال به عقل، انسان را متوقف نمی داند و مرتبه فوق عقلی نیز برای او قائل است و راه یابی به کمال باید در عقل نظری و عملی اشتداد یابد.

خلق موجودات

موجودات در آفرینش، بر اساس هدایت تکوینی به سمت کمال مطلق در حرکتند. موسی در پاسخ به پرسش فرعون در باره خداوند فرمود: « قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى » (سوره طه، آیه ۵۰) آفرینش آسمانها و زمین، از نشانه های قدرت حق تعالی است: « وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ » (سوره الشوری، آیه ۲۹) در خطبه اول نهج البلاغه، مولا علی (ع) در ایجاد موجودات فرمودند: «خداوند مخلوقات را بیافرید بدون به کاربردن فکر و اندیشه و بی تجربه و آزمایشی که از آن استفاده کند و بی آنکه جنبشی در خود پدید آورد و بی اهتمام نفسی که در آن اضطراب و نگرانی داشته باشد. اشیاء را از عدم و نیستی در وقت خود به وجود و هستی انتقال داد و میان گوناگون بودن آنها را موافقت و سازگاری داد و طبایع آن اشیاء را ثابت و جاگیر کرد و آن طبایع را لازمه آن اشیاء گردانید، در حالتی که دانا بود به آنها پیش از آفریدنشان.» استاد مطهری در بخشی از شرح کتاب اصول فلسفه علامه طباطبایی، راه یابی اشیا را بر دونوع می داند: « یک نوع آن لازمه جبری سازمان داخلی است؛ نوع دیگر آن چیزی است که گذشته و علیت فاعلی، یعنی نظم مادی، برای چنین راه یابی کافی نیست. آن نوع از راه یابی حکایت می کند از رابطه مرموزی میان شیء و آینده اش و از علیت غائبه یعنی از یک نوع علاقه و توجه به غایت و هدف. (طباطبایی، ۱۳۸۵ ج ۵: ۸۴-۸۵) به گفته مطهری قرآن کریم ظاهراً اولین کتابی است که بین نظم داخلی اشیاء و هدایت و راه یابی آنها تفکیک کرده است و آنها را به صورت دو دلیل بیان کرده است « یعنی تلویحاً ثابت کرده است که راه یابی موجودات، تنها معلول نظم و ساختمان مادی و داخلی آنها نیست. در سوره طه آیه ۵۰ از زبان موسی نقل می کند: « قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى » در سوره اعلی، آیه ۲ و ۳ می فرماید: « الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (۲) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى » (۳) راجع به هدایت جمادات می فرماید: « وَ أَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا » (حم سجده/۱۲) و در باره نباتات می فرماید: « وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ » (الرحمن / ۶) و در باره حیوانات می فرماید: « وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ » (نحل / ۶۸) و در باره انسان می فرماید:

«فَالْتَهُمَهَا فُجُورُهَا وَ تَقْوَاهَا (شمس / ۸) و هم می‌فرماید: «وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء / ۷۳) (همان: ۸۵-۸۶) مطهری در مورد چیستی تکامل می‌گوید: «تکامل یعنی تحول از نقص به کمال. نقص در مقابل کمال به این معنی است که یک شیء همهٔ مراحلی که باید طی کند، طی نکرده باشد و همهٔ امکانی که طبیعت برای او تهیه دیده است تحصیل نکرده باشد، لهذا در مفهوم کمال، مفهوم «ارتقاء» مندرج است.» (همان ج ۴: ۵۶) به اعتقاد صدر المتألهین «اساس عالم ما را جوهر تشکیل می‌دهد و اعراض تبعی و طفیلی هستند. در سراسر جهان ماده، ثباتی وجود ندارد و آرامشی نیست و نباید گفت که جهان متحرک است بلکه باید گفت که جهان یک واحد حرکت است و یک جریان دائم است. در اینجا مراد از متحرک، متحرکی است که عین حرکت است. این در اعراض است که متحرک و حرکت دو تا است لکن در جوهر، متحرک و حرکت یکی است. خداوند در قرآن از صیوروت و سیر همهٔ اشیاء بدون استثناء به سوی مبدایی که از آن آغاز شده‌اند، سخن می‌گوید و این جز با حرکت عمومی سراسر طبیعت توجیه پذیر نیست. **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** (بقره / ۱۵۶) **كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ**» (انبیاء / ۹۳) (مطهری، بی‌تا: ۲۶۶-۲۶۷) ابراهیمی دینانی در قاعده و حرکت جوهریه شرح می‌دهد: «در حرکت جوهریه احتیاج به مفید وجود است نه مفید حرکت. در حرکات عرضیه که طبیعت در یکی از مقولات عرضیه حرکت می‌کند مثل حرکت در کیف یا کم یا وضع، احتیاج به محرکی دارد که حرکت را به آن افاده کند، ولی در حرکت جوهریه طبیعت متجدده احتیاج به مفیض وجود دارد و نحوهٔ وجود متجدد عبارت است از حرکت ذاتی آن. به عبارت دیگر، چون در حرکات عرضیه جعل متحرک (جسم) به عینه جعل حرکت نیست معلل است به محرکی غیر از خود. لذا هر متحرکی را به یک محرک ثابت محتاج می‌دانند، اما در حرکات جوهریه چون جعل طبیعت عین جعل حرکت است هرگز به محرکی غیر از خودش محتاج نیست بلکه صرفاً به جاعل وجود محتاج است.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵: ۲۳۵-۲۳۶) در مرصاد العباد، نجم رازی در خصوص مبدأ موجودات شرح داده است: «بدانک مبدأ مخلوقات و موجودات، ارواح انسانی بود و مبدأ ارواح انسانی، روح پاک محمدی بود علیه الصلوة و السلام چنانک فرمود: **«اول ما خلق الله تعالی روحی»** و در روایتی دیگر «نوری». چون خواجه علیه الصلوة و السلام زبده و خلاصهٔ موجودات و ثمرهٔ شجرهٔ کاینات بود که **«لولاک لما خلقت الافلاک»** مبدأ موجودات هم او آمد و جز چنین نباید که باشد زیرا که آفرینش بر مثال شجره ای است و خواجه علیه الصلوة و السلام ثمرهٔ آن شجره.» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۳۷) پدید آمدن موجودات به امر الهی بر اساس حدیث قدسی: **«قَالَ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ قَالَ كُنْتُ كَثْرًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ.»** (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۹) نقل شده است. عطار در اسرار نامه، در این خصوص سروده است:

ز ربّ العزّه اندر خواست داود
که حکمت چیست کآمد خلق موجود؟
خطاب آمد که « تا این گنج پنهان
که این ماییم بشناسند ایشان

(عطار، ۱۳۹۴ : ۱۵۹)

وی در بیت ذیل، عظمت قدرت الهی را با توجه به آیه شریفه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»
(سوره الرحمن، آیه ۲۹) بیان می کند:

دو عالم موم دستِ قدرتِ ماست کُل از قدرت نگرده، قدرت از خواست

(همان: ۱۷۰)

شاعر با یادآوری پیمان بستن در عهد الست با حق تعالی، به آدمی تذکر می دهد که هرگز
آن را فراموش نکند تا مسیر الی الله را گم نکند و از مبدأ اصل و حقیقت دور نگرده، بدین علت
که گلخن عالم و تعلقاتش، جاذب است و اسیر حطام دنیوی شدن رنج آور.

چو از بهر شناسایی گنجی به گلخن سر فرو آری به رنجی
اگر چشمِ دلت بیننده بودی ترا بینندگی زیننده بودی
ز نور چشمِ سر، چیزی نیاید دلت را نور چشمی می بیايد...
اگر هر دم حضوری را بکوشی ز «وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ» تشریف پوشی
اگر عهدِ ازل را آشنایی از آن حضرت چرا گیری جدایی؟

(همان: ۱۵۹)

عطار با تشبیه کردن جان به باز شکاری، به انسان تعلیم می دهد که با از یاد نبردن عهد
ازل، در استمرار عروج مراتب، سرانجام شایستگی رهایی به قُرب حق را حاصل کند .
به معنی بازِ جان را آشنا کن سزای قُربِ دستِ پادشا کن
که چون از طبلِ باز، آواز آید ز شوق آن باز در پرواز آید
چو بی دل گردد و بی جان نشیند همه بر ساعدِ سلطان نشیند

(همان)

سفر رهرو

در حرکت موجودات عالم به سمت کمال، وظیفه انسان بسیار مهم و در عین حال دشوار
است. ملاصدرا در اسفار اربعه، طی طریق سالک در عرفان را متضمن ۴ سفر می داند: سفر اول،
سفر از خلق به حق، سفر دوم، سفر از حق به حق، سفر سوم، سفر از حق الی الخلق بالحق و
سفر چهارم، سفر از خلق بخلق بالحق است. کمال از نظر ملاصدرا به فعلیت رسیدن تمام
استعدادها و ویژگیهای بالقوه انسان است. به اعتقاد وی موجودات، آن به آن، به خداوند هستی
بخش نیازمندند و اگر لحظه ای ذات حق، پرتو عنایت خویش را از هستی بگیرد، هستی محو و

نابود می شود. در حکمت متعالیه اگرچه انسان ظرفیت بی نهایت دارد اما این امر باعث نمی گردد حتماً به کمال برسد. انسان باید با اختیار و اراده خود این ظرفیت را به فعلیت برساند و در سیر الی الله با ایمان و عمل طی طریق نماید. «انسان مادی که انغمار در دنیا دارد و در فکر اصلاح خویش و ترتیب و تنظیم زاد و راحله از برای سیر به حق نیفتد، قهراً متوقف است و نهایت و غایت وجودی او انغمار در ماده و حشر به صور حیوانات است؛ چنین شخصی منسلخ از ماده و لوازم آن نیست و اهل دنیاست ابدالاً بدین گرفتار اعمال و نتایج افعال خود خواهد بود و ارتقایی به عالم نور برای او حاصل نخواهد شد. کسی که خود را متوقف در این نشأه ننماید و از بیت حجاب و عتبه باب خود مسافرت و هجرت نماید، آیات جبروت و ملکوت حق را شهود می نماید. تعبیهایی که در طریق به حق متحمل شده است، سبب صفاء نفس و لطافت روح او گردیده و قهراً اجر او با خدای اوست.» (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۶۶۳-۶۶۴)

به گفته عطار، در سیر و سلوک، رهرو با موانع و دشواریهای فراوان مواجه می شود. از یک سو مبارزه با نفس اماره و دیگر سو تحمل شداید دنیوی. لذا شاعر خطاب به آدمی توصیه می کند که خود را از هواهای نفسانی رها سازد تا با باز کردن بند دلبستگیها، سبک بار بتواند به عالم لاهوت وارد شود.

الای تنگ باز تُند مستیز	دمی زین چارچوب طبع برخیز
به پرواز جهان لامکان شو	زمانی بی زمین و بی زمان شو
که اندر لازمان صدسال و یک دم	به پیشت هر دو یکسان اند با هم...
نه نقصان باشد آنجا نه کمالی	نه ماضی و نه مستقبل نه حالی

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۰۶-۱۰۷)

در مقاله شانزدهم اسرارنامه، شاعر ستیز انسان را با موانع سیر، شرح می دهد و تأکید می ورزد که با شناخت این انبوه معضلات، باید بر آنان غلبه کرد. عطار تذکر می دهد که هر کدام از صفات ناشایست آدمی چون هواها، عجب، طمع، ناراستی در گفتار و عمل و غافل شدن از حق، همچون ریگهای فراوان بر روی هم انباشته می شود تا خرمن اعمال انسان را تبدیل به کوهی سازد. او در این خصوص بیان می کند که بنده اگر درد دین دارد باید از انباشتن کوه گناهان بپرهیزد.

ترا در ره بسی ریگ است ای دوست	ز یک یک ریگ بیرون آی از پوست
ز یک یک ریگ اگر تو می کشی بار	بسی به زانک از کوهی به یک بار
هوا و کبر و عجب و شهوت و آز	دروغ و خشم و بخل و غفلت و ناز
همه، سر در کمینت، می شتابند	که تا چون بر تو ناگه دست یابند
همه ریگ است اگر در هم زند دست	شود کوهی و در زیرت کند پست

پرهیز از دل تو مردِ دین است
 که کوه آتشین دوزخ، این است
 (همان: ۲۰۴)

شاعر به آدمی توصیه می کند که در رهگذر دنیا، نباید به چیزی وابستگی داشته باشد و دائم در صدد کسب متاع دنیوی حرص بورزد. او با یادآوری داستان زندگی پیامبران چون یونس و یوسف و ابتلای آنان در رنج دنیوی، به انسان می آموزد که دنیای غدار را اعتماد نشاید.

ترا چون جای اصلی این جهان نیست
 به دنیا غره بودن، جای آن نیست
 جهان بی وفا جز ره گذر چیست
 ترا چندین تجمل در سفر چیست؟...
 اگر چون یونسی در قعر عالم
 چو جایت جوف ماهی شد مزین دم
 وگر چون یوسفی با روی چون ماه
 قناعت کن درین بینغوله چاه
 (همان)

حرکت کمالی موجودات

به اعتقاد عطار، کمال هر موجود بر اساس حکمت الهی است و تمامی ذرات کائنات با نیروی عشق در حرکتند. بر این اساس تمامی موجودات اعم از نباتات، حیوانات، معادن و افلاک، بر اثر ظرفیت وجودی خود، به سمت کمال در تحرکند.

به دست حکمت خود حق تعالی
 نهاد از بهر هر چیزی کمالی
 نبات و معدن و حیوان و افلاک
 میان باد و آب و آتش و خاک
 همه در عشق می گردند از حال
 چه در وقت و چه در ماه و چه در سال
 کمال هر یک، اقطاعی ست در خور
 کزان اقطاع نهد پای بر در
 (عطار، ۱۳۹۴: ۱۱۲)

عطار می گوید عارف در حرکت کمالی موجودات، ذکر حمد حق را با کشف و شهود در می یابد و اقرار می کند که اگر طلب کمال در موجودات نبود، شوقی بر حرکت مستمر وجود نداشت. وی با اشاره به کمال عارفان، عاشقان، انبیاء و قدسیان، شرح می دهد که آنچه موجب شور و شغف در این سیر کمالی می گردد، طلب جستن حق است و اگر اینگونه نبود همگی در این عالم، بی شوق و فسرده و حیران بر جای متوقف می ماندند.

کمالِ ذره ذره : ذکر و تسبیح
 کمالِ عارفان : در نیستی هست
 کمالِ انبیا : جایی که جا نیست
 کمالِ قدسیان : در قُربت عشق
 که عارف بشنود یک یک به تصریح
 کمالِ عاشقان : در نیستی مست
 که گر کس داند آن جز حق روا نیست
 کمالِ عشق : هم در رتبت عشق
 کمالی گر نبودی هیچ بر هیچ
 کمالی گر نبودی هیچ بر هیچ

کمالی گر نباشد پس چه دانند ز بی شوقی همه حیران بمانند
طلب جستن کمال آمد درین راه دل دانا بود زین راز آگاه

(همان)

به همین دلیل عطار بر حرکت کمالی موجودات با نیروی عشق تأکید می ورزد و معتقد است همه کاینات با بخشش محبت از جانب پروردگار به سمت کمال رهنمون می شوند.

همه آفاق در عشقند پویان درین وادی کمال عشق جویان (همان: ۱۱۳)

به اعتقاد عطار، کسانی که غم عشق را عرض می دانند، یاوه گویند. عشق جوهر است که عقل در برابر آن، « لایقی زمانین » است.

عجایب جوهری ست این عالم عشق که می گوید عَرَض باشد غم عشق؟
که دیده ست این عَرَض هرگز به کونین کزو یک عقل « لایقی زمانین »

(همان: ۱۱۱)

در ابیاتی دیگر نیز شاعر با شرح نقص سیر داشتن عقل در مقابل رهیابی عشق به اسرار، می گوید با قدم عقل نمی توان به درگاه معشوق ازلی رسید و این جاذبه عشق الهی است که ره به کمال مطلق را برای رهرو متجلی می سازد.

به عقل ار نقش این اسرار بندی میانِ گبرکان زُنار بندی
ورای عقل، چندان طَور بیش است که بُعدِ وَهَم را در غَور بیش است

(همان: ۱۲۰)

عطار، عقل جزوی را همواره در چون و چرا و علت یابی مطرح می کند و آن را در رسیدن به بارگاه حق، ناتوان می داند. به گفته وی عقل نابینا با زنگار وهمیات، به پیشگاه حضرت حق راه نیابد.

چو ما در اصلِ کُلِّ عِلّتِ نگوئیم بلی در فرع هم عِلّتِ نجوئیم
چو عقلِ فلسفی در عِلّتِ افتاد ز دینِ مصطفی بی دولت افتاد...
ورای عقل، ما را بارگاه هیست ولیکن فلسفی یک چشم راهیست
همی هرکه چرا گفّت او خطا گفّت بگو تا خود چرا باید چرا گفّت؟
چرا و چون، نباتِ خاکِ وَهَم است کسی دریابد این کاو پاک فهم است

(همان: ۱۲۱)

شاعر همه عالم را از اشتیاق محبت به حق، در تحرک و تکاپو می داند. شوقی که عطار را همچون پروانه پر شور به دنبال نور، همچون دریای مواج و نیز ذرات مدهوش از سماع نام حق، متحول ساخته است. به اقرار وی انسان با شوق معرفت رب العالمین، به عالم گام نهاد و با شغف

از ادراک آیات حق در سرتاسر جهان، به دیار باقی پرواز می کند و در محاسبه قیامت بدین شوق می بالد.

خدایا زین حدیثم ذوق دادی	چو پروانه دلم را شوق دادی
چو من دریای شوق تو کنم نوش	ز شوق تو چو دریا می زخم جوش
ز شوقتم آمدم در عالم خاک	ز شوقتم می روم با عالم پاک
ز شوقتم در کفن خفتم بنازم	ز شوقتم در قیامت سرفرازم
اگر هر ذره من گوش گردد	ز شوق نام تو مدهوش گردد
اگر هر موی من گردد زبانی	نیابد جز ز نام تو نشانی
گر از هر جزو من چشمی شود باز	نبیند جز ترا در پرده راز
گر از من ذره ای ماند و گر هیچ	ترا خواند، ترا داند، دگر هیچ

(همان: ۱۲۳)

عطار در ابیات ذیل، از حیرانی رهرو در عظمت عشق الهی، در طی طریق کمال حق سخن می گوید. وی در هر دمی که از مکاشفه، به ادراکی نایل می گردد، شعفی عظیم می یابد و آن دم و حال عرفانی را از جهان نمی داند و معتقد است تنها انسان مُحب مخلص پروردگار، همدم آن دم است و آن دم از نایل شدن به کشف اسرار محبت ربّ، حاصل می شود.

منم در عشق سرگردان بمانده	ز خود بی خود شده حیران بمانده
میان خواب و بیداریم حالی ست	که جانم را در آن حدّ کمالی ست
اگر آن دم نبودی حاصل من	تهی کردی از آن دم دم دل من
دل را از جهان لذّت جز آن نیست	چه می گویم؟ که آن دم از جهان نیست
کسی کاو نیست عاشق آدمی نیست	که او را با چنان دم همدمی نیست
اگر در اصل کار، آن دم نبودی	وجود آدم و عالم نبودی
دمی کان از سر عشق است جان را	بدان دم زندگی دانم جهان را
زهی عطار در اسرار رانندن	مُسَلّم شد ترا گوهر فشانندن
عنان را باز کش از راه اسرار	که ره دور است و مرکب نیست رهوار

(همان: ۱۱۵)

حرکت کمالی انسان

در باره مراحل حرکت کمالی انسان، عطار در اسرار نامه، مباحثی را مطرح می کند. به گفته وی انسان از آغاز ولادت و ورودش به عالم، مرحله به مرحله نمو نموده، به مرحله بعدی ارتقاء می یابد. او هزاران مراتب را باید طی کند تا به عالم معنا راه یابد و شایسته نایل شدن به کمال

شود. شاعر با ذکر مراحل تکامل آدمی از کودکی به برنایی و سرانجام پیری، به طی طریق مراتب بندگان، با گذر از صور گوناگون دنیوی، اشاره می کند.

ترا گر نُسخَتی باید ز عُقبی	تفکر کن دمی در سِرِّ دنیا
نه در دنیا، در اول، خون بُدی تو؟	در آخر بین که زینجا چون شدی تو؟
گهی آب و گهی خون و گهی شیر	گهی کودک، گهی بُرنا، گهی پیر
گهی سلطانِ دین، گه پیرِ خَمّار	گهی مُردارِ می گه پیر اسرار

(همان: ۱۱۳)

به نظر عطار، انسان از هزاران حجاب صورت و معنا باید گذر کند تا به وادی عشق الهی برسد، عشقی که آینه دل سالک را از زنگارها مهذب می سازد و آن را متحلی به زیور حُب حق می گرداند. در این صورت است که این دل مزین، منور به انوار معرفت الله می شود و لایق کشف اسرار.

هزاران پرده در دنیا گذشتی	که تا از صورت و معنی بگشتی
در آن وادی که آن را عشق نام است	مثالت پرده دنیا تمام است
که داند کاین چه اسرار نهان است	سخن نیست این که نور عقل و جان است
اگر چشمِ دلت گردد بدین باز	برون گیرد ز یک یک ذره صد راز

(همان: ۱۱۳-۱۱۴)

در قانون خلقت، همه ذرات کائنات، در سلوک و روش هستند. به گفته شفیع کدکنی، عطار در بیت زیر و در بسیاری از موارد دیگر آثارش، به این روش که در نظام کائنات جریان دارد و بعدیها آن را حرکت جوهری نامیدند، توجه بسیار عمیقی داشته است. «قبل از عطار، در شعر فارسی، چنین برداشتی مسلماً وجود نداشته است. مثلاً در سنایی یا عارفان دیگری که شعر از ایشان باقی است. برای من دشوار است که حکم کنم در اندیشه بزرگان تصوف ما از قبیل بایزید و خرقانی و بوسعید و نوری و حکیم ترمذی و امثال ایشان، آیا چنین نگاه شاملی در باب حرکت جوهری وجود داشته است یا نه. ظاهراً هیچ کدام از قدما قبل از عطار، بدین گونه از مقوله حرکت جوهری و سیورورت کاینات و تبدل امثال و خلع و لبس و ... سخن نگفته اند.» (همان: ۳۱۲)

همه ذرات عالم را درین کوی	نبیند، یک نفس، جز در روش روی
همه در گردشند و در روش مست	تو بی چشمی و در تو این روش هست

(همان: ۱۱۴)

به اعتقاد عطار، در آغاز، سیر کمال را صعب و پرگیره برای انسان تعبیه نمودند تا با تلاش و ریاضت و تحمل شداپد دنیوی، با نیروی عشق، موانع را برطرف سازد و به سوی کمال مطلق

حرکت مستمر را ادامه دهد.

جمادی بوده ای حیثی شدی تو	کجا لاشی بُدی شیئی شدی تو
چنان خواهم که بر ترتیبِ اوّل	نداری یک نفس خود را معطل
ز رُتبت سوی رُتبت می نهی گام	برون می آیی از یک یک خَمّ دام
نهادت پر گره بند است جان را	از آن جان می نبینی آن جهان را
نهادت پر گره کردند از آغاز	به یک یک دم شود یک یک گره باز

(همان: ۱۳۳)

در بررسی اشعار این اثر، مشخص می گردد که عطار همواره بر سیر کمالی موجودات تأکید می ورزد و لازمه سفر سالک در این طریق را جهاد بانفس اماره، مبارزه با تعلّقاتی که انسان را در حرکت متوقف می سازد، تقابل با عقل جزوی و سرانجام استمداد از عشق الهی برای نایل شدن به کمال مطلق می داند.

نتیجه گیری

هدف پروردگار از آفرینش مخلوقات، حرکت کمالی موجودات، جهت دست یابی به ادراک انوار معرفت حق بوده است. فیض نعمت و رحمت الهی، موجب ارتقاء یافتن مراتب بندگی و طی طریق رهرو، با گذر از عالم کثرات و رسیدن به عالم وحدت است. علت پویایی آدمی در میان سایر موجودات، در این سیر معنوی به سمت کمال مطلق، نیروی عشق به شناخت معرفت حق است. اگر فیض عنایت ربّ شامل حال انسان نیازمند نمی شد، هرگز او نمی توانست حرکتی به سوی کمال داشته باشد. هر فرد به تناسب قابلیت و ظرفیت وجودی اش همچون تشکیک نور، دریافتی از الطاف و عنایات خداوند دارد و بر اساس آن در حرکت مراتبی را طی می کند تا برای رسیدن به کمال مطلق، لایق شود. به اعتقاد عطار در اسرار نامه، کاینات پیوسته در حرکت هستند و انسان نیز در این پویایی در سفر است. شاعر در توصیه به رهرو از او می خواهد در این سفر با شور محبت به کمال مطلق، مرحله به مرحله منازل کمال یابی را سپری سازد و با ترک انانیت و تعلّقات دنیوی، در ستیز با موانع سیر و تقابل با عقل جزوی، با استمداد از عشق الهی، مراتب معنوی خویش را تکامل بخشد. عطار آغازگر مسأله حرکت جوهری است که قرن‌ها بعد ملاصدرا آن را در اندیشه فلسفی خود مطرح کرد. به اعتقاد ملاصدرا در مبحث حکمت متعالیه، در حرکت جوهری همه موجودات با هر حرکت، مراتبشان تغییر می کند و در هر مرحله تغییرات، به ادراکی نایل می شوند و با تحصیل کمالات، ارتقاء می یابند.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان.
- نهج البلاغه، (۱۳۷۸)، ترجمه و شرح فیض الاسلام، چاپ هشتم، انتشارات فیض الاسلام
۱. آشتیانی، سید جمال الدین، (۱۳۷۲)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، چاپ سوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
 ۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۵)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
 ۳. اصفهانی، محمد نصر، (۱۳۹۵)، ملاصدرا و نظریه تکامل، سایت محمد نصر اصفهانی
 ۴. رازی، نجم الدین، (۱۳۷۱)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ چهارم، انتشارات علمی و فرهنگی
 ۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۵)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، [نسخه الکترونیک]، چاپ یازدهم، انتشارات صدرا
 ۶. عطارنیشابوری، فریدالدین، (۱۳۹۴)، اسرار نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ هفتم، انتشارات سخن
 ۷. فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۰)، احادیث مثنوی، چاپ پنجم، چاپخانه سپهر، تهران
 ۸. مطهری، مرتضی، (بی تا)، مقالات فلسفی، انتشارات حکمت

فهرست مقالات

۹. شجاعی، محمد، (۱۳۷۸)، « کمالات وجودی انسان »، فصلنامه علمی قبسات، دوره ۴، شماره ۱۳، شماره پیاپی ۱۳
۱۰. قربانی، قدرت اله، (۱۳۸۸)، « حرکت جوهری و تکامل انسان در مکتب ملاصدرا »، نشریه حکمت و فلسفه، دوره ۵، شماره ۲، (پیاپی ۱۸)
۱۱. گرجیان، محمد مهدی، معصومه اسماعیلی، (۱۳۹۵)، « منازل وجودی انسان در حرکت استکمالی عقل از منظر ملاصدرا » دو فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی، دوره ۵، شماره ۹.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۶۴ - ۳۷

لذت‌طلبی و اخلاق

علیرضا آل بویه^۱

علیرضا شیخ^۲

چکیده

بی‌تردید لذت‌طلبی، شأنی تمامیت‌خواه دارد و می‌تواند یکسره، زندگی انسانی را در بر بگیرد و معنا و مفهومی لذت‌گرایانه به آن بدهد. این مسئله موجب شده تا این سؤال مطرح شود که به لحاظ اخلاقی، لذت‌طلبی تا چه حد صحیح است؟ و در ساحت نظری چه نسبتی می‌تواند با اخلاق داشته باشد؟ آیا لذت‌طلبی می‌تواند امری موجه و اخلاقی باشد؟ روش تحقیق، در این مقاله توصیفی - تحلیلی است. یافته‌های تحقیق نشانگر این است که نسبت اخلاق و لذت‌طلبی از مسیر بررسی غایت‌انگاری لذت و ماهیت لذت‌طلبی (حسن فعلی) ترسیم می‌شود. علی‌رغم اینکه گروهی از فیلسوفان اخلاق تا آنجا پیش رفته‌اند که لذت را خوب ذاتی تلقی کرده‌اند و معیار ارزش اخلاقی و حکم اخلاقی را به آن وابسته دانسته و اخلاقی لذت‌گرا را سامان داده‌اند؛ اما لذت نمی‌تواند خوب ذاتی و ملاک و معیار ارزش اخلاقی باشد و اعمال لذت‌طلبانه تنها در مواردی، می‌توانند اخلاقی تلقی شوند. طبق آموزه‌های اسلامی نیز؛ هرچند لذت امری شر و بد نیست و لذات اخروی حقیقی و اصیل‌اند؛ اما باین‌حال غایت‌قصوی نیست.

واژگان کلیدی

لذت‌طلبی، لذت‌هنجاری، لذت‌اخروی، حکم اخلاقی، ارزش اخلاقی.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

Email: a.alebouyeh@isca.ac.ir

۲. طلبه حوزه علمیه، دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: arzetoos@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۹/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۷

طرح مسأله

لذت نقش زیادی در شکل‌گیری زندگی فردی و اجتماعی دارد. بی‌گمان لذت از اولین انگیزه‌های رفتار انسانی است که علاوه بر به‌وجودآوردن نوعی زندگی لذت‌طلبانه که ممکن است چالش‌هایی را در سرنوشت زندگی برای فرد به وجود بیاورد، می‌تواند در بعد اجتماعی نیز جامعه‌ای را در سمت‌وسویی خلاف سعادت قرار دهد. امروزه با استیلاي پدیده‌های فناورانه بر جوامع انسانی، شرکت‌های بین‌المللی و دولت‌های بزرگ توجه زیادی به استفاده از ظرفیت لذت‌طلبی انسان‌ها برای رسیدن به اهداف سیاسی و اقتصادی خود دارند.^۱ این دامنه گسترده و جنبه‌های فردی و اجتماعی لذت، باعث شده تا لذت‌طلبی از لحاظ نظری با مباحث مختلف علمی از جمله در فلسفه اخلاق مواجهه شود. ادیان و مذاهب مختلف نیز در خصوص لذات دستورات و توصیه‌هایی دارند که دامنه مباحث نظری لذت را افزایش داده است. تحلیل اخلاقی لذت‌گرایی با توجه به انواع لذات معنوی و مادی که سراسر زندگی انسان‌ها را دربر گرفته می‌تواند در شکل‌دهی و اصلاح اخلاقی زندگی فردی و جمعی راهگشا باشد. مقوله لذت از مباحث مهم فلسفه اخلاق بوده و پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی در این زمینه نگاشته شده است. از نزدیک‌ترین این آثار به موضوع مقاله می‌توان به مواردی اشاره کرد:

مقالات

- ۱- شاکری زواردهی، روح‌الله (۱۳۹۶). تحلیلی درون دینی بر لذت‌گرایی اپیکور، پژوهش‌نامه اخلاق، سال دهم شماره ۳۵. نویسنده در این مقاله با بیان دیدگاه‌ها و مبانی اندیشه اپیکور به تلاش او برای تبیین سعادت و شادی منهای خدا و در نظر داشتن مرگ می‌پردازد و با روش تحلیلی و با رهیافتی درون دینی لذت‌گرایی اپیکوری را نقد می‌کند.
- ۲- شهریاری، روح‌الله (۱۳۹۹) ماهیت‌شناسی لذت و جایگاه آن در اخلاق اسلامی از منظر استاد مصباح یزدی (ره)، اخلاق و حیانی، پاییز و زمستان سال نهم، شماره ۱. در این پژوهش که با روش توصیفی تحلیلی انجام شده با رجوع به اندیشه‌های استاد مصباح یزدی به بررسی مسئله

۱. برای نمونه: کردنائیج، اسداله، منصوری، مهدیه، خداداد حسینی، سید حمید (۱۳۹۵). تأثیر ارزشهای مصرفی بر قصد خرید. پژوهشهای مدیریت منابع سازمانی دوره ۶، زمستان، شماره ۴.

حیدرزاده، کامبیز، حسنی پارسا، الهام (۱۳۹۱). بررسی تاثیر ارزش‌های لذت‌جویانه بر رفتار خرید کنندگان، مدیریت بازاریابی، دوره ۷، شماره ۱۷.

آرین، مریم، منصوری موید، فرشته، کردنائیج، اسداله (۱۳۹۷) رضایتمندی از برند و قصد خرید مجدد مصرف‌کننده تبیین نقش سبک زندگی و ارزش لذت‌جویانه، پژوهشهای مدیریت منابع سازمانی دوره ۸، بهار، شماره ۱

لذت در اخلاق اسلامی پرداخته شده است. این تحقیق با بیان فطری بودن لذت، شروط درک لذت و محرک بودن لذت اشاره کرده است. لذت بر اساس نقشی که در کمال نهایی انسان دارد به لذت ممدوح و مذموم تقسیم شده و دو ملاک کیفیت و دوام برای تشخیص لذت اصیل از غیر آن، ارائه شده است. در نتیجه همچنان که شناخت کمال حقیقی، مستلزم شناخت لذت اصیل است، شناخت لذت اصیل نیز مستلزم شناخت کمال حقیقی است. در نگاه ایشان عواملی که در ترجیح یک لذت یا تشخیص مصادیق آن دخالت دارند همواره اختیاری نبوده و به صورت کلی عبارتند از نیازهای طبیعی، عادت، عقل و وحی.

۳- طاهریان، مهدی (۱۳۹۹). جایگاه تربیتی و اخلاقی لذت در اندیشه وحیانی، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، (دوره جدید) شماره: ۴۷. هدف اصلی این پژوهش پاسخ این سؤال است که مسلمان در برابر مسئله لذت و بهره مندی از آن، چه موضعی باید داشته باشد؟ این مقاله که با روش توصیفی تحلیلی و استنتاجی است. با بیان اقسام لذت معتقد است که بر اساس آیات و احادیث باید از هریک از این اقسام بدون افراط و تفریط استفاده کرد و از لذتهایی که موجب آزار دیگران، پشیمانی و رنج روحی، ضرر بدنی و جسمانی و خراب شدن آخرت انسان می گردند، دوری شود.

۴- احمدپور، علی (۱۳۹۹). بررسی لذت و لذت طلبی از منظر قرآن و مادی گرایان، اخلاق، زمستان سال دهم، شماره ۴۰. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی با تأکید بر اینکه لذت و لذت طلبی از امور فطری است. به این پرسش پاسخ بدهد که چه نقدهایی بر لذت مادی گرایانه در مقایسه با لذت قرآنی وارد است؟ یافته های تحقیق نشان می دهد که قرآن، انسان را به آگاهی از لذات دنیوی و اخروی و مقایسه آن ها، ایمان و عشق، قرب به خدا، تفکر و ترجیح لذات باقی بر فانی، تقوا و زهد از لذات توصیه و او را از دل بستگی به لذت های دنیوی نهی کرده است. درحالی که انکار یا غفلت از بُعد ملکوتی انسان، اصالت دادن به لذات آنی، غفلت از لذات اخروی و انسان محوری، از ویژگی های مکاتب مادی گرا درباره لذت است که سبب ترجیح لذت های مادی بر لذات اخروی و پایدار می گردد.

پایان نامه

۱- صالح، صادق (۱۳۹۰) لذت و سرور و جایگاه آن در اندیشه اسلامی، پایان نامه، دانشگاه قم - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، استاد راهنما عسگر دیرباز، مسعود آذربایجانی. در این پژوهش سعی نویسنده بر آن بوده که لذت و سرور را در سه حیطه فلسفه اسلامی، دین و روان شناسی مورد بررسی قرار دهد. البته از آنجا که مجال بررسی همه دیدگاه ها نبوده است بیشتر به آرا ابن سینا، سهروردی، فخر رازی و اجمالی نظرات دین از دیدگاه برخی دین شناسان، پرداخته

است. مشی نویسنده بر آن بوده تا در هر بحثی ابتدا نظریات حکما و فلاسفه و پس از آن به دیدگاه‌های روان‌شناسان بپردازد و بعد از آن با بیان دیدگاه قرآن و احادیث، جمع‌بندی و ارائه نظریه صحیح کند. نویسنده به نقاط مشترک این سه گروه توجه نشان داده و به مواردی اشاره کرده است. از جمله این نقاط مشترک اهمیت و جایگاه ویژه لذت و سرور در فلسفه است که مورد تأیید دین و روان‌شناسان است. جایگاهی که لذت در اندیشه دین و دانشمندان دینی دارد، هم طراز باسعادت و کمال انسان است؛ بنابراین در نگاه ایشان، نه تنها منعی از لذت‌بردن یافت نمی‌شود؛ بلکه برای رسیدن به سعادت و کمال انسانی آن را لازم می‌دانند. یکی دیگر از این موارد تأیید هر سه دیدگاه، به ارمغان آوردن نشاط و آرامش است.

کتاب

۱- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴) نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، مؤسسه انتشارات امام خمینی (ره) قم. در این کتاب مکاتب اخلاقی دسته‌بندی و معرفی شده‌اند. هر گروه از مکاتب اخلاقی به طور مجزا مورد بررسی و نقد نیز قرار گرفته است. در بخش دوم این کتاب به لذت‌گرایی اخلاقی پرداخته شده با بیان دیدگاه‌های صاحب‌نظران لذت‌گرا؛ آرا آنها مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

این آثار به جایگاه لذت در اندیشه فیلسوفان غربی و یا برخی از فلاسفه بزرگ اسلامی یا با توجه به آموزه‌های اسلامی به بررسی لذت در اندیشه دینی روی آوردند. هرچند این آثار به ابعاد مختلف فلسفی و اخلاقی لذت پرداخت‌اند اما با این همه کمتر به واکاوی نسبت لذت‌طلبی و لذت‌جویی به عنوان یک فعل اخلاقی مانند سایر رفتارهای انسانی توجه کرده و نسبت آن را مقولات مهم اخلاق مانند غایت اخلاقی، ارزش ذاتی عمل لذت‌طلبانه که در حکم اخلاقی لذت و توجیه اخلاقی رفتار لذت‌طلبانه سهیم است، توجه کرده‌اند. از این رو، این پرسش به میان می‌آید که ربط و نسبت اخلاق با لذت‌طلبی چیست؟ آیا لذت خیر ذاتی است و می‌تواند ملاک و معیار ارزش اخلاقی به شمار آید و در نتیجه لذت‌طلبی ذاتاً امری اخلاقی باشد و توجیه اخلاقی داشته باشد؟ در راستای پاسخ به این پرسش لازم است به این سؤال نیز پرداخته شود که ماهیت لذت و لذت‌طلبی چیست؟ از این رو در این مقاله با توجه به مفهوم لذت و انواع آن، گونه‌های لذت‌گرایی، ربط و نسبت اخلاق با لذت و اخلاقی بودن یا نبودن لذت‌طلبی بررسی می‌شود.

۱- مفهوم شناسی لذت

احکام اخلاقی همانند احکام فقهی و حقوقی نیازمند موضوع شناسی هستند. شناخت موضوع درحقیقت مسیر اصلی شناخت حکم است. از این رو نگاهی به مفهوم لذت و انواع آن به بررسی حکم اخلاقی لذت طلبی کمک می‌کند. در تعریف مشهور لذت و مقابل آن الم که از کیفیات نفسانی‌اند، آمده است: «لذت و الم عبارت است از ادراک آنچه ملایم طبع و منافی آن است» (ملاصدرا ص. ۱، ۱۳۶۸، ص. ۱۲۳). ابن سینا کمال و خیربودن مدرک نزد مدرک و اینکه مانعی در برابر مدرک نباشد را شرط می‌کند (جوادی & ترابی، ۱۳۹۱، ص. ۶۸). برخی آن را مفهومی بدیهی و بی نیاز از تعریف دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۳۸۴، ص. ۵۶۹) برخی مانند جالینوس، محمد بن زکریای رازی، اخوان الصفا و ابن مسکویه با تفاوت‌هایی جزئی، لذت را «بازگشت به حالت طبیعی» می‌دانند که بر اثر الم، توازن آن از بین رفته و تغییر کرده است (رازی، ۲۰۰۵، ص. ۱۵۳)، (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ص. ۵۹-۶۰)، (ابن مسکویه، ۱۴۲۶، p. 128)، اما مشهور لذت را ادراک ملائم و امری وجودی می‌دانند که ملائم با نفس است. (ملاصدرا م. ب، ۱۳۶۸، ص. ۱۱۷) بنابراین می‌توان لذت را در معنای ایجابی و سلبی در نظر گرفت. در معنای ایجابی، لذت ایجاد شده توسط چیزی منظور است و در معنای سلبی، فقدان هرگونه الم، خود لذت محسوب می‌شود. به بیان دیگر می‌توان حقیقتی مشکک برای آن در نظر گرفت که درجات مختلفی دارد.

مفاهیم مرتبط با لذت

لذت جوئی انگیزه‌ای است که باعث می‌شود انسان‌ها برای رسیدن به لذت دست به کارهایی بزنند. این کارها هرچند با هدف لذت بردن انجام می‌شود و از این حیث، مصداق لذت طلبی هستند اما قطع نظر از لذت بخش بودن، می‌توانند هم‌زمان عناوین دیگری داشته و در معرض دآوری اخلاقی قرار بگیرند. از این عناوین می‌توان به مواردی مانند پیروی از هوای نفس، شهوترانی، خمود و کسالت طلبی، راحت طلبی، پرخوری، بی مسئولیتی اشاره کرد که در زندگی فردی و اجتماعی ارتباط زیادی با مقوله لذت طلبی دارند. در واقع این افعال صورت‌های مختلفی از لذت طلبی هستند که با توجه به معنای ایجابی و سلبی لذت، موضوع احکام اخلاقی قرار می‌گیرند. اما در کنار این عناوین که غالباً در اخلاق فضیلت مذموم و رذیلت قلمداد می‌شوند دو مفهوم مهم وجود دارند که بحث‌های فلسفی زیادی در باره آنها شده است. مفهوم الم و سعادت (غایت فعل اخلاقی)، دو مفهوم مرتبط با لذت هستند که نقش مهمی در حکم اخلاقی لذت طلبی دارند. الم نقطه مقابل لذت است و هم پای لذت مورد بحث قرار می‌گیرد. همان‌طور که لذت

ادراک ملایم با نفس است الم ادراک منافر با نفس است. الم را می توان به طور سلیبی به معنای عام فقدان لذت هم در نظر گرفت و معنای آن را علاوه بر احساس منافر به معنای دوم (حالت فقدان لذت) نیز توسعه داد. از این رو برخی باتوجه به این معنا که الم در فقدان لذت است، به الم ناشی از فعل انسانی توجه نشان داده، سعی کرده اند اموری که باعث الم می شود را از خود دور کنند تا در نبود الم از لذت و آرامش بهره مند شوند. در حقیقت لذتی که از آن سخن می گویند نبود الم و آرامش است نه صرف لذت بردن؛ محمد بن زکریای رازی و اخوان الصفا با بیان تعادل طبیعی به این مفهوم قرابت زیادی پیدا کرده اند و الم را به خروج از این حالت طبیعی تعریف کرده اند. (رازی، ۲۰۰۵، ص. ۱۵۳) (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ص. ۵۹-۶۰) اپیکور هم در یونان باستان به این معنای لذت توجه کرده است (بکر & بکر، ۱۳۷۸، ص. ۴۹) و بر این اساس به اصلاح لذت‌گرایی حسی و طبقه بندی لذت‌ها پرداخته است. از نظر او لذتی که رنج و درد به همراه داشته باشد شایسته کسب نیست (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۰-۱۳۱). ممکن است این افراد به جهان بینی الهی ادیان معتقد نباشند؛ اما به آرامش زندگی این دنیایی به این معنا توجه زیادی نشان دادند. درحقیقت در پاسخ به نامالایمات و آلام این دنیا در چارچوب دنیاگریزی به ترک لذت‌ها و کسب آرامش و شادکامی روی آورده اند. بنابراین می توان گفت توجه به الم می تواند مفهوم لذت طلبی را توسعه دهد و از نظر برخی مانند اپیکور و میل موجب رجحان بعضی لذت‌ها بردیگری باشد.

مفهوم سعادت از دیرباز به عنوان کمال و هدف نهایی، امری مطلوب درمقابل شقاوت، برای انسان‌ها بوده است، به گونه‌ای که کمالی بالاتر از آن نبوده و سایر اهداف برای رسیدن به آن دنبال می شده است. بنابراین سعادت هر خیر و غایتی نیست بلکه هر ادعایی در مورد سعادت باید بتواند ذاتی بودن خیر خود را اثبات نماید. بر همین اساس نقطه‌ای که سعادت به لذت ارتباط پیدا می کند در خیریت ذاتی لذت است. این نگاه به لذت باعث شده تا از گذشته سعادت را به لذت معنا می کردند: «من المشهورات أن السعادة هي اللذة فقط» (محقق طوسی، ۱۳۷۵، ص. ۲۳۵) از همین منظر لذت‌گرایان اخلاقی سعادت و خوب ذاتی را لذت دانسته اند و ارزش فعل اخلاقی را در میزان لذتی که تولید می کند، می دانند. (فرانکنا، ۱۴۰۰، ص. ۱۸۳)

۲- اقسام لذت طلبی

لذت ریشه در فطرت انسان دارد و به اعتبار متعلق و ماهیت آن، قابل تقسیم است. انسان به طور فطری نیازهایی دارد که لذت حاصل از آن مانند خوردن و آشامیدن امری طبیعی قلمداد می شود. این نوع لذت به نحوه وجود و سرشت انسان (مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۴۰۷) مربوط می شود. اما در کنار امور فطری، انسان افعالی ارادی دارد که باهدف کسب لذت آنها را انجام می دهد. متعلق لذت در اینجا می تواند جسمی باشد که با حواس ظاهری درک می شود و یا

برخاسته از قوه خیال انسان و یا از حقایق عقلی و روحانی باشد. از سوی دیگر لذات نیز یکسان نیستند و از لحاظ کمی و کیفی به لذات کوتاه‌مدت و بلندمدت، لذات حیوانی و انسانی، لذات اخروی و دنیایی تقسیم شده‌اند. باتوجه به نظرات مختلفی که در باب ماهیت و متعلق لذت وجود دارد می‌توان در باب نسبت لذت طلبی و امر اخلاقی در تقسیم‌بندی‌ای کلی، انواع لذت‌ها را به لذت حسی (مرتبط به امور جسمی) و غیرحسی مانند لذت عقلی، خیالی، روحانی و دینی تقسیم کرد.

لذات حسی

لذت حسی روشن‌ترین مصداق لذت و انگیزه اصلی بسیاری از افعال انسان‌هاست. اهمیت لذت حسی هرچند در برخی از نظریات لذت‌گرایی اخلاقی مانند میل در سنجش میان لذت‌ها در رتبه‌ای پایین‌تر از لذات شریف‌تر قرار می‌گیرد؛ ولی همچنان جایگاه خود را حفظ کرده است. ادراک حسی دریافتی است که از قوای ظاهری نفس به دست می‌آید. هریک از قوای نفس فعلیتی دارند که کمال آنها محسوب می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۹). لذت حسی منجر به نیل به خیری می‌شود که خواجه آن را خیر بدنی (محقق طوسی ن. م.، ۱۴۱۳، ص. ۴۹-۵۲) مینامد. لذات حسی اگر در مسیر صحت و سلامت بدنی و در ناحیه اعتدال قرارگیرند، می‌توانند به مرتبه‌ای از سعادت که سعادت بدنی (همان صص ۵۳-۵۷) است، معطوف باشند اما برخی از لذت‌گرایان با محدود کردن معنای خیر در خیر بدنی و جسمی، زندگی خوب را زندگی بر مدار لذت‌های حسی، دانسته‌اند (لاثرتیوس، ۱۳۹۳، ص. ۲۹۵). از دید اینان عمل لذت‌گرایانه عملی اخلاقی محسوب می‌شود. امروزه عقیده به تک‌ساحتی بودن انسان (جسم‌انگاری انسان) باهمراهی دستاوردهای دانش تجربی، نقش زیادی در ارزش اخلاقی لذت‌های حسی دارد. این لذت‌ها طیف وسیعی از افعال انسان‌ها را در برمی‌گیرد و در موضوعات مهمی در زندگی فردی و اجتماعی مانند ازدواج، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، شنیدنی‌ها، دیدنی‌ها، حضور دارد.

لذت غیرحسی

در سطحی بالاتر از لذت‌های حسی که باحواس ظاهری درک می‌شوند، نفس بشری مفهوم وسیع‌تری از لذت را درک می‌کند و در پی مصداقی کامل‌تر و واقعی برای لذت است. وجه محاسبه‌گر عقل انسانی با بررسی بیشتر درمی‌یابد که لذت به معنای ایجابی (خوشی) و سلبی (فقدان الم) درسایه اموری غیر از امور حسی ظاهری است. در حقیقت نفس انسانی که مدرک لذت است همانطور که با قوای ظاهری لذت‌های آنی و زودگذر را درک و متلذذ می‌شود قوای دیگری هم دارد که به تعبیر ابن سینا با نیل به کمال آنها که همان درک خیر متناسب با آنها است لذت وافر می‌برد. بنابراین لذت‌هایی غیر از لذات حسی، متناسب با قوای نفسانی وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۷) البته معنای تقسیم لذت به جسمانی و روحانی این

نیست «که بعضی از لذتها و المها را جسم و بعضی از لذتها و المها را روح می‌برد بلکه همه لذتها و المها را روح میبرد چون لذت و الم مربوط به آگاهی و خودآگاهی است و اصلاً جسم خودآگاه نیست» (مطهری، ۱۳۸۶، ص. ۲۱۰)

داوری حکم اخلاقی افعال کسانی که نسبت به لذات حسی ظاهری توجه زیادی نمی‌کنند و طالب لذات غیرحسی هستند نیازمند تحلیل است. به این معنی که ترک لذات حسی و پرداختن به لذت‌های غیرحسی تا چه میزان و با چه ملاکی اخلاقی است؟ دنیاگریزی و پرهیز از مواهب این دنیا بر اساس به‌دست‌آوردن آرامش و راحتی (لذت) باعث شده تا گونه‌های مختلفی از دنیاگریزی در گذشته و حال رواج پیدا کند. راحت‌طلبی و پرهیز از پذیرش مسئولیت‌های فردی و اجتماعی در داوری اخلاقی این نوع لذت‌گرایی امری اخلاقی و بالطبع پسندیده است. اما این عقیده با مشکلاتی مواجه می‌شود، چون همان‌طور که ترک و کنارگیری از انجام برخی از امور موجب آرامش و آسودگی می‌شود، انجام برخی از امور مانند نفع‌رسانی، آبادانی و رشد اخلاقی نیز لذت فراوانی در پی دارد. در حقیقت می‌توان گفت لذت‌طلبی بر اساس لذت فعال و منفعل در امور غیرحسی نیز وجود دارد و چه‌بسا فرد برای رسیدن به لذت غیرحسی از لذایذ حسی می‌گذرد. در این نگاه تحمل سختی و مشقت برای رسیدن به اهداف والا و ساختن وضعیت بهتر، تلاش برای رهایی از استبداد و درمان بیماری امری ممدوح و پسندیده است. از این‌رو هر دو امر نیازمند داشتن مبانی فکری هستند تا بتوان آنها را به‌عنوان یک دیدگاه اخلاقی توجیه کرد. این مبانی را می‌توان در جهان‌بینی و انسان‌شناسی اخلاقی مشاهده کرد. برای نمونه اقتصاد سرمایه‌داری امروز در قالب خودگروری لذت‌گرا تلاش زیادی برای بیشتر کردن لذت دارد و آثار و پیامدهایی از خود در محیط‌زیست، حیوانات و انسان‌ها بجای گذاشته است. انسان علاوه بر جسم، قوای دیگری مانند قوه خیال دارد که حسی و مادی نیستند، بنابراین می‌توان از لذت‌طلبی‌های خیالی نیز نام برد که حسی نیستند؛ ولی می‌توانند امری اخلاقی یا غیراخلاقی باشند؛ چراکه ممکن است منجر به ارتکاب مفسد یا منشأ افعال نیکو و اخلاقی شوند.

لذت‌های دینی

دستورات اخلاقی دین، سلوک و شیوه خاصی را در زندگی بوجود می‌آورد به نحوی که زندگی اخلاقی مومنان را از سایرین متمایز می‌سازد. از جمله، این تمایزات را می‌توان در مقولاتی همچون لذت مشاهده کرد. لذت بردن انسان‌ها منوط به شناخت لذایذ است. انسان‌ها از چیزهایی که نمی‌شناسند لذتی نیز نمی‌برند. لذا شناختی که دین از انسان، جهان و طبیعت ارائه داده است، تاثیر زیادی در مواجهه انسان با مقوله لذت داشته است. اعمال و مناسک دینی لذات معنوی در پی دارند. لذات قلبی و عرفانی حاصل از اعتقادات دینی، باعث شده قسم مهمی از لذات منشایی روحانی داشته باشد و در عرض لذات دیگر انگیزه‌ساز افعال بشری باشند. از این

منظر منشا لذات را می توان دینی و غیر دینی دانست. لذت دینی هم معنای ایجابی دارد و هم سلبی که منتج به آرامش در برابر آلام می شود. معرفت دینی علاوه بر اینکه پایه لذات ایجابی می شود، میزان الم و رنج را کاهش می دهد. ایمان و معرفت دینی ناملايمات و آلام را تسکین می دهد و انسان ها را از وجه سازنده آنها و حکمت آمیز بودن آنها آگاه می کند. بنابراین یکی از مهم ترین اقسام لذات، لذات ناشی از اعتقادات دینی است. ابوعلی سینا این جنبه لذات را به دنیوی و اخروی تقسیم کرده است. بنابراین میتوان از لذاتی که از باور به خدا، انس با خدا، عبادات، زیارات، جهاد، و انفاق ناشی می شود، سخن گفت و به طور کلی به رابطه ایمان و لذت های مادی و معنوی پرداخت. (پسندیده، ۱۳۹۴ص ۱۲۶-۱۲۷)

۳- حکم اخلاقی لذت طلبی (لذت هنجاری)

در مقام داوری و ارزیابی اخلاقی و اظهارنظر درمورد اینکه کاری اخلاقاً باید انجام شود یا نباید انجام شود معمولاً دو رویکرد عمده غایت گرایی و وظیفه گرایی وجود دارد. به طور متداول درستی یک کار از نظر غایت گرایان، با توجه به نتایج آن مشخص می شود و از نظر وظیفه گرایان، خود فعل صرف نظر از نتایج آن، باید ویژگی های خاصی داشته باشد تا درست یا نادرست تلقی شود، به عبارت دیگر، غایت گرا به نتایج افعال خود چشم می دوزد در حالی که وظیفه گرا به ماهیت خود عمل می اندیشد (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۲۱) براین اساس برای تبیین نسبت اخلاق و لذت طلبی باید به رابطه لذت با غایت فعل اخلاقی و همچنین حسن بودن فعل لذت طلبانه قطع نظر از غایت، توجه داشت.

ارزش ذاتی و غایت انگاری لذت

بسیاری از افراد لذت طلب، رسیدن به لذت را هدف نهایی رفتار خود می دانند و در پاسخ به اینکه چرا رویه ای لذت طلبانه در همه امور زندگی دارند، لذت را علت اصلی اعمال خود می دانند. از این رو در دیدگاه اینان لذت ارزش ذاتی و به اصطلاح خوب ذاتی است. در رویکرد ارزش نگر در تعیین صواب و ناصواب یک عمل که ارزش آن را بر تکلیف مقدم می دارند، تعیین ارزش ذاتی لذت به عنوان یک غایت، زمینه اخلاقی بودن لذت طلبی را فراهم می کند و بدین سان لذت طلبی امری اخلاقی و یا غیر اخلاقی تلقی می شود. به عبارت دیگر اگر لذت ارزش ذاتی داشته و غایت اخلاقی تلقی شود، انسان برای رسیدن به این غایت باید لذت طلب باشد و از این رو لذت طلبی امری اخلاقی است. اما اگر رسیدن به لذت غایت فعل اخلاقی نباشد در این صورت لذت نیازمند کسب ارزش است. به طور کلی غایت گرایان لذت گرا، علی رغم اختلافاتی که باهم دارند، ارزش ذاتی لذت را قبول دارند به ویژه وحدت گرایان ارزشی آنها که فقط لذت را یگانه خوب می دانند و این را می توان قضیه مورد اتفاق آنها دانست (فرانکنا، ۱۴۰۰، ص. ۱۸۳).

بنابراین باید بررسی شود که آیا لذت خوب ذاتی است یا خیر؟ و لذت گرایان تا چه حد در

این زمینه بر حق اند. در تعریف خوب ذاتی به طور خلاصه گفته شده که چیزی است که فی نفسه ارزشمند است (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۰) و به واسطه چیز دیگری ارزش پیدا نکرده است. بنابراین خوبی ذاتی از منظر غایت شناسی اخلاقی، مترادف با بالاترین غایتی است که فرد آن را برای خودش و همه چیز را برای آن می خواهد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص. ۲۸) و ارزشی اخلاقی و بی واسطه و مطلق به انسان اعطا می کند (کانت، ۱۳۹۹)

به لحاظ تاریخی آریستوییوس و کورنائیان لذت فردی و شخصی را خوب ذاتی و مبنای عمل می دانستند؛ اما این دیدگاه با انتقاداتی در همان زمان مواجه بود (لائرتیوس، ۱۳۹۳، ص. ۲۷۲). و اعتقاد مشهور تنزل انسان در حد خوک ها است (بکر & بکر، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۵) اپیکور دیدی معتدل به لذت داشت و توجه او به لذت‌های غیرمادی باعث شده بود تا لذت‌گرایی اصلاح شده‌ای نسبت به لذت‌گرایی جسمانی داشته باشد. اما همچنان به ارزش ذاتی لذت معتقد بود (همان ص ۵۰). جرمی بنتام و جان استوارت میل با عدم غفلت از لذت سایرین، در چارچوب سودگروی به لذت جمعی روی آوردند و دایره لذت را از لذت فرد به لذت اجتماع کشاندند تا لذت بتواند به عنوان معیاری برای اخلاقی بودن افعال تکمیل و نقیصه لذت‌گرایی شخصی را نداشته باشد (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۵-۱۲۶). البته بازهم در بیان اصل بنیادین که چه چیزی ارزش ذاتی دارد؛ پیشینه‌کردن لذت و کمینه‌کردن رنج را مطرح کرد.

میل به مفهوم سعادت روی آورد تا لذت را در اخلاق سعادت‌محور و جنبه‌های والاتر لذت انسانی معنا کند. البته او همچنان لذت را بنیان رفتار انسان می دانست منتهی معتقد بود انسان در مقام انتخاب میان لذت پست (خوردن و آشامیدن و...) و والا (دیدن آثار هنری و تفکر و...)، لذت های والا را برمی گزیند. به همین گونه، در اصل بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد، جست‌وجوی بهبود اوضاع بشریت در کلیت خویش، لذتی است والا درجه (سیچویک، ۱۳۸۷). دلیل میل بر مطلوبیت ذاتی لذت این بود که مردم لذت را به عنوان غایت، هم در نظر و هم در عمل، طلب می کنند. (اسکروپسکی، ۱۴۰۰، ص. ۲۵) و بر اساس این استدلال لذت را خوب یگانه می دانست (لذت‌گرایی و سعادت)

کارهای بشری نتایجی دارند که این نتایج تأثیر مستقیمی بر زندگی انسان دارند و نمی‌توان نتایج عمل را نادیده گرفت و انسان‌ها از انجام دادن کارها به دنبال دستیابی به اهداف و رسیدن به غایاتی هستند. تأثیر نتایج بر زندگی و سرنوشت انسان‌ها باعث شده تا غایت‌مندی با مسئله خیر و شر، خوب و بد و مقوله معروف سعادت ارتباط پیدا کند و در اینکه غایت و نهایت کار انسان‌ها چیست و چگونه باید به آن رسید، نظرات مختلفی بیان شود.

مسئله خیر و خوب ذاتی در فلسفه اخلاق امری تاریخی است و درسنت‌های مختلف فلسفی و دینی مطرح بوده و دیدگاه‌های مختلفی در تبیین آن بیان شده است. غایت مفهومی

مهم در فلسفه اخلاق است که ابعاد نظری آن منشا تقسیم‌بندی نظریات اخلاقی نیز شده است. در پاسخ به این پرسش که غایت اخلاقی چیست؟ و متعلق غایت چیست؟ دیدگاه‌هایی مطرح شده است که لذت‌گرایی یکی از دیدگاه‌های مهم در این زمینه است. لذت‌گرایی معتقد است غایت اخلاقی که ارزش فعل اخلاقی را تعیین می‌کند، لذت است. بنابراین از دیدگاه اینان سعادت و نیکبختی که نهایی‌ترین غایات است و به طور مطلق، برای خودش و نه هیچ غایت دیگری، مورد طلب است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص. ۲۸) همان لذت است.

تفاوت لذت و سعادت

اما این نظر که غایت نهایی اخلاق، لذت باشد با چالش‌هایی روبرو است. غایت‌های دینی براساس تعالیم ادیان مشخص شده است و از طریق ایمان یا تعقل و یا هردو برای متدینان آن دین تبیین شده است و نمی‌توان لذت را غایت معرفی کرد. برای مثال در متون اسلامی به مفاهیمی مانند فلاح، فوز، رضوان الهی و عبادت اشاره شده است. البته می‌توان با تفسیر لذت به لذت‌های حقیقی اخروی شکلی دینی به لذت‌گرایی داد (بکر & بکر، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۶)؛ اما این قرائت نیازمند تایید دین و تطابق با اصول دینی است. غایت‌های غیر دینی برآمده از دیدگاه‌های مختلف اخلاقی هستند که هریک پیروان خود را دارند و ارزش مندی را به غایتی غیر از لذت نسبت می‌دهند برخی از آنها نیز در تقابل با لذت قرار می‌گیرند برای مثال یکی از مشهورترین این دیدگاه‌ها دیدگاه ارسطو است که قرون متمادی در فلسفه غربی و اسلامی مورد توجه بوده است. در تفسیر جامعی که از دیدگاه ارسطو در رابطه با لذت شده است لذت مشتمل بر خیرات بیرونی و درونی است. در این دیدگاه لذت مورد توجه قرار گرفته و با دلائلی به عنوان همراه و قرین سعادت و نه خود خیراالی یا غایت قصوی مطرح شده است. ارسطو معتقد بود برخی لذت‌ها خوب اند اما خیلی از لذتها بد هستند و نهایتاً اگر لذت امری خوب تلقی شود خیر اعلی نیست.

به همین ترتیب همانند ارسطو افراد و مکاتب دیگری نیز در این زمینه بر اساس جهان بینی و انسان شناسی خود، سعادت و خیر اعلی را تفسیر کرده اند. بنابراین خوب یا خیر ذاتی، معانی دیگری غیر از لذت در عالم اخلاق دارد مانند سعادت (به معنایی غیر از لذت)، فضیلت، اراده خیر و معرفت که نشان دهنده اختلاف فلاسفه اخلاق در این زمینه است (علیا، ۱۳۹۱، ص. ۴۸)

از طرفی از حیث مفهوم و ماهیت، یکی دانستن لذت با سعادت با ماهیت لذت ناسازگار است. سعادت و غایت به معنای رسیدن به کمال است و با خود ثبات دارد اما لذت‌ها عموماً زودگذرند و از حیث وجودی، احساسی هستند که حاصل می‌شوند و می‌روند حتی ممکن است فرد نسبت به لذت دچار خستگی شود؛ اما سعادت و خوشبختی بسته به دوام اهداف زندگی فرد پایدار است (هینمن، ۱۳۹۸، ص. ۲۷۲)، همچنین افرادی هستند که در زندگی از چیزهایی (مانند مواد مخدر) لذت می‌برند اما احساس خوشبختی ندارند و خود را نگون بخت می‌دانند. درمقابل

افرادی نیز هستند که در زندگی خود از مسائلی رنج می‌کشند اما حس خوشبختی دارند. بنابراین خوشبختی نمی‌تواند به لذت یا رنج تفسیر شود و امری فراتر از رنج و لذت را در برمی‌گیرد (همان).

در واقع لذت امری غریزی و ناشی از حصول کمالات مختلف برای نفس است و انسان در مسیر دستیابی به کمالات مختلف و مراتب والاتر به لذت‌های متفاوت و والاتر می‌رسد. براین اساس لذت‌ها زودگذر، آنی و ناپایدارند؛ مگر در مورد لذتِ کمال و غایت‌نهایی که امری پایدار است و در دیدگاه سعادت محوری همان سعادت است. در مقابل لذت و سعادت، مفهوم الم و شقاوت نیز همین گونه است (مطهری، ۱۳۹۰، ص. ۵۶) و شقاوت لزوماً در رنجوری و دردمندی مصداق پیدا نمی‌کند. از همین جهت باید گفت لذت و رنج ممکن است به هر قوه و استعداد انسان مستقلاً بستگی داشته باشد، اما سعادت و شقاوت همه جانبه و برآیند همه شئون و استعدادها و کمالات می‌باشند و به واسطه‌ی همه‌جانبگی به عقل یا ماوراء عقل مربوط می‌شود و غریزی نیست (مطهری، ۱۳۹۰، ص. ۵۷)

بنابراین، درحالی که لذت‌گرایان بر ارزش ذاتی لذت تأکید دارند بسیاری از انسان‌ها در نقطه مقابل لذت‌طلبی هستند و آن را مذموم نیز می‌دانند. این باعث شده تا بتوان مکاتب اخلاقی را به لذت‌گرا (مانند اپیکوریان و کورنائیان) یا غیر لذت‌گرا (مانند رواقیان و کلیبان) تقسیم کرد. براین اساس لذت‌گرایی نیازمند دلایلی است تا ارزش ذاتی و غایت بودن لذت را اثبات کند یکی از این دلایل لذت روان‌شناختی است.

لذت روان‌شناختی

در میان غایت‌گرایان، برخی از خودگرایان لذت‌گرا مانند اپیکور به مسئله‌ای ادعایی به نام «لذت روان‌شناختی» توجه کرده و آن را مبنای کار قرار دادند (لائرتیوس، ۱۳۹۳) لذت روان‌شناختی قرائتی از خودگرایی روان‌شناختی است. خودگرایی معمولاً به دو گونه توصیفی و هنجاری تعریف می‌شود. نوع هنجاری خودگرایی نظریه‌ای اخلاقی است که به‌طور کلی معتقد است افعال آدمی بایستی بر مبنای منفعت فرد باشد. این دیدگاه در مقابل دیگرگرایی اخلاقی است. نوع دوم خودگرایی که خودگرایی روان‌شناختی نامیده می‌شود؛ یک قضیه تجربی و توصیفی است که می‌گوید انسان از لحاظ روانی قادر نیست کاری انجام دهد که به نفع خود شخص نباشد (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۷۱) این قضیه با توجه به معنایی که دارد می‌تواند دلیل خوبی برای اثبات خودگرایی اخلاقی باشد. حال نکته‌ای که در اینجا وجود دارد این است که خودگرایی، صرف‌نظر از نوع برداشتی که از خیر و غایت اخلاقی دارد، تنها برای اشاره به هرگونه آموزه‌ای به کار می‌رود که مدافع حداکثر کردن خیر خود شخص باشد (کرات، ۱۳۸۳) و اشاره به نوع خاصی از غایت اخلاقی ندارد؛ از این رو، انواع گوناگونی از انگیزه‌ها و امیال مانند لذت، قدرت

و... هستند که می‌توان آنها را خودگرایانه خواند و برای هریک نیز قرائتی خاص از خودگرایی روانشناختی ارائه کرد. (فاینبرگ، ۱۳۸۴، ص. ۵۲) خودگرایان لذت‌گرا نیز از این خاصیت خودگرایی بهره برده‌اند و منفعت شخصی و خودمداری به کار رفته در این نظریه را به لذت تفسیر کرده‌اند (هینمن، ۱۳۹۸، ص. ۲۰۹). بنابراین استدلال آنها این است که انسان از حیث طبیعت منفعت طلب است و این منفعت می‌تواند لذت باشد. (فاینبرگ، ۱۳۸۴، ص. ۵۲) این دیدگاه که قرائتی ویژه از خودگرایی است، به لذت‌گرایی روانشناختی یاد می‌شود. بنابراین این دیدگاه می‌گوید رسیدن به لذت‌ها و یا اجتناب از دردها، تنها امیال غایی‌ای هستند که مردم دارند (سوبر، ۱۳۸۴، ص. ۹۵) و یا در شکل دیگری از آن، به تعبیر لاک، مردم از هرگونه امری که باعث درد و رنجی می‌شود دوری می‌کنند تا در فقدان رنج آسایش داشته باشند. (براود، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۶) سیجویک معتقد بود که تنها خودگرایی که ارزش بحث و بررسی دارد، همین خودگرایی لذت‌گرایانه است. (کرات، ۱۳۸۳)

باوجود اینکه خودگرایی روانشناختی به عنوان دلیلی بر نظریه خودگرایی مطرح شده است (هینمن، ۱۳۹۸، ص. ۲۳۳) اما این استدلال تجربی، معمولاً مورد مناقشه واقع شده است (سوبر، ۱۳۸۴، ص. ۹۲-۹۳). برخی از این نقدها متوجه ماهیت تجربی این دیدگاه و برخی مربوط به لوازم نظری آن است.

از لحاظ تجربی بودن این ادعا می‌توان گفت‌این دیدگاه تجربی که توصیفی از طبیعت و سرشت انسان است، در مورد انگیزش صحبت می‌کند؛ نه فلسفه اخلاق (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۷۱) و اینکه بتواند قاعده‌ای اخلاقی مانند خودگرایی را نتیجه دهد مورد اعتراض واقع شده است (فرانکنا، ۱۴۰۰، ص. ۵۷ و ۱۸۵). از طرف دیگر قضایای تجربی صدق و کذبشان به شواهد تجربی است. بنابراین قبول و رد خودگرایی روان‌شناختی مربوط به روان‌شناسی تجربی است نه فیلسوف و حقیقت آن است که دلایل تجربی موردنیاز به‌ندرت خودگرایی روان‌شناختی را تأیید کرده‌اند (فاینبرگ، ۱۳۸۴، ص. ۵۵). به‌همین دلیل برخی تجربی بودن این دیدگاه را هم مورد تردید قرار داده‌اند؛ چراکه شواهد تجربی این نظریه را تعیین نمی‌کنند بلکه این تعریفی از انسانیت است که این کار را انجام می‌دهد و هرگونه انکار صدق آن را غیرممکن می‌داند و شواهد را با خود منطبق می‌سازد (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۷۶). در حقیقت خودگرایی روانشناختی در هر صورتی قادر است رفتار انسان‌ها را توجیه کند و این یعنی از لحاظ تجربی بی‌معنا است (سوبر، ۱۳۸۴، ص. ۱۰۱-۱۰۲) بنابراین قطعیتی که خودگرایان از دیدگاه خود بیان می‌کنند، خودگروی روانشناختی را به وادی ابطال ناپذیری می‌کشاند. اما گذشته از این اشکالات منطقی این استدلال روانشناختی ممکن است مسائل دیگری نیز به دنبال داشته باشد مانند اینکه خودگرایی روانشناختی نشان می‌دهد که عملاً نظریه اخلاقی‌ای بجز خودگرایی نمی‌تواند صادق باشد

(پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۸۱). اما این مطلب درست نیست، چون نظریه اخلاقی توصیه‌گر است و فعل صواب و ناصواب را مشخص می‌کند و این مستلزم توانایی انسان بر ترک یا فعل است. اما اگر انسان به لحاظ سرشت خود دائماً و تنها بر منافع خود می‌اندیشد و عمل می‌کند؛ چگونه می‌تواند "باید"هایی (تکلیف اخلاقی) را از سوی نظریات اخلاقی بپذیرد؟ گذشته از آن در نظریه اخلاقی بودن خودگرایی نیز تردید ایجاد می‌کند، چون اگر سرشت ما بدون توصیه این نظریه، خودگرا عمل می‌کند و خودگرایی نیز همین روند طبیعی را دنبال می‌کند، در آن صورت باتوجه به اینکه اخلاق برای رشد و تربیت تلاش می‌کند، این نظریه چه توصیه‌ای می‌تواند داشته باشد (هینمن، ۱۳۹۸، ص. ۲۳۳) و وجود آن تا چه حد کارایی دارد.

خودگرایی روانشناختی همانطور که گذشت در صورت اثبات و پذیرش امری توصیفی است و نه تجویزگر و صرفاً طبیعت آدمی را تبیین می‌کند اما لوازمی نیز دارد که در قرائت لذت‌گرایانه «ن هم ظاهر می‌شود، از جمله این موارد، می‌توان به بحث اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان لذت‌طلب اشاره کرد. در فرض صحت لذت‌گرایی روانشناختی، اگر انسان‌ها طوری آفریده شده‌اند که دائماً به دنبال لذت خود هستند و ذاتاً لذت طلب خلق شده‌اند، عملاً به نحوی مجبور هستند و ما با جبری روانشناختی مواجه هستیم و امکان باید و نباید اخلاقی در این زمینه وجود نخواهند داشت. شاید بتوان گفت کارهای یک خودگرای اخلاقی حتی کارهای دیگرگرایانه او، اخلاقی تلقی نشده و شایسته مدح نخواهد بود چون در نهایت براساس لذت خود عمل کرده است (علیزاده، ۱۳۹۰، ص. ۳۵) به عبارتی اخلاق معنایی ندارد و در حقیقت همه کارهای او درست است و نیازی به ملاک درستی و صواب ندارد. از این رو لذت‌گرایان علاوه بر اشکالات صوری (منطقی) و اعتبار استدلال تجربی خود باید بتوانند فضیلت‌مندی اخلاقی لذت‌طلبی را با توجه به این واقعیت ادعایی (لذت روانشناختی) تبیین کنند که لذت‌طلبی تا چه حد می‌تواند موضوع بررسی اخلاقی قرار گیرد.

لذت و وظیفه‌گرایی

از دید اخلاق وظیفه‌گرایانه ماهیت عمل لذت‌بخش، باید ویژگی‌هایی با ارزش ذاتی داشته تا انجام آن موجه و صواب باشد. به عبارتی یک عمل تنها بدین دلیل صواب است که باینکه از اصول یا قواعد مستقلاً معتبر، منطبق است مانند «هرگز پیمان شکنی نکنید» (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۱۸۸). پذیرش این قواعد بدین دلیل نیست که این قواعد خوبی ایجاد می‌کنند بلکه بدین دلیل است که این قواعد خوب‌اند؛ زیرا معیار صواب و خطای هر چیزی را مشخص می‌کنند (همان) بنابراین از لحاظ ماهیت عمل باید بررسی کرد که آیا لذت‌بخش بودن می‌تواند خصیصه‌ای خوب‌ساز باشد و یا اینکه قاعده عامی باشد که افعال انسانی با وجود آن امری صواب قلمداد شوند یا خیر؟

وظیفه‌گرایی که معمولاً در تقابل با غایت‌گرایی تعریف می‌شود خود انواعی دارد. در یک تقسیم‌بندی به وظیفه‌گرایی عمل‌نگر و قاعده‌نگر تقسیم می‌شود. از قدیمی‌ترین نظریات قاعده‌محور، نظریه امر الهی است. در این نظریه منشا ارزش و صواب هر عملی در تعلق امر الهی به آن است و خود فعل اقتضای خوب یا بد بودن ندارد (فرانکنا، ۱۴۰۰، ص. ۷۰). در این دیدگاه اراده خدا منشا حقیقت یا مشروعیت قوانین اخلاقی و نیز ضامن اجرای آنها است (بکر & بکر، ۱۳۷۸، ص. ۱۲۸) نظریه امرالهی که هم در غرب و هم در بین متفکران اسلامی مطرح شده است ارزش اخلاقی را خارج از فعل مانند سعادت یا فضیلت و لذت نمی‌داند. از این رو مسیر درستی یا نادرستی اخلاقی فعل را در امر الهی جستجو می‌کند. این دیدگاه یادآور سوال قدیمی رابطه امرالهی و خوبی اخلاقی است که آیا چون امرالهی به این فعل تعلق گرفته است، این فعل خوب است یا اینکه چون فعلی خوب بوده است امر الهی به آن تعلق گرفته است. گذشته از مباحثی که در مورد حسن و قبح و شناخت آنها مطرح می‌شود باید در نظر داشت که نظریه امر الهی در بستر دین مطرح شده است که حاوی ارزش‌ها و تکالیف فراگیر اخلاقی است که توسط خود دین معیارهای اخلاقی آن مشخص شده است. در این صورت لذت نمی‌تواند به‌عنوان معیار فعل اخلاقی مطرح شود مگر اینکه لذت‌گرایی را به‌نوعی به امر الهی تحویل بریم و ادله‌ای دینی برای آن بیابیم چنانچه در مورد سودگرایی مطرح شده و افرادی مانند تاگر و پیلی به گونه‌ای به سودگرایی الهیاتی^۱ اشاره کرده‌اند (کاپستون، ۱۳۸۸، ص. ۲۱۷). اما به‌ندرت این اتفاق در ادیان بزرگ افتاده است. لذت‌گرایی پس از غلبه مسیحیت در غرب، در حاشیه اخلاق مسیحی قرار گرفت و قرائت رواقی اخلاق مسیحی مجالی به او نداد (سینگر & دلازارای رادک، ۱۳۹۹، ص. ۱۸۳) چراکه لذت‌گرایی باتوجه‌به مبانی فلسفی خود از حیث مبنایی با نظریه امر الهی و سایر نظریات وظیفه‌گرا تفاوت دارد. امر مطلوب در لذت‌گرایی، لذت است اما در امر الهی تعلق امر الهی است. از این رو در صورتی که لذت متعلق امر الهی نیز باشد، مطلوب بالذات نیست و به واسطه امر و یا قانون الهی خوب قلمداد می‌شود.

یکی دیگر از معروف‌ترین نظریات وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر نظریه اخلاقی کانت است. کانت به‌صراحت اراده خیر را خوب ذاتی معرفی می‌کند و عملاً در عرض ادعای لذت‌گرایان در مورد خوب ذاتی قرار می‌گیرد. کانت معتقد است تجربه امور لذت بخش یا رنج‌آور به معنای پی‌بردن به ارزش چیزی نیست چه بسا امر دردناک که خیر باشد و یا امور لذت بخشی که کاملاً بد و خطا

۱. ر. ک: مقاله: اترک، حسین (۱۳۸۴) سودگرایی اخلاقی، نقد و نظر، سال دهم، شماره اول و دوم. جابری، علی (۱۳۹۱) مطلوبیت‌گرایی الهیاتی، بررسی ارزش‌های سازگار با مطلوبیت‌گرایی و میزان انطباق و سازگاری آن با مبانی اسلامی، معرفت اقتصاد اسلامی، سال سوم، شماره دوم، پیاپی ششم.

باشند (واکر، ۱۴۰۰، ص. ۱۷۵) از نظر کانت نه تنها لذت بلکه خیلی از خوب‌های متعارف مانند ثروت، قدرت، سلامت و... به طور مطلق خوب نیستند و امر مشروط تلقی می‌شوند؛ اما اراده خیر به طور مطلق، بدون محدودیت خوب است (کانت، ۱۴۰۰، ص. ۶۳). به عبارتی اطلاق خوب بودن و مشروط نشدن خوب بودن، به چیز دیگری، مؤلفه مهمی در دیدگاه کانت است. اراده خیر مدنظر کانت به معنای اراده برای انجام تکلیف است و ادای تکلیف یعنی عمل کردن ناشی از احترام به قانون است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص. ۳۲۳) و عمل صواب از دید او عملی است که بر اساس تکلیف و نه هیچ انگیزه دیگری حتی تمایلات و احساسات (و از سر احترام به قانون اخلاقی) انجام شده باشد (همان) لذا می‌توان گفت اعمال انسانی که صرفاً از سر لذت‌طلبی و نه تکلیف محقق می‌شوند از دید وظیفه‌گرایی کانت، نمی‌توانند اخلاقی باشند. از نظر کانت این مفهوم خیر است که از قانون اخلاقی اخذ می‌شود نه برعکس و عقل است که خیر و شر را تشخیص می‌دهد نه لذت و الم (محمد رضایی، ۱۳۷۸، ص. ۱۵۰). از این رو، لذت بردن از چیزی نشانه خوب بودن آن نیست

تمرکز وظیفه‌گرایان بر تکلیف و هماهنگی اعمال اخلاقی با آن باعث شده است تا لذت‌طلبی همانند سایر مقولات، تنها در مواردی خوب و صواب قلمداد شود که در هماهنگی با تکلیف باشد. چنانچه در مواردی نیز تکلیف حاوی لذت برای فاعل اخلاقی باشد صرفاً تقارن و همراهی لذت با امر اخلاقی است و معیار ارزش اخلاقی و داوری همچنان بر پایه مطابقت با تکلیف و از سر عمل به تکلیف است. به‌رحال لذت امری پسینی و غایت فعل است که بعد از انجام، برای فرد حاصل می‌شود درحالی‌که تمرکز و توجه اخلاق وظیفه به خود فعل و نه غایت آن است. در مقام انگیزه فعل نیز که میل به لذت نقش زیادی در افعال انسان‌ها دارد، اخلاق وظیفه تأکید و تصریح بر این دارد که فعل اخلاقی باید بر اساس احترام به قانون و از سر تکلیف و نه هیچ چیز دیگری انجام شود. در غیر این صورت این فعل اخلاقی نیست و عملی کاسب‌کارانه است؛ بنابراین، می‌توان گفت لذت‌طلبی بر اساس نظریات وظیفه‌گرایی به طور مطلق اخلاقی نیست و بسته به اقتضای وظیفه و قواعد عام اخلاقی همانند سایر اعمال انسانی داوری می‌شود.

لذت‌طلبی از دیدگاه اخلاق اسلامی

آموزه‌های دینی در تلاش‌اند تا انسان را به سطوح بالاتر و کیفیت بهتری از زندگی برسانند. در نگاه دینی، اخلاق، تحول در نحوه وجود انسان است. انسان باید خود و ابعاد هستی خود را شکل دهد و به کمال لایق خود برساند (مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۳۹-۴۰). از این رو لذت که امری وجودی و جزئی از ساخت بشری است باید در مسیر کمال انسان قرار گیرد. گرایش‌های فطری انسان همانند لذات طبیعی امری ممدوح و دارای مصلحت است؛ اما نیازمند هدایت دینی است. هدایت دینی در صدد است تا شناخت کاملی از ماهیت و مراتب لذت را ارائه کند. اخلاق

اسلامی دست کم با دوگانه‌هایی مانند لذت اخروی و دنیوی، لذت ماندگار و زودگذر، لذت روحانی و جسمی توانسته است تصویری گویا از لذات ممکن برای انسان ترسیم کند. این دسته‌بندی‌های دوتایی از لذات کمک می‌کنند تا اخلاق اسلامی وجهی اخلاقی از لذات حسی و غیرحسی و همچنین لذات دینی و مؤمنانه به وجود بیاورد.

این تصویر بر پایه انسان‌شناسی اسلامی است که با انسان‌شناسی لذت‌گرایان متفاوت است. در واقع مراتب بالای لذت بر اساس قابلیت مُدرک (نفس انسانی) و متعلق (امر لذت‌بخش) لذت است. انسان در دید اسلام موجودی جسمانی و روحانی است و بین این دو، بُعد روحانی و نفس انسان است که دریافت‌کننده لذت است. این نفس بقا دارد و بعد از این دنیا در عالم دیگر به حیات خود ادامه می‌دهد؛ اما برای مثال اپیکور انسان‌ها را ترکیبی ناپایدار از اتم‌ها می‌داند که هنگام مرگ همه اجزا آن پراکنده و احتمال هستی یافتن مجدد آن منتفی است (بکر & بکر، ۱۳۷۸، ص. ۵۰) انسان از نظر او خودخواه است و به منافع فردی خود می‌اندیشد. عضویت انسان در جامعه نیز برای منافع فردی است. از نظر او تقدیر الهی برای انسان وجود ندارد و خدایان نقشی در هستی ندارند. اساساً جهان ماده، در حال حرکت و بدون غایت است. از این رو ترس از خدایان و مرگ معنی ندارد. چون بعد از مرگ چیزی نیست. در حالیکه دنیا از نگاه اسلامی یکی از عوالم هستی و فعل الهی است. وجودی غایتمند است «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا» (۲۷/۳۸) و امری باطل به این معنی که غایت نداشته باشد نیست (طباطبایی، ۱۳۷۸) اساساً در نگاه اسلامی دنیای بی‌غایت و بیهوده، محال است تحقق پیدا کند و در خارج موجود شود، (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص. ۲۹۸) علاوه بر این، صدور چنین خلقتی از خالق حکیم محال است (همان). دنیا صرفاً محیطی مادی و منقطع و بی‌ارتباط از عوالم روحانی نیست، بلکه نقشی مهم در سرنوشت انسان‌ها دارد و برخلاف دیدگاه مادی‌گرایانه، دنیا نه همه هستی؛ بلکه بخش مهمی از هستی برای انسان‌ها است. ویژگی دنیا برای انسان، ظرفیت آن در بدست آوردن خوشبختی یا نگون بختی در زندگی ابدی اوست. از این رو، مبانی لذت‌شناسی دینی با دیدگاه‌های غیردینی تفاوت‌های زیادی دارد.

در منابع دینی واژه لذت و مفاهیم مرتبط به آن به معنای ایجابی و سلبی به کاررفته است. برخی از این آیات و روایات در مقام تربیت دینی و ترغیب به رعایت اصول اخلاقی و شرعی، از لذت استفاده کرده‌اند. این روایات با فراخواندن عقل محاسبه‌گر^۱، به او این اطمینان‌خاطر را

۱. آیاتی مانند: «قُلْ أَتُبَتِّكُم بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» (۱۵)، «الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نُصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ» (۳۵/۳۵)، «خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا» (۱۰۸/۱۸)

می‌دهند که محرومیت از برخی لذت‌های دنیوی و جسمانی (اعم از پرهیز از لذت‌های حرام و لذت‌های فی‌نفسه حلالی که در برخی موارد امری مرجوح اند؛ چراکه مانع انجام واجباتی مانند جهاد^۱، انفاق^۲ و... می‌شوند) به معنای محرومیت واقعی نیست؛ بلکه به عکس زمینه رسیدن و دستیابی به لذت کامل، خالص و پایدار (حاصل از کمال نفسانی) را برای آن‌ها فراهم می‌کند.^۳ بر اساس معارف دینی، در دنیای پسین نیز علاوه بر لذات و آلام روحانی، لذات و آلام جسمانی هم وجود دارند (مطهری، ۱۳۹۰، ص. ۵۷۴) بنابراین محرومیتی وجود ندارد و بهشتیان از انواع لذت‌های مشابه دنیوی بهره‌مند هستند. آیات الهی این نکته را هم متذکر می‌شوند که آلام اخروی که دوزخیان گرفتار آن هستند، بسیار سخت است. بخصوص رنج روحانی آن، عبارتی هرچقدر که درجه لذت روحانی از لذت جسمانی قوی‌تر و شدیدتر است، ألم و رنج روحانی از رنج جسمانی شدیدتر است (همان، ۵۷۵) بنابراین شدت رنج اخروی مضاف بر عذاب و مجازات، شامل حسرت و افسوس است که عین محرومیت و خسران و نگون بختی است. درحقیقت می‌توان گفت رنج در دنیای پسین ناشی از نرسیدن به کمالات در دنیا است^۴ و آن محرومیت و الام اخروی، ناشی از رفتار خود فرد است. چنان‌که در این دنیا وجود اسباب رنج و درد و همچنین نداشتن اموری مانند ثروت، صحت و منزلت اجتماعی و... از عوامل رنجوری کسانی است که کمال را در اینها می‌بینند، در آنجا نیز محرومیت از این مواهب و نعم الهی؛ عذاب اخروی (جسمانی و روحانی) شدیدی در پی دارد.^۵ بنابراین همانطور که آیات و روایات زیادی در قرآن

۱. إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ (۱۱۱/۹)

۲. «وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (۳۴/۹)

۳. البته علاوه بر پاداش های اخروی؛ جایگزین شدن آنچه در راه خدا داده شده است با پاداش های دنیوی در آیات و روایات تصریح شده است مانند «وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ» (۳۹/۳۴)، «الزَّكَاةَ تَزِيدُ فِي الرِّزْقِ» (الأمالی للطوسی)، النص، ص: ۲۹۶.

۴. «فَلَاتَعْلَمَ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ»، «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا حَظَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ، دُخْرًا، بَلَّهَ مَا أُطْلِعْتُمْ عَلَيْهِ» بحار الأنوار: ج ۸ ص ۹۲.

۵. نرسیدن به کمالات و ناقص ماندن نفس از حیث رشد و تعالی (سرگرم شدن به امور دنیایی) ملکات نفس انسانی می‌شوند و این ملکات همراه انسان به دنیای دیگر می‌رود این ملکات تبدیل به الام اخروی میشوند. رک: المبدأ و المعاد (ابن سینا) ص ۱۰۹ و المبدأ و المعاد (صدر المتألهین). ص ۴۶۲-۴۶۳ و منابع مربوط به تجسم اعمال. مانند حدیث: «إِذَا بَعَثَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ قَبْرِهِ خَرَجَ مَعَهُ مِثَالُ مِثَالٍ يَقْدُمُ أَمَامَهُ... فَيَقُولُ مَنْ أَنْتَ فَيَقُولُ أَنَا السُّرُورُ الَّذِي كُنْتُ أَدَخَلْتُ عَلَىٰ أَحَبِّكَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الدُّنْيَا خَلَقَنِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهُ لِأَتَبْتَكَ». مرآة العقول، ج ۹، ص ۹۵.

۶. رابطه دنیا و آخرت و تاثیر اعمال انسان ها در ساختن آخرت، در روایات متعدد از نصایح اهل بیت ع است. مانند: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي دَرٍّ فَقَالَ يَا أَبَادَرُّ مَا لَنَا نَكْرَهُ الْمَوْتَ فَقَالَ لِأَنَّكُمْ عَمَرْتُمُ الدُّنْيَا وَ أَخْرَبْتُمُ الْآخِرَةَ فَتَكْرَهُونَ أَنْ تُنْقَلُوا مِنْ عُمْرَانٍ إِلَى خَرَابٍ...» اصول کافی، ج ۲، ص ۴۵۸.

کریم که به وضعیت نهایی مؤمنان در بهشت و به مشخصه‌های آن مانند لذت بی‌پایان و بدون رنج (روحانی و جسمانی) پرداخته‌اند^۱ آیات و روایات زیادی نیز آلام اخروی را بیان کرده‌اند. آیات و روایات به معنای سلبی لذت هم اشاره دارند، این آیات گوشزد می‌کنند که آرامش، آسایش و به‌طور کلی فقدان آلم و رنجوری و برخورداری از شادمانی در سایه اتکا به خداوند متعال است. قرآن کریم با واژه‌هایی مانند سکینه^۲، أمن^۳، اطمینان قلب ناشی از یاد خداوند^۴، حمایت و سرپرستی مؤمنین توسط خداوند متعال^۵ در موقعیت‌های سخت و... نفس انسانی را به سطحی از زندگی راهنمایی می‌کند که در آن آرامش و بهره‌مندی از این دنیا در صرف پرهیز از مواهب این دنیا و یا لذت‌طلبی مطلق مادی نیست؛ بلکه در پیمودن مسیر دین است؛ بنابراین آرامش و راحتی در لذت‌جویی یا لذت‌ستیزی نیست؛ بلکه تابع ارتباط و اتکا به خداوند متعال است.

شناختی که آموزه‌های دینی، از لذت و اقسام آن به دست می‌دهد (به‌عنوان موضوع بررسی اخلاقی) می‌تواند بررسی نسبت لذت طلبی را با دیدگاه هنجاری اخلاقی و مباحث نظری آن تسهیل کند. قطع نظر از التزام به اینکه نظریه هنجاری اسلام چگونه است و بیشتر با کدام‌یک از نظریات هنجاری تطابق پیدا می‌کند، بررسی لذت طلبی در اخلاق اسلامی حداقل نیازمند بررسی ارتباط لذت با مسئله مهم غایت اخلاقی (ارزشمندی ذاتی و ارتباط آن با سعادت‌مندی) و حسن فعلی است.

در سنت فکری و فلسفی اخلاق اسلامی، در کنار افلاطون، اندیشه‌های ارسطو بخصوص سعادت‌گرایی، نیز مورد توجه قرار گرفته است. دیدگاه بسیاری از علمای اخلاق اسلامی هرچند تمایزات مهمی با دیدگاه‌های ارسطو دارند؛ اما مسئله سعادت و فضیلت در قرون متمادی در اخلاق اسلامی مطرح بوده است. باین حال فیلسوفان اسلامی همچون فارابی (فارابی، ۱۹۹۵)، ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۶۳)، ابن طفیل (ابن طفیل، ۱۳۸۲)، ابن مسکویه (ابن مسکویه، ۱۴۲۶) و... مبانی خود را در تفسیر سعادت و فضیلت نشان داده‌اند. در دیدگاه حکمای اسلامی سعادت که کمال نهایی نفس است بر اساس مبانی وحیانی تفسیری الهی دارد. سعادت در این دیدگاه دو مؤلفه‌ی مهم دارد که رکن سعادت است. یک، کمال نفس انسانی که امری وجودی است (ابن سینا، ۱۳۶۳) و مرتبه وجودی نفس را شدت می‌بخشد یعنی دائمی است و تغییری ذاتی است نه

۱. «أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِعَمَلِهِمُ الْأَعْمَلِينَ» (۳/۱۳۶)

۲. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» (۴/۴۸)

۳. «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ»

۴. «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (۲۸/۱۳)

۵. «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ»

(۳۰/۴۱) «تَحْنُ أُولَئِكَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ» (۳۱/۴۱)

اینکه امری عاریتی و لحظه‌ای باشد؛ دوم، ارتباط این مرتبه مجرد و تعالی یافته، با باری تعالی است (ابن مسکویه، ۱۴۲۶، ص. ۱۷۲-۱۷۳). بنابراین حکمای اسلامی اصالت را به بُعد روحانی انسان می‌دهند، در مقوله سعادت و لذت، توجه زیادی به بعد روحانی نشان داده‌اند و از این جهت لذت‌شناسی اسلامی به دلیل مبانی الهی، با لذت‌گرایی آریستوپوس و اپیکور و لذت‌گریزی رواقی و بعدها مسیحی متفاوت است؛ اما با توجه به اینکه رسیدن به کمالات انسانی، وجود بدن جسمانی و تهذیب آن، لازم و ضروری است، در مسیر تکامل و دستیابی به سعادت و سعادت‌مندی، در اخلاق اسلامی تلاش زیادی شده و آثار مختلفی نگاشته شده تا مسیر پیراستگی از عوامل شقاوت و چگونگی ایجاد عوامل سعادت و وصول به غایت و خیر نهایی، که مستلزم لذت‌سرمدی است، تبیین شود. از جمله این تلاش‌ها که در این آثار توجهی زیادی به آن شده است، اخلاق لذت‌ها است.

علمای اخلاق مسلمان باتکیه بر آیات و روایات از جنبه‌های مختلف به لذت‌ها پرداخته‌اند. در میان این آیات شریفه مفاهیمی وجود دارند که به نوعی به غایت و نتایج فعل اخلاقی اشعار دارند. واژگانی مانند، سعادت، فوز، فلاح، نجات، لذت، امنیت، بشارت، آرامش، رنج تشویش‌انذار و شرح و بسط زندگی بهشتیان و دوزخیان، تأکید کرده است (حسینی رامندی، ۱۳۹۹). در این آیات، لذت به عنوان غایت شمرده شده و در کنار برخی دیگر از مفاهیم ذکر شده است؛ بنابراین می‌توان بررسی کرد لذت در میان این‌ها، غایت اصلی و بالذات است و ارزش ذاتی دارد؟ یا از غایت‌های میانی است.

به نظر غایت اصلی بودن لذت چند مانع اصلی دارد: یک، اینکه فهم عرفی از آیات و روایات مربوط به لذت موافق این دیدگاه نیست. ارزشمندی اعمال صالح که در قرآن کریم آمده است، همراه ایمان و با هدف تقرب الهی^۱ است و نمی‌توان عمل را به لذت (غایت) دانست. دوم، اینکه در قرآن کریم و روایات عناوین دیگری نیز در عرض لذت مطرح شده که مهم‌ترین آن‌ها عبادت پروردگار، فلاح، فوز و رضوان الهی بیان شده است؛ آیاتی مانند آیات شریفه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶) و یا «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (مومنون/۱) و «وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا» (احزاب/۳۳) این امر باعث شده تا پژوهشگران تربیت و اخلاق به چند مفهوم به عنوان غایت، اشاره و مورد بررسی قرار دهند^۲ از جمله آن‌ها قرب اختیاری به

۱. از رسول اکرم ص روایت شده است: نَبِيُّ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ. (کنز العمال، ۷۲۳۶) نَبِيُّ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ قَالَ لِأَنَّ الْعَمَلَ رَبِّمَا كَانَ رِبَاءً لِلْمَخْلُوقِينَ وَ النَّبِيُّ خَالِصَةٌ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ فَيُعْطَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى النَّبِيِّ مَا لَا يُعْطَى عَلَى الْعَمَلِ. (المناقب؛ ج ۴، ص ۲۶۶)

۲. رک: حسینی زاده، سید علی (۱۳۹۹). غایت تربیت از دیدگاه اسلامی، تربیت اسلامی، ش ۳۱

خداوند (اعرافی و همکاران، ۱۳۷۶ ص ۳۲؛ مصباح یزدی و همکاران، ۱۳۹۰ ص ۲۱۵)؛ قرب الهی (موسوی پور & کریمی پور، ۱۳۹۸، ص. ۱۹۶) خلیفه الهی و تخلق به اخلاق الهی (فیرز مهر، ۱۳۹۱) فوز و فلاح (پاشایی، ۱۳۹۶) هدایت و رشد، طهارت و حیات طیبه، رضوان الهی، عبادت و عبودیت (باقری، ۱۳۸۵ ص ۸۱)، انسان کامل (شرفی، ۱۳۸۸ ص ۲۳۴) رضوان الهی (حسینی زاده، ۱۳۹۹، ص. ۶۸). در کنار این آیات، آیتی وجود دارند که غایت قرار دادن لذات را نیز نفی می کند و پندار افرادی که لذت ها را از غایت مطلوب قرار داده اند مورد نقد قرار می دهد، چرا که لازمه توجه لذات غفلت از خیرات اصلی و رضایت الهی است. یادآور می شود که غایتی که انسان برای رسیدن به آن تلاش می کند همیشه امری صحیح و خوب نیست. خیلی وقت ها انسان بعد از رسیدن به آن متوجه می شود در تشخیص هدف اخلاقی اشتباه کرده است «وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ» (۲/۲۱۶) و به تبع آن لذت کوتاه گذشته، الم طولانی دامن گیر فرد می شود «ادُّكُرُوا أَنْقِطَاعَ اللَّذَاتِ، وَ بَقَاءَ التَّيْبَعَاتِ» (حکمت ۴۳۳).

دیگر اینکه اگر غایت اصلی باشد دستورات دینی باید بر ترغیب و تشویق مؤمنان به آن باشد و به آن توجه کنند تا به کمال مطلق برسند؛ اما دستورات دینی در مورد لذت، بیشتر در بیان محدوده لذت های حلال، مقدمه بودن لذت های حلال برای امور دیگر زندگی ایمانی و مذمت لذت های حرام است، نه به عنوان غایت. در نهایت اینکه برخلاف غایت قصوی که مفهومی سراسر خیر دارد؛ اما لذت در پاره ای موارد مذموم نیز قلمداد شده است.

باتوجه به نقش لذت در انگیزش انسان ها و لذت حاصل از کمالات می توان گفت لذت در مقام غایت های میانی مطرح است؛ نه به عنوان غایت قصوی و بالذات، غایت نهایی غیر از لذت است؛ هرچند لذت قرین آنها است و چون این کمالات ثابت و دوام دارند لذت مرتبط با آن ها هم طولانی مدت است. به عبارت دیگر لذت، غایت به معنی «ما لاجله ای» نیست؛ یعنی نمی توان گفت فعل اخلاقی درست، فعلی است که باهدف کسب لذت و لو لذت معنوی صورت گرفته است؛ بلکه لذت به معنای لازم «مایتهی الیه الفعل» است؛ یعنی همراه غایت حقیقی است و ارزش آن تابع متعلق او است.

یکی دیگر از جنبه هایی که در بررسی آیات و روایات مربوط به لذت مشهود است، حسن و قبح اخلاقی لذت ها است. قرآن کریم و روایات اخلاقی با یادآوری قبیح بودن برخی از لذت ها و شایسته بودن برخی دیگر، به دنبال هدایت انسان ها به مسیر صحیح اخلاقی است. تقبیح امور نکوهیده ای که باهدف لذت و ارضای خواسته نفس صورت می گیرد، مانند: فخرفروشی، استهزاء، مال اندوزی، قدرت طلبی و استکبار، زنا، همجنس گرایی، رضایت به زندگی دنیوی و یا تحسین و ترغیب مواردی مانند اخوت، اجتماع و وحدت، قول سدید، ازدواج، دستگیری و انفاق، اکرام ایتام، ایثار و... که به نوعی، لذت به معنای ایجابی و سلبی برای انسان ها دارند، نشان دهنده توجه قرآن

کریم به حسن و قبح افعال است.

در واقع شناخت برخی از مسائل، مانند اقسام و انواع لذت‌ها به ویژه لذت‌های اخروی و راه وصول به برخی از مراتب ایمانی و درک لذت‌های روحانی، از منابع دینی به دست می‌آید؛ اما حسن و قبح لذت‌ها توسط انسان‌ها درک و فهم می‌شود و آدمی به وضوح به خوبی یا بدی آن‌ها حکم می‌کند. این درک و پذیرش که به نوعی به داوری و مدح و ذم اعمال نیز می‌انجامد در مورد لذت نیز وجود دارد. آیات و روایات با در نظر گرفتن همین توانایی انسان‌ها در فهم حسن و قبح لذت‌ها، بخشی از اخلاق اسلامی لذت را پایه‌ریزی می‌کنند و لذت‌ها را در دو ساحت کلی لذت‌های قبیح و حرام و حسن و حلال، شکل می‌دهند. آیاتی مانند «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ» (۳۲/۷) و آیاتی مانند: «وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (۱۷-۳۲) آیاتی که به صورت عمومی امر به امور خوب و حسن می‌کنند و ایاتی که از امور قبیح نهی می‌کنند برپایه فهم انسانی از خوب و بد تکیه دارد. از این رو، لذت‌طلبی در اسلام همانند سایر مقولات اخلاقی از حیث حسن فعلی، مورد توجه قرار گرفته و از مجموع آیات و روایات دینی بر می‌آید که لذت‌طلبی و مفاهیم مرتبط با آن، تنها در صورتی که تحت عنوان حسن قرار بگیرند، ممدوح و پسندیده‌اند و در مواردی که قبیح شناخته شوند، امری قبیح و طبیعتاً غیر اخلاقی‌اند. البته این فرض برپایه پذیرش حسن و قبح عقلی است.

در مسئله حسن و قبح عقلی، اختلاف نظری بین علمای اسلامی وجود دارد. سوال اصلی این است که حسن و قبح، ناشی از فرامین الهی است یا اینکه خود افعال به طور ذاتی و مستقل از شرع، حسن و قبیح هستند. این سوال در گفتگوی سقراط و گزنفون در یونان باستان نیز آمده است. (پالمر، ۱۳۸۵) در فلسفه اخلاق نیز نظریه‌های وظیفه‌گرایانه بخاطر توجهی که به نفس فعل دارند متناظر و مرتبط با این مسئله هستند، چراکه در این دیدگاه‌ها، ملاک ارزش اخلاقی معطوف به نفس فعل است نه نتایج فعل، البته افعال نتایج قهری دارند اما ملاک اخلاقی بودن به فعل برمی‌گردد نه غایت و مفهوم وظیفه‌ناظر به ذات تکلیف و عمل است.

این سؤال در سنت فکری اسلامی نیز، اگر چه وجه تمایزی تاریخی در مباحث کلامی (تبیین افعال الهی) پدید آورد، ولی نتایج آن در ساحت‌های مختلف علمی از جمله اخلاق تأثیرگذار و مورد گفتگو است. در پاسخ به این مسئله، علمای اسلامی به دو گروه تقسیم شدند. گروه اول اشاعره هستند که قائل به حسن و قبح الهی‌اند (نظریه امر الهی) و گروه دوم عدلیه (شیعه و معتزله) هستند که قائل به حسن و قبح عقلی افعال هستند. اشاعره حسن و قبح افعال را از جانب فرامین الهی می‌دانند و قبل از نظر شارع آنها را داری حسن و قبح نمی‌دانند؛ ولی از نظر عدلیه افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند.

البته قرآن کریم مستقیماً به مسئله حسن و قبح نپرداخته؛ ولی هر دو گروه اشاعره و عدلیه

به آیات و روایتی استناد کرده‌اند؛ اما آیات زیادی در قرآن کریم حسن و قبح ذاتی عقلی را تأیید می‌کند.^۱ امر به احسان و قسط، نهی از فواحش، منکرها، تحریم خبایث و دستوراتی از این دست در قرآن کریم نشان‌دهنده حسن و قبح ذاتی این افعال است. ظهور این آیات تا حدودی می‌تواند سازگاری و انطباق نگاه وظیفه‌گرایانه را به دیدگاه اخلاقی اسلامی اثبات کند؛ چراکه یکسره ملاک و ارزش اخلاقی فعل را به‌غایت و نتایج آن نمی‌دهد و کاملاً به نفس عمل توجه کرده است.^۲

از این رو، باید دید لذت‌طلبی به‌عنوان یک عمل اختیاری، حسن ذاتی دارد یا قبح ذاتی و یا لا اقتضا است. آیا دلایل الهیاتی لذت‌طلبی را قطع نظر از پیامدهای آن، امری ناپسند می‌دانند یا امری پسندیده؛ تا در نتیجه حسن یا قبح شرعی آن حاصل شود؟ یا خیر؟

آموزه‌های دینی، گذشته از نتایج و غایت، اعمال را تهی از ارزش نمی‌دانند و حسن یا قبح فعلی را در بسیاری از موارد در فضایی تعاملی و دوسویه که در بستر و مجری عقل و فطرت مکلف فراهم می‌شود، مورد استتهاد قرار می‌دهند. به همین دلیل علمای اخلاق اسلامی، در شناخت حسن و قبح اخلاقی به فطرت و عقل بشری به‌عنوان مهم‌ترین ابزار شناخت، توجه زیادی دارند و این توانایی عقل را امری مفروض گرفتند.

از این منظر، باید گفت که لذت‌طلبی به‌طور مطلق، یک اصل کلی است که دلیل بسیاری از اعمال و رفتارهاست. این اصل به لحاظ فطرت و عقل نمی‌تواند اصلی اخلاقی باشد، مگر در موارد نیاز طبیعی و در محدوده لذت‌های حلال. علت این مسئله این است که اصول اخلاقی منبعث از ارزش‌های اخلاقی هستند (حسینی قلعه بهمن، ۱۴۰۱) از نگاه اسلامی بُعد علوی انسان، اصیل است و انسان باید براساس آن رشد کند. وصول به لذت‌های حقیقی نیز تنها با رشد این بعد انسان پدیدار می‌شود.

در حقیقت لذت‌طلبی که در طبیعت و سرشت انسان وجود دارد، ریشه در غریزه انسان دارد و از امور مشترک انسان و حیوان است. از این رو بخشی از وجود سفلی انسان است نه علوی که با اهدافی مانند تکثیر نسل در انسان نهاده شده است و اگر تبدیل به اصل عام اخلاقی شود در معنای اتباع هوای نفس، دنیاطلبی، راحت‌طلبی و... مصداق پیدا می‌کند که دلائل عقلی و نقلی زیادی بر قبح و ضد اخلاقی بودن آن وجود دارد.

۱. رک: سبحانی تبریزی، جعفر و ربانی گلپایگانی، علی. ۱۳۸۲. حسن و قبح عقلی. قم ایران: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام؛ و صادقی، حسن. ۱۳۹۰. دلایل عقلی و قرآنی بر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال، معرفت کلامی. سال دوم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۰.

۲. رک: آل‌بویه، علیرضا. ۱۴۰۰. بررسی انتقادی غایت‌گرایی اخلاقی به‌مثابه نظریه هنجاری قرآن، قرآن شناخت شماره ۲۶.

به عبارت دیگر لذت، کمال قوه شهویه است و نقش تحریک انسان را به عهده دارد. این قوه محرک انسان است نه قوه شناخت و نمی‌تواند لذت‌های حقیقی و کاذب را تمایز دهد؛ کماینکه بسیاری از امور لذت‌بخش را نیز نمی‌شناسد و نمی‌تواند درستی یا نادرستی اخلاقی اعمال را تشخیص دهد، بنابراین لذت‌طلبی و به‌طور کلی گرایش‌های غریزی، در صورتی که در مسیر صحیح اخلاقی قرار نگیرند، حرکت نفس را در مسیری مخالف با عقل و فطرت انسانی قرار می‌دهد. آموزه‌های زیادی نیز بر مذمت این حالت نفس در قالب نکوهش پیروی از نفس اماره، اتخاذ هوا به‌عنوان اله، اتباع شهوات و... بیان شده است. در مقابل از حالات و شئون دیگر نفس که با نام نفس لوامه و مطمئنه معرفی شده و گرایش به امور خیر و الهی دارند؛ تمجید شده است؛ بنابراین در هر مرتبه‌ای از مراتب نفس و مراتب هستی که انسان در آن بسر می‌برد، در ذیل مشروعیت امر لذت‌بخش و شناخت صحیح لذت ممدوح است. به عبارت دیگر لذت از حیث هستی‌شناسی ریشه در حصول کمالات مختلف برای نفس دارد و انسان در مسیر دستیابی به کمالات مختلف به مراتب والاتری از لذت می‌رسد. براین اساس لذت‌ها زودگذر و ناپایدارند مگر در مورد کمال و غایت نهایی (سعادت) که امری پایدار است.

نتیجه‌گیری

با بررسی مفهوم لذت و اقسام آن و جایگاه آن از حیث غایت‌شناسی اخلاقی و حُسن اخلاقی فعل لذت‌طلبانه نتایج زیر به دست آمد:

۱- درگام نخست لذت امری فطری است و متعلق حکم اخلاقی قرار نمی‌گیرد. در نگاه فلسفی، مشهور لذت را ادراک ملایم و امری وجودی می‌دانند که ملایم با نفس و در مقابل الم است. اما لذت‌طلبی فراتر از گرایش فطری و نوعی خواستن و اراده کردن محسوب می‌شود. لذت ارادی در معنای ایجابی و سلبی خود، از سویی با مفاهیمی مانند راحت‌طلبی، هوای نفس، شهوت‌رانی و... در ارتباط است و از سویی با مفهوم عالی و ارزشی سعادت و غایت اخلاقی؛ از این‌رو انواع لذت‌طلبی ممدوح و مذموم به لحاظ اخلاقی وجود دارد که در گونه‌های مختلف لذت‌های حسی و غیرحسی و حتی لذت‌های دینی برای انسان‌ها متصور است. از این رو لذت‌طلبی که امری ارادی است همانند سایر اعمال اختیاری، حکم اخلاقی پیدا می‌کند.

۲- در گام بعدی باید گفت لذت‌طلبی به معنای رفتارهای بی‌ضابطه و کام‌جویانه که فهم عمومی آن است، توجیه اخلاقی ندارد. اما لذت‌طلبی در سطحی بالاتر و فلسفی‌تر توانسته است مجموعه‌ای از نظریه‌های اخلاقی لذت‌گرا را شکل دهد و لذت‌طلبی را امری ممدوح اخلاقی بداند. عمده لذت‌گرایان غایت‌گرا هستند و استدلال‌هایی مانند لذت روان‌شناختی بر ارزش ذاتی لذت و معرفی آن به عنوان غایت اخلاقی دارند. از نظر آنها فعل ارزشمند فعلی که لذت بیشتری به وجود می‌آورد می‌دانند؛ اما سایر فیلسوفان اخلاق (غیر لذت‌گرا) غایت و سعادت اخلاقی را موارد دیگری مانند معرفت، فضیلت، اراده خیر و... می‌دانند و لذت را یکی از لوازم یا مولفه‌های آن، برخی (لذت‌گریز) نیز سعادت و غایت اخلاق را در تقابل با لذت‌گرایی می‌دانند.

۳- اما در اخلاق اسلامی لذت، دیدگاهی سازگار با همه ابعاد وجودی انسان (روحانی و جسمی) وجود دارد. اخلاق اسلامی، لذت‌گریزی انسان را امری ضروری می‌داند. در آیات و روایات اسلامی با فرض حسن و قبح عقلی؛ فهم صحیحی از لذات قابل برداشت است که شناخت کاملی از حقایق لذت‌های دنیوی به وجود آورده است. آموزه‌های اسلامی با توجه به حقیقت لذت‌ها و الام، همراهی دائمی آنها با انسان را یادآور می‌شوند و با بیان اینکه انسان نیز امری ابدی است و از بین نمی‌رود؛ انسان‌ها را به لذات و الام اخروی و پایداری آنها رهنمون شده است. البته این توجه به لذت‌ها در آیات و روایات نشانگر غایت‌نهایی اخلاقی بودن آنها نیست؛ بلکه لذت‌ها قرین کمالات انسانی در هر دو ساحت وجودی (دنیایی و آخرتی) اوست؛ بنابراین اخلاق دینی لذت را امری طبیعی می‌داند و باهدف هدایت و نظم‌بخشی به لذت‌طلبی انسانی، لذت‌های ممدوح و مذموم را ترسیم کرده است تا انسان‌ها را به غایت مطلوب دینی برساند. البته این نظم بخشی اخلاقی با توجه به تنوع و گوناگونی لذت‌ها و لزوم رعایت اصول اخلاقی است و نمی‌توان با تکیه بر آن در ساختار اخلاق اسلامی، وجهی از لذت‌گرایی تعبیه کرد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن طفیل، محمد بن عبدالملک. (۱۳۸۲). حی بن یقضان. تهران: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش
۲. ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۴۲۶). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. ع. الهلالی، قم: طلیعه النور.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
۴. ارسطو. (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس. تهران: طرح نو.
۵. اسکروپسکی، جان (۱۴۰۰). فلسفه اخلاق. ترجمه محسن جوادی، قم: طه، ج ۱.
۶. بکر، لارنس. سی و بکر، شارلوت. بی (۱۳۷۸). تاریخ فلسفه اخلاق غرب. جمعی از مترجمان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. پالمر، مایکل. (۱۳۸۵). مسائل اخلاقی. ترجمه. علیرضا آل بویه قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و سمت.
۸. جوادی، محسن، و ترابی، نفیسه. (۱۳۹۱). چیستی لذت از منظر ابن سینا و فخر رازی.
۹. حسینی قلعه بهمن، سیداکبر (۱۴۰۱). تحلیلی بر مفهوم، جایگاه و نقش اصل اخلاقی در نظام اخلاقی. پژوهشنامه اخلاق.
۱۰. خواجه طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). اخلاق ناصری. تهران: اسلامیه.
۱۱. سیچویک، پیتر (۱۳۸۷). جان استوارت میل یک زندگی فکری. ترجمه: حجت پویان، شهروند ش ۴۲.
۱۲. سوبر، الیوت. (۱۳۸۴). جستارهایی در باره روان‌شناسی اخلاق. مترجم منصور نصیری، قم: معارف، ج ۱.
۱۳. سینکر، پیتر و دلزارای رادک، کاتازینا (۱۳۹۹). فایده‌گرایی: درآمدی خیلی کوتاه، محمد زندی، تهران، لوگوس
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). اسفار اربعه، ج ۲. قم: بی نا.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). نهایت فلسفه (ترجمه نه‌ایة‌الحکمة). ج ۱. هادی خسروشاهی و مهدی تدین، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۶. _____ (۱۳۷۸). ترجمه المیزان ج ۱۷. ترجمه. محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی

۱۷. علیا، مسعود (۱۳۹۱). فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق. تهران: هرمس - مؤسسه پژوهشی حکمت ایران.
۱۸. علیزاده، مهدی. (۱۳۹۰). همیشه من یا گاهی او؛ تاملانی در خودگرایی رواشناختی. پژوهشنامه اخلاق، ۳۵.
۱۹. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵). تحصیل السعاده. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۲۰. فاینبرگ، جول. (۱۳۸۴). جستارهایی در باره روان‌شناسی اخلاق. مترجم منصور نصیری، قم: معارف، چ ۱.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴). شرح الاشارات و التنبیهات. علیرضا نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگ، چ ۲.
۲۲. فرانکنا، ویلیام (۱۴۰۰). فلسفه اخلاق. هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه، چ ۱.
۲۳. کاپستون، فردریک. چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه غرب. امیرجلال الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵، چ ۱۲.
۲۴. کانت، ایمانوئل. (۱۴۰۰). بینانگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق. ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: نی، چ ۱.
۲۵. _____ (۱۳۹۹). درس‌های فلسفه اخلاق. منوچهر صادقی. بیدی، تهران: نقش‌ونگا، چ ۷.
۲۶. کرات، ریچارد (۱۳۸۳). خودگرایی و دیگر گراییی در فلسفه اخلاق. ترجمه منصور نصیری، معرفت (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره)، ۵۳-۵۵.
۲۷. لاترتیوس، دیوگنس. (۱۳۹۳). فیلسوفان یونان. ترجمه. بهزاد رحمانی، مرکز، چ ۲.
۲۸. محمد رضایی، محمد. (۱۳۷۸). اراده خیر از دیدگاه کانت. مجله مجتمع آموزش عالی قم، ۱۵۰.
۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). معاد. تهران: صدرا، چ ۱۱.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار شهید مطهری (ره)، درس‌های الهیات شفا. تهران: صدرا، چ ۷.
۳۱. هینمن، لارنس. (۱۳۹۸). اخلاق؛ رویکرد کثرت‌گرایانه. سرپرست ترجمه محسن غلامی، تهران: کرگدن، چ ۲.
۳۲. واکر، رلف (۱۴۰۰). متفکران بزرگ اخلاق، بخش ایمانوئل کانت، ترجمه کاظم اخوان، تهران: لگا، چ ۱.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی و دیگران (۱۳۹۰)، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، تهران: مدرسه.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۸۴ - ۶۵

گستره و مبانی فروتنی در عهد جدید

^۱ فاطمه حاجی اکبری

^۲ حسین حیدری

چکیده

وجه مشترک و غایت قصوای ادیان ابراهیمی شکوفایی مکارم اخلاقی است از جمله مهم‌ترین فضایل، کاستن از خودخواهی‌ها و کبرورزی‌ها و تعمیق تواضع و فروتنی در برابر کائنات و خالق آن هاست. چنانکه یکی از ممیزات مسیحیان از نظر قرآن کریم، خاکساری و فروتنی آنان است. از دیدگاه مسیحیان، خصلت فروتنی در قلب انسان، موجب و برآیند آرامش روحی عمیق و پایدار، عشق به خدا و مردم، شفقت برای همگان می‌شود، در حالی که غرور، جزو هفت گناهان کبیره و نقش بی‌نظیری در زنجیره علی‌گناهان دارد. بررسی تواضع در عهد جدید در این جستار نشان می‌دهد که رابطه دیالکتیکی عمیقی بین بنیادهای اعتقادی مسیحیان در زمینه‌های خداشناسی، هستی‌شناسی، مسیح‌شناسی و انسان‌شناسی با الگوهای رفتاری اخلاق مسیحی وجود دارد، این نوشتار با روش توصیفی و تحلیلی به گستره مصادیق و مبانی فروتنی در سه ساحت شناختی، احساسی و رفتاری در عهد جدید پرداخته و الگوی تواضع در زنجیره اخلاق مسیحی را باز بینی می‌کند.

واژگان کلیدی

الهیات اخلاقی، اخلاق مسیحی، فروتنی در عهد جدید، گناهان کبیره.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کوثر بجنورد، بجنورد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: f.hajiakbari@kub.ac.ir

۲. دانشیار گروه ادیان و فلسفه، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

Email: heydari@kashanu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۲۷

طرح مسأله

تواضع، از فضائل اخلاقی مورد تاکید در ادیان ابراهیمی به شمار می‌رود. درباره تواضع تعاریف بسیار وجود دارد که در این جا مجال ذکر آنها نیست. در تعریف منتخب ما، تواضع یعنی خود را دیگری انگاشتن و به خود به چشم بیگانه نگرستن، مثل وقتی که انسان جایزه ای می‌گیرد تصور کند که دیگری گرفته است و همچنین خوبی‌های دیگری را خوبی‌های خود انگارد. از فضایل زیر شاخه تواضع نیز خوشرویی، سخاوت و عدل را می‌توان نام برد.^۱ در نگاه مسیحی تواضع از مصادیق حکمت نیز به شمار می‌رود: «کیست حکیم و خردمند در میان شما؟ پس اعمال خود را از سیرت نیکو به تواضع حکمت ظاهر بسازد.» (یعقوب ۳: ۱۳)

در ادبیات مسیحیان تواضع توفیق خاص شخص مسیح و در پی آن اشخاص مسیحی است. «با اینکه از همه کس آزاد بودم خود را غلام همه گردانیدم تا بسیاری را سود برم.» (اول قرنیتیان ۹: ۱۹) بنا بر آنچه در انجیل متی آمده است تمام آنانیکه می‌خواهند شباهت به مسیح پیدا کنند می‌بایست تحصیل تواضع کنند. (متی: ۱۱: ۲۸-۲۹). از من تعلیم یابید زیرا که حلیم و افتاده دل می‌باشم و در نفوس خود آرامی خواهید یافت.» (متی ۱۱: ۲۹) از آنجایی که فروتنی از ویژگی‌های مسیح است، پس، همراه با فروتنی، خود او در روح یک مسیحی ساکن می‌شود، یا تنها زمانی که مسیح در آن تصویر شود، فروتنی در روح حاکم خواهد شد. تا مسیح در شما شکل بگیرد. (غلاطیان ۴: ۱۹) فروتنی مسیح که ما را با خود تهی سازی اش نجات می‌دهد و شاگردانش را به خدمت کردن به برادرانشان در محبت دعوت می‌کند (لوقا ۲۲: ۲۶-۲۷) تا خدا در همه آنها جلال یابد (۱- پطرس ۴: ۱۰-۱۱) «خداوند به همه ما دستور داد که خدمتگزار باشیم، خود را در برابر همه فروتن کنیم.» (متی ۲۰: ۲۶). با کمال فروتنی و تواضع و حلم و متحمل یکدیگر در

۱. در بحث مولفه‌های بنیادین زیست اخلاقی، سه فضیلت اصلی در نگاه ملکیان عبارت است از: صداقت: یعنی انطباق ساحت درونی عقیدتی، احساسی و ارادی با ساحت بیرونی گفتاری و کرداری؛ که فرق م کند با راست گویی که تنها شامل انطباق ساحت درونی با ساحت گفتاری است. از فضایل زیر شاخه صداقت می‌توان راستگویی، وفای به عهد و اخلاص را نام برد.

تواضع: یعنی خود را دیگری انگاشتن و به خود به چشم بیگانه نگرستن، مثل وقتی که انسان جایزه ای می‌گیرد. احسان: یعنی دیگری را خود انگاشتن و به دیگری به چشم خود نگرستن و مثلاً همانطور که به سرعت در پی رفع درد و رنج از خود بر می‌آید نسبت به رفع درد و رنج دیگران نیز برآید و همچنین بدی‌های دیگری را بدیهی‌های خود انگارد. البته احسان سه سطح دارد که سطح اول آن درد و رنج غیر لازم بر دیگری وارد نکردن است. سطح دوم این است که درد و رنج غیر لازمی که به دیگری وارد شده را برطرف کنیم. سطح سوم نیز عبارت است از ایجاد لذت در دیگری. برخی از فضایل زیر شاخه احسان عبارتند از: همدلی و همدردی، جود و بخشش، حلم و

محبت باشید(افسیان ۴ : ۲). در قرآن نیز در حالی که مسئولیت اخلاقی متوجه فرد است، ماهیت مسئولیت های اخلاقی او عمدتاً تحت تاثیر گروهی است که پیرو آن است.(دایره المعارف قرآن، ج ۱، ۱۴۸).

قرآن کریم نیز اشارات ستایش آمیزی در توصیف اخلاق فروتنانه مسیحیان دارد: مسیحیان مشمول الطاف الهی هستند(بقره / ۶۲) پیروان حضرت عیسی بر کافران برتری دارند(آل عمران / ۵۵) مسیحیان در برابر پروردگار مومن و خاشع هستند(ال عمران / ۱۹۹) مسیحیان امت میانه رو هستند(مائده / ۶۵-۶۶) مسیحیان در مدار دوستی با مومنان بدون تکبرند(مائده/۸۲)رافت و رحمت در دل پیروان مسیح است (حدید/۲۷) نصاری در قرآن کبر نمی ورزند(سوره مائده / ۸۲). (نگ: ۱) این پژوهش سعی دارد با روش توصیفی و تحلیلی با هدف گفت‌وگوی میان ادیان، و صرفاً بر اساس متن کتاب عهد جدید، مبانی و ابعاد تواضع و فروتنی مسیحیان را در سه ساحت شناختی، عاطفی و رفتاری بررسی کند. البته نویسندگان منکر تاثیر عوامل و مولفه های غیر دینی مانند شرایط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و.. در جوامع نیستند ولی در این جستار صرفاً به مبانی الاهیاتی موضوع اکتفا کرده‌اند. بر این اساس این پژوهش بر آن است به پرسش های فوق پاسخ دهد: مبانی فروتنی در عهد جدید چیست؟ در زنجیره علی اخلاقی مسیحی تواضع چه جایگاهی دارد؟

بر اساس جست و جوی صورت گرفته، پژوهشی اعم از کتاب، مقاله یا پایان نامه که به بررسی مبانی تواضع و فروتنی بطور خاص در عهد جدید بپردازد، یافت نشد، اما پژوهش هایی بصورت کلی درباره اخلاق مسیحیان وجود دارد که عبارتند از: خاستگاه اخلاق مسیحی در عهد جدید(سمیه عمادی، ۱۳۹۴، معرفت ادیان)، بررسی فضایل و ردایل پایه در اخلاق مسیحیت (سید احمد فاضل و فاطمه شیخی، ۱۴۰۰، مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه)، نگاهی بر مبانی و آموزه های اخلاق مسیحیت(جعفر شانظری وفائزه زارعیان، ۱۳۹۰، اخلاق) نوآوری تحقیق پیش رو نسبت به سایر آثار موجود از این جهت است که بطور خاص بنیادهای فروتنی را در عهد جدید کاویده و صورت بندی مفهومی هر یک از مبانی و مصداق های فروتنی در این کتاب را ارائه کرده است و ارتباط میان این مبانی و الگوهای رفتاری مسیحیان را برجسته نموده است.

۱. به گفته استاد مطهری: «شما اگر به همین مسیحیت تحریف شده نگاه کنید و بروید در دهات و شهرها، آیا هر کشیشی را که میبینید آدم فاسد و کثیفی است؟ و الله میان همینها صدی هفتاد هشتادشان مردمی هستند با یک احساس ایمانی و تقوا و خلوص که به نام مسیح و مریم چقدر راستی و تقوا و پاکی به مردم داده اند تقصیری هم ندارند؛ آنها به بهشت می روند کشیش آنها هم به بهشت می رود پس حساب روحانیت حاکم فاسد مسیحی و پاپها را باید از اکثریت مبلغین و پیروان مسیح جدا کرد.»(مطهری، نبرد حق و باطل، بی تا، ص ۴۶. همچنین نگ: مقاله حاجی اکبری، فاطمه ودیگران، سیمای ایجابی مسیحیان در قرآن).

مبانی شناختی

۱. الگوهای تواضع و قناعت در طبیعت

از جمله اشاره‌های مستقیم به الگوهای تواضع در عهد جدید اشاره به برخی پرندگان و گیاهان است که با وجود توانایی‌های کمتر از انسان به گونه‌ای زیست می‌کنند که نگرانی از فردا ندارند: «جان از خوراک و بدن از پوشاک بهتر است. کلاغان را ملاحظه کنید که نه زارعت می‌کنند و نه حصاد و نه گنجی و نه انباری دارند و خدا آنها را می‌پروراند. آیا شما به چند مرتبه از مرغان بهتر نیستند؟ و کیست از شما که بتواند ذراعی بر قامت خود افزایش دهد. پس هر گاه توانایی کوچکترین کاری ندارید چرا برای مابقی می‌اندیشید. سوسنهای چمن را بنگرید چگونه نمو می‌کنند و حال آنکه نه زحمت می‌کشند و نه می‌ریسند اما به شما می‌گویم که سلیمان با همه جلالش مثل یکی از اینها پوشیده نبود. پس هر گاه علفی را که امروز در صحرا است و فردا در تنور افکنده می‌شود چنین می‌پوشاند، چقدر بیشتر شما را ای سست ایمانان. پس شما طالب مباشید که چه بخورید و یا چه بیاشامید و مضطرب مشوید.» (انجیل لوقا ۱۲: ۲۳ تا ۲۹)

۲. انسانها گناهکارند

طبق گزاره‌های عهد جدید تمامی انسانها بنا بر طبیعت خود گناهکارند (رومیان ۳: ۱۰-۱۲) نخستین زن و مرد مرتکب گناه شده اند (پیدایش ۳: ۱-۶) و از آن زمان تا کنون هر مرد، زن و کودکی مرتکب گناه شده است. (رومیان: ۳: ۲۳) و در جای دیگر مشابه همین عبارت آمده است: «همه انسانها گناهکار آفریده شده اند.» (اشعیا ۶: ۳-۵) (لوقا ۵: ۸) اصلاح این خطاکاری جز با فروتنی میسر نیست: «اما ای برادران اگر کسی به خطایی گرفتار شود شما که روحانی هستید چنین شخصی را به روح تواضع اصلاح کنید.» (رساله پولس به قرنتیان ۶: ۱) در حقیقت خود را گناهکار شمردن و خدمتگزار همه بودن از آموزه‌های اساسی در عهد جدید است.

در داستان زنی که متهم به زناکاری شده بود و مردم از عیسی خواستند همانند شریعت موسی آن زنا را سنگسار کنند عیسی سر به زیر افکنده با انگشت خود می‌نوشت. اما چون مردم همچنان از وی سوال می‌کردند به ایشان گفت: «از میان شما هر آن کس که بی‌گناه است نخستین سنگ را به او بزند» و باز سر خویش را به زیر افکند با شنیدن این سخن یکایک از بزرگ‌ترین آنجا را ترک گفته و عیسی تنها به جا ماند. عیسی به زن گفت: من هم تو را محکوم نمی‌کنم، برو و دیگر گناه مکن. (یوحنا ۸: ۲)

۳. بنی آدم اعضای یک پیکنند/ یکدیگرند

استاد ملکیان سه فضیلت را به عنوان مولفه‌های زیست اخلاقی معرفی می‌کند: صداقت، تواضع و احسان. در مقابل این فضایل سه گانه ردائیل سه گانه تزویر، عجب و ظلم قرار خواهد

گرفت. طبق تعریف ایشان تواضع یعنی خود را دیگری انگاشتن و به خود به چشم بیگانه نگریستن، مثل وقتی که انسان جایزه ای می‌گیرد تصور کند که دیگری گرفته است و همچنین خوبی های دیگری را خوبی های خود انگارد. از فضایل زیر شاخه تواضع نیز خوشرویی، سخاوت و عدل را می‌توان نام برد. (<https://ethicshouse.ir/>)

از مسیح نقل شده «آنچه خواهید که مردم به شما کنند شما نیز بدیشان همچنان کنید». (متی ۷: ۱۲؛ لوقا ۶: ۳۱) بسیاری از مسیحیان بر این عقیده‌اند که یک ایمان دار در هیچ شرایطی نباید در مقابل اشخاصی که مرتکب اعمال شرارت آمیز می‌شوند از روز؟ استفاده کند. عیسی از پیروانش خواسته تا از او پیروی کنند (مرقس ۸: ۳۴-۳۵) و در زندگی اش نشان داد که چگونه می‌توان خدمتگزاری فروتن بود (مرقس ۱۰: ۴۲-۴۵)

در رساله اول بولس به قرتیان آمده است (باب ۱۲، فقره ۱۲ تا آخر): زیرا چنان که بدن یکی است و اعضای متعدد دارد و تمامی اعضای بدن اگر چه بسیار است یک تن می‌باشد هم چنین است مسیح نیز.. خدا بدن را با هم مرتب ساخت به قسمی که ناقص را بیشتر حرمت داد تا آن که جدایی در بدن نباشد بلکه اعضا... در فکر یکدیگرند باشند و اگر یک عضو، دردمند می‌گردد سایر اعضا با آن همدرد می‌باشند.

در رساله پولس به افسوسیان آمده است: (باب ۴، فقره ۲۵) «لهذا دروغ را ترک کرده هر کس با همسایه خود، راست بگوید، زیرا که ما اعضای یکدیگریم».

در بخش دیگری عهد جدید آمده است: «هر یک از شما را می‌گویم که خود را بیش از آنچه می‌باید مپندارید بلکه هر یک به فراخور میزان ایمانی که خداوند به شما بخشیده است واقع بینانه درباره خود قضاوت کنید زیرا همان گونه که هر یک از ما را بدنی واحد است که از اعضای بسیار تشکیل شده و کار همه اعضا یکسان نیست ما نیز بسیاریم در مسیح یک بدن را تشکیل می‌دهیم و هر یک اعضای یکدیگریم بر حسب فیضی که به ما بخشیده شده است دارای اعطاهای گوناگونیم» (رومیان ۱۲: ۳-۸ ترجمه از هزاره نو)

محتوای اعلامیه حقوق بشر نیز بر این است که همه انسانها آزاد هستند و با هم برابر بوده و هیچ کس بر دیگری برتری ندارد چنانکه در ماده ۱ آمده: «تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند...». مصداق های این ماده در عهد جدید نیز آمده: متی باب ۱۰: «۲۴ شاگرد از معلم خود افضل نیست و نه غلام از آقایش برتر» غلاطیان باب ۳: «۲۸ هیچ ممکن نیست که یهود باشد یا یونانی و نه غلام و نه آزاد و نه مرد و نه زن، زیرا که همه شما در مسیح عیسی یک می‌باشید». انجیل متی باب ۱۲: «۵۰ زیرا هر که اراده پدر مرا که در آسمان است بجا آورد، همان برادر و خواهر و مادر من است». انجیل متی باب ۱۱ نیز علیه امتیازات نژادی و برادری همه ملل و قبائل است: «۲۸ بیایید نزد من ای تمام زحمتکشان و

گرانباران و من شما را آرامی خواهم بخشید» .

مرقس باب ۳: «۳۱ برادران و مادر او آمدند و بیرون ایستاده، فرستادند تا او را طلب کنند. ۳۲ آنگاه جماعت گرد او نشستند و به وی گفتند: «اینک مادرت و برادرانت بیرون تو را می‌طلبند.» ۳۳ در جواب ایشان گفت: «کیست مادر من و برادرانم کیانند؟» ۳۴ پس بر آنانی که گرد وی نشستند بودند، نظر افکنده گفت: «اینانند مادر و برادرانم، ۳۵ زیرا هر که اراده خدا را بجا آورد همان برادر و خواهر و مادر من باشد». در این سخن بین پیروان اعتقادهای دینی و بی‌دینی تفاوت قائل شده و عیسی «ع» هر کس را که امر خدا را به جا بیاورد جزء خویشاوندان خود می‌داند اما متن اعلامیه بین پیروان اعتقادهای دینی و بی‌دینی هیچ تفاوتی قائل نیست و همه را با هم برابر می‌داند و هیچ امتیازی برای دینداران در نظر نمی‌گیرد و حتی در ماده دو، دین را عامل تبعیض می‌داند.

در مرقس باب ۱۲ و یوحنا باب ۱۵ به رفتار محبت‌آمیز با هموعان تاکید شده است. و در قسمت دیگر عهد جدید به رفتار انسانی با بردگان سفارش شده است (متی ۲: ۲۰، لوقا ۲: ۷).

۴. همه از آن خداوندیم

هیچیک از ما برای خود زندگی نمی‌کنیم و هیچیک از ما برای خود نمی‌میریم. اگر زندگی می‌کنیم برای خداوند است، و اگر می‌میریم آن نیز برای خداوند است. پس خواه زندگی کنیم، خواه بمیریم از آن خداوندیم. پس چرا تو برادر خود را محکوم می‌کنی؟ و تو چرا به برادر خود به دیده تحقیر می‌نگری؟ زیرا همه ما در برابر مسند داوری خدا حاضر خواهیم شد، پس هر یک از ما حساب خود را به خدا باز خواهد داد. بنابراین بیاید از این پس یکدیگر را محکوم نکنیم به جای آن تصمیم بگیرید که هیچ سنگ لغزش یا مانعی در راه برادر خود مگذارید (رومیان ۱۴: ۸-۱۴ ترجمه هزاره نو)

۵. مرگ اندیشی و تواضع

در تعالیم مسیحیان هدف مرگ عیسی این بود که آنها حیات ابدی پیدا کرده و در دنیا زیست کنند. هنگامی که هنوز گناهکار بودیم مسیح برای ما مرد (رومیان، ۵: ۸) او آمد تا جان خود را فدای بسیاری کند. (مرقس ۱۰: ۴۵) تعلیم عیسی در نقطه مقابل تعلیم دنیا است. افراد دنیوی در جستجوی عزت و اکرام خود هستند. عیسی می‌فرماید که ایشان پست و سرافکنده خواهند شد. لیکن کسانی که از گناهشان توبه کرده در این دنیا فروتن سازند در آسمان عزت و تکریم خواهند یافت. (متی ۵: ۵؛ مرقس ۹: ۳۵؛ اول پطرس ۵: ۵-۶)

در عهد جدید در چندین مورد دربارهٔ معاد سخن گفته شده که عبارتند از: متی باب ۲۵ «اما چون پسر انسان در جلال خود با جمیع ملائکه مقدس خویش آید، آنگاه بر کرسی جلال خود خواهد نشست، ۳۲ و جمیع امت‌ها در حضور او جمع شوند و آنها را از همدیگر جدا می‌کند، به

قسمی که شبان می‌شها را از بزها جدا می‌کند».

متی باب ۲۲: «اما درباره قیامت مردگان، آیانخوانده‌اید کلامی را که خدا به شما گفته است».

اعمال باب ۳: «۲۱ می‌باید آسمان او را پذیرد تا زمان معاد همه چیز که خدا از بدو عالم به زبان جمیع انبیای مقدس خود، از آن اخبار نمود».

متی باب ۱۲: «۳۶ لیکن به شما می‌گویم که هر سخن باطل که مردم گویند، حساب آن را در روز داوری خواهند داد».

عبرانیان باب ۱۱: «۳۵ زنان، مردگان خود را به قیامتی باز یافتند، لکن دیگران معذب شدند و خلاصی را قبول نکردند تا به قیامت نیکوتر برسند».

۶. سیطره تقدیر بر همگان

به همان شکل که انسان با تلاش و عمل خود نمی‌تواند به نجات و رستگاری دست یابد با تلاش و کارهای نیک خود نیز قادر به حفظ آن نیست (غلاطیان ۳:۳) پولس رسول گوید که خدا ما را پیش از بنیاد عالم برگزید (افسیسیان ۱: ۴) و نیز می‌گوید که خدا ما را از قبل تعیین نمود تا او را پسر خوانده شویم (افسیسیان ۱: ۵ و ۱۱) انتخاب ما مطابق پیش دانی خدا است (رومیان ۸: ۲۹-۳۰) هر که را می‌خواهد رحم می‌کند و هر که را می‌خواهد سنگدل می‌سازد (رومیان ۹: ۲۲-۲۳) فقط کسانی را که برگزیده است قادر می‌سازد تا توبه کنند (دوم تیموتائوس ۲: ۲۵) و ایمان آورند (فیلیپیان ۱: ۲۹) برگزیدگان خود حق انتخابی ندارند. شخص مومن این حقیقت را لمس می‌کند که همه چیز را خدا به او داده (اول قرنیان ۴: ۷) خادم بی منفعت (لوقا ۱۷: ۱۰) است و به خودی خود چیزی نیست (غلاط ۶: ۳) خدا این شخص فروتن را جلال خواهد داد (۱ سموئیل ۲: ۷-۸).

کسی را که ایمانش ضعیف است بپذیرید بی آنکه درباره مسائل مورد تردید حکم صادر کنید... آن که همه چیز می‌خورد نباید به آن که نمی‌خورد به دیده تحقیر بنگرد و آن که همه چیز نمی‌خورد نباید آن کس را که هر غذایی می‌خورد محکوم کند زیرا خداوند او را پذیرفته است. تو کیستی که بر خدمتکار شخصی دیگر حکم می‌کنی؟ استوار ماندن یا فرو افتادن او به آقایش مربوط است او استوار هم خواهد ماند زیرا خداوند قادر است او را استوار گرداند. (رومیان ۱۴: ۱-۵ ترجمه هزاره نو).

به تعبیر مولوی (مثنوی، ۱۵، ۶۳۰-۶۳۴) فرد کاملاً مجبور، نه در درون به برتری خود باور دارد و نه در برون خود را در موضع تکبر می‌نشانند. اثر اعتقاد به جبرگرایی باید مانع سرهنگی و خودستایی افراد شود:

گر ز جبرش آگهی زاریت کو بینش زنجیر جباریت کو؟

بسته در زنجیر چون شادی کند
 کی اسیر حبس آزادی کند
 ورتو می بینی که پایت بسته اند
 بر توسرهنگان شه بنشسته اند
 پس توسرهنگی مکن باعجازان
 زانک نبودطبع و خوی عاجزان
 چون تو جبر او نمی بینی مگو
 ورتو همی بینی نشان دید کو؟

مبانی عاطفی

۱. فیض و محبت خداوند به آدمیان

فیض به معنی محبت و رحمت خدا نسبت به انسان است. خدا فیض خود را به رایگان به انسانها می‌بخشد. انسانها شایسته این نیستند که محبت و رحمت خدا را دریافت کنند زیرا گناهکارند. اما با وجود این که انسان سزاوار دریافت محبت خدا نیست، خدا همچنان انسان را محبت می‌کند. در حالی که انسانها گناهکار و دشمن خدا بودند، خدا فرزند خود عیسی را فرستاد تا انسانها را نجات دهد (رومان ۵: ۸) به خاطر فیض خداست که انسانها از نجات بهره مند می‌شوند (افسیان ۲: ۸) به فیض خداست که مسیحیان زندگی خود را ادامه می‌دهند. تمامی برکات اعم از مادی و روحانی از فیض خداوند است. خداوند به خاطر فیض خود عیسی را فرستاد تا مسیحیان را نجات دهد و مقدس سازد. به خاطر این فیض الهی ایمانداران به مسیح تا باید با خدا زندگی خواهند کرد.

در غلاطیان ۳: ۲۸ پولس به روشنی می‌گوید: «زنان و مردان در مسیح عیسی یک هستند. همه گناهکاریم و به فیض خدا نیاز داریم.»^۱

۲. فروتنی لازمه ایمان به خدا

در فهرست ثمرات، روح فروتنی و ایمان هم ردیف هم قرار گرفته اند. این دو نگرش واقعا به هم متصل شده‌اند و هر دو آغازی برای شناخت خدا و توکل محض به کلام و فیض او هستند. «ثمره محبت و خوشی و سلامتی و حلم و مهربانی و نیکویی و ایمان و تواضع و پرهیزکاری است.» (غلاطیان ۵: ۲۲)

در راس همه متکبران فرد مغرور و متکبری است که خود را به هیچ چیز و هیچ کس

۱. با توجه به جایگاه خاص روح القدس در مسیحیت، حافظ گوید:

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

(حافظ، غزل ۱۴۳)

همچنین به تعبیر حافظ:

در آستان جانان از آسمان میندیش کز اوچ سربلندی، افتی به خاک پستی

(حافظ، غزل شماره ۴۳۴)

متکی نمی‌داند و می‌خواهد با خدا برابر باشد(پیدایش ۳: ۵؛ یوحنا ۵: ۱۸) و به خادمین خدا و وعده‌های او می‌خندد(پطرس ۳: ۳-۴)

۳. عشای ربانی و حس اتحاد با مسیح

از میان پیامبران، رفتار فروتنانه عیسی مسیح نسبت به شاگردان و دیگر آدمیان در گزارش اناجیل، بسیار متواضعانه است به گونه‌ای که برخی بر این شیوه خرده گرفته‌اند. ذکر موارد رفتار ایشان مجال و مقاله‌ای دیگر می‌طلبد ولی به هر روی، اسوه رفتاری ایشان همواره سرمشق اصلی ایمانداران مسیحی بوده و یادآوری و اجرای آیین عشای ربانی و پاشویی مجرمان از سوی پاپ‌ها نمونه‌های بین این آیین تربیتی و اثرگذاری آنها هستند.

تعمید و عشای ربانی از مهمترین آیین‌های مقدس‌اند. پالاماس می‌گوید: «نجات به این دو بستگی دارد: در تعمید، روح القدس طبیعت انسانی را باززایی و احیا می‌کند، انسان را در صورت تطهیر می‌کند و به او که در هبوط از دست رفته بود قدرت می‌بخشد تا به شباهت خدا برسد. در حالی که تعمید صورت انسان را تهذیب می‌کند، عشای ربانی موجب تحقق شباهت الهی او می‌شود. انسان با اجرای عشای ربانی، اتحاد آیینی با مسیح، به اتحاد حقیقی با فیض و قوای خداگونگی می‌رسد»(محمدزاده، ۱۳۸۸، ص ۸۳)

در آیین عشای ربانی کلیسای کاتولیک، نان و شراب که به واسطهٔ قدیسان و کشیشان تقدیس و متبرک می‌شود، در مقام بدن و خون واقعی مسیح در نظر گرفته می‌شود. با این استحاله (تبدیل جسمی به جسم دیگر)، عناصری هم چون نان و شراب ماهیت واقعی خود را از دست می‌دهند، زیرا این عناصر با توجه به الاهیات کاتولیک، به معنای واقعی کلمه به عنصر دیگری تبدیل می‌شوند. از منظر مسیحیت ارتدوکس، عشای ربانی تنها «یکی از اسرار هفتگانه» نیست، بلکه یکی از مسائل اساسی ایمان و شعائر عبادی مسیحیت است (هوشنگی، ۱۳۹۲، ص ۹۹) آنچه در آیین عشای ربانی قابل توجه است پایین آوردن تعالی عیسی مسیح و ایجاد احساس اتحاد با مسیح در مسیحیان است. مسیحیان بر این امر اقرار دارند که با نگریستن بر شمایل عیسی، اغلب اوقات مصائب و سختی‌های حضرت عیسی در آخرین روزهای عمرش برای ایشان تداعی می‌شود و با عبادت و خضوع در برابر این شمایل‌های مقدس، موجب آمزیدگی و نجات ایشان می‌گردد.(هوشنگی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۵)

در زمان عیسی مسیح، شستن پای مهمانان در مشرق معمولاً توسط کوچکترین خادمان انجام می‌شد و اگر در رفتار شاگردان واقعی مسیح - مقدسین و زاهدان تامل شود می‌بینیم همه آنها سعی کردند به دیگران اجازه ندهند به خودشان خدمت کنند و سعی کردند در تمام کارهای خانه به خود خدمت کنند. حضرت عیسی(ع) با شستن پای حواریون خود، به آنان درس تواضع و خاکساری داد و از آنان خواست در برخورد با مردم اینگونه رفتار کنند و آنان را به سوی خود

جذب کنند.

۴. محبت نسبت به خود، طبیعت، دیگران، خداوند

در نظرگاه عیسویان خدا واجد محبت نیست، بلکه خدا محبت است، به این ترتیب گوهر شریعت و دین محبت است: «اگر به همه زبان‌های آدمیان و و فرشتگان سخن گویم ولی محبت نداشته باشم زنگی پر صدا و سنجی پرهیایو بیش نیستم. اگر قدرت نبوت داشته باشم... و چنین ایمانی داشته باشم که بتوانم کوهها را جا به جا کنم اما محبت نداشته باشم هیچم. اگر همه دارایی‌های خود را بین فقیران تقسیم کنم و تن به شعله‌های آتش بسپارم اما محبت نداشته باشم هیچ سود نمی‌برم. محبت بردبار و مهربان است، محبت حسد نمی‌برد؛ محبت فخر نمی‌فروشد و کبر و غرور ندارد. رفتار ناشایسته ندارد و نفع خود را نمی‌جوید؛ به آسانی خشمگین نمی‌شود و کینه به دل نمی‌گیرد. محبت از بدی مسرور نمی‌شود اما با حقیقت شادی می‌کند. محبت با همه چیز مدارا می‌کند، همواره ایمان دارد همیشه امیدوار است و در همه حال پایداری می‌کند.» (اول قرن‌تین ۱۳: ۱-۸ هزاره نو)

۵. محبت و احسان در برابر بدان و نیکان

چنان که گفته اند، احسان سه سطح دارد که سطح اول آن درد و رنج غیر لازم بر دیگری وارد نکردن است. سطح دوم این که درد و رنج غیر لازمی که به دیگری وارد شده را برطرف کردن، سطح سوم نیز عبارت است از ایجاد لذت در دیگری (ملکیان). در انجیل گزاره‌های فراوانی در خصوص توصیه به همدلی و صبر و حلم یافت می‌شود:

«همه‌ی شما یک رای و همدرد و برادر دوست و مشفق و فروتن باشید و بدی به عوض بدی و دشنام به عوض دشنام مدهید بلکه برعکس برکت طلبید زیرا می‌دانید برای این خواننده شده‌اید تا وارث برکت شوید.» (رساله اول پطرس رسول: ۳: ۸-۹)

اگر از کسی سیلی خوردیم نباید با او نزاع کنیم و انتقام بگیریم بلکه باید با برگرداندن روی دیگر خود محبت خود را به او نشان دهیم. (متی ۵: ۳۸-۴۱) باید به هر کسی چیزی از ما درخواست کرد به او کمک کنیم (متی ۵: ۴۲) حتی اگر این شخص دشمن ما باشد. (لوقا ۶: ۳۵) عیسی مسیح به پیروان خویش تعلیم داده برای کسانی که بر آنها جفا می‌کنند برکت طلبیده و ایشان را لعن نکنید (رومیان ۱۲: ۱۴)

تجلیات رفتاری فروتنی

۱. شکسته نفسی

شکسته نفسی و کوچک شمردن فرد نسبت به دیگران از جمله آموزه‌هایی است که در انجیل بدان توصیه شده است:

خود را داناتر از دیگران مپندارید و با طبقات محروم معاشرت کنید. (مفهوم بند) (رساله به رومیان ۱۲: ۱۶)

در انجیل متی نیز آمده است: «هر که از شما بزرگ تر باشد خادم شما باشد.» (متی ۲۳: ۱۱) «زیرا هر که خود را بلند کند پست گردد و هر که خود را فروتن سازد سرفراز گردد.» (متی ۲۳: ۱۲)

بلندی از او یافت کو پست شد در نیستی کوفت تا هست شد

(سعدی، ۲۶۴)

۲. ملامتی گری و قلندری

یکی از اتهامات عیسی مسیح این بود که به روحانیون یهودی اعم از فریسی و صدوقی روی خوش نشان نمی داد و برعکس، حواریون خود را از اشخاص وجیه المله برنگزید و حتی به زنی بدکار (مریم مجدلیه) بیش از مقامات دینی روی خوش نشان داد. همچنین به ظاهر شریعت مانند رعایت مهمترین حکم یهودیان (سبت) پایبند نبود و گویا در معرض اتهام بودن و در جفا خوش بود: «عیسی همچنین به ما تعلیم داد که به عنوان مسیحی چگونه در برابر جفا واکنش نشان دهیم. او گفت ترسان نباشیم (متی ۱۰: ۲۶) بلکه شادی نماییم (متی ۵: ۱۰-۱۲) پولس رسول گوید که او به هنگام جفا شادی کند زیرا در این حالت است که می‌تواند از فیض خدا بهره مند شود، فیضی که همواره او را کافی است تا او قادر گردد همه چیز را متحمل شود. (دوم قرنتیان ۱۲: ۷-۱۰)

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافرست رنجیدن

(حافظ، غزل ۳۹۳)

خداوند ما عیسای مسیح به ما تعلیم داده که برای کسانی که بر ما جفا می‌کنند، برکت بطلبیم و لعن نکنیم (رومیان ۱۲: ۱۴) و آنان را محبت کرده برایشان دعای خیر نماییم (متی ۵: ۴۴)

پیامدهای این جهانی و آن سوی فروتنی

۱. خوشا به حال حلیمان

جهان می‌گوید اگر می‌خواهید ثروتمند شوید پول، قدرت و شهرت به دست آورید، قوی و مغرور باشید. خود را جلو بیندازید. اما تعالیم عیسی بر خلاف آن می‌گوید: حلیم باشید. فقط شخص حلیم است که وارث زمین خواهد شد. اولین عبارت خوشا به حال در انجیل یعنی مسکین در روح بودن به معنی فروتن بودن در برابر خدا است. دومین خوشا به حال مخصوص ماتمیان که تسلی می‌یابند و سومین خوشا به حال یعنی حلیم بودن در برابر انسان هاست. (متی: ۵: ۳-۸) که کار بسیار مشکلی است. اگر همسایه ما، ما را گناهکار بخواند، پذیرفتن بسیار دشوار است. عیسی برای پیروان خویش سرمشق حلم است، او گفت: از من تعلم یابید زیرا که حلیم و افتاده دل می‌باشم (متی: ۲۹: ۱۱) این حلم و افتاده دل بودن خصلتی طبیعی نمی‌باشد، بلکه خصلتی است روحانی تنها می‌تواند از روح القدس ناشی شود. تنها هنگامیکه از روح از سر نو متولد شویم می‌توانیم صاحب حلم واقعی گردیم. (یوحنا ۳: ۵، ۳) برخی گمان می‌کنند که حلیم بودن به معنای ضعیف بودن است در حالیکه فرد حلیم از لحاظ روحانی در خداوند قوی است.

خوشا به حال حلیمان زیرا که وارث زمین خواهند شد. پولس همین حقیقت را در نظر داشت وقتی که گفت: محزون ولی دائما شادمان، فقیر و اینک بسیاری را دولت‌مند می‌سازیم؛ چون بی چیز، اما مالک همه چیز (دوم قرنتیان ۶: ۱۰) اگر فرزندان خدا هستیم در این صورت وارثان خدا و هم ارث با مسیح (رومیان ۸: ۱۷) کدام زمین را حلیمان به ارث خواهند برد؟ زمین نوین در ملکوت آسمان (مکاشفه ۲۱: ۱-۴) این زمین کنونی و تمامی مردم متکبر آن که با خواسته خدا مخالفت می‌ورزند، از میان خواهند رفت (اول یوحنا ۲: ۱۷) تنها به حلیمان اجازه داده خواهد شد که زمین نوین در ملکوت آسمان را به ارث می‌برند (مزمور ۳۷: ۱۰ و ۱۱) زیرا هر که خود را بلند کند، پست گردد و هر که خود را فروتن سازد، سرفراز گردد (متی ۲۳: ۱۱)

سخن پولس در باب وراثت زمین در ملکوت آسمانی اشاره به نوید مزامیر در خطاب به یهودیان دارد. از منظر یهودیان، خداوند به عنوان پادشاه تمامی زمین، بنی اسرائیل را انتخاب کرد تا قوم خدمتگزار او و وارث او در میان امت‌ها باشند. او آنان را با اعمال عظیم خود از دست قدرت‌های دنیوی نجات داده و قلمرویی از امت‌ها گرفته به ملکیت ایشان بخشید (محمدیان، ۱۳۸۱، ۱۹۷). باب‌های ۲۸ و ۲۹ در مزمور ۳۷ از نویدبخش‌ترین فقرات کتاب مقدس است: «زیرا خداوند انصاف را دوست می‌دارد و مقدسان خود را ترک نخواهد فرمود. ایشان محفوظ خواهند بود تا ابدآباد. و اما نسل شریر منقطع خواهد شد. * صالحان وارث زمین خواهند بود و در آن تا به ابد سکونت خواهند نمود». همین نوید را با لحن قبول قرآن کریم تصریح دارد، در عین حال فی‌الجمله اصالت تاریخی فی‌الجمله آن را تصدیق می‌کند: «وَأَلْفَدُ

كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء، ۱۰۵) یعنی: «و در حقیقت در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد». البته مسیحیان نیز بر این باورند که در آخرالزمان ملکوت آسمانی بر این کره خاکی نیز برقرار خواهد شد. در هر دو حالت، عیسی تاکید می‌کند که روش فروتنی بهتر است و انسان را به سربلندی و پیشرفت واقعی مبذول می‌دارد. این حلیمان هستند که در نهایت وارث زمین خواهند شد. (متی ۵: ۵) (راهنمای کتاب مقدس، ۵۴۴)

۲. جلال و فهم ملکوت ویژه فروتنان

در انجیل نیز ارتباط میان فهم ملکوت با فروتنان این گونه طرح شده است که ملکوت یک حقیقت پنهان است و فقط مسیح است که توانسته است آن را آشکار نماید و فقط متواضعان و کسانی که همچون کودکان ساده دل بودند، آن را می‌فهمیدند (متی ۱۱: ۲۵). «خداوند شخص فروتن را جلال خواهد داد». (سموئیل ۲: ۷-۸ و امثال ۱۵: ۳۳). بزرگی و پادشاهی در ملکوت از نگاه عیسی به کسانی تعلق دارد همچون کودکان اند (متی، ۱۹: ۱۳-۱۵)

شاگردان نزد عیسی آمده گفتند: چه کس در ملکوت بزرگ تر است؟ آنگاه عیسی طفلی را طلب نموده در میان ایشان بر پا داشت و گفت هر آینه به شما می‌گویم تا بازگشت نکنید و مثل طفل کوچک نشوید هرگز داخل ملکوت آسمان نخواهید شد. پس هر که مثل این بچه کوچک خود را فروتن سازد، همان در ملکوت آسمان بزرگ تر است. (متی: ۱۸: ۱-۴)

در میراث اسلامی همین مضمون دیده می‌شود از جمله غزالی در تفسیر ایه ۱۴۶ اعراف «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّسُلِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا..» به زودی کسانی را که در زمین، بناحق تکبر می‌ورزند، از آیاتم رویگردان سازم [به طوری که] اگر هر نشانه‌ای را [از قدرت من] بنگرند، بدان ایمان نیاورند، و اگر راه صواب را ببینند آن را برنگزینند می‌نویسد: فهم قرآن را به زودی از دل‌های متکبران زمین بر می‌دارم و در برخی از تفاسیر آمده است که دل‌های ایشان را از ملکوت به زودی محجوب می‌گردانم. (حیدری، ۱۳۹۷، ۲۳)

۳. سرفرازی فروتنان

در خصوص سرفرازی فروتنان، داستان باجگیر فروتن و فریسی متکبر در انجیل لوقا قابل توجه است:

«این باجگیر فروتن بود که خدا را خشنود ساخت نه فریسی متکبر. این مثل را آورد برای بعضی که بر خود اعتماد می‌داشتند که عادل بودند و دیگران را حقیر می‌شمردند. که دو نفر یکی فریسی و دیگری باجگیر به هیکل رفتند تا عبادت کنند. آن فریسی ایستاده بدینطور با خود دعا کرد خدایا تو را شکر می‌کنم که مثل سایر مردم حریص و ظالم و زناکار نیستم و نه مثل

این باجگیر، هر هفته دو مرتبه روزه می‌دارم و از آنچه پیدا می‌کنم ده یک می‌دهم، اما ان باجگیر دور ایستاده نخواست چشمان خود را به سوی آسمان بلند کند بلکه به سینه خود زده گفت خدایا بر من گناهکار ترحم فرما، به شما می‌گویم که این شخص عادل کرده به خانه خود رفت به خلاف آن دیگر زیرا هر که خود را برافرازد پست گردد و هر کس خویشتن را فروتن سازد سرافرازی یابد.» (لوقا ۱۸ : ۹-۱۴)

۴. آرامش و احیای دل

در فهرست ثمرات روح فروتنی و ایمان هم ردیف هم قرار گرفته‌اند. این دو نگرش واقعا به هم متصل شده‌اند و هر دو آغازی برای شناخت خدا و توکل محض به کلام و فیض او هستند. ثمره محبت و خوشی و سلامتی و حلم و مهربانی و نیکویی و ایمان و تواضع و پرهیزکاری است (غلاطیان ۵: ۲۲)

بگذارید حلم شما بر همگان آشکار باشد... برای هیچ چیز نگران مباشید... بدین گونه آرامش خدا که فراتر از تمامی عقل است دلها و ذهن‌هایتان را در مسیح عیسی محفوظ نگه خواهد داشت. (فلیپیان ۴: ۵-۷).

خدا فرموده است: من در مکان عالی و مقدس ساکنم و نیز با کسی که روح افسرده و متواضع دارد. تا روح متواضعان را احیاء نمایم و دل افسردگان را زنده سازم (اشعیا ۵۷: ۱۵)

رویکرد مغرورانه در عهد جدید

به رغم تأکید محوری و بنیادین عهد جدید بر فروتنی ایمانداران در برابر همدینان، باور مسیحیان به نجات و انحصار برگزیدگی ایشان سبب بروز رفتارهای خشونت آمیز و عدم تساهل‌گرایی در برخورد با غیر هم‌کشیان و دیگران شد. در تأیید انحصار‌گرایی به سخنانی از حضرت عیسی استناد می‌شود که در انجیل یوحنا به ایشان منتسب شده است: «من راه و راستی و حیات هستم. هیچ کس نزد پدر جز بوسیله من نمی‌آید.» (یوحنا ۱۴: ۶)

مسیحیت که خود قربانی عدم تساهل از سوی امپراتوری روم بود، پس از به قدرت رسیدن به ویژه به هنگامی که کنستانتین مسیحیت را دینی دولتی ساخت در برابر عقاید مخالفان به عدم تساهل روی آورد. آگوستین که از موافقان ممنوعیت فعالیت بدعت‌گذاران و گمراهان بود، سرکوب کردن مخالفان را با تکیه بر کتاب مقدس توجیه کرد. این عده در موجه دانستن عدم روادمداری در برابر دیگران به آموزه‌هایی از انجیل (لوقا ۱۴: ۲۳) استناد کرده‌اند: «پس آقا به غلام گفت: به راهها و مرزها بیرون رفته، مردم را به الحاح بیاور تا خانه من پر شود. ۲۴، زیرا به شما می‌گویم هیچ یک از آنانی که دعوت شده بودند، شام مرا نخواهند چشید.»^۱

۱. ترجمه مذکور از ترجمه قدیم کتاب مقدس (انتشارات ایلام) نقل شد. در برخی ترجمه‌های فارسی به جای واژه

روحیه خشونت گری که الزاما از عوامل غیر دینی هم می تواند برخاسته باشد، موجب گردید در زمان قدرت بلامنازعه کلیسا در، اربابان کلیسا نه تنها با غیر مسیحیان با خشونت تمام رفتار کنند، بلکه روش تواضع را نسبت به دگر اندیشان همدین نیز کنار نهاده و بساط تفتیش عقاید را در پیش گیرند. (برای مطالعه نمونه‌ها نگ: کریمی‌نیا، ۱۳۸۵)

ویل دورانت آمار قربانیان محکمه‌های تفتیش عقاید را از سال ۱۴۸۰ تا ۱۴۸۸ یعنی در مدت ۸ سال بالغ بر ۸۸۰۰ تن سوخته و ۹۶۴۹۴ تن محکوم به مجازات‌های سنگین می‌داند. شمار محکومان را از سال ۱۴۸۰ تا ۱۸۰۸ بالغ بر ۳۱۹۱۲ تن سوخته و ۲۹۱۴۵۰ تن محکوم به مجازات‌های سنگین تخمین زده‌اند. (تاریخ تمدن، ج ۱۸ ص ۳۴۹ و ۳۵۱ به نقل از مطهری، ص ۶۸)

بر اساس تفکر سنتی مسیحیت، نجات صرفا به وسیله اعتقاد به ربوبیت حضرت عیسی مسیح میسر است و به وسیله همین ایمان است که انسان در قربانی باز خریدن پسر خدا سهیم می‌شود. اعتقاد درست شرط لازم نجات است. (لگنهاوزن، ۹۷، ۹۳)

«گمان مبرید آمده ام تا صلح بیاورم بلکه شمشیر را. زیرا که آمده ام تا مرد را از پدر خود و دختر را از مادر خویش و عروس را از مادر شوهر جدا سازم. و دشمنان شخص اهل خانه او خواهند بود.» (متی ۱۰: ۳۴)

بی تردید سه عبارت ذکر شده از انجیل، ممکن است از نگاه ظاهری باب انحصار گرایی و عدم روا مداری با غیر هم کیشان بدهد اما نباید از یاد برد تعبیر بسیاری در انجیل استعاری است که باید بدان توجه کرد. اگر این سه عبارت را در انجیل در کنار عبارات فراوانی در مورد مدارا و صلح دوستی از خاطر بگذرانیم که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم (و در مقاله نیز مکرر بدانها اشاره شد) خواهیم دید از عبارات انجیل این الحاح و برگزیدگی و انحصارطلبی به صورت مستقیم برداشت نمی‌شود:

۱. خوشا به حال صلح کنندگان زیرا ایشان پسران خدا خواهند شد. متی (۵: ۹)
۲. هر که شما را لعن کند، برای او برکت طلبید و برای هر که با شما کینه دارد، دعای خیر کنید. و هر که بر رخسار تو زند دیگری را نیز به سوی او بگردان و کسی که ردای تو را

الحاح، الحال جایگزین شده است که به معنای فوری است و تغییر بسیار معنایی ایجاد می‌کند. در ترجمه مزده برای عصر جدید واژه «اصرار» آمده است. برای بررسی بیشتر به ترجمه معتبر کلاسیک انگلیسی کتاب مقدس (ترجمه King James) مراجعه شد واژه compel برابر نهاده شده بود که بیش از الحاح، به الزام و اجبار نزدیک است:

"Go out into the highways and hedges, and compel them to come in, that my house may be filled."

بگیرد، قبا را نیز از او مضایقه مکن.....چنانکه می خواهید مردم با شما عمل کنند شما نیز به همانطور با ایشان سلوک نمایید. (لوقا ۶: ۲۷ - متی ۵: ۳۸ تا ۴۰)

۳. شنیده‌اید که گفته شده است همسایه خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن اما من به شما می گویم به دشمنان خود را محبت نمایید و برای لعن کنندگان خود برکت طلبید و آنانی که از شما نفرت کنند را احسان کنید و به هر که به شما فحش دهد و جفا رساند دعای خیر کنید. (متی ۵: ۴۳ - ۴۴)

جایگاه فروتنی در حکمت نامه راهبان

پدران صحرا نام گروهی از راهبان مسیحی بود که از حدود سده سوم میلادی در صحرای مصر زندگی می کردند. گروه اولیه این راهبان، فراریانی بودند که از آشوب و مزاحمت های بحران امپراتوری روم در سده سوم، می گریختند. بنابر روایتی چهره های معروف آنان ۱۲۷ پدر راهبه و ۳ مادر راهبه بوده اند که مجموعاً قریب به ۱۲۰۲ سخن نغز به آنان منسوب است (بادامی، ۱۳۹۰، ص ۸). این سخنان برآیند آموزه های عرفان عملی برگرفته از عهد جدید بوده که بر عارفان بعد تاثیر بی بدیل نهاده است.

در مراسمنامه آن راهبان در باب تواضع آمده است:

پوئمن گفت: «موسا از زکریای راهب پرسید که چگونه باید رفتار کند.» در همان حال زکریا خود را پای او انداخت و گفت: «پدر چرا از من سوال میکنی؟» راهب گفا: «پسرم زکریا در خواب دیدم که روح القدس به سوی تو آمده بود از این رو نتوانستم در این امر خودداری کنم» پس زکریا ردای خود را از سر برداشت و آن را بر زمین انداخت و با پای بر ان کوفت و گفت: تا زمانی که کسی چنین خود را پایمال نکند نمی تواند راهب باشد.» (بند ۱۷)

همچنین در گفت و گویی میان پوئمن و نسرتریوس در خصوص علت برقراری صلح و آرامش در صومعه می خوانیم:

ابتدا چون وارد جماعت شدم و به خود گفتم تو باید چون الاغی باشی، الاغ را چون ضربه می زند چیزی نمی گوید. تو این گونه باش همان گونه که در کتاب مقدس آورده‌اند: «من وحشی بودم و معرفت نداشتم و مثل بهایم نزد تو گردیدم.» (مز ۷۳: ۲۲-۲۳)

۳۲ پوئمن گفت: «ما باید پیوسته فروتنی و ترس از خداوند را فراگیریم، همان گونه که هوا را از بینی خود دم و باز دم می کنیم.»

۳۷ «فروتنی زمینی است که سرور ما دستور داد تا قربانی به او اعطا کنند.»

۴۸. سیکلتیکا می گفت: کشتی نمی تواند بدون میخ بنا شود و کسی بدون فروتنی نمی تواند به نجات دست یابد.

در میان مجموعه ای از متون سغدی مسیحی متنی کوتاه در توصیف فروتنی از خطابه‌های

ابا اشعیا (متولد مصر، قرن چهارم میلادی) به چشم می خورد، وی از نویسندگان برجسته متون زاهدانه به شمار می آمد که کتابش اسکیتیکن (Asketikon) در شکل گیری عرفان و معنویت مسیحیت شرقی تاثیر بسزایی گذاشت. در متن فوق ابا اشعیا در تعرف فروتنی می گوید: فروتنی این است که انسان در باره نفس خویش چنین بیندیشد که گناهکار است. (صالحی نیا، ۱۳۸۴، ۶۲) و در صفحه ای دیگر در خصوص فروتنی در باطن می خوانیم:

«آن باج گیر چه میگفت. او حتی چشمانش را به سوی آسمان برنگرداند بلکه بر سینه اش کوفت، در حالی که چنین می گفت: ای خداوند من گناهکار را عفو کن و این (یکی) بیشتر از دیگری عذرش پذیرفته شد. پس خوب است که یک نفر (۵) در باطن فروتن باشد یعنی که به راستی فروتن باشد و سپس ... در ظاهر آراسته شویم، هنگامی که فروتنی نشان دهیم در پوشش، در کلام و در رفتار (مان)، زیرا رفتاری هست که در آن غرور وجود دارد و ما چشمان خویش را به سمت پایین فرو نگه میداریم زیرا نگرشی وجود دارد که از غرور آکنده است. (فروتنی چون) کفشی سبک (است) برای (۱۰) طی راهی که عاری از شکوه تو خالی، باشد زیرا راهی (نیز) وجود دارد که از شکوه تو خالی آکنده است. این چیزها را از کتب (مقدس) برگرفته ایم» ۶۱ «راهی گفت در هر محکمه ای دیگران را محاکمه نکن خود را ملامت کن و بگو چون گناهکار بودم چنین اتفاقی برایم حادث شد.»

۷۸ «زاهدی گفت: چون کسی از تو بخشش طلب نمود و در برابر تو فروتنی نشان داد کلیه دیوهای که در وجودش قرار گرفته اند را یک باره می سوزاند.»

۶۰ «راهی را پرسیدند فروتنی چیست؟ پاسخ داد: آن است که برادر خویش را پیش از آن که از تو طلب بخشش نماید او را عفو کنی.»

۲۶ «بزرگ ترین عمل آن است که خود را پست تر از همه مخلوقات به حساب آوری با زحمت و رنج می توانی طریق فروتنی را پیش بگیری.»

۶۲. راهی گفت: هرگز خود را در جایگاه خود قرار نمی دهم و پیوسته چون در مقامی پایین تر قرار گیرم رنجیده نمی شوم. پیوسته خداوند را دعا می گویم تا مرا از وجود هدایت نشده و سرکش خویش رها سازد.

نتیجه گیری

بررسی مفاهیم مربوط به تواضع و فروتنی در عهدجدید نشان می‌دهد تواضع در زنجیره علی سامانه اخلاق مسیحی صرفاً دستور نیست، بلکه برآیند پایدار مجموعه‌ای از آموزه‌ها، آیین‌ها و آدابی است که به صورت ارگانیزم مومن مسیحی را خاکسار می‌کند. رابطه مبانی شناختی تواضع با مبانی اخلاقی و رفتاری در این زنجیره اخلاقی دوسویه است، تلقین و تمرین خاکساری هم به اصلاح بینش و نگرش می‌انجامد و هم موجب یکسان‌دلی و رضا که برترین مقام معنوی در ادیان است می‌گردد. فرد مسیحی ملزم به تشبیه به عیسی در تواضع است و فروتنی در عهدجدید ملازم ایمان و نیکوکاری است. شخص فروتن این حقیقت را لمس می‌کند که همه چیز را خدا به او داده، شخص حلیم در عهد جدید پنج نشانه دارد، اول شخص حلیم در پی حق و حقوق خود نیست. دوم هنگامی که شخص دیگری به او بی حرمتی کند، مکدر و آزرده خاطر نمی‌گردد. خادم بی منفعت به خودی خود چیزی نیست خدا این شخص فروتن را جلال خواهد داد. حضرت عیسی با شستن پای حواریون خویش الگوی و نمونه‌ی عملی تواضع و خدمت رسانی را به ایشان آموخت. فروتنی در مسیحیت از ثمرات روح و حکمت به شمار می‌رود بر اساس آموزه‌های عهدجدید انسانها به خود خودی چیزی نیستند و همه چیز را خدا به آنها داده است و در نهایت حلیمان را وارثان زمین می‌داند. انسانها که گناهکار آفریده شده‌اند برای اصلاح راه تواضع پیش روی ایشان گشوده است تا جلال و ملکوت خداوند را درک کنند و در کلام خدا متجسد شوند. در بعد مبانی شناختی مسیحی، لازمه ایمان به خدا فروتنی است و تکبر جزو هفت گناهان کبیره محسوب می‌شود. انسانها همچون پیکری واحد به شمار می‌روند، همانند مسیح که برای نجات قوم خویش قربانی شد. از بعد احساسی و رفتاری در عهد جدید انسانها در محبت خداوند زیست می‌کنند و این حلیمانند که نهایت زمین را به ارث می‌برند. مسیح با عشای ربانی امکان تشبیه پیروان به او را ممکن ساخت و در نهایت تواضع از تعالی خود کاست. مسیحیان با انجام عشای ربانی احساس اتحاد با مسیح دارند. عدم فخر فروشی، شستن پای حواریون، عدم انتقام جویی، محبت و احسان به دیگران همانند غلامی بی منت، از جمله مصداق‌های رفتاری تواضع در عهد جدید است. با وجود این پیروان مسیحیت مانند پیروان دیگر ادیان، به رغم تواضع نسبت به همکیشان، به دگر اندیشان از موضع برتر می‌نگرند.

فهرست منابع

- قرآن کریم. (۱۳۷۳)، ترجمه محمدمهدی فولادوند. تهران: دفتر مطالعات و معارف اسلامی، چاپ اول.
۱. کتاب مقدس (ترجمه قدیم). (۲۰۰۲)، ترجمه فارسی، انگلستان: انتشارات ایلام.
 ۲. کتاب مقدس، ترجمه مژده برای عصر جدید، (۲۰۰۷)، انجمن های متحد کتاب مقدس، Societies United Bible
 ۳. انجیل عیسی مسیح، (۲۰۱۳)، ترجمه هزاره نو، انگلستان: انتشارات ایلام.
 ۴. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۸)، مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، فرزانه.
 ۵. بادامی، علی. مقایسه مقامات عرفانی از دیدگاه پدران صحرا و عارفان مسلمان در چهار قرن اولیه (میلادی و هجری) مطالعات عرفانی، (۱۳۹۰)، دوره ۷، شماره ۱۴، ص ۵-۳۰.
 ۶. بندیکیت وارد، (بی تا)، پدران صحرا، پند و امثال نخستین راهبان مسیحی، بی جا.
 ۷. حاجی اکبری، فاطمه. حسین حیدری. احسان مقدم، (۱۴۰۲)، سیمای ایجابی مسیحیان در قرآن، دو فصلنامه *Journal of Contemporary Islamic Studies*.
 ۸. حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۹۰)، دیوان حافظ، نسخه قزوینی، تهران: اساطیر.
 ۹. حیدری، حسین، عباس شاه علی، (۱۳۹۷)، مبانی قرآنی، روایی و حکمی زنجیره علی گناهان کبیره در حدیقه الحقیقه سنایی، *مطالعات عرفانی*، شماره ۲۷، ۵-۲۶.
 ۱۰. دوران، ویل، (۱۳۵۲)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام ... [و دیگران]، تهران: اقبال: فرانکلین.
 ۱۱. دوفور، گزاویه لئون، بی تا، فرهنگ الهیات کتاب مقدس، بی جا.
 ۱۲. سعدی، مصلح بن عبدالله، (۱۳۷۶)، کلیات سعدی، تهران: اسلامیه.
 ۱۳. شانظری، جعفر، زارعیان، فائزه. (۱۳۹۰). نگاهی بر مبانی و آموزه های اخلاق مسیحیت. فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات اخلاق کاربردی، ۷(۲۶)، ۱۵۳-۱۸۰.
 ۱۴. صالحی نیا، نگین، (۱۳۸۴)، بررسی یک متن سغدی درباره فروتنی، ویژه نامه نامه فرهنگستان (دستور)، شماره ۱. ۵۹-۶۴.
 ۱۵. کریمی نیا، محمد مهدی، (۱۳۸۵)، مسیحیت: جنگ یا صلح (بررسی شیوه برخورد مسیحیت با پیروان ادیان دیگر)، معرفت، شماره ۱۰۶. ۱۰۸ تا ۱۱۷.
 ۱۶. لگنهاوزن، محمد، (۱۳۹۷)، اسلام و کثرت گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل، قم: انتشارات کتاب طه.

۱۷. محمدزاده، نادر، (۱۳۸۸)، شهود و خداگونگی در عرفان مسیحیت شرقی، پژوهشنامه ادیان، شماره ۵.
۱۸. مطهری، مرتضی. (بی‌تا)، نبرد حق و باطل، تهران: صدرا.
۱۹. -----، ۱۳۹۶، علل گرایش به مادیگری، تهران، صدرا.
۲۰. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد بلخی رومی، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، با مقدمه قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: ناهید.
۲۱. مینایی، فاطمه، و فاطمه رحیمی، (۱۳۸۳)، تواضع، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۸، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۲۲. ناس، جان بایر، (۱۳۸۱ش)، تاریخ جامع ادیان، مترجم: علی اصغر حکمت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۲۳. هاکس، جیمز، (۱۳۷۷) قاموس کتاب مقدس، تهران: اساطیر.
۲۴. هوشنگی، لیلا، غلامیان، ریحانه، (۱۳۹۲)، شمایل‌ها و تشبیه به خدا: تفسیری عرفانی از شعائر در کلیسای ارتدوکس، پژوهشنامه ادیان، شماره ۱۴
۲۵. هیل توماس، (بی‌تا)، تفسیر کاربردی عهد قدیم، ترجمه داوود کاظمیان، S.A. Colorado Spring
26. THE HOLY BIBLE ONTAINING THE OLD AND NEW TESTAMENTSCOMMONLY KNOWN AS THE AUTHORISED OR KING JAMES VERSION UNIVERSITY PLACE, WASHINGTON
28. <https://ethicshouse.ir/%D8%B6%D8%B1%D9%88%D8%B1%D8%AA-%D8%A7%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%82%DB%8C-%D8%B2%DB%8C%D8%B3%D8%AA%D9%86-%D8%A8%D8%B1%D8%A7%DB%8C-%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%AA-%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%86./>

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۰۸ - ۸۵

واکاوی مفهوم عدالت اجتماعی در اندیشه سید قطب (مطالعه موردی تفسیر فی ظلال القرآن)

^۱ شهلا داراب پور^۲ رضا شعبانی صمغ آبادی^۳ جواد هروی

چکیده

از نظر اسلام عدالت یک اصل بنیادین و مهمترین رکن جامعه تلقی می شود، بطوری که فلسفه ارسال رسولان برقراری عدل و قسط در میان مردم دانسته شده است از اینرو همواره موضوع عدالت از دغدغه های بشر و مفاهیم محوری و نظریه پردازی صاحب نظران و فلاسفه بسیاری بوده است. سید قطب از جمله اندیشمندان مسلمان در قرن بیستم است که به بررسی ابعاد عدالت اجتماعی در اسلام پرداخته است. هدف اصلی از انجام این پژوهش؛ بررسی چستی مفهوم عدالت اجتماعی در اندیشه سید قطب با تکیه بر کتاب "تفسیر فی ظلال القرآن" است و اینکه وی چگونه از آن مبانی به نظریه عدالت اجتماعی اش دست یافته است. در این مقاله با روش تحلیلی، توصیفی به واکاوی مفهوم عدالت اجتماعی در تفسیر فی ظلال القرآن از نظر سید قطب خواهیم پرداخت. نتایج پژوهش نشان می دهد که عدالت اجتماعی در تفسیر فی ظلال القرآن، یک آرمان دست نیافتنی نیست بلکه این عدالت از طریق ایجاد جامعه ی عادلانه و اخلاقی برای تبدیل آموزه ای قرآنی به واقعیت جامعه بشری است بر پایه ی دستورات قرآن که از یک مفهوم اعتقادی جامع سرچشمه گرفته باشد و عدالت بی ارتباط به زندگی و حیات عینی انسان و جامعه نیست، بلکه معنایی فراتر از حکومت و هستی شناسانه دارد و باید که در کنش فردی و اجتماعی تحقق یابد. بر این اساس، سید قطب راه تحقق عدالت اجتماعی را در عدالت در روابط اجتماعی بین افراد، عدالت اقتصادی، عدالت توزیعی و حکمرانی عادلانه و مسولیت پذیر بودن انسانها می دانست که در زیر لوای احکام الهی تحقق می یابد. موانع آن تبدیل دستورات قرآنی به هوا و هوس، فساد و تمرد از شریعت الهی و توزیع نا عادلانه است. ایشان چشم انداز اصلاحی خود را برای جامعه بر اساس تحقق عدالت اجتماعی می داند و دستیابی به مبانی اسلام، اعمال مشروعیت آن و اجرای مبانی و پیاده سازی حکومت اسلامی به عنوان یکی از مهمترین اهداف قرآن، هدف اصلی وی بوده است.

واژگان کلیدی

سید قطب، تفسیر فی ظلال القرآن، عدالت اجتماعی، ریشه ها و مبانی.

۱. دانشجوی دکتری گروه تاریخ، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: darabpoursh29@gmail.com

۲. استاد گروه تاریخ، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: rezashabani329@gmail.com

۳. دانشیار گروه تاریخ، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: mr.javadheravi@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۹/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲

طرح مسأله

با توجه به دیدگاه جامعه‌شناختی دین اسلام نسبت به فرد و اجتماع، روشن است که اسلام هم اصالت را به فرد می‌دهد و هم اصالت را به جامعه و ملت (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۴: ۱۰۰-۹۷). بنابراین نه تنها در مورد عدالت فردی تأکیدات فراوانی ابراز داشته بلکه در مورد عدالت اجتماعی نیز سکوت نکرده و آن را از ضروریات دین معرفی می‌کند. می‌توان گفت که هدف عدالت اجتماعی تأمین ابعاد مختلف مادی و معنوی نیازمندی‌های انسان در سیر تکاملی او تا رسیدن به آرمان‌های متعالی سیر و سلوک ربانی است (موسوی، ۱۳۸۰: ۲۲۹). آنچه که از نظر اسلام حائز اهمیت است و هدف انزال رسل و میزان است اجرای عدالت اجتماعی به دست خود مردم و ملت است یعنی اسلام می‌خواهد مردم را به درجه‌ای از کمال برساند که خود فرد مسئول اعمال خود و دیگران باشد. قرن بیستم شاهد ظهور کتب مختلف تفسیری بود که دانشمندان اسلامی در تلاش برای احیای جامعه اسلامی در راستای آموزه‌های اسلامی نوشته بودند. آنها معتقد بودند که قرآن تنها راه حل معضل اجتماعی کنونی آنهاست. بدین ترتیب، تفسیر قرآنی آنها به منظور تشریح اصول قرآنی و ترغیب امت اسلامی به کاربرد آنها در زندگی روزمره بود. علمای معاصر تفسیر (جمال الدین اسدآبادی، محمد عبده، طنطاوی و...) رویکردهای مختلفی را برای تحقق عدالت اجتماعی به کار گرفتند. در این بین، سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶) یکی از ایدئولوگ‌های اصلی جهادگران اواسط قرن بیستم به شمار می‌رود که بر مفهوم عدالت اجتماعی بسیار تأکید و تألیفاتی نیز در این زمینه داشته است. وی در متونش با برداشتی اسلامی، دل‌مشغولی و دغدغه اصلی خود را در کنار آزادی، موضوع عدالت اجتماعی می‌دانست. در دوره‌ای که سید قطب به این موضوعات پرداخت، دوران اعتدالگرایی وی بود؛ یعنی دوره فکری که کمتر بدان توجه شده است؛ همین امر سبب شده است تا برداشت سید قطب از این مفهوم به حاشیه رانده شود. به طور کلی و با بررسی آثار سید قطب مشخص می‌شود که عدالت اجتماعی در اندیشه‌ی وی از برجستگی زیادی برخوردار بوده است. در این پژوهش تلاش می‌شود مفهوم عدالت اجتماعی در اثر مهم ایشان یعنی کتاب "تفسیر فی ظلال القرآن" مورد بررسی قرار گیرد؛ از این رو هدف پژوهش حاضر، واکاوی مفهوم عدالت اجتماعی در کتاب "تفسیر فی ظلال القرآن" است. سؤال اصلی پژوهش عبارتند از اینکه؛ عدالت اجتماعی در کتاب "تفسیر فی ظلال القرآن" دارای چه مفهوم و ابعادی است؟

در این پژوهش تلاش بر این است که مفهوم عدالت اجتماعی در اندیشه سید قطب و در اثر ایشان با عنوان "تفسیر فی ظلال القرآن" مورد بررسی و مذاقه قرار گیرد. در این راستا فرضیه پژوهش بیان می‌کند عدالت اجتماعی در تفسیر فی ظلال القرآن، یک آرمان دست نیافتنی نیست

بلکه این عدالت از طریق ایجاد جامعه عادلانه و اخلاقی برای تبدیل آموزه ای قرآنی به واقعیت جامعه بشری است. شایان توجه است که با وجود گستردگی پژوهش‌ها پیرامون سید قطب، پاره‌ای از این آثار صرفاً به اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی او، پاره‌ای دیگر به مبانی و روش و ساختار "تفسیر فی ظلال القرآن"، و برخی نیز افکار سلفی با سایر اندیشه‌های سید را مورد کنکاش قرار داده اند که به طور مختصر از منظر نقد قرآنی به موضوع پرداخته اند، بنابراین هیچ پژوهشی به موضوع و مسأله مورد نظر این تحقیق نپرداخته است. تنها اثر مشابهه مقاله‌ی تحلیل اندیشه های حکومتی و اجتماعی سید قطب در فی ظلال القرآن اثر حمید رضا فریدی (۱۴۰۰) شماره ۴۶ فصلنامه مطالعات قرآنی دوره ۱۲ است که بخشی از اندیشه های حکومتی و اجتماعی سید قطب رو مورد بررسی قرار داده، می‌طلبید پژوهشی به صورت خاص به تفسیر فی ظلال و بررسی آیات با نگاهی جامع به کل آثار سید قطب در بعد عدالت اجتماعی بپردازد و این خلاء همواره در بین پژوهش‌هایی که در ارتباط با سید قطب صورت می‌گرفت مشاهده می‌شد که پژوهش حاضر به این مهم پرداخته و آن معرفی قرآن به عنوان الگویی برای زندگی بشر در مواجهه با چالش‌های عصر مدرن است.

پیشینه پژوهش

درباره «عدالت» آثار ارزشمندی توسط فلاسفه، متکلمین، فقها، علمای علم اخلاق، مفسرین و سایر اندیشمندان با رویکردهای مختلف منتشر شده است. مجید خدوری (۱۹۹۸) در کتاب مفهوم العدل فی الاسلام، مسئله عدل را از منظر رویکردهای مذکور مختلف مورد بررسی قرار داده است. درباره «عدالت اجتماعی» نیز می‌توان به عدالت در اندیشه سیاسی، نوشته کاظمی؛ مبانی عدالت اجتماعی نوشته توسلی؛ نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، جمشیدی؛ بررسی مفهومی عدالت اجتماعی نوشته صالحی و رضایی جایگاه عدالت اجتماعی در اسلام، نوشته گلستانی مبانی عدالت اجتماعی، عدالت اجتماعی در اسلام، نوشته موسوی؛ چشم انداز جامعه شناسی به عدالت، نوشته میرسندهی و کتاب عدالت اجتماعی در اسلام نوشته سید قطب اشاره کرد. نظریه عدالت اجتماعی سید قطب، توسط مرامی در بررسی مقایسه ای مفهوم عدالت از دیدگاه مطهری، شریعتی؛ سید قطب و مرحوم سوزنگر در "سید قطب" در جلد چهاردهم از کتاب اندیشه سیاسی متفکران مسلمان و همچنین مرادی در تقریر گفتمان سید قطب؛ مورد بررسی قرار گرفته است. در دیگر منابع که به طور اختصار به برخی از آنها در ادامه اشاره خواهد شد، اندیشه اجتماعی، زندگانی سید قطب و افکار و اندیشه‌های ایشان مورد مطالعه قرار گرفته است؛

۱- " اندیشه‌های اجتماعی سید قطب با تکیه بر عدالت اجتماعی"، مریم توحید دانشگاه تهران، ۱۳۶۹. در این پژوهش از میان آراء اجتماعی سید قطب به بحث عدالت اجتماعی به عنوان جامع مسائل و محور نظریات اجتماعی سید قطب تکیه شده است. این تحقیق در سه

بخش به بررسی زمینه‌های فکری و اجتماعی اخوان المسلمین، مطالعه زندگی سید قطب به عنوان نظریه پرداز اخوان المسلمین و اندیشه‌های اجتماعی سید قطب شامل مباحث اصالت فرد یا، جمع نهادهای اجتماعی و عدالت اجتماعی در اسلام پرداخته است.

۲- دیدگاه‌ها و ابعاد شخصیت سید قطب» جلال موسوی امین راهنما علی منتظمی، دانشگاه فردوسی مشهد. این پایان نامه به بررسی دیدگاه‌ها و ابعاد شخصیت سید قطب در چهار بخش می پردازد بخش اول درباره زندگینامه سید قطب است؛ بخش دوم درباره اشعار سید قطب و دیدگاه‌های وی در نقد ادبیات و معیارهای آن است؛ بخش سوم با عنوان اندیشه ضد اسلامی در بردارنده معانی عدالت اجتماعی و صلح از دیدگاه سید قطب است؛ بخش چهارم، ابعاد دیگر اخلاقی سید قطب را مورد بحث قرار داده است.

۳- تحلیل انتقادی مبانی و روش تفسیری سید قطب در فی ظلال القرآن»، کرم سیاوشی، راهنما، محمداقصر حجتی دانشگاه تربیت مدرس. این رساله در باب روش تفسیری سید قطب در تفسیر فی ظلال «القرآن» با رویکردی انتقادی به تجزیه و تحلیل ابعاد عقلی و اجتماعی آن می‌پردازد. نویسنده در شش فصل، زندگانی سید قطب و نگارش فی ظلال القرآن قواعد و مبانی تفسیری روش، تفسیری گرایشهای تفسیری سید قطب، واژه‌های الگوپرداز و علوم قرآنی در فی ظلال «القرآن» را بررسی کرده است.

۴- احیاء فکر دینی، مقایسه آراء سید قطب و شهید مطهری»، حسین نوری، راهنما: محمد مشکات دانشگاه اصفهان موضوع این پژوهش تبیین تصحیح فهم دینی و اصلاح چگونگی دینداری است. نویسنده به تحلیل مهمترین مسائل احیاء تفکر دینی از نگاه شهید مطهری و سید قطب پرداخته است. این مسائل عبارت اند از؛ جهان بینی و ایدئولوژی، عدالت، حکومت، آزادی تفکر و عقیده. نویسنده این مسائل را از دیدگاه این دو شخصیت و از جنبه کلامی و بررسی کرده است.

۵- آل موسی (۲۰۲۳) در پژوهش خود به حقوق غیر مسلمانان اشاره کرد و به بررسی افکار سید قطب پرداخت و گزارش داد از نظر سید قطب اسلام برای گسترش امنیت و صلح، تضمین حقوق، پاسداری از آزادی مردم و پاسداری از عقاید آنها آمده است. این حکم نظام الهی است که اسلام آورده است و بر این اساس نظام اخلاقی را برقرار نموده که در آن آزادی برای هر انسانی تضمین شده است، حتی برای کسانی که دین اسلام را قبول ندارند، آزادی اسلام، آزادی همگان است. حتی کسانی که اسلام را قبول ندارند نیز دارای حقوق شهروندی آنها بدون توجه به عقیده محفوظ است، در این آیین هیچ کس مجبور به پذیرش اسلام نیست، هیچ اجباری نیست.

۶- کاویانی^۱ (۲۰۲۳) در پژوهش خود به چالش‌های اندیشه‌ی سیاسی سید قطب پرداخت و گزارش داد یکی از چالش‌های پیش روی گسترش مردم‌سالاری دینی، اندیشه‌های سلفی سید قطب است که می‌توان با تکیه بر اسلام سیاسی مبتنی بر عقلانیت و اجتهاد و هم‌افزایی با گروه‌های متعادل جهان اسلام بر چالش گسترش این الگوی دینی مدرن فائق آمد.

۷- میراحمدی^۲ (۲۰۲۱) در پژوهش خود به سید قطب، جهادگرایی اسلامی و افراط‌گرایی با روش هرمنوتیکی پرداخت و گزارش داد بر اساس دیدگاه نگارنده، توسعه مفهومی جهاد دفاعی به جهاد تهاجمی مبتنی بر اندیشه تکفیر نیست و نمی‌توان قطب را پدر فکری و معنوی افراط‌گرایی اسلامی دانست.

۸- القرضاوی (۱۹۹۹) در پژوهش خود به اندیشه‌ی سید قطب در زمینه‌ی حقوق غیر مسلمانان پرداخت و گزارش داد از نظر سید قطب، انسان در مقام انسانیت موظف است با همه به عدالت رفتار و در قضاوت امور به عدالت حکم کند، این عدالتی است که بشریت هرگز آن را ندیده است

زمینه نظری و تاریخی

تاریخ تفسیر در عصر نبوی آغاز شد. در عصر نبوی تا رحلت ایشان در این دوره یگانه مرجع تفسیر رسول خدا بود. هرگاه اصحاب در فهم آیه‌ای ابهام داشتند به خود ایشان مراجعه می‌کردند. تفسیر پیامبر از تمام آیه‌ها حجت بود. پس از رحلت رسول خدا نامورترین مفسران، اَبی بن کعب (المتوفی: ۱۹ یا ۲۲ یا ۳۰ هـ) ابن مسعود، عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبیب الهمدلی (المتوفی: ۳۲ هـ) علی ابن ابی طالب (المتوفی: ۴۰ هـ) و عبد الله بن عباس (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۲: ۴۲۷)

سیوطی نوشته است:

ده تن از صحابه در تفسیر شهرت یافته‌اند: خلفای چهارگانه، و ابن مسعود، و ابن عباس و اَبی بن کعب، و زید بن ثابت، و ابوموسی اشعری، و عبدالله بن زبیر. أما خلفا: بیشتر از همه آنها از علی بن اَبی طالب (علیه السلام) روایت شده، و روایت از آن سه جداً بسیار کم است، و مثل اینکه علتش زودتر مردن آنهاست، چنانکه همین سبب در کمی روایت ابوبکر - رضی الله عنه - نسبت به حدیث است، من در تفسیر از ابوبکر - رضی الله عنه - جز آثار بسیار اندکی که شاید از ده تجاوز نکنند، بخاطر ندارم، ولی از علی (علیه السلام) روایت بسیاری رسیده است، معمر از وهب بن عبدالله از ابوالطفیل آورده که گفت: دیدم علی (علیه السلام) سخنرانی می‌کند، و می‌گفت: «از من بپرسید، پس بخدا سوگند که از چیزی از من نپرسید مگر اینکه به شما خبر دهم، و از من درباره

1 . kaviani

2 . di

کتاب خدا سوال کنید که بخدا سوگند هیچ آیه‌ای نیست مگر اینکه من می‌دانم در شب نازل شده یا روز، و آیا در دشت فرود آمده یا در کوه». و ابونعیم در حلیه از ابن مسعود آورده که گفت: «همانا قرآن بر هفت حرف نازل شد، و هیچ حرف آن نیست مگر اینکه ظاهر و باطنی دارد، و بدرستی که علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام) علم ظاهر و باطن را دارد» (سیوطی، ۱۳۶۳، ۲: ۵۸۹). عبدالله بن عباس (متوفی ۶۸ ه.ق) می‌گوید: در قرن اول و دوم سعید بن جبیر (شهادت ۹۴ یا ۹۵ ق)؛ عکرمه (متوفی ۱۰۴ یا ۱۰۵ ق)؛ فرآء نحوی (م ۲۰۷ ق)؛ عمر و بن عبید؛ ابن جریح (م ۱۵۰ ق)؛ شعبه بن حجاج (م ۱۶۰ ق)؛ وکیع بن جراح (م ۱۹۷ ق)؛ سفیان عیینه (م ۱۹۸ ق)؛ (عبد بن حمید ۲۴۹ ق) (به تفسیر آیات پرداختند (ابن عباس، ۱۴۲۵: ۸۳). این بزرگان نه مفسر همه کتاب خدا بودند و نه نوشته‌ای در تفسیر داشتند. در این زمان دانش تفسیر این مفسران شفاهی بود و محل مراجعه مسلمانانی که از مراد و دلالت و شأن نزول آگاهی نداشتند. با توجه به روایت باز مانده از اصحاب، می‌توان گفت که آنان حتی اصحاب رسول خدا که با ایشان محشور بودند دریافت یگانه‌ای از دلالت آیات و شأن نزول آن‌ها نداشتند. به همین سبب پس از رحلت رسول خدا در تفسیر کتاب خدا به خصوص در متشابهات اختلاف ایجاد شد.

عمده دلیل آن اختلاف میزان قرب و بعد هر یک از اصحاب و اندازه ارتباط ایشان با رسول خدا و سابقه مسلمانی آنان در مکه و مدینه و در هر کدام از این دو مرحله، زمان اسلام آوردن مهاجرین و انصار بود. در عصر تابعین این اختلاف فروتر شد زیرا تفسیر تحت تأثیر عناصر متعددی چون عامل زمان، تنوع زبان، لغات و لهجه و دخالت فهم و درک متفاوت ناشی از نگرش‌های نحله‌ای و فرهنگی را به همراه داشت.

از همان عصر نبوی و راشدین که زمینه‌های تفسیر پدید آمد، اغلب مفسران به ضرورت دقت و صحت تفسیر با توجه به شالوده‌های شأن نزول تأکید کردند. شناخت زبان عربی و اسرار آن، به فهم آیاتی که فهمشان به زبانی غیر عربی منوط نیست، کمک می‌کند. شناخت عادات عرب به فهم بسیاری از آیاتی که به عادات و رسوم عرب مرتبط است، کمک می‌کند. به عنوان مثال این سخنان خداوند بلند مرتبه: {إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ} .. و {وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا}. تنها کسانی فهم مراد و مقصود آیات برایشان حاصل می‌شود که عادات و رسوم عرب را در عصر جاهلی به هنگام نزول قرآن می‌دانند (ذهبی، ۱۳۷۷، ۱: ۱۶).

شماری از نمایندگان متقدم این روش عبارتند از:

◀ أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعی المکی القرشی المخزومی (المتوفی: ۱۰۴ هـ) تفسیر

مجاهد؛

◀ أبو الحسن مقاتل بن سلیمان بن بشیر الأزدي البلخی (المتوفی: ۱۵۰ هـ) تفسیر مقاتل

بن سلیمان

◀ أبو عبد الله سفیان بن سعید بن مسروق الثوری الکوفی (المتوفی: ۱۶۱هـ) تفسیر سفیان الثوری

◀ یحیی بن سلام متوفی المتوفی: ۲۰۰هـ تفسیر یحیی بن سلام

◀ الشافعی أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبی القرشی المکی (المتوفی: ۲۰۴هـ) تفسیر الإمام الشافعی
 ◀ أبو زکریا یحیی بن زیاد بن عبد الله بن منظور الدیلمی الفراء (المتوفی: ۲۰۷هـ)، معانی

القران للفراء

◀ أبو عبيدة معمر بن المثنى التیمی البصری (المتوفی: ۲۰۹هـ)، مجاز القرآن

◀ أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحمیری الیمانی الصنعانی (المتوفی: ۲۱۱هـ) تفسیر عبد الرزاق

◀ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوری (المتوفی: ۲۷۶هـ)، غریب القرآن

◀ تفسیر علی بن ابراهیم قمی، (المتوفی: ۳۰۷هـ) مشهور به تفسیر قمی

واحدی نوشته است:

«اما امروزه کسی که مایل به علوم قرآنی باشد بر سر راه خود تفسیرهای دروغینی می‌یابد که به نیروی سرزنش قابل جبران نیست. پس بر ماست که شأن نزول آیات را برای مبتدیان علوم قرآنی توضیح دهیم، زیرا شایسته‌ترین و بایسته‌ترین چیزی که باید دانست و توجه داشت همین است، و بدون فهمیدن داستان و سبب نزول آیات، نمی‌توان در راه تفسیر آنها گام برداشت.» ربّ یسرّ و لا تعسرّ چنین گوید شیخ امام ابو الحسن علی بن احمد واحدی نیشابوری، که رحمت خدا بر او باد، حمد خدای را که بزرگ و صاحب کرم است و بخشنده و شکننده گروه‌ها و پدید آورنده ابرها و فرستنده بادها، خدایی که قرآن را به مناسبت حوادث گوناگون نازل فرمود و بخش بخش و جدا جدا فرو فرستاد و حکم‌ها و علم‌ها در آن نهاد چنانکه فرماید: **وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنُزْلَانَهُ تَنْزِيلًا.....** اما امروزه کسی که مایل به علوم قرآنی باشد بر سر راه خود تفسیرهای دروغینی می‌یابد که به نیروی سرزنش قابل جبران نیست. پس بر ماست که شأن نزول آیات را برای مبتدیان علوم قرآنی توضیح دهیم، زیرا شایسته‌ترین و بایسته‌ترین چیزی که باید دانست و توجه داشت همین است، و بدون فهمیدن داستان و سبب نزول آیات، نمی‌توان در راه تفسیر آنها گام برداشت. اظهار نظر در شأن نزول آیات بدون روایت و شنیدن از کسانی که خود شاهد نزول آیات و واقف بر علل آن بوده و کمال کوشش و کاوش در دانستن به کار برده‌اند، روا نیست. و شرع نادان خطا کار مدعی تفسیر قرآن را وعده دوزخ داده است. ابو ابراهیم اسماعیل بن ابراهیم واعظ با اسناد از عبد الله بن عباس روایت کرد که رسول خدا فرمود: «از نقل حدیث و سخنی که نمی‌دانید بپرهیزید، که هر کس عمداً بر من دروغ ببندد

جایگاه خویش در دوزخ آماده سازد و هر کس از روی نادانی بر قرآن دروغ ببندد جایگاه خویش در دوزخ آماده سازد». و پیشینیان، که خدایشان پیامرزد، از اظهار عقیده در شأن نزول‌ها سخت احتراز داشتند. ابو نصر احمد بن عبد الله مخلصی با اسناد از ابن سیرین روایت می‌کند که چون از عبیده در مورد آیه‌ای پرسید، پاسخ شنید: از خدا بترس و سخن استوار و مستند بگو. آنان که اسباب نزول می‌دانستند در گذشته‌اند. اما امروز هر کس چیزی اختراع می‌کند و تهمت و دروغی بر می‌سازد، عنان به دست جهالت باز داده، از سوء عاقبت کسی که به نادانی سبب نزول برای آیه‌ای بگوید نمی‌اندیشد. و همین امر مرا به املائی این کتاب که جامع اسباب نزول‌هاست واداشت، تا به دست طالبان و کسانی که در اسباب نزول سخن می‌گویند برسد، تا حقیقت را دریابند و از مجعولات و دروغ بی‌نیاز شوند، و پس از پرسیدن و شنیدن و آموختن در نگهداشت و از بر کردن آن بکوشند. «(واحدی، ۱۳۸۳، ۱۲-۱۳)

اغلب مفسران عهد اول تا امروز در کنار روش‌های خاص خود از ریشه یابی لغات، روایت و گزارش‌های تاریخی و بیان شأن نزول آیات و تعیین مکی و مدنی بودن سخن گفته‌اند. گذشته از این اشتراک، یکی از تفاوت‌های عمده مفسران و تفاسیر ایشان رویکردها یا روش تفسیری خاص آنان است.

عدالت از دیدگاه اسلام (قرآن، احادیث و روایات)

عدالت اجتماعی در اسلام امری واقعی و عینی در عرصه‌های مختلف است و جلوه بارز این موضوع عینی، تجلی آن در عدالت اقتصادی است. در واقع نظام اسلامی باید به دنبال تبلور حاکمیت عدالت و قوانین تأمین کننده عدالت در بخش اقتصادی باشد که خود بخشی از عدالت اجتماعی و ضرورت آن است. عدالت اقتصادی یعنی «برابری فرصت‌ها، عدالت در توزیع ثروت، توزیع عادلانه ثروت». در نظام اقتصادی اسلام، عدالت مفهوم ویژه خود را دارد، و دربرگیرنده عدالت در شیوه توزیع مواد اولیه و توزیع ثروتهای تولید شده می‌شود. آنچه در سلامت بخشی نظام اقتصادی جامعه نقش بنیادی دارد، مسأله توزیع عادلانه منابع طبیعی و ثروتهای اولیه است. اگر این منابع در انحصار افراد یا گروههای خاصی قرار گیرد، اختلاف طبقاتی پدید می‌آید و راه را برای طبقات مرفه هموار می‌کند. لذا به اعتقاد شهید سیدمحمدباقر صدر «برخلاف اقتصاد سیاسی کلاسیک که در آن بحث تولید مقام اول را حائز است، در اسلام بحث توزیع، سرآغاز مطالعات اقتصادی بوده و مباحث تولید در مرحله بعدی قرار دارد» (صدر، ۱۳۹۷، ۲: ۳۵). بحث عدالت اقتصادی و اجتماعی در اسلام جدا از هدف غایی دین که ارتقای معنوی انسان در عرصه علم و عمل است نیست.

اما عدالت اجتماعی در بخش اقتصادی را نمی‌توان جدا از سایر بخش‌های دین ارزیابی کرد.

به هر حال عدالت اجتماعی در بخش اقتصاد، جدای از دیگر بخش‌های دین نمی‌تواند مورد ارزیابی قرار گیرد. هدف اجتماعی از بعثت پیامبران به فرموده خداوند تحقق عدالت است: «لیقوم الناس بالقسط» (حدید/۲۵) این آیه شریفه عدالت اجتماعی را در تمامی زمینه‌ها از جمله اقتصاد، به عنوان هدف برای برنامه‌ها و دستورات پیامبران مطرح می‌کند. و در آیه دیگر آمده:

«ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربى و ینهى عن الفحشاء و المنکر و البغی» (نحل/۹۰) در مضمون آیه ای که وظایف انسان در قبال جامعه خود را بیان می‌کند، منظور از عدالت، عدالت اجتماعی است و انسان‌ها از جانب خداوند موظف به برقراری عدالت اجتماعی به طور کلی و در همه زمینه‌ها هستند و یکی از این موارد، عدالت اقتصادی است ... در حدیثی از پیامبر اکرم آمده است: «جماع التقوی فی قوله تعالی: ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» (نیشابوری، ۱۴۲۳، ۲: ۴۳۷) و از صحابی معروف ابن مسعود نقل شده که این آیه از جامع‌ترین آیات خیر و شر در قرآن به حساب می‌آید. (حویزی، ۱۳۸۳، ۳: ۷۸). آیات دیگری مانند: و «أمرت لأعدل بینکم» (شوری/۱۵)، «قُلْ امر ربی بالقسط» (اعراف/۲۹) و «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله» (نساء/۱۳۵) بر عدالت به شکل کلی و در تمام زمینه‌ها، از جمله در زمینه اقتصاد دلالت دارند و برقراری قسط و عدالت اقتصادی از اهداف اسلام است. (هادوی تهرانی، ۱۳۷۸: ۵۷). عدالت اقتصادی اسلامی یک امر اقتصادی در جامعه اسلامی است و همه افراد جامعه حتی اهل ذمه را شامل می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید:

«لاینهیکم الله عن الذین لم یقاتلکم فی الدین و لم یخرجکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین» (ممتحنه/۸) [اما] خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد.

سید قطب نیز در کتاب عدالت اجتماعی در اسلام در تشریح روایتی که مربوط به صفت خلیفه دوم می‌باشد می‌نویسد: «وقد تری الصحابة الكرام علی ذلک؛ فهاهو امیر المؤمنین عمر ابن الخطاب رضی الله عنه الذی سماه الرسول صلی الله علیه و سلم بالفاروق؛ لأنه کان یفرق بین الحق و الباطل، و کان العدل من أهم سماته منذ أن دخل فی الإسلام، یخطب فی الناس عندما تولى الخلافة قائلاً: (إن رأیتهم فی اعوجاجاً فقومونی. فینتدب له رجل من عامه المسلمین ویقول: لو وجدنا فیک اعوجاجاً لقومناک بحد سیوفنا، فما یزید عمر علی أن یقول: الحمد لله الذی جعل فی رعیة عمر من یقومه بحد سیفه» (سید قطب، ۲۰۰۷: ۱۴۰). سید قطب در این جملات خلیفه دوم مسلمانان را می‌ستاید و دلیل صفت او (فاروق) را توانایی تشخیص حق و باطل و اولویت عدالت می‌داند. عدل بنیادی است که قوام جهان بر آن استوار شده است در تعبیر زیبا و پرمعنا

دیگری ایشان فرمودند: «ما عَمَّرَتِ الْبُلْدَانُ بِمِثْلِ الْعَدْلِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۹۵: ۹۵۴۳): شهرها و کشورها آباد نمی‌شوند مگر به عدالت.

همان گونه که در احادیث بالا مشاهده شد، در اندیشه‌ی اسلامی پایه جهان هستی بر عدالت نهاده شده، عدالت به مفهوم جامع خود به معنای قرار گرفتن هر چیزی در جای خود است. اجرام طبیعی مانند زمین و آسمان و کرات منظومه شمسی و منظومه‌ها و کهکشانها در کائنات همه بر طبق قوانین حساب شده‌ای در مسیر خود حرکت دارند. الکترون‌ها و پروتون‌ها و اجزای اتم و مدارات، همه حساب شده حرکت می‌کنند و هر کدام در جای خویش قرار دارند در ساختمان وجود انسان اگر اعتدال در هریک از دستگاه‌ها و نظامات حاکم بر آن، به هم بخورد بیماری یا مرگ را به دنبال دارد. همین معنا در جهان نبات و حیوان و سایر موجودات زمینی و آسمانی حاکم می‌باشد. این است مفهوم حدیث معروف نبوی که می‌فرماید: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، ۴: ۱۰۳)؛ آسمانها و زمین با عدالت برپا شده است.

بنابراین در نظام اسلامی مبحث عدالت یک بحث بنیادین است و اگر به عمق مطلب توجه شود، عدالت فلسفه ارسال رُسل و انزال کتب است. در آیه شریفه ۲۵ از سوره حدید خداوند فرموده‌اند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» بر این مبنا، فلسفه ارسال رسل، کتاب و میزان برای این است که انسان‌ها در جامعه خود اقامه عدل نمایند. بنابراین، در نظام اسلامی عدالت بر پایه قسط محور است. هدف غائی و اصلی حکومت عدالت است. به عبارت دیگر، حکومت اصالتاً چیزی نیست که هدف باشد و ذاتاً محبوبیت و مطلوبیتی ندارد، بلکه حکمت و فلسفه آن اقامه قسط و عدل می‌باشد.

سیاست و آثار آن در تغییر رویکرد تفسیر از اصول به فروع

بحث عدالت مسأله محوری این مقاله است که به زودی در گفتگو از تفسیر فی ظلال از آن سخن خواهیم گفت. اما پیش از آن نیم‌نگاهی به سیاست و آثار آن در تغییر رویکرد تفسیر از اصول به فروع انجام می‌شود.

نقش منافع سیاسی بود که جعل حدیث را به میدان آورد و دوره‌ای را بنا گذارد که اشرافیت عربی در لفافه اسلام تجدید حیات یافته و علیه مخالفان به خصوص آل الرسول بعد از قتل عام و هتک حرمت ایشان، با دادن صلّه و بذل درهم و دینار به امثال ابوهریره شیخ المضیره شمار زیادی از اسرائیلیات ساخته شد (ابوریه، ۱۳۸۹: ۲۰۱) و مفاهیم اصلی کتاب خدا به حاشیه رفت و امور فرعی به جای شالوده‌های قرآنی نشست. از جمله آیات زیر:

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ / الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَ عَدَدَهُ / يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ / كَلَّا لَيُنْمَذَنَّ فِي الْحُطْمَةِ.....

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ / الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ / وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَّزَنُوهُمْ

يُخْسِرُونَ / أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ / لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ.....

وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ
(قصص: ۵)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوِّ مِيقَاتٍ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ
وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ
تَعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (النساء: ۱۳۵)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوِّ مِيقَاتٍ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا
تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (المائدة: ۸)
سَمِعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَلُونَ لِلسُّخْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ
تَعْرَضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرَّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ
(المائدة: ۴۲)

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا
بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (الاعراف: ۲۹)

إِنَّ الدِّينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ
بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (آل عمران: ۲۱)

فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (الحجرات: ۹)
وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ فَضَيُّ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ (يونس: ۴۷)
وَ يَقُومُ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَنْشِيَآءَهُمْ وَ لَا تَعْتُوا فِي
الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (هود: ۸۵)

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكُتُبَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.....
(الحديد: ۲۵)

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ
السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا
وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَآءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ.
(بقره: ۱۷۷)

در آیه ۲۵ سوره حدید قسط و عدل را شالوده‌های رسالت رسول خدا و تمام رسولان خدا دانسته و گفته است: ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند.

روش سید قطب سیاسی اجتماعی و عاطفی

سید قطب به عنوان عالمی که در مصر به مبارزه روی آورد و زندانی شد و سرانجام اعدام گشت، در تفسیر خود رویکرد سیاسی اجتماعی و عاطفی را بر گزید و از جمله در مقوله عدالت بر اشرافیت زمانه تاخت. بحث اصلی مقاله حاضر واکاوی مفهوم عدالت اجتماعی در اندیشه سید قطب است.

سید قطب

سید قطب ابراهیم الشاذلی (۹ اکتبر ۱۹۰۶ - ۲۹ اوت ۱۹۶۶) نویسنده، ادیب و نظریه‌پرداز اسلامی مصری، وابسته به جنبش اخوان المسلمین مصر و نویسنده تفسیر ظل القرآن بود. او در خانواده ای فقیر اما سرشناس به دنیا آمد. در بیشتر دوران اولیه زندگی خود معلم مدرسه بود. قطب در سال ۱۹۲۱ نزد عمویش که در آن زمان در برخی روزنامه‌های معروف مقاله می نوشت به قاهره نقل مکان کرد و در آنجا به مدرسه مدرسین پیوست و در سال ۱۹۲۸ قبل از اتمام تحصیلات خود در دانشکده ادبیات فارغ التحصیل شد.

شاید شهرت اصلی سید قطب مرهون کمک‌های فکری فراوان او در زمینه مطالعات دینی و پیشنهاد‌های نظری او در مورد نهضت اسلامی باشد. با این وجود، تاریخ زندگی وی گواهی می‌دهد که او یکی از برجسته‌ترین نویسندگان و منتقدانی است که در نیمه اول قرن بیستم در مصر ظاهر شد. تحصیلات سید قطب در دانشکده دارالعلوم با تغییرات جهانی همزمان شد که به از بین رفتن اعتماد به دستاوردهای دموکراسی و لیبرالیسم غربی کمک زیادی کرده است. با توجه به دستورات اروپا بر کشورهای عربی از یک سو و اقدامات سرکوبگرانه آنها از سوی دیگر، جریانی نو در میان نویسندگان عرب حاکم شد و صاحبان این جریان تمایل داشتند میراث فرهنگی اسلامی خود را دوباره کاوش کنند تا چیزهای دیگری از آن بیابند. بنابراین در این دوره محمد حسین هیکل را می‌بینیم که کتاب «زندگی محمد» را می‌نویسد، احمد حسن الزیات مجله الرساله را منتشر می‌کند و طه حسین نیز دست به نگارش کتاب «علی و بنوّه» می‌زند (حسین، ۱۳۴۰: ۳۷۶).

سید قطب بین سال‌های ۱۹۳۲ تا ۱۹۴۸ تنها به مقالات انتقادی بسنده نکرد، بلکه با برخی از نمادهای اصلی حیات فرهنگی مصر در آن زمان وارد نبردهای فرهنگی و ادبی بسیاری شد. از جمله مهمترین این نبردها، ایستادگی او با استادش عباس محمود العقاد در برابر گروه آپولو و حمله او به دکتر طه حسین پس از انتشار کتاب «آینده فرهنگ در مصر» بود که در آن رئیس ادبیات عرب صراحتاً خواستار در نظر گرفتن مصر به عنوان بخشی از جغرافیا، فرهنگ و تمدن مدیترانه شد و روشنفکران مصری باید به فرهنگ مدیترانه برگردند و به هر چیز دیگری پشت کنند، ایده‌هایی که قطب بعدها از طریق مقاله معروف خود با عنوان «نقد کتاب آینده فرهنگ در

مصر» به تفصیل به آن پاسخ داد .

ایستادن قطب در آن مرحله در کنار نویسنده ای سکولار مانند العکد در برابر نویسندگان اسلام گرا مانند الرفاعی، خشم کل جناح اسلامی را برانگیخت که اخوان المسلمین در خط مقدم آن بود. از این رو در آن مرحله نوشته‌های زیادی در نقد قطب وجود دارد (المولی، ۲۰۱۷: ۵۵-۵۷) .

وی در آغاز یک سکولاریست سرسخت بود اما به مرور زمان بسیاری از دیدگاه‌های اسلام گرایانه را پذیرفت. پس از مدت کوتاهی از تحصیل در ایالات متحده (۱۹۴۸-۱۹۵۰)، او به فساد در جامعه‌ی سکولار غربی معترض شد و در بازگشت به مصر به اخوان المسلمین پیوست. او ابتدا با رژیم انقلابی جمال عبدالناصر رابطه خوبی داشت اما (۱۹۵۴-۱۹۶۴) همراه با دیگر رهبران اخوان به اتهام توطئه زندانی شد. سال‌های زندان او پربارترین سال‌ها بود. رفتارهایی که با او انجام شد، او را متقاعد کرد که مصر، مانند غرب، فاسد است، و با تکیه بر آثار دانشمندان اولیه مسلمان مانند ابن تیمیه، استدلال کرد که بسیاری از جوامع مدرن مسلمان دچار ارتداد شده‌اند و بنابراین دیدگاهی جهادگرایانه را در پیش گرفت او که در سال ۱۹۶۴ از زندان آزاد شد اما به زودی دوباره دستگیر و به اتهام خیانت محاکمه و اعدام گردید (صلاح، ۱۹۹۴: ۳۷).

زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه سید قطب

با ظهور اندیشه‌های سوسیالیستی در دهه بیست قرن گذشته، متفکران اسلامی ناگزیر به پرداختن به موضوع اجتماعی شدند. رفاعه الطحطاوی به معضل عقب ماندگی در جهان اسلام پرداخت و به این نتیجه رسید که «عدالت» یکی از مهمترین دلایل پیشرفت است. دو مفهوم در اندیشه‌ی الطحطاوی بسیار برجسته بود: تأکید بر اقتدار دولت (برای اینکه دیدگاه‌هایش تهدیدی برای اقتدار موجود جلوه نکند) و آزادی شهروندان .

خیرالدین تونسلی نیز مانند او به صورت مکرر عدم وجود عدالت را گوشزد می‌کرد و بر ضرورت آن اصرار می‌ورزید، اما تونسلی مفهوم عدالت را به «عدالت سیاسی» و حقوقی را محدود کرد. به نظر می‌رسد منظور او از عدالت نیز بیشتر رعایت شرع باشد. علی مبارک یکی دیگر از متفکران مسلمان آغاز انحطاط اسلام را از دوره مأمون دانست. جمال الدین افغانی نیز از این برداشت از عدالت دور نبود. فقدان «عدالت و شورا» در روح مردم شرق ریشه دارد. دولت مشروع از نظر اسدآبادی در حالی شکل می‌گیرد که مردی نیرومند و «عادل» به گونه ای غیر از مسیر انحصارطلبی و اقتدار بر ملت حکومت کند.

شکست نظام سیاسی، نابرابری اقتصادی، همراه با مداخله بریتانیا در بسیاری از جنبه‌های زندگی سیاسی-اجتماعی مصر، سبب سرخوردگی مصریان از مشکلات موجود پیش روی کشورشان شد. در این شرایط تصور سید قطب از عدالت اجتماعی همه شئون زندگی معنوی و

مادی را در بر می‌گیرد و صرفاً محدود به عدالت اقتصادی نیست. سید قطب به همراه دیگر روشنفکران مصری مانند نجیب محفوظ، محمد غزالی و عمادالدین عبدالحمید، راه‌حل‌های جایگزینی را در قالب نوشته‌هایی از جمله کتاب‌ها و مقالات پیشنهاد کردند. عدالت اجتماعی یکی از مفاهیم بسیار برجسته در اندیشه سید قطب بود. وی تلاش کرد تا برای مشکلات اجتماعی مصر، راه‌حلهایی واقع‌گرایانه و منطبق با روح اسلام و شرایط معاصر بشری ارائه نماید.

نوشته‌های قطب را می‌توان به ادبیات، تعلیم و تربیت و اندیشه اجتماعی-اقتصادی و دینی-سیاسی تقسیم کرد. آثار او در زمینه ادبیات عمدتاً در دهه ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۰ نوشته شده است. آثار قطب در زمینه تعلیم و تربیت عبارتند از قصص الدین (داستان‌های دینی) و الجدید فی اللغات العربیه (تازه‌ها در زبان عربی). اولین اثر اسلامی او به نام عدالت اجتماعی در اسلام، در سال ۱۹۴۸ منتشر شد. نبرد اسلام با سرمایه داری و اسلام و صلح جهانی در سال ۱۹۵۱ منتشر گردید. این آثار عمدتاً بر اسلام به عنوان راه حل مشکلات پیش روی جامعه مانند بی عدالتی اجتماعی، فساد و فئودالیسم تمرکز دارد. قطب در دوران زندان خود بین سالهای ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۴ میلادی توانست کتاب فی ظلال القرآن (در سایه قرآن) را همراه با سایر کتب اسلامی مانند «هذا الدین» به پایان برساند. در میان تمام آثار علمی او، فی ظلال القرآن پرفروش‌ترین اثر شد. در سال ۱۹۶۴ جنجالی‌ترین اثر او «معالم فی الطریق» منتشر شد. این کتاب یکی از مهم‌ترین عواملی بود که دو سال بعد قطب را اعدام کرد، زیرا گفته می‌شد محتوای آن مردم را به اقدام علیه دولت فعلی مصر تشویق می‌کرد. معالم فی الطریق کتابی بود که رژیم مصر از آن به عنوان مدرک اصلی در محاکمه سال ۱۹۶۶ با عنوان توطئه برای سرنگونی رژیم استفاده کرد. در ۲۹ اوت ۱۹۶۶، قطب به همراه دو تن دیگر از اعضای اخوان اعدام شد. اعدام آنها اخوان را برای چندین سال دچار انفعال نمود (ابو ربیع، ۱۹۸۴: ۱۰۴).

تعهد قطب به اسلام و عدالت اجتماعی در نتیجه عوامل متعددی پدیدار شد. خود قرآن و محیط پیرامونی که اندیشه سیاسی اجتماعی او را نسبت به اسلام شکل می‌دهد. به نظر می‌رسد که قرآن تنها عاملی است که باعث شد قطب از آثار ادبی به مطالعه اسلام به عنوان یک سبک زندگی تغییر مسیر دهد. علاوه بر این، وضعیت اجتماعی و سیاسی مصر در طول دهه ۱۹۴۰، به ویژه پس از جنگ جهانی دوم، نیز به رئالیسم مذهبی او کمک کرده است. کشور به دوره خشونت فزاینده و هرج و مرج فرو رفته بود. به عنوان مثال، برخی از نویسندگان حتی با برجسته کردن بحث در مورد حقوق و نقش زنان در جامعه، و اینکه چگونه با موقعیت‌های اجتماعی آنها به صورت منفی برخورد می‌شود و تا حدودی در ادبیات به عنوان فردی کاملاً احساساتی، به ندرت پارسا و اغلب وسوسه کننده دیگران به گناه می‌شود، فراتر رفتند. بنابراین، این مقاله‌ها ماهیت عدالت اجتماعی را که توسط سید قطب، محقق برجسته مصری در دهه ۱۹۶۰ بیان شده، روشن

می‌کند. شکست نظام سیاسی، نابرابری اقتصادی، همراه با مداخله بریتانیا در بسیاری از جنبه‌های زندگی سیاسی-اجتماعی مصر، منجر به به اصطلاح «سرخوردگی مصر» از مشکلات موجود پیش روی کشورشان شد. سید قطب به همراه دیگر روشنفکران مصری مانند نجیب محفوظ، محمد غزالی و عمادالدین عبدالحمید، راه‌حل‌های جایگزینی را در قالب نوشته‌هایی از جمله کتاب‌ها و مقالات مجلات پیشنهاد کرد. علاوه بر آن وی برخی راهکارهای اجتماعی به صورت عملی و واقع‌گرایانه و منطبق با روح اسلام و شرایط معاصر بشر ارائه داد (اصیراف، ۲۰۰۶: ۱۵۱).

عدالت اجتماعی در فی ظلال القرآن

سید قطب نماینده نسل جدید مفسرین مدرن اواسط قرن بیستم بود. بحث‌های او از بسیاری جهات، گرایش‌های مدرنی را که در جامعه وجود داشت، به نمایش گذاشت، به‌ویژه اینکه با قرآن باید به گونه‌ای رفتار شود که مناسب پیام جهانی آن باشد. مهمتر از آن، او تفسیر خود از قرآن را به جامعه بشری مدرن ربط داد و معتقد بود که کلام قرآن، اگر به درستی تحلیل شود، این توانایی را دارد که آگاهی انسان را بیدار کند. بنابراین مطالعات فلسفی و استدلال‌های فقهی مورد توجه او قرار نگرفت. به عنوان مثال، قطب در تفسیر آیه ۳ سوره مائده به وضوح بیان کرد که استدلال فقهی بخشی از رویکرد او در تفسیر قرآن نیست (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۸۳۶).

نکته حائز اهمیت این است که ۱۶ جزء اول تفسیر فی ظلال القرآن که قبل از زندانی شدن قطب در سال ۱۹۵۴ نوشته شده بود، زیبایی تصویر قرآن را مورد بحث قرار می‌داد. تا آن زمان تاکید زیادی بر شریعت و آموزه وجود نداشت. اما این امر پس از زندانی شدن وی، زمانی که قرآن به عنوان متنی پویا مورد مطالعه قرار گرفت، به تدریج تغییر کرد و او را به این نتیجه رساند که قرآن می‌تواند کل ساختار جامعه کنونی را تغییر دهد و برای مشکلات امت اسلامی و دنیای آن که دیگر اسلامی نبود، راه حل ارائه دهد (خلیدی، ۱۹۹۴: ۴۲-۴۴). او سه جلد آخر این تفسیر را بر اساس این رویکرد جدید استوار کرد.

هدف اصلی قطب از نوشتن تفسیر فی ظلال القرآن بازگرداندن مردم به قرآن از طریق ایجاد علاقه آنها به این کتاب بود. از این رو او مردم را تشویق کرد که قرآن را نه تنها برای به دست آوردن ثواب الهی، بلکه برای استفاده از پیام آن به عنوان منبع هدایت در مواجهه با چالش‌های عصر مدرن استفاده کنند. از نظر او، از دست دادن روح قرآن عامل اصلی بود که به شکاف گسترده‌ای بین مسلمانان زمان او و خود قرآن منجر شد. بنابراین تلاش تفسیر قطب برای نشان دادن اینکه چگونه قرآن راهنمای واقعی همه انسان‌ها و تنها سیستم مناسب برای زندگی آن‌ها در امور دنیوی و دینی به خوانندگان خود است. چنین هدایتی تنها زمانی معنا پیدا می‌کند که پیام قرآنی به درستی مورد مطالعه قرار گیرد و به همان شیوه‌ای که در اوایل اسلام بود دنبال

شود. تجربه خود قطب در مطالعه قرآن باعث شد که او با زندگی در سایه آن احساس رضایت کند همانطور که در مقدمه تفسیر بیان می‌کند:

زندگی در سایه قرآن نعمت است، فقط کسانی که آن را چشیده باشند قدر آن را خواهند دانست. نعمتی است که نیروی حیات را افزایش می‌دهد، به زندگی برکت می‌بخشد و آن را پاکیزه می‌کند. ستایش از آن خداست؛ او به راستی مدتی مرا در سایه قرآن زنده کرد. من طعم لطفی را که قبلاً در زندگی‌ام نداشتم احساس کرده‌ام. من این لطف را چشیده‌ام که نیروی حیات را بالا می‌برد، برکت می‌دهد و پاکیزه می‌کند (سید قطب، ۱۴۱۲، ۱: ۱۱).

قطب چندین هدف دیگر را هنگام نوشتن تفسیر خود در نظر داشت (سید قطب، ۱۴۱۲، ۱: ۱۲-۱۴):

۱. تبیین نقش انسان به عنوان جانشین خداوند.

۲. آموزش اصول قرآنی به مسلمانان.

۳. ایجاد جامعه‌ای عادلانه و اخلاق مدار بر اساس قرآن.

۴. استقرار شریعت به عنوان اساس نظام اسلامی.

۵. افشای مغالطات تفکر مادی‌گرا

همانطور که قبلاً اشاره شد، تفسیر قطب از قرآن به عنوان تنها راهنمای واقعی جامعه بشری بر اساس تجربیات و مطالعات قرآنی خود او بود (سید قطب، ۱۴۱۲، ۱: ۱۴-۱۵). به نظر او، برای تبدیل آموزه‌های قرآنی به واقعیت جامعه بشری، سیاست و اقتصاد مستلزم ایجاد جامعه‌ای عادلانه و اخلاقی است که توسط قرآن اداره می‌شود. قطب درباره اولین جامعه اسلامی که در مدینه تأسیس شد، بحث مفصلی کرد. وی تأکید کرد که این جامعه‌ای است که باید به عنوان الگویی برای مسلمانان عصر مدرن اتخاذ شود. علاوه بر این، برداشت او از نزول قرآن، تأسیس چنین جامعه‌ای بود:

«این قرآن بر قلب پیامبر خدا - صلی الله علیه و آله - نازل شد تا بدین وسیله جامعه‌ای ایجاد کند، حکومتی پیدا کند، جامعه‌ای را سامان دهد» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۸۷۵).

وی در تفسیر آیه ۵ سوره مائده می‌نویسد:

«هر گاه غریزه به فساد متمایل شود تلاش برای تبدیل رهنمودهای قرآن به هوی و هوس ظاهر می‌گردد و عدالت بشری درهاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد... و خداوند از بنی اسرائیل به مسلمانان در این باره روایت کرده است که آنان را از افتادن به مشکلات آنان بر حذر می‌دارد تا خلافت در زمین و امانتی که خداوند به آنها سپرده است از آنها سلب نشود. بنی اسرائیل گروهی از پیامبران را کشتند و به گروهی دروغ بستند» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۱: ۸۹). در این‌جا مفهوم عدالت در اندیشه‌ی قطب، برابر پذیرفتن سخن حق از سوی پیامبران می‌باشد. از نظر او

تمرد از شریعت الهی به معنای حرکت کردن بر خلاف فطرت بشری است.

وی در تفسیر آیه ۲۷۹ سوره بقره نیز به عدالت اقتصادی می‌پردازد و می‌نویسد:

استرداد اصل سرمایه (نه کمتر و نه بیشتر) عدالتی است که در آن نه به طلبکار ظلم می‌شود و نه به بدهکار. در مورد سود پول، ابزارهای حلال و پاک دیگری نیز وجود دارد. به عنوان نمونه مشارکت در سود و زیان فعالیت‌های اقتصادی یکی از آنهاست (همان، ۱: ۳۳۲). بنابراین عدالت اقتصادی در اندیشه‌ی سید قطب فقط محدود به رابطه‌ی حکومت و مردم و توزیع متناسب بیت‌المال نیست بلکه وی عقیده دارد قرآن نه تنها در زمینه‌ی روابط دولت-ملت دارای آموزه‌های رهایی بخش است بلکه توصیه به عدالت میان روابط اجتماعی افراد با یکدیگر نیز شده است.

قطب عقیده دارد عدالت الهی با مفهوم اختیار، آزادی و مسئولیت‌پذیری انسان پیوند دارد. انسان مخاطب وحی الهی است. این وحی اگرچه بر قلب پیامبران نازل شده است اما خطاب آن به کلیه‌ی انسان‌هاست. همه پیامبران از خدا وحی دریافت کردند. صحبت موسی (ع) با خداوند یک نوع مکاشفه است که هیچ کس نمی‌داند چگونه انجام شده است. زیرا قرآن - که تنها منبع معتبری است که در صحت آن شکی نیست - چیزی در این زمینه برای ما توضیح نداده است. فقط می‌دانیم که صحبت بود. اما ماهیت او چیست؟ چطور بود؟ موسی با چه حس یا قدرتی آن را دریافت می‌کرد؟... همه اینها غیب که قرآن به ما نگفته است. پشت قرآن - در این بخش - جز افسانه‌هایی بی دلیل، چیزی نیست. با این حال عدل الهی اقتضا می‌کرد که خداوند رسولانش را بفرستد زیرا پیام او باید شنیده می‌شد تا آنچه را که خداوند برای مؤمنان مطیع از سعادت و خشنودی آماده کرده است، به آن‌ها بفرستد و آن‌ها را بیم دهد (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۸۰۵). از نظر سید قطب ثواب و عذاب الهی تنها در صورتی جاری خواهد بود که انسان آزاد وجود داشته باشد. وی در تفسیر آیه ۴۰ سوره نجم به بررسی رابطه‌ی عدالت الهی و مسئولیت‌پذیری انسان می‌پردازد و می‌نویسد: «اصل مسئولیت فردی نیز در کنار عدالت و مجازات الهی قرار گرفته است. انسان با توجه به اصل مسئولیت خویش به ارزش انسانی خود پی می‌برد. مبنای عدل الهی نیز این است که انسان موجودی بالغ، مسئولیت‌پذیر، امانت‌دار، سخاوتمندی فرض شود که به او فرصت فعالیت داده شده، سپس او را برای کاری که انجام داده است، مجازات می‌کنند یا ثواب می‌دهند» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۶: ۳۴۱۵). توجه به این جملات نشان می‌دهد عدالت الهی و مسئولیت‌پذیری آزادانه‌ی انسان، دو مفهوم پیوسته با یکدیگر هستند؛ چنان‌چه انسان، آگاه نباشد و مسئولیت کارهای خود را نیز نداشته باشد نمی‌توان عدالت الهی را صحیح دانست. وی در این مورد در تفسیر آیه ۱۵ سوره جائیه به عادلانه بودن مجازات انسان مسئول پرداخته و می‌نویسد در عادلانه بودن مجازات و فردیت انسان آزاد و مسئول ابهام و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند (سید

قطب، ۱۴۱۲، ۵: (۳۲۲۱).

انسان مسئولیت‌پذیر است که می‌تواند عدالت اجتماعی را نیز بر پا کند. سید قطب این موضوع را با زیرکی و هوش خود از دل آیات الهی استخراج می‌نماید. وی در تفسیر آیه ۵۵ سوره قصص می‌نویسد: «این آیه ماهیت پیام الهی را در فرازهای کوتاه خود به این شیوه جامع، قاطع و دقیق آشکار می‌کند. این پیامی است که آمد تا به راه خود ادامه دهد، نه اینکه تحت تأثیر هوس‌های انسانی قرار گیرد. آمد تا در این سرزمین تسلط یابد و به عدالت دست پیدا کند. و آمد تا راه رسیدن به خدا را هموار سازد. از این رو هدف رسالت پیامبر برپایی عدالت اجتماعی است به گونه‌ای که انسان با آگاهی از فطرت عدالت‌جوی خود از یکسو و پذیرش مسئولیت اعمال و رفتار خود از سوی دیگر به برپایی عدالت اجتماعی در جامعه اقدام نمایند.

سید قطب یکی از اهداف بعثت رسول اکرم (ص) را ایجاد عدالت اجتماعی و توزیع متناسب اموال می‌دانست: «و رسول خدا - صلی الله علیه و آله - این دین را فرستاد و جامعه عرب بدترین جامعه در تقسیم مال و عدالت است. و بسیاری جز سختی و گرسنگی چیزی ندارند. در جاهلیت تنها اعتبار و شرف مخصوص صاحبان ثروت بود و توده‌های عظیم از آن محروم بودند. این امکان برای محمد - صلی الله علیه و آله - وجود داشت که عدالت اجتماعی را به عنوان یک پرچم اجتماعی به اهتزاز درآورد، آن را به عنوان جنگی علیه طبقه اشراف برافراشته و آن را به عنوان جنبشی با هدف اصلاح شرایط اقتصادی معرفی کند، جریان سود و سرمایه تا پیش از این از فقرا به اغنیاء بود اما در دوره‌ی پیامبر از اغنیاء به سمت فقرا حرکت کرد» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۱۰۰۶-۱۰۰۷).

قطب عقیده داشت عدالت اجتماعی باید در جامعه از یک مفهوم اعتقادی جامع پدید آید که همه چیز به اراده‌ی الهی نسبت داده شود و آنچه را که خداوند در مورد عدالت توزیعی مقرر می‌دارد، با اراده و اختیار انسان پیاده‌سازی شود. این گونه است که انسان می‌تواند در عمل، مطابق خواست الهی بنای یک جامعه‌ی عادلانه را برقرار سازد. چنین نظامی مورد حمایت خداوند قرار خواهد گرفت. در این نظام «دل‌ها پر از حرص نیست، دل‌ها از نفرت آکنده نمی‌شود، و همه امور با شمشیر و زور و ارعاب و وحشت اداره نمی‌گردد، همه دل‌ها فاسد نمی‌شود و جان‌ها خفه نخواهد شد» (همان). بنابراین شعار اسلام که «لا اله الا الله» است تنها در این حالت تبدیل به ابژه می‌شود.

عدالت اجتماعی برای سید قطب یک ضرورت به شمار می‌رود. از نظر وی جهان، بحران عدالت دارد؛ در توزیع ضعیف و ناعادلانه است که ملت‌ها فقیر می‌شوند و جامعه را بدبختی، کینه، ترس، بحران و کودتا فرا می‌گیرد. با این که ثروت وجود دارد اما چون ناعادلانه توزیع شده فقر و مصیبت هم وجود دارد. از سوی دیگر اغنیاء و ثروتمندان مانع عدالت اجتماعی می‌شوند از این رو

سرکوب هم وجود دارد. عدالت یک ضرورت اجتماعی است و در صورت عدم وجود آن جامعه دچار انحطاط روانی و اخلاقی خواهد شد که به نوبه خود - دیر یا زود - به نابودی خود زندگی مادی منجر می‌شود (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۹۳۴).

عدالت توزیعی تا حدی در اندیشه‌ی سید قطب ریشه دارد که وی یکی از ویژگی‌های منافقان را قبول نداشتن عدالت پیامبر (ص) در تقسیم غنائم می‌داند. عدالت توزیعی در خوانش مدرن به دنبال این است که دولت تضمین کند دارایی و ثروت به گونه‌ای در کل جامعه توزیع می‌شود که همه از سطح مشخص و معقولی از امکانات مادی برخوردار باشند. این خوانش از عدالت به دنبال این است که چه مقدار از امکانات باید تضمین شود و برای توزیع این امکانات به چه میزان از دخالت دولت نیاز است. وی در تفسیر آیه ۵۸ سوره توبه با ذکر روایاتی از بزرگان اسلام به انتقاداتی که منافقین به پیامبر اسلام (ص) می‌کردند پرداخت: «در مورد علت نزول آیه روایات متعددی وارد شده است که حوادث خاصی را در مورد افراد خاصی بیان می‌کند که در توزیع عادلانه رسول صلی الله علیه و آله شهبه وارد کرده و به او ظلم کردند» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۳: ۱۶۶۷).

از نظر سید قطب این نگاه که تنها آخرت باید هدف انسان مسلمان باشد مردود است و عقیده داشت این چنین نیست که تنها آخرت مطلوب باشد... هیچ منافاتی بین مطلوب اخروی و برخورداری از دنیا نیست. کسانی که دل‌های خود را به آخرت معطوف می‌کنند، لذت زندگی دنیوی را از دست نمی‌دهند زیرا آخرت نیکو در اسلام مستلزم دنیای نیکوست (سید قطب، ۱۴۱۲، ۴: ۲۰۸۶). ایمان به خدا مستلزم جانشینی نیکوی او بر روی زمین است. و جانشینی نیکو در زمین آن است که از آن به درستی استفاده شود و انسان بتواند از خوبی‌هایش لذت ببرد. در اسلام هیچ تناقضی میان زندگی خوب و آخرت نیکو وجود ندارد، بلکه هدف اسلام بازسازی زندگی با حق و عدالت و راستی توأم با رضای الهی و آمادگی برای آخرت است.

سید قطب می‌گوید «کسانی که زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح می‌دهند، با انحصار نعمت‌های زمین و سوده‌های ناروا و بهره‌کشی و فریب دادن و به بردگی گرفتن مردم نمی‌توانند به اهداف خود برسند، آن‌ها به دنبال راه کژی می‌روند که تهی از صداقت و عدالت می‌باشد. و هنگامی که موفق شدند خود و دیگران را از راه خدا بازدارند و از حقانیت راه او و عدل آن خلاص شوند، تنها آنان قدرت ظلم و ستمگری و فریب دادن و فریب دادن را دارند. مردم را به فساد و سوسه می‌کنند تا از انحصار نعمت‌های زمین و کسب حرام و برخورداری ناپسند و غرور در زمین و پرستش مردم بدون مقاومت و نکوهش به آنچه می‌خواهند دست یابند» (همان، ۴: ۲۰۸۷). سید قطب در این سخنان خود نیز لزوم توزیع عادلانه‌ی اموال عمومی و منافع مادی در سطح جهان را مصداقی از عدالت می‌داند. وی در کتاب تفسیر خود از تعریف فلسفی از عدالت احتراز

می‌کند و سعی دارد عدالت را در لوای قرآن و به صورت مصداقی تبیین نماید. از این منظر عدالت اجتماعی یعنی توزیع عادلانه‌ی اموال که یکی از بزرگترین اهداف بعثت پیامبر (ص) در اصلاح امور جهان به سود ضعفا بوده است.

اما در این زمان که جهان از وجود پررحمت نبی اکرم (ص) بی‌بهره است چگونه می‌توان عدالت اجتماعی را برقرار نمود؟ سید قطب در مواجهه با چنین شرایطی تشکیل یک حکومت اسلامی را که به شکل رادیکال به پیاده‌سازی عدالت اجتماعی می‌پردازد پیشنهاد می‌کند. از نظر سید قطب اساساً یک حکومت اسلامی وظیفه دارد عدالت را اجرا نماید و از آن منحرف نشود.

در مورد حکمرانی عادلانه در میان «مردم»، قرآن عدالت جامع «در میان همه مردم» را پیشنهاد داده است. در قرآن رعایت عدالت تنها مخصوص مسلمانان نیست بلکه به اجرای عدالت برای اهل کتاب نیز سفارش شده است. در اسلام هیچ کس بر دیگری برتر نیست سیاه با سفید و عرب با عجم برابر است بنابراین عدالت تنها به مسلمانان اختصاص ندارد و ارزش امت اسلام در حکومت میان مردم به عدل است، این عدالتی که بشریت هرگز نشناخته است - به این شکل - مگر به دست اسلام، یا در حکومت مسلمین، یا در عصر رهبری اسلامی برای بشریت قابل دسترس است؛ جهان هرگز طعم آن را نچشیده است، آن هم با چنین تصویر سخاوتمندانه‌ای که برای همه مردم یکسان باشد (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۶۸۹).

او در شرح «ناس» به اهمیت برابری در میان مردم و ضرورت برپایی عدالت یکسان برای همه تأکید می‌کند. او «ناس» را عامه‌ی مردم تفسیر می‌کند و بیان می‌نماید: «ناس همان مردم هستند هیچ صفت دیگری غیر از این اصل وجود ندارد که «ناس» در آن سهیم باشند! این اساس حکومت داری در اسلام است» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۶۸۹). سید قطب حتی عدالت اجتماعی را مصداق پیمان خداوند با انسان می‌داند: «ولایت انسان با عدل.. عدالت مطلق که نه به احساسات شدید تمایل داشته باشد نه به نفرت» (همان، ۲، ۸۵۱-۸۵۲).

نتیجه گیری

سید قطب ایدئولوگ و مفسر مسلمان مصری در دورانی که اندیشمندان اسلامی در تلاش برای احیای جامعه اسلامی بر پایه‌ی آموزه‌های اسلامی بودند مفهوم عدالت اجتماعی را به عنوان یک ضرورت مطرح کرد به گونه‌ای که آثار ویژه‌ای در این زمینه به رشته‌ی تحریر درآورد. در پژوهش حاضر که مفهوم عدالت اجتماعی در تفسیر فی ظلال مورد واکاوی قرار گرفت، سید قطب در زمانه‌ای که جامعه مصر بدلیل شکست نظام سیاسی، نابرابری‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و دخالت استعمارگران دچار نوعی سرخوردگی بود هدف خود را از نوشتن چنین اثری بازگرداندن مردم به قرآن و تشکیل جامعه‌ای عادلانه و اخلاقی براساس دستورات قرآن بعنوان الگو برای مسلمانان عصر مدرن بیان می‌کند. مفهوم عدالت اجتماعی از نظر وی ضرورتی بود برای جهانی که عدالت در آن وجود نداشت از این رو با استناد به آیات قرآن که در متن مقاله به عنوان نمونه ذکر گردید راه تحقق عدالت را در برپایی جامعه‌ای اسلامی می‌داند که صرفاً محدود به اجرای ظواهر شریعت نباشد بلکه این جامعه از یک مفهوم اعتقادی جامع برای تحقق عدالت بهره گیرد. جامعه‌ای اخلاقی بر پایه‌ی دستورات قرآنی که در این هدف مهم عدالت اقتصادی، توزیعی، عدالت میان روابط اجتماعی افراد و همچنین مسئولیت‌پذیری انسان برای اجرای قسط و عدل ضروری می‌نماید بویژه در توزیع عادلانه اموال که از مهمترین اهداف بعثت پیامبران از اصلاح امور جهان به سود ضعفاست و حکمرانی عادلانه بین تمام مردم نه صرفاً مسلمانان، تحقق این عدالت از نظر وی جز با برپایی حکومت بر پایه‌ی دستورات قرآن میسر نخواهد شد و راه عدم تحقق آن عدول از حاکمیت الهی و میل به فساد است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

نهج البلاغه، امام علی ابن ابی طالب (ع).

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۳)، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم: مؤسسه سیدالشهداء(ع)
۲. ابن تیمیة، أحمد عبد الحلیم الحرانی (۱۳۹۲)، بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، تحقیق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الناشر: مطبعة الحكومة - مكة المكرمة الطبعة الأولى.
۳. ابن سعد، محمد (۱۴۱۰)، الطبقات الكبرى، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون
۴. ابن عباس، عبدالله (۱۴۲۵)، تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس، ینسب: لعبد الله بن عباس - رضی الله عنهما - (المتوفی: ۶۸هـ) جمعه: مجد الدین أبو طاهر محمد بن یعقوب الفیروزآبادی (المتوفی: ۸۱۷هـ)، لبنان: دار الکتب العلمیة .
۵. مجد الدین أبو طاهر محمد بن یعقوب الفیروزآبادی (المتوفی: ۸۱۷هـ)، لبنان: دار الکتب العلمیة.
۶. ابوریة، محمود (۱۳۸۹)، اضواء علی السنه المحمدیه، او، دفاع عن الحدیث، قم: انصاریان.
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۹۵)، غرر الحکم و درر الکلم، قم: موسسه فرهنگی دارالحدیث.
۸. جهانگیری، محسن (۱۳۵۹)، محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۹. حسین، طه (۱۳۴۰)، علی و بنوه، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران: بنگاه مطبوعاتی گوتنبرگ.
۱۰. حویزی، عبد علی (۱۳۸۳)، تفسیر نورالثقلین، قم: مطبعه العلمیة.
۱۱. ذهبی، محمد السید حسین (۱۳۷۷) التفسیر والمفسرون، القاهرة: مکتبه وهیة.
۱۲. سید قطب (۱۴۱۲)، فی ظلال القرآن، الطبعة: السابعة عشر، القاهرة: دار الشروق.
۱۳. سید قطب (۲۰۰۶)، العدالة الاجتماعية فی الاسلام، مصر: مکتبه النور.
۱۴. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، ترجمه الإیتقان فی علوم القرآن، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، تهران امیرکبیر ۱۳۶۳، ج ۲.
۱۵. شریف، محمد ابراهیم (۱۴۰۲)، اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر، ج ۱، قاهره
۱۶. شیخ مفید (۱۴۱۴)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: دارالمفید.
۱۷. صدر، محمد باقر (۱۳۹۷)، اقتصاد ما، تهران: دارالصدر.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم مؤسسه مطبوعات دارالعلم.

۱۹. طبرسي، ابى على الفضل بن الحسن (۱۳۹۰)، تفسير مجمع البيان - تهران: كتابفروشى اسلاميه.
۲۰. طوسى، ابوجعفر محمدبن حسن (بى تا)، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق و تصحيح احمد حبيب قصير العالمى، نجف: مكتبه الامين.
۲۱. فهد بن عبدالرحمان رومى (۱۴۰۷)، منهج المدرسة العقلية الحديثة فى التفسير، ج ۱، بيروت
۲۲. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۳۹۳)، اصول كافى، قم: دارالتقليين
۲۳. المولى، سعود (۲۰۱۷)، الاخوان و سيد القطب، قاهرة: دارالمشرف.
۲۴. نيشابورى، قتال (۱۴۲۳)، روضه الواعظين، تهران « دليل ما.
۲۵. واحدى، على بن احمد (۱۳۸۳)، اسباب النزول واحدى (ترجمه ذكاوتى)، چاپ اول، تهران: نشر نى.
۲۶. هادوى تهرانى، مهدى (۱۳۷۸)، مكتب و نظام اقتصادى اسلام، تهران: خانه خرد.
27. Abu Rabi "Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism, " in Islamic Quarterly, 28,1984,103-113.
28. Asyraf, Ab. Rahman, (2006) The nature and practices of social justice in the view of Sayyid Qutb. Jurnal Pembangunan Sosial, 9. pp. 151-164. ISSN 1394-6528
29. Britannica, T. Editors of Encyclopaedia (2023, February 28). Sayyid Qutb. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/biography/Sayyid-Qutb>
30. Khälidi, Salah cAbd al-Fattäh, S'ayyid Qutb: Min al-Miläd ilä'l-Istishhdd, Damascus: Dar al-Qalam, 1994.
31. Saläh, ShädI, al-Shah7di7ni: Hasan al-Banna tiva Sayyid Qulb, Mansura: Dar al Wafä', 1994.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۳۰ - ۱۰۹

رابطه علی و معلولی بین اخلاق و حفاظت از محیط‌زیست در آیین بودائی

علیرضا سلیمان‌زاده^۱

چکیده

ادیان مختلف جهان راهکارهای سازنده‌ای در زمینه حل مشکلات گوناگون بشر ارائه داده‌اند. آیین بودائی از همان بدایت کار به محیط طبیعی توجه زیادی معطوف داشت. در رابطه با اهمیت پژوهش حاضر باید گفت، پژوهش‌هایی که بر روی متون مقدس بودائی صورت گرفته، توجه چندانی به دیدگاه‌های زیست‌محیطی این آیین نداشته و اغلب به بررسی جنبه‌های فلسفی، روان‌شناختی و درمانی آن پرداخته‌اند. با توجه به مشکلات زیست‌محیطی عیدهای که زندگی گیاهی، جانوری و انسانی را به صورت بحرانی در معرض تهدید قرار داده، جهان معاصر نیازمند تحقیقات گسترده‌ای پیرامون حفاظت از طبیعت است تا شاید بتوان از لابه‌لای این تحقیقات به نظریه واحدی دست‌یافت و از تجربیات کارگشای مکاتب دیگر استفاده نمود. دستاورد اساسی این پژوهش، نشان دادن این مسئله خواهد بود که چگونه آیین بودائی با پیوند اخلاق و محیط‌زیست، سعی در حفظ طبیعت دارد. تحقیق حاضر با توسل به روش تحقیق تاریخی و با مراجعه به منابع دست‌اول (اصیل) و همچنین تحقیقاتی، سعی در پیشبرد هدف ویژه تحقیق خواهد داشت. نتایج حاصل از پژوهش نیز بیانگر آن است که از نظر بودا، تغییر جزو سرشت طبیعت است؛ اما رذایل اخلاقی (ظلم، آز، احتکار، اسراف، دزدی، تکبر و غیره) به صورت امری علی و معلولی نابودی جهان را تسریع خواهد نمود.

واژگان کلیدی

آیین بودائی، طبیعت، محیط‌زیست، اخلاق، متون مقدس، دیگای نیکایا.

۱. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

Email: Soleymanzade@lihu.usb.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۸/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۶

طرح مسأله

دامنه بحران‌های زیست‌محیطی کنونی جهان فراتر از ظرفیت تصور است. عقیده بر این است که هیچ‌کدام از آیین‌ها، مکاتب فکری و فلسفی برای این مقیاس از بحران آمادگی لازم را نداشته یا اینکه هیچ‌کدام لزوماً به بهترین وجه ممکن راهکاری برای حل آن ارائه ندادند. با این حال، برخی مکاتب فکری جسورانه تلاش می‌کنند تا آموزه‌های خود را برای پاسخگویی به این نیاز بزرگ به کارگیرند. بودائی‌ها از زمره چنین مکاتبی‌اند که سعی دارند در این تلاش سبز، نقش پررنگی ایفا کنند. برای یک بودائی، زندگی در هماهنگی با طبیعت بسیار مهم است. حکیمان و معلمان معروف بودائی در تبیین طبیعت به بودائیان غیرروحانی کمک‌های وافری کردند. ایده‌های بودائی در رابطه با محیط‌زیست، در فرهنگ رایج غربی مورد توجه قرار گرفته و توانسته بر تصمیم‌گیری‌های طرفداران محیط‌زیست با عقاید اخلاقی متنوع تأثیر بگذارد. از نظر بودائیان، سامان‌یابی محیط طبیعی هم بر رفاه جسمی و هم بر رفاه معنوی انسان‌ها اثرگذار است. در جامعه بودائی نیز تفاوت‌های تاریخی و فلسفه‌های متضادی وجود دارد که منجر به ظهور دیدگاه‌های متفاوتی راجع به طبیعت شده است. روشن نیست که آیا بودیسم می‌تواند با خشونت ساختاری و سامانمند بر ضد طبیعت مقابله کند یا خیر. در بسیاری از جبهه‌ها لازم است سیاست، سازمان‌دهی اجتماعی، رهبری معنوی و اخلاقی دست‌به‌دست هم بدهند تا بتوانند با روند کنونی تخریب سیاره زمین مقابله کنند. مه‌ایانا (Mahayana)، هینایانا (Hinayana) یا تراوادا (Theravada) و وجریانا Vajrayana سه فرقه مهم تشکیل‌دهنده آیین بودائی‌اند. مه‌ایانا بزرگ‌ترین مکتب بودائی جهان و از شاخه‌های اصلی آن است. تحت برخی طبقه‌بندی‌ها، وجریانا نیز به عنوان بخشی از مه‌ایانا دسته‌بندی می‌شود. با گذشت زمان، مه‌ایانا به مکاتب بیشتری تقسیم شد که آموزه‌های متفاوتی را اجرا می‌کردند و از هند به چین، تبت، کره، ژاپن، تایوان، سنگاپور و ویتنام گسترش یافته و در نتیجه به شکل غالب آیین بودائی تبدیل شدند. تا سال ۲۰۱۰ میلادی، افرادی که از سنت مه‌ایانا پیروی می‌کردند حدود ۵۳.۲٪، پیروان تراوادا حدود ۳۵.۸٪ و پیروان وجریانا حدود ۵.۷٪ از کل رهروان بودیسم را در جهان تشکیل می‌دادند (Siddhi, Mahatthanadull and Vuddhikaro, 2018: 43).

فرقه دوم بودائی، وجریانا نام دارد. این فرقه در تبت پیروانی دارد و آیین بودائی را با سحر و کهانت و توت‌م پرستی درآمیخته و تشکیلاتی نیرومند برای خود خلق کرده است. لامائیسم نام دیگر این آیین بوده و دالائی لاما رهبر مذهبی این مکتب است. فرقه سوم بودائی نیز هینایانا نام دارد. پیروان این آیین، خود را تراوادا می‌خوانند. هینایانا شکل اصلی بودائی رایج در سریلانکا، میانمار، تایلند، کامبوج، و لائوس است. تراوادا، همانند سایر مکاتب بودائی، ادعا می‌کند که به

آموزه‌ها و شیوه‌های اصلی که توسط بودا تعلیم داده شده، بسیار نزدیک است. بنابراین، تراوادا محافظه کارانه‌ترین (ارتدکس‌ترین) شاخه بودائی محسوب می‌شود آنان عمیقاً بودای تاریخی را ارج نهاده و به بوداها و بودیساتواهای متعددی که در مهاییانا پرستش می‌شود، چندان احترامی قائل نیستند. در پاسخ به تخریب غیرقانونی درختان در سریلانکا، کامبوج و تایلند، راهبان بودائی تراوادا با حمایت برخی نهادها، درختان را به صورت نمادین به عنوان راهب در دل جنگل منصوب کرده‌اند. بخشی از تنه این درختان که در لباس راهبان بودائی پیچیده شده، به صورت عنصری کاملاً تقدس یافته و نمادین محافظت می‌شوند. این شیوه مسالمت‌آمیز راهبان، در مقابل روش‌های خشونت‌آمیز گروه‌های موسم به «بوم تروریسم» (Eco-terrorism) غربی است که از روش میخ کاری درختان استفاده می‌کنند، تا قطع آن‌ها را سخت کنند. راهبان شخصاً در قالب گروه‌های گشت‌زنی در جنگل، آگاهی‌های زیست‌محیطی را در میان جوامع محلی افزایش داده‌اند. راهبان بتکده «سامراونگ» (Samraong Pagoda) در سال ۲۰۱۰ «جایزه خط استوا» (Equator Prize) را به دلیل تلاش‌های برجسته آنان برای حفظ تنوع زیستی دریافت نمودند.

با توجه به آنچه گفته شد، منظور ما از آیین بودائی فرقه‌های مختلف این آیین است. از آنجایی که تحقیق حاضر به دنبال بررسی دیدگاه‌های شخص بودا در زمینه حفاظت از محیط زیست است؛ از همین رو پژوهش ما به لحاظ ساختاری و محتوایی به سنتی‌ترین اندیشه‌های بودائی نزدیک خواهد کرد. «دیگا نیکایا» (Dīgha Nikāya) از جمله متون مقدس آیین ترواداست که در این تحقیق از آن استفاده شده است. دیگا نیکایا به معنای «مجموعه گفتارهای درازناک» است که از 34 گفتار تشکیل شده و به سه بخش اصلی تقسیم می‌شود: بخش نخست با نام «سیلاکاندا واگا» (Silakkhandha-vagga) شناخته می‌شود و سوتاهای ۱-۱۳ یا به عبارتی (DN1-DN13) را شامل می‌شود. «ماها واگا» (Maha-vagga) دومین بخش دیگا نیکایاست که سوتاهای ۱۳-۲۳ یا به عبارتی (DN13-DN23) را شامل می‌شود. «پاتیکا واگا» (Patika-vagga) سومین بخش دیگا نیکایاست که سوتاهای ۲۴-۳۴ و به عبارتی (DN24-DN34) را دربرمی‌گیرد. کتاب مقدس «تپیپیتاکا» (Tipitaka) که در حدود قرن اول پیش از میلاد نوشته شده و عمدتاً در بودیسم تراوادا معتبر است، همچنین کتاب «ایتی ووتکه» از دیگر منابع مورد استفاده در این پژوهش است. مجموعه داستان‌های جاتاکا (Jātakas) روایتگر تولدهای قبلی بودا-در چارچوب کارما و تولد دوباره- در هر دو شکل انسان و حیوان است. بودای آینده قبلاً در شکل‌هایی همچون شاهزاده ساتوا (Sattva)، راتاسنا (Rathasena)، وسانتارا (Vessantara)، پادشاه میمون‌ها، دیو، فیل و غیره نمایان می‌شود و در هر شکلی که باشد، فضیلت یا درسی اخلاقی را از خود به نمایش می‌گذارد. ژانر جاتاکا بر این ایده استوار است

که بودا می‌توانست تمام زندگی‌های گذشته‌اش را به خاطر بیاورد. این مقاله به دنبال یافتن پاسخ یک پرسش اساسی است و آن اینکه حفاظت از طبیعت در نظر بودائیان دارای کدام پشتوانه‌های اخلاقی است؟ در پاسخ به این پرسش این فرضیه مطرح می‌شود که در نظر بودائیان مجموعه فضائل و ردائیل اخلاقی رابطه علی و معلولی با مقوله حفاظت از محیط‌زیست دارند. چنین به نظر می‌رسد در آیین بودائی قانون علیت در تمامی ابعاد انسانی، گیاهی، حیوانی و نظایر آن هویدا است. در ابعاد انسانی، تأثرات کهن اخلاقی ناشی از کردار گذشته بشر (کارما) دخالت دارد و نسل فعلی انسان نیز این تأثیر را بر نسل‌های بعدی باقی خواهد گذارد. برخلاف هندوئیسم، کارما در آیین بودائی اصل علت و معلول، کنش و واکنش اخلاقی، مسئولیت فردی و حتی جمعی ماست. کارما رشته‌ای از وقایع کاملاً مرتبط به هم است انتخاب‌های اخلاقی ما می‌تواند نسل‌های بعدی را تحت تأثیر قرار دهد. ظاهراً قانون کارما به معنای تقدیرگرایی نبوده و از نظر بودائیان یک سری عوامل می‌توانند ما را از چنگال این کنش و واکنش کارمایی رهایی ببخشند.

در رابطه با سابقه و ضرورت تحقیق حاضر باید گفت که در پژوهش‌هایی که به زبان فارسی نگاشته شده، توجه چندانی به بحث موردنظر ما نشده است. بسیاری از پژوهشگران ایرانی توجه چندانی به بررسی نظریات بودائی در ارتباط با محیط‌زیست نداشته و تا حدود زیادی از شناخت ذات طبیعت از دیدگاه یک بودائی غفلت ورزیده‌اند. مقاله‌ای با عنوان «تأملی در کیهان‌شناسی بودائی» نوشته دکتر ابوالفضل محمودی هرچند مقاله ارزشمندی است؛ اما به مسئله طبیعت و ارتباط آن با اخلاق اصلاً پرداخته نشده است. غیرازاین، مقاله یا کتاب فارسی دیگری که به بررسی ارتباط بین اخلاق و حفاظت از طبیعت در آیین بودائی بپردازد، توسط نگارنده این مقاله رؤیت نشده است. در پژوهش‌هایی که به زبان انگلیسی صورت پذیرفته، نسبتاً بیشتر به مقوله موردنظر ما پرداخته شده است. به‌عنوان مثال، در مقاله‌ای با عنوان، «آلودگی محیط‌زیست در فلسفه بودائی» (Tripathi, 2017) تلاش می‌شود تا سهم آموزه‌های بودائی برای حفاظت محیط‌زیست در برابر زباله‌های صنعتی، کاهش اثرات آلودگی ناشی از صنعتی شدن جوامع، افزایش دی‌اکسید کربن، تخریب لایه اوزون و مسائلی از این دست بررسی شود. مقاله انگلیسی موردنظر بیشتر به بررسی آلودگی طبیعت در جوامع صنعتی امروزی پرداخته و فاقد رهیافت تاریخی و نگاه ریشه‌ای به مسئله موردنظر است. در مقاله انگلیسی دیگری با عنوان «بعد معنوی و آموزش محیطی: بودیسم و بحران محیطی» (Thathong, 2012) سعی بر آن است که بر اساس این فرضیه پیش برود که تأثیر مقوله «مهربانی و حسن نیت» در آیین بودائی بر مقوله بحران‌های زیست محیطی بررسی شود. فرضیه مقاله موردنظر تفاوت ماهوی با کار ما در این مقاله دارد. اثر قابل ذکر دیگری که در اینجا باید بدان اشاره شود، نگاشته‌ای با عنوان «طبیعت و

محیط‌زیست در بودیسم اولیه» (Dhammika, 2015) است که دارای چارچوب نظری متفاوتی است و محور پژوهش بر مدار فرضیه دیگری می‌چرخد. نویسنده آن سعی دارد نگاه بوداییان به مقوله طبیعت را با اتکا بر یک اثر با عنوان «پالی تیبیتاکا» (Pali Tipitaka) بررسی نماید. البته میان اطلاعات این پژوهش و پژوهش‌های بعدی ارتباطی منطقی وجود دارد؛ اما اثر مورد نظر نیز بر اساس مدل پژوهشی دیگری پیش می‌رود و سعی ندارد بین اخلاق و محیط‌زیست در آیین بودائی رابطه علی و معلولی کلان نگر برقرار نماید. آلفرد بلوم نیز مقاله‌ای با عنوان «بودیسم، طبیعت و محیط‌زیست» دارد (Bloom, 1972) دارد که بر اساس پژوهش‌های بسیار قدیمی روش پژوهشی قدیمی نگاشته شده و دارای برخی جنبه‌های پژوهشی است که ناشی از محدودیت‌های زمان خاص خود بوده است. با توجه به آنچه گفته شد نگارنده این مقاله سعی دارد تا از تجربیات مفید پژوهشگران پیشین استفاده نموده و ضمن آگاهی از نقاط ضعف تحقیقات قبلی، از دوباره کاری بیشتر جلوگیری نموده و ضمن آشنایی با چارچوب نظری تحقیقات پیشین، بر اساس الگوی جدیدی کار تحقیق را پیش ببرد. در نهایت، باید گفت محیط‌زیست دغدغه بزرگ همه مردمان عالم، اعم از بودائی و غیر بودائی است. بنابراین، ضروری است که انسان‌ها دوره هم جمع شوند و از تجربیات فرهنگ‌های مختلف دنیا در جهت مراقبت از محیط‌زیست بهره برده و از نتایج آن بهره‌مند شوند.

انعکاس طبیعت در روایت‌های مربوط به دوران مختلف زندگانی بودا

از نظر یک فرد بودائی، طبیعت بخشی از وجود انسان را تشکیل می‌دهد که هرگز نمی‌توان از آن غافل شد. مفهوم محیط طبیعی برای یک بودائی از سرگذشت نامه، سیره و آموزه‌های خود بودا سرچشمه می‌گیرد. مراحل مختلف زندگی بودا از لحظه تولد تا مرگ، با طبیعت عجین شده و همین امر باعث تقدس هر چیزی شده که بودا در زمان حیاتش به نحوی در طبیعت با آن سروکار داشته است. برای یک فرد بودائی، طبیعت در چهار رویداد اصلی که شالوده بودیسم را تشکیل می‌دهد، دارای اهمیت است که عبارت‌اند از: «تولد»، «روشنگری»، «اشتراک دانش» و «مرگ».

تولد بودا در دل طبیعت بود. بر اساس سرگذشت نامه‌های بعدی مانند «ماهاواستو» (Mahavastu) و «لالیتاویستارا» (Lalitavistara)، مادر بودا بانویی به نام «مایا» (Māyādevī/Maya) همسر سودهودانا (Suddhodana) بود. اسطوره‌ها حکایت از آن دارند در شبی که مایا به سیدارتا آبستن شد، در خواب دید که یک فیل سفید با شش عاج از کوه زرین فرود آمد و وارد زهدانش شد (Jones, 1952: 11). ده ماه بعد، وقتی مایا در باغ لومبینی (Lumbini) قدم می‌زد، سیدارتا از زیر بازوی راستش متولد شد. نوزاد بلافاصله برخاست، هفت قدم به سمت شمال برداشت و شروع به تکلم نمود. در هر قدمی که برمی‌داشت زیر پایش

گل نیلوفر می‌شکفت (Huntington, 2003: 60; Strong, 2009: 54). یک‌بار در «جشنواره خیش‌زنی سلطنتی» (Royal Ploughing Ceremony)، پرستاران بودا از حال او غافل شدند و نوزاد را زیر درختی تنها گذاشتند. مدتی بعد در همان روز او را در حالی پیدا کردند که زیر درخت جامبو در حال مراقبه نشسته و بنا به روایت دیگری به خواب فرورفته است. سایه درخت نیز در طول روز به طرز معجزه‌آسایی بی‌حرکت مانده بود تا از بودا در برابر گرمای سوزان خورشید محافظت نماید (Strong, 2009: 62; Rhys Davids, 2000: 75; Majjhima Nikaya, 2013, 1, 246-247). طبق سنت بودائی، بودا هنگام مراقبه در زیر درخت «بو» یا همان «بودی» (Bodhi Tree) در کنار رودخانه «نرانجارا» (Nerañjara) در بودگایا به روشنایی و رهایی دست‌یافت. پس‌از آن، چهل‌ونه روز سکوت اختیار کرد. سیدارتا، پس از به دست آوردن بودیساتوا در بودگایا، و تبدیل شدن به بودا، اولین موعظه خویش را در پارک آهو معروف به «مریگداو» (Mrigdav) ایراد نمود. نخستین رهرو و شاگردش را نیز در این پارک به‌سوی خود جذب نمود.

در آیین بودائی اعتقاد به ارواح درختی نیز وجود دارد. بنابراین، خدایان بسیاری‌اند که در دل درختان زندگی می‌کنند. این اعتقاد منجر به این می‌شود که درختان دارای قدرت‌های غیرشخصی باشند. در نمونه‌ای از زندگانی بودا، روایتی در مورد راهبانی وجود دارد که برای مراقبه به عمق جنگل رفته بودند. راهبان با روح درختانی مواجه شدند که شروع به اذیت آنان می‌کرد. این مسئله باعث شد بودا با یاد دادن ذکر با عنوان «کارانیامتا سوتا» (Karañiyamettā Sutta) به راهبان، آن‌ها را قادر سازد که از دل جنگل عبور کنند و روح‌های متخاصم درختان را آرام نمایند. بودا خود نیز به این دعا را خواند و به درختان توصیه کرد محبت حاکی از عشق خود را با دیگران سهیم شوند. متن دعای مزبور در متون بودائی وجود دارد (Triratna : ۲۷-۲۸; Buddhist Community, 2013).

بنا به روایت دیگر بودائی، در آن زمان در ناحیه «راجگیر» (Rājagṛha) فیل‌هایی موسوم به «نالاجیری» (Nalagiri) وجود داشتند که قاتل انسان‌ها بودند. دواداتا (Devadatta)، پسرعموی حسود بودا، نالاجیری مست را رها کرد تا بودا را له کند. بنا به روایتی، زمانی که نالاجیری به بودا حمله کرد، او تصویری از دو شیر و همچنین دریایی از آتش را در مقابل فیل ایجاد کرد تا او را بترساند و رام نماید. در روایت دیگری، بودا غرشی شبیه به غرش ملکه فیل ایجاد کرد که باعث شد نالاجیری متوقف شود و به بودا تعظیم کند. به‌هرحال، روایات مختلف نشان می‌دهد بودا با مهربانی فیل را اهلی کرد (Vinaya Texts, Vol. II: 194-196; Olson, 2005: 135-136). در اینجا شاهد یک عمل اخلاقی به عنوان علت و نتیجه آن به عنوان معلول هستیم. هر عمل اخلاقی - چه خوب چه بد - که صادر می‌شود یا دریافت می‌شود به انسان و

طبیعت باز می‌گردد. البته کارما نظام پاداش و تنبیه نیست، در واقع یکی از دوازده قانون کارماست که طبق آن هر چه بکاری همان را درو می‌کنی. داستان فیل مست الگویی رفتاری برای جامعه بوداییان است. البته در بودیسم قوانینی نیز وجود دارد که مسیر رفتار راهبان را مشخص می‌کند. بنابراین، طرز سلوک یک راهب بودایی با طبیعت اطراف خود با رفتار یک فرد عادی متفاوت است. یک راهب می‌کوشد تا محبت و شفقت خویش را نسبت به سایر موجودات زنده، حیوانات و درختان به‌طور یکسان سهیم شود. به این ترتیب، در حالی که یک فرد عادی ممکن است از سلاح برای رام کردن حیوانات استفاده کند، یک راهب بودایی از آلت حرب اجتناب می‌کند، چراکه بودا نیز در مواجهه با نالگیری چنین عمل کرده بود. در برخی موارد، راهبانی که ضعیف، پیر یا مریض بودند، در صورت کسب اجازه، مجاز به استفاده از عصا بودند. راهبان دیگر چنین اجازه‌ای نداشتند؛ زیرا حمل چوب در ملأعام نشانه قدرت بود و خود چوب‌دستی به‌عنوان ابزار خشونت شناخته می‌شد.

روایت‌های مختلف دیگری نیز در رابطه با بودا وجود دارند؛ ولی نهایتاً باید اشاره کنیم بودا در طول خروج از این قلمرو فانی، از طریق طبیعت به «پاوا» (Pava) سفر کرد، جایی که آهنگری با نام چوندا (Chunda) او را با یک «بهیکشا» (Bhiksha) پذیرایی کرد. بهیکشا بخشی از غذایی است که به رهبانان ارائه می‌شود. هرچند در مورد ماهیت دقیق این غذا بحث‌های مختلفی هست؛ اما اکثر مردم معتقدند که بهیکشا نوعی خوراک قارچ است.

انیچه، تحلیل روایت بودائی مرتبط با تکوین و تأثیر آزمندی بر محیط‌زیست

ناپایداری اشیاء، فقدان جوهر ثابت و رنج جهانی سه رکن آیین بودائی و ویژگی طبیعت هستی او محسوب می‌شوند (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۹۴: ۳۳-۳۴) از نظر بودیسم، ناپایداری، تغییرپذیری دائمی، پویایی، جنبش و فانی بودن دنیا یکی از اصول همیشگی جهان هستی است. پویایی نیز در زبان‌های پالی و سانسکریت با اصطلاح «انیچه/انیتیه» (anicca/anitya) بیان می‌شود. در طبیعت هیچ چیز ثابتی وجود ندارد. هر چیزی که شکل می‌گیرد در یک روند دائمی تغییر است. نتیجه چنین تفکری، نداشتن اناته (Anatta) است. اناته نیز به معنای بی‌جوهری، بی‌ذاتی، یا نداشتن خود می‌باشد (Stoutzenberger, 2006: 200-201; Williams, 2009: 125-128; Gombrich, 2009: 69; Gombrich, 2006: 47; Olson, 2005: 59). در آیین بودائی حتی خدا نیز به‌عنوان خالق هستی و واقعیتی تغییرناپذیر وجود ندارد. در تفکر انیچه، پدیده‌ها پیوستگی ظاهری دارند. حلقه‌های پیوسته حوادث، زنجیره علل را در عالم تشکیل می‌دهند و جهان زنجیره‌ای بی‌پایان از علت و معلول‌هاست. بدین معنا که هر حادثه‌ای در عالم معلول علت پیشین و علت معلول پسین خود است. پدیده‌های عالم لحظه‌به‌لحظه از میان می‌روند و به شکل دیگر درمی‌آیند. هیچ چیز در طبیعت ثابت نمی‌ماند (شایگان، ۱۳۶۲: ۱۴۷).

عناصر «جامد» (pathavi)، «مایع» (apo)، «گرما» (tejo) و «تحرک» (vayo) که به‌عنوان مصالح چهارگانه ساختمانی طبیعت شناخته می‌شوند، همگی پدیده‌هایی‌اند که پیوسته در حال تغییرند. حتی محکم‌ترین کوه‌ها و همان زمینی که همه چیز را روی خود نگه می‌دارد، فراتر از این قانون تغییرناپذیر نیست (Kaza & Kraft, 2000: 92). نمونه‌ای از پویایی عالم را می‌توان در فلسفه انتظام گیتی بودائی به‌وضوح دید که در آن، زمان پیدایش تا نابودی جهان در چهار مرحله بزرگ یا «مهاکله» (Mahākālpā) یا «ابرزمانه» (Eon/aeon) دسته‌بندی می‌شود. چهار مرحله بزرگ به ترتیب عبارت‌اند از: «ویورته کله» (Vivartakalpa) یا دوره پیدایش انسان‌ها، «ویورتستایی کله» (Vivartasthāyikalpa) یا دوره تداوم حیات که دومین مهاکله است. «سمورته کله» (Samvartakalpa) یا دوره نابودی و «سمورتستایی کله» (Samvartasthāyikalpa) یا عصر تداوم نیستی به ترتیب سومین و چهارمین ابرزمانه را تشکیل می‌دهند (Agganna-Sutta, 2001: 169 sec. 10-21; Suramgamasamadhissutra, 2008). در آخرین مهاکله، عالم به‌طور کامل از میان می‌رود. هرکدام از این چهار مراحل بزرگ (مهاکله) به بیست مرحله کوچک یا «انترکله» (Antrakalpa) تقسیم می‌شود، که می‌توان در بطن آن‌ها پویایی و یافانی بودن جهان را دید. لازم به ذکر است یک کله معمولی به‌طور تقریبی ۱۶ میلیون سال طول دارد و یک کله کوچک به‌اندازه ۱۰۰۰ کله معمولی یا حدود ۱۶.۸ میلیارد سال است (Wilson, 2011: 312). در انتهای کله پایانی آخرین مهاکله، دنیا به‌وسیله آب، باد، زلزله و آتش ویران خواهد شد (McNair, 2007: 93) و غیر از فضا (ākāśa) چیزی باقی نخواهد ماند (Kloetzli, 1989: 74).

اگرچه ناپایداری در سرشت طبیعت نهادینه شده، اما بودیسم معتقد است که انسان با عبور از چرخه‌های متناوب تکامل و انحلال و با تنزل تدریجی اخلاق، به تدریج محیط‌زیست خویش را نابود کرد. برخی اساطیر بودائی که تکامل عالم هستی را بازگو می‌کنند، صراحت دارند که در آغاز عالم، موجودات اولیه نورانی وجود داشتند. ظهور آزمندی در این موجودات یک نوع علت است که باعث پدیداری معلولی به نام انحطاط اخلاقی و حرکت از عالم مجرد به عالم ماده می‌شود. انحطاط اخلاقی نیز بر محیط بیرونی تأثیر گذاشت. از همین رو به عقیده بودا: «از دانش درست است که بینش‌وران رها می‌کنند آزی را که آزران از آن به بدفرجام می‌روند» (چنین گوید او ایتمی ووتکه، ۱۳۸۳: ۲۱). در جای دیگری، بودا از برخاسته از دل را وسیله نابودی مرد بدانیدش می‌داند و یا رهیدگان از آزر را کسانی می‌داند که از اقیانوس سخت‌گذری که پر از کوسه و اهریمن و خطرات امواج است، گذشته‌اند (چنین گوید او ایتمی ووتکه، ۱۳۸۳: ۸۷-۸۸ و ۷۳).

در متن مقدس «آگانا سوتا» (Agganna-sutta) که سوتای ۲۷ از مجموعه دیگا نیکایا (Dīgha Nikāya) را تشکیل می‌دهد؛ از این مسئله صحبت می‌شود که چگونه موجودات مجرد،

محیط زیست خود را از بین برده و به عالم ماده داخل شدند. سخن از این است که چگونه خوراکی‌های لذیذ در نتیجه پرخوری از روی زمین محو شدند. چیزی که روزگاری بدترین غذا محسوب می‌شد، روزی به یک غذای لذیذ تبدیل گردید. بنابراین بودیسم معتقد است که پیوند نزدیکی بین اخلاق انسان و منابع طبیعی در دسترس او وجود دارد. از آنجایی که بودیسم نشان‌دهنده راه میانه بین لذت حسی و زهد سخت است، بودا به راهبان دستور داد که بعد از ظهر غذا نخورند تا به بهبود سلامت آنان کمک کند. حتی تیغ شخصی راهب که برای تراشیدن سرش در نظر گرفته شده بود، مستقیماً با چشم‌پوشی او از لذات دنیا مرتبط بود.

به هر حال، درک دقیق رابطه انحطاط اخلاقی و آسیب به طبیعت در آیین بودائی نیازمند تأمل دقیق‌تر در اسطوره تکامل بودائی مذکور در کتاب «آگانا سوتا» است که خلاصه و جامع آن چنین است: به فرموده بودا، عاقبت پس از مدتی مدید، زمانی فرا خواهد رسید که جهان منقبض (کوچک) خواهد شد. در زمان انقباض، موجودات عمدتاً در دنیای «ابهاسارا برهما» (Abhassara Brahma) متولد خواهند شد. در آنجا ساکن می‌شوند، جزو مجردات‌اند، از لذت و سرور تغذیه می‌کنند، خودافروزند، در هوا سیر می‌کنند، باشکوه‌اند و برای مدتی بسیار مدید به همین شکل باقی می‌مانند. اما دیر یا زود، این جهان دوباره شروع به گسترش می‌کند. در زمان گسترش، موجودات دنیای ابهاسارا برهما، که از قبل در آنجا مرده‌اند، عمدتاً در این جهان از نو متولد می‌شوند. آن‌ها در بالای زمین و اطراف آن شناورند. در این زمان هنوز ماه و خورشید نبود، هنوز شب و روز نبود، هنوز هویت زن یا مرد معنا نداشت. مخلوقات فقط به‌عنوان مخلوق شناخته می‌شدند. در آن دوره موسوم به «واستها» (Vasettha)، فقط یک توده آب وجود داشت، و همه آن تاریکی بود، سرانجام پس از مدت‌زمان مدید، زمین خوشگوار لایه‌ای از خویشتن را بر روی آب‌هایی که آن موجودات بودند، پاشید. این لایه درست شبیه پوسته‌ای بود که در هنگام سرد شدن روی شیر داغ تشکیل می‌شود. رنگ و بو و طعم داشت. رنگ قیمه مرغوب یا کره حرارت دیده داشت و مانند عسل خالص وحشی بسیار شیرین بود. برخی از موجودات نورانی (ابهاسرها) که کنجکاو و دارای سرشتی آزمند (پرخور) بودند، شروع به غوطه زدن و چسبیدن جوهره خوش طعم زمین کردند. در آن لحظه، این موجودات متوجه شدند که طعم آن بسیار خوشمزه است. از این رو، از شروع به رخنه کرد و همه موجودات با حرص و ولع این ماده را خوردند. با خوردن آن، بدن نورانی آن‌ها با ماده گلین پوشانده شد، صاحب بدن درشت‌تری شدند. ناگهان خورشید و ماه و ستارگان و به دنبال آن شب و روز پدیدار شد. هنگامی که مادی شدن اتفاق افتاد، نور در درون «بدن» گلین تازه شکل گرفته آن‌ها محو شد و به این ترتیب شب و روز برای آن‌ها آشکار شد. به تدریج فصول و سال‌ها نیز پدیدار شدند. بدن این موجودات هنوز زمخت بود. پس از مدت بسیار طولانی، ماده گلین و لجن مانند شروع به تهی شدن نمود. سپس گیاهان

قارچ مانند سریع شروع به رشد کرده و جایگزین اقیانوس گل‌ولای مانند شدند. موجودات نیز شروع به بلعیدن آن قارچ‌هایی که همچون عسل شیرین بودند، کردند. بدن آن‌ها بیشتر سفت شد و جزئیات اندامشان ریزتر شد. پس از مدت مدید دیگری، قارچ‌ها نیز شروع به تهی شدن کردند و با گیاهان کاساو یا شلغم مانند جایگزین شدند. موجودات بازهم شبانه‌روز شروع به بلعیدن آن‌ها کردند و به این ترتیب متوجه تفاوت آن‌ها شدند. تغییرات بدن آن‌ها بین یکدیگر متفاوت بود و مفهوم تفاوت پدیدار شد. مفاهیم زیبا و زشت خلق شدند. زیباروها زشت‌ها را تحقیر کرده و به جهت ظاهرشان مغرور شدند. بعد از شلغم، بوته برنج خودرو روی زمین رویید. اولین بوته‌های برنج بدون پوسته، شیرین و عسل مانند بود. مردم آن‌ها را برای مدت بسیار طولانی مصرف می‌کردند. اما افرادی حریص و تنبل بیش از آنچه برای وعده‌های غذایی یک روزشان نیاز داشتند، برنج مصرف می‌کردند. آن‌ها شروع به مصرف دو، چهار، هشت و شانزده روز ذخایر برنج کردند. بسیاری از موجودات دیگر شروع به ذخیره و احتکار برنج نمودند. به مرور زمان زایش و رشد گیاه برنج کندتر شد. همچنین برنج همراه با پوسته و به صورت پراکنده رشد کرد. لازم بود موجودات روی برنج کار کنند، حفاظت کنند، برداشت کنند و بپزند تا برنج سفید به دست آید. در این زمان، بدن موجودات کاملاً تکامل یافت. بین بدن مرد و زن تمایز پدیدار شد. مردان مجذوب زنان شدند و بالعکس. با پدیداری جذبه عمیقشان نسبت به هم، شور و اشتیاق برانگیخته شد و به روابط جنسی انجامید. افرادی که زن‌وشوهرها را در حال فعالیت جنسی می‌دیدند، نکوهششان می‌کردند و معمولاً برای مدت معینی از ورود آن‌ها به روستا ممانعت می‌کردند. به همین دلیل، زوج‌های خوش‌گذران خانه‌های سرپوشیده‌ای ساختند که در آنجا به فعالیت جنسی بپردازند (Aggañña, 2001: 42-45).

از نظر یک بودائی متن فوق، داستان آزمندی جهان امروزی ما نیز هست. بی‌اخلاقی‌های گسترده در جوامع گوناگون، که اغلب ناشی از طمع عظیم برخی دولت‌ها و یا مردمان سرزمین‌ها برای بهره‌برداری هر چه گسترده از منابع زیرزمینی یا روزمینی است، کره خاکی را با تهدیدهای غیرقابل وصفی مواجه کرده است. در آغاز اسطوره فوق، صحبت از یک نوع عالم مینویی است. موجوداتی که هنوز شکل مادی پیدا نکرده‌اند، هنوز در آن زیست می‌کنند. کل زمین توسط یک ماده معطر بسیار خوش طعم شبیه به قیمة شیر پوشانده شده است. موجودات نورانی در اثر پدیداری ردایل اخلاقی همچون آزمندی هرچه‌تمام‌تر از این ماده ارتزاق می‌کنند. در نتیجه این طمع‌ورزی، ماده خوراکی خوشمزه زمین به صورت امری علی معلولی بالکل ناپدید می‌شود. به تدریج تمایز جنسی در موجودات آشکار شده و روش سابق مبنی بر تولد خودبه‌خود با تولیدمثل جنسی جایگزین می‌گردد. برنج خودرو که بر روی زمین وجود داشت، توسط انسان‌ها احتکار شد. در نتیجه همین عادت احتکار، نرخ رشد مواد غذایی نتوانست با نرخ تقاضا همگام شود. مالکیت

خصوصی زمین در نتیجه انحطاط اخلاقی در دستور کار روز قرار گرفت، کسانی که حریص تر بودند شروع به دزدی از زمین های دیگران کردند. برای مهار خطاکاران و مجازات آن ها، یک پادشاه توسط مردم انتخاب شد. رفته رفته جامعه ساده اولیه بسیار پیچیده تر شد. گفته می شود این انحطاط اخلاقی انسان اثرات نامطلوبی بر طبیعت داشت. سپس موجودات زیبا دچار نخوت شدند و شروع به تحقیر دیگران کردند (Kaza & Kraft, 2000: 99-100). بوداییان با اعتقاد به یک قاعده علی و معلولی، ساخته شدن حیات کنونی از تأثیرات پیشین را «سامسکارا» (Saṃskāra or Saṃkhāra) گویند که معادل واژه کارما در هندوئیسم است. قانون سامسکارا بیانگر تفاوت های بین تمام موجودات هم نوع است. بنی آدم در سرشت خود یکی اند اما تفاوت های زیادی دارند. برخی از آن ها عاقل و برخی جاهل، برخی عمر طولانی و برخی عمری کوتاه دارند یا برخی فقیر و برخی غنی اند. در رابطه با این تفاوت ها، فرقه بودائی و جریانا اعتقاد بر این دارد که چگونگی حیات یک نسل از آدمیان در ازمنه گذشته بر زندگی نسل های بعدی تأثیر خواهد گذاشت. پیدایش و تکوین عالم نیز از این قاعده مستثنا نیست (دالایی لاما و کاتلر، ۱۳۸۲: ۴۴).

نکته ای که در اسطوره تکاملی فوق الذکر بر آن تأکید می شود آن است که بودیسم معتقد است هرچند تغییر جزو عنصر ذاتی در طبیعت است، اما زوال اخلاقی انسان یک علت محسوب می شود که تغییرات سریعی را در جهان ایجاد می کند و معلول آن به خطر افتادن رفاه، سلامت و خوشبختی نوع بشر است. به تدریج وضع سلامت انسان به قدری وخیم می شود که امید به زندگی کاهش می یابد. به عنوان نمونه، این اتفاق در دومین «انترکلیپه» از زیرمجموعه «ویوراستای کلیپه» روی می دهد. در این دوره، در ابتدا با شروع کارهای نیک از سوی آدمیزاد، طول عمر، سلامت و رفاه نسل بشر افزایش می یابد. پس از مدت ها، نوادگان کسانی که عمرشان ۱۰ سال بود به ۸۰۰۰۰ سال افزایش می یابد. اما در ادامه همین دوره و پس از زمان «مایتریای» (Maitreya)، اوضاع جهان بدتر می شود و با انحطاط اخلاقی، مجدداً طول عمر بشر به تدریج از ۸۰۰۰۰ سال به ۱۰ سال و سن ازدواج به ۵ سال تنزل پیدا می کند (Aggañña Sutta, 2001: sec.21-22).

نجاسات و مقوله تخریب محیط زیست

امروزه آلودگی های زیست محیطی ابعاد وسیعی به خود گرفته و بشر با بیماری های جدید مرتبط با آلودگی در معرض تهدید جدی واقع شده است. تشکیل گروه های تندروی زیرزمینی همچون «جبهه آزادی بخش زمین» (ELF)، جبهه آزادی بخش حیوانات (ALF) و فعالیت های رادیکال گروه های دیگر موسوم به «بوم-تروریسم»، نشان از دغدغه عده کثیری نسبت به سرنوشت تلخ جهان دارد (Cianchi, 2015; Nocella and Best, 2015; Pickering, 2007). هرچند تهدیدات زیست محیطی به معنای امروزی آن هرگز در زمان حیات بودا وجود

نداشته، اما شواهد کافی در کتب مقدس بودائی وجود دارد که به ما در مورد طرز نگرش بودائیان نسبت به معضل آلودگی طبیعت بینش کافی ارائه می‌دهد. در ایدئولوژی خاص بودائی تبتی، زن، جسد مرده، غیر بودائی، زناکار، وضع حمل‌کننده، زن حائض، ادرار، مدفوع، عرق، خون، چرک، بلغم، تف، مو، پوست، ناخن و مشیمه، همگی جزو نجاسات محسوب می‌شدند (Gutschow, 2004: 202). تکه‌های پوست، موی سر و بریده ناخن جزو «دستگاه پوششی بدن» انسان محسوب می‌شوند، اما از منظر یک بودائی زوائد دستگاه پوششی بدن همراه با تف، مدفوع و ادرار، نجس و آلوده‌کننده طبیعت‌اند. در هند باستان، تراشیدن مو و کوتاه کردن ناخن، جنبه‌هایی از مهیا شدن برای مراسم تدفین بود. راهب پس از تراشیدن مو به طرز متناقضی هم مرده و هم زنده بود و در عین حال آماده گمارش به برای انجام وظایف دینی محوله. یک راهب مو تراشیده به‌طور نمادین در این دنیا مرده محسوب می‌شد، او نمی‌توانست دوباره بمیرد و چون زنده بود نمی‌توانست دوباره متولد شود. بنابراین تراشیدن اجباری سر نمادی از خلوص رهبانی است. در آیین بودائی سامسکارا/سانخارا به «تمایلات» ذهنی اطلاق می‌شود که نشئت گرفته از خواهش‌های گذشته بوده و علت خواهش‌های آینده‌اند. در عین حال، سامسکارا به آن قوه ذهنی در شخص نیز اطلاق می‌شود که این تمایلات در درون او شکل گرفته‌اند. بودیسم به‌جای از بین بردن چنین تمایلاتی، بر نیاز به تطهیر تمایلات و خواهش‌ها تأکید دارد (Bodhi, 2000: 45). با توجه به باور هندیان باستان مبنی بر اینکه منی تخلیه نشده در بدن گردش می‌کند و در نهایت در موهای سر فرد قرار می‌گیرد، تراشیدن موی سر نشان‌دهنده یک اخته نمادین بود و موهای بلند با این اختگی منافات داشت (Olson, 2005: 92; Eilberg-). (Schwartz & Doniger, 1995: 32-52).

برای یک فرد بودائی، محیط زیست، محیطی برای نفس کشیدن و محیطی که حیات ما در آن جریان دارد، محسوب می‌شود. هم پاکیزگی و بهداشت فردی و هم پاکیزه نگه‌داشتن محیط، موردستایش بودائی‌هاست. نظیر این‌گونه احترام به طبیعت و تقید به پاک‌ی آن را می‌توان در آیین زردشتی نیز ملاحظه نمود. در دین ایرانیان باستان، همه آب‌های روی زمین ستایش می‌شوند (اوستا، یسنا، هات ۴۱-بند ۱؛ هات ۶۸-بند ۶). گیاهان مزدا آفریده، حتی تنه و ریشه نباتات نیایش می‌شوند (اوستا، یسنا، هات ۴-بند ۷). روان‌های چارپایان سودمند نیز موردستایش‌اند (اوستا، یسنا، هات ۲۲-بند ۷۴). متون کهن بودائی نیز حکایت دارند که آنان بسیار نگران تمیز نگه‌داشتن آب‌ها بودند. چندین قانون در «وینایا» Vinaya راهبان را از آلوده کردن علف سبز و آب با بزاق، ادرار و مدفوع منع می‌کند. این‌ها نمونه‌هایی از عوامل متداول آلودگی شناخته شده در زمان بودا بودند و قوانین و مقرراتی علیه ایجاد چنین آلودگی‌هایی وضع شدند (Kaza & Kraft, 2000: 99-100).

امروزه سروصدا، به عنوان یک آلاینده جدی محیطی شناخته می‌شود که صدمات جبران‌ناپذیری هم بر روح و هم جسم افراد دارد. در آیین بودائی سکوت و خاموشی یک مقوله ارزشمند اخلاقی محسوب می‌شود. در ایتی ووتکه -متن کهن بودائی- از سه نوع سکوت نام برده شده: «ای رهروان، سه خاموشی هست. آن سه کدام‌اند؟ خاموشی تن و گفتار و دل. ای رهروان، این‌ها سه خاموشی‌اند» (چنین گوید او ایتی ووتکه، ۱۳۸۳: ۸۶) قانون پالی نیز تصویر بسیار روشنی در مورد نگرش بودائی نسبت به مقوله سروصدا ارائه می‌دهد. بودا نسبت به سروصدا انتقاد می‌کرد و بنابه هر مناسبتی از ابراز مخالفت شدید خود با آن دریغ نمی‌کرد. او از تنهایی و سکوت بی‌اندازه لذت می‌برد و سکوت را به عنوان مناسب‌ترین فرهنگ ذهنی مدح می‌کرد. به نظر بودا: «آن که او در تن و گفتار و دل خاموش است، از آرایش آزاد است، دارای صفت خاموشی مونی است -می‌گویند که او بدی‌اش را سترده است» (چنین گوید او ایتی ووتکه، ۱۳۸۳: ۸۶). بودا پرگویان را کسانی می‌دانست که در آیین فرا آموخته روشنی یافته کامل، رشد نمی‌کنند (چنین گوید او ایتی ووتکه، ۱۳۸۳: ۱۴۷). در اینجا رابطه علی و معلولی خاصی بین افرادی که اخلاق غوغا سالار و پرهیاهو دارند و غرق شدن آنان در آرایش و بدی برقرار می‌شود. از همین رو، سروصدا به عنوان خاری توصیف می‌شد که در مرحله اول مراقبه مزاحمت ایجاد می‌کند، اما پس از آن سروصدا مزاحم نیست زیرا مراقبه‌گر از امکان ایجاد مزاحمت به وسیله صدا عبور می‌کند. بودا و شاگردانش زیستگاه‌های طبیعی و خلوت و صومعه‌های ساکت را برای عبادت ترجیح می‌دادند. به نظر بودائیان، سکوت به کسانی که دلشان پاک است نیرو می‌بخشد و کارایی آنان را برای مراقبه ارتقاء می‌بخشد (Kaza & Kraft, 2000: 99-101).

صرفه‌جویی و تأثیر آن بر محیط‌زیست

بودیسم ویژگی‌های اخلاقی از جمله صرفه‌جویی و قناعت را به عنوان یک فضیلت درخور تحسین، ستایش می‌کرد. البته بخل و تبذیر به همان اندازه در بودیسم به عنوان دو افراط منحط مورد نکوهش‌اند. احتکار یک عادت ضداجتماعی بی‌معنی است که با رفتار حیوانات در ذخیره-سازی غذا قابل مقایسه است. بودا در این باره چنین می‌گفت: «ای رهروان، در یوزگی [=جمع کردن غذا] یک وسیله پست زیست است» (چنین گوید او ایتی ووتکه، ۱۳۸۳: ۱۲۱). در آیین بودائی انسان باید بیاموزد که نیازهای خود را مرتفع سازد و طمع‌های افسارگسیخته‌اش را سیراب نسازد. از همین رو است که در آیین بودائی به همه راهبان اجازه داده می‌شد که صرفاً مقدار محدود و مشخصی وسایل شخصی همراه داشته باشند. این وسایل عبارت‌اند از: سه دست خرقه، ریشمانی که به دور کمر بسته می‌شد، یک عدد کاسه گدایی، تیغ یا چاقویی برای تراشیدن مو، نخ و سوزن برای ترمیم خرقه و یک عدد صافی آب. بودا با برهنگی یا حتی استحمام درملاءعام نیز مخالف بود. در طول دو دهه ابتدایی جنبش، بودا و شاگردانش پارچه‌های دور ریخته شده می‌پوشیدند.

استفاده از صافی آب توسط راهبان برای جلوگیری از بلعیدن حشرات کوچک موجود در آب، محافظت از راهبان در برابر آسیب غیرعمدی موجودات زنده و تحمل عواقب کارمایی در نظر گرفته شده است. کاسه گدایی نه تنها نمادی از سبک زندگی مقتصدانه یک راهب بود؛ بلکه همچنین نشانه‌ای از رژیم گیاهخواری او بود که خود مستقیماً با پرهیز از اعمال خشونت بر ضد موجودات زنده مرتبط بود. هیچ منع کاملی برای خوردن گوشت وجود نداشت، اما راهبان منع شده بودند از اینکه از کسی درخواست کنند که حیوانی را علی‌الخصوص برای او ذبح بکند. کاسه گدایی و امور مرتبط با آن نیز کمی گیج‌کننده بود؛ زیرا راهب بی‌سروصدا بدون اینکه از کسی چیزی بخواهد منازل مختلف را پشت سر می‌گذاشت. توصیه بودا آن بود که حتماً افراد غنی به گدایان کمک کنند: «آن که از آنچه یافته‌اش، نوشابه‌اش، قوت‌اش به محب، به برهمن، به گدا، و به مسافر نمی‌دهد، فرومایه‌ای است که او را بی‌باران دانسته‌اند» (چنین گوید او ایتی ووتکه، ۱۳۸۳: ۹۵). بعد از اینکه صاحب‌خانه‌ای مقداری غذا در کاسه او می‌گذاشت، راهب سکوت اختیار می‌کرد و از صاحب‌خانه تشکر نمی‌نمود. از دیدگاه راهب، او با پذیرفتن غذا به صاحب‌خانه لطف می‌کرد؛ زیرا راهب به خانواده او فرصتی برای کسب فضیلت می‌داد. (Baruah, 2000: 126; Olson, 2005: 91-92; Morgan, 1986: 135). بودا «مراقبت نکردن از درهای حواس و شکم‌بارگی» را دو چیزی می‌دانست که مایه رنج در جهان است: «چون شکم‌باره است و در حواس ناخویشتن‌دار، به رنج می‌افتد و در تن و در جانش هم. چنین کسی در رنج زندگی می‌کند چه روز باشد و چه شب، سوخته تن و سوخته جان است» (چنین گوید او ایتی ووتکه، ۱۳۸۳: ۴۷). در آیین بودائی کسی یارای جستن از چنگال کارمای کردار خویشتن ندارد. یگانه چاره برای رهایی از کارمای اعمال، اجتناب کامل از رذایل اخلاقی چون حرص و عطش است که فرد دانا می‌تواند با دست یازیدن به آن از پنجه دست کنش و واکنش متقابل آزاد گردد و اعمالش بار کارمایی نداشته باشد (شایگان، ۱۳۶۲: ۱۶۰).

زمانی که بودا به روشن‌بینی رسید، بسیاری از خویشاوندان بودا به او پیوستند، از جمله آنها پسرعمویش آناندا بود. او خدمتکار و شاگرد محبوب و برجسته بودا بود. بنا به تصریح متون بودائی، به آناندا اغلب نقش‌های آموزشی مهمی از سوی بودا اعطا می‌شد، مانند تدریس منظم به ملکه‌ها و سایر افراد طبقه حاکم. او اغلب به خاطر تعالیمش مورد تحسین بودا قرار می‌گرفت. یک‌بار آناندا به تعدادی از کنیزهای پادشاه اودنا (Udena) آموزش داد. آنان چنان تحت تأثیر تعالیم او قرار گرفتند که پانصد جامه به وی دادند. پادشاه اودنا با شنیدن این موضوع از آناندا به خاطر حریص بودنش انتقاد کرد. اودنا از کنیزان پرسید که خرقة‌های زردرنگتان را چه کار کردید؟ آنان پاسخ دادند آن‌ها را به سرور والامقام بخشیدیم. اودنا پرسید: «آیا او همه آن‌ها را گرفت؟» کنیزان پاسخ دادند: «بله، او همه آن‌ها را گرفت.» پادشاه به پدر روحانی نزدیک شد و برای او ادای

احترام کرد و از او در مورد هدیه دادن لباس توسط زنان سؤال کرد و مطلع شد که زنان آن لباس‌ها را داده‌اند و پدر روحانی نیز آن‌ها را دریافت کرده است، پرسید: «سرور بزرگوار لباس‌ها مقدار معتناهی بود آیا چنین نیست؟ با این همه لباس چه خواهی کرد؟». ما در این مقاله قصد ادامه دادن گفتگوی این دو نفر را نداریم. روایت مذکور به‌طور خلاصه چنین ادامه می‌یابد که آناندا استفاده مقتصدانه راهبان از لباس‌ها را به ترتیب زیر به پادشاه اودنا توضیح می‌دهد: هنگامی که روپوش‌های جدید دریافت می‌شوند، روپوش‌های قدیمی به‌عنوان روتختی، روتختی‌های قدیمی به‌عنوان روکش تشک، روپوش‌های تشک قدیمی به‌عنوان فرش، فرش‌های قدیمی به‌عنوان گردگیر مورد استفاده قرار می‌گیرند. گردگیرهای قدیمی پاره شده نیز در خاک رس آغشته می‌شوند و برای تعمیر کف و دیوارهای ترک‌خورده مورد استفاده واقع می‌شوند. در این بین هیچ چیزی هدر نمی‌رود (Bulingame, 1921: 28, 288; Findly, 2003: 389-390). بدین ترتیب آناندا توضیح می‌دهد که چگونه هر لباسی با دقت مورد استفاده، استفاده مجدد و بازیافت توسط جامعه رهبانی قرار می‌گیرد. این توضیح باعث می‌شود که پادشاه پانصد لباس دیگر نیز به او ببخشد. چنین روایتی حاکی از آن است که استعمار بیش از حد از طبیعت که امروزه انجام می‌شود، قطعاً توسط بودیسم به شدیدترین وجه ممکن محکوم است.

اخلاق بودائی و زندگی جانوری و گیاهی

در متن بودائی موسوم به «دارما سامگراها» (Dharma Samgraha) به چیزی تحت عنوان «دو جهان» یا «جفت جهان» (lokadvaya) اشاره می‌شود (Kenjiu, 2005: sec. 89) که نشانگر اعتقاد برخی مکاتب بودائی به دو نوع جهان‌شناسی است: یکی «ساتوا-لوکا» (Sattva-loka) یا دنیای جانداران، دومی «بهجانا-لوکا» (bhājana-loka) به معنای «ظرف جهان» (Hiltebeitel, 2011: 248). یا دنیای بی‌جان‌ها. این دنیای دوم همچون ملجأ موجودات زنده (جهان اول) محسوب می‌شود. از نظر بودا، همه گونه‌های گیاهی و جانوری موجود در جهان کارمای مخصوص به خود را به میراث برده‌اند. اصل کارما موجب شده تا کلیه گونه‌های گیاهان و جانوری به دودسته سودمند (ثمین) و غیر سودمند (وضع) دسته‌بندی شوند. در اینجا نیز زندگی یک نسل از گیاهان و جانوران در زمان‌های دور بر گونه‌های بعدی آنان در زمانه ما تأثیر گذاشته است. بخشی از این امر نیز به رابطه علی و معلولی بین آزمندی انسان و تأثیر آن بر طبیعت - خصوصاً نباتات - بازمی‌گردد که بالاتر بدان اشاره شد. به اعتقاد بودائیان، انسان، فرزند طبیعت است، نه مالک آن. به عبارتی، از نظر آنان طبیعت صرفاً به بشر تعلق نداشته و او نمی‌تواند به هر طریقی طبیعت را استعمار کند. بودیسم نگرش ملایم و به دور خشونت را نسبت به نباتات را تبلیغ می‌کرد. به فرمایش بودا، حتی شاخه درختی که سرپناه داده، نباید شکسته شود. یکی از اصول ده‌گانه تربیتی بودائی، اصل «اهیمسا» (Ahimsa) یا اصل «پرهیز از آزار و کشتن جانداران»

است که از اصول بنیادین این آیین بوده و هر بودائی مکلف است به آن وفادار بماند: بودا شخصاً عقیده داشت: «آن کس که نکشته و به کشتن بر نمی‌انگیزد رنج نمی‌دارد و به رنج داشتن و انمی‌دارد؛ مهر همه جانداران در دل دارد» (چنین گوید او ایتی ووتکه، ۱۳۸۳: ۴۳). اهیمنسا نوعی اصل اخلاقی عدم ضرر است که باعث ایجاد نگرش دلسوزانه نسبت به همه موجودات زنده و گیاهان می‌شود. روایات تبتی که بر تناسخ تأکید کرده و گویند حیوانی که ما قصد کشتنش را داریم، ممکن است تناسخ مادران یا دیگر خویشاوندان ما باشند. این مسئله بر اصل کارما نیز در دین بودا اشاره دارد که اعتقادی است مبنی بر این که بر اثر کردارهای فرد (کارما) نیرویی ایجاد می‌شود که چگونگی زندگی آن فرد را زندگی‌های بعدی‌اش مشخص می‌کند.

بودیسم حتی قربانی کردن حیوانات را نیز ممنوع اعلام کرد (چنین گوید او ایتی ووتکه، ۱۳۸۳: ۴۳). در سطحی دیگر، آمیزش جنسی با یک حیوان و یا کشتن آن از جمله اموری بودند که اگر راهبان بودائی بدان‌ها دست می‌زدند، از صومعه اخراج می‌شدند. در عین حال، راهبان از انجام پنج نوع تجارت منع شده بودند: تجارت اسلحه، تجارت موجودات زنده، تجارت گوشت، تجارت مسکرات و تجارت سموم. هر کدام از این‌ها به نحوی با زندگی جانوران و اصل اهیمنسا مرتبط بود. بودا حتی بداندیشی نسبت به موجودات را نیز جایز نمی‌دانست: «اگر کسی مهرپروری کند بی‌هیچ بداندیشی به موجودی دیگر، و در این کار راست کار باشد، و اگر به همه جانداران در دل غمخوارگی داشته باشد این شریف، نکوکرد بسیار می‌یابد» (چنین گوید او ایتی ووتکه، ۱۳۸۳: ۴۲-۴۳)

پیش‌تر گفته شد که طبق قوانین بودائی، ادرار کردن به لحاظ اخلاقی در جاهای خاصی از طبیعت برای راهبان غدغن بود. راهب باید جایی را برای ادرار یا مدفوع کردن بیابد که برگ درخت یا علف تازه در آنجا وجود نداشته باشد. ادرار در آیین بودا جزو نجاسات بود. شاید این قانون اخلاقی به برای حفظ سلامتی حیوانات از بیماری‌های مختلف و یا به خاطر جلوگیری از ورود نجاسات به بدن آن‌ها در نظر گرفته شده بود. نمونه دیگری از اهتمام بودائیان در حفظ زندگی گیاهی، را می‌توان در خلوتگاه فصل بارانی راهبان بودائی دید که موقع بارش از آنجا کمتر خارج می‌شوند. بودا به راهبان توصیه می‌کرد که در طول فصل بارندگی صومعه را ترک نکنند. مطمئناً یکی از دلایل اصلی این تصمیم آن بود که علف و گیاهان تازه در این فصل رشد می‌کنند و پیاده‌روی موجب تخریب بیشتر طبیعت می‌شود. این نوع قوانین سخت‌گیرانه، بیشتر متوجه راهبان بود. اما بودیسم تشخیص داده بود که خودداری کامل از درگیر شدن با طبیعت ممکن نیست. بنابراین، جامعه غیرروحانی از جمله کشاورزان هرگز از درگیر شدن با طبیعت در مواقع ضروری منع نمی‌شدند. (Kaza & Kraft, 2000: 99-100). حال آنکه از نظر پیروان آیین جین، شخم زدن اراضی برای کشاورزی حرام است؛ زیرا از نظر آنان موجب کشته شدن حشرات

درون خاک می‌شود.

در کتب مقدس بودائی، بخشی از وظایف پادشاه عالم با طبیعت گره‌خورده است. پادشاه وظیفه دارد نه فقط از انسان‌ها بلکه از هر موجود زنده‌ای در قلمرو خود مراقبت کند. اهمیت فوق‌العاده عدالت سیاسی در بسیاری از داستان‌های کتاب مقدس بودائیان به نام «جاتاکا» منعکس شده است. در بودیسم اعتقادی مبنی بر این هست که دارمای (Dharma) پادشاه بر تمام قلمروش تابش دارد و رفتار پادشاه می‌تواند نظم کل طبیعت را به هم بریزد. بر این اساس، در آیین بودائی تصور بر این است که زنجیره‌ای علی در طبیعت وجود دارد که بازتاب نگرش حاکم جهان نسبت به مقوله عدالت است (Fausboll, 1879: 124; Chenet, 2011: 13). به لحاظ اخلاقی، رفتار پادشاه علتی است که معلول آن در طبیعت قابل مشاهده است. پادشاه نباید مرتکب ظلم شود؛ زیرا چنین رفتاری از سوی حاکمان می‌تواند خیروبرکت طبیعت را مختل کند. به عقیده بودا، باران می‌تواند حیات همه موجودات و گیاهان را تحت تأثیر قرار دهد و معتقد بود در کنار عوامل مختلف، به دلیل پادشاه بد نیز در زمان مناسب باران نخواهد بارید (Anguttara- Nikaya, 2020: 80). این دقیقاً همان چیزی است که در اندیشه ایرانشهری ایرانیان باستان نیز وجود داشته است. حکیم فردوسی در داستان سیاوش، اشاره صریحی به این دارد که به دلیل وجود شه‌ریار ظالم، گورخر به موقع نمی‌زاید، چشمه‌های آب جهان می‌خشکد، در نافه آهو بوی مشک شکل نمی‌گیرد و جوجه باز نابینا از تخم بیرون می‌آید (شاهنامه، ۱۳۸۷: ۲۲۳).

نتیجه‌گیری

آموزه‌های ادیان مختلف در کنار آموزش دو ابزار مهمی‌اند که می‌توانند در جهت رفع مشکلات زیست‌محیطی مورداستفاده قرار گیرند. آیین بودائی با تعالیم خود به‌نوعی آموزش‌هایی اخلاقی را برای پرورش نگرش‌ها و ویژگی‌های مثبت افراد برای غلبه بر رفتارهای مخرب در رابطه با محیط‌زیست ارائه می‌دهد و افق بینش آنان نسبت به ماهیت خود و پیامدهای اعمالشان را وسیع می‌کند. بودا اعلام می‌دارد که جهان با افکار مثبت یا منفی ما رهبری می‌شود. بنابراین انسان و طبیعت، با توجه به عقاید بیان‌شده در بودیسم اولیه، به یکدیگر وابسته‌اند. بودیسم معتقد است که پیوند نزدیکی بین اخلاق و دسترسی انسان به منابع طبیعی وجود دارد. از نظر هندیان باستان، وقتی شهوات بی‌پایان، طمع‌های بی‌هدف و ارزش‌های نادرست بر دل انسان چنگ بزند و بد اخلاقی و فسق در جامعه گسترش یابد، نظم عالم به هم خواهد ریخت و انسان از یک دوره طلایی به دوره‌های پست تنزل خواهد یافت. هنگامی که انسان از طریق حرص و آز، روحیه خود را از دست بدهد، قحطی نتیجه طبیعی آن خواهد بود. وقتی نفرت بر اخلاق غلبه کند، خشونت گسترده و ویرانی محیط‌زیست محصول نهایی آن خواهد بود. با بازآفرینی تدریجی اخلاقی است که شرایط طی یک دوره طولانی علت و معلولی بهبود می‌یابد و بشر به‌طور تدریجی از رفاه و عمر طولانی‌تر بهره‌مندی مجدداً می‌یابد. طبیعت و انسان، با نوعی نیروی اخلاقی اوج می‌گیرند و یا سقوط می‌کنند. اگر بد اخلاقی گریبان جامعه را بگیرد، انسان و طبیعت زوال می‌یابد. اگر اخلاق حاکم شود، کیفیت زندگی و طبیعت انسان بهبود می‌یابد. بنابراین رذایل اخلاقی همچون طمع و نفرت باعث آلودگی درون و بیرون می‌شود و فضائل اخلاقی نظیر سخاوت، شفقت و خردمندی، اخلاص درونی و بیرونی ایجاد خواهد نمود.

فهرست منابع

- ۱) اسماعیل پور مطلق، گلشن و محسن ابوالقاسمی؛ (پاییز و زمستان ۱۳۹۴) تحلیل چند ویژگی دارمای بودائی در گفتگوی بودی ستوه و بودا بر مبنای یک دست‌نوشته سغدی؛ نشریه تاریخ ادبیات، سال هفتم شماره ۲
- ۲) اوستا: کهن‌ترین سرودها و متنهای ایرانی (ج۲)، (۱۳۷۰)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- ۳) چنین گوید او، ایتی ووتکه (متن کهن بودائی)، (۱۳۸۳)، ترجمه ع. پاشایی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۴) دالایی لامای مقدس و هوارد سی. کاتلر؛ (۱۳۸۲)، هنر شاد زیستن؛ ترجمه شهناز انوشیروانی، تهران: خدمات فرهنگی رسا،...
- ۵) شاهنامه فردوسی متن انتقادی، به کوشش سعید حمیدیان، (۱۳۸۷)، تهران: قطره.
- ۶) شایگان، داریوش؛ (۱۳۶۲)، ادیان و مکتبهای فلسفی هند (جلد ۱)؛ تهران: امیرکبیر.
- ۷) محمودی، ابوالفضل و محسن شرفایی؛ (تابستان ۱۳۹۲)، تأملی در کیهان‌شناسی بودائی؛ معرفت ادیان، سال چهارم، شماره سوم، پیاپی ۱۵، ص ۹۷ - ۱۱۳
- 8) Baruah, Bibhuti; (2000), *Buddhist Sects and Sectarianism*; New Dehli: Sarup & Sons,
- 9) Bloom, Alfred; (May, 1972), *Buddhism, Nature and the Environment*; *The Eastern Buddhist NEW SERIES*, Vol. 5, No. 1, pp. 115-129
- 10) Bodhi, Bhikkhu (trans.); (2000), *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*. Boston: Wisdom Publications.
- 11) Burlingame, Eugene Watson; (1921), *Buddhist Legend Dahmmapada Commentary* (Vol.28); Mass: Harvard University Press.
- 12) Chenet, F.; (2011), *The Buddhist Ideal of the "King of Dharma" (Dharma-Rāja) in: Buddhist Virtues in Socio-Economic Development*, Ayutthaya, Mahachulalongkornrajavidyalaya University.
- 13) Cianchi, John; (2015), *Radical Environmentalism*; Palgrave Macmillan
- 14) Collins, Steven; (2001), *Aggañña Sutta: The discourse on what is primary: an annotated translation from Pali*; New Delhi: Sahitya Akademi.
- 15) Dhammika, Shravasti; (2015), *Nature and the Environment in Early Buddhism*; Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- 16) Eilberg-Schwartz, (1995), *Howard and Wendy Doniger; Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*; Berkeley: University of California Press.
- 17) Fausboll, V. (ed.); (1879), *The Jātaka Together With its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha. vol.2*, London:

Trübner and Co.

18) Findly, Ellison Banks; (2003), *Dāna: Giving and Getting in Pāli Buddhism*; New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

19) Gombrich, Richard Francis; (2009), *What the Buddha thought*; Sheffield: Equinox Publishing Limited.

20) Gombrich, Richard, (2006), *Theravada Buddhism*, London: Routledge Taylor and Francis Group.

21) Gutschow, Kim; (2004), *Being a Buddhist Nun: The Struggle for Enlightenment in the Himalayas*; Massachusetts: Harvard University Press.

22) Hildebrandt, Alf; (2011), *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative*; New York: Oxford University Press.

23) Horner, I.B. (trans.), (2013), *Majjhima Nikaya The Book of Middle Length Sayings*, 3 volumes, Bristol: Pali Text Society.

24) Huntington, John C.; (2003), *Bangdel, Dina; The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art*; Serindia Publications, Inc.

25) Jones, J.J., (1952), *The Mahāvastu, Sacred Books of the Buddhists*, vol. 2, London: Luzac & Co.

26) Kaza, Stephanie and Kenneth Kraft; (2000), *Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism*; Shambhala Publications.

27) Kenjiu, Kasawara; (2005), *Dharma Samgraha: An Ancient Collection of Buddhist Technical Terms*; Varanasi: Pilgrims Publishing.

28) Kloetzli, W.Randolph;(1989),*Buddhist Cosmology: Science and Theology in the Images of Motion and Light*;New Delhi:Motilal Banarsidass Pub.

29) Thathong, Kongsak; (2012), *A spiritual dimension and environmental education: Buddhism and environmental crisis*; Procedia - Social and Behavioral Sciences 46 PP. 5063 – 5068

30) Lamotte, Etienne (Trans.), (2003), *Suramgamasamadhisutra: The Concentration of Heroic Progress*, Dehli: Motilal Banarsidass Publ.

31) McNair, Amy; (2007), *Donors of Longmen: Faith, Politics, and Patronage in Medieval Chinese Buddhist Sculpture*, Honolulu: University of Hawaii Press.

32) Morgan, Kenneth W; (1986), *the Path of the Buddha: Buddhism Interpreted by Buddhists*, Dehli: Motilal Banarsidass Publishers Pvt Ltd.

33) Nocella, Anthony J. and Steven Best; (2011), *The Animal Liberation Front: A Political and Philosophical Analysis*; Lantern Books.

34) Olson, Carl; (2005), *Original Buddhist Sources: A Reader*, New Brunswick: Rutgers University Press.

35) Olson, Carl, (2005), *The Different Paths of Buddhism: A Narrative-Historical Introduction* Rutgers: Rutgers University Press.

36) Pickering, Leslie James; (2007), *The Earth Liberation Front, 1997-2002*; Arissa Media Group.

37) Rhys Davids, T. W., (2000), *Buddhist Birth Stories: Jataka Tales*;

Delhi: Srishti Publishers & Distributors.

38) Rhys Davids, T. W. (trans.), (2018), *Vinaya Texts*, London: *Forgotten Books*, Vol. 2.

39) Siddhi, Okkansa, Sanu Mahatthanadull, Phramaha Somboon Uddhikaro; (2018), *A Metta-Buddhist Integrated Method for Conflict Management in The Modern Societies; the Journal of the International Management in The Modern Societies, The Journal of the International Association of Buddhist Universities (JIABU) Vol. 11 No. 3 .*

40) Stoutzenberger, Joseph; (2006), *The Human Quest for God: An Overview of World Religions; New London: twenty- third publication.*

41) Strong, John; (2009), *The Buddha: a beginner's guide.* Oxford: *Oneworld Publications.*

42) Tripathi, Birendramani; (November 2017), *Environmental Pollution and Buddhist Philosophy; Journal of Emerging Technologies and Innovative Research (JETIR), Volume 4, Issue 11.*

43) Triratna Buddhist Community; (2013), *Triratna Dharma Training Course for Mitras; Triratna InHouse Publications.*

44) Wilson, Carol A.; (2011), *Healing Power beyond Medicine; Winchester: O Books, John Hunt Publishing Ltd.*

45) Williams, Paul; (2009), *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations; London: Routledge Taylor and Francis Group.*

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۵۰ - ۱۳۱

نقش نظام اخلاقی قرآن کریم در سلامت جسم انسان

عنایت شریفی^۱

چکیده

سلامت جسمانی به عنوان یکی از ابعاد سلامت در کنار سلامت معنوی، روانی و اجتماعی در بسیاری از نظام‌ها و مکاتب مورد توجه قرار گرفته است. در این میان قرآن کریم با تبیین مفاهیم اخلاقی با وسعتی در تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان، در صدد تبیین یک نظام فکری و معرفتی به نام «نظام اخلاقی» مشتمل بر سه عنصر مرتبط و منسجم؛ اهداف، مبانی و اصول می‌باشد. با دور روش پیشگیری و درمان در صدد تأمین و ارتقای سلامت معنوی انسان می‌باشد. از این رو این پژوهش در صدد است با روش توصیفی و تحلیلی به این سؤال اساسی پاسخ دهد که نقش نظام اخلاقی قرآن چگونه بر سلامت جسم انسان تأثیرگذار می‌باشند؟ نظام اخلاقی قرآن با دو روش؛ پیش‌گیری و درمان در صدد تأمین سلامت جسم انسان می‌باشد. آگاهی بخشی، زدودن رذایل اخلاقی، رعایت بهداشت و پاکیزگی در ابعاد، پاکیزگی بدن و لباس و بهداشت جنسی و بهداشت تغذیه از روش‌های پیش‌گیری نظام اخلاقی قرآن در سلامت جسم می‌باشند. روش‌های درمان به دو بخش روش درمان از طریق اسباب باطنی و معنوی و درمان از طریق اسباب ظاهری تقسیم می‌شوند. تقوا، صلح، نماز، قرآن، دعا، توبه و استغفار از روش‌های اسباب باطنی و روزه داری، پرهیز از اسراف و پرخوری نیز مهم‌ترین اسباب مادی در سلامت جسم می‌باشند.

واژگان کلیدی

سلامت جسم، انسان، نظام اخلاقی قرآن، قرآن.

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

طرح مسأله

نظام اخلاقی قرآن کریم به عنوان یک نظام فکری همانند؛ سایر نظام‌ها از سه عنصر؛ مرتبط و منسجم؛ اهداف، مبانی و اصول تشکیل یافته است. اهداف، همان مقصد نهایی هستند که از دو دسته اهداف متوسطه و نهایی تشکیل می‌شوند. مبانی شالوده‌های فکری هستند که از آنها اصول استنتاج می‌شوند. اصول، قواعد و دستورات عمل‌هایی هستند که از مبانی استنباط و استنتاج می‌شوند. روش‌ها، دستورات کاربردی هستند که از اصول و قواعد عامه نظام اخلاقی قرآن کریم، برگرفته شده‌اند مهم‌ترین مبانی‌های نظام اخلاقی قرآن بنیان‌های توحیدی و خداشناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی می‌باشند. توحید در خالقیت (انعام: ۱۰۲؛ اعراف: ۵۴، مؤمن، ۶۲، شوری، ۴ و...) توحید در مالکیت (بقره، ۲۸۴)، توحید در تشریح و قانونگذاری (یوسف، ۴۰، نحل، ۱۱۶)، توحید در ربوبیت (حمد، ۲، یونس، ۱۰، صافات، آیه ۸۲، زمر، ۷۵ و...) از مهم‌ترین مبانی خداشناختی و توحیدی می‌باشند از این مبانی اصولی همانند؛ تکلیف‌پذیری، اطاعت، بندگی و لطف الهی استنتاج می‌شوند که در تحقق نظام اخلاقی قرآن کریم و سلامت روح و جسم انسان نقش اساسی دارند. بنیان هستی‌شناختی به بنیان‌های هستی‌شناختی غیبی و فرامادی و هستی‌شناختی شهودی و مادی تقسیم می‌شوند مهم‌ترین مبانی هستی‌شناختی غیبی، باور به موجودات غیبی و نامحسوس همانند؛ فرشتگان، جن و شیطان و معاد باوری می‌باشند. فقیربودن هستی مادی، وحدت نظام مادی و غایت‌مندی هستی مادی از مهم‌ترین مبانی هستی‌شناختی مادی و شهودی می‌باشند که از این مبانی اصولی همانند؛ اصل تسخیر هستی مادی برای انسان، اصل بهره‌مندی اعتدال از طبیعت و... استنتاج می‌گردد. مبانی انسان‌شناختی به مبانی نگرشی همانند؛ دوساحتی بودن انسان از جسم و روح، اختیار انسان هدفمندی زندگی انسان، گرایش همانند؛ عدالت‌خواهی، حقیقت‌جویی، علم‌خواهی، گرایش به محاسن اخلاقی، و ارزشی، همانند؛ کرامت، امانت‌داری و خلافت و جانشینی می‌باشند تقسیم می‌شوند. و اصول مستخرج از مبانی انسان‌شناختی عبارتند از: اصل آزادی، اصل عدالت، اصل کمال‌جویی، اصل علم‌خواهی و حقیقت‌جویی، اصل تلازم جسم و روح، اصل توجه به غذای روح، اصل توجه به غذای جسم و....

در نظام اخلاقی قرآن کریم سلامت جسمانی انسان و حفظ آن از اهمیت و ارزش خاصی برخوردار است. علت حرمت بسیاری از امور به دلیل مضر بودن آنها به حال بدن است. به همین دلیل در آیات متعددی به نیرومندی و سلامتی جسم تأکید شده است: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ (انفال، ۶۰)؛ هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آنها [دشمنان]، آماده سازید!». در جای دیگر نیروی بدنی را که با سلامت نفس و اخلاق پسندیده همراه باشد، ستوده است: «قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا بَتِ اِسْتِ حِزَّهُ اِنْ حَيَّرَهُ اِنْ حَيَّرَهُ مِنْ اِسْتِ حِزَّتِ الْقَوِيُّ الْاَمِينِ (قصص، ۲۶)؛

یکی از آن دو (دختر) گفت: «پدرم! او را استخدام کن، زیرا بهترین کسی را که می‌توانی استخدام کنی آن کسی است که قوی و امین باشد (و او همین مرد است)». از نظر برخی از مفسران، در این آیه دختر حضرت شعیب (ع)، قوت او را به هنگام کنار زدن چوپان‌ها از سر چاه برای گرفتن حق این مظلومان و کشیدن دلو سنگین یک تنه از چاه فهمیده بود (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷، ج ۱۶، ص ۶۴). در آیه دیگر در مقام مدح و فضیلت طالوت در علم و سلامت و نیرومندی جسم، او را از امتیازات و کمال او می‌شمارد: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره، ۲۷۴)؛ و پیامبرشان به آنها گفت: «خداوند (طالوت) را برای زمامداری شما مبعوث (و انتخاب) کرده است.» گفتند: «چگونه او بر ما حکومت کند، با اینکه ما از او شایسته‌تریم، و او ثروت زیادی ندارد؟!» گفت: «خدا او را بر شما برگزیده، و او را در علم و (قدرت) جسم، وسعت بخشیده است. خداوند، ملکش را به هر کس بخواهد، می‌بخشد و احسان خداوند، وسیع است و (از لیاقت افراد برای منصب‌ها) آگاه است.»

بر این اساس از آنجا که سلامت جسم انسان در نظام اخلاقی قرآن کریم از اهمیت خاصی برخوردار است، راه‌کارها و روش‌هایی را برای سلامت آن ارائه می‌دهد که می‌توان آنها را در یک تقسیم بندی کلی به دو روش؛ پیشگیری و درمان تقسیم بندی کرد. بر این اساس پژوهش حاضر در صدد است با روش توصیفی و تحلیلی، نقش نظام اخلاقی قرآن در سلامت جسم انسان را مورد بررسی قرار دهد و در این مورد به سؤالات ذیل پاسخ دهد:

۱. روش‌های پیش‌گیری نظام اخلاقی قرآن کریم در سلامت جسمانی کدامند؟

۲. روش‌های درمانی نظام اخلاقی قرآن کریم در سلامت جسمانی کدامند؟

در باره پیشنهاد این تحقیق تاکنون کتاب‌ها و مقالات مختلفی در باره نظام اخلاقی و سلامت جسم به رشته تحریر در آمده همانند، کتاب طب الروحانی اثر محمدبن زکریای رازی، مؤلف در این کتاب در کوشش است که از منظر پزشکی آسیب شناس به آسیب های روحی انسان می‌نگرد و اخلاق را شاخه ای از طب عام می‌داند که شعبه ای از آن به نام «پزشکی» به علاج امراض بدنی و نبیین و تعلیم اصول بهداشت جسم می‌پردازد و شعبه دیگر به نام «اخلاق» به علاج امراض روحی و تشریح اصول بهداشت روانی می‌پردازد.، کتاب شفا بخشی قرآن (بررسی ۴۴ بیماری اخلاقی) اثر ناصر رفیعی محمدی. مقالاتی همانند؛ نقش فضایل اخلاقی در سلامت از منظر آموزه های دینی اثر فرزانه امینی و رسول محمد جعفری در فصلنامه قرآن و طب در فروردین ماه ۱۳۹۹، نقش معنویت دینی بر سلامت جسمی اثر غلامرضا نورمحمدی در مجله قرآن و طب، زمستان ۱۴۰۰ چرایی و چگونگی تأثیر سلامت معنوی بر

سلامت جسمانی بر پایه فلسفه و حکمت علوی اثر علی فضلی در مجله سلامت معنوی در بهار ۱۴۰۲، ولی اثر مستقل و درخور توجهی که به صورت جامع و کامل به این مسأله پرداخته باشد نگارش نیافته است. از این رو این نوشتار در پی آن است که به صورت جامع نقش نظام اخلاقی قرآن کریم در سلامت جسم انسان را با رویکرد توصیفی و تحلیلی مورد بررسی قرار دهد از این جهت روش‌های طرح شده در این نوشتار آشکارا جدید بودن کار و تحقیق را روشن می‌سازد.

مفاهیم

۱. نظام اخلاقی

نظام در زبان عربی به رشته و نخ می‌گویند که دانه‌های مرارید را به هم متصل می‌کند (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۵۷۸) و در زبان فارسی معمولاً به معادل واژه سیستم (system) انگلیسی به کار می‌رود و برای سیستم تعاریف مختلفی بیان شده است. نقطه اشتراک تمام این تعریف‌ها این است که سیستم مجموعه‌ای از اجزای به هم وابسته است که اجزای آن در راه نیل به هدف‌های معینی با هم هماهنگی دارند. سیستم‌ها به لحاظ اجزای تشکیل دهنده آن به سه قسمند؛ سیستم‌هایی که اجزای آن مفاهیم و گزاره‌ها هستند مانند سیستم اعداد، سیستم‌هایی که ترکیبی از اشیا هستند مانند سیستم بندی بدن انسان یا سیستم ساعت و سیستم‌هایی که اجزای آن را مردم تشکیل می‌دهند و در سیستم‌های اجتماعی از آن یاد می‌شود (سراج زاده، ۱۳۹۷، ص ۴۰). منظور از نظام در اینجا همان معنای نخست است که از آن به نظام معرفتی یاد می‌شود. به سخن دیگر نظام همان سیستمی است که عناصر و اجزای تشکیل دهنده آن مفاهیم و گزاره‌ها هستند. و از مجموع این مفاهیم و گزاره‌ها یک سیستم و نظام معرفتی تشکیل می‌شود. نظام معرفتی ممکن است در سه معنای عام، خاص و اخص به کار رود. در معنای عام، نظام معرفتی به مجموعه‌ای از گزاره‌ها اطلاق می‌شود که در یک پیوند متقابل و متوازن به تفسیر هماهنگ از مجموعه‌ای از اشیا و پدیده‌ها می‌پردازد و آدمی را به موضع‌گیری سازوار و هدفمند دعوت می‌کند. با این معنا از گاهی نظام فکری و مکتب نیز گفته می‌شود اموری مانند نظام فلسفی، نظام سیاسی، نظام، نظام اقتصادی، نظام اخلاقی و... را شامل می‌شود.

در معنای خاص از نظام مانند نظام اخلاقی قرآن می‌توان نظام را به معنای مجموعه‌ای نظام‌مند دانست که دارای سه عنصر اصلی و ارکان نظری؛ مبانی، اصول و اهداف باشد (همان) معنای اخص آن شامل اصول و اهداف باشد و سخنی از مبانی نیست. براین اساس منظور از نظام اخلاقی در این تحقیق معنای خاص آن می‌باشد که عبارت است از: «مجموعه‌ای از آموزه‌های موجود در قرآن که شامل؛ اهداف، مبانی و اصول موجود

در قرآن کریم می باشد که به صورت منسجم و هماهنگ با یکدیگر در ارتباطند و در عین حال قادر به تأمین و ارتقای سلامت جسم و روح انسان هستند.

۲. سلامت

سلامت در لغت به معنای صحت و عافیت است (آزهری، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۱۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۹۰). و در اصطلاح تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است از جمله: واژه سلامت در باره چیزی به کار می رود که به خوبی در مدار صحیح قرار گرفته باشد و کار ویژه خود را به خوبی انجام دهد. لذا جسمی سالم است که مجموعه اعضا و جوارح آن به خوبی کار می کند و تمامی اموری چون؛ جذب و دفع را بدون مشکل انجام دهد. و عقلی سالم است که در اندیشیدن مشکلی نداشته باشد و روحی سالم است که انسان را در اهداف متعالی انسانی به خوبی هدایت کند و انسانی سالم است که همه ابعاد جسمی، روحی و معنوی وی در مسیر تعالی او قرار گیرد (مصباح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۳۰).

سازمان بهداشت جهانی (WHO) را برخوردار از آسایش کامل جسمی، روانی و اجتماعی و معنوی تعریف می کند و صرفاً به معنای نداشتن بیماری یا نقص عضو نمی داند (World Health Organization, 1997).

۳. سلامت جسم

منظور از سلامت جسم، سلامتی است که مربوط به بدن و کالبد انسان است. بُعد جسمانی همان بعد ظاهری با اعضای برونی و درونی وجود ماست که با ابزار حسی انسان قابل شناسایی و مطالعه است. علوم زیستی و پزشکی نیز عهده دار بررسی ساختار عملکرد این بعد وجودی انسان هستند (نورمحمدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۵۱۴). سلامت جسمی در حقیقت ناشی از عملکرد درست اعضا بدن است. از نظر بیولوژیکی عمل مناسب سلول ها و اعضا بدن و هماهنگی آنها با هم نشانه سلامت جسمی است. برخی از نشانه های آن عبارتند از: ظاهر خوب و طبیعی، وزن مناسب، اشتهای کافی، خواب راحت و منظم، اجابت مزاج منظم، جلب توجه نکردن اعضا بدن توسط خود فرد، اندام مناسب، حرکات بدنی هماهنگ، طبیعی بودن نبض و فشار خون و افزایش مناسب وزن در سنین رشد و وزن نسبتاً ثابت در سنین بالاتر.

روش های پیش گیری نظام اخلاقی قرآن کریم در سلامت جسم انسان

گام نخست در برخورد با بیماری های جسمی پیشگیری از آنهاست. پیشگیری در لغت به معنای جلوگیری، دفع و مانع وقوع چیزی شدن مانند؛ جلوگیری از بیماری آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۲۳۵). در اصطلاح پزشکی به معنای جلوگیری از وقوع بیماری ها، کاهش پیامدهای شدیدتر بیماری و جلوگیری از بروز نقض عضو یا خسارت های روحی از این پیامدها هست. به عبارت دیگر پیشگیری به معنای به کارگیری روش های احتیاطی برای جلوگیری از

اتفاقات ناخواسته است (شیروانی، ۱۳۹۷، ص ۴۴).

بر این اساس از آنجا که سلامت جسم انسان در نظام اخلاقی قرآن کریم از اهمیت خاصی برخوردار است، راه‌کارها و روش‌هایی را برای سلامت آن ارائه می‌دهد که می‌توان آنها را در یک تقسیم بندی کلی به دو روش؛ پیشگیری و درمان تقسیم بندی کرد؛ مهم‌ترین روش‌های نظام اخلاقی قرآن کریم برای پیش‌گیری از بیماری‌های جسمی عبارتند از:

۱. آگاهی بخشی و دانش افزایی

آگاهی بخشی به افراد در ابعاد مختلف زندگی گامی مهمی در درونی سازی ارزش‌های اخلاقی و سلامت از منظر قرآن کریم می‌باشد. هر قدر سطح آگاهی و دانش افراد نسبت به فضایل اخلاقی و سلامت بیشتر باشد. از سلامت بیشتری برخوردار خواهند بود و به عکس هر مقدار از جهل و نادانی افراد نسبت به فضایل اخلاقی و بهداشت و سلامت و کمتر باشد بیماری جسمی و روحی بیشتر خواهد بود به همین خاطر بخش قابل توجهی از آموزه‌ها و احکام قرآن کریم به دمیدن روح امید و دوری از یأس (یوسف، ۱۷)، دعوت قرآن به صبر (بقره، ۱۵۳ و ۱۵۵ و آل عمران، ۲۰)، دعوت قرآن به توکل (احزاب، ۳ و آل عمران، ۱۵۹)، نماز و آرامش روان (طه، ۴۹)، ممنوعیت تمسخر، ممنوعیت استفاده از القاب زشت، ممنوعیت جست‌جواز یکدیگر، سوؤظن، تجسس و غیبت (حجرات، ۱۱-۱۲)، در همین رابطه قابل تفسیر است. چراکه این عوامل سبب آگاهی بخشی انسان‌ها شده تا بتوانند. از ردائل اخلاقی پیراسته و به فضایل اخلاقی آراسته شوند. (ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۳) که در سلامت انسان نقش اساسی دارد.

۲. زدودن ردایل اخلاقی

یکی از روش‌های نظام اخلاقی قرآن زدودن ردایل اخلاقی است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۲-۱. حسادت

حسد آن است که انسان بخواهد نعمتی را که خداوند به دیگری داده از او بگیرد. به بیان دیگر حسود کسی است که چشم دیدن نعمت و آسایش دیگران را ندارد و اگر آنها به نعمتی برسند ناراحت و غمگین و اگر به مصیبتی دچار شوند شاد و خوشحال می‌شوند (نراقی، ۱۳۶۱، ص ۲۲۶). انسان حسود چون همیشه در فکر ضربه زدن به رقیب خود و انسان دنیاپرست در اندیشه‌ی افزودن ثروت است، همیشه با غم و غصه و اندوه زیاد، دست و پنجه نرم می‌کند و این امر دستگاه هاضمه را از انجام وظیفه باز می‌دارد، در نتیجه مقاومت بدن در برابر بیماری‌ها ضعیف می‌گردد به گونه‌ای که با اندک بیماری از پای می‌افتد. از جمله پیامدهای حسد تحلیل بدن و نابود کردن بدن و جسمی باشد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۹۹)

۲-۲. حرص

حرص حالتی است نفسانی که انسان را بر گردآوردن آنچه نیاز ندارد بر می انگیزد بی آنکه به مقدار معینی اکتفا کند و این از پستی قوه شهویه است که خداوند می فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارض، آیات ۱۹-۲۱)؛ انسان مخلوقی سخت حریص و بی صبر است چون شر و زیانی به او رسد جزع و بی قراری کند و چون مال و دولتی به او رو کند بخل نماید».

این رذیلت را با توجه به اصل «زهد» باید اصلاح کرد. زهد به معنای دل نبستن به دنیا و رها شدن از اسارت است. از جمله ثمراتی که زهد به همراه دارد می توان به علم و حکمت و بصیرت؛ آرامش و آسودگی و اصلاح و عزت و عظمت اشاره کرد.

دل گسستن از دنیا می تواند باعث سلامت روانی و آرامش را برای انسان فراهم آورد. رسول خدا (ص) می فرماید: «الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا يُرِيحُ الْقَلْبَ وَالْبَدَنَ (قمی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۶۵)؛ زهد در دنیا قلب و بدن انسان را آسوده می کند.

۲-۳. بخل ورزی

بخل عبارت است از خسیس بودن در جایی که باید خرج کرد و ندادن آنچه را که باید دادو آن طرف تفریط است و افراط آن اسراف است که عبارت است از خرج کردن آنچه نباید خرج کرد، این دو طرف مذموم است و وسط آن که صفت جود و سخاست پسندیده است (نراقی، ۱۳۶۱، ص ۲۲۸).

قرآن کریم دوری از بخل را راه سعادت و رستگاری می داند و در سوره های حشر و تغابن، این مطلب را بیان می کند: «وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (حشر، آیه ۹)؛ کسانی که از بخل و حرص نفس خویش باز داشته شده اند رستگارانند».

یوق "از ماده" وقایه" گرچه به صورت فعل مجهول است اما پیداست که فاعل آن در اینجا خدا است، یعنی هر کس خداوند او را از این صفت مذموم نگاهداری کند رستگار است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷، ج ۳۲، ص ۵۲۰).

۲-۴. کینه توزی

کینه ثمره غضب است، زیرا زمانی که غضب نتواند تشفی پیدا کند و به ناچار فروخورده شد و به باطن رفته و به صورت حقد و کینه در می آید. (نراقی؛ ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۷۹). «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غُلٍّ (اعراف، آیه ۳۹).؛ و آنچه از کینه و خشم در سینه های آنان است. «..غُل» از بزرگترین ناملایماتی است که آدمی را مکدر می سازد، چون هیچ کسی نیست که از دوستی با دیگران بی نیاز باشد، و دوستی با اشخاص تا زمانی قابل دوام است که از یکدیگر حرکاتی که موافق طبع نیست نبینند، چون اگر حرکات و توقعات طرف مطابق میل نباشد الفت به خشم مبدل

شده و همین خشم بر او عیش را ناگوار می سازد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۴۵). لذا به واسطه این رفتار ناپسند علاوه بر نقص در ایمان و انجام بسیاری از جنایات، هم سلامت جسم به خطر می افتد و هم سرمایه های وجودی افراد و سرمایه های اجتماعی از بین می رود. کینه دل را سرشار از دشمنی و غضب می کند تا جایی که بسیاری از ارزش های انسانی را فراموش می کند. لازم است با توجه به اصل «تذکر» امور با ارزش را یادآوری شوند.

۳. رعایت بهداشت و پاکیزگی

بهداشت در اصطلاح به مجموعه فعالیت‌ها و اقداماتی که برای بهبود و ارتقای تندرستی و توانایی فرد یا جامعه انجام شود، بهداشت می‌گویند و شامل همه دانش‌ها و روش‌هایی است که به حفظ سلامت فرد و جامعه کمک می‌کنند (جمعی از پزشکان؛ ۱۳۶۳). در قرآن برای این معنا از واژه‌های «طبیات»، «طهارت» و مشتقات آن استفاده شده است. بهداشت دارای مصادیق و ابعاد مختلفی می‌باشد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف) پاکی و پاکیزگی بدن

پاکی و پاکیزگی آنچنان از نظر قرآن ارزش و اهمیت دارد که در تعدادی از آیات پاکیزگان را ستایش (بقره، ۲۲۲ و توبه، ۱۰۸) و در آیات دیگر پاکیزگی بدن را از امور مسلمانی و شرط اولیه عبادات می‌داند: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَليُؤْتِيَكُمْ نِعْمَةً عَلَيْهِمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (مائده، آیه ۶)؛ ای اهل ایمان هنگامی که می‌خواهید برای نماز بپاکیزید و اگر جنب هستید پاکیزه شوید (غسل کنید) ... خدا هیچ گونه سختی برای شما قرار نخواهد داد ولیکن می‌خواهد (جسم و جان) شما را پاکیزه گرداند و نعمت خود را بر شما تمام کند. در آیه دیگر در باره وضو برای اقامه نماز می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَليُؤْتِيَكُمْ نِعْمَةً عَلَيْهِمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (مائده، آیه ۶)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون به (عزم) نماز برخیزید، صورت و دست‌هایتان را تا آرنج بشویید و سر و پاهای خودتان را تا برآمدگی پیشین (هر دو پا) مسح کنید. خدا نمی‌خواهد بر شما تنگ بگیرد، لیکن می‌خواهد شما را پاک و نعمتش را بر شما تمام گرداند، باشد که سپاس (او) بدارید.

وضو دارای دو فایده روشن است: فایده بهداشتی و فایده اخلاقی و معنوی، از نظر بهداشتی شستن صورت و دست‌ها آن هم پنج بار و یا لاقل سه بار در شبانه روز، اثر قابل ملاحظه‌ای در نظافت بدن دارد، مسح کردن بر سر و پشت پاها که شرط آن رسیدن آب به موها یا پوست تن است، سبب می‌شود که این اعضا را نیز پاکیزه بداریم و تماس آب با پوست بدن اثر خاصی در تعادل اعصاب سمپاتیک و پاراسمپاتیک دارد و از نظر اخلاقی و معنوی چون با قصد قربت و برای

خدا انجام می شود اثر تربیتی دارد. مخصوصاً چون مفهوم کنایی آن این است که از فرق تا قدم در راه اطاعت تو گام برمی دارم مؤید این فلسفه اخلاقی و معنوی است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۹۱).

و نیز قرآن کریم تیمم را از مطهرات شمرده و به مسلمانان دستور داده است در صورت نبود آب از خاک استفاده شود: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ (مائده، آیه ۶)؛ و اگر بیمار یا در سفر بودید، یا یکی از شما از قضای حاجت آمد، یا با زنان نزدیکی کرده اید و آبی نیافتید پس با خاک پاک تیمم کنید، و از آن به صورت و دستهای تان بکشید».

تیمم همانند وضو و غسل دارای دو فایده اخلاقی و بهداشتی است. فایده اخلاقی تیمم یکی از عبادات است، و روح عبادت به معنی واقعی کلمه در آن منعکس می باشد، زیرا انسان پیشانی خود را که شریف ترین عضو بدن او است با دستی که بر خاک زده، لمس می کند تا فروتنی و تواضع خود را در پیشگاه او آشکار سازد، یعنی پیشانی من و همچنین دست های من در برابر تو تا آخرین حد، خاضع و متواضعند، و به دنبال این کار متوجه نماز و یا سایر عباداتی که مشروط به وضو و غسل است می شود، و به این ترتیب در پرورش روح تواضع و عبودیت و شکر-گزاری در بندگان اثر می گذارد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۰۱).

ب) پاکیزگی لباس

پاکیزگی لباس و دوری از هرگونه آلودگی در زندگی از توصیه خداوند به انسان هاست: «وَتِيَابِكُمْ فَطَهِّرُوا وَالرُّجُزَ فَاهْبِطُوا (مدثر، آیات ۴-۵)؛ و لباس تان را پاک کن، و از پلیدی دوری کن». در روایات آمده است که بهترین لباس نزد پیشوایان معصوم (ع) لباس سفید بوده است (متقی هندی، ج ۴۱۱۰۱).

۲-۳. بهداشت جنسی

قرآن کریم در موارد فراوانی تأکید به قوانین بهداشت جنسی کرده است تا از انحرافات جنسی و از ابتلای به بیماری های جسمی و پیامدهای آن پیشگیری نماید تشویق به ازدواج (نور، ۳۲)، رعایت عفاف و پرهیز از روتبط نامشروع و پنهانی (نور، ۳۰-۳۱ و مؤمنون، ۷-۱۳)، پرهیز از هم جنس گرایی (شعراء، ۱۶۵-۱۷۳، ق، آیه ۱۲ و فرقان، ۳۸)، پرهیز از آمیزش با زنان در ایام عادت (بقره، ۲۲۲)، ممنوعیت خود ارضاعی و استمناء (مؤمنون، ۷-۱۳) و پرهیز از مقدمات روابط نامشروع همانند: چشم چرانی (نور، ۳۱)، خود آرایی (احزاب، ۳۳) و..... از مهم ترین دستورات بهداشت جنسی می باشند.

۳-۳. بهداشت تغذیه

از نظر قرآن بهداشت غذایی به معنای دریافت و خوردن مواد غذایی می‌باشد که دارای معیارهای؛ بهره مندی از غذای طیب که انسان از خوردن آن لذت ببرد (راغب اصفهانی، بی تا، ج ۲، ص ۵۰۶) و ممنوعیت غذاهای غیر طیب و خبیث باشد که واژه های طیبات و خبائث و مشتقات آنها استفاده شده است. استفاده از غذا های حلال و طیب (یونس، ۹۳، ۲۲، ۵۹، آل عمران ۳۸ و ۱۷۹، نساء، ۲، ۴۳، ۱۶۰، مائده، ۴، ۵، ۶، ۸۷، ۱۰۰، اعراف، ۳۲، ۵۸، ۱۵۷، ۱۶۰، انفال، ۲۶، ۳۷، توبه، ۷۲) و پرهیز از غذاهای خبیث و حرام همانند؛ شراب (مائده، ۹۰-۹۱)، خوردن مردار (انعام، ۱۲۱)، خوردن خون (انعام، ۱۲۱) و خوردن گوشت خوک (انعام، ۱۲۱) از مهم ترین دستورات بهداشت تغذیه قرآن کریم می‌باشند.

روش‌های درمان بیماری‌های جسمی در نظام اخلاقی قرآن کریم

واژه شفا به معنای صحت است و در مقابل آن بیماری، عیب و نقض می‌باشد. قرآن کریم، قرآن را شفا دهنده معرفی می‌کند: «وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (شعراء، آیه ۱۰)؛ و هنگامی که بیمار شوم مرا شفا می‌دهد». و در آیه دیگر حضرت عیسی (ع) را شفا دهنده معرفی می‌کند: «وَ أُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أَخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ [آل عمران، آیه ۴۹]؛ و به اذن خدا، کور مادرزاد و مبتلایان به برص [پیسی] را بهبودی می‌بخشم و مردگان را به اذن خدا زنده می‌کنم». و نیز در آیه دیگر غسل را شفا دهنده معرفی می‌کند: «خُذْ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ (نحل، ۶۹)؛ از درون شکم آنها، نوشیدنی با رنگ‌های مختلف خارج می‌شود که در آن، شفا برای مردم است».

با تدبیر این آیات، این نتیجه بدست می‌آید که اگر چه شفا دهنده اصلی خداست و این شفا از مجرای معنوی همانند؛ تقوا، ذکر و دعا و... و از مجرای مادی مانند غسل در جهان هست ظهور می‌یابد و تجلی پیدا می‌کند. همچنین مشخص می‌شود در دین الهی هم به اسباب مادی شفای بیماری و هم به اسباب معنوی شفای بیماری توجه شده است. براین اساس روش‌های درمان بیماری‌های جسمانی در نظام اخلاقی قرآن را می‌توان گاهی از طریق عوامل معنوی و باطنی و گاهی نیز از طریق ظاهری و مادی درمان کرد. براین اساس روش‌های درمان بیماری‌های جسمانی در نظام اخلاقی قرآن کریم را می‌توان در یک تقسیم بندی کلی به دو قسم اساسی تقسیم کرد: ۱. روش‌های درمان از طریق عوامل معنوی و باطنی. ۲. روش‌های ظاهری و مادی.

۱. روش های درمان بیماری های جسمانی از طریق عوامل معنوی و باطنی

۱-۱. تقوا

یکی از مهم ترین راه درمان همه بیماری ها، تقواست که در قرآن کریم بسیار مورد تأکید قرار گرفته است: «یا بنی آدم! یا تَیْبَنکُمْ رُسلٌ مِّنْکُمْ یَقْضُونَ عَلَیْکُمْ آیاتِی فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُونَ» (اعراف، ۳۴)؛ ای فرزندان آدم! اگر رسولانی از خود شما به سراغتان بیایند که آیات مرا برای شما بازگو کنند، (از آنها پیروی کنید؛) کسانی که پرهیزگاری پیشه کنند و عمل صالح انجام دهند (و در اصلاح خویش و دیگران بکوشند)، نه ترسی بر آنهاست و نه غمناک می شوند».

اخلاق زشت مانند؛ حسد، کینه، انتقام جویی، خشم، طمع، خودبینی، تکبر، ترس و... بیماری های نفسانی هساتند که در بیماری جسمانی نقش بسزایی دارند. یکی از کارآمدترین ابزارهای درمان این بیماری که به درمان بیماری های جسمی منتهی می گردد تقواست چنانکه امام علی (ع) درباره ی نقش تقوا می فرماید: «فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءٌ قَلْبِکُمْ وَ بَصَرٌ عَمَى أَفْئِدَتِکُمْ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹)؛ به راستی که تقوای الهی درد قلب هایتان را دارو، و کوردلی هایتان را بینایی است».

۱-۲. صله رحم

صله رحم به معنای مهربانی و رسیدگی نسبت به خویشان و نزدیکان است که از حقوق بیشتری نسبت به دیگران برخوردارند. از دیدگاه قرآن، آنقدر اهمیت دارد که آن را بعد از نام خدا آورده است.

صله رحم از فضایل اخلاقی است که طبق برخی از روایات باعث طول عمر (کلینی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۵). و برخی دیگر از روایات نه تنها باعث طول عمر بلکه سبب سلامت بدن است. پیامبر (ص) فرمود: «من أحب أن ینسأ فی أجله و یعافی فی بدنه فلیصل رحمه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۶۹)؛ هر کس دوست دارد که اجلش به تأخیر بیافتد و جسم سالم داشته باشد صله رحم کند».

گفتنی است که والدین مهم ترین ارحام هستند لذا در روایات به صله رحم با آنان و شادکردن ایشان از موجبات افزایش عمر و سلامت انسان (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۳۵۹) عنوان شده است.

۱-۳. نماز

یکی از عواملی که موجب سلامت انسان می شود، ورزش منظم روزانه است. به نظر می رسد انجام فریضه نمازهای پنجگانه علاوه بر ایجاد سلامت و نشاط روحی، دارای تاثیر جسمی نیز می باشد. حرکات نماز برای هر شخصی ر هر سن و سالی که باشد، مناسب است و بدون آن که

فشار بیش از حدی بر او وارد کند، تأثیر خوبی بر انقباض و انبساط عضلات و مفاصل دارد؛ زیرا حرکات کششی که انسان در هنگام رکوع و سجود انجام می‌دهد به طور خاصی آرام بخش بوده موجب تقویت عضلات صورت، گردن، ساق پا، ران‌ها و ستون مهره‌ها می‌ود (فاکس و ماتئوس، ۱۳۶۸، ص ۲۷۴-۲۶۹).

نماز عبادت جامعی است که انسان می‌تواند تمام وجودش را در خدمت خدا قرار دهد و به همین سبب که پس از معرفت خدا، بهترین عمل دانسته شده است. نماز در قرآن کریم آنچنان ارزشمند است که حدود هشتاد آیه با تعبیرهای گوناگونی درباره آن سخن گفته است (ر.ک: ابراهیم، ۳۱، ۳۷ و ۴۰، طه، ۱۳-۱۴، مریم، ۳۱، لقمان، ۱۷، طه، ۱۳۲، یونس، ۵۷). از مهم ترین آثار آن، بهداشت تن و سلامت جسم می‌باشد. چرا که برخی از شرایط نماز، موجب بهداشت تن، لباس و به تبع آن، بهداشت محیط زندگی می‌شود. امام علی (ع) می‌فرماید: «برخاستن شب [برای نماز] سبب سلامتی جسم است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۳، ص ۱۲۶).

۱-۴. انس با قرآن

قرآن کریم درباره شفا بودن قرآن می‌فرماید: «وَتُنزَلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء، ۸۲)؛ و ما آنچه را برای مؤمنان مایه درمان و رحمت است از قرآن نازل می‌کنیم، و ستمگران را جز زیان نمی‌افزاید.

همچنین در جای دیگر می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (یونس، ۵۷)؛ ای مردم، به یقین، برای شما از جانب پروردگارتان اندرزی و درمانی برای آنچه در سینه‌هاست و رهنمود و رحمتی برای گروندگان به خدا آمده است.

این دو آیه بصراحت از قدرت درمانی آیات سخن به میان آورده‌اند. از آنجا که بطور مطلق در آیه نخست از درمان‌گری آیات سخن به میان آمده می‌توان گفت که اختصاص به بیماری‌های معنوی و روحی و ذهنی و روانی ندارد که در آیه دوم با تعبیر صدور یعنی سینه‌ها محدود شده است. بنابراین، آیات قرآن می‌تواند به عنوان درمانگر بیماری‌های جسمی نیز مورد استفاده قرار گیرد؛ چنانکه بارها این مطلب در سیره معصومان (ع) و اولیای الهی به اثبات رسیده که آنان با آیات قرآن به درمان بیماری‌های سخت درمان اقدام کرده‌اند.

همین اطلاق را می‌توان از آیه ۴۴ سوره فصلت به دست آورد که فرموده است: و اگر این کتاب را قرآنی غیرعربی گردانیده بودیم، قطعاً می‌گفتند: «چرا آیه‌های آن روشن بیان نشده؟ کتابی غیرعربی و مخاطب آن عرب زبان؟» بگو: «این کتاب برای کسانی که ایمان آورده‌اند رهنمود و درمانی است و کسانی که ایمان نمی‌آورند در گوش‌هایشان سنگینی است و قرآن بر ایشان نامفهوم است و گویی آنان را از جایی دور ندا می‌دهند.

پروفسور وان درهوون می‌گوید: «بررسی‌ها نشان می‌دهد که قرائت منظم قرآن، از انسان در مقابل تمامی مشکلات روانی دفاع می‌کند و نیز نقش مهمی در معالجه بیماری‌های روانی دارد. بسیاری از بیمارانی که با روش من تحت درمان قرار گرفتند، غیر مسلمان هستند و بیشتر آنها نمی‌توانند به زبان عربی تکلم کنند؛ لذا ما به آنها کیفیت تلفظ صحیح لفظ جلاله «الله» را آموزش می‌دهیم. پس از تمرین و فراگیری این کلمه به نتایج شگفت‌آوری در زمینه مشکلات روانی یا فشارهای اجتماعی دست یافتیم» (نشریه خبررسانی اخبار ملل، ش ۱۷، ص ۸۳).

۱-۵. دعا

در اصطلاح، برخی دعا را به معنای طلب شخص دانی از عالی از باب خضوع و استکانت دانسته‌اند (ابن فهد، ۱۴۱۹ق، ص ۲۰) و برخی از مفسران دعا را به مفهوم؛ طلب عنایت و درخواست یاری از سوی بنده تعریف کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۶۲) و برخی دیگر نیز دعا را به معنای خواندن خدا از سوی بنده در مقام عبودیت و بندگی جهت جلب رحمت و عنایت او دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۱).

خواندن دعا نقش مهمی در مشکل گشایی دارد زیرا، افزون بر اینکه، خدایتعالی در قرآن کریم با تأکیدات فراوان وعده به اجابت آن را داده است باشند، وعده داده است که دعای بندگانش را به اجابت برساند: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي (بقره، ۱۸۶)؛ و هنگامی که بندگان من، از تو در باره من سؤال کنند، (بگو): من نزدیکم! دعای دعا کننده را، به هنگامی که مرا می‌خواند، پاسخ می‌گویم! پس باید دعوت مرا بپذیرند، و به من ایمان بیاورند، تا راه یابند (و به مقصد برسند)»

و در آیه دیگر نیز می‌فرماید: «وَ قَالَ رَبِّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (غافر؛ ۶۰)؛ پروردگار شما گفته است: «پروردگار شما گفته است: «مرا بخوانید تا (دعای) شما را بپذیرم!»

دعا در قرآن دارای ابعاد فراوانی است. یک سری از دعاهای قرآنی درباره درخواست شفا و سلامت جسمانی است، چنانکه از زبان حضرت ایوب (ع)، می‌فرماید: «وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ اِزْكَضَ بَرَجِيكَ هَذَا مُعْتَسِلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ (ص، ۴۲-۴۳)؛ بنده ما ایوب را به یاد آور آنگاه که پروردگارش را ندا داد که شیطان مرا به رنج و عذاب مبتلا کرد؛ به او گفتیم: با پای خود به زمین بکوب! اینک این چشمه ساری است سرد و آشامیدنی.»

برخی از مفسران بر این باورند که «نُصْب» به معنای رنج بدن و «عذاب» به معنای فوت مال است (کاشانی، ۱۳۶۶، ج ۸، ص ۵۹؛ حسینی شاه عبد العظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۲۰۰). و برخی دیگر، فوت اهل را هم به فوت مال اضافه کرده‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۹۷).

در این آیات افزون بر اسباب ظاهری که شامل حرکت بدنی همراه با ضربات پا است تا

بیماری از پا به بالا و با آب چشمه و نوشیدن از آب پاک از بدن خارج شود، به اسباب باطنی که خدا اراده کرده بود تا دعای حضرت ایوب (ع) را پاسخ دهد.

و یا در باره بارداری همسر زکریا زمانی تحقق یافت که پس از دعا، اصلاح همسرش از مشکلی که در بدن داشت انجام شد: «و زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ. فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ يَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَ كَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ» (انبیاء، ۸۹-۹۰)؛ و زکریا را (به یاد آور) در آن هنگام که پروردگارش را خواند (و عرض کرد): «پروردگار من! مرا تنها مگذار (و فرزند برومندی به من عطا کن) و تو بهترین وارثانی!، ما هم دعای او را پذیرفتیم، و یحیی را به او بخشیدیم و همسرش را (که نازا بود) برایش آماده (بارداری) کردیم چرا که آنان (خاندانی بودند که) همواره در کارهای خیر بسرعت اقدام می‌کردند و در حال بیم و امید ما را می‌خواندند و پیوسته برای ما (خاضع و) خاشع بودند».

خداوند درباره ساره همسر ابراهیم (ع) می‌فرماید که دعای آن حضرت (ع) همراه با اصلاح امر رحم ایشان بود: «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحَكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ قَالَتْ يَا وَيْلَتَىٰ أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ قَالُوا أُوّجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ» (هود، ۷۱-۷۲)؛ و همسرش ایستاده بود، (از خوشحالی) خندید پس او را بشارت به اسحاق، و بعد از او یعقوب دادیم. گفت: «ای وای بر من! آیا من فرزند می‌آورم در حالی که پیر زنم، و این شوهرم پیر مردی است؟! این راستی چیز عجیبی است! گفتند: «آیا از فرمان خدا تعجب میکنی؟! این رحمت خدا و برکاتش بر شما خانواده است چرا که او ستوده و والا است!».

۴-۱-۶. توبه

توبه یکی از نعمت‌های بزرگ الهی است که انسان‌ها را به اصلاح و خودسازی و می‌دارد و آنها را از مرتکب شدن مجدد به گناه بازمی‌دارد. خداوند متعال برای نجات انسان از تباهی، «باب توبه» را به روی بندگان خویش گشوده و آنها را به پشیمانی و طلب بخشش دعوت می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» (تحریم، ۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، به درگاه خدا توبه کنید توبه ای از روی اخلاص. باشد که پروردگارتان گناهانتان را محو کند».

قرآن کریم در داستان حضرت یونس (ع) و افکنده شدن او در دریا و بلعیده شدن توسط ماهی و خروجش از شکم ماهی و... در آیاتی به این موضوع اشاره کرده است. در درمان حضرت یونس (ع) در قالب ذکر یونسیه می‌فرماید: «وَذَا النُّونِ إِذْ ذُهِبَ مُغْضَبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الظُّلُمَاتِ»

الْعَمِّ وَ كَذَلِكَ نُجِي الْمُؤْمِنِينَ (انبیاء، آیات ۸۷-۸۸)؛ و ذا النون [یونس] را (به یاد آور) در آن هنگام که خشمگین (از میان قوم خود) رفت و چنین می‌پنداشت که ما بر او تنگ نخواهیم گرفت (اما موقعی که در کام نهنگ فرو رفت) در آن ظلمت‌ها (ی متراکم) صدا زد: «خداوند!» جز تو معبودی نیست! منزهی تو! من از ستمکاران بودم!».

وقتی که حضرت یونس از شکم ماهی نجات پیدا کرد و به ساحل رسید، بیمار و رنجور بوده و در این حال خداوند بالای سر وی، گیاه کدو را رویاند: «فَبَدَأَ بِالْعَرَاءِ وَ هُوَ سَقِيمٌ وَ أَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَقْطِينٍ؛ او را در یک سرزمین خشک خالی از گیاه افکندیم در حالی که بیمار بود و بوته کدویی بر او رویاندیم». «يَقْطِينٍ». گیاهی است که ساقه ندارد و دارای برگ‌های پهن است و بسیاری از مفسرین آن را به معنای کدو گرفته‌اند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۶۸). و در روایات مترادف با «قَرَع» دانسته شده (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷، ج ۱۹، ص ۵۹) که به معنای کدو حلوائی یا تنبل در زبان فارسی است.

۲. روش‌های درمان بیماری‌های جسمانی از طریق عوامل مادی و ظاهری

در نظام اخلاقی قرآن کریم درمان هر بیماری می‌بایست در قالب اسباب ظاهری و باطنی باشد؛ البته به این معنا که شفا را خدا در اسباب قرار داده است؛ بنابراین نمی‌بایست شرک ورزید و گمان کرد که اسباب مادی از قبیل پزشک و دارو موجب درمان است، بلکه این اراده و مشیت الهی است که درمان را در اسباب ظاهری برای شخص قرار می‌دهد. مهم‌ترین اسباب ظاهری در نظام اخلاقی قرآن کریم عبارتند از:

۲-۱. روزه داری

امساک و روزه داری یکی از روش‌های بسیار مؤثر برای سلامت جسم و روح انسان است و امت‌های پیش از سلام نیز به این امر مهم اهتمام داشته‌اند. نظر به اهمیت و آثار فراوان روزه داری خداوند آن را بر مسلمانان واجب کرده است تا از فواید آن بهره‌مند شوند: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره، ۱۸۶)؛ ای افرادی که ایمان آورده‌اید! روزه بر شما نوشته شده، همان‌گونه که بر کسانی که قبل از شما بودند نوشته شد تا پرهیزکار شوید».

روزه گرفتن دارای دو فایده معنوی و درمانی می‌باشد؛ فایده معنوی روزه این است که با دقت در معنای روزه و عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» در انتهای آیه ۱۸۳ سوره بقره، می‌توان به فلسفه و حکمت روزه که دستیابی به تقوی الهی است پی برد. برخی از مفسران بر این باورند «این تقوا تنها از راه روزه و خودداری از شهوات بدست می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۸). استراحت معده، برطرف شدن اتساع معده، رفع سموم معده، ایجاد تعادل در ترشحات غدد معده (صانعی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۸-۲۱۴)، از مهم‌ترین آثار درمانی روزه می‌باشند.

۲-۲. پرهیز از زیاده خوری

در قرآن یکی از راه‌های عمومی برای پیشگیری از بیماری‌ها، پرهیز از زیاده خوری و اسراف است:

«وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (اعراف، ۳۱)؛ و (از نعمتهای الهی) بخورید و بیاشامید، ولی اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست نمی‌دارد!

این کلام بسیار کوتاه و سودمند، اساس بهداشت و اصل پیشگیری از بیماری را تشکیل می‌دهد و هرکس به آن عمل نماید، سلامت خود را بیمه کرده است.

در روایات نیز پرخوری به شدت مذمت شده و ریشه تمام بیماری‌ها دانسته شده است. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «إِيَّاكُمْ وَالبِطْنَةَ فَإِنَّهَا مَفْسَدَةٌ لِلْبَدَنِ وَ مَوْرَثَةٌ لِّلسَّقَمِ وَ مَكْسَلَةٌ عَنِ الْعِبَادَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۲۳۸ و ج ۶۲، ص ۲۶۶)؛ از پرخوری پرهیزید چرا که باعث تباهی بدن و موجب بیماری و کسالت در عبادت می‌شود» و نیز فرموده‌اند: «مَا مَلَأَ أَدَمِيَّ وَعَاءٌ شَرًّا مِنْ بَطْنِ (همان، ج ۹۶، ص ۲۵۵). انسان هیچ ظرفی را بدتر از شکم، پر نکرده است»

نتیجه گیری

۱. نظام اخلاقی قرآن کریم به عنوان یک نظام فکری همانند؛ سایر نظام ها از سه عنصر؛ مرتبط و منسجم؛ اهداف، مبانی و اصول تشکیل یافته است. اهداف، همان مقصد نهایی هستند که از دو دسته اهداف متوسطه و نهایی تشکیل می شوند. مبانی شالوده های فکری هستند که از آنها اصول استنتاج می شوند. اصول، قواعد و دستورات عملی هستند که از مبانی استنباط و استنتاج می شوند. روش ها، دستورات کاربردی هستند که از اصول و قواعد عامه نظام اخلاقی قرآن کریم، برگرفته شده اند. و در سلامت جسم انسان از دو روش پیشگیری و درمان استفاده شده است. و روش درمان به دو روش از طریق اسباب باطنی و فرمادی و طریق اسباب ظاهری و مادی تقسیم می شوند.
۲. در نظام اخلاقی قرآن برای پیشگیری از بیماری های جسمانی، روش های آگاهی بخشی و دانش افزایی، زدودن ردایل اخلاقی، رعایت بهداشت فردی، بهداشت جنسی و بهداشت تغذیه از مهم ترین روش می باشند.
۳. حسادت، حرص، بخل ورزی، کینه توزی، از جمله ردایل اخلاقی هستند که زدودن آنها در سلامت جسم انسان ضروری می باشند.
۴. روش های درمان بیماری های جسمی در نظام اخلاقی قرآن به روش های درمان از طریق عوامل باطنی و عوامل مادی و ظاهری تقسیم می شوند.
۵. تقوا، صله رحم، نماز، قرآن، دعا، توبه از مهم ترین روش های باطنی و فرمادی و روزه داری و پرهیز از زیاده خوری و از مهم ترین روش های ظاهری نظام اخلاقی قرآن در درمان بیماری های جسمی می باشند.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۰). تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۱. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم المقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی
 ۲. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد ۱۴۱۹ق، *عدة الداعی و نجاح الساعی*، تحقیق احمد موحدی قمی، چاپ اول، قم، مکتبه وجدانیروت، دار الکتب العلمیه ،
 ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، بی‌جا، نشر ادب الحوزه، ط الاول،
 ۴. ازهری، محمد بن احمد، (بی تا)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی
 ۵. تمیمی آمدی، عبد الواحد، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
 ۶. جمعی از پزشکان؛ (۱۳۶۳) بهداشت، وزارت بهداری، معاونت بهداشت،
 ۷. حسینی شاه عبدالعظیمی (۱۳۶۳ش)، حسین بن احمد، *تفسیر اثنا عشری*، تهران، انتشارات میقات،
 ۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، *لغت‌نامه دهخدا*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران،
 ۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی تا) *مفردات الفاظ القرآن*، تهران، مؤسسه اسماعیلیان،
 ۱۰. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقویل فی وجوه التأویل*، ۴جلد، بیروت، دار الکتب العربی.
 ۱۱. سراج زاده، حسن (۱۳۹۷)، در آمدی بر نظام اخلاقی قرآن (نگاهی نوبه چگونگی شناخت و نظام مند سازی گزاره های اخلاقی قرآن)، چاپ اول، قم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی،
 ۱۲. سیدرضی، ابوالحسن محمد بن الحسین (۱۳۸۳)، *نهج البلاغه ترجمه محمد دشتی*، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین،
 ۱۳. شیروانی، مهدی (۱۳۹۷)، *طب اسلامی و راهکارهای پیشگیری از بیماریها*، قم، نشر دلیل ما،
 ۱۴. صناعی، سید مهدی (۱۳۸۵)، *پاگزگی و بهداشت در اسلام*، چاپ اول قم، بوستان کتاب،
 ۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم،
 ۱۶. فاکس و ماتیسوس (۱۳۶۸)، *فیزیولوژی ورزشی*، ترجمه اصغر خالدان، دانشکده تربیت بدنی و علوم ورزشی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،
 ۱۷. فخررازی، محمد عمر (۱۴۱۳)، *التفسیر الکبیر*، چهارم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،
 ۱۸. قرشی بنابی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ق)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
 ۱۹. قمی، عباس (۱۴۱۶). *سفینه البحار و مدینه الحکم والآثار*. تهران، دارالاسوة لطباعة والنشر، ۱۴۱۶.

۲۰. کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶ش)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی محمدحسن علمی،
۲۱. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵ش)، اصول کافی، تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه،
۲۲. متقی هندی، علاالدین (۱۴۰۹)، کنز العمال فی سنین الاقوال والافعال، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹.
۲۳. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ ق) بحار الانوار، مؤسسه الوفاء بیروت.
۲۴. مصباح یزدی، مجتبی و همکاران (۱۳۹۳)، سلامت معنوی از دیدگاه اسلام، چاپ دوم، تهران، انتشارات حقوقی،
۲۵. مکارم شیرازی و همکاران (۱۳۷۷)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب اسلامیه،
۲۶. نراقی، ملامحمد مهدی (۱۴۰۹ه)، جامع السعادات، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۷. نراقی، ملا احمد (۱۳۶۱ش)، معراج السعاده، تهران، رشیدی، ۱۳۶۱ش.
۲۸. نشریه خبررسانی اخبار ملل، ش ۱۷،.
۲۹. نور محمدی، غلامرضا، (۱۳۹۶ش)، درآمدی بر نظام جامع سلامت اسلام، چاپ اول، قم، انتشارات فقه
30. 1997.. Word Health Organization. Review of the Constitution, EB 10 ,1/7

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۷۲ - ۱۵۱

بررسی رویکرد و نقش اخلاقی رسانه‌ها در پیشگیری از هیجان‌گرایی در تعیین مجازات

جواداله قدمی^۱

شهرداد دارابی^۲

سید محمود میرخلیلی^۳

چکیده

بازنمایی رسانه‌های جمعی از جنایت، انحراف، و بی‌نظمی یکی از علت‌های دائمی نگرانی در سطح جامعه می‌باشد. چرا که موجبات ترس و اضطراب در جامعه می‌شود. اما این نقش سنتی رسانه در بازنمایی رخداد‌های هنجارشکنانه با توجه به برخی نظریه‌های رسانه محور چون نظریه گلوله جادویی و نیز نظریه برجسته‌سازی و گزینش نویسی قابل ترمیم بوده و می‌تواند نقش یک ابزار را ایفا کند که هم در خود آموزش پیشگیری از جرم داشته و هم ابزاری کنترلی بر هیجان‌ات و التهاب‌ات جامعه پس از ارتکاب جرم. پژوهش حاضر با روشی تحلیلی-توصیفی مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای سعی در نیل به این هدف دارد که تا چه میزان رسانه‌ها می‌توانند التهاب‌ات و هیجان‌گرایی ناشی از ارتکاب جرم را تعدیل و کنترل کرده و در مقابل این نقش در تعیین کیفر مجرم موثر واقع گردند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که رسانه‌ها می‌توانند با القائاتی که در سر تیتورها و متن‌های خود به عنوان خوراک به مخاطب می‌دهند می‌توانند جو ملتهب ایجاد شده در جامعه را کنترل کرده و سیستم عدالت کیفری را از نوعی عوام‌زدگی کیفری رها سازد. به هر حال این پژوهش به بررسی نقش‌های مختلف رسانه در بازخورد با بازنمایی جرم و جنایت و نیز بازسازی و یا تصویرسازی چهره مجرم پرداخته و در نهایت این فرایند را در تعیین کیفر مورد بررسی قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی

نقش اخلاقی رسانه؛ تعیین مجازات؛ عدالت کیفری.

۱. دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، گروه حقوق، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

۲. دانشیار گروه حقوق، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Shahraddar.darabi@yahoo.com

۳. استاد گروه حقوق، دانشگاه تهران، دانشکده‌گان فارابی، تهران، ایران.

Email: mirkhalili@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱۷

طرح مسأله

تحلیل محتوایی به عنوان یک روش تحقیق، جایگاهی مابین وضعیت کمی و کیفی محض قرار می‌گیرد. در مطالعه جرایم در رسانه‌ها، به ویژه در خصوص تعیین کیفر و تأثیرات رسانه عل الاخصوس پیشگیری از هیجان گرایی؛ تحقیقات از مطالعاتی که متون را به منظور تجزیه و تحلیل آماری شمارش یا مورد دقت نظر کمی قرار می‌دهند تا مطالعاتی که ارائه و بازنمایی مسائل مربوط به جرم را بررسی می‌کنند، متغیر است. حتی در آن مطالعات کمی گرا، نتایج به صورت کیفی مورد توجه قرار می‌گیرند. به طور فزاینده‌ای، در مطالعه جرم شناختی رسانه‌ها و فرهنگ عامه که ممکن است در رسانه نمود یافته و بر تصمیم قضایی تأثیر بگذارد، تحلیل محتوا معمولاً به عنوان یک روش شناسی کیفی در نظر گرفته می‌شود. در این فرایند تجزیه و تحلیل محتوای موضوع حاضر مستلزم تماشای سیستماتیک یا خواندن با نگاهی تحلیلی و انتقادی، فراتر از آنچه ارائه می‌شود، خواهد بود که به دنبال معانی و پیام‌های عمیق‌تری است که مصرف کنندگان رسانه در معرض آن قرار دارند. این مواجهه به ساخت اجتماعی جرم و انحراف کمک می‌کند، یعنی به باورهای مردم در مورد اینکه چه چیزی منحرف است، چه کسی مجرم است و چگونه می‌توان جرم را کنترل کرد و حتی تأثیر بر تعیین مجازات را در این محتوا برای خود تفسیر می‌کنند (کورت باتلر^۱، ۲۰۱۶: ص، ۵۷۷). رسانه‌ها داستان فرهنگی گسترده‌تر در مورد عدالت کیفری را به تصویر می‌کشند و آن را به عنوان خوارک دو طیف مردم و عدالت (سیستم عدالت کیفری) عرضه می‌کنند. به هر حال هدف اصلی تحلیل محتوا در مطالعه جرم و عدالت و نیز تعیین کیفر در بازخورد با مجرم از شناسایی رواج موضوع یا اصطلاحات مورد مطالعه شروع و به آشکارسازی چارچوب‌های فرهنگی تکامل یافته ختم می‌گردد. بنابراین، نتایج حاصل از تجزیه و تحلیل محتوا، شواهدی را ارائه می‌دهد که امکان ارزیابی انتقادی‌تر از نحوه ساخت اجتماعی جرم و عدالت را فراهم می‌کند.

پس در راستای تحلیل محتوایی جرم‌رسانه‌ای شده و جایگاه عدالت کیفری در آن باید اشاره کرد با افزایش نرخ جرایم خشونت‌آمیز و همچنین افزایش اطلاع رسانی جرایم در رسانه، مجرمان برای جلب توجه به رسانه‌ها به ویژه رسانه‌های اجتماعی روی آورده‌اند و جرایم خود را به صورت آنلاین منتشر می‌کنند. این مطالعه در پی آسیب‌شناسی این رفتار از یک سو و تأثیر و نقش رسانه بر پیشگیری از فصل مهمی از فرایند دادرسی چون تعیین کیفر است. این پژوهش با ترکیب نظریه‌های جرم‌شناسی و روانشناسی جمایی در مورد گناه و استفاده از نقد روایی شهادت، عدم پشیمانی، احساس گناه را در جنایتکارانی که اعمال غیرقانونی، مانند رانندگی در حالت

1. Kort-Butler

مستی، تجاوز گروهی، و قتل را انجام می‌دهند، بررسی می‌کند.

با این حال می‌توان رسانه را یکی از بسترهای برون سیستمی و خارج از عدالت کیفری دانست که می‌تواند دارای دو طبیعت پیشگیری از جرم و حتی وقوع جرم باشد. «سیاستگذاران با آگاهی از کارمدرهای مهم این بسترها، از آن‌ها در راستای تحمیل سیاست‌ها و خواسته‌های خود بر جامعه بهره‌برداری می‌کنند و از این طریق با تأثیرگذاری بر نظام عدالت کیفری، خواسته‌های عوام‌گرایی را بر نظام عدالت کیفری تحمیل می‌کنند تا به اهداف و مقاصد از پی تعیین شده خود دستیابی پیدا کنند.» (قماش‌ی و احمدی، ۱۳۹۷: ص، ۱۴). از جمله این بسترها می‌تواند در بازنمایی رسانه‌ای جرم نمود یافته و این سیاست‌های کیفری را به منصف ظهور برساند. در این گفتمان بازنمایی رسانه‌ای جرم که هم می‌تواند کارکردی پیشگیرانه داشته باشد و هم خود علتی در ایجاد انگیزه ارتکاب جرم و نیز دستمایه‌ای برای سیستم عدالت کیفری تا با تنش‌های تکانه‌ای احساس محور مجازاتی را بر مدار خواش و مطالبه جامعه تحمیل کند.

با این حال بازنمایی بدین معناست که چگونه جهان به لحاظ اجتماعی ساخته و برای ما و از طریق ما به شیوه‌ای معنادار بازنمایی می‌شود (بارکر، ۱۳۹۱: ص، ۱۸). حال بازنمایی با صبغه رسانه‌ای بیانگر این واقعیت است که هر موضوعی که در رسانه‌ها می‌بینیم یا می‌شنویم فراقکنی بوده و ساخته شده است. خود بازنمایی می‌تواند اشکال مختلفی مانند بخش‌های رادیویی، مقالات روزنامه، عکس‌ها، فیلم‌ها و برنامه‌های تلویزیونی داشته باشند. که امروزه موضوع مدیا در شبکه‌های اجتماعی نیز نمود می‌یابد. تقریباً هر چیزی که در رسانه‌ها ارائه می‌شود، نشان دهنده موضوعی است. هر روز ما غرق در بازنمایی افراد، رویدادها و ایده‌ها هستیم. در حالی که برخی از بازنمایی‌های رسانه‌ای - مانند اخبار تلویزیونی و فیلم‌های مستند - ممکن است واقع بینانه به نظر برسند، باید به یاد داشته باشیم که آن‌ها فقط ساخت و ساز هستند. در بهترین حالت، رسانه‌ها فقط می‌توانند واقعیت را بازنمایی کنند. آنچه ما در صفحه تلویزیون خود یا در صفحه اول روزنامه‌های روزانه خود می‌بینیم، تفسیر دیگری از واقعیت است. با این حال به گونه بازنمایی واقعیت بر امور اجتماعی به ویژه هنجارمندی‌های جامعه تأثیر می‌گذارد که بخش مهم فرایند کیفری، یعنی: تعیین کیفر را در بر گیرد.

۱- نقش دوگانه رسانه در پیشگیری و وقوع جرم

افزایش روزافزون پوشش رسانه‌ها و تغییرات ناشی از انقلاب ارتباطات و تأثیر آن بر زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، موجب نگرانی از آثار زیان‌باری است که ممکن است برای زندگی مردم داشته باشد. جرم و جنایت پدیده‌ای است که شامل بسیاری از عوامل؛ اعم از اجتماعی، اقتصادی، روانی، حقوقی و غیره می‌شود. رسانه‌ها می‌توانند پیام‌آور صلح و انسان‌گرایی باشند، اما در عین حال می‌توانند خشونت را در جامعه وارد کنند. در کنار این توسعه صلح یا

خشونت، احساس گرایبی در پرتو تقنین و اجرا را نیز در برهه‌ها و عناوین مجرمانه کلید می‌زنند. این موضوع خود باعث تصویرسازی از پدیده مجرمانه به صورت کلی و صورت‌سازی مجرمانه از مرتکب و هنجارسازی مجازات با نوع و سنخ عمل مجرمانه به طور جزئی خواهد بود. پس تصویری که از دنیای مجرمانه در رسانه‌های گروهی منعکس می‌شود تصویری به مراتب شدیدتر است و مخاطبی که بیشتر با رسانه‌های گروهی در ارتباط باشد، تصاویر ارائه شده در رسانه‌ها را به عنوان تصاویر اصلی و واقعی می‌پذیرد. با پذیرش این تصاویر به عنوان واقعیت، درک فرد از میزان جرائم و بزه‌دیدگی دستخوش تغییر شده و احتمال دارد که این ترس بیشتر از میزان واقعی آن باشد (کرمی نقیبی و همکاران، ۱۴۰۱: ص، ۵۹). لذا رسانه می‌تواند از این طریق و با برجسته سازی جرائم خشونت بار، ترس از جرم را موجب شود. این ترس پیامدهایی چون قلیان احساسات عوام نگر داشته و در مقابل این هجمه عوامگرا باعث نقشی متفاوت برای رسانه می‌گردد. نقشی که در شاکله پیشگیری از جرم قابل پایش بوده و در مسیری نیز این پایش در تعیین کیفری متأثر از جو جامعه نمود می‌یابد.

بنابراین هیجان‌گرایی ناشی از ارتکاب جرم و بازتاب آن در رسانه به سادگی تفسیر نمی‌گردد. چرا که در مناسباتی ممکن است منجر به پیشگیری از تعیین مجازات سخت گردد. به عبارت دیگر اگر چه فرایند ایجاد ترس که در رسانه شعله ور می‌گردد، سیستم عدالت کیفری را مجبور به واکنشی سخت نماید اما این روالی است نامتعارف و فرافکنانه که می‌تواند به صورت معکوس نیز عمل کند. این موضوع را می‌توان در تضاد برداشت جامعه در بازخورد با ترس اخلاقی جامعه و واقعیت آماری بهتر درک کرد. به عبارت دیگر سرمنشأ این ترس اخلاقی به مدد بزرگنمایی و بازنمایی رسانه‌ای از رفتار مجرمانه‌ای است که هر آن، این رفتار را در جامعه در حال درونی شدن به تصویر می‌کشند. هرچند ترس جامعه با این بزرگنمایی بیشتر تصویرسازی شود به همان میزان نیز می‌توان رفتار عوامگرایانه در تقنین و اجرا را شاهد باشیم. با این حال همواره اینگونه نمی‌توان بر رفتار مجرمانه و تأثیر هیجان رسانه‌ای بر آن را در بازخورد با تعیین کیفر قضاوت کرد. در پژوهشی این ترس اخلاقی مردم از بزرگنمایی رسانه‌ای را در تغایر با واقعیت جامعه اینگونه با آمار به تصویر کشیده است. در این پژوهش کرمی نقیبی و همکاران آمار برخی جرائم از جمله حوزه جنایت، سرقت‌ها کلان و جزء و نیز جرائم اقتصادی را به ترتیب در سال ۱۳۹۹: ۹۵ درصد، ۱۶ درصد، ۱۲ درصد، ۳۱ درصد و جرم سایبری نیز ۱ درصد به نقل از مرکز تحقیقات و آمار نیرو انتظامی برآورد می‌کند که این رقم در سال ۱۴۰۰ به ۶۲ درصد در جنایات، ۲۸ درصد جرم اقتصادی، ۱۹ درصد سرقت، ۱۹ درصد سرقت خرد و سایبری نیز ۱/۲ درصد اعلام می‌کند. بنابراین می‌توان ترس جامعه از ارتکاب جرم را تنها به واسطه هیجان‌گرایی رسانه‌ای در نظر گرفت. موضوعی که روشن می‌کند ترس جامعه و مردم سنخیت تامی با میزان

واقعی جرائم ندارد. البته نقدی نیز بر آمار وارد دانست و آن را نیز با واقعیت پدیده مجرمانه همگرا ندانست. چرا که برخی از جرائم و جنایات از جمله جرائم خشونت‌آمیز در منازل دارای رقم سیاه گسترده‌ای است.

با این حال تفسیر دوگانه رسانه بر مدار پیشگیری از وقوع جرم و ارتکاب (ایجاد انگیز مجرمانه برای مرتکب) جرم موضوع تازه‌ای نیست. چرا که مشخص شده است رسانه‌ها نقش مهمی در روند رشد شخصیت جنایی داشته و می‌توانند آن را به قضاوت مثبت یا منفی جامعه تعمیم دهند. تأثیر مثبت رسانه‌ها در همه جوامع غیرقابل انکار است. جامعه معاصر دارای طیف گسترده‌ای از انواع ارتباطات است که مصرف‌کنندگان (آحاد جامعه) به آن واکنش نشان می‌دهند. تحقیقات متعدد نشان می‌دهد که تأثیر گزارش بر خشونت، جنایت و سایر انحرافات اجتماعی دو گونه است: آن‌ها می‌توانند یک هشدار یا پیشگیری باشند، اما می‌توانند اتخاذ انواع منفی رفتار را تحریک کنند. رسانه‌ها در حالی که دنبال سود می‌گردند، غالباً از احساسات‌گرایی استفاده می‌کنند و برداشته‌های مغرضانه‌ای از حوادث مختلف اجتماعی، فرهنگی و... از جمله: جنایات سخت ارائه می‌دهند و بنابراین تصویری از خطر و ناامنی حاد در جامعه ایجاد می‌کنند. تأکید رایج بر جنایات سخت با توصیف دقیق وقایع و تصویر پردازی از این جنایات باعث تحریک تخیل و خیال پردازی تعدادی از مصرف‌کنندگان این رسانه‌ها می‌شود.

اینکه بتوان گفت تفسیر دوگانه رسانه از بازنمایی، بازگویی و یا تفسیر جرم، موجبات پیشگیری از یک سو و انگیزه ارتکاب را افزایش می‌دهد مبنایی است که بر پایه آن واقعیت اصلی یعنی فرایند دادرسی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. واضح است که عوامگرایی کیفی بر تقنین، تعیین و تصمیم قضایی تأثیر می‌گذارد. اما اینکه این تفسیر دوگانه تا چه میزان می‌توان هیجانانگیز و التهابات جامعه را به سمت اجرای عدالتی متعارف سوق دهد خود چالش برانگیز است. البته با این دیدگاه که رسانه‌های جمعی بخشی از واقعیت هستند باید با این مهم نیز توجه داشت که با ارائه تفسیرهای خود از پدیده اجتماعی و یا رفتار مجرمانه، ناهنجاری و...، واقعیت را تولید می‌کنند. دقیقاً همین گرایش است که آن‌ها را در نظام آموزش و یادگیری غیررسمی قرار داده است. نقشی که بعضاً می‌تواند در پیشگیری از وقوع جرم موثر واقع گردد. چرا که رسانه‌ها به طور مستمر و روشمند بر نظرات مردم تأثیر می‌گذارند و الگوهای رفتاری ایجاد می‌کنند، به همین دلیل است که بپرسیم در زمینه آموزش چقدر قدرتمند و خطرناک هستند. با قضاوت بر اساس نتایج تحقیقات علمی (ایگراکی و ایوانا^۱، ۲۰۱۷: ص، ۲۵۸)، می‌توان گفت که با توجه به اینکه رسانه‌های عامه پسند اغلب «معلم عمومی غیررسمی» نامیده می‌شوند، می‌توان گفت که تأثیر

بسازی در آموزش دارند. رسانه‌ها می‌توانند برای آموزش خطرناک باشند، به همین دلیل است که رویکرد انتقادی نسبت به پیام‌هایی که ارائه می‌دهند ضروری است. با دیدگاه پیشگیری از ارتکاب جرم نظام ارتباطات رسانه‌های جمعی اساس بیان کل واقعیت اجتماعی است، زیرا پایه‌ای برای شکل‌دهی، ساخت و بازسازی زمینه‌های آموزشی و فرهنگی محسوب می‌گردد. بنابراین نقش رسانه‌های جمعی در پیشگیری از وقوع جرم نیز قابل توجه است. توانایی آن‌ها در منبع اطلاعاتی در مورد علل و روندهای جاری فعالیت‌های مجرمانه و اطلاع‌رسانی به مردم از اقداماتی است که توسط نهادهای عمومی با هدف پیشگیری از جرم و جنایت انجام می‌شود. راجع به سایر انحرافات اجتماعی، رسانه‌ها همچنین می‌توانند به بهبود وضعیت جرم و خشونت در جامعه به ویژه با حمایت از گروه‌های آسیب‌پذیر مانند زنان و کودکان کمک کنند. گزارش خشونت علیه زنان منجر به افزایش آگاهی عمومی در مورد خشونت خانگی و بهبود سیاست‌های محافظت از زنان در برابر آن شده است و همچنین دامنه خدمات اجتماعی را برای زنان قربانی خشونت خانگی گسترش داده است. گزارش تجاوز جنسی و سوء استفاده جنسی از کودکان نیز تأثیر مثبتی دارد زیرا به افزایش آگاهی در مورد این مشکلات کمک می‌کند و نهادهای عمومی را تشویق می‌کند تا اقدامات لازم را انجام دهند و پیشگیری از این انحرافات اجتماعی را بهبود بخشند. رسانه‌ها همچنین می‌توانند تأثیر قابل توجهی بر استانداردهای فرهنگی در مورد سوء استفاده جنسی از کودکان و محارم داشته باشند تا به قربانیان کمک کنند با مشکل روبرو شوند و با کمک پزشکی متخصص، آسیب‌ها را تسکین داده و از بدنامی جلوگیری کنند (ایگراکی و ایوانا، ۲۰۱۷: ص، ۲۵۹).

روند معکوس و مغایر با این بحث نیز می‌تواند در ایجاد انگیزه برای افراد به ارتکاب جرم تفسیر گردد. تأثیر رسانه را با این دیدگاه می‌توان از طریق نقش آن در تحریک تخیل سنجید. آن‌ها در واقع می‌توانند افراد را به تقلید از الگوهای رفتاری منفی و هم‌ذات‌پنداری با مجرمان بدنام تشویق کنند و این می‌تواند باعث شود رسانه‌ها به منطقه خطرناک لغزش کرده و به یک خطر آموزشی یا امنیتی تبدیل شوند.

اما کاربرد فوق‌العاده و فراتر از این دوگانه زیستی رسانه در پدیده مجرمانه تأثیری است که می‌تواند در روند تعیین مجازات ایجاد شود. رسانه‌ها با اعلان علنی اطلاع‌رسانی در خصوص جرم و انحرافات اجتماعی، نقش تربیتی دارند و تعدادی از موضوعات مهم را به اطلاع عموم می‌رسانند. بنابراین، آن‌ها حداقل در بخشی از مردم تفکر انتقادی را تشویق می‌کنند و مسئولیت نهادها، سازمان‌های مستقل، نهادهای غیردولتی و دولت‌ها را ارتقا می‌بخشند. نقش رسانه‌ها در پیشگیری از وقوع جرم در بهبود توجه و نظارت بر سیستم پلیس نیز قابل مشاهده است. موضوعی که می‌تواند در یک تصمیم قضایی عادلانه موثر باشد. رسانه‌ها همچنین می‌توانند در

موارد سوء استفاده و فساد تحقیق و بر آن‌ها تأکید کنند یا در مورد کارآمدی قوه قضائیه گزارش دهند و اطلاعاتی در مورد تبعیض افراد یا گروه‌های اجتماعی خاص به اشتراک بگذارند. در نهایت، رسانه‌های جمعی سنتی نقش مهمی در تشویق مسئولیت‌پذیری همه فعالان اجتماعی ایفا می‌کنند.

۲- رسانه‌ای شدن جرم و پاسخ به افکار عمومی در تعیین کیفر

گاهی متهم/مجرم در پرونده‌های رسانه‌ای شده ممکن است به دلیل موج جریان یافته رسانه و پاسخگویی سیستم عدالت کیفری به افکار عمومی در اعمال قرارهای تامین و یا تعیین کیفر شدیدتری روبه رو شود. در حالی که توجیه فنی و علمی نداشته و تنها در پاسخ به افکار عمومی و به منظور نوعی آرامش موقتی بخشیدن به افکار عمومی انجام می‌گیرد (چق‌آزردی، ۱۳۹۷: ص، ۲۹۴). این موضوع نقطه صفر نیست بلکه می‌تواند تفسیر دیگری نیز داشته باشد. به عبارت دیگر ممکن است در برخی موارد افکار و اقبال عمومی بر تخفیف مجازات و یا اعمال قرار تأمین متمرکز شده و از طریق رسانه بازنمایی گردد.

در این راستا باید بیان کرد: «مجموعه‌ای از تحقیقات انجام شده طی دهه‌ها نشان داده است که اکثر مردم احکام صادر شده توسط قضات را بسیار ملایم می‌دانند.» (کالن و همکاران، ۲۰۰۰: ص، ۲۱). با این حال، همچنین برخی تحقیقات نیز نشان می‌دهد که تصور عمومی از ملایمت مجازات ممکن است تابعی از جهل گسترده و تصورات نادرست در مورد عملکرد سیستم قضایی باشد. مطالعات به طور مداوم به سطوح پایین دانش عمومی در رابطه با سیستم عدالت کیفری اشاره کرده‌اند. در این زمینه، جهل عمومی و سردرگمی در مورد مجازات ممکن است تا حدی نتیجه پیچیدگی سیستم حقوقی باشد. با این حال، تحریف در ادراک عمومی تصادفی نیست، اما در عوض از یک الگوی خاص پیروی می‌کند که پاسخ دهندگان به طور مداوم، تشبیه سیستم مجازات را دست کم می‌گیرند. برآوردها مبین این حقیقت است که آنچه بر افکار عمومی در مورد نرخ‌های زندان برای جرایم مختلف حاکم است، به طور قابل توجهی کمتر از نرخ واقعی است (متینسون و میرلیز-بلک^۱، ۲۰۰۰: ص، ۶۵۰؛ دوب و رابرتز، ۱۹۸۳: ص ۳۱۷). علاوه بر این، عموم مردم تمایل دارند مدت زمان محکومیت‌هایی را که دادگاه‌ها برای جرایم خاص صادر می‌کنند دست کم بگیرند (پائولین و همکاران^۲، ۲۰۰۳: ص، ۷۶) و تصور کنند که بیشتر یک مجازات بدون نظارت واقعی در جامعه سپری می‌شود.

تمامی این شواهد پژوهشی به نقش کلیدی رسانه‌های جمعی در تأثیرگذاری بر دانش و

1. Mattinson and Mirrlees-Black

2. Paulin et al

نگرش عمومی اشاره دارد. برخی استدلال می‌کنند که رسانه‌ها، و به‌ویژه مطبوعات تولید، از طریق انتخاب و چارچوب‌بندی داستان‌ها و انتقاد شدید از مواردی که مجازات‌های ملایمی صادر شده است، تأثیر می‌گذارند: «مردم اطلاعات متعادلی در مورد شیوه‌های صدور حکم در رسانه‌های خبری دریافت نمی‌کنند، بلکه جریان ثابتی از داستان‌های مربوط به تخلفات در صدور حکم را دریافت خواهند کرد، مواردی که در آن قاضی حکمی بسیار ملایم را برای یک جرم جدی خشونت‌آمیز اعمال می‌کند. تحلیل کمی پوشش مطبوعاتی در واقع نشان نمی‌دهد که روزنامه‌ها در صورتی که حکم سبک باشد، احتمال بیشتری دارد که اخبار مربوط به پرونده‌های دادگاه را پوشش دهند. با این حال، هنگام صدور احکام ملایم، توجه به آن‌ها و اظهار نظر تحریریه در مورد آنها، تمایل به کوچک‌نمایی دارد (هاف و رابرتز^۱، ۱۹۹۹: ص، ۲۳). در چنین مواردی، رسانه‌های خبری به ندرت تلاشی برای توضیح دلایل قضایی مبنی بر تصمیم یا قرار دادن حکم صادر شده در برخی زمینه‌های آماری انجام می‌دهند. همین امر می‌تواند خواسته و یا ناخواسته (به دلیل قضاوت افکار عمومی) سیستم قضایی را به سمت صدور آرای ملایم ترغیب کرده تا از گزش تفاسیر رسانه‌ای در امان بمانند.

این واقعیتی است که تأثیر پذیری دستگاه قضایی از افکار عمومی و فضای رسانه‌ای در مرحله تعیین مجازات دارای جنبه‌های مختلفی است. در جرایم رسانه‌ای شده دستگاه قضایی تلاش دارد تا اقدامات خود را با فضای رسانه‌ای و افکار عمومی هماهنگ کند و به همین دلیل در انتخاب مجازات‌ها، بر جنبه‌هایی از مجازات تأکید می‌کنند که دارای مقبولیت در عامه مردم باشد. به عبارت دیگر تعیین کیفر را با نوعی آمیختگی با عوامگرایی همراه می‌سازند. بنابراین با توجه به گرایش مردم به سزاگرایی، مجازات انتخاب شده توسط دادگاه‌ها برای نرتکبیین جرائم رسانه‌ای شده عموماً و اساساً شدید و از نوع مجازات‌هایی هستند که درجه تنبیهی آن‌ها برجسته است (چقازردی، ۱۳۹۷: ص، ۲۹۷) این در حالی است که فرایمد مزبور را نمی‌توان به ضرس قاطع بر هر جرم رسانه‌ای شده تعمیم داد. یعنی در مواقعی نیز مجرمین با رسانه‌ای شدن جرمشان مورد اقبال عموم قرار گرفته و فشار افکار عمومی بر سیستم قضایی در راستای تخفیف مجازات سنگینی می‌کند. این موضوع را می‌توان در مورد جرائم سیاسی و حتی موضوعات اجتماعی روز که مردم آن را دنبال کرده و به نوعی به عنوان یک واکنش و نافرمانی مدنی در مقابل حاکمیت تلقی می‌کنند، به صورت غالب در نظر گرفت.

^۱ Hough and Roberts

۳- پاسخگویی واکنش اجتماعی در ساحت قضا به پدیده مجرمانه در رسانه

تصویری که از گزارش رسانه‌ها از صدور احکام به واسطه تحلیل‌های کمی و کیفی خارج می‌گردد، تصویری آشفته و گیج‌کننده است. به نظر می‌رسد که در احکام صادره برای جرایم بسیار مشابه تفاوت‌های زیادی وجود دارد و به ندرت دلیل توسعه یافته‌ای برای این اختلافات وجود دارد. همچنین اطمینان زیادی در مورد زندانی شدن مجرمان وجود ندارد. یک جمله در روزنامه‌های مختلف اغلب به طور متفاوت گزارش می‌شود. در مقابل این پس‌زمینه، خط تحریریه قوی و منسجمی در روزنامه‌ها وجود دارد که به شدت از قوه قضائیه و سیستم عدالت کیفری انتقاد می‌کند. این خود را در کوبیدن مداوم انتقادات در رابطه با دستورالعمل‌های صدور احکام و رفتار قضات، همراه با درخواست‌ها برای تحریم‌های سخت‌تر و قوانین ابلاغیه نشان می‌دهد. این‌ها هم برای امنیت عمومی و هم به نام نگرانی اخلاقی نسبت به انزجار از جنایات توجیه می‌شوند. در حالی که متخصصان عدالت کیفری اغلب در همه بخش‌های مطبوعات ذکر می‌شوند، مشارکت‌های آن‌ها معمولاً بسیار کوتاه است و به ندرت بیش از یک یا دو جمله را شامل می‌شود.

در این زمینه می‌توان برخی از تصورات نادرست و سردرگمی در مورد سیاست مجازات را در رابطه با جرایم علیه کودکان و اینکه چگونه رسانه‌ها ممکن است یک عامل کمک‌کننده باشند را نشان داده است. با این حال، همانطور که رابرتز^۱ (۲۰۰۸) استدلال می‌کند، تلاش‌ها برای محفوظ نگه داشتن سیستم عدالت کیفری از یک جامعه نادرست، اکنون به عنوان «انزواگرا، نخبه‌گرا و حتی غیردموکراتیک» دیده می‌شود. یکی از راه‌حل‌های ممکن این است که متولیان عدالت کیفری به منظور توضیح و تشریح بهتر و توجیه تصمیم‌هایی که منجر به محکومیت افراد می‌گردد، به آموزش و اطلاع‌رسانی بیشتر بپردازند. با این حال برخی سودمندی این رویکرد را زیر سوال برده و استدلال می‌کنند: یک جنبه‌گرایی متخصصان امر در راستای همراهی با علاقه‌های عموم در جهت افکار عمومی از پدیده مجرمانه، مجرم و جرائم رسانه‌ای شده و ایجاد تغییرات پایدار با انگیزه رفع ترس‌های اخلاقی در این عرصه ناکافی باشد. یکی از دلایل این امر این است که کارشناسان و بسیاری از افراد جامعه چارچوب‌های متفاوتی برای درک عوامل زمینه ساز جرم و نحوه مقابله با آن دارند. همچنین تحلیل بی‌طرفانه از جنایت که مورد علاقه کارشناسان است (انگیزه‌ها بیان شده این متخصصان را تأمین می‌کند)، ممکن است با چارچوب‌های عاطفی‌تر بسیاری از مردم که تمایل دارند با استدلال‌های هیجانی و اخلاق‌گرایانه‌ای که روزنامه‌ها و سیاستمداران عوامگرا ارائه می‌کنند ارتباط بهتری برقرار کنند،

همخوانی نداشته باشد. در حالی که چنین ابتکارات آموزشی ممکن است تغییرات کوتاه مدتی در نگرش‌ها ایجاد کند، اما به مردم اجازه نمی‌دهند «از طریق نگرش‌های دوسویه‌ای که جرم و مجازات اغلب ایجاد کرده کار و دیدگاه‌های سنجیده ایجاد کنند» (گرین^۱، ۲۰۰۶: ص، ۱۴۶). بنابراین باید همراه با این استدلالات اذعان داشت: نقش رسانه‌ها در سیستم عدالت کیفری همواره تأثیر قابل توجهی داشته و بر نحوه عملکرد عمومی و درک سیستم عدالت کیفری موثر بوده‌اند. رسانه‌ها کارکردهای رژیم حقوقی حاکم بر عدالت کیفری را به اشتراک گذاشته و در زمان‌های مختلف از آن پاسخگویی مطالبه می‌کنند. همین امر موجب می‌گردد که سیستم‌های عدالت کیفری علی‌رغم چارچوب خاص و ویژه حاکم بر خود حتی از جریان‌های عوامگرایی و نیز فراقانونی رسانه تأثیر بپذیرند. چرا که در این هیئت اساساً در نقش مجری و تأمین‌گر افکار عمومی ظاهر می‌گردند. همین امر موجب می‌گردد که در تعیین مجازات برخلاف اصول طریق تشدید مجازات را اتخاذ کرده و یا حتی موجبات پیشگیری از تشدید مجازات و تمسک به تعیین کیفر خفیف را برگزینند.

البته، مانند همه جنبه‌های مدنی جامعه، باید محدودیت‌هایی وجود داشته باشد زیرا نقش رسانه‌ها را نمی‌توان با دولت یکی دانست. بنابراین، رسانه‌ها در خدمت آموزش دادن به مردم در مورد سیستم عدالت کیفری می‌توانند هیجان و التهاب ناشی از ترس اخلاقی را کنترل و با ابزار نفوذپذیری رسانه تصمیم‌های معقول رسانه را به عنوان خوارکی عدالت محور به جامعه تزریق کنند. در غیر این صورت و در مواقعی، همانطور که به طور اجتناب ناپذیری ناگزیر است، برخوردهایی معکوس در این فرایند (عدم تبعیت سیستم عدالت کیفری از جریان عوامگرایی رسانه‌ای و فشار افکار عمومی) یک رابطه متخاصم بین رسانه‌ها و سیستم عدالت کیفری ایجاد می‌شود. این موضوع زمانی به وجود می‌آید که سیستم عدالت کیفری (قوه قضاییه) غیر مستقل و تحت تحکم حاکمیت باشد. البته ناگفته نماند در کشورهای غیر دموکراتیک علاوه بر اینکه قوه قضایی مستقلی وجود ندارد، رسانه‌ها نیز آزادی درخوری ندارند که بتوانند سیستم عدالت کیفری را نقد کرده و یا بر بی‌عدالتی آن و یا بی‌توجهی به فشار افکار عمومی (فارغ از درست یا اشتباه بودن آن) تأثیر بگذارند. جهت تبیین رابطه بین رسانه و سیستم عدالت کیفری همین بس که بسیاری از اعضای هیئت منصفه برای اولین بار اعتراف کردند که تلویزیون و گویندگان اخبار، منبع اصلی اطلاعات آن‌ها در مورد خدمات هیئت منصفه هستند. گزارش شده است که رویداد واقعی به طور قابل توجهی با ویژگی‌های رایج رسانه‌ها متفاوت است (مونس و ویلسون^۲، ۲۰۰۴: ص، ۲۵۱).

1. Green
2. Muncie & Wilson

با این بیان رسانه می‌تواند در پیگیری علت ناامنی‌ها و ایجاد حساسیت بین مردم و مسئولیت نقش بسیار مهمی ایفا و نوعی نظارت فراجناحی را بر احزاب و صاحبان قدرت در دنیای امروز اعمال نماید؛ به گونه‌ای که در کشور ما در سال‌های اخیر با گسترش شبکه‌های مجازی و رسانه‌های مستقل، بسیاری از فسادهای اقتصادی، پیگیری و حتی به نتایج ملموس منتهی شده است که از نمونه‌های آن می‌توان به پرونده‌های مطرح شده راجع به فساد اقتصادی و حقوق‌های نجومی اشاره کرد (صالحی و همکاران، ۱۳۹۸: ص، ۱۶۹). با این حال در برخی از کشورها می‌توان در دل حاکمیت نوعی بی‌قانونی را شاهد بود که به دلیل نفوذ برخی از صاحبان قدرت، افشاء کننده بجای مفسد محاکمه شده و منجر به تعیین کیفر می‌گردد.

بنابراین با توجه به آنچه بیان شد می‌توان رویکرد قضایی به موضوع جرم در رسانه را برداشتی دوسویه از منظر عوامگرایی حاکم بر این حوزه و نیز رویکرد کارشناسی محور با صبغه قانونگرایی دانست. اینکه تا چه میزان سیستم عدالت کیفری متأثر از رسانه تحت تأثیر هیجان ناشی از ترس و ناامنی القاء شده در این فضا قرار گرفته و به نوعی عدالت سزاگرا مبتنی بر امنیت محوری می‌گراید و یا خیر، هیجان ایجاد شده را به عنوان مبنایی در تثبیت بهتر عدالت قرار می‌دهد. به عبارت دیگر هیجان‌گرایی ناشی از اختیار رسانه منجر به تعیین کیفری شدیدتر می‌شود و یا منجر به پیشگیری از اعمال کیفر شدید خواهد شد. به هر حال می‌توان این رویکرد را از منظر مولفه‌های مختلف از جمله میزان استقلال دستگاه قضاء، میزان آزادی رسانه، میزان انتقال افکار عمومی در اخبار حوادث و مبتنی بر جرم رسانه، نوع جرم ارتكابی که در رسانه‌ها پوشش داده شده است، میزان تأثیرات جرم بر ترس و نفرت عموم مردم و دیگر مولفه‌ها که به نوعی می‌تواند خود به عنوان یک اهرم بر شدت و تخفیف مجازات عمل نماید.

۴- پیشگیری از هیجان‌گرایی در تعیین کیفر با توجه به تبیین هدف در کیفرگذاری با زعامت رسانه

آنچه ممکن است در تعیین کیفر و کنترل هیجان‌ناشی از بازتعریف و بازنمایی رسانه‌ای جرم در افکار عمومی موثر باشد و آن را در راستای احیا و اجرای عدالت واقعی سوق دهد، تبیین و آموزش اهداف مجازات در رسانه قبل از بازنمایی جرم در آن است.

در این راستا تحقیقاتی در مورد اهداف ترجیحی مجازات کیفری صورت پذیرفته که نتایج متفاوتی را به همراه داشته است. بازدارندگی و ناتوانی اغلب به عنوان هدف ترجیحی مجازات کیفری در بین مردم ذکر می‌شود (بریلون^۱، ۱۹۸۸: ص، ۴۳)، اما براساس برخی از تحقیقات بیان شده که تعدادی از آحاد مردم مجازات/قصاص را مهم‌ترین هدف می‌دانند (گربر و انگلهارت^۲،

1. Brillon

2. Gerber & Engelhardt

۱۹۹۶: ص، ۷۱). تحقیقات، یافته‌های متناقضی را به نگرش‌های پیچیده و چند بعدی افراد در مورد مجازات مناسب برای مجرمان نسبت داده است. این یافته‌ها مبین این واقعیت است که تعادل بین نگرانی‌ها و همدلی آن‌ها با قربانیانی است که ممکن است خواهان قصاص یا انتقام باشند. این بخش در برابر نظرات گروهی که پیشگیری از معضلات اجتماعی آینده را در سایه بازپروری و ممایشات با مجرم در نظر داشته و خط سیر رسانه را بر مدار القاء تعیین کیفر خفیف، در نظر می‌گیرند، قرار دارند(اسوالد و همکاران^۱، ۲۰۰۲: ص، ۸۷). در حالی که برخی از مطالعات در مورد اهداف حبس کاهش حمایت از توانبخشی را نشان داده‌اند(فلانگان و کالفیلد^۲، ۱۹۸۴: ص، ۳۶). در این زمینه تحقیقات دیگر نشان می‌دهد که این امر مشروط به این است که جنایت ارتكابی دارای ماهیت خشونت‌آمیز یا غیرخشونت‌آمیز بوده است(سوندت و همکاران^۳، ۱۹۹۸: ص ۴۳۱). هنگامی که ویژگی‌های پرونده مانند نوع جرم ارتكابی در تصمیم‌گیری لحاظ شود، نتایج می‌تواند به طور قابل توجهی متفاوت باشد. به عنوان مثال، مطالعه فلانگان^۴ (۱۹۹۶) حمایت قوی از بازپروری جنایی را به عنوان هدف مجازات در میان پاسخ دهندگان نشان می‌دهد، این حمایت و پذیرش، در حالی است که امنیت عمومی تهدید نشده باشد. علاوه بر این، همانطور که بسیاری استدلال کرده‌اند، به نظر می‌رسد که افراد همچنان از تلاش‌های توانبخشی حمایت می‌کنند، اما همچنین می‌خواهند مجرمان مجازات شوند(کالن و همکاران^۵، ۱۹۸۵: ص، ۳۱۰). مسأله‌ای که در رسانه‌ها با موضوع عوامگرایی ناشی از فشار افکار عمومی به سیستم عدالت کیفری تلقین می‌شود.

یافته‌ها حاکی از آن است که استفاده از رسانه‌های مختلف که به نوعی جرم را بیان نموده و در تحلیل محتوایی آن با بازنمایی و تفسیر تأثیر می‌گذارند، با توجه به میزان ساعات استفاده از این رسانه‌ها از جمله تلویزیون‌ها، حمایت مردم (فارغ از جنس، سن، نژاد و...) از توانبخشی مجرم را کاهش داده و نظر آن‌ها به سوی مجازات رو به افزایش است. این در حالی است که این رسانه‌ها به صورت غیر مستقیم و با منعکس کردن دیدگاه جامعه به صورت نامحسوس سیستم عدالت کیفری را تحت فشار در اجرا و تعیین مجازات قرار می‌دهند. نمایه خشونت تلویزیونی گرینر و همکاران^۶ (۱۹۷۷، ۱۹۷۸) یک تحقیق پیشگام بود که رابطه بین استفاده تلویزیون و باورهای مربوط به "دنیای واقعی" را بررسی می‌کرد. تحقیقات آن‌ها مشخص کرد که صرف نظر

1. Oswald et al
2. Flanagan & Caulfield
3. Sundt et al
4. Flanagan's
5. Cullen et al
6. Gerbner et al

از جنسیت، سن، تحصیلات، یا نژاد، تماشاگران دائمی تلویزیون به طور مداوم نسبت به مجرم و نوع مجازات متمرکز بر دیدگاه‌های «دنیای بد» بودند. به عبارت دیگر وجود جرم و مجرم را در ایجاد یک دنیای ناهنجار موثر می‌دانستند. بنابراین با بی‌اعتمادی و ترس آن‌ها این مکان را مکانی بد و ترسناکی می‌دانستند (گربنر و همکاران^۱، ۱۹۷۸: ص، ۱۸۹). آنچه در این تحلیل‌ها و نیز نظرات می‌توان مورد بررسی قرار داد، قدرت بسیار رسانه در بازنمایی جرم و پدیده مجرمانه از یک سو، مجرم و بزه دیده از جرم، از سوی دیگر است. هر دو طیف می‌تواند در تفسیری از رسانه یا جنبه و نقش منفی گرفته و در مقابل واکنش سیستم عدالت کیفری هورا کشیده و آن را تشویق کنند و یا خیر ممکن است با زعامت رسانه آن‌ها را مزمت کرده و مورد نقد قرار دهند. هر دو صورت موجب می‌گردد سیستم عدالت کیفری برداشت خود از جامعه را در نوع و میزان مجازات مجرم به عنوان یک معیار اخلاقی دخالت دهد.

این واضح است که رسانه‌های گروهی با قدرت بسیار خود می‌توانند مشارکت فعال، تأثیرگذار و فزاینده در سیاست جنایی داشته باشند، چنانچه این قدرت به شکل ناآگاهانه یا سودمندانه استفاده شود، می‌تواند ابزار تهدیدآمیزی برای حقوق و آزادی‌های فردی و افزایش احساس ناامنی در جامعه تبدیل شود (موذن زادگان و افشاری، ۱۳۹۲: ص، ۱۳۴). این ابزار تهدید می‌تواند به شکل هیجان‌گرایی در تعیین کیفر سخت نمود یابد و یا در شکل تأثیر مثبت و فعالانه آن پیشگیری از هیجان‌گرایی ساختار کیفری در تعیین کیفر خواهد بود.

به هر حال همانطور که در تحقیقات انجام شده نیز بیان شد رسانه‌ها دارای دو کارکرد مهم در پیشگیری از هیجان‌گرایی در تعیین کیفر می‌باشند. آنچه در این عرصه مد نظر بوده و محوریت دارد، برنامه‌سازی و اطلاع‌رسانی و تولید برنامه و اطلاعات با عنایت به روح سیاست جنایی و وضعیت جرم در جامعه می‌باشد (موذن زادگان و افشاری، ۱۳۹۲: ص، ۱۳۳). این فرایند با رویکردی صحیح می‌تواند التهاب و هیجان ناشی از عوام زدگی دیدگاه‌های مختلف آحاد جامعه را در مورد ارتکاب جرم و مجرم با تزریق اطلاعات واقعیت، فروکاهد. با جریان اطلاعات صحیح در رسانه موج و انرژی منفی هیجان ناشی از ترس، خشم و یا تنفر تعدیل شده و همین امر موجب می‌شود سیستم عدالت کیفری بر اساس معیارهای اخلاقی، انسانی و کرامت محور حاکم بر قانون تعیین کیفر نماید.

۵- تعیین مجازات: پاسخ خواننده به اخبار جنایی

این واقعیتی است که جامعه در مقابل جرمی که در رسانه بازنمایی شده و تصویرسازی گسترده‌ای از آن در بره‌ای از زمان صورت پذیرفته است؛ پاسخی در خور طلب می‌کنند. حال

رسانه می‌تواند التهاب به وجود آمده را دامن زده و تیت‌های ژورنالیستی و هیجان‌گرا بر این عرصه پر از خشم، ترس، تنفر و... را شعله‌ور نماید و این عملکرد سیستم عدالت کیفری را مجبور به پاسخی متوازن با خشم ایجاد شده نماید. یا می‌تواند با القاء پیگیری و توجه سیستم عدالت کیفری هیجان ناشی شده از ارتکاب جرم (هر چند شدید) را آرام کرده و به خانواده دادگستری اجازه دهد تا با طمأنینه مجازات مناسب - که ممکن است از تصور مردم خفیف‌تر باشد - را تعیین و اعمال نماید. در هر دو صورت مردم هم از رانه و هم قوه قضاییه پاسخ و واکنش می‌خواهند.

روند رسیدگی پرونده‌های رسانه‌ای شده تاثیر قابل توجهی از افکار عمومی می‌پذیرد.

تعیین مجازات نیز به عنوان مرحله نهایی از رسیدگی کیفری از این اصل مستثنا نیست. تعیین مجازات جرایم در یک فرآیند دو مرحله‌ای انجام می‌پذیرد و ابتدا در دستگاه قانون‌گذاری نوع و میزان مجازات تعیین می‌شود و سپس در دستگاه قضایی و در مرحله رسیدگی کیفری قضات دادگاه‌ها با استفاده از اختیاراتی که قانونگذار به آن‌ها اعطاء کرده است، در نهایت میزان مجازات را انتخاب می‌کنند. تأثیرگذاری رسانه‌ای شدن جرم بر دو حوزه قانونگذاری و قضایی سیاست جنایی ممکن است با افزایش مجازات در این دو حوزه همراه باشد (چقازردی، ۱۳۹۷ ص: ۲۹۷). این افزایش نوعی کیفر گرایی است که می‌توان التهاب آن را در فرایند تقنین کنترل کرد. به عبارت دیگر وقتی تأثیر جرم رسانه‌ای شده بر مجازات مجرم اجتناب‌ناپذیر باشد، این عدالت تقنینی است که می‌تواند هم عدالت را پوشش دهد و نوع و تعیین مجازات در این مقطع و سطح را بر اساس مولفه‌های انسانی اعمال کند و هم از اقبال و خواست عمومی فاصله نگیرد.

در این راستا محتوا و ساخت اخبار جنایی منبع مهمی برای بررسی نابرابری اجتماعی فراهم می‌کند. امروزه رسانه‌ها حجم زیادی از اخبار در مورد جنایات تولید می‌کنند و این گزارش‌ها در جامعه طنین‌انداز شده و سیستم عدالت کیفری را مجبور به واکنش سریع می‌کند. با اینکه اخبار یکپارچه نیست، در عوض، سیستم عدالت کیفری با جهانی مشترک از خلقت تعاملی این امکان را صادر می‌دهد که اطلاعات را از دنیای اطراف خود دریافت کرده و با ارزش‌های درج در قوانین آن را تحلیل و در نهایت در فرایند دادرسی قرار دهد. با این حال طرف دیگر که این پاسخ را از سیستم عدالت کیفری طلب می‌کند، متأثر از اخبار و با دریافت اطلاعات که در مقطعی انعکاس عینی از حقایق می‌باشند، با دریچه دید گزارشگران و ایجاد اخبار ساخته شده توسط آن‌ها موضوع و حادثه روز را تجزیه تحلیل می‌کنند. با مطالعه فرآیند فیلترینگ که از طریق آن اطلاعات به داستان‌های خبری تبدیل می‌شود، می‌توانیم درک کنیم که چگونه خوانندگان در اخبار جنایی، عقاید و نظریاتی درباره گناه و بی‌گناهی را متصور شده و بر توسعه آن دامن می‌زنند (کت و

نادلر^۱، ۲۰۲۲: ص، ۲۶۵).

با این حال می‌توان در اهمیت رسانه و تأثیر آن بر تعیین کیفر بیان داشت رسانه‌ها در خلاء وجود ندارند. آن‌ها برای مخاطبی ایجاد شده و تلخیص می‌شوند که خود در دنیای اجتماعی وجود دارد. بنابراین، جریان اطلاعات از رسانه‌های خبری یک طرفه نیست. بلکه یک رابطه اجتماعی-شناختی است که بازیگران متعددی را در بر می‌گیرد. پان و کوسیکی^۲ (۱۹۹۳) جهان‌های فرهنگی مشترک منابع، روزنامه‌نگاران و مخاطبان را در انتشار رسانه‌های خبری با تأکید ویژه بر نقش مخاطب به‌عنوان خواننده و نیروی حیات مالی برای نهاد خبر توصیف می‌کنند. شوemaker^۳ (۲۰۰۶) تدارکات این سیستم خبری و نقش‌های تعاملی اجزای آن را توضیح می‌دهد (کت و نادلر، ۲۰۲۲: ص، ۲۶۷). همین امر است که رسانه می‌تواند نقشی دوگانه هم در پیشگیری از افزایش مجازات و هم در کاهش آن ایفا نماید. چرا که رابط بین تصویرسازی عوام در خصوص پدید مجرمانه و از دگر سو منتقل کننده این تصاویر به عنوان مطالبه پاسخ از سوی سیستم عدالت کیفری است.

در گفتمان رسانه‌ای، به ویژه در خصوص بازنمایی از رفتار مجرمانه، برای اینکه موضوعی ارزش خبری داشته باشد باید از یک مرز اخلاقی که توسط جامعه درونی شده است، تجاوز کند. توجه فزاینده به اخبار جنایی می‌تواند ارزیابی‌های خشن‌تری نسبت به مظنونین با برچسب اقلیت (نژادی، جنسی، قومی و...) نسبت به اکثریت ایجاد کند که نشان می‌دهد مرزهای اخلاقی تابع و مشتق از سایر سوگیری‌ها در جامعه هستند. این فرایند پرسش‌های دشوار و مهمی را در مورد اینکه چرا برخی قربانیان قابلیت دلسوزی بیشتری دارند یا برخی مجرمان گناهکارتر تلقی می‌شوند، مطرح می‌کند. موضوعی که ارتباط مستقیم با تعیین کیفر توسط قوه دادگستری دارد. در اینجا این معادله از درجه قوانین کیفری بررسی می‌شود، و با استفاده از رفتارهایی که برای تحریک قضاوت‌های اخلاقی طراحی شده‌اند، مانند رانندگی در حالت مستی و مهاجرت غیرقانونی، قتل‌های ناموسی، زنا با محارم و... تحلیل و در فرایند تعیین کیفر قرار می‌گیرند.

بنابراین نقش رسانه‌ها در پیشگیری از هیجان‌گرایی در بازخورد با فشار افکار عمومی در مطالبه تعیین کیفر در مورد رفتار مجرمانه بازنمایی شده در پرتو میزان سرزنش‌پذیری رفتاری دارد که در رسانه بازتعریف می‌شود. کوشمن در این زمینه معتقد است قضاوت‌های روانشناختی در مورد سرزنش اساساً مرتبط به آسیبی است که عامل ایجاد کرده و نیز به وضعیت و موقعیت روحی و روانی عامل در زمانی که او آسیب را وارد می‌کند، متکی است (کوشمن، ۲۰۰۸: ص،

1. Kat & Nadler
2. Pan and Kosicki
3. Shoemaker

(۳۶۱). وی استدلال می‌کند وقتی دو دوست از یک کافه بیرون می‌روند و هر کدام در حین رانندگی به خانه در برف تصادف می‌کنند. بسته به آسیبی که ایجاد کرده و بازتعریفی که رسانه از نوع رفتار آن‌ها داشته است، ممکن است سرزنش متفاوت و به تبع آن مجازات مختلف را تجربه کنند. بنابراین راننده مستی که به شخصی صدمه می‌زند نسبت به راننده مستی که به درخت آسیب می‌زند، ممکن است هر دو مورد قضاوت جامعه و به تبع آن از سوی عدالت کیفری پاسخ دریافت کنند. اما اینکه پاسخهای دریافت شده یکی است و مبنای سنخ و میزان مجازات قابل تفسیر و تحلیل اخلاقی قرار می‌گیرد، حتی اگر کل شرایط برابر باشد. علاوه بر این، فردی که عمداً صدمه وارد می‌کند شدیدتر از شخصی که ناخواسته همان آسیب را ایجاد می‌کند، سرزنش و مجازات می‌شود. این نوع برخورد اخلاقیاتی است که در جامعه درونی شده و رسانه می‌تواند به آن توسعه بخشد و همین امر هیجان ناشی از ارتکاب جرم را تعدیل نماید (ابنولت، ۲۰۰۰: ص، ۲۵۹۴). این قضاوت‌های روان‌شناختی از شهود در مورد سرزنش و تنبیه ناشی می‌شوند که معمولاً اصحاب رسانه بر آن جریان‌سازی می‌کنند، از جمله نگرش‌هایی درباره شدت مجازات هر چند با اهداف مختلف و متفاوت.

در عین حال، بسیاری از سرزنش‌ها و مجازات‌ها در یک بافت اجتماعی که توسط رسانه‌ها تحمیل می‌شود و تابع دستورالعمل‌ها یا مقررات است، رخ می‌دهد.

به هر حال رسانه در راستای کارکرد مثبت آموزش خود با هدف پیشگیری از وقوع جرم، ایجاد حس هم‌بستگی و جلب مشارکت عمومی در مقابله با پدیده مجرمانه را ترویجی صحیح می‌بخشد. موضوعی که با دستورات قرآنی راجع به امر به معروف و نهی از منکر نیز منطبق می‌باشد. همین امر می‌تواند کارکردی دیگر در جهت کنترل هیجان و التهاب ایجاد شده در جامعه به واسطه وقوع جرم را در خود داشته باشد (صالحی و همکاران، ۱۳۹۸: ص: ۱۷۱). در واقع رسانه‌ها می‌توانند با تقویت احساسات نوع دوستی، ملی‌گرایی، مسئولیت‌پذیری و شهروند محوری آن‌ها را در قبول پاسخ کیفری سیستم عدالت کیفری ترغیب می‌کند.

در این فرایند می‌توان بر برخی پژوهش‌ها اشاره کرد که در آن نقش رسانه را در جرم‌انگاری به خوبی بیان می‌کند. بررسی این نقش به‌خوبی می‌تواند مقصد و مقصود موضوع حاضر که کنترل بر هیجان ارتکاب جرم و تحقیقات تجربی نیز نشان می‌دهد که رسانه نه تنها در تعیین کیفر که در جرم‌انگاری مصادیق مجرمانه که منجر به تعیین کیفر می‌گردد، موثر عمل می‌کنند. به عنوان مثال در تحقیقی نشان داد در ۵۸ درصد از افراد لیسانسه، ۳۷ درصد، کارشناسی ارشد، ۲۹ درصد، دیپلمه، ۱۹ درصد زر دیپلم و ۴ درصد دکتر موافق با تأثیر رسانه در جرم‌انگاری اختلاس هستند. بنابراین می‌توان برداشت نمود که این تأثیر می‌تواند در کنترل و یا توسعه هیجان به ویژه در مرحله تعیین کیفر موثر باشد. وقتی رسانه با این میزان بتواند بر جرم‌انگاری

یک مصداق مجرمانه تأثیر مثبت داشته باشد، در تعیین کیفر به مراتب بیشتر نقش خواهد داشت. در پرتو این داده و با تعمیم بر نظریات رسانه محور بهتر می‌توان به مقصود و منظور این موضوع که کنترل هیجان در تعیین کیفر با موج‌سازی رسانه‌ای است، نائل شد. آنچه از تأثیر رسانه در تعیین کیفر و انتقال این تعیین کیفر به آحاد مردم و عادی‌سازی آن می‌توان نخست آن را در بازخورد با نظریه گلوله جادویی تحلیل نمود. به موجب این نظریه، رسانه‌های گروهی تأثیر مستقیم، فوری، قدرتمند و به طور یکنواخت بر روی سطح وسیعی از مخاطبان دارد که می‌تواند با ارسال مستقیم پیام، همانند شلیک کردن یک گلوله و یا تزریق یک آمپول در آنان از طریق طراحی یک پیام مشخص، آنان را وادار به عکس‌العمل نموده و پاسخ دلخواه و مورد انتظار را از آنان دریافت کرد. در این دیدگاه رسانه یک منبع قدرتمند و خطرناک تلقی می‌شود، چرا که گیرنده یا مخاطب در مقابل هرگونه تأثیر پیام ناتوان است و هیچ‌چاره‌ای برای فرار وی از تحت تأثیر قرار گرفتن در مقابل پیام در این مدل‌ها دیده نمی‌شود. با این حال این نظریه وقتی خوراک موضوع حاضر قرار می‌گیرد و می‌تواند منشأیی برای تعیین کیفر و رفع هیجان‌گرایی و التهاب حاصل از ارتکاب جرم قرار گیرد که در پرتو نظریه برجسته‌سازی و گزینش‌گری رسانه‌ای تفسیر گردد. به موجب این دیدگاه رسانه‌های خبری با ارائه و انتشار اخبار و اطلاعات دلخواه خود، اندیشه مردم پیرامون موضوعات معین را شکل می‌دهند. بنابراین با برجسته‌سازی و نیز انتخاب گزینشی واژگان و یا خبرها با رویکردی فرافکنانه مخاطب را مجبور به قبول آنچه می‌کنند که در تیترها و متن‌های خود می‌آورند (صفاری، علی، صابری، ۱۳۹۴: ص، ۴۳). تصویرسازی ذهنی مخاطب در این فرض به گونه‌ای است که یا موضوعی قبح و یا شر آن توسیع داده شده و آحاد جامعه را در مقابل یک چالش اخلاقی قرار می‌دهند. یا با کوچک‌نمایی و برجسته‌سازی فرعیاتی موضوع اصلی را عادی جلوه می‌دهند. موضوعی که می‌تواند در نوع کیفر و تعیین رفتار مجرمانه؛ یا جامعه را به سمت عدالت کیفری بشویند و جامعه را در مقابل واکنش دادرسی در وضعیتی قرار دهد که گویی پاسخ دغدغه خود را اخذ نموده است. بنابراین رسانه می‌تواند با برجسته‌سازی برخی رفتارهای مجرمانه موجبات عادی جلوه دادن رفتاری قبیح‌تر را که جامعه به دنبال آن نیست و یا دغدغه اخلاقی کمتری دارد را ارائه دهد و نوع و میزان مجازات اعمالی در این زمینه را توجیه نماید. به عنوان مثال قتل و یا زنا به عنف و یا با محارم و... را برجسته ساخته و وجدان مردم را به دنبال پاسخ درخور به آن از سوی دادگستری ترغیب نماید. در مقابل فسادهای بزرگ مالی را با عادی جلوه دادن و تعیین کیفر سبک توجیه نماید. این فرایند جادوی رسانه است که اگر در محیطی آزاد و با دسترسی به آزادی بیان همراه نباشد، تبدیل به ستون نویسی‌های می‌گردد که هر روز سوء مدیریت دولت‌ها را توجیه کرده و قبح فسادهای آن‌ها را در پشت لوای حوادث روزمره پوشش می‌دهد.

نتیجه گیری

به عنوان یافته‌های این پژوهش باید در ابتدا بیان داشت رسانه‌ها بخشی از واقعیت تمدن ما هستند، که اساساً قصد واضحی برای تفسیر و بازآفرینی خود واقعیت دارند. به همین دلیل است که آن‌ها در سیستم یادگیری غیررسمی قرار می‌گیرند. همین امر یک معادله خطی را ایجاد می‌کند که می‌تواند به عنوان ابزار در کنترل افکار عمومی مورد بهره برداری قرار گیرد. هر چند ابزار شدن در این عرصه (جرم و جنایت) چندان خوشایند نیست. اما پژوهش حاضر نشان می‌دهد با کنترل هیجانان ناشی از عوامگرایی کیفی حاکم بر جامعه می‌توان اذعان کرد نه تنها چنین ابزاری می‌تواند مثبت ارزشی باشد که خود موجبات آگاهی بخشی به مردم را فراهم می‌کند. به هر حال تأثیر رسانه‌های جمعی بر افکار عمومی نسبت به درک جرم در جامعه غیرقابل انکار است. همین امر می‌تواند در تعیین مجازات و میزان آن و هدف و انگیزه سنخ مجازات را می‌توان در این حوزه باز یافت. به هر حال پر واضح است که شیوه خاص رسانه‌ها که از طریق آن جنایت را ارائه می‌کنند اغلب اغراق آمیز و حتی فرافکنانه است تا جایی که نشانه‌ای از هیجان‌گرایی می‌توان در آن مشاهده نمود. با این حال اطلاعاتی را ارائه می‌دهد اغلب مبتنی بر واقعیت‌هایی است که آغشته به احساس‌گرایی و تشویق علائق ملی‌گرایانه و نوع دوستی است. تصویری که باعث می‌گردد یا تعیین کیفر در جامعه بر تافته نشود و یا آن را قبول کرده و مطابق با معیارهای انسان‌گرایانه بدانند. این غلبه پندار به واسطه رسانه اغلب در تصاویر منفی از جرایم نمود می‌یابد که در کانون توجه رسانه‌ها قرار داشته و عموم مردم به طور فزاینده‌ای بر اطلاعات ارائه شده توسط آن‌ها تکیه می‌کنند. البته اغلب رسانه‌ها که صرفاً بر اساس منافع تجاری هدایت می‌شوند، ارزش‌ها و قوانین سنتی روزنامه‌نگاری را نادیده می‌گیرند و نقش رهبری را در شکل‌دهی مجدد افکار عمومی با برداشتی مغرضانه به عهده می‌گیرند.

با این حال، ارزیابی نتایج این مطالعه مطابق با واقعیت‌های جامعه نشان می‌دهد که پوشش رسانه‌ای جرم محرک مهمی برای دلایل نگرش‌های تنبیهی است. موضوعی که در برهه‌هایی از زمان و برخی از مصادیق مجرمانه موجبات پیشگیری از تشدید مجازات را ایجاد می‌کند. همانطور که در متن نیز ذکر شد، بخشی از دلیل پاسخ تنبیهی که برخاستی از افکار عمومی و فشار آن‌ها بر جامعه بود به این دلیل است که آن‌ها با در نظر گرفتن بدترین تخلفات پاسخ می‌دهند و در ارزیابی سیاست مجازات، آن‌ها تمایل دارند مواردی را که گفته می‌شود احکام ملایمی صادر می‌شود، یادآوری شوند. این الگوی پوشش، همانطور که تحلیل ما نشان می‌دهد، به‌ویژه در مطبوعات مصور قابل مشاهده است، جایی که تمرکز زیادی از نظرات در مورد جنایات بدنام و جریان ثابتی از انتقاد در رابطه با تصمیم‌های صدور حکم وجود دارد. همچنین آنچه واضح است این که سوء تفاهم عمومی زیادی در مورد صدور احکام قابل تعلیق برای حمایت افکار عمومی وجود دارد، که اکنون عنصر اصلی رژیم مجازات در این زمینه است.

فهرست منابع

منابع فارسی

۱. بارکر، کریس، (۱۳۹۱)، مطالعات فرهنگی، برگردان مهدی فرجی و نفیسه حمیدی، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲. چقازردی، مصطفی، (۱۳۹۷)، تاثیر رسانه‌ای شدن جرم بر قرارهای تامین کیفری و تعیین مجازات، فصلنامه پژوهش‌های حقوقی قانون یار دوره ۱، ش ۱.
۳. صالحی، علی، میرخلیلی، محمود، موسوی مجاب، درید، (۱۳۹۸)، نگاهی به نتایج نقش‌آفرینی تعامل پلیس و رسانه در عرصه سیاست کیفری در ایران، مجله حقوقی دادگستری، دوره ۸۳، ش ۱۰۸.
۴. صفاری، علی، صابری، راضیه، (۱۳۹۴)، تأثیر رسانه‌ها بر خشونت‌گرایی و احساس ناامنی، مجله پژوهش‌های حقوق جزا و جرم‌شناسی، دوره ۲، ش ۶.
۵. قماش، سعید، احمدی، انور، (۱۳۹۷)، بسترهای پیدایش عوام‌گرایی در دادرسی کیفری، فصلنامه تحقیقات حقوقی معاهده، سال ۲، ش ۳.
۶. کرمی نقیبی، حمزه، رضوی فرد، بهزاد، موذن زادگان، حسنعلی، (۱۴۰۱)، اثرگذاری رسانه در ارتکاب و پیشگیری از جرم در پرتو جرم‌شناسی فرهنگی، پژوهشنامه حقوق تطبیقی، دوره ۶، ش ۲ (۱۰).
۷. موذن زادگان، حسنعلی، و افشاری، فاطمه، (۱۳۹۲)، نقش رسانه در پیشگیری از جرم در سیاست جنایی ایران، فصلنامه دیدگاه‌های حقوق قضایی، ش ۶۴.

منابع انگلیسی

8. Brillon Y. (1988). Punitiveness, status and ideology in three Canadian provinces. In N. Walker & M. Hough (Eds.), Public attitudes to sentencing, Brookfield, VT: Gower.
9. Cullen F, Fisher B and Applegate B, (2000), Public opinion about punishment and corrections. In: Tonry M (ed.) Crime and Justice: A Review of Research. Volume 27.
10. Cullen, FRANCIS T., Clark, GREGORY A., Cullen, J. B., & Mathers, RICHARD A., (1985). Attribution, salience, and attitudes toward criminal sanctioning. Criminal Justice and Behavior, Volume 12, Issue 3.
11. Cushman, F. (2008), Crime and punishment: distinguishing the roles of causal and intentional analyses in moral judgment.

Cognition 108.

12. Doob AN and Roberts JV (1983) 'Sentencing: An Analysis of the Public's View. Ottawa: Department of Justice Canada.
13. Flanagan 'Timothy 'J. '& Caulfield 'Susan L. '(1984) 'Public opinion and prison policy-a review 'Prison Journal 'Volume 64 ' Issue2.
14. Gerber 'J. '& Engelhardt-Greer 'S. (1996) 'Just and painful: Attitudes toward sentencing criminals. In T. J. Flanagan & D. R. Longmire (Eds.) 'Americans view crime and justice: A national public opinion survey. Thousand Oaks 'CA: SAGE.
15. Gerbner 'G. 'Gross 'L. 'Jackson-Beeck 'M. 'Jefferies-Fox 'S. '& Signorielli 'N. (1978). Cultural indicators: Violence profile 'Journal of Communication 'No. 9 'Vol 28 'p '189
16. Green DA '(2006) 'Public opinion versus public judgment about crime: Correcting the 'comedy of errors' 'British Journal of Criminology 'Vol 46.
17. Hough M and Roberts JV '(1999) 'Sentencing trends in Britain: Public knowledge and public opinion. Punishment and Society 1(1).
18. Igracki 'Jasmina 'Ivana Stepanovic '(2017) 'the influence of Media on Crime Prevention 'available at: [http://www. crime-prevention.intl.org/fileadmin/user](http://www.crime-prevention.intl.org/fileadmin/user).
19. Kat Albrecht 'Janice Nadler '(2022) 'Assigning Punishment: Reader Responses to Crime News 'Front. Psychol 'Volume '13 Article 784428.
20. Kort-Butler 'Lisa '(2016) 'Content Analysis in the Study of Crime 'Media 'and Popular Culture 'Sociology Department 'Faculty Publications 'Published in Oxford Research Encyclopedia 'Criminology and Criminal Justice.
21. Mattinson J and Mirrlees-Black C (2000) 'Attitudes to Crime and Criminal Justice: Findings from the 1998 British Crime Survey. London: Home Office.
22. Oswald 'M. E. 'Hupfeld 'J. 'Klug 'S. C. '& Gabriel 'U '(2002) 'Lay-perspectives on criminal deviance 'goals of punishment 'and punitivity. Social Justice Research '15.
23. Paulin J 'Searle W and Knaggs T (2003) 'Attitudes to Crime and Punishment: A New Zealand Study. Wellington: New Zealand Ministry of Justice.
24. Robbennolt 'Jennifer K. '(2000) 'Outcome severity and judgments of 'responsibility: a meta-analytic review 'Journal of

Applied Social Psychology ،Volume 30 ،Issue number12.

25. Roberts JV (2008) Prisons and the public. Paper presented at the Public Opinion and the Media Seminar ،8 February. Available at: http://www.prisoncommission.org.uk/fileadmin/howard_league/user/pdf/Commission/Prisons_and_the_Public_-_Julian_Roberts.pdf (accessed 16 March 2023).

26. Sundt ،Jody L ،Cullen ،Francis T ،Applegate ،Brandon K ،Turner ،Michael G ،(1998) ،The tenacity of the rehabilitative ideal revisited: Have attitudes toward rehabilitation changed? Criminal Justice and Behavior ،25 ،(4).

27. Muncie ،J. ،& Wilson ،D. (2004) ،Student handbook of criminal justice and criminology ،Oregon ،USA: Routledge Cavendish.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۹۲-۱۷۳

مبانی، اصول و اهداف تربیت جنسی در اسلام و غرب

نجیبه‌خاتون کرمی^۱

چکیده

تربیت جنسی عبارت است از مجموعه آموزش‌ها و ایجاد موقعیت‌ها و زمینه‌سازی‌هایی که فرد را با هدایت و تعدیل غریزه جنسی آشنا می‌کند. پژوهش حاضر با هدف بیان مبانی و اصول و اهداف تربیت جنسی در اسلام و غرب شکل گرفته است. از آنجایی که پیشرفت تمدن‌ها و فناوری‌های صنعتی و گسترش شبکه‌های اطلاع‌رسانی و فضای مجازی، فرد و اجتماع را با مخاطرات جدی روبه‌رو کرده است؛ لذا اهمیت و ضرورت پرداختن به این‌گونه پژوهش‌ها را آشکارتر می‌کند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی درصدد است تا با بیان آموزش تربیت جنسی به‌موقع، زمینه برای عفت عمومی در جامعه و اعتدال در میل جنسی و رفع تبعیض جنسی و درنهایت قرب به خدا را بیان نماید.

واژگان کلیدی

تربیت جنسی، مبانی تربیت، آموزش جنسی، سلامت جنسی.

۱. طلبه فارغ‌التحصیل سطح چهار (دکتر)، تفسیر تطبیقی، حوزه علمیة خواهران، قم، ایران.

Email: nkaramiii95@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۸

طرح مسأله

هر جامعه و مکتبی برای ارضای گزینه جنسی، نیازمند به اصول و قوانینی است که در صورت رعایت نکردن آن، رفتارهای جنسی ناپهنجاری بروز خواهد کرد. همچنین به علت عدم توجه به این نیاز فطری و نبود بستر مناسب برای رشد جنسی سالم، شناخت درست گزینه جنسی و ارضای صحیح آن باعث شده است که این نیاز در مسیر تربیت قرار نگیرد و مدیریت نشود. گزینه جنسی تأثیر فوق‌العاده‌ای در سعادت یا شقاوت آدمی دارد و انحراف آن از روند تربیتی خود، می‌تواند ابعاد زندگی فردی، اجتماعی و عبادی انسان را مختل کند. این مقاله درصدد است تا تفاوت مبانی و اصول تربیتی جنسی در اسلام و غرب برای مخاطب مشخص گردد، تا بتوان از گسترش فساد جلوگیری نموده و زمینه‌سازی اصلاح فرد و جامعه را فراهم نماید.

بدون تردید، احساس جنسی و اندام‌های مربوط به آن، بخش مهمی از وجود انسان را شکل می‌دهد. ارضای گزینه جنسی یکی از نخستین نیازهای فطری بشری از آغاز خلقت تا امروز است. اگر این نیاز در ساختار تکوینی آدمی، پیش‌بینی نشده بود یا کشتش چندان به ارضای آن وجود نداشت، بی‌شک نسل بشر تداوم نمی‌یافت.

هر جامعه و مکتبی ارضای گزینه جنسی، نیازمند به اصول و قوانینی است که در صورت رعایت نکردن آن، رفتارهای جنسی ناپهنجاری بروز خواهد کرد. همچنین به علت عدم توجه به این نیاز فطری و نبود بستر مناسب برای رشد جنسی سالم، باعث می‌شود که این نیاز در مسیر درست تربیت قرار نگیرد و به درستی مدیریت نشود. لذا شهوت و تمایل جنسی برای ایفای لذت جنسی و بقای نسل در آدمی باید در مسیر تربیت قرار داده شود. همچنین این تمایل نیرومند و سرکش به تعدیل و هدایت نیاز دارد. در صورتی که مهار نگردد، به افراط و تفریط گراید و به اعتدال نباشد، دین و دنیای آدمی را تباه می‌سازد. (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ۶۲)

تربیت جنسی صرف انتقال اطلاعات در ساحت مسائل جنسی نیست و این خود یکی از فصل‌های تمایز تربیت جنسی در اسلام با دیگر مکاتب است. بنابراین تربیت جنسی عبارت است از: مجموعه آموزش‌ها و ایجاد موقعیت‌ها و زمینه‌سازی‌هایی که فرد را با هدایت و تعدیل گزینه جنسی آشنا می‌کند و با فراهم کردن زمینه‌های رشد شخصیت اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی، او را از انحراف و لغزش جنسی مصون می‌دارد و سعادت و کامیابی دنیوی و اخروی‌اش را رقم می‌زند.

اهمیت و ضرورت بحث

در عصر حاضر، پرداختن به تربیت جنسی، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. پیشرفت تمدن‌ها و فناوری‌های صنعتی و گسترش شبکه‌های اطلاع‌رسانی و فضای مجازی و گسترش ابزارها و

هنرهای محرک شهوت جنسی، رشد اخلاق و معنویت و سلامت فرد و اجتماع را با مخاطرات جدی روبه‌رو کرده است. این مشکل هر روز، ابعاد جدیدی می‌یابد. فقدان یک نظام تربیتی مبتنی بر مبنای وحیانی و وجود دیدگاه صرفاً مادی و فیزیولوژیک به تربیت جنسی و غفلت از هنجاری‌های روانی-معنوی-اخلاقی و اجتماعی انسان، باعث می‌شود، بشر مدرن در بحران‌های خطرناک بی‌بند باری اخلاقی، شهوت‌پرستی، بروز امیال کاذب بین دختران و پسران، بلوغ زودرس، افزایش آشفته‌گی‌های روحی و روانی، (دموس، ۱۳۸۹) افزایش رفتارهای پرخطر، سقط جنین، ایدز و... قرار گیرد. (بلومن فلد)

بنابراین، ضرورت آگاهی بخشی به مردم، به‌ویژه نوجوانان و جوانان درباره مسائل جنسی، بیش از گذشته احساس می‌شود. تدوین اصول و قواعد اسلامی درباره رفتارهای جنسی بهنجار که با پژوهش‌های رفتاری قابل قبول تناسب دارند و نیز آموزش آن‌ها به مخاطبان، به‌ویژه معلمان و مربیان، امری ضروری و حیاتی است. در اسلام، براساس آیات قرآن و نیز روایات معصومین، توجه به تربیت جنسی فراوان دارد. اندیشمندانی چون فیض کاشانی، شهید مطهری، فلسفی، آیت‌الله جوادی آملی پیرامون تربیت جنسی نظرانی داشته‌اند. همچنین فعالانی که به تربیت جنسی و آموزش جنسی در سطوح مختلف پرداخته و تأکید فراوان بر اخلاق جنسی دارند. در مقاله «ابعاد و مراحل تربیت جنسی دختران و زنان از نظر اسلام» نویسنده: احمد زنداویان و صادق شمشادی، سال ۱۳۸۹، ضمن تعریف گزینه جنسی، تربیت و آموزش جنسی، به اهمیت تربیت جنسی زنان به عنوان قشر تاثیرگذار در جامعه پرداخته شده است. همچنین در این اثر، سعی شده است تا مسائل مربوط به امور جنسی و جنسیتی زنان در چهار دوره اصلی و دوره‌های فرعی با تکیه بر منابع اسلامی - شیعی مورد تشریح قرار گیرد.

پژوهش دیگری با عنوان «تبیین مبانی، اصول و روش‌های تربیت جنسی در تربیت اسلامی» نویسنده: ستاره موسوی و آیت‌الله پاینده، ۱۳۹۸/۴/۵، که یک پژوهش توصیفی-تحلیلی است، به تبیین مبانی، اصول و روش‌های تربیت جنسی در تربیت اسلامی پرداخته است. این پژوهش شامل مجموعه آیات و روایات، متون تخصصی تربیت اسلامی و برنامه‌ریزی درسی است و مهم‌ترین اصل‌های تربیت جنسی را ارتباط صحیح با جنس مخالف، عمل‌گرایی، عفاف و پاک‌دامنی، الگوپذیری و پرهیز از افراط و تفریط معرفی می‌کند.

در جستار دیگری با عنوان «بررسی احکام فقهی در زمینه تربیت جنسی» نویسنده: مصطفی فرع شیرازی، علیرضا عابدی سرآسیا و علی محمدیان، سال ۱۳۹۵، دو هدف اصلی: تنقیح و تبیین مسائل تربیتی، جنسی با این رویکرد که حکم هر مسئله از بین احکام پنج‌گانه تکلیفی بیان شود، به چاپ رسیده است.

هر کدام از این مقالات و منابع دیگر به‌گزینه جنسی و نحوه تربیت جنسی پرداخته؛ حال

آن که مقاله حاضر از منظر اصول اخلاقی به بررسی تربیت جنسی و مقایسه آن‌ها در اسلام و غرب پرداخته است؛ تا علاوه بر مطرح کردن اهمیت تربیت جنسی در اسلام و بیان مبانی و اصول تربیت جنسی در اسلام بتواند الگویی صحیح از تربیت را بیان نماید.

۱) تربیت جنسی

أ) تربیت جنسی در اسلام

تربیت جنسی در لغت

پرورش و اصلاح ارزش‌مدار کنش‌های جنسی، از ریشه «ر، ب» و به معنای زیادت و نمو (ابن فارس، ج ۴۸۳/۲) (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق) و اصلاح (جوهری ۱/۱۳۰، ابن فارس، ۳۸۱/۲) (جوهری، ۱۴۰۷ ق) پروردن و به کمال رساندن (مصطفوی، ۲۰/۴) (مصطفوی، ۱۳۶۰ ش) بوده و در زبان فارسی به مفهوم آموزش اصول ادب و اخلاق (دهخدا، ۶۶۰۲/۵) (دهخدا، ۱۳۷۳ ش) به کار می‌رود.

تربیت جنسی در اصطلاح

تربیت جنسی عبارت است از مجموعه اقدام‌های تربیتی مربوط به غریزه جنسی، شامل هدایت، کنترل، تعدیل و ضابطه‌مند کردن غریزه جنسی که برای حفظ سلامت جنسی و روانی، عفت و پاک‌دامنی، شرافت و کرامت انسان به کار گرفته شده است؛ به نحوی که به رشد و تعالی شخصیت اخلاقی، عاطفی، اجتماعی و فرهنگی او منجر شود. (فرهانی، ۱۳۸۵، ۱۴۱ و ۱۷۸)

همچنین «تربیت جنسی» به ایجاد زمینه برای رشد بهنجار و دور از انحرافات و هدایت صحیح غریزه جنسی در مسیر سالم تعریف شده است که شکوفایی استعدادها و شخص در مسیر کمال را در پی دارد. (حافظ، ۱۳۸۱ ش) راهبردی که غفلت از آن، بهداشت و سلامت روانی فرد و جامعه را به خطر می‌اندازد و از این‌رو، این مفهوم، نه به معنای آموزش مکانیسم عمل جنسی یا پروردن زمینه رشد این غریزه و بیان علل ناتوانی آن، بلکه به معنای توان‌بخشی برای تعدیل و هدایت این غریزه است تا با دستیابی به آن، بهداشت جسمی و روانی انسان تأمین‌شده و زمینه رشد همه‌جانبه وی به سوی سعادت دنیوی و اخروی فراهم شود.

ب) تربیت جنسی در غرب

آنچه در بسیاری از کشورهای غربی در زمینه تربیت جنسی یافت می‌شود، دیدگاه‌های افرادی چون زیگموند فروید، روانشناس و روان‌کاو اتریشی، برتر راسل، فیلسوف انگلیسی است که معتقدند علل مشکلات، خشونت‌ها، نابهنجاری‌ها و اضطراب‌های فردی و اجتماعی ناشی از قیدوبندهای جنسی و گرایش سرکوب شده است. (مطهری، ۱۳۷۰) لذا در غرب به‌جای تربیت جنسی، بیشتر از واژه‌های سلامت جنسی یا آموزش جنسی تعبیر می‌شود. سازمان جهانی

بهداشت، سلامتی را حالتی از خوب بودن از نظر جسمی، روحی، اجتماعی و عدم وجود هرگونه بیماری تعریف می‌کند (سازمان جهانی بهداشت، ۱۹۴۶). بنابراین تعریف سلامت جنسی و سلامت باروری بازتابی از این تعریف است. آموزش جنسی در جوامع سکولار با جوامع مذهبی، چه در هدف آموزش، چه در مضمون و محتوای آموزشی و چه در نحوه آموزش تفاوت زیادی دارد. آموزش جنسی در غرب، عبارت است: تدریس دربارهٔ کالبدشناسی و فیزیولوژی جنسیت و دادن اطلاعات پایه پزشکی دربارهٔ جلوگیری از بارداری و بیماری‌های مقاربتی، تولد و مراقبت از کودک و بحث در مورد موضوعات عاطفی و اخلاقی و روابط بین اشخاص است. (محمدی و دیگران، ۳۰)

آموزش (Education) در لغت به معنای بالابردن اطلاعات در هر زمینه‌ای است. آموزش (training) در لغت به معنای یاد دادن یک مهارت است. در آموزش سلامت جنسی (sexual health education) افرادی اعم از روانشناس، پزشک، معلم مهارت (training) پیدا می‌کنند تا به فراگیران، سلامت جنسی را آموزش (education) بدهند.

۲) مبانی تربیت جنسی در اسلام و غرب

انسان‌شناسی در مجموع، با مباحثی چون بازشناسی هویت انسان، جایگاه انسان در نظام هستی، ابعاد وجودی انسان، ارزش‌ها، توانایی‌ها، نیازها، خواسته‌ها، آگاهی‌های انسان و نظایر آن سرکار دارد. انسان به حکم اینکه در نظام هستی، جایگاه بسیار ممتاز و برجسته‌ای دارد، شناخت مرتبه وجودی او به صورت مبنايي مهم است. (مطهری، ۱۳۷۹، ۲: ۲۶۷-۳۲۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ۳: ۵۱۲-۳۲۱) این اهمیت حضور ویژه در ساحت‌های علمی و معرفتی چشمگیر است.

مبنای انسان‌شناختی، ایجاب می‌کند که هویت انسانی به روشنی تبیین شود تا مشخص گردد، به رغم همه پراکندگی‌ها و گوناگونی‌ها، انسان‌ها می‌توانند به هویت مشترک و منسجمی بیندیشند. بدین ترتیب، مبانی انسان‌شناختی از نگاه هر فلسفه تربیتی ریشه در جهان‌بینی و باورداشت‌های خاصی دارد که پدیدآورندگان و صاحب‌نظران آن فلسفه به پشتوانه آن جهان‌بینی، به طرح و ارائه فلسفه تربیتی موردنظر خود پرداخته‌اند. از این رو، اعتبار و روایی این مبانی هستند و متکی به اعتبار و روایی جهان‌بینی‌ای است که مرجح و پشتوانه آن مبانی قرار می‌گیرد. تشخیص و برجستگی هر جهان‌بینی و نظام فکری نیز، خود، بستگی به ظهور آثار و ارزش‌هایی دارد که از آن جهان‌بینی سر می‌زند. در این میان، مسائلی با موضوعیت انسان طرح می‌شود که پاسخ به آن‌ها مبانی انسان‌شناختی را دربرمی‌گیرد. (رهنمایی، ۱۳۸۸، ۷۵)

مبانی و اهداف تربیت جنسی

تربیت جنسی ساحتی از تربیت اسلامی است. مبانی تربیت جنسی را همان مبانی تربیت اسلامی در نظر می‌گیریم، سلسله معارف نظری درباره تربیت جنسی که به جنبه‌های مختلف آن

از جمله هستی شناختی، انسان شناختی، و معرفت شناختی می‌پردازد. (رهنمایی، ۱۳۸۸، ۶۹)

أ) مبانی اسلامی تربیت جنسی

۱. تساوی ارزشی (نبودن شر)

انسان موجودی است دارای ابعاد و استعدادها گوناگون و یکی از این استعدادها، غریزه جنسی است. غریزه جنسی یک میل ثابت انسانی و از ابعاد وجودی انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۲، ۲۲۷) علاوه بر این، خداوند متعال، حکیم مطلق است؛ بنابراین تصور اینکه برخی از استعدادهای انسان، لغو و یا مضر باشند، هرگز نیستند. چراکه در این صورت به یک نوع تناقض میان تکوین و تشریح و ناهماهنگی بین نظام هستی و نظام اخلاقی منجر می‌شود. بنابراین بشری بودن این استعداد نیز مانند همه استعدادهای دیگر وجود انسان در مرتبه تربیت و اهدافی که برای آن ترسیم می‌شود، شکل می‌گیرد و جنبه ثانوی دارد؛ در هر صورت اگر تربیت جنسی مسیری درست را طی نکند و به درستی مدیریت نشود، می‌تواند تمام زندگی فردی و بلکه جامعه را فلج کند. (مطهری، ۱۳۸۹، ۷۲) لازمه توجه به عامل توانمندسازی انسان در تربیت اسلامی این است که انسان بدون توجه به رنگ، جنس، و وضع اجتماعی، خانوادگی ارزشمند و محترم است. حضرت علی می‌فرماید:

«کسی که به بزرگواری عظمت خویش پی برد، شهوت‌هایش را خوار کند.» (دشتی، ۱۳۸۲،

۴۴۹).

از ویژگی‌های انسان توانمند و باکرامت می‌تواند به موارد زیر اشاره کرد: ۱. خویشتن داری؛ ۲. سادگی؛ ۳. آبروداری؛ ۴. بخشش و گذشت (دشتی، ۱۳۸۳، ۱۳۸). بنابراین میل به کمال در انسان، میل اصلی است و او همواره در تکاپوی دستیابی بدان است و در تربیت اسلامی این میل اصیل باید همواره مورد توجه قرار بگیرد. در روش تربیت جنسی نیز باید کمال جوئی انسان مدنظر باشد و مربی این میل اصیل از نظر دور ندارد؛ از این‌رو، در روش تربیت جنسی باید به دنبال کشف زمینه‌هایی بود که این میل و گرایش را بیدار کند.

۲- سرشتی بودن

اسلام، نوعی شناخت از انسان ارائه کرده که سهم آن فطرت است. فطرت، الگویی خاص از آفرینش است؛ به گونه‌ای که سرشت و خمیر انسان در اصل خلقت به آن مخمر شده است. فطرت، به مجموعه‌ای از استعدادها، بینش‌ها و گرایش‌های خدادادی و غیر اکتسابی انسان اشاره دارد که خداوند در جهت هدایت تکوینی و حفظ حیات معنوی آدمی، در وجود او قرار داده است. (مصباح یزدی ۶۳، ۱۳۸۹). یک از این استعدادها فطری و سرشتی در وجود انسان میل جنسی است، چنانچه برخی آیات قرآن کریم نیز بر آن مطلب دلالت دارند و رابطه جنسی را جزء نهاد و سرشت انسان می‌دانند. میل جنسی است (روم ۲۱). بنابراین اصل استعداد جنسی در وجود انسان،

فطری و سرشتی است.

۳- جامعیت و اعتدال (شامل دنیا و آخرت)

استعداد جنسی، نعمتی خدادادی است و بهره مندی از آن، نه تنها منافاتی با کمال انسان ندارد، بلکه رهبانیت ورزیدن در آن، مورد نکوهش است و اساساً با جهان بینی و فلسفه خوش بینانه اسلام درباره هستی و خلقت، ناسازگار است. (مطهری، ۱۳۹۰، ۲۱۳). در واقع گر چه حیات واقعی و جاودانه انسان از هنگام مرگ شروع می شود و طبق اصالت روح و عظمت آخرت نسبت به دنیا، سهم مهمی از رهاورد وحی الهی، تعلیم کتاب، حکمت و تزکیه معنوی جهت سلامتی انسان در قیامت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۲۵) با این وجود کسانی که رهبانیت پیشه می کنند و از نعمت های خداوندی خودشان را محروم نگاه می دارند؛ مورد نکوهش منطق اسلام هستند خداوند متعال در این باره می فرماید:

«قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده و الطيبات من الرزق»- بگو چه کسی زینت های الهی را که برای بندگان خود آفریده ای و روزی های پاکیزه را حرام کرده است. (اعراف ۳۲).
اساس معارف و حیاتی و از جمله اعتقاد به توحید و نفی عبودیت آن، صرفاً آخرت گرا و دنیا گریز نیست، بلکه اساساً توحید یک اصل برای زندگی است و همچنین مربوط به کیفیت زندگی کردن جوامع بشری است. (حسینی خامنه ای، ۱۳۹۲، ۲۸۴). از این جهت سیر تکاملی انسان به سمت قرب الهی نیز منافاتی با این بهره مندی از غریزه جنسی تا زمانی که در راستای آن است ندارد.

۴- مبدأ و منتها

روایات رسیده از معصومین درباره تربیت جنسی دارای تنوع و گستردگی زیادی است. با بررسی جامع این دستورات می توان مبدأ شروع تربیت جنسی را پیش از انعقاد نطفه و مرحله انتخاب همسر دانست. اهمیت این مرحله به جهت تاثیر وراثت است. پیامبر اکرم در این رابطه می فرماید:

«انظر فی ای نصاب تضع و لدک فان العرق دسّاس»؛ بنگر فرزند خود را کجا قرار می دهی که عرق پنهانی تاثیر می گذارد (مجلسی ۱۴۰۴، ۲۴۵، ۷۶)

همچنین در روایت دیگری از پیامبر اکرم چنین آمده است، «تخیروا لِنُطْفِکُمْ فَاِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ»؛ برای نطفه های خود همسر مناسب انتخاب کنید که عرق پنهانی تاثیر دارد (همان). برخی روش های تربیتی جنسی که در منابع دینی از جمله قرآن کریم رسیده، نیز مؤید این مطلب است. دستور غض بصر (سوره نور ۳۱-۳۰)، مربوط به مرحله خاص از زندگی نیست، بلکه انسان باید همیشه این روش تربیتی را به کار گیرد.

ب) مبانی تربیت جنسی در غرب

مبانی فکری قائلین به روابط جنسی آزاد، نشأت گرفته از مکتب اومانیزم (انسان‌باوری و انسان‌گرایی) است.

در تبیین این ائدولوژی اذعان می‌شود که انسان، معیار همه‌چیز بوده و مرکز عالم تلقی می‌شود. خرد انسان در برابر خرد خداوندی قلمداد شده و ریاضت‌های جسمانی مورد نفرت، توجه به جسم و لذات جسمی مطلوب می‌باشد. بر مبنای این تفکر، عقل انسانی، رهبری بشر را به دست می‌گیرد و دین از فرماندهی لغو می‌شود و لذا لذت‌مربوط به طبیعت جسمانی، هدف نهایی فعالیت‌های بشری تلقی می‌شود. (صانع پور، ۱۳۷۸، ۳۱)

همچنین تفکر سکولار که طرفدار و مروج بی‌اعتنایی و به حاشیه راندن دین در ساحت اخلاق است. بر این باور است که اصول و قواعد اخلاقی را باید تنها بر مبنای حیات این جهان و رفاه اجتماعی و بدون توجه به دین تعیین کرد. در این دیدگاه، هدف اصلی اخلاق، فراهم آوردن رفاه اجتماعی و لذت دنیوی، بدون توجه به دین می‌باشد. با حذف دین، عقل خود بنیاد و علم بشر، جانشین مرجعیت دینی در تنظیم اصول و قواعد اخلاقی می‌شود. (آر بلاستر، ۱۳۷۶، ۴۸)

۳) اهداف تربیت جنسی در اسلام و غرب

أ) اهداف تربیتی جنسی در اسلام

غرض از تربیت جنسی تشریح دستگاه تناسلی چگونگی استفاده از اعضای آن و دست‌یابی به لذت آمیزش و اطلاعاتی از این دست نیست بلکه دادن اطلاعاتی دقیق و روشن به افراد است تا به یاری آن، مسائل مربوط به جنسیت خود را تشخیص دهند و بدانند درباره آن چه وظایف و مسئولیت‌هایی دارند. آگاهی‌هایی که در این زمینه عرضه می‌شود، می‌تواند شامل مسئله عفت و اهمیت آن، نداشتن شرم از جنسیت خود، آگاهی از قواعد بهداشت، پیامدهای نامطلوب انحرافات جنسی، خبر دادن از وجود شیادان و آلودگان که به دنبال شکارهایی نا آگاهند، لزوم پوشش و حجاب، معاشرت با دیگران، کنترل نگاه و غیره باشد. (محرم آتش افروز)

همچنین دست‌یابی به آرامش و لذت روحانی (اعراف ۱۸۹، روم ۲۱، فجر ۲۷-۳۰، کلینی ۳۶۶/۵، مجلسی ۱۸۱/۱۰) بستر سازی برای عبادت خداوند (ذاریات ۵۶) تقویت ایمان (کلینی ۳۲۹/۵، صدوق من لا یحضر الفقیه ۳/۳۸۵) و حفظ پاکدامنی از نتایج تربیت جنسی است (سبزواری، ۱۰۲). بنابراین تربیت جنسی همچون پلی برای رسیدن به سعادت و خوشبختی معنوی انسان (ری شهری، ۱۱۷۸/۲) است (فقیهی ۲۲۵-۲۱۹). گزینه جنسی، تاثیر فوق العاده ای در سعادت و شقاوت آدمی داشته و انحراف آن از روند تربیتی خود می‌تواند تمامی ابعاد زندگی فردی، اجتماعی و عبادی انسان را مختل کند.

ب) اهداف تربیت جنسی در غرب

در قرن بیستم، در پی طرح افکار برخی از فیلسوفان و روان‌کاوان مادی، شاهد رواج لذت‌گرایی افسارگسیخته جنسی و طرد سنت‌های تربیتی مبتنی برای ارزش‌های اخلاقی گردید. (مطهری، ۱۳۷۷ ش) (مطهری، ۱۳۶۳) برای مثال، فروید با ارجاع تمامی تحولات یادگیری و روانی به غریزه جنسی، علت اصلی بیماری‌های عصبی و روانی را عقده‌های جنسی دانسته و باورهای اخلاقی را به منزله رسوب‌هایی تاریخی برای جلوگیری از غریزه جنسی به شمار می‌آورد. (فروید، ۱۳۷۷ ش) (اصول روان‌کاوی بالینی، ۳۱-۳۲)؛ وی برای رهایی از عقده اُدیپ (گونه‌ای عقده جنسی که به باور وی در سه تا پنج‌سالگی به وجود می‌آید) که معلول گرایش به جنس مخالف است، راهکارهایی چون خودارضایی، هم‌جنس‌گرایی، حیوان‌خواهی و رابطه جنسی با محارم را پیشنهاد می‌کند. (همان، ۱۳۸۳ ش) (اصول روان‌کاوی بالینی، ۱۲۲)؛ تمدن و ناخوشنودی‌های آن، ۲۳-۲۴)؛ برتر راسل نیز، به منظور رهایی از همه ناهنجاری‌های روحی، همچون قساوت، حسادت و زورگویی و نیز فرونشاندن آتش شهوت، آزادی مطلق غریزه جنسی را جز به هنگام سلب حقوق دیگران، در قالب عشق بدون فرزند، پیشنهاد نمود. (۱۹۸-۱۹۹) -اگر ۱۶) وی به تحول اخلاق جنسی در مسیر دستیابی به انسان‌عاری از هرگونه ارزش اخلاقی اعتقاد داشت؛ از زمینه‌های ایجاد این تحول‌ها، نپوشاندن اندام جنسی والدین و روابط جنسی آن‌ها به منظور آشناسازی کودکان است؛ همچنان که از نگاه وی ازدواج رفاقتی، تنها باهدف کام‌جویی جنسی، راهکار مناسبی برای جلوگیری از ناهنجاری‌های جنسی خواهد بود. مقایسه اهداف تربیت جنسی در اسلام و غرب در جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱. اهداف تربیت جنسی

غرب	اسلام
۱- کاهش رفتارهای جنسی غیرمسئولانه درمیان جوانان ۲- پیشگیری از رابطه جنسی پرخطر، سرطان و باروری ناخواسته، اخراج از مدرسه ۳- بهبود وضعیت و ارتقا سلامتی	۱- اسلام با هدف ازدواج ۲- ملاک انتخاب همسر و تشکیل خانواده ۳- رابطه مناسب با همسر و استحکام خانواده ۴- سیاست جنسی خانواده ۵- تکثیر نسل
۱- اتخاذ تصمیمات صحیح درباره رفتارهای جنسی در کودکی و نوجوانی ۲- جلوگیری از بیماری‌های عفونی	۱- خویشتن‌داری از محرکات جنسی ۲- خو گرفتن به اختلاف جنسی ۳- اعتدال در میل جنسی ۴- رفع تبعیض جنسی
۱- تدوین برنامه‌های آموزشی مدارس برای	۱- ایجاد زمینه برای عفت عمومی در جامعه

دانش‌آموزان ۱۲-۱۶ سال	۲- حیا
۲- تقویت راهبردهای برنامه آموزشی در میان نسل جوان	۳- قرب به خدا
۳- تشویق خانواده‌ها و با مراقبین بچه‌ها به فراگیری آموزش‌ها	

۴) مراکز آموزش جنسی در اسلام و غرب

أ) مراکز آموزش جنسی در اسلام

ضرورت آگاهی بخشی به مردم، به‌ویژه نوجوانان و جوانان درباره مسائل جنسی، بسیار پراهمیت است. تدوین اصول و قواعد اسلامی درباره رفتارهای جنسی بهنجار که با پژوهش‌های رفتاری قابل قبول، تفاوت دارند و نیز آموزش آن‌ها به مخاطبان، به‌ویژه معلمان و مربیان، امر ضروری و حیاتی است.

اسلام به‌طور مشخص درباره بلوغ، احتلام، حیض، تمکین زن از شوهر، آمیزش جنسی، شرایط زمانی و مکانی و روانی مباشرت جنسی، وسایل مرتبط با تنظیم رفتار جنسی، اخلاق جنسی و ضوابط و مقررات آن ... سخن گفته و قواعد و ضوابط تربیت جنسی را درباره کودک، نوجوان، جوان و بزرگسال، اعم از زن و مرد تبیین کرده است.

محتوای این آموزش‌ها و ادبیات آن‌ها مبتنی بر هدایت است. والدین و مربیان در بیان مسائل جنسی، حکمت، ظرافت و لطافت را از یاد نبرند و آداب اسلامی را در رفتار و گفتار و آموزش‌های خویش رعایت کنند. شایسته است، آموزش مسائل جنسی به دختران را مادران و آموزش پسران را پدران عهده‌دار شوند.

آموزش‌های جنسی در اسلام، همگام با مراحل در رشد جنسی، تدریجی است و به‌هنگام نیاز باید در برنامه تربیتی نوجوان و جوان، اعم از دختر و پسر گنجانده شود. والدین و مربیان باید مسائل جنسی را طبقه‌بندی کنند و آن را به‌تدریج در اختیار افراد قرار بگذارند. آموزش‌های جنسی اسلام، کاربردی و جزئی‌نگر و درعین حال، پایبند به مبانی کلی و اصول اعتقادی است. در آموزش‌های جنسی اسلامی، مدیریت روابط اجتماعی و کنترل فضاها و ارتباطات، اهمیت زیادی دارد.

ب) مراکز آموزشی جنسی در غرب

در آمریکا مدارس نقش اصلی را در ارتقای سلامت جنسی و باروری نوجوانان Sexual health and reproductive training دارد و دانش Science در هدایت سیاست‌های سلامت مدارس نقش اساسی را دارد. مدارس، ابزارهای موثر و عملی مرتبط با اطلاعات و خدمات سلامتی را به نوجوانان پیشنهاد می‌دهند. مدارس این شانس را دارند که مسیر را برای جوانان،

قبل از شروع رفتارهای پر خطر روشن کنند و نشان دهند. (CDC 2013b; Kirby 2002). معلمان، روانشناسان و جامعه شناسان بر این موضوع توافق دارند که آموزش سلامت جنسی (Sexual health education) در هدایت و مبارزه با مشکلات ناشی از روابط جنسی که جوانان با آن روبه‌رو می‌شوند، نقش اصلی و اساسی را دارد.

۵) اصول تربیت جنسی در اسلام و غرب أ) اصول تربیت جنسی در اسلام

اصل اول: شکل‌دهی نقش و هویت جنسی مطابق فطرت

هویت جنسی یعنی، ادراکی که فرد از خویشتن به عنوان زن یا مرد دارد. شرایط و عوامل تربیت جنسی باید به گونه‌ای فراهم شود تا فرد در مسیر رشد جنسی، رشدی بهنجار و مطابق با خلقت خود داشته باشد. خروج غریزه جنسی از مسیر رشد طبیعی و تکوینی بر خلاف نظام آفرینش است؛ بنابراین باید شرایط به گونه‌ای فراهم شود تا آنچه در اصل خلقت برای این غریزه مورد توجه شده است، تأمین شود. بنابراین اصل خلقت، تلاش بر این است تا هویت جنسی و نقش‌های جنسیتی فرد بر هم منطبق شده و در نتیجه متربی نظر مثبتی به هویت جنسی، همچنین نقش‌های جنسیتی خود داشته باشد و رفتارها و کنش‌های مطابق با آن‌ها را به خوبی ایفا کند. (هالچین و یتورن ۱۳۹۲، ۲۸۰، ۲)

اصل دوم: پیشگیری از تهیج و تحریک

در تربیت اسلامی یکی از اساسی‌ترین راه‌های برون رفت از کارکردهای منفی غریزه جنسی و مدیریت آن برای نیل به هدف غایی تربیت، کنترل تحریک‌پذیری و تهیج آن است. اسلام با شناختی که از غریزه جنسی می‌دهد، منطقی ویژه درباره این غریزه اعمال می‌کند؛ منطقی که با این تصور از غریزه جنسی که با اشباع هرچه بیشتر و مسیر ارضای آن سیر می‌شود، متفاوت است. برخی مفسران مانند علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه «و خلق الانسان ضعيفاً» (نساء، ۲۸)، این‌گونه فرموده‌اند: ضعیف بودن انسان از این بابت است که خدای سبحان در او قوای شهویه را ترکیب کرده، قوایی که دائماً بر سر متعلقات خود با انسان ستیز می‌کنند و وادارش می‌سازد به اینکه متعلقات را مرتکب شود، خدای سبحان بر او منت نهاد و شهواتی را بر او حلال کرد، تا به این وسیله شهوتش را بشکند، نکاح را به مقداری که عائله عسر و حرج او را برطرف سازد، تجویز کرده است. (طباطبایی، ۱۳۸۹، ۴، ۴۴۹)، غریزه جنسی، غریزه‌ای عمیق، نیرومند و دریا صفت است، یعنی هرچه بیشتر اطاعت شود، سرکش‌تر می‌شود. (مطهری، ۱۳۹۱، ۱۰۱)، از این منظر، تحریک، تهیج و آزادی بی‌قید این قوه، نه تنها سبب اشباع و ارضای درست و بهنجار آن نمی‌شود، بلکه موجب انحرافات و آسیب‌های بی‌شماری می‌شود.

اصل سوم: تقویت عنصر حیا

حیا در فرهنگ اسلامی جایگاه رفیعی دارد، به طوری که در رأس مکارم الاخلاق، عنصر حیا قرار دارد. (کلینی، ۱۳۶۵، ۵۵۱/۲)، در تعریف حیا گفته‌اند که حیا، نیرویی است مهارکننده و نظم‌دهنده که رفتار و افکار انسان را براساس شرع و عرف تنظیم می‌کند. (پسندیده، ۱۳۸۶، ۱۰) به همین جهت، تقویت و نهادینه کردن عنصر حیا در فرد، سبب جلوگیری از بسیاری از آفات غریزه جنسی می‌شود. نهادینه کردن و تقویت تدریجی این عنصر، متربی را از رفتارها، تخیلات و اندیشه درباره مسائل جنسی پرهیز می‌دهد و زمینه مناسبی برای تربیت جنسی مطلوب او فراهم می‌کند، انسان باحیا، نه تنها خود به رفتار، گفتار و اندیشه‌های جنسی دست نمی‌زند و معاشرت‌های جنسی را نمی‌پسندد، بلکه از دیدن هرزگو و بی‌حیایی دیگران نیز پرهیز می‌کند.

اصل چهارم: پیشگیری از نابهنجاری‌ها و کارکردها

اصطلاح نابهنجاری جنسی را، انحرافی که موضوع جاذبه جنسی فرد در برگیرد، تعریف کرده‌اند (هالچین و بیتورن، ۱۳۹۲، ۲، ۵). مراد از نابهنجاری جنسی، در تلقی اسلامی، هر نوع رفتاری که بر خلاف فطرت و طبیعت این غریزه باشد، است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۲، ۲۱)، بنابراین پیشگیری از نابهنجاری جنسی، یعنی پیشگیری از هر آنچه بر خلاف فطرت این غریزه و بر خلاف کمال نهایی آن است. اگر کسانی در مقام ارضای غریزه جنسی از مسیر طبیعی و تکوینی منحرف شوند و به جای آنچه در اصل خلقت و متن آفرینش برای تأمین این غریزه ملحوظ شده، راه دیگری پیش گیرند، رفتارشان نابهنجار محسوب می‌شود. در قرآن کریم به برخی از نابهنجاری‌ها، اشاره شده و به شدت مورد نکوهش قرار گرفته است (اعراف، ۸۱، ۸۰)، از دید آیات قرآن کریم، گرایش به جنس موافق، برخلاف فطرت و نظام آفرینش است و در واقع یک انحراف در گرایش جنسی به شمار می‌رود. حفظ متربی از نابهنجاری‌های چنین، گاهی ناشی از اختلالات در غریزه جنسی است، به طوری که مانعی در جهت کمال نهایی او فراهم شود، مانند کودکی که دچار سو استفاده جنسی شده است.

ب) اصول تربیتی جنسی در غرب

اصل اول: حمایت از روابط جنسی آزاد

تدوین گرایان برنامه‌های آموزش جنسی خواستار روابط آزاد جنسی و حذف احکامی که بر این روابط چارچوب مشخصی می‌کنند، می‌باشند و این احکام نشئت گرفته از نگاه تبعیض‌آمیز جنسی بین زن و مرد می‌دانند و خواستار از میان برداشتن همه این تبعیض‌ها می‌باشند و ادعا می‌کنند جامعه ایدئال، جامعه‌ای است که همه قوانین میان زن و مرد مشترک باشد.

اصل دوم: ترویج تساوی جنسی

وضع قوانین با پشتوانه اجرایی لازم برای ترویج تساوی جنسیتی، یکی دیگر از اصول

آموزش‌های جنسی است. قائلین به این اصول، می‌کوشند تا به‌زعم خود با حذف نگاه‌های تبعیض‌آمیز، بستر عادی‌سازی رفتارهای نابهنجار خارج از عرف دینی را مهیا نموده و زمینه‌ی اباحه‌گری را فراهم نمایند. طرح مسائل جنسی به‌صورت آزادانه باعث شده است، بسیاری از دختران در موقعیت‌هایی قرار گیرند که شدیداً احساس شرمندگی کنند و جالب این‌که، تعلیم‌دهندگان این آموزش‌ها از آنان می‌خواهند که خجالت نکشند. امروزه کودکان را وادار می‌کنند بر حیا و خویشتن‌داری خود غلبه کنند؛ بیش از آنکه اصلاً بدانند که خویشتن‌داری چیست. (آندره، ۲۱)

اصل سوم: دسترسی همه زنان و نوجوانان به خدمات جنسی و باروری
دسترسی به خدمات سلامت جنسی و باروری بدون اجازه شخص ثالث (مانند همسر، قیم، والدین و یا دیگران)، دسترسی به خدمات سلامت جنسی و باروری بدون محدودیت از نظر سن و وضعیت ازدواج، دسترسی نوجوانان به اطلاعات و آموزش ناظر بر خدمات سلامت جنسی و باروری.

(<http://www.ohehr.org/EN/Issues/women/WRGS/Pages/HealthRights.aspx>)

همچنین دسترسی به امکانات سقط‌جنین و جرم‌زدایی از این مورد در قوانین داخلی است. در مورد نوجوانان، حقوق و اختیارات والدین به‌صراحت در رابطه با آموزش و سلامت جنسی نوجوانان نفی شده است؛ و آموزش آن‌ها را بدون رضایت والدین تکلیف می‌کند.
اصل چهارم: انسان‌محوری (اومانیسیم)

دیدگاه و رویکرد بشری (Humanistic vision) رویکرد فلسفه غرب در مواجهه با حوزه‌های مختلف دانش از جمله، حقوق و اخلاق و سیاست است. این دیدگاه، با محور قرار دادن انسان و تمایلات وی در مرکز عالم، همه‌چیز را در نسبت با آن تعریف می‌کند و به همین نسبت، اخلاقیات، حقوق، سیاست، اجتماع، آموزش، فرهنگ و تمامی مظاهر زندگی بشر را تابع تمایلات انسان می‌سازد.

بر پایه دیدگاه بشر‌محور و دیدگاه اومانستی، خواست و اراده انسان، متعالی‌ترین مرجع تعیین اهداف جامعه انسانی است. به همین مناسبت با تغییر نیازها و خواسته‌های انسان، حقوق و اخلاقیات وی نیز تغییر می‌یابد. این استدلال سبب شده دگرباشان جنسی بتوانند آزادی خواست و اراده خود را در تعیین تمایلات جنسی دگرخواهانه و غیرطبیعی معقول و مشروع جلوه دهند و بسیاری از دول غربی نیز با توجه به همین مؤلفه ازدواج هم‌جنس‌گرایان و حقوق جنسی ایشان را قانوناً به رسمیت شناخته‌اند. (سبحانی نژاد، ۱۳۹۲، ۳۲). خلاصه تصویری بررسی الگوی تربیت جنسی در اسلام و غرب در شکل ۱ ارائه شده‌است.



شکل ۱. نمودار الگوی تربیت جنسی در اسلام و غرب.

نتیجه گیری

- ۱- هرگونه رفتار جنسی خارج از چارچوب‌های تعیین شده دینی و معیارهای اخلاقی، نوعی انحراف جنسی به شمار می‌رود.
- ۲- دیدگاه اسلام در تربیت جنسی برای پیشگیری از انحرافات، خویشتن داری و مخالفت با هوای نفس است. در غرب کلمه‌ای به نام تربیت جنسی وجود ندارد بلکه بیشتر از کلمه سلامت جنسی استفاده شده است.
- ۳- نگاه اسلام به غریزه جنسی، تعادلی است. این غریزه بر مبنای حکمت الهی در تکوین آدمی قرار داده شده است و ذاتاً پلید نیست، بلکه ارضای صحیح و شروع آن، راهکاری برای سلامت جنسی فرد، بروز رفتارهای متعادل فردی و اجتماعی، بقای نسل و شکل‌گیری کانون خانواده است. در غرب هم دیدگاه افراطی وجود دارد هم تفریطی.
- ۴- آموزش جنسی در اسلام جنبه هدایتی دارد و کاملاً اخلاقی است، به گونه‌ای که در عین توجه به واقعیت‌های انسانی و شرایط طبیعی، از تعالی طلبی نیز غفلت نشده است. اما در غرب جلوگیری از باروری‌های زود هنگام و بیماری‌های عفونی است.
- ۵- آموزش‌های جنسی به طور تدریجی و به تناسب دوره نیاز و هماهنگ با جنسیت توسط والدین و مربیان شایسته و منابع آموزشی متکی به آموزه‌های اسلامی بایسته است. اما در غرب آموزش جنسی از دوره متوسطه اول شروع می‌شود.

فهرست منابع

قرآن

- نهج البلاغه، دشتی، محمد، (۱۳۸۳)، ترجمه نهج البلاغه - چاپ دوم، قم، انتشارات قدس.
۱. آتش افروز، محرم، (بی تا)، مقاله، ضرورت توجه به تربیت جنسی و تفاوت آن با آموزش جنسی موجود در غرب.
 ۲. آر بلاستر، آنتونی، (۱۳۷۶)، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، بی تا، تهران.
 ۳. آندره، میشل، (بی تا)، جامعه شناسی خانواده و ازدواج، فمینیسم در آمریکا تا سال ۲۰۰۳، جلد ۱، ترجمه فرنگیس اردلان، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
 ۴. ابن فارس، احمد بن فارس، (م ۳۹۵ ق) (۱۴۰۴ ق)، معجم مقایس اللغه، تحقیق محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۵. ابن سینا، ابوعلی و ابن سینا و تدبیر مترل، ترجمه و نگارش محمد نجمی زنجانی، تهران، مجمع ناشران کتاب.
 ۶. ابن مسکویه، ابوعلی، طهاره الاعراق، ترجمه و اقتباس بانوی اصفهانی، بی تا، انتشارات نهضت زنان مسلمان.
 ۷. اتکینسون، ریتا و دیگران، (۱۴۷۰)، زمینه روانشناسی، ترجمه محمد نقی براهنی و دیگران، تهران، انتشارات رشد.
 ۸. اگنر، رابرت ادوارد، برگزیده افکار راسل، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، انتشارات امیر.
 ۹. امینی، محمد، تمنای فر، محمرضا، پاشایی، رقیه، بررسی ضرورت و وجودی و چگونگی توجه به تربیت جنسی در برنامه درسی مقطع متوسط از دیدگاه دبیران و دانش آموزان، مجله علمی پژوهشی، پژوهش‌های برنامه درسی، انجمن مطالعات درسی ایران، دوره اول.
 ۱۰. اندیشه‌های راهبردی، زن و خانواده، مقاله، مقایسه خانواده در اسلام و غرب، ص ۱۳۳۶، فرشته روح‌افزار.
 ۱۱. بلومن فلد، ساموئل، آموزش جنسی و ویرانی اخلاق در آمریکا، ترجمه مریم رفیعی، سایت WorldNet daily - نشریه حورا، شماره ۱۷.
 ۱۲. پسندیده، عباس، (۱۳۸۶)، غنچه‌های شرم و نگاه‌های نو به مفهوم حیا، دارالحدیث قم، چاپ اول.
 ۱۳. پی هالچین، ریچارد و سوزان کراس ویتبورن، (۱۳۹۲)، آسیب شناسی روانی، مترجم یحیی سید محمودی، تهران: نشر روان، چاپ یازدهم.
 ۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، (م ۳۹۳۰ ق) (۱۴۰۷ ق)، الصحاح تاج اللغه وصحاح العربیه، تحقیق احمد بن عبدالعقور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
 ۱۵. جوادی آملی، بنیان مرصوص امام خمینی، محقق محمد امین شاهجویی، قم، اسراء، چاپ هشتم.
 ۱۶. حافظ ثابت، (۱۳۸۱)، تربیت جنسی در اسلام، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۷. حسینی خامنه ای، سید علی، (۱۳۹۲)، طرح کلی اندیشه‌های اسلامی در قرآن، مشهد، صهبا، چاپ اول.
۱۸. دهخدا، علی اکبر، (م ۱۳۴۰ ش) (۱۳۷۳)، و دیگران، لغت نامه تهران موسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران.
۱۹. دورانت، ویلیام جیمز، (م ۱۹۸۱ م) ۱۳۷۸، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. دبس و موریس، (۱۳۷۴)، مراحل تربیت، ترجمه علی محمد کاروان، تهران، انتشارات دانشگاه.
۲۱. دموس، نانسی لی، (۱۳۸۹)، دروغ‌هایی که زنان باور می‌کنند، ترجمه پریسا پور علمدار، قم، دفتر نشر معارف.
۲۲. رستمی، م، ایرانفر، یاری، ن، جلیلیان، (۱۳۸۴)، بررسی دیدگاه دانشجویان درباره چگونگی افزایش آگاهی جنسی جوانان دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه. "دومین کنگره خانواده و مشکلات جنسی"، تهران؛ دانشگاه شاهد.
۲۳. رهنمایی، سید احمد، (۱۳۸۸)، در آمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت، قم، موسسه آموزش و پرورش امام خمینی، چاپ دوم.
۲۴. ری شهری، محمد، (۱۳۷۵)، میزان الحکمه، قم، انتشارات دار الحدیث.
۲۵. راسل برتراند (م ۱۹۷۰ م) (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، تهران، کتاب پرواز.
۲۶. راسل برتراند، (م ۱۹۷۰ م) (۱۳۵۷)، زناشویی و اخلاق، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، نشر اندیشه.
۲۷. زیگموند فروید، (۱۳۴۲)، پیرایش روانکاوی، ترجمه و تعلیق هاشم رضی، بی‌جا، فراهانی.
۲۸. سبزواری، محمد بن محمد (م ۶۷۹ ق) (۱۴۱۴ ق)، جامع الاخبار و محارج الیقین فی اصول الدین، تحقیق علاء آل جعفر، موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۲۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۶۴)، منشور جاوید، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. سبحانی نژاد، مهدی، (پاییز ۱۳۹۲)، ماهیت انسان از دیدگاه اسلام و غرب و عوامل تربیت دینی، فصل نامه علمی پژوهشی، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، شماره ۲۰.
۳۱. صانع‌پور، مریم، (۱۳۷۸)، نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانیزم، چ ۱، کانون اندیشه جوان، تهران.
۳۲. صدوق، محمد بن علی، (م ۳۸۱ ق) (۱۴۰۴ ق)، من لا یحضر الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی.
۳۳. طوسی، نصیر الدین محمد، اخلاق ناصری، ترجمه و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۳۴. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۹)، المیزان فی التفسیر القرآن، مترجم: محمد باقر موسوس همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ۳۱.
۳۵. غزالی، محمد، (۱۳۱۹)، کیمیای سعادت به اهتمام احمد آرام، تهران، چاپخانه و کتابفروشی مرکزی.
۳۶. -----، (۱۳۶۸)، احیاء علوم الدین، ترجمه موید الدین خوارزمی، تهران، علمی و فرهنگی.

۳۷. غلامی، یوسف؛ (۱۳۸۵)، اخلاق و رفتارهای جنسی، قم، دفتر نشر معارف.
۳۸. فراهانی، محسن، (۱۳۸۵)، درآمدی بر تربیت جنسی در متون دینی اسلام، فصل‌نامه پژوهش‌های تربیت اسلامی، شماره ۳.
۳۹. فروید، زیگموند، (۱۳۷۷)، اصول روانکاوی بالینی، ترجمه سید شجاع شفتی، تهران، انتشارات ققنوس.
۴۰. فروید، زیگموند، (۱۳۸۳)، تمدن ناخشنودی‌های آن، ترجمه همایون پور، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۴۱. فقیهی، علی نقی، (۱۴۲۶ ق)، تربیت جنسی، مبانی اصول و روشها از منظر قرآن و حدیث، قم، انتشارات دار الحدیث.
۴۲. -----، (۱۳۸۴)، برنامه ریزی آموزشی و درسی، تهران، جهاد دانشگاهی.
۴۳. فلسفی، محمد تقی، (۱۳۵۹)، بزرگسال و جوان از نظر افکار و تمایلات، تهران، هیئت نشر معارف اسلامی.
۴۴. -----، (۱۳۷۷)، اخلاق از نظر همزیستی و ارزش‌های انسانی، تهران، هیئت نشر معارف اسلامی.
۴۵. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۲۳ ق)، الحقائق فی محاسن الاخلاق، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. قدیری ایبانه، محمدحسن، کتاب الکترونیکی زن در اسلام و در غرب، خرداد ۱۳۹۰، برگرفته از سایت www.GHADIRI.ir
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. -----، (۱۳۶۵)، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۹. کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، (۱۳۸۰)، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر.
۵۰. گیدنز، آنتونی، (۱۳۷۴)، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
۵۱. گاردنر، ویلیام، (۱۳۸۶)، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۵۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، تهران صدرا، چاپ ۲۹.
۵۳. -----، (۱۳۹۰)، فلسفه تاریخ، تهران، صدرا، چاپ ۴۸.
۵۴. -----، (۱۳۹۱)، مسئله حجاب، تهران، صدرا، چاپ ۹۷.
۵۵. -----، (۱۳۷۹)، مجموعه آثار جلد ۲، انسان در قرآن، تهران، صدرا.
۵۶. -----، (۱۳۸۵)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، صدرا.
۵۷. -----، (۱۳۸۹)، تعلیم و تربیت اسلامی، تهران، صدرا.
۵۸. -----، (۱۳۷۸)، اخلاق در قرآن، تهران، صدرا.
۵۹. -----، (۱۳۷۴)، نظام حقوق زن در اسلام، چاپ بیت و یکم، تهران، صدرا.
۶۰. -----، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا.
۶۱. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۶۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۱)، اخلاق در قرآن، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ پنجم.
۶۳. -----، (۱۳۸۹)، خداشناسی، تحقیق و بازنگری امیر رضا اشرفی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۶۴. -----، (۱۳۹۱)، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، قم، موسسه آموزش و پرورش امام خمینی، چاپ دوم.
۶۵. -----، (۱۳۹۱)، اخلاق در قرآن، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ پنجم.
۶۶. -----، (۱۳۷۶)، معارف قرآن ج ۳ (انسان شناسی)، انتشارات موسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی، قم.
۶۷. مرویان حسینی، سید محمود، (۱۳۹۵)، تربیت جنسی در اسلام و آموزه‌ها و راهکارها، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ چهارم، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۶۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، تحقیق محمد باقر بهبودی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۶۹. نراقی، احمد، (بی تا)، معراج السعاده، بی جا، رشیدی.
۷۰. -----، (۱۳۸۵)، جامع السعادات، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران، حکمت.

منابع انگلیسی

1. Walcott, C. M., Meyers, A. B., & Landau, S. (2008). Adolescent sexual risk behaviors and school-based sexually transmitted infection/HIV prevention. *Psychology in the Schools*. <https://doi.org/10.1002/pits.20277>
2. Mlyakado, B. P. (2013b). Schoolgirls' Knowledge of, and Efforts against Risky Sexual Activity: The Needs for Sex Education in Schools. *International Journal of Education*, 5(1), 69-80. <https://doi.org/10.5296/ije.v5i1.2825>
3. Mlyakado, B. P. (2013a). Attitudes and Views of Teachers towards Students' Sexual Relationships in Secondary Schools in Tanzania, 4(1), 232-241.
4. Mueller, T. E., Gavin, L. E., & Kulkarni, A. (2008). The Association Between Sex Education and Youth's Engagement in Sexual Intercourse, Age at First Intercourse, and Birth Control Use at First Sex. *Journal of Adolescent Health*, 42(1), 89-96. <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2007.08.002>
5. Peter, H. (2013). Assessment of knowledge on reproductive health among adolescents attending secondary schools in Moshi

- Municipality of Kilimanjaro, Tanzania. Masters Thesis. The Open University of Tanzania.
6. Che, F. S. (2005). A study of the implementation of sex education in Hong Kong secondary schools. *Sex Education*, 5(3), 281-294. <https://doi.org/10.1080/14681810500171458>
 7. Shegesha, M. B. (2015). Tutors ' Experiences of Sex and Relationships Education in Tanzania. Masters Thesis. Hedmark University College. Retrieved from <https://brage.bibsys.no/xmlui/bitstream/id/391406/Shegesha.pdf>
 8. Shemsanga, E. N. (2013). The Culture of "Silent Sexuality" Amongst The Shambala of Tanzania: Towards an Intercultural Approach in the Pastoral Ministry. PhD Thesis. University of Stellenbosch.
 9. Eggers, S. M., Aarø, L. E., Bos, A. E. R., Mathews, C., Kaaya, S. F., Onya, H., & de Vries, H. (2016). Sociocognitive Predictors of Condom Use and Intentions Among Adolescents in Three Sub-Saharan Sites. *Archives of Sexual Behavior*, 45(2), 353-365. <https://doi.org/10.1007/s10508-015-0525-1>
 10. Mathews, C., Aarø, L. E., Grimsrud, A., Flisher, A. J., Kaaya, S., Onya, H., ... Klepp, K. I. (2012). Effects of the SATZ teacher-led school HIV prevention programmes on adolescent sexual behaviour: Cluster randomized controlled trials in three sub-Saharan African sites. *International Health*, 4(2), 111-122. <https://doi.org/10.1016/j.inhe.2012.02.001>
 11. Sommer, M., Likindikoki, S., & Kaaya, S. (2015). Bend a Fish When the Fish Is Not Yet Dry: Adolescent Boy Perceptions of Sexual Risk in Tanzania. *Archives of Sexual Behavior*, 44(3), 583-595. <https://doi.org/10.1007/s10508-014-0406-z>
 12. Speizer, I. S., Magnani, R. J., & Colvin, M. A. (2003). The effectiveness of adolescent reproductive health interventions in developing countries: a review of the evidence. *Journal of Adolescent Health*, 33(5), 324-348.
 13. Smith, K. A., & Harrison, A. (2013). Teachers' attitudes towards adolescent sexuality and life skills education in rural South Africa. *Sex Education*, 13(1), 68-81. <https://doi.org/10.1080/14681811.2012.677206>

کارکردهای اصل کرامت در سیاست گذاری های جنایی در پرتو آموزه های شرعی

محمد میرزایی^۱

فاطمه عظیمی^۲

چکیده

از آنجا که کرامت انسانی، به منزله یک حق یا مجموعه ای از حقوق غیر قابل سلب و انتقال محسوب می شود که دارای ظرفیت ها و زمینه های تکوینی و تشریحی فراوان در قاعده سازی یا تدوین اصول اساسی در عرصه مدیریت و کنترل جرائم یا همان سیاست جنایی است، لذا به نظر قادر است در عرصه سیاست گذاری های کلان و راهبردی جنایی به نحوی فراقانونی، نقشی سازنده و اثرگذار را ایفا نماید. در آموزه های دینی اسلام نیز کرامت انسانی، نه بر مبنای یک امر قراردادی و اعتباری، بلکه بر اساس امری هستی شناختی، اخلاقی و اصیل، که منشأ آن ذات خلقت بشری و موضوعی تکوینی است که بر مبنای احکام الهی و در بعد تشریحی توجیه می شود. حال سوال این است که با تمام این ظرفیتها چگونه می توان، در بستر سیاست گذاری های جنایی و در عرصه مدیریت و کنترل جرائم، در یک حکومت دینی به این موضوع جنبه کاربردی داد؟ به بیان دیگر جایگاه و کارکردهای کرامت مداری در سیاست گذاری های کلان جنایی و کیفری چیست؟ یافته های این مقاله که با روش توصیفی و تحلیلی تهیه شده بیان می دارد که حفظ کرامت انسانی که دارای منشاء اخلاقی از یک سو و همچنین موجد آثار اخلاقی فراوانی نیز هست، این قابلیت را دارد که به عنوان مهمترین رکن سیاست گذاری های جنایی در مفهوم عام و سیاست گذاری های کیفری در مفهوم خاص شناخته شود. از آنجایی که این اصل عامل موجه و مبنای وجودی بسیاری از نهادها و سازوکارهای کیفری و اخلاقی موجود در نظام دادرسی کیفری مانند اصل تساوی، تناسب، عفو، برائت، تساوی سلاحها، احتیاط، درأ و .. می باشد لذا با بازتعریف کارکرد قاعده کرامت، که این مقاله به بررسی آن پرداخته، می توان سیاست گذاری های کلان و راهبردی کیفری و جنایی را متحول نمود.

واژگان کلیدی

سیاست گذاری جنایی، اصل کرامت، حقوق کیفری، آموزه های شرعی.

۱. عضو هیات علمی گروه حقوق، دانشکده انتظامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: md92.mirzaei@gmail.com

۲. عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: fatemeh.azimi1392@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۱

طرح مسأله

کرامت انسانی، نه تنها به منزله یک حق یا مجموعه ای از حقوق غیر قابل سلب و انتقال است، بلکه محور و مبنای انسانی و بشری دارد. از این جهت کرامت ذاتی، مبنای حقوق بشر محسوب می‌شود. افراد بماهو انسان، از حقوقی بهره مند بوده و در دوران پسا اجتماع و پدید آمدن حکومتها و فرمانروایی هیأت حاکمه، مدعی حق‌های بشری خود هستند. پیشرفت و توسعه پایدار در هر جامعه‌ی نیز در گرو رعایت آن است.

در اسلام نیز کرامت انسان، نه بر مبنای یک امر قراردادی و اعتباری، بلکه بر اساس یک امر هستی شناختی و اصیل، که منشأ آن ذات خلقت بشری است و نیز بر مبنای احکام و فرامین الهی توجیه می‌شود. کرامت ذاتی انسان آن نوع شرافتی است که تمامی انسان‌ها به دلیل داشتن توانایی تعقل، تفکر، آزادی، اراده و اختیار و وجهه الهی، به طور فطری و یکسان از آن برخوردارند. این کرامت، یک امر ذاتی و غیرقابل انفکاک و انتزاع از انسان است؛ یعنی تصور انسانیت انسان، بدون آن ممکن نیست. از سوی دیگر حفظ کرامت انسانی به عنوان یک امر ذاتی و اخلاقی پذیرفته شده که همزمان که ناشی از امور اخلاقی اسما خود موجد آثار فراوان اخلاقی نیز می‌باشد. در ابعاد ملی، منطقه ای و بین المللی کرامت مداری، به گفتمانی فراگیر تبدیل شده که علی رغم این گستردگی و تاثیر و تاثیری که التزام و عدم التزام عملی به آثار آن بر ارزشهای دیگر مانند عدالت، آزادی، صلح و برابری می‌گذارد، در حدود و کاربرد دارای ابهام و اجمال بوده و نیازمند توضیح و تبیین فراوان می‌باشد. به بیان دیگر اصل کرامت انسانی به عنوان فصل مشترک و مورد توافق جامعه بشری که دارای صبغه‌های دینی و فطری نیز هست؛ در فرآیند شکل‌گیری، تفسیر، تغییر و اصلاح و همچنین جهانی شدن، توجیه مشروعیت یا عدم مشروعیت حقوق کیفری چه در امر ماهوی و یا شکلی نقشی مهم و تاثیرگذار خواهد داشت. حال با توجه به اهمیتی که قرآن کریم و آموزه‌های روایی^۱ بر این امر دارند، از جمله سوالات و

۱ بر اساس آموزه‌های اسلامی، انسان نسبت به سایر موجودات از امتیازاتی خاص، از جمله اختیار، آزادی، علم و کرامت برخوردار است که موجب گشته تا او، تنها خلیفه الهی روی زمین باشد و مورد توجه و تکریم پروردگار واقع شود و بر سایر مخلوقات برتری و فضیلت یابد و اشرف مخلوقات گردد. در قرآن کریم و در آیات فراوان از جمله آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»؛ «ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا (بر مرکبهای راهوار) حمل کردیم و از انواع روزبهای پاکیزه به آنان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده ایم، برتری بخشیدیم.» در تفسی آیه امام خمینی معتقد است که انسان موجودی است که در ذات و جوهر خود دارای کرامتی است که او را از موجودات دیگر متمایز می‌کند و آن تمایز در این است که انسان دارای نفس است که از روح الهی در او دمیده شده است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ۴۴-۴۳) و علامه طباطبایی نیز مقصود از آیه را، بیان حال همه انسان‌ها با قطع نظر از کرامت الهی و قرب و فضیلت روحی خاص

شبهاتی که در این زمینه مطرح می‌شود عدم تساوی حقوق زن و مرد در اسلام در موضوعات مختلف مانند دیه، ارث و شهادت و یا وجود مجازات‌های بدنی شدید در حدود و قصاص و ... یا واجب نبودن قصاص مسلمان در برابر کافر ذمی و یا مواردی از این قبیل است که با توجه به مبانی و حدود کرامت‌مداری در اسلام نیازمند تبیین و توضیح هستند. از آنجایی که از یک سو در سیاست جنایی غالب و موجود چه در امر تقنین و چه در امر قضا و یا اجرا کرامت به نحو مستقل مورد توجه واقع نشده است در حالی که مبنای بسیاری از نهادها و سازوکارهایی قضایی و تقنینی نیز می‌باشد و از سوی دیگر عدم توجه به این مهم، بسیاری از احکام را از محتوا تهی خواهد نمود، فلذا بایستگی، اهمیت و ضرورت پرداختن این تحقیق بیش از پیش احساس می‌شود. آثاری نیز در خصوص جایگاه کرامت‌مداری در سیستم عدالت کیفری نگارش یافته مانند موارد ذیل: عزیزی و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «کیفرگذاری کرامت‌مدار در مدل مردم‌سالار سیاست جنایی» تاکید دارد که کرامت انسانی، به‌عنوان یکی از اصول ناظر به کیفرگذاری مورد توجه سیاست‌گذاران کیفری قرار می‌گیرد که در این حالت از یک جهت موجب اجتناب از کیفرهای شدید بدنی شده و از طرف دیگر بیشینه‌گرایی در کیفرهای عادلانه که به نوعی کیفرگذاری به حکم ضرورت را ایجاد می‌نماید، را به دنبال دارد. مسرور و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله خود با عنوان «تبیین جایگاه رفتار ناقض حق کرامت در جرم‌انگاری» تاکید دارند که فرآیند جرم‌انگاری و دادرسی کیفری، از مداخله غیرضروری حقوق جزا جلوگیری می‌کند و در واقع با ارائه‌ی

برای پاره‌ای از افراد می‌داند. پس این کلام شامل مشرکان، کافران، فاسقان هم می‌شود، وگرنه مفهوم امتنان و عتاب تحقق پیدا نمی‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۱۵۵) آیات دیگری مانند وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (حجر، ۲۹) وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره، ۳۰) و آیه وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (بقره، ۳۱) نیز بر کرامت انسان نسبت به سایر موجودات تاکید دارد.

۱. رعایت مقام و کرامت انسانی، در نامه امام علی (ع) به مالک اشتر، چشمگیر می‌باشد: قلب خود را سرشار از رحمت و محبت نسبت به مردم ساز و همچون حیوان درنده نسبت بدانان مباش؛ زیرا آنان یا برادران دینی تو هستند و یا انسان‌هایی همچون تو. بنابراین همه انسان‌ها شایسته تکریم، بزرگداشت، محبت و دلسوزی هستند؛ چون ویژگی «نظیر لک فی الخلق» شامل آنان می‌گردد. بسیاری از نمونه‌های تکریم انسان به ویژه تهیدستان در نامه حضرت به مالک اشتر، به عنوان والی مصر، مورد اشاره قرار گرفته است. (نهج البلاغه، نامه ۵۳) امام رضا علیه السلام هم در سیره عملی خود نیز همواره الگوی کرامت‌مداری بوده‌اند «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ بَلْخِ قَالَ: كُنْتُ مَعَ الرَّضَا (ع) فِي سَفَرِهِ إِلَى خُرَّاسَانَ فَدَعَا يَوْمًا بِمَائِدَةٍ لَهُ فَجَمَعَ عَلَيْهَا مَوَالِيَهُ مِنَ السُّودَانِ وَغَيْرِهِمْ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ لَوْ عَزَلْتُ لَهُمْ مَائِدَةً فَقَالَ مَهْ إِنَّ الرَّبَّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَاحِدٌ وَالْأَبُّ وَاحِدٌ وَالْجَزَاءُ بِالْأَعْمَالِ: ... با امام رضا (ع) در سفر به خراسان همراه بودم، روزی سفره‌ای طلیبدی و تمام خدمتکاران و غلامان را نزدش فراخواند. گفتم: فدایتان شوم، کاش برای اینان سفره‌ای جداگانه می‌انداختید! فرمود: دست بردار! خدای همه ما یکی است، پدر و مادر همه یکی است و پاداش نیز به اعمال است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۲۳۰ و مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹: ۱۴۱).

معیارها و ضوابطی مثل منع مجازات‌های نامتناسب و مضاعف، شکنجه و استفاده ابزاری از انسان و در یک سیاست کیفری کرامت مدار، تعامل کرامت ذاتی انسان با مقررات سیاست کیفری را در کلیه مراحل جرم انگاری تا اجرای مجازات و اعاده ی حیثیت برقرار می نماید. قماشی (۱۳۹۰) در مقاله خود با عنوان «کرامت انسانی راهبرد نوین سیاست جنایی» تاکید دارد که امروزه با توجه به بحث های نوین فلسفی و موقعیت یافتن انسان در قانون توجه خویش می توان نگهداشت کرامت انسانی را به عنوان یک واقعیت اخلاقی یکی دیگر از مبانی مهم نظم اجتماعی به شمار آورد و در نتیجه می توان از آن به عنوان راهبرد نوین مبارزه با جرم یاد کرد. با تدقیق در آثار پیشین وجه ممیزه این مقاله با آثار مشابه در توجه به اصل کرامت‌مداری به عنوان اصلی راهبردی در سیاست‌گذاری جنایی و در تمام مراحل تقنین، قضا و اجرا در سیستم عدالت کیفری و با تاکید بر آموزه های شرعی است. اثر این نگاشت با توجه به مطالب فوق و تأثیری که رعایت اصل کرامت مندی بر سایر ارزش‌های حاکم بر دادرسی در یک حکومت دینی خواهد گذاشت ضمن ارجح دانستن این اصل بر سایر اصول به تشریح برخی از جلوه های کاربرد کرامت در قوانین مختلف می پردازد.

۱- رویکرد های نظری موجود درباره کرامت انسان

در مورد کرامت انسان، نظریه های مختلفی مطرح گردیده که فارغ از صحت یا عدم صحت آن به نوعی تشکیل دهنده مبانی نظری کرامت تلقی می‌گردند که مهمترین آنها عبارت است از:

۱-۱- نظریه حقوق طبیعی (فطری)

در این رویکرد حقوق طبیعی به مثابه مرکز ثقل و هسته سخت حقوق بشر و در نتیجه اساس ماهیت انسانی بود؛ از این رو تقدم آن بر حقوق بشر موضوعه و سپس حقوق شهروندی بدیهی تلقی شده است. (کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، ص ۵۸)

حقوق طبیعی آن دسته حقوقی است که ثابت، دائم‌الاقضاء، همیشگی و مرجح بر هرگونه حقوق از جمله حقوق موضوعه است که برخی از این حقوق عبارتند از حق حیات، امنیت، عدالت، آزادی، برابری و مانند این‌ها. برخی منشأ این حقوق را عقلی و برخی منشأ آن را الهی دانسته‌اند. (عباسی، بیژن، ۱۳۹۰، ص ۵۰) هرچند شهروندان ماهیتاً از این نظر که انسان هستند از حقوق ثابتی برخوردارند که به عقیده دین‌مداران دارای منشأی الهی است ولیکن علی‌رغم برخوردارگی از این حقوق یکسان بر مبنای میزان وفاداری در حفظ هویت جمعی و مصالح و منافع عمومی جامعه نیز ارزیابی می‌شوند.

۱-۲- نظریه استقلال اخلاقی

کانت با تأکید بر کرامت ذاتی انسان بیان می‌دارد: «خودمختاری اخلاقی و استقلال ذاتی انسان در تدوین اصول و قوانین اخلاقی، اساس و پایه کرامت می‌باشد». از نظر او انسان و عقل انسانی که موجب اراده اخلاقی یگانه مرجع تمییز و تعیین کرامت انسانی است که نمود این استقلال و خودمختاری اخلاقی نیز در وضع قوانین ظهور یافته است: «آنچه به ما کرامت و ارزش می‌دهد، خود انسان است؛ زیرا در نظر او این انسان عاقل است که قانون و قوانین را برای خود وضع کرده و خود را بدان پایبند می‌کند و بطور کلی انسان رئیس و حاکم است و هم محکوم و هم آمر بر قوانین خود خواهد بود» به نظر می‌رسد که انسانی که مورد نظر کانت بوده است اعم از انسان تابع عقل و اراده و انسان تابع شهوات باشد و این مورد اشکال قابل طرح در این خصوص است زیرا این انسان (تابع شهوات) با احکام عقل تعارض دارد (کاپلسون، فردریک، ۱۳۸۷، ص ۳۳۷)

۱-۳- نظریه اصالت فرد (فردگرایی)

ابتنای این رویکرد درباره کرامت و تمام فروع مرتبط، بر اصالت فرد استوار است. از آنجایی که حقوق امری فردی است مگر لازمه برآوردن آن در جمع و تعامل اجتماعی نهفته باشد، لذا انسان و فرد موضوعیت می‌یابد و تمام حقوق از اصالت فرد مستخرج، منبعث و یا مستنبط می‌گردد. تدقیق در مبانی انسان‌شناختی این نظریه مبین این مطلب است که پایه و مبنای اصلی شرافت فرد، اختیار و استقلال ذاتی انسان است (رحیمی نژاد، اسماعیل، ۱۳۷۸، ۳۵). این تفکر که ناشی از اعتماد تام و کامل بر عقل و اختیار انسان است کرامت فردی را سوای از کرامت اجتماع می‌داند و فارغ از مسئله کرامت اجتماعی و لزوم احترام به خواسته‌ها، منافع و یا مصالح جمعی موضوعیت را به حقوق فردی اشخاص می‌دهد. این مسئله که عقل ناقص و تک بعدی انسانی توانایی تمییز و یا تشخیص مصالح والا را داشته و کرامت صرفاً بر فرد و خواسته‌های فردی او محدود باشد به نظر صحیح به نظر نمی‌رسد.

۱-۴- نظریه کرامت مبتنی بر خلقت الهی

این رویکرد برخلاف رویکردهای نظری موجود و متعارف درباره کرامت، که کرامت انسان را منشعب از آموزه‌های عقلانی صرف و یا حاصل از اعتبار تقنینی یا قراردادی بین انسانی می‌دانست با تأکید بر کرامت ذاتی انسان از منظر هستی‌شناختی مبتنای کرامت را بر خلقت الهی انسان دانسته که نمود این کرامت و لزوم تأمین آن در یک سری از احکام و فرامین به صورت تشریحی تدوین گردیده شده است. کرامت ذاتی انسان در این رویکرد نه بدلیل «آزادی اراده» و یا «تعقل صرف» بلکه به جهت برخوردار بودن انسان از وجهه و روح الهی است با عنایت به آیات قرآن کریم انسان در میان کل موجودات عالم دارای یک ویژگی منحصر به فرد گردیده است که

وجه ممیزه او از سایر موجودات بوده و در نوع بشر نیز یکسان می‌باشد و این ویژگی برخوردار وی از عقل البته در معنای الهی و پاک و نه آلوده به غرائض یا هواهای نفسانی که از طریق آن به قوه تشخیص سره از ناسره، حق از باطل و خیر از شر رسیده است (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷) کرامت ذاتی انسان که مبتنی بر خلقت الهی انسان است به جهت برخوردار وی از صفت قوام و استواری از امور عارضی مصون می‌باشد. فعل انسان نیز از امور عارضی و از ذات انسان جداست و این افعال انسانی است که وی را مستحق سرزنش و توبیخ می‌نماید. فلذا فعل انسان از ذات او جداست (ابن عربی، محی الدین، بی‌تا، ۱۶۷)

۲- مبانی و الزامات کارکرد «کرامت مداری» در حقوق کیفری

اصولا کارکرد کرامت انسانی به عنوان یک راهبرد و اصل مهم در حقوق کیفری بایستی مبتنی بر مجموعه ای از مبانی مستحکم و اصول اساسی باشد که نیازمند تبیین و توضیح دارند و عبارتند از:

۲-۱- تکوینی بودن و پذیرش عامه کرامت انسانی

کرامت انسانی دارای این منشا اساسی در اسلام و ادیان آسمانی است که هر فرد فارغ از جنس، مذهب یا قومی که به آن وابسته است دارای ارزش ذاتی انسانی بوده که ناشی از آفرینش خاص انسان و نفخ روح الهی در کالبد انسانی اوست که رفتار انسان تأثیری در حصول یا زوال آن ندارد. این نوع از کرامت راجع به حرمتی است که هر انسانی بما هو انسان از آن متمتع است فلذا یک امر ذاتی و غیرقابل انفکاک و انتزاع بوده و انسانیت انسان قائم به آن می‌باشد. کرامت فردی از منظر آموزه‌های اسلامی، برگرفته از این اصل اساسی در اسلام است که همان قدر که توجه به اجتماع در اسلام اهمیت دارد، فرد نیز دارای اصالت است و فرد جدای از جامعه وجود مستقل دارد و شخصیت او بیش و پیش از جامعه و دولت به حساب آمده است. (نوبهار، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲) از آنجایی که این مفهوم حداقل از لحاظ تئوری مورد قبول عامه است و به معنای دیگر از جمله مفاهیم جهانی و فطری محسوب می‌شود دارای این ظرفیت است که به عنوان وجه مشترک مورد وفاق، در جهت نیل به مصالح بشری مورد بهره‌برداری واقع شود. در کنوانسیون‌های بین‌المللی حقوق بشر نیز، نمود این توافق قابل رویت است. از سوی دیگر کرامت جعل الهی است و جعل الهی امری تکوینی و وجودی است پس جعل و وضع بشری نمی‌تواند جعل تکوینی الهی را بی‌اعتبار نماید. با این توضیح به نظر می‌رسد، حق دو نوع می‌باشد: حق ذاتی، خلقی و غیرقراردادی که قابل اسقاط و نقل و انتقال نیست و حق اعتباری، کسبی، قراردادی که قابل نقل و انتقال می‌باشد.

۲-۲- تقدم زمانی کرامت بر شریعت از لحاظ وجودی

کرامت از لحاظ زمانی بر آموزه‌های شرعی مقدم است زیرا کرامت امری ذاتی و قرین با آفرینش انسان و همزمان با دمیده شدن روح انسانی در وی و قبل از اینکه شریعتی از جانب خدا نازل شده باشد وجود داشته است. این موضوع درباره بسیاری از ارزشها و فضیلت‌های اخلاقی صحت دارد که در اخلاق از آنها با تعبیر حسن و قبح ذاتی اخلاق یاد شده است مانند حسن عدل و قبح ظلم. لذا وجود حسن و قبح در اخلاقیات مستقل از امر و نهی تشریحی خداوند است و هم عقل و وجدان آدمی مستقل از شریعت آن دو را درک می‌کند. به همین خاطر است که انسانها بدی یا نیکویی رفتار خود را بدون مراجعه به آموزه‌های شرعی خود نیز می‌توانند درک کنند. بنابراین ارزشهای اخلاقی از جمله کرامت انسانی، بر آموزه‌های شرعی از لحاظ وجودی مقدم است و آنها به ارزش‌های اخلاقی و کرامت انسانی وابستگی ماهوی دارد. منظور از وابستگی این است که ارزش‌های اخلاقی و کرامت انسانی در سلسله علل احکام شرعی قرار دارد و آموزه‌های شرعی از فضائل اخلاقی نشأت می‌گیرد. اقتضای این وابستگی سازگاری و موافقت احکام شرعی با ارزش‌ها و کرامت انسانی است. ملازمه اخلاقیات با شریعت به این معناست که اگرچه ممکن است حکمی در شریعت مانند برخی از احکام عبادی اخلاقا قابل توجیه نباشد ولی قطعاً حکمی در شرع یافت نمی‌شود که بیرون از فضائل اخلاقی و ضد ارزش‌های اخلاقی باشد (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶) از لحاظ کاربردی از این ویژگی می‌توان به عنوان سنجه ارزیابی احکام بهره برد.

۲-۳- کرامت انسانی در چارچوب شریعت

کرامت انسانی از پایه شریعت محسوب می‌شود. از آنجایی که کرامت موجد حق‌هایی برای انسان است و آنها نیز از وضعیت طبیعی آدمی نشأت می‌گیرند در نتیجه «شریعت باید در چارچوب کرامت انسانی وضع شود» به بیان دیگر اقتضا دارد که احکام شرعی منطبق با خلقت و در راستای تکامل روحانی و جسمانی انسان باشد. به بیان دیگر شریعت بایستی از الزامات خلقت تبعیت نماید و برتری کرامت‌مندی او در شریعت انعکاس داشته باشد و در جعل و احکام مجعول نشان داده شود. ضرورت هماهنگی بین جهان تشریح و آموزه‌های شرعی با جهان تکوین و کرامت انسانی در واقع همان معنای عدالت است غفلت از این ضرورت به یکی از دلایل جهل، ناتوانی و یا ظلم مقنن است که شارع شریعت از این اوصاف مبری است. علاوه بر این ضرورت عقلی، شارع حکیم در جعل احکام نه تنها به وضعیت طبیعی که منجر به صدور احکام اولیه است، بلکه به وضعیت‌های عارضی مانند حالت‌های اضطرار یا ضرورت که منشا صدور احکام ثانویه می‌باشد نیز توجه داشته و تمامی آنها در راستای تضمین کرامت تلقی می‌گردند. لذا در بعد تشریحی نیز شارع احکامی را جعل ننموده که با کرامت انسانی مغایر باشد زیرا این مخالف وضعیت طبیعی و در واقع مخالف اقتضای عدالت و حکمت خالقیت الهی است.

۲-۴- انطباق با اهداف و مقاصد شریعت

از آن جایی که اهداف و اقتضائات هر مکتب، مبین ساختار و محتوای آن مکتب می‌باشد توجه به این مطلب در سیاست‌های جنایی بسیار مهم و اجتناب‌ناپذیر است. در مکتب اسلام نیز از اهداف و مقاصد اساسی شریعت، تکامل انسان در مسیر سیرالی الله با رعایت کرامت فردی و جمعی ایشان و اقامه قسط و عدل و در نهایت رسیدن به قرب الهی می‌باشد. فلذا عدالت و کرامت وسیله‌ای برای نیل به تکامل انسانی به عنوان موضوع اساسی محسوب می‌شوند. بر این اساس هدف تکامل و قرب الهی موضوعیت داشته و عدالت و کرامت از اقتضائات نیل به اهداف محسوب گردیده و طریقت خواهند داشت و در تمام مسیر مستمرا حاکم می‌باشند. چنانچه این طریقت وجود نداشته باشد در مسیر نیل به اهداف ممکن است با دستاویزی به هر وسیله‌ای، حتی وسایلی که با عدالت و کرامت تعارض دارند، آن‌ها را طلب نماییم و به نوعی گرفتار ماکیاولیزم کیفی گردیم.

علاوه بر موارد مذکور موضوعاتی مانند ممنوعیت و فقدان ادله تحصیلی ناشی از اجبار یا اکراه متهم، استفاده از کلمات موهن، طرح سؤالات تلقینی یا اغفال کننده و سؤالات خارج از موضوع اتهام مندرج در ماده ۶۰ قانون آیین دادرسی کیفری و مهم‌تر از همه تاکید ماده ۳۶ قانون آیین دادرسی کیفری بر لزوم انطباق گزارشات ضابطین با اوضاع و احوال و قرائن مسلم قضیه و تهیه آنها بر اساس ضوابط و مقررات قانونی، در نظام کیفری ایران نمونه‌هایی از تلاشهایی است که در قالب قوانینی مانند قانون مجازات اسلامی و قانون آیین دادرسی کیفری نمود پیدا کرد.

۲-۵- اخلاقی و ذاتی بودن اصل کرامت

کرامت انسانی، اساس و مبنای شکل‌گیری دو نگرش اخلاق‌گرایی و کمال‌گرایی در گفتمان‌های انسانی معاصر شده است. فارغ از رابطه منطقی موجود بین اخلاق و کرامت انسانی و اینکه اخلاق، نتیجه تبعی کرامت‌مداری است و یا کرامت‌مداری نتیجه حاصل از اخلاق‌مداری؛ شکی نیست که میان اخلاق و کرامت انسانی رابطه‌ای دوسویه و همیشگی وجود دارد. اسلام به عنوان آخرین و کامل‌ترین دین آسمانی، از زاویه و دریچه کرامت انسانی، بحث اخلاقی شدن او را دنبال می‌کند. شهید مطهری درباره ارتباط کرامت با اخلاق می‌گوید: «ما مبنا و زیربنای اخلاق را از نوعی بازگشت دادن انسان به نفس خود و متوجه کردن او به شرافت و کرامت ذاتی اش توانیم استنباط و استخراج کنیم» (مطهری، ۱۳۹۵، ۲۱۰) در تربیت اخلاقی با این نگاه، دیگر نیازی نیست چیزی را از بیرون بر نفس و روح انسان تحمیل کنیم، بلکه کافی است با دعوت انسان به درون‌نگری و آگاه کردن او به ارزشمندی نفس‌اش، او را در مسیر متخلق شدن به اخلاقیات پسندیده قرار دهیم. با مکرم داشتن نفس است که تمام اخلاق مقدسه در

انسان زنده می‌شود و تمام اخلاق رذیله از انسان دور می‌گردد. از سوی دیگر بنا به تاکید قرآن کریم بعثت پیامبر برای اتمام مکارم اخلاقی میان انسانی بوده که خداوند تبارک و تعالی او را با دمیدن روح خود در او کرامت بخشید. در واقع ذاتی بودن اخلاق و کرامت انسانی به عنوان ظرفیت‌های مشترک پذیرفته شده و گفتمان مورد مفاهمه در جامعه بشری، قابلیت سرمایه‌گذاری برای تحقق اهداف متعالی جامعه را داراست.

۲-۶- انطباق زمانی و مکانی با مسائل مستحدثه

توجه به اصل کرامت مندی و دخالت دادن آن در امور تقنین و اجرا با در نظر گرفتن ملزومات هر عصر و زمان و تطبیق مسائل فقهی با آنها، امری اجتناب‌ناپذیر بوده که باعث پویایی فقه اجتهادی و حقوق‌کیفری از جمله سیاست‌جنایی اسلام می‌گردد و فقها با فهم صحیح این ضرورت‌ها و با گشودن ابوابی با عناوین «فقه‌المقاصد یا فقه‌المصالح»، سعی در انطباق حداکثری فقه با این الزامات زمانی و مکانی داشته‌اند. نمونه‌هایی از آن را در برخی استفتائات فقهای معاصر مشاهده می‌نماییم که در عرصه تقنین نیز وارد شده‌اند.^۱ در این راستا و با توجه به این که دلیل قاطعی در دست نیست که تمامی احکام غیرعبادی اسلام، احکامی ثابت‌اند و موضوعات آنها تاثیرناپذیر از تغییرات و شرایط زمان و مکان می‌باشد لذا با استدلال‌های منطقی مانند دخالت دادن موضوع لزوم حفظ کرامت در امر تقنین و جعل قوانین مبتنی بر ملزومات هر عصر یا مکان و مطابق با مسائل مستحدثه، سیاست‌های جنایی کرامت‌مند را ساماندهی نمود. برای نمونه می‌توان در برخی از احکام که اتفاقاً حساسیت جامعه بین‌المللی را نیز نسبت به نظام و اسلام، برانگیخته است و در راستای حفظ نظام اسلامی که به تعبیر امام از اوجب واجبات است و به منظور تضمین اصل کرامت انسان و مطابق با آن و یا «قاعده منع وهن اسلام یا حرمت تنفیر از دین» (نوبهار، ۱۳۸۴، صص ۱۲۹ تا ۱۷۲)، در برخی از احکام تجدید نظر نمود. لذا در

۱. «قاعده‌التعزیر بما یراه الحاکم» که مبتنی بر مصلحت داشتن تعیین و اجرای مجازات است؛ در همین راستا قابل تفسیر است. اخیراً در این راستا بر لزوم بازنگری در مجازات اعدام در جرائم مواد مخدر نیز تاکید شده است. در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ شاهد مصادیقی از این موضوع هستیم برای نمونه، در نظر گرفتن تدابیر تکمیلی مانند برابر شدن دیات اقلیت دینی با مسلمانان برابر ماده ۵۵۴ ق.م.ا. مصوب ۱۳۹۲؛ برابر شدن دیه زن و مرد در اجرا با تأمین ما بالتفاوت از صندوق تأمین خسارت‌های بدنی موضوع تبصره ماده ۵۵۱ ق.م.ا.؛ یا تدابیر تبدیلی مانند تبدیل رجم به اعدام موضوع ماده ۲۲۵ بر اساس پیشنهاد رئیس قوه قضاییه که البته دارای این پیش‌زمینه نیز بوده است؛ تدابیر اجرایی مانند پرداخت ما به التفاوت دیه از بیت‌المال در مواردی که اولیای دم، توان پرداخت آن را نداشته و جنایت باعث اخلال در نظم و امنیت و جریحه دار شدن احساسات عمومی گردیده و مصلحت در اجرای قصاص باشد به تأیید رئیس قوه قضاییه موضوع ماده ۴۲۸ ق.م.ا. و تدابیر تعلیقی مانند تعلیق اجرای حد بر زن باردار و یا شیرده موضوع مواد ۴۳۷ و ۴۴۳ ق.م.ا. و یا موارد مترفقه دیگر مانند پذیرش سقط درمانی موضوع ماده واحده سقط درمانی مصوب ۱۳۸۴/۳/۱۰ و تبصره ماده ۷۱۸ ق.م.ا.

اجرای قصاص نفس یا قصاص عضو، نظر شارع اصالت عدالت و تناسب میان مجازات‌هاست ضمن اینکه تاکید می‌کند که چنانچه کرامت و اخلاق رعایت شده و عفو صورت بگیرد به تقوا نزدیک‌تر است «و ان تعفوا اقرب للتقوی» و یا آیه شریفه «ولا تستوی الحسنة والسیئة. اذفع باللتی هی احسن» که بر لزوم پاسخ‌گویی مناسب و زیبا تاکید دارد.

در تایید این مطالب به عبارات یکی از فقها درباره حدود و قصاص و دیات اشاره می‌شود: «در حدود و قصاص و دیات نیز کرامت انسانی مجرم باید مد نظر قرار گیرد. در حدود شرعی باید توجه داشت که رافت اسلامی در تمامی مواردی که اختیار آن در دست قاضی جامع شرایط است باید مورد توجه اکید قرار گیرد و به خطاکاران و مجرمان به عنوان کسانی که محتاج تربیت و مراقبت بیشتر و دقیق‌تر هستند نظر شود. از آنجایی که در احکام حدود و قصاص نیز باب اجتهاد مفتوح است و این احکام جزء احکام لایتنجیر و ثابت الهی نیستند. قوانین وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف هستند، خواه قوانین الهی باشند خواه بشری احکام غیر عبادی تابع مصالح و مفاسدند و نوعاً ملاک پنهانی که غیرقابل دسترس باشند ندارند. چرا که برای بهبود زندگی بشر در دنیا وضع شده‌اند هرچند که آثار اخروی آنها هم مد نظر شارع است.» (منتظری، ۱۳۸۳، ص ۶۹۰)

۳- کارکرد قاعده سازی کرامت

اسلام به کرامت انسانها و حقوق شهروندی بسیار اهمیت می‌دهد و آن را اصل دانسته است. فقهای بزرگوار نیز به این مهم تاکید داشته‌اند. برای نمونه مرحوم ایت‌الله شاهرودی رییس اسبق قوه قضاییه ضمن اصل دانستن کرامت معتقدند که «اصل، کرامت انسان هاست و سایر مسایل باید در خدمت احیای کرامت باشد. حقوق انسان‌ها قطعاً در تقابل با حقوق اجتماع و حاکمیت قرار می‌گیرد و این جاست که مشخص می‌شود حاکمیت چقدر به حقوق انسانها اهمیت می‌دهد.»^۱

۳-۱- قاعده «کل انسان کریم الا ما خرج بالدلیل»

چنانچه کرامت را بتوان به عنوان اصل اصیل، فراگیر، عام و حاکم بر سایر احکام در نظر بگیریم خروج از آن استثنا خواهد شد. بر مبنای این فرض می‌توان از کرامت به عنوان قاعده: «کل انسان کریم الا ما خرج بالدلیل» یعنی «هر انسانی کریم است، مگر دلیلی مانع آن شود» (وزیری، ۱۳۹۵، ۱۴۵) تعبیر نمود که قدرت دارد در بعد ایجابی برای تمام مکلفان در شرایط مختلف حکم جعل نموده و ایجاد تکلیف نماید و در بعد سلبی نیز این قدرت را دارد تا از احکام مخالف کرامت سلب اعتبار برای مکلف رفع تکلیف نماید. نقش ایجابی و اثباتی کرامت در تشریح

احکام، ظهور دارد به این معنا که هر جا یک هنجار منطبق با کرامت موجود است، خداوند در آن موضوع حکم شرعی ایجابی یا تحریمی دارد و با برداشت و درک عقلی این مطلب بر اساس قاعده ملازمه، حکم شرعی نیز وجود خواهد داشت ضمن اینکه در نقش سلبی به مستنبطان اعم از مکلفان، مجتهدان و در بحث ما کنشگران عدالت کیفری مانند قضات، ضابطان و یا مقنن این اختیار را می‌دهد که از آن به عنوان یک «کاتالیزور» استفاده نمایند و نسبت به تحدید، تعلیق و کنترل هر حکمی که اجرایش منجر به تخدیش کرامت انسانی می‌گردد و به تعبیری کرامت ستیزند اقدام نمایند. دلیل این برداشت به این مطلب ارجاع دارد که خالق حکیم و کریم در بعد ثبوتی مجعولات شرعی و لوازم هنجاری مربوط به این مجعولات که تماما هدف تکامل کرامت-مند انسان را دنبال می‌کنند را ناسازگار یا مخالف با کرامت انسان جعل نفرموده‌اند. در عالم اجرا و عمل و در مقام اثبات نیز تفاسیر، خوانش‌ها و برداشت‌ها از آموزه‌ها و احکام دین و لوازم هنجاری آنها بایستی مبتنی بر این اصل یعنی کرامت انسانی باشند و این اصل مانع تفاسیر و قرائت‌های غیرکریمانه از دین می‌گردد.

این کاربر است که به عنوان برجسته‌ترین کارویژه کرامت انسانی شناخته می‌شود در تاکتیک‌های سیاست جنایی بسیار بااهمیت تلقی می‌شود زیرا در تزاخم میان آزادی و امنیت چنان چه قاعده کرامت را حاکم نموده و معیار قرار دهیم و در صورتی که بتوانیم محدوده خروج از قاعده را تبیین نماییم (الا خرج بالدلیل) می‌توان مدعی ارائه راه حل رفع تزاخم بود. در ماده ۴ قانون آیین دادرسی کیفری به این موضوع تصریح گردیده که استثنائات وارد بر اصول بنیادینی مانند اصل برائت به عنوان بارزترین اصل پذیرفته شده در دادرسی کیفری و به تبع آن و به طریق اولی سایر اصول نباید از مسیر و مجرای عدالت خارج گردند و در همه حال لازم است که کرامت و حیثیت اشخاص رعایت گردد. در فقه فتوایی شاهد برخی از آثار نگرش کرامت مدار هستیم. در این راستا چنانچه تفسیر هر ارزش دیگری مانند آزادی، موجب نقض یا تخدیش کرامت فردی و یا کرامت جمعی انسان گردد، این آزادی، مشروع تلقی نخواهد شد. لذا می‌توان ادعا نمود که اصل کرامت ذاتی انسان در متون دینی اصلی، انسان‌شناسانه است که تنها جنبه ی توفیقی ندارد بلکه متضمن حقی است که خداوند به همراه خلقت آدمی به وی ارزانی داشته است این بدین معنا می‌باشد که هر انسانی حق پاسداری از حرمت و کرامت خویش را دارد و هیچ کس مجاز نیست کرامت انسانی خود یا دیگری را نقض کند این حق قائم به هر فرد انسانی و غیرقابل نقل و انتقال است. (نوبهار، همان)

۳-۲- قاعده فقهی «حرمة اهانة المحترمات فی الدین»

این قاعده (بجنوردی، بی‌تا، ۲۸۵-۲۴۹) که ناظر بر لزوم حفظ احترام و منع هتک آنچه که از لحاظ دین محترم شمرده شده است به عنوان پشتوانه نظری و عملی بحث قابلیت کاربرد دارد.

بنابراین حفظ ارزشهای پنج‌گانه یعنی دین، عقل، نفس و عرض، نسل و مال مورد تاکید آموزه های دینی بوده و حفظ حریم انسانی در شئون گوناگون یاد شده از الزامات وجودی اوست. برای نمونه امام صادق علیه السلام درباره کرامت مومن فروده اند که «حرمت مؤمن مانند حرمت کعبه است.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ص ۲۶۶) همچنین روزی پیامبر اکرم (ص) به کعبه نگاه کردند و فرمودند: «ای کعبه! خوشا به حال تو، خداوند چقدر تو را بزرگ و حرمتت را گرامی داشته است! به خدا قسم حرمت مؤمن از تو بیشتر است، زیرا خداوند تنها یک چیز را از تو حرام کرده، ولی از مؤمن سه چیز را حرام کرده است: مال، جان و آبرو تا کسی به او گمان بد نبرد» (همان، ج ۴، ص ۶۴) (ص ۷۲) تعرض به این محرمات مخالف کرامت تلقی و گناه یا جرم تلقی می شود. لذا راهبرد اصلی سیاست جنایی در تحفظ و پیشگیری از تعرض به آنها خواهد بود. حفظ عقل به عنوان یکی از پایه های کرامت انسانی مستلزم مصلحت حفظ آزادی و اختیار او است؛ اساساً مصلحت حفظ عقل بدون مصلحت حفظ اختیار و آزادی مفهوم پیدا نمی کند. مصلحت حفظ نفس نیز عین مصلحت حفظ کرامت انسانی است، زیرا حفظ نفس چیزی جز حفظ سلامت روح و جسم نیست. در واقع حفظ نفس، دست کم حفظ نیمی از قلمرو وجود برتر انسان محسوب می شود و تعرض به ساحت مادی آن جرائم علیه تمامیت جسمانی و تعرض به ساحت معنوی آن جرائم علیه تمامیت معنوی انسان را رقم خواهد زد. حفظ نسل به معنای حفظ هویت فردی و اجتماعی او و نگهداشت منزلت وی در جامعه است که در واقع به حفظ حرمت و حقوق اجتماعی او بازگشت می کند.

اموال همان اشیای بی جان هستند و به خودی خود ارزشمند نیستند، مگر هنگامی که در جهان انسانی قرار می گیرند و به آدمیان تعلق پیدا می کنند و آنان به آنها «میل» و گرایش دارند. بنابراین اهمیت حفظ مال به دلیل وابستگی آن به آدمی است و حفظ آن، نگهداشت شأنی از شئون اوست. از آن جهت که اموال در خدمت رفع نیازها و حوایج آدمیان و شکوفایی استعدادهای اوست لذا قدر و منزلت می یابد و تجاوز به آنها زشت و جرم شمرده می شود. دین را به عنوان یک منبع معرفتی باید حفظ کرد تا به عقل و اختیار آدمی به عنوان دو پایه کرامت انسانی یاری برساند. دین، راهی برای تحصیل شناخت های آدمی و تعالی فکری اوست تا از این رهگذر به او یاری برساند تا انتخاب های درست داشته باشند. پس حفظ دین چیزی جز حفظ دو پایه کرامت انسانی و شکوفایی آنها نیست، چرا که دین جز برای انسان و در خدمت انسان نیست. پس می توان اینگونه نتیجه گیری نمود که تدابیر و راهبردهای پیشگیرانه در هر سیاست جنایی بایستی در راستای تضمین و حفظ محرمات دین یعنی این مصالح از تعرض تعریف شوند.

۳-۳- کرامت مندی مسئولانه

از الزامات کرامت‌مندی و بهره‌گیری از کرامت، تکلیف‌مداری و مسئولیت‌پذیری است. ملازمه کرامت و مسئولیت، در پرتو عدالت باعث انتظام امور و تحقق حیات طیبه می‌باشد. البته عده‌ای با نامحدود و مطلق انگاشتن کرامت انسانی، برای مثال در اجرای مجازات‌ها و عقوبات بدنی، آنها را برخلاف مقتضای کرامت انسانی انگاشته و به دلیل موهن و دردناک بودن این نوع از مجازات‌ها، اجرای آن را بر خلاف آداب عصر تمدن می‌دانند. (عامر، ۱۴۱۲، ص ۲۹۵) به هر حال این موضوعی اجتناب‌ناپذیر است که اقتضای زندگی جمعی معمولاً با تزامم در حقوق و آزادی‌های او با حقوق دیگران و عامه همراه است. این مهم در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به عنوان مهم‌ترین سند بالادستی کشور که ترسیم‌کننده خط‌مشی‌های کلی تقنینی و اجرایی کشور محسوب می‌گردد، مورد اشاره واقع شده است به این نحو که در تبیین ویژگی‌های نظام جمهوری اسلامی نیز به اصل کرامت‌مند بودن انسان در عین مسئولیت‌مند بودن وی تأکید شده است، به نحوی که هم‌تراز با اصول اعتقادی، همچون توحید، نبوت و معاد مطرح گردیده و به عنوان یکی از پایه‌های ایدئولوژیکی نظام جمهوری اسلامی تلقی شده است. (حبیب‌زاده، رحیمی نژاد، ۱۳۸۴، ص ۵۵) لذا کرامت‌مندی ملازمه مستقیم با مسئولیت‌مندی خواهد داشت.^۱ البته این اصل در سایر قوانین نیز مورد تأکید بوده و اخیراً در مواد ۷ و ۱۳ و ۶۰ منشور حقوق شهروندی مصوب ۱۳۹۵ نیز به آن اشاره گردیده است. به تعبیر دیگر «کرامت‌مندی همه پدیده‌ها با حقوق‌مندی آن‌ها هم‌زاد است. حقوق و کرامت در این معنا مجموعه‌ای هستند به هم پیوسته، تجزیه‌ناپذیر و مغایر با سلسله‌مراتب» (رضایی، ۱۳۹۵، ص ۵۳۷) این کرامت در صورتی قابل‌زوال است که فرد با فعل مخالف کرامت، دلیلی بر خروج از حق‌کریم بودن خویش فراهم نماید. هنگامی که فرد در جامعه‌ای جای می‌گیرد، معمولاً حقوق و آزادی‌های او با حقوق دیگران و عامه در تزامم و تضاد قرار می‌گیرد. از ویژگی‌های مهم کرامت‌مندی مسئولانه؛ می‌توان به این موارد اشاره نمود:

حاکمیت اصل برائت^۲، اصل برابری در رسیدگی و برابری سلاح‌ها، امکان دسترسی به نهادهای عدالت‌کیفری^۳، جرح‌ادله دادستان و برگزاری جلسات دادرسی علنی و ترافیعی مگر در

۱. با عنایت به مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، کرامت نه یک امر قراردادی و اعتباری، بلکه بر اساس یک امر هستی‌شناختی و اصیل که ریشه در ذات خلقت بشری دارد، تبیین و توجیه می‌گردد (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ص ۲۰۸)

۲. به ماده ۴ قانون ابین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ رجوع گردد

۳. به ماده ۱۴ منشور حقوق شهروندی مصوب ۹۵ رجوع شود

مواردی که با اصل کرامت تعارض می‌یابد،^۱ منع تشهیر متهم^۲ مگر در موارد خاص و به منظور حفظ کرامت جمعی^۳، دادرسی بیطرفانه و محترمانه با رعایت تمام حقوق شهروندیو مدیریت کیفی جرم^۴، حق داشتن وکیل، توجه به وضعیت مجرم و عدم سرزنش وی قبل، حین و یا پس از اجرای حکم^۵ به جهت اینکه فرد قادر باشد به دامن اجتماع بازگردد(نوبهار، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰) همگی دارای مبنای کرامت مدارانه می‌باشند. در این الگو، آن چه که از آن با عنوان ماکیاولیزم کیفری^۶ و یا ابزارگرایی کیفری^۷ و همچنین پوپولیسم کیفری^۸ یاد می‌شود راهی ندارد لذا در برخورد با دشمن، متهم و یا مجرم و برای دستیابی به پیروزی از هر حربه ای نمی‌توان استفاده کرد پس شکنجه برای اخذ اقرار و یا توسل به اقدامات غیرقانونی و غیراخلاقی برای تحصیل ادله منتفی بوده و فاقد اثر کیفری می‌باشند.^۹ ضمناً باید از به کارگیری سلاح‌هایی که منجر به کشتار جمعی می‌شود، پرهیز نمود. در این زمینه، حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: رسول خدا از انداختن سم در آب در بلاد مشرکین نهی فرمود.(حر عاملی، بیتا، ص ۴۶)

بنابراین کرامت‌مداری در بعد ذاتی همانگونه که قبلاً تبیین گردید موضوع سلب و یا انتقال منتفی است ولیکن وجه اکتسابی کرامت همراه با تکلیف‌مداری تعریف می‌شود و در راستای این مسئولیت‌مندی کرامت اکتسابی تحت تاثیر رفتار انسانی خواهد بود. این معنا از کرامت جنبه عرضی دارد و قابل اکتساب و قابل زوال می‌باشد. این کرامت در صورتی قابل زوال است که فرد با فعل مخالف کرامت دلیلی بر خروج از حق کریم بودن خویش فراهم نماید. بر این اساس لازمه حفظ کرامت انسان، رعایت حقوق دیگران است و کسانی که به حقوق دیگران تعدی می‌کنند در

۱. به ماده ۳۵۲ از قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ رجوع شود

۲. به تبصره ۲ از ماده ۳۵۳ از قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ رجوع شود

۳. به ماده ۹۶ و ماده ۳۰۲ قانون آیین دادرسی کیفری و همچنین به ماده ۳۶ قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲ رجوع شود

4. Qualitative management

۵. برای نمونه، پس از آنکه پیامبر بر فردی حد اجرا کرده بود، برخی از مردم به او می‌گفتند خدا تو را خوار کرد. پیامبر فرمود: شیطان را علیه این فرد یاری نکنید(بخاری، ۱۴۰۱، ص ۱۷۱)

۶. در ماکیاولیزم، (penal machiavellism) شاهد این رویکرد هستیم که آنچه حائز اهمیت است اهداف(مدیریت جرم در اینجا) است و رسیدن به این اهداف، توسل به هر وسیله و ابزاری (هرچند «بد و غیر عادلانه») را توجیه می‌کند.

7. penal instrumentalism

۸. (penal populism) رویکردی است که بر اساس آن، مقامات سیاست جنایی با تمرکز بر جلب افکار عمومی، سیاست‌ها و برنامه‌هایی را که فاقد مبنای علمی و کارشناسی اند را تدوین و اجرا می‌کنند.

۹. برای نمونه بنگرید به اصل ۳۸ قانون اساسی و مواد ۲۸، ۳۰، ۳۶، ۴۶، ۴۷، ۶۰، ۱۱۵ و ...، ا.د.ک مصوب ۹۲ و همچنین بند ۱۰ از قانون احترام به آزادیهای مشروع و حفظ حقوق شهروندی مصوب ۱۳۸۳

همان محدوده به حکم قانون مجازات می‌شوند و نه بیشتر، چون به تعبیر قرآن^۱. فراتر از محدوده ی خودش جرم و ستم است (وزیری، ۱۳۹۵، ص ۱۵۸)

۳-۴- کارکرد کرامت مداری در سیاست‌گذاری‌های ماهوی حقوقی

یکی از اصولی که به عنوان اصل راهنما در وضع کیفر تعزیری باید مورد توجه قانونگذار باشد، حفظ حرمت و کرامت انسانی است. نوع تعزیر و چگونگی اجرای آن نباید به گونه ای باشد که باعث هتک کرامت انسانی شود و با ارزشهای اخلاقی که در یک جامعه اسلامی و دینی مورد پذیرش قرار گرفته است در مقابله و تعارض باشد (منتظری، ۱۳۸۰، ص ۷۱۷) در این راستا کاربردی نمودن اصل کرامت انسانی در نظام عدالت جزایی، مستلزم تبیین رابطه کرامت انسانی با پدیده مجرمانه است. با تبیین رابطه کرامت با رفتار مجرمانه و امکان و موارد سلب کرامت بر اساس نوع رفتار مجرمانه، می‌توان علت تام برای جرم انگاری را کرامت زدایی از افراد برشمرد و جرم را فعل یا ترک فعلی دانست که به کرامت اشخاص لطمه وارد می‌کند. بنابراین اعمال محدودیت از طریق جرم انگاری و تعیین اعمال مجازات، استثنا بر اصل کرامت ذاتی انسان محسوب می‌شود، هر گونه مداخله در فضای آزاد رفتاری شهروندان و افزون به منطقه الزام و کنترل شده رفتاری آنان مخالف اصل کرامت و اقتضای آن یعنی عدم ورود و تجسس در پرتو جرم انگاری برخی اعمال، مستلزم رعایت اصول، پیش فرضها و کارکردهای جرم انگاری است. در واقع یکی از ضمانت اجراها برای تضمین کرامت و حقوق انسانی، سیاست‌گذاری تقنینی از طریق جرم انگاری و تعیین کیفر برای کسانی است که کرامت و حقوق انسانی را پایمال می‌کنند. (الخطیب، ۲۰۰۸، ص ۱۰۲) جرم انگاری، نقطه‌ی آغاز حقوق کیفری است و نقطه‌ی آغاز جرم انگاری نیز به رسمیت شناختن کرامت انسانی و حقوق برگرفته از آن است. از سوی دیگر «تعمیم کرامت انسانی و عدالت کیفری که به معنای برقراری انصاف و دادگری در مراحل مختلف دادرسی برای تمام شهروندان است با کیفردهی مناسب و استفاده از سازوکارهای مختلف مانند آزادی مشروط، عدالت ترمیمی و رعایت حقوق دفاعی متهم میسر می‌شود.» (اسمارت^۲، ۲۰۰۶، ۱۲) هویت و شخصیت انسان بعد از خلقت او ساخته می‌شود و ارتکاب جرم خلقت انسان را تغییر نمی‌دهد، بلکه هویت و شخصیت انسانها را تغییر می‌دهد. به عبارت دیگر آنچه قابل سرزنش است رفتار و فعلی است که از انسان سر می‌زند و نه ذات او. فعل انسان از ذات او جداست. در این حالت، همین انسانی که می‌توانست خلیفه خدا در زمین باشد و به درجات عالیه کرامت دست یابد، رتبه او از حیوانات و بهائم نیز کمتر می‌گردد^۳. در این صورت، از آنجایی که وی به آن

۱. و من یتعد حدودالله فاولئك هم الظالمون بقره، آیه ۲

2. Smartt

۳. وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ

درجه از تنزل رسیده است، که هیچ کرامتی را کسب ننموده، بلکه در نقطه مقابل آن نیز قرار گرفته است، احکامی در مورد او به اجرا درمی آید که حتی بخشی از آن برای حیوان نیز روا دانسته نشده است. برای نمونه، در روایات زیادی از زدن حیوانات نهی شده است (ری شهری، ۱۴۱۶، ص ۲۱۳)؛ اما ممکن است انسان به درجه ای تنزل یابد که زدن او برای حاکم اسلامی از باب ضرورت اجرای حدود الزامی باشد. (الفاضل، ۱۴۱۰، ص ۲۷۷) «انسانی که برای خود کرامتی قائل است، در حفظ آن تلاش خواهد کرد و دست کم برای حفظ کرامت خویش، کرامت سایرین را نیز محترم خواهد داشت؛ در حالی که انسانی که فاقد این اوصاف است و خویشتن را ارزشمند نمی داند، می تواند منشاء بسیاری از مشکلات برای سایر افراد جامعه باشد»

بر این اساس می توان از اصل کرامت انسانی در قامت مفهوم راهبرد و در ایفای نقش اثباتی و سلبی آن و در فهم احکام شریعت و در مقام ثبوت بهره برد. لذا کرامت انسان در شکل گیری احکام شریعت در مقام ثبوت و فهم آنها در مقام اثبات نقش آفرین است. کرامت به عنوان ویژگی وجودی آدمی راهبرد شکل گیری شریعت و الهام بخش و جهت دهنده دستورهای آن است نقش اثباتی کرامت انسانی می تواند حداکثری و حداقلی باشد. در نقش حداکثری لوازم هنجاری کرامت انسانی در رشته علت نامه تشریح است. یعنی هر جا یک هنجار برگرفته از کرامت انسانی باشد، ضرورتا خداوند حکم شرعی ایجابی یا تحریمی دارد. مهم ترین و برجسته ترین کار ویژه کرامت انسانی در استنباط احکام شرعی نقش سلبی آن و جلوگیری از تفسیرهایی از شریعت است که با لوازم هنجاری آن ناسازگار و کرامت ستیزند. در واقع اصل کرامت به عنوان کاربست ویژه و راه گشای راهبردی در حل تعارضات یا تراحمات موجود در حقوق کیفری ماهوی و شکلی قابلیت بهره برداری را دارد. جلوه هایی از این ظرفیتهای کرامت به عنوان مبنا و معیار صدور فتوا را می توان در فتاوی فروانی از فقهای بزرگوار مشاهده نمود که از آن جمله می توان به رویکردهای جدید فقهی درباره سقط درمانی برای نجات مادر، اسقاط جنین ناشی از زنا^۱، فقدان تاثیر اقرار یا شهادت تحت فشار^۲، امکان جبران خسارات معنوی در امور کیفری و منافع

بِهَا أَوْلَيْكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أَوْلَيْكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (اعراف: ۱۷۹)

۱. سقط جنین در مورد حاملگی در اثر تجاوز جنسی که فشار روحی سختی را بر مادر تحمیل می کند چه حکمی دارد؟ آیت الله خامنه ای: سقط جایز نیست. «گنجینه استفتانات قضایی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی قضا - قم، سؤال ۵۱۹۲»
۲. سؤال: الف. آیا اقرار یا شهادتی که از طرق غیر شرعی - مثلا با تهدید یا ایراد ضرب - اخذ می شود حجیت دارد؟ ب. آیا بین فرضی که قرآینی بر صحت چنین اقرار یا شهادتی باشد مثل این که متهم به سرقت در اثر تهدید یا ضرب اقرار به سرقت کند و محل اختفای مال مسروقه را نیز نشان دهد و مال مسروقه نیز در آن محل یافت شود و بین فرضی که قرآینی وجود نداشته باشد تفاوتی هست؟

آیت الله بهجت(ره): الف. حجیت ندارد. ب. فرق نمی کند چون نشان دادن محل مال مسروقه ملازمه با ثبوت سرقت ندارد لذا شرایط حد وجود ندارد ۱۳۸۰/۱۱/۴

ممکن الحصول^۱ و^۲ ...

آیت الله خامنه‌ای: الف. صرف اقرار یا شهادت تحمیلی مادام که موجب علم نشود اعتباری ندارد. ب. اگر قرائن موجب علم قاضی شود اعتبار دارد و الا اعتباری نخواهد داشت البته برای اجرای حدود علم قاضی اعتبار ندارد و باید موجب الحد از طریق بیته یا اقرار اختیاری با شرایط خاص به اثبات برسد ۷۹/۷/۱۲

آیت الله سیستانی: الف. حجت نیست. ب. اعتبار ندارد مگر اینکه امر چنین بین و واضح باشد که هرکه در این باره تخصصی داشته باشد با اطلاع بر اوضاع و احوال حکم به سرقت می‌کند بی آن که متضمن اجتهاد باشد ۸۰/۴/۲

آیت الله صافی گلپایگانی

الف. عدم حجیت چنین سؤالاتی واضح است

ب. در هر حال اقرار گرفتن با تهدید یا ضرب و شکنجه جایز نیست و مرتکب آن گنهگار است لکن اگر واقع شد و به صورت مذکور در سؤال اتفاق افتاد احکام سرقت بر آن مترتب می‌شود ۸۱/۹/۹

آیت الله مکارم شیرازی: الف. بی شک اقراری معتبر است که بدون فشار و تهدید انجام گیرد ولی اگر اقرار گیرنده مرتکب خلاف شود و اقراری با فشار بگیرد ولی بعداً با قرائن روشن ثابت شود که اقرار کننده حقیقت را افشاء کرده است معتبر می‌باشد ۸۰/۳/۲۴

آیت الله موسوی اردبیلی: الف. ب. چنین اقرار و شهادتی حجیت تعدیه ندارد و لکن اگر به ضمیمه قرائن علم به صحت حاصل شود، از جهت حصول علم حجت است ۱۳۸۱/۰۸/۰۱ «گنجینه استفتائات قضایی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی قضا - قم، سؤال ۹۰۴۳»

۱. ماده ۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری «ماده ۱۴- شاکی می‌تواند جبران تمام ضرر و زیان‌های مادی و معنوی و منافع ممکن‌الحصول ناشی از جرم را مطالبه کند. تبصره ۱- زیان معنوی عبارت از صدمات روحی یا هتک حیثیت و اعتبار شخصی، خانوادگی یا اجتماعی است. دادگاه می‌تواند علاوه بر صدور حکم به جبران خسارت مالی، به رفع زیان از طرق دیگر از قبیل الزام به عذرخواهی و درج حکم در جراید و امثال آن حکم نماید.

تبصره ۲- منافع ممکن‌الحصول تنها به مواردی اختصاص دارد که صدق اتلاف نماید. همچنین مقررات مرتبط به منافع ممکن‌الحصول و نیز پرداخت خسارت معنوی شامل جرایم موجب تعزیرات منصوص شرعی و دیه نمی‌شود.»

۲. آیا خسارت معنوی قابل مطالبه است؟ مثلاً کسی به دیگری افترای دزدی یا بی‌عفتی می‌بندد و مقتری در محکمه به مجازات جرم افترا محکوم می‌شود. آیا علاوه بر این، کسی که مورد افتراء قرار گرفته است می‌تواند به خاطر این که اعتبارش در جامعه مورد خدشه واقع گردیده یا از اعتماد مردم به او کاسته شده یا عفت وی لکه‌دار شده است ادعای جبران آن را نماید؟

آیت الله بهجت(ره): خسارت‌های ذکر شده ضمان مالی ندارد، بلی اگر جبران غیرمالی آن ممکن باشد برای مجرم بعید نیست لزوم آن. ۷۹/۷/۲۵

آیت الله تبریزی (ره): شخص متهم در رابطه با تهمت طلب مال نمی‌تواند بکند ولی باید تهمت زنده تهمت را در مقابل کسانی که بهتان زده است تکذیب نماید و اگر بهتان نسبت زنا بوده است حد قذف دارد ۷۹/۱۱/۱۳

آیت الله صافی گلپایگانی: در فرض سؤال، اگر به دروغ و افتراء کسی باعث هتک و خسارت معنوی به مؤمن بشود بر مقتری واجب است به نحوی هتک را جبران کند ولو به این که در نزد اشخاصی که باعث هتک شده اقرار به دروغ و افتراء بنماید تا هتک را ترمیم کند. ۲۳ جمادی‌الثانی ۱۴۲۱ ه.ق

آیت الله موسوی اردبیلی: در فرض سؤال در خسارت مادی که به خاطر افتراء و تهمت باشد، موجب ضمان است. در خسارت معنوی اگر چه به عقیده جمعی از فقهاء ضمانت ندارد ولی به نظر این جانب جای تأمل است اما این که واقعاً

۳-۵- کارکرد کرامت در سیاستگذاری های شکلی

قواعد آیین دادرسی بیشتر قوانین شکلی و در عین حال آمره‌اند که تامین منافع مهم متهم و حفظ مصالح اجتماعی در راستای احیای کرامت و عدالت از اهم هدف های آنها است. با توجه به تاثیر و تأثیری که اصول و قواعد دادرسی کیفری از ارزشهای بشری می پذیرند و این که کرامت انسانی از مهم ترین ارزشهای بشری شناخته می شود، فلذا آیین دادرسی کیفری عادلانه یا منصفانه به عنوان یکی از دستاوردهای مهم توجه به کرامت انسانی و در زمینه آن مفهوم و معنا می یابد. با توجه به رابطه وثیق اصول عدالت کیفری با کرامت انسانی و اینکه ابتدای اصول نظام عدالت جزایی بر کرامت انسانی مبتنی و در راستای احیای آن است، می توان به اساسی سازی اصول دادرسی کرامتمدار و عادلانه^۱ از طریق تبیین اصول عدالت کیفری به مثابه سازوکاری کاربردی به منظور تحقق کرامت یاد نمود. در واقع تعیین، تجسم و مقدمه لازم برای نیل به عدالت ماهوی، تامین و تضمین عدالت شکلی و آیینی از طریق دادرسی های عادلانه است. با توجه به این اهمیت موسسان قانون اساسی معمولاً پاره‌ای اصول کیفری تقنینی را در سطح اصول کیفری فراتقنینی، تأسیسی و یا اصول کیفری اساسی ارتقا می‌دهند و با این ساز و کار از آنها در برابر آثار تغییرات و تحولات سیاسی قوه مجریه و قوه مقننه حمایت می‌کنند که از آن با عنوان « اساسی سازی حقوق کیفری » تعبیر می‌گردد. (نجفی ابرند آبادی، ۱۳۹۳، ص ۹۸۸) ولیکن باید دقت داشت که این اکثراً این اصول مطلق نبوده بلکه ماهیتی نسبی داشته و در مواردی اقتضای عدالت با عدول از آنها ملازمه دارد. ماده ۴ آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ در این باره تأکید دارد که «اصل، برائت است. هرگونه اقدام محدودکننده، سلب آزادی و ورود به حریم خصوصی اشخاص جز به حکم قانون و با رعایت مقررات و تحت نظارت مقام قضائی مجاز نیست و در هر صورت این اقدامات نباید به گونه‌ای اعمال شود که به کرامت و حیثیت اشخاص آسیب وارد کند» پس به بیان دیگر تنها اطلاقی که استثناپذیر نبوده و قابل انصراف نیست اصل حفظ «کرامت و حیثیت انسان» می‌باشد.

مواردی مانند تفویض اختیار قانونی به ضابطین با عنوان « تمام اقدامات لازم » در برخورد با جرائم مشهود به دلیل حفظ مصالح مهمتری مانند حفظ آلات، ادوات، آثار، علائم و ادله وقوع جرم و جلوگیری از فرار یا مخفی شدن متهم و یا تبانی مندرج در ماده ۴۴ قانون آیین دادرسی

خسارتی مستند به این کار مترتب شده باشد، احتیاج به تشخیص کارشناس دارد.

آیت الله همدانی: در صورت امکان، اعاده حیثیت لازم است. ۱۳۷۹/۰۷/۲۷ « گنجینه استفتائات قضایی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی قضا - قم، سؤال ۵۷۲۲ »

۱. قانون اساسی ایران بدون آنکه به مفهوم دادرسی عادلانه اشاره کند در پاره‌ای از اصول خود مانند اصول ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸ و ۳۹ لوازم دادرسی عادلانه را مورد اشاره قرار داده است.

کیفری، محرومیت شخص تحت نظر از حق اطلاع دادن به خانواده به دلیل ضرورت مندرج در ماده ۵۰ قانون آیین دادرسی کیفری، خروج ضابطین از حدود مشخص شده در احکام تفتیش قضایی مندرج در ماده ۵۷ قانون آیین دادرسی کیفری، شروع به تحقیق در مواردی که منابع گزارش مشخص نیست به دلیل حفظ مصالح مهمتر مندرج در ماده ۶۷ قانون آیین دادرسی کیفری، ممانعت از حق انجام فعالیت‌های خدماتی و تجارتي آزاد اشخاص در مواردی که فعالیتها مخل مصالح مهمی مانند سلامت، نظم و امنیت عمومی تلقی گردد مندرج در ماده ۱۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری، رفع ممنوعیت کنترل ارتباطات مخابراتی به دلیل حفظ مصالح امنیتی، ممنوعیت جلب شهود مگر در مورد حفظ مصالح امنیت عمومی مندرج در ماده ۳۲۰ قانون آیین دادرسی کیفری، غیر علنی بودن دادرسیها در موارد ضرورت مندرج در ماده ۳۵۲ قانون آیین دادرسی کیفری، ولیکن در تمام این انصرافاتی که از اطلاق این اصول، صورت می‌گیرد و به عبارت دیگر در تمام استثنائاتی که بر اصول بنیادین دادرسی کیفری وارد می‌گردد، برخی از ارزش‌ها و مصالح همواره باید مورد توجه بوده و تدابیر به کارگرفته شده هرگز نباید از مسیر آنها خارج گردد. از جمله این اصول «اصل کرامت و حیثیت انسانی» است. لذا نظام عدالت کیفری کرامت مدار دیگر دنبال گناهکار نیست، در پی آن است که بی گناهی بدون دلیل مؤاخذه نشود. همانگونه که پیامبر رحمت فرمودند «تا سر حدِّ امکان از مسلمانان حدود را بر دارید و مجازاتها را متوقف کنید و اگر راهی برای خلاصی آنان وجود دارد، رهایشان کنید؛ زیرا اگر امام مسلمین در عفو و بخشش، راه خطا و اشتباه پیماید، بهتر است از این که در مجازات و عقوبت اشتباه کند. ۱ به عبارت دیگر، «اشتباه در عفو»، بر «اشتباه در کیفر» ترجیح دارد.

مهمترین اصول منتج شده از کرامت انسانی که در دادرسی‌های کیفری بسیار مورد توجه است عبارتند از

- **اصل حرمت و مصونیت جان و مال و شأن مردم:** این اصل از بنیادی‌ترین حقوق پذیرفته شده نظام عدالت کیفری است که در آموزه‌های دینی به عیان قابل مشاهده است (عوده، ۲۰۰۲، ص ۲۱۸) در واقع تامین این اصل مقدمه ضروری و باعث تضمین سایر اصول آیین دادرسی کیفری بوده و در اصل ۲۲ قانون اساسی نیز به آن اشاره شده است.^۲
- **اصل مصونیت افراد از هرگونه تعرض به امنیت و آزادی:** حق امنیت و آزادی افراد بخصوص متهمین از حقوق بنیادین بشر محسوب می‌شود که مورد تاکید فراوان اسلام نیز

۱. قال رسول الله (ص): «ادرتوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم، فانَّ الامام ان یخطئ فی العفو خیر من ان یخطئ فی العقوبة.»

۲. «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز کند»

هست^۱. حق تامین متهم از ایراد ضرب و جرح و همچنین بی‌اعتباری ادله تحصیلی تحت شکنجه و فشار از نتایج این حق است. سلب آزادی افراد بدون دلیل نیز مورد پذیرش نیست ولیکن اعمال حبس احتیاطی یا بازداشت اکتشافی در مورد جرائم مهمی مانند قتل^۲ امری مجاز بوده است، در حالی که مرتکبان جرائم حق‌اللهی بر منع از اقرار و انجام بزه پوشی سفارش می‌شدند. (منتظری، ۱۳۸۳، ص ۴۶۶) سلب یا محدود کردن آزادی افراد متهم به برخی از جرائم مهمه و خاص در بسیاری از نظامات متعارف حقوقی و در مرحله تحقیقات پذیرفته شده تلقی می‌شود (زاپالا، ۲۰۰۳، ص ۶۷) قانون آیین دادرسی کیفری به کنشگران اجرایی و ضابطین این اختیار را داده است که با وجود دو شرط «مشهود بودن» و «وجود ضرورت» دست به بازداشت بزنند.

- اصل برابری در امکانات دفاع یا تساوی سلاح‌ها^۳: تسری یکسان قانون فارغ از موقعیت‌های افراد، مبنای تساوی در برابر قانون است (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۴) این مهم که در بند ۱۴ اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی مورد اشاره واقع شده است، اصلی بنیادین^۴ و یکی از مهم‌ترین جلوه‌های رعایت مساوات در امر قضا و دادرسی است^۵ لزوم دسترسی به مراجع قضایی صالح برای عامه مردم (نجفی، محمد حسن، بیتا، ص ۷۴) و امکان دادخواهی، تظلم خواهی و اعاده حقوق تمام افراد (منتظری، ۱۳۸۰، ص ۳۱۵) در تمام ازمنه، همچنین لزوم رعایت برابری میان طرفین از مقتضیات فرایند عادلانه دادرسی محسوب شده است.

علاوه بر موارد مذکور بسیاری از اصول کاربردی دیگر مانند اصل قانونی بودن جرم و مجازات، اصل تفسیر به نفع متهم، قاعده درء یا «ترجیح خطا در عفو بر خطا در مجازات»، اصل علنی بودن دادرسی^۶، اصل حق تجدیدنظر خواهی و بسیاری از نهادهای ارفاقی دیگر که در قوانین مختلف از جمله قانون مجازات اسلامی و قانون آیین دادرسی کیفری منعکس گردیده دارای مبنای کرامت مدارانه بوده و از این حیث قابل تفسیر و تاویل خواهند بود.

۱. به اصل ۹ قانون اساسی مراجعه گردد

۲. از امام صادق نقل شده است که در مورد اتهام قتل، شیوه پیامبر چنین بود که متهم را شش روز حبس می‌کرد. چنانچه اولیای دم شاکیان یا مدعیان می‌توانستند ظرف این مدت ادله مثبت مجرمیت او را اقامه کنند به مقتضای آن عمل میشد و اگر نه متهم را آزاد میکردند (حر عاملی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵)

3. Principle of Equality of Arms

۴. ایه ۱۳ سوره حجرات و بیان پیامبر اسلام مبنی بر اینکه انسانها مانند دانه های شانه مساویند و نامه ۵۳ نهج البلاغه در تاکید به مالک اشتر که مردمان یا برادران دینی تو هستند یا در افرینش با تو برابری مویید این مطلب اند.

۵. به مواد ۲ و ۵ و ۶ و ۷ قانون آیین دادرسی کیفری مراجعه گردد

۶. به اصل ۱۶۵ قانون اساسی مراجعه گردد.

نتیجه‌گیری

می‌توان ادعا نمود که کرامت به عنوان یک ارزش مورد وفاق نوع بشر در حقوق و به خصوص در نظام عدالت جزایی تأثیری شگرف دارد. از یک سو کرامت منتج از امور اخلاقی است و از سوی دیگر از نتایج و آثار کرامت‌مداری، اخلاق‌مداری و تعمیم آن در جامعه است. بر این مبنا اخلاق‌مداری و کرامت‌مداری دارای تعاملی دوسویه و وثشق با یکدیگر بوده و به دلیل مشترک بودن گفتمان فیما بین آنها در جامعه بشری دارای تأثیرگذاری فراوان در امر سیاست‌گذاری خواهد بود. ذاتی این ارزش با توجه به ظرفیت‌های بالقوه و بالفعلی که دارد قدرت تأثیرگذاری بر بسیاری از سیاست‌گذاری‌های شکلی و ماهوی در نظام عدالت‌گیری را داراست. چنانچه اهمیت و ضرورت توجه به این اصل مهم در ادبیات حقوقی بررسی گردد مشاهده می‌شود که ابتدای بسیاری از نهادها و تاسیسات حقوقی مبتنی بر این اصل اصیل بوده و به بیان دیگر این نهادها دائرمدار بر کرامت‌مداری‌اند. این نمودها و تجسمات را در اصول فراوانی از حقوق شکلی و ماهوی مانند اصل قانونی بودن جرم و مجازات، اصل تفسیر به نفع متهم، قاعده درء یا «ترجیح خطا در عفو بر خطا در مجازات»، اصل علنی بودن دادرسی، اصل حق تجدیدنظر خواهی، اصل تساوی سلاح‌ها و اصل استقلال و بی‌طرفی قضایی، اصل حرمت و مصونیت جان و مال و شأن مردم و اصل مصونیت امنیت و آزادی افراد از هرگونه تعرض و... به عیان قابل مشاهده و تامل‌اند. از سوی دیگر قابلیت‌های کاربردی شدن کرامت و قاعده‌سازی آن آثار و نتایج مهمی را به ارمغان می‌آورد. قاعده «کل انسان کریم الا ما خرج بالدلیل» در این خصوص مطرح و بیان گردید که محتوای آن در قسمت اول ضمن تأکید بر کرامت ذاتی همه افراد به عنوان حق غیرقابل سلب یا انتقال، ولیکن در قسمت دوم و در خصوص کرامت اکتسابی در مواردی که در قانون ذکر گردیده و مشخص شده است این کرامت قابلیت تحدید و یا تعلیق را داراست که این تعلیق و یا تحدید مبنای اصلی جرم‌انگاری هاست. بر این اساس می‌توان از اصل کرامت انسانی در قامت مفهوم راهبرد از یک سو در ایفای نقش اثباتی و سلبی آن در اجرا و از سوی دیگر در مقام ثبوت در فهم احکام شریعت با در نظر داشتن الزاماتی همچون انطباق زمانی و مکانی کرامت با موضوعات مستحدثه، انطباق کرامت با اهداف و مقاصد شریعت، کارکرد کرامت در چارچوب شریعت و تقدم کرامت بر شریعت و... تعبیر نمود. بر این اساس می‌توان اینگونه برداشت نمود که اصل کرامت را باید به عنوان اصلی اصیل و ارجح بر بسیاری از اصول دیگر در سیاست‌گذاری‌های جنایی و کیفری تلقی نمود.

فهرست منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، فصوص الحکم، دارالکتب العربی، بیروت
۲. الآبی، الفاضل (۱۴۱۰)، کشف‌الرموز، تحقیق علی‌پناه اشتهااردی و حسین یزدی، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
۳. بجنوردی، حسن، (بی‌تا) القواعد الفقهیه، ج ۵، چ ۲، مکتبه بصیرتی، قم.
۴. بخاری، (۱۴۰۴)، صحیح البخاری؛ چ ۱، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت.
۵. ترمذی، (۱۴۲۴)، سنن الجامع الصحیح و هو السنن الترمذی، ج ۴، کتاب الحدود، دارالفکر، بیروت.
۶. جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۷) پیام خرد، چ ۱، مؤسسه کرامت، تهران.
۷. حبیب زاده جعفر، رحیمی نژاد، اسمعیل، (۱۳۸۶) «کرامت انسانی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مدرس علوم انسانی، دوره ۱۱، شماره ۴، صص ۸۲-۵۱
۸. حرعاملی، محمد، (بی‌تا) وسائل الشیعه، ج ۱، تحقیق وتصحیح محمد رازی و تعلیق ابی حسن شعرانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۹. خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۱) استفتانات، چاپ اول، ج ۳، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۰. خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۵). تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۳، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۱. رحیمی نژاد، اسمعیل، (۱۳۸۷) کرامت انسان در حقوق کیفری، چ ۲، نشر میزان، تهران.
۱۲. رضایی، حسن، (۱۳۹۵)، اصول تحول نظام عدالت کیفری در الگوی حق محوری، مندرج در کتاب علوم جنای تطبیقی در پرتو همکاری‌های بین‌المللی، مجموعه مقالات در نکوداشت دکتر سیلویا تلنباخ، به کوشش حسین غلامی، نشر میزان، تهران.
۱۳. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۹) تفسیر المیزان، مترجم موسوی همدانی، ج ۱۳، انتشارات دارالکتب الاسلامیه
۱۵. عامر، عبدالعزیز، (۱۴۱۲) التعزیر فی الشریعه الاسلامیه، بیروت.
۱۶. عباسی، بیژن، (۱۳۹۰) حقوق بشر و آزادی‌های بنیادی، چ ۱، انتشارات دادگستر، تهران.
۱۷. عزیزی، امیرمهدی، میرخلیلی، سید محمود، نجفی ابرندآبادی، علی حسین (۱۴۰۱)، «کیفرگذاری کرامت مدار در مدل مردم سالار سیاست جنایی»، فصلنامه پژوهشنامه حقوق کیفری، دوره ۱۳، شماره ۱، صص ۲۰۴-۱۷۷.
۱۸. عوده، عبدالقادر، (۲۰۰۲) الموسوعه العصریه فی الفقه الجنایی الاسلامی، دارالشروق، مصر.
۱۹. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۷۷) جامع المسائل، ج ۱، چ ۵، مرکز پخش مطبوعاتی امیر، قم.
۲۰. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴) دین در ترازوی اخلاق، چ ۱، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران.

۲۱. قماش، سعید (۱۳۹۰)، «کرامت انسانی راهبرد نوین سیاست جنایی»، فصلنامه آموزه‌های حقوق کیفری، دوره ۸، شماره ۱، صص ۹۰-۶۷.
۲۲. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه، مترجم اعلم، ج ۵، چ ۳، سروش، تهران.
۲۳. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۷) تاریخ فلسفه، مترجم، سعادت و بزرگمهر، ج ۶، سروش، تهران.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۹) اصول الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۵. مجلسی، محمد باقر؛ بحارالانوار، ۱۴۰۴ ه ق، ج ۲۳، باب ۱۵، مؤسسه الوفا، بیروت.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، بحارالانوار؛ الجامعه لِذَرَّرَ أخبار الائمه الاطهار، دار إحياء التّراث العربی، تهران.
۲۷. محمدی ری شهری، محمد، (۱۴۱۶) میزان الحکمه، ج ۱، دارالحديث، قم.
۲۸. مسرور، فاطمه، فخری، محمدتقی، ناصری مقدم، حسین (۱۴۰۰)، «تبیین جایگاه رفتار ناقض حق کرامت در جرم انگاری»، سال ۱۱، شماره ۳، صص ۲۶۴-۲۳۷.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، فلسفه اخلاق، چ ۴۲، انتشارات صدرا، تهران.
۳۰. منتظری، حسینعلی، (۱۳۸۰)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، چ ۳: سرایی، قم.
۳۱. منتظری، حسینعلی، (۱۳۸۳) رساله حقوق، نشر سرایی، قم.
۳۲. موسوی الخوئی، ابوالقاسم، (۱۳۷۱) مصباح الفقاهه، ج ۲، منشورات مکتبه الداوری، قم.
۳۳. نائینی، محمدحسین، (۱۳۸۵) منیه الطالب، ج ۱، انتشارات اسلامی، قم.
۳۴. نجفی ابرندآبادی، علی حسین، (۱۳۹۳) درآمدی بر اساسی‌سازی حقوق کیفری؛ مندرج در «در تکاپوی حقوق عمومی»؛ به کوشش علی اکبر گرجی؛ چ ۱، انتشارات جنگل، تهران.
۳۵. نجفی، محمد حسن، (بی‌تا) جواهرالکلام، ج ۴۰، چ ۷، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳۶. نرم افزار گنجینه استفتانات قضایی؛ نسخه دوم (۱۳۹۰) مؤسسه آموزشی و پژوهشی قضا، قم.
۳۷. نوبهار، رحیم، (۱۳۸۴) بررسی قاعده فقهی حرمت تنفیر از دین، مجله تحقیقات حقوقی، یادنامه دکتر شهیدی، صص ۱۷۲-۱۲۹.
۳۸. نوبهار، رحیم، (۱۳۸۹) اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی (چشم اندازی اسلامی)؛ چ ۱، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، قم.
۳۹. نوبهار، رحیم، (۱۳۹۲) «مدل‌شناسی سیاست جنایی اسلام»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۶۱، صص ۱۵۰-۱۰۱.
۴۰. وزیر، مجید، عابدی، محجوبه (۱۳۹۵) «ساخت قاعده فقهی کرامت»، فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۴۴، صص ۱۶۲-۱۳۹.
۴۱. هاشمی، سید محمد، (۱۳۸۴) حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، چ ۱، نشر میزان، تهران.
42. Zappala, Gianna, (2003), Corporate Citizenship the role of government, Information analysis and advice for the parliament, Australia, Dec.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۳۶-۲۱۷

دیدگاه‌های تربیتی راغب اصفهانی در کتاب قیم (ذریعه الی مکارم الشریعه - مطالعه تربیتی استقرایی)

^۱ امید مصطفی عبدالله

^۲ عزیز جوانپور هروی

^۳ محمدعلی ربی‌پور

چکیده

دانش اخلاق در میان مسلمانان با رویکردهای متفاوتی روبرو بوده که به پیدایش دستگاه‌های اخلاقی و تربیتی مختلفی مانند رویکردهای عقلی، عرفانی، نقلی و تلفیقی منتهی شده است. رویکرد اخلاق تلفیقی تلاش کرده از ظرفیت‌های ممتاز مکتب فلسفی، عرفانی و نقلی استفاده کرده و نگاهی ترکیبی به علم اخلاق داشته باشد که از پیشروان آن، راغب اصفهانی است. وی در کتاب ارزشمند الذریعه الی مکارم الشریعه، پیوند خوبی بین رویکرد فلسفی و دینی ایجاد کرده است. آنچه از بحث در پژوهش حاضر قابل برداشت می‌باشد این است که راغب نسبت به عقل‌گرایی تأکید بسیاری دارد و عقل را سرآمد فضائل نفسانی می‌داند و به عقل به عنوان سرسلسله زنجیره‌وار فضائل اخلاقی می‌نگرد. ویژگی بحث‌های راغب، تلفیق مباحث فلسفی اخلاقی با آیات، روایات و دین مبین اسلام است. نظریه اخلاقی راغب اصفهانی را از جهت ساختار کلی باید در زمره نظریات فضیلت‌گرایانه افلاطونی - ارسطویی دانست. با این وجود، دیدگاه‌های تربیتی اخلاقی آن، محتوای کاملاً قرآنی دارد و چنان به آیات و روایات اسلامی آراسته شده که رنگ و بوی فلسفی آن کمتر به چشم می‌خورد. ابتکار مهم راغب در بحث فضایل اخلاقی و تربیتی که برگرفته از قرآن کریم بود، افزودن فضایل توفیقی هدایت، رشد، تسدید و تأیید به فضایل اخلاقی فلسفی بود. علیرغم کارهای بدیع و شگرف راغب اصفهانی و با وجود آثار عمیقی که از خود بر جای گذاشته، ناشناخته مانده و علت این امر تأثیرپذیری عمیق غزالی از راغب در مباحث اخلاقی است.

واژگان کلیدی

دیدگاه تربیتی، راغب اصفهانی، کتاب قیم، الذریعه.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: Omed.mu.ab@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.javanpor@iaut.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: rabbipoor@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۲/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵

طرح مسأله

در عصر حاضر، با پیدایش مکتب‌های اخلاقی گوناگونی روبه‌رو هستیم که با نگاه کاربردی به اخلاق می‌نگرند و از آن با عنوان اخلاق کاربردی یاد می‌کنند. در چنین موقعیتی، در صورت نبود بنیادها و نظریه‌های اخلاق اسلامی، آسیب‌های دامنه‌داری را شاهد خواهیم بود. نادیده گرفتن خداواری و جایگاه آن در اخلاق کاربردی و بویژه در یکی از شاخه‌های آن یعنی اخلاق حرفه‌ای در سطح جامعه آسیب‌زاست (اترک، ۱۳۹۹). بر این اساس تحلیل‌های نظام-مندی که اندیشمندان مسلمان از مؤلفه‌های اخلاقی و تربیتی کرده‌اند از یک سو و طراحی نظریه‌های اخلاقی آنها از سوی دیگر، نه تنها در مقام دانش و معرفت اهمیت دارد، بلکه در کاربردی‌سازی اخلاق نیز جایگزین تلقی‌های الحادمحور می‌شود و می‌تواند با تغییرپذیری اخلاقی موثر واقع گردد (یحیی بن سعد الزهرانی، ۲۰۲۰). خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری می‌گوید که برخی معتقدند، ممکن نیست اخلاق آدمی تغییر کند. در صورت پذیرش این مبنای بحث از اخلاقیات کاری بی‌معناست؛ برخی نیز بر تغییرپذیری اخلاق تأکید می‌کنند (علوی، ۱۳۹۷). در نظر آنان یکی از شرط‌های بنیادین تهذیب اخلاق و به طور کلی مشی اخلاقی، امکان تغییر اخلاق انسان است. اهمیت این موضوع تا جایی است که قدم زدن در فضای اخلاق‌مندی تا رسیدن به قله اخلاق که سعادت‌مندی راستین است و تحقق فایده‌مندی علم اخلاق و تأکید بر اخلاق‌مندی و اخلاق‌مداری، همه بر این مؤلفه مهم مقدم هستند.

دانش اخلاق در میان مسلمانان با رویکردهای متفاوتی روبرو بوده است. این اختلاف رویکردها به پیدایش دستگاه‌های اخلاقی و تربیتی مختلفی منتهی شده که این رویکردها عبارت از رویکردهای عقلی، عرفانی، نقلی و تلفیقی هستند (میرجلیلی، ۱۳۹۹). رویکرد اخلاق تلفیقی رویکردی است که تلاش کرده از ظرفیت‌های ممتاز مکتب فلسفی، عرفانی و نقلی استفاده کرده و نگاهی ترکیبی به علم اخلاق داشته باشد. از متفکرانی که با رویکرد تلفیقی به اخلاق می‌نگرد، ابوالحسن القاسم بن محمد بن مفضل، معروف به راغب اصفهانی است. راغب اصفهانی از اندیشمندان بزرگ اسلام و ایران است که در این شکوفائی نقش داشته و آثار مهمی از خود به جا گذاشته است (قربانی، ۱۳۹۵). او در نشان دادن معنای واژه افزون بر ریشه‌یابی ادبی و اشتقاقی به آیات همگون توجه می‌کند و از سنجش آیات می‌کوشد به معنی آیات برسد. راغب در تفسیر خود نیز به معنی‌شناسی توجه نموده است. از جالب‌ترین مباحث مقدماتی او در تفسیر طرح مباحث هر مونتیکی است که این بحث هزار سال بعد از سوی شلایر ماخر آلمانی مفسر متون مقدس مسیحی در پیشگیری از خطاهای بدفهمی و در فلسفه تحلیلی زبان به مناسبت دشواری فهم کتاب مقدس مطرح می‌شود. از تالیفات معروف و مهم راغب اصفهانی در علم

اخلاق الذریعه الی مکارم الشریعه است (دخل الله، ۲۰۱۵). او با همان نکته‌سنجی در واژه‌ها و توجه به معانی و مفهوم‌شناسی و با استفاده از آیات و روایات به طور مبسوط، اهم مطالب اخلاقی در حوزه‌های مختلف به خصوص اخلاق فردی و رابطه آن با اخلاق اجتماعی را بیان نموده است.

راغب در کتاب ارزشمند الذریعه الی مکارم الشریعه، پیوند بسیار خوبی بین رویکرد فلسفی به اخلاق که بیشتر آن را در کتابهایی چون فصول منتزعه فارابی، رساله فی الاخلاق ابن سینا، السعادة والإسعاد ابوالحسن عامری، تهذیب الاخلاق مسکویه و اخلاق ناصری طوسی مشاهده میکنیم و رویکرد دینی و نقلی به اخلاق ایجاد کرده است (المالکی، ۲۰۰۹). به طور کلی در اندیشه راغب عقل و شرع مکمل یکدیگر هستند. وی در بیان رابطه عقل و شرع چنین می‌گوید: "اعلم ان العقل لن یهدی الا بالشرع و الشرع لا یتبین الا بالعقل فالعقل کالأس و الشرع کالبناء؛ بدان که عقل هدایت نمی‌شود مگر با شرع و شرع تبیین نمی‌شود مگر با عقل؛ عقل چون بنیان است و شرع چون بناء" (الراغب الأصفهانی، ۱۹۸۷). این طرز تفکر راغب در کتاب الذریعه منجر به پیوند اخلاق فلسفی و دینی شده است. وی در این کتاب علاوه بر بهره‌جستن از اسلوب نظام و چارچوب اخلاق فلسفی که مبتنی بر بحث قوای نفس فضایل چهارگانه اصلی و قاعده اعتدال ارسطو است، به خوبی از آیات قرآنی و روایات اسلامی بهره‌جسته به طوریکه رنگ و لعاب فلسفی از اخلاقی‌اش گرفته شده و بیشتر صبغه دینی یافته است. موضوع اخلاق در نظر راغب نفس انسان است. وی اخلاق را روش نیل به سعادت و کمال دنیوی و اخروی انسان دانسته و هدف غایی علم اخلاق را دستیابی به کمال و سعادت می‌داند و سعادت را در لذات حسی و جسمانی که مشترک میان انسان و سایر حیوانات است، محدود نمی‌کند و اصلاح و تهذیب سه قوه فکریه، غضبیه و شهویه را فضیلت و شرط عدالت و روش حصول دیگر فضائل (بدنی و خارجی، توفیقی) می‌داند (طیبی، ۲۰۲۱) و در آرای اخلاقی خود به ملازمه میان شرع و عقل پرداخته و بیان می‌کند که دین و عقل هر دو می‌کوشند به زندگی انسان معنا و جهت ببخشند.

کتاب الذریعه الی مکارم الشریعه مشتمل بر هفت فصل است که فصل اول به سیاق اغلب حکمای اسلامی با بحث از نفس‌شناسی، قوای نفس و فضایل آنها آغاز می‌شود. فصل دوم درباره عقل و علم است و به فضایل و ردایل قوه عاقله می‌پردازد؛ فصل سوم درباره فضایل و ردایل قوه شهویه، فصل چهارم درباره فضایل و ردایل قوه غضبیه و فصل پنجم درباره فضایل عدالت، ظلم، محبت و بغض است. همانطور که از فصول کتاب روشن است ساختار کلی آن بر اساس ساختار کتب اخلاقی فلسفی است ولی محتوای آن مملو از آیات و روایات است که راغب به ظرافت و زیبایی متناسب با موضوع بحث آنها را جمع کرده است. اینجاست که درباره آراء اخلاقی وی میتوان اذعان نمود که وی اولین کسی است که به تبعیت از دین اسلام مباحثی را مطرح نموده

که در آثار دیگر متفکران اخلاق مسلمان بیان نشده است. با توجه به آنچه بیان شد، در پژوهش حاضر سعی شده است دیدگاه‌های تربیتی راغب اصفهانی در کتاب الذریعه بیان گردد تا علاوه بر بیان چنین مسائلی، به پیوند میان دیدگاه دینی اخلاقی و فلسفی آن نگریسته شود.

راغب اصفهانی و اخلاق

راغب اصفهانی در کتاب پر ارزش الذریعه در مورد اخلاق فردی و اجتماعی اهم مطالب را آورده و مباحث جالبی با تکیه بر قرآن و حدیث مطرح ساخته است. تأکید بیشتر راغب در اخلاق فردی، خودسازی و تزکیه نفس همراه با عمل است که منجر به خداشناسی و کسب فضائل اخلاقی و دوری از رذائل اخلاقی خواهد شد (احمد، ۲۰۱۰). او انسان را در این دنیا رهگذری میداند که به سوی دار السلام فراخوانده شده و خداوند برای او، راهنمایی از عقل، کتاب و پیامبران فرستاده است؛ کسی که خدا او را توفیق هدایت دهد و او هم از نفس خود مراقبت نموده، آن را پاکیزه سازد، لاجرم رستگار خواهد شد.

راغب میگوید انسان برای جانشینی خداوند و عبادت او و آبادانی زمین آفریده شده و برای این امور جز کسی که خود را پاک ساخته و به اخلاق خوب آراسته و پلیدی را از آن زدوده باشد شایسته نیست. انسان بواسطه حس تدبیر برای خلافت خداوند استحقاق پیدا می کند و حس سیاست با تحصیل مکارم شریعت حاصل می شود. وی این تدبیر را دو قسم میداند؛ تدبیر نسبت به نفس و دیگری نسبت به غیر خود و معتقد است کسی که نفس خود را تزکیه نکرده و مکارم شریعت را به کار نبسته، شایسته تدبیر امور دیگران هم نیست (الراغب الأصفهانی، ۱۹۸۸). خداوند هم چنین افرادی را نکوهش مینماید و می فرماید: **أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ** (بقره ۴۴) آیا مردم را به نیکی و ایمان به پیامبری که صفات او آشکارا در تورات آمده، دعوت میکنید؟ اما خودتان را فراموش مینمایید؛ با اینکه شما کتاب (آسمانی) را می خوانید! آیا نمی اندیشید؟

در تأکید به اهمیت اخلاق فردی و خودسازی راغب قول خداوند را آورده که می فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ** (مائده/ ۱۰۵). ای کسانی که ایمان آورده اید! مراقب خود باشید اگر شما هدایت یافته اید گمراهی کسانی که گمراه شده اند، به شما زیانی نمی رساند. راغب ذیل آیه میگوید یعنی قبل از آنکه به دیگران بپردازید نفوس خود را تهذیب کنید. اهمیت اخلاق فردی به وضوح در آیه شریفه مشخص است. اگر کسی نفس خود را تهذیب کرده باشد گمراهی دیگران او را گمراه نخواهد کرد. راغب در مورد مکارم شریعت میگوید مبدأ مکارم شریعت، پاکیزه ساختن نفس به وسیله علم و دانش و بکار انداختن ملکات سه گانه عفت، صبر و عدالت و نهایتاً اختصاص آن به حکمت وجود و حلم و احسان است (حاجی بابایی، ۱۴۰۲). او میگوید انسان به وسیله دانش آموختن دارای حکمت می شود و به واسطه به

کار انداختن ملکه عفت دارای فضیلت سخاوت می‌شود. به واسطه اعمال عدالت، کارهای خود را تصحیح نموده و آنها را نیکو می‌سازد. کسی که برای او چنین مکاری حاصل شد با کرامتی که خداوند فرموده ان اکر مکم عند الله اتقیکم، مسلح گشته و برای خلافت خداوند شایسته شده و از ربانیین و شهدا و صدیقین محسوب خواهد شد. این معنی در سوره نساء آیه ۶۲ آمده است که هر کس از خدا و رسول پیروی کند، در زمره انبیاء، صدیقین، شهدا و صالحین قرار خواهد گرفت.

راغب بسیاری از فضائل و ردائل اخلاقی را با ظرافت خاص خود بررسی نموده است. او ابتدا به فضائل اخلاق فردی پرداخته و در رابطه با آن به ردائل آن اخلاق و آنچه از آن به دست می‌آید و به دیگران مرتبط می‌شود، توجه نموده است (قمی مشهدی، ۱۳۸۸). راغب اصول فضائل اخلاقی را حکمت، شجاعت، عفت و عدالت و ردائل اخلاقی را هشت صفت که از افراط و تفریط این چهار اصل ناشی می‌شود، میدانند. اعتدال در درک و تشخیص حکمت است و افراط آن، جریره و تفریط آن کودنی میباشد. اعتدال در شهوت، عفت است و افراط در آن رذیلت، حرص و تفریط آن خمودگی است. اعتدال در قوه غضب، شجاعت و افراط آن تهور و تفریط در آن جبن و ترس است. عدالت، پیروی شهوت و غضب از عقل و پیمودن حد وسط و افراط آن، ظلم و تفریط آن انظلام یا تحمل ظلم است (الراغب الأصفهانی، ۲۰۱۳).

امکان تغییر اخلاق از دیدگاه راغب

راغب در "الذریعۃ الی مکارم الشریعہ" می‌گوید: فضایل نفسانی از دو حال خارج نیست (الراغب الأصفهانی، ۱۹۸۷). فضایل یا نظری‌اند یا عملی. هر یک از این دو به دو طریق حاصل می‌شوند: الف) راه بشری و ب) فیض الهی. منظور از راه بشری، همان آموزش و یادگیری بشری است. انسان در طول زمان و با تمرین و پیشرفت، گام به گام بسیاری از موضوعات را یاد می‌گیرد و در خود درونی می‌سازد. بر این اساس، آدمیان خلقیات خویش را برحسب طبیعت خود به دست می‌آورند. منظور از فیض الهی، این است که به دست آمدن فضایل به فضل و لطف خداوند بستگی دارد. چنین فضایی در نتیجه الطاف خداوندی از انسان سر میزند. این فضایل در نظر راغب به فضایل توفیقی موسوم‌اند (الراغب الأصفهانی، ۲۰۱۱)؛ مثل اینکه فردی به واسطه فیض الهی و بدون هیچ آموزشی از هنگام تولد عالم باشد، مانند عیسی بن مریم و یحیی بن زکریا. بنابراین، از نظر راغب، انسان میتواند با عادت و تمرین و آموزش، به فضایل اخلاقی آراسته شود و به کمال و سعادت دست یابد. همچنین سوئی دیگر هم صادق می‌نمایاند و آن اینکه انسان ممکن است به پستی گرایش یابد و حتی تا پست‌ترین درجه رذالت پیش رود؛ اگرچه صدور فضایل از او به واسطه فیض الهی محال نیست.

راغب به علت‌های اختلاف مردم اشاره کرده است. برخی از این علت‌ها، طبیعی و ذاتی انسان و برخی اکتسابی‌اند و آدمیان در نتیجه تلاش به آنها دست می‌یابند. راغب تفاوت‌های مردم از

حیث اخلاقیات را در هفت عامل طبقه‌بندی می‌کند که برخی از این عوامل ذاتی بشرد و برخی دیگر اکتسابی. حصول و وجود عوامل طبیعی از عهده بشر خارج است؛ به گونه‌ای که انسان در آنها تصرفی ندارد یا کمترین دخالت را دارد (عیوضی، ۱۳۸۸). این علتها عبارت‌اند از اختلاف در مزاجها و تفاوت در سرشت آنها، اختلاف نطفه، تأثیر حالت‌های روحی پدر و مادر در فرزند و قسمتی از ناهمسانی‌ها معلول شیر و غذایی است که آدمی می‌خورد و با آنها رشد و تکامل می‌یابد (الراغب الأصفهانی، ۱۹۸۸)؛ اما عوامل اکتسابی، عواملی است که انسان در به دست آوردن آنها به واسطه اراده و اختیار خود دخالت و تصرف می‌کند و این عوامل در نتیجه عادت و تکرار جزء سرشت ثانوی انسان می‌شود. این عوامل عبارت‌اند از:

الف) تعلیم و تربیت: بسیاری از حالت‌های زشت و زیبا از راه تعلیم و تربیت به دست می‌آیند و بر اثر تکرار و تمرین در وجود آدمی نهادینه می‌شوند و این آموزش و یادگیری، هر قدر به دوران طفولیت نزدیک‌تر باشد، بهتر صورت می‌گیرد. بنابراین، راغب بر تربیت در دوران کودکی تأکید میکند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶). در روایت آمده است: تربیت در کودکی چون نقش بر سنگ است. راغب در این مورد از زبان حکماء نقل می‌کند: سعادت انسان در این دنیا این است که توفیق خداوند همراهش گردد که در هنگام طفولیت، کسی تربیت صحیح او را به عهده گیرد و به فراگرفتن و عمل به دستورات اسلام عادتش دهد، تا اینکه وقتی به سرحد بلوغ می‌رسد، دستورالعمل شریعت را مطابق با عادتش می‌یابد و از این رهگذر، بینش قوی داشته و عزمش در أخذ و انجام احکام شرعی و اجتماعی نیرومند می‌گردد.

ب) علم و عمل: این عامل یکی از عامل‌های بسیار مهم کسب فضایل و رداییل از طریق اختیار انسان است. غزالی به پیروی از راغب این عامل را یکی از مبانی ضروری اخلاق می‌داند. در نظر وی رسیدن به سعادت، به واسطه علم و عمل ممکن می‌شود. از نظر راغب، هر انسانی می‌تواند بواسطه خودشناسی استقلال فکری پیدا کند تا از طریق تجزیه و تحلیل درست و به دست آوردن ملکات فاضله به اقدام به امر واجب کند و هر مقدار که در این راه توفیق حاصل نماید، پیروزتر و موفقتر خواهد بود (کاشانی، ۱۳۷۶).

ج) هم‌نشینی: این اصل یکی از عوامل شایع شکل دهنده شخصیت انسانهاست. بر اثر این اصل، عده‌ای به فضایل و برخی به رداییل روی می‌آورند و آراسته شدن به آن را نوعی برتری تلقی کنند (راغب اصفهانی، ۱۹۸۴).

بنابراین، برخی عوامل ناهمسانی انسانها اکتسابی است. با تلاش و به واسطه اختیار انسان و در نتیجه تعلیم و تربیت و هم‌نشینی به دست می‌آید. بر این اساس می‌توان گفت که انسان در به دست آوردن خلقیات، دخالت و تصرف دارد. خلقیات حاصل شده از تعلیم و تربیت بر اثر عادت و تکرار جزء سرشت ثانوی انسان می‌شوند. اینگونه تربیت را می‌توان تربیت اخلاق مدار (اخلاقی)

نامید؛ زیرا بر اثر تربیت، برخی خلیات برای انسان حاصل می‌شود و جهت‌گیری آن اخلاقی است.

"عادت" بعنوان یکی از سرمنشأهای ظهور اخلاق و افعال انسان با اراده انسان و در نتیجه تکرار و تمرین به وجود می‌آید. با تمرین و تکرار افعال نفسانی و اختیاری، آن افعال جزء سرشت و خلیات نفسانی انسان شده و موجب می‌شود افعال و اخلاقیات انسان با اراده و بدون اندیشه ظهور یابند. در نظر راغب، آراسته شدن به افعال نفسانی و ارادی بر اثر تکرار و تمرین، اعم از اینکه خیر باشند یا شر، هر یک شامل چهار مرتبه است (اترک، ۱۳۹۵). انسان با پشت سر نهادن چهار مرتبه می‌تواند به خیر و فضیلت آراسته شود که دو مرتبه آن مربوط به باورهاست:

۱. باور صحیح داشته باشد؛
 ۲. باورهای خود را براساس برهان و دلایلهای محکم استوار سازد.
- دو مرتبه دیگر مربوط به فعل است:
۱. باید عادت‌ها و کارهای بدی را که موجب پستی می‌شود، ترک کند؛
 ۲. به کارها و عادت‌های خوب پایبند باشد.
- انسان با فرورفتن در چهار مرتبه دیگر به سوی پستی‌ها پیش می‌رود و در نهایت، پست و ذلیل می‌شود:

۱. شخص به علوم حقیقی آگاهی و اعتقاد نداشته باشد؛
۲. مقلدانه به باورهای دروغین روی آورد؛
۳. به دنبال عادت خوب نباشد؛
۴. پیوسته در پی عادت‌های بد باشد (فارابی، ۱۳۸۴).

چنین شخصی به پست‌ترین مرتبه رذایل سقوط می‌کند. بنابراین، هر فعلی از افعال نفسانی و اختیاری با پیمودن مراتب و مراحل لازم جزء طبیعت ثانوی انسان می‌شود. گفتنی است که از بین بردن چنین خلیاتی به سختی و کندی ممکن است (راغب، ۱۳۷۶). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که از نظر راغب، بخشی از خلیات انسان به واسطه خود انسان و در نتیجه تعلیم و تربیت اعم از علمی و عملی و به دنبال هم‌نشینی با دیگران حاصل می‌شود و بر اثر عادت، جزء طبیعت ثانوی انسان شده و موجب ظهور افعال متناسب با خویش می‌شود (دشتکی، ۱۳۷۶).

رابطه اخلاق و قوای نفس

ویژگی اخلاق فضیلت بعنوان یکی از نظریات کلان در اخلاق هنجاری و بعنوان رقیب نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی این است که اخلاق‌مندی و اخلاق‌گرایی را بر اساس مفهوم سعادت که مطلوب ذاتی هر انسانی است، تبیین و تحلیل می‌کند؛ به این شیوه که چون هر انسانی طالب سعادت حقیقی است، راه و شرط رسیدن به سعادت انسانی، کسب فضایل اخلاقی و عمل به

وظایف اخلاقی است. بنابراین اخلاق‌مندی از باب مقدمه واجب خواهد بود. راغب بعد از بحث از سعادت و قوای نفس، در فصول ابتدای "الذریعه" در ادامه وارد بحث فضایل اخلاقی اصلی و فرعی مربوط به هو قوه می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۸). وی به طور کلی فضیلت اعم از فضیلت اخلاقی و غیراخلاقی مربوط به حوزه غیر اخلاق به داشتن چیزی اضافه که عامل مزیت و برتری یک فرد بر افراد دیگر یا یک نوع بر انواع دیگر می‌شود، تعریف می‌کند.

"اما فضیلت اسمی است بر چیزی که بوسیله آن برای انسان، مزیتی بر دیگران حاصل شود. فضیلت اسم برای چیزی است که به وسیله آن به سعادت رسیده می‌شود و ضد آن ردیلت است.

بر همین اساس، وی خیرات بیرونی مانند زیبایی، سلامت جسمی، خانه، همسر، اولاد، عشیره و قبیله را نیز فضائل مطیفه (فضایل بیرونی) نامگذاری می‌کند؛ چرا که عامل مزیت و برتری یک فرد بر دیگران است. در نتیجه فضایل اخلاقی هم باعث برتری فرد از نظر خلقی و نفسی بر دیگران خواهد شد و کسب این فضایل برای نیل به سعادت ضروری است.

وی اقسام خیرات و فضایل را پنج نوع اخروی، نفسی، بدنی، خارجی و توفیقی ذکر می‌کند. وی به صراحت بیان میکند که "راهی برای وصول به سعادت حقیقی اخروی نیست مگر از طریق اکتساب فضائل نفسانی" (دوانی، ۱۹۸۳). به همین خاطر است که خداوند در آیه شریفه فرموده است: "وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا" (اسراء/ ۱۹). مراد از سعی و تلاش برای رسیدن به سعادت اخروی، همان کسب فضائل نفسی و اخلاقی است. اما راه کسب فضایل اخلاقی اصلاح قوای نفس است: "أن طهارة النفس تكون بأصلاح القوى الثلاث" (راغب اصفهانی، ۱۴۰۸). اصلاح قوه فکر یا عقل به یادگیری و تعلم است، به نحوی که عقل بتواند بین حق و باطل در اعتقادات و بین صدق و کذب در گفتار و بین زشت و زیبا در افعال تمیز قائل شود. اصلاح قوه شهوی به عفت است و اصلاح قوه غضب یا حمیت به حلم است که از آن شجاعت پدید آید. وی به مانند افلاطون و دیگر حکمای اسلامی می‌گوید با اصلاح این قوای سه گانه، برای نفس فضیلت عدالت و احسان پدید می‌آید که همانا عدالت جامع مکارم و طهارت نفس و جامع اخلاق نیک است (دوانی، ۱۹۸۳). بر این اساس، راغب چون دیگر حکمای اسلامی تعداد فضائل اخلاقی اصلی را چهار فضیلت حکمت، عفت، شجاعت و عدالت میداند، البته با تفاوت‌های جزئی در ترتیب و رابطه تولیدی آنها از فضائل دیگر.

وی بر همین اساس آیه "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ" (حجرات/ ۱۵) را چنان تفسیر می‌کند که این فضایل اصلی از آن استنباط شود. وی می‌گوید ایمان به خدا و رسول که در ابتدای آیه آمده است، از اصلاح قوه فکر و از آن فضیلت علم و حکمت حاصل می‌شود و فضایل عفت و

جود از مجاهدت با اموال و انفس پدید می‌آیند که مربوط به اصلاح قوه شهوی هستند و از اصلاح قوه حمیت، شجاعت و حلم پدید می‌آیند (زرکلی خیرالدین، ۱۹۸۴).

این چهار امهات فضائل نفسی هستند که از آنها فضائل فرعی بی‌شماری پدید می‌آید. راغب فضایل خوش‌فکری، حافظه خوب، فطانت، استواری رأی و نظر، فهم خوب، قدرت یادگیری خوب را از جمله فضایل فرعی قوه فکر ذکر می‌کند. فضایل جود و بخشش در زمان داشتن و صبر در زمان سختی و نداشتن، از تقویت قوه حمیت و فضیلت شجاعت و فضائل قناعت امانتداری، از تقویت قوه شهوی و عفت پدید می‌آیند. از تقویت عدالت، فضائل رحمت، حلم، عفو، انسانیت و کرم پدید می‌آیند. دلیل اینکه راغب، انسانیت را جامع همه فضایل بیان می‌کند این است که معتقدست، انسانیت به فضایل نفسی مختص به انسان گفته می‌شود و هر انسانی به اندازه برخورداری از این فضایل نفسی، مستحق نام انسانیت است؛ اما کرم اسم برای جمیع اخلاق و افعال محموده است و قتیکه به طور فعلی در انسان ظاهر شوند. حریت نیز این چنین است جز اینکه حریت در مورد کسی به کار میرود که مطامع و اغراض دنیوی ندارد. تفاوت دیگر حریت با کرم این است که حریت هم در مورد امور کوچک و هم بزرگ بکار برده می‌شود و کسی که حتی مال اندکی در راه خدا انفاق کند، حریت به آن اطلاق می‌شود؛ ولی کرم تنها در امور بزرگ و نیکی‌های با حجم بالا بکار می‌رود. هر کرمی حریت است ولی هر حریتی کرم نیست. راغب این دو فضیلت را از فضائل مختص مردان می‌داند (علوی، ۱۳۹۶).

همانطور که فضائل اخلاقی از اصلاح قوای سه گانه پدید می‌آیند، ردایل نفسانی نیز از نظر راغب از فساد این سه قوه حاصل می‌شوند. وی بدون اشاره به قاعده اعتدال و حد وسط ارسطو، ردایل حاصل از قوای نفس را هشت عدد ذکر می‌کند. در نتیجه می‌گوید: پس جمیع ردائل از فساد این قوای سه‌گانه ایجاد می‌شوند؛ از فساد قوه فکر، جربزه و بلاهت، از فساد قوه شهوی ردایل شره، خمود و شهوت، از فساد قوه حمیت، تهور و جین حاصل می‌شود و از حصول این امور یا حصول بعضی از آنها، ظلم یا انظلام پدید می‌آید. پس جمیع اصول فضائل خلقی چهار و جمیع ردائل خلقی هشت هستند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۸).

روشن است که راغب در بحث فضایل و ردائل اصلی متأثر از دیدگاه افلاطونی - ارسطویی و تابع دیدگاه حکمای اسلامی پیش از خود مانند کندی، مسکویه و ابن سینا است. وی گرچه به صراحت قاعده اعتدال ارسطو در مورد فضایل اخلاقی را طرح نکرده است، ولی کاملاً روشن است که آن را پذیرفته و بر همان مبنا نظریه اخلاقی خود را طرح می‌کند؛ چون تنها در صورت پذیرش این قاعده است که می‌گوید هر فضیلتی در حد وسط میان دو ردیلت یکی در جانب افراط و دیگری در جانب تفریط است. می‌توان تعداد ردایل اصلی مقابل با فضایل چهارگانه اصلی را هشت دانست. البته وی تصریحاتی نیز به توسط فضایل اصلی عفت، شجاعت و عدل بین ردایل

افراط و تفریط دارد (فیض کاشانی، ۱۹۷۹).

فضایل اخلاقی از نگاه راغب

راغب اصول اخلاقی را حکمت، شجاعت، عفت و عدالت می‌داند؛ حکمت یعنی رسیدن به حق با علم و عقل. وی حکمت انسان را شناخت موجودات و انجام خیرات می‌داند. در اینجا از شباهت حکمت و عقل استفاده نموده و در مورد عقل، شجاعت و سخاوت که به گفته راغب از شجاعت به وجود می‌آید و از جمع آنها، عدالت به دست می‌آید، بحث شد. راغب در این باره می‌گوید: آنچه باید نفس را از آن پاک کرد، قوای سه‌گانه است؛ به این ترتیب که قوه تفکر را تهذیب کرد تا اینکه علم و حکمت پدیدار گردد و قوه شهوت را قلع و قمع نمود تا عفت و جود حاصل شود و بر قوه غضبیه تسلط پیدا کرد تا اینکه شجاعت و حلم به وجود آید. از اجتماع این ملکات معتدل در نفس ملکه عدالت به وجود می‌آید (فراهیدی، ۱۴۰۹). بنابراین راغب معتقد است برای هر یک از این چهار اصل حکمت، عفت، شجاعت و عدالت حد وسطی است. در میان افراط و تفریط، قوای نفس و غرایز و به این ترتیب رذایل اخلاقی در دو طرف آنها قرار دارند و لذا در برابر هر فضیلتی دو صفت رذیله ذکر می‌کنند:

۱. حکمت که عبارت است از اعتدال در تشخیص و درک واقعیات آنچنان که هست. در مقابل آن در طرف افراط جربزه یعنی فعالیت بیش از اندازه قوه ادراک و در طرف تفریط، بلاهت و کودنی است.

۲. عفت که عبارت است از اعتدال در اعمال شهوت و بهره برداری صحیح از امیال و غرایز. نقطه مقابل آن در افراط، حرص و شره و در طرف تفریط، خود است.

۳. شجاعت که عبارت است از اعتدال در قوه غضب. نقطه مقابل آن در طرف افراط، تهور و بی‌باکی و در طرف تفریط، جبن و ترس است.

۴. عدالت که عبارت است از پیروی نیروی شهوت و غضب از نیروی عقل و کنترل صحیح آنها در راه اصلاح و سعادت. نقطه مقابل در طرف افراط، ظلم و در طرف تفریط، انظلام و تحمل ظلم است. سپس راغب نتیجه می‌گیرد که اصول فضایل اخلاقی چهار مورد و همه رذایل اخلاقی هشت مورد است (جلال‌الدین، ۱۴۱۰).

بنابراین از دیدگاه راغب، فضایل اخلاقی و به طور کلی اخلاق نیک، هنگامی در باطن انسان کامل می‌شود که ارکان نفس در حالت اعتدال قرار بگیرند؛ پس هرگاه این ارکان چهارگانه، برابر و معتدل شوند، اخلاق نیک و فضایل اخلاقی به صورت ملکات و هیئت‌های استوار پدید می‌آیند. به این ترتیب که نیروی علم اعتدالش در این است که به آسانی میان گفتار دروغ و راست و عقاید حق و باطل و کارهای زشت و زیبا فرق بگذارد که ثمره آن حکمت است که سرچشمه اخلاق نیکو است. اعتدال و نیکویی نیروی خشم به شجاعت تعبیر می‌شود و از

اعتدال و نیکویی نیروی شهوت، عفت به وجود می‌آید.

بعضی از علمای اخلاق در مقوله انواع فضائل نظراتی بیان نموده اند از جمله فارابی، انواع فضائل را چهار قسم می‌داند. فضائل نظری، فضائل فکری، فضائل خلقی و صناعات عملی. خواجه نصیرالدین طوسی فضائل را بر سه قسم نموده است: فضائل نفسانی روحی، فضائل بدنی جسمی، فضائل مدنی اجتماعی. راغب اصفهانی و بعضی از دانشمندان بعد از او مانند امام غزالی و فیض کاشانی، اقسام فضائل را در پنج نوع منحصر می‌کنند: فضائل اخروی، فضائل نفسانی، فضائل جسمانی، فضائل خارجی، فضائل توفیقی (زمخسری، ۱۴۰۷).

◀ عقل

راغب نسبت به عقل‌گرایی تاکید بسیاری دارد. او در کتاب الذریعه ابوابی را به عقل اختصاص داده است. عمده مباحث فصل دوم کتاب به فضیلت عقل و انواع عقل و جلالت عقل و توابع آن و موضوعاتی از این دست پرداخته که نشان میدهد تا چه اندازه نسبت به خردگرایی پافشاری می‌کند. اولین جمله این فصل چنین آغاز میشود:

"العقل اول جوهر أوجده الله تعالى وأشرفه بدلالة ما روی عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «أول ما خلق الله تعالى العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت أكرم علي منك؛ بك آخذ و بك أعطى و بك أتیب و بك أعاقب» (راغب، ۱۴۲۸).

همچنین با استناد به روایت "لادین لمن لا عقل له" ارزش مسلمان را به میزان عقلش بیان میکند و خلیفه الهی انسان را به خاطر عقل میدانند. وی با استناد به آیات "اللَّهِ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ" (بقره/ ۲۵۷) نور را به علم و ظلمت را به جهل؛ و آیه "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا" روح را به علم؛ و آیه "و ما يستوی الأحياء ولا الأموات" (فاطر/ ۲۲) حیات را به علم و ممات را به جهل تعریف می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۹۸۸). وی ضمن بیان تفاوت میان علم، معرفت، درایت و حکمت، فضایل فرعی متعددی که حاصل از عقل هستند را ذکر می‌کند مانند ذكاء (سرعت قطع به حق)، ذهن (ادراک حق در امور اختلافی)، فهم خاطر (حرکت فهم به سوی درک چیزی)، و هم (قبول قول حق خیال، بدیهه دانستن چیزی بدون فکر)، رویه (فکر واندیشه)، کیس (قدرت استنباط خوب)، ظن (حدس صائب، فراست و ...)

(راغب، ۱۴۰۸).

نکته مهم دیگر در نظریه اخلاقی راغب که به حق باید آن را اخلاق فضیلت اسلامی و قرآنی نامید که تداعی گر نقشی است که آکوئیناس در قرون وسطا در اخلاق فضیلت مسیحی داشته، افزودن فضایل دینی به فضایل اخلاقی است. وی در همین بخش ثمره عقل را معرفت بالله و طاعت او ذکر می‌کند و می‌گوید:

"أشرف ثمرة للعقل معرفة الله تعالى و حسن طاعته و الكف عن معصيته و على ذلك قوله (ع): «العقل ثلاثة أجزاء: جزء معرفة الله و جزء طاعة الله و جزء الصبر عن معصية الله» (راغب اصفهانی، ۱۹۸۸).

وی سپس وارد بحث نبوت و نقش عقل در تشخیص صحت نبوت می‌شود و عقل و رسول را در هدایت خلق هم‌تراز عنوان می‌کند. در ادامه فضیلت ایمان را به عنوان یکی دیگر از ثمرات قوه عقل بیان می‌کند. جهل رذیلت مقابل عقل و علم است که رذایل فرعی حاصل از آن یا در ارتباط آن عبارتند از جنون، حمق (کمی توجه به روش حق در کسب معرفت)، رقیع (احمق کسی که امر محال را پذیرد، احمق ناقص العقل)، عمارت (کمی تجربه در امور عملی) خرق (جاهل له علوم عملیه)، غی (تبیعت از هوی ضلالت (جهل مرکب و عدم تشخیص حق در اقوا و عقاید)، دهاء حيله‌گری، جریزه، خب (بکارگیری تیزهوشی و مکر در امور دنیوی کوچک و بزرگ). راغب در ادامه همین بخش که مربوط به قوه عقل و فضایل و رذایل مرتبطش است، به موضوعاتی چون صدق و کذب مدح و ثناء، شکر، غیبت و نمائی، کلام زشت، مزاح و ضحک، و قسم دروغ می‌پردازد که به نظر میرسد ارتباط روشنی با قوه عقل و فضیلت علم ندارند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶).

او در فضیلت عقل می‌گوید اولین گوهری که خداوند ایجاد نموده و به آن شرافت داده، عقل است و انسان به واسطه عقل، شایستگی خلافت خداوند را پیدا می‌کند و اگر عقل از میان بشر برداشته شود، ناچار تمام فضائل از جهان برداشته خواهد شد. وی عقل را برای انسان مزیتی میدانند که به واسطه آن، انسان به مقام خلیفه الهی می‌رسد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵ق).

خداوند انسان را ضعیف خلق کرده، چون او فقیر وفانی است اما به اعتبار عقلش و نیرویی که خداوند به او داده که در زمین خلیفه خداوند باشد و با آن نیرو به جوار خداوند در عالم آخرت برسد، او در عالم از همه قوی‌تر است. خداوند می‌فرماید: **وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا** (اسراء/ ۷۰). تفصیل به فرمایش پیامبر اکرم "لادین لمن لا عقل له" کسی که عقل ندارد دین ندارد. راغب عقل را اولین و مهمترین فضیلت نفسانی می‌داند و در ارتباط با فضائل دیگر به آن می‌پردازد. وی می‌گوید عقل برای انسان مانند مشاوری ناصح و عالم است؛ نفس انسان اگر در تدبیر امور خود از نیروی عقل دستور بگیرد و نیروی غیرت را ادب ساخته و بر نیروی شهوت و قوای آن مسلط گردد، کارش منظم می‌گردد و گرنه دچار اختلال خواهد شد. راغب در تفسیر خود نیز به عقل‌گرایی توجه ویژه دارد و معرفت و شناخت ادله عقلی را شرطی از شرایط مفسر می‌داند و عقل را پیش برنده شرع در هدایت انسان می‌داند. ایشان در تفسیر "وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا" (نساء/ ۸۲)، می‌گوید شرع و عقل دو هادی برای انسان می‌باشند که اصل برای شرع است و خداوند در آیه بیان نموده است که آنچه از طرف شرع است، اگر از نزد

خداوند نبود مقتضای عمل مخالفت با آن بود، ولی وقتی آیات خدا و عقل منافاتی نمی‌بینیم، می‌فهمیم که از نزد خداوند است.

◀ سخاوت وجود

راغب سخاوت را ملکه می‌داند. ملکه در اثر بسیار انجام دادن کاری برای انسان به وجود می‌آید (القاموس، ۱۴۱۵). برای سخاوتمندی بسیار باید تمرین نمود. سخاوت ملکه ای است برای انسان که او را دعوت به بخشش اندوخته‌های او می‌کند؛ چه بخشش واقع شود یا نشود و مقابل آن شح است. جود یا بخشش را مردم مدح می‌کنند. جود بخشش اندوخته است و مقابل آن بخل است. این معانی اصل در این الفاظ است؛ اگرچه گاهی هر یک از آنها به جای دیگری به کار می‌روند. دلیل بر این فرق این است که عرب‌ها سخاوت و بخل را بر بناء افعال عزیزی قرار داده و می‌گویند: شحیح و سخی ولی در جود و بخل می‌گویند جواد و باخل؛ اما آنها که می‌گویند بخیل برای مبالغه از لفظ فاعل تغییر یافته مانند گفته آنان در راحم و رحیم و چون سخاوت صفتی است غریزی، به این جهت ذات باری تعالی بدان توصیف نمی‌شود. راغب انفاق را به دو نوع پسندیده و مذموم تقسیم نموده است؛ او انفاق پسندیده را واجب لازم مستحب و انفاق مذموم را اسراف و تبذیر و امساک و تقتیر می‌داند.

◀ عفت

فصل سوم الذریعه اختصاص به قوه شهوی و فضایل و رذایل مرتبط به آن دارد. عفت فضیلت اصلی این قوه است. راغب در تعریف آن می‌گوید و آن حالتی است متوسط میان افراط که آن شره نام دارد و تفریط که آن جمود شهوت است و آن اساس فضائلی از قبیل قناعت، عفت، زهد، غنای نفس و سخاء است.

فضیلت مهم دیگر در ارتباط با این قوه، فضیلت حياء است که راغب فصل سوم را با بحث از آن آغاز میکند. وی حياء را بازداشتن و انقباض نفس از قبائح تعریف میکند که فضیلتی مختص به انسان است. وی طرف حياء، یعنی کسانی که باید از آنها حياء نمود را سه چیز عنوان میکند: انسان، خود و خدا. حياء از خداوند مهمتر از حياء از انسانهاست و کسی که از خدا حياء نکند به خاطر عدم معرفت به اوست. وی روایاتی از پیامبر اسلام ذکر میکند که فرموده اند "استحیوا من الله حق الحياء"؛ "من لاحياء له فلا ایمان له". راغب فضیلت حياء را مرکب از دو چیز می‌داند: جبن و عفت؛ به همین خاطر می‌گوید که انسان با حياء (مستحیی) فاسق نمی‌شود و انسان فاسق با حياء؛ به خاطر تنافی عفت و فسق همچنین به ندرت انسان شجاع با حياء میشود و انسان با حياء شجاع به خاطر تنافی اجتماع جبن و شجاعت (الراغب الأصفهانی، ۱۹۸۷). به نظر، این سخن راغب قابل اشکال باشد؛ به این دلیل که ترسی که در حياء وجود دارد، ترس معقول و ناشی از دستور عقل است نه ترسی که ضعف نفس است و رذیلت محسوب می‌شود. شجاعت

آنگونه که ارسطو تعریف کرده است نترسیدن صرف نیست؛ بلکه ترسیدن و نترسیدن در جای درست هر کدام است.

◀ صبر و شجاعت

فصل چهارم الذریعه اختصاص به فضایل و رذایل قوه غضبی دارد. اولین فضیلتی که وی در این فصل از آن صحبت میکند فضیلت صبر است. صبر بر دو نوع است: صبر جسمی و نفسی. صبر جسمی صبر تحمل سختیها به قدر طاقت و قدرت بدنی است که از نظر راغب فضیلت و مطلق نیست اما صبر نفسی که فضیلت اخلاقی مطلق است، دو نوع است: صبر در مشتیهات و شهویات که عفت نامیده میشود و صبر بر مکروهات و ناملائمات که بسته به مورد، اسامی متفاوتی چون صبر (تحمل مصائب)، شجاعت (تحمل سختی در جنگ)، حلم (تحمل و بازداشتن غضب)، کتمان سر (تحمل راز)، زهد (تحمل فقر) نامیده می‌شود.

فضیلت دیگر مرتبط به قوه غضبی است که تعریف راغب همان تعریف اسطویبی است؛ یعنی فضیلتی بین تهور و جبن که توسط اعتدال قوه غضبی حاصل می‌شود. وی انواع شجاعت را پنج ذکر میکند:

- (۱) سبعی مانند کسی که به خاطر فوران غضب به دیگران حمله کند.
- (۲) بهیمی مانند کسی که برای کسب مآکل و مناخج جنگ کند.
- (۳) تجربی مانند کسی که به طور مکرر جنگیده و پیروز شده و این تجربه برای او یک اصل و مبنا شده است.

(۴) جهادی مانند کسی که خاطر دین جنگ کند.

(۵) حکمی، جنگ و غضبی که از روی فکر و اندیشه است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۸).
فضیلتی است بین جبن و بی باکی و از غضب و فزع بوجود می‌آید، وقتی آنها متوسط باشند زیرا غضب گاهی به حد افراط است مانند کسی که نیروی خشم وی از چیزهای کوچکی برافروخته می‌شود و گاهی در حد تفریط است؛ مانند کسی که از تجاوز به ناموس و ناسزا به پدر و مادرش هم به خشم نمی‌آید و گاهی متوسط است که در موقع لزوم و به حد لازم به خشم می‌آید. راغب می‌گوید: از تقویت شجاعت جود و سخاوت در نعمت و صبر و شکیبایی در محنت بوجود می‌آید و صبر جزء را می‌برد.

◀ عدالت

فصل پنجم کتاب در مورد فضیلت عدل و رذیلت مقابلش ظلم است. عدل یعنی مساوات، عدل اگر وصف انسان یا قوه ای از او باشد معنایش انسان یا قوه ای است که طلب مساوات میکند و اگر وصف فعل باشد، معنایش تقسیم مساوی است. عدل گاه به عنوان فضیلت جامع که شامل همه فضایل است تعریف می‌شود و گاه به عنوان کامل‌ترین و بالاترین فضایل که در این

صورت دیگر جامع فضایل نیست. راغب در بیان فضیلت عدالت به برخی آیات و روایات تمسک می‌جوید مانند: "الله الذی أنزلَ الكتابَ بالحقِّ و المیزان" (شوری / ۱۷)؛ "والسماءَ رَفَعَهَا ووضَع المیزان" (رحمان / ۷). همانطور که ذکر شد راغب بر خلاف ارسطو و برخی از حکمای مسلمان که برای فضیلت عدالت دو ردیلت مقابل یعنی ظلم و انظلام قائلند (ارسطو، ۱۳۷۸ الف، ۱۶۳؛ ابن سینا، ۱۹۹۸، ۳۶۳؛ ایچی، بی‌تا، ۶۷۴) برای عدل یک طرف قائل است و آن فقط جور یا ظلم است. عدل، حد وسط است و خروج از آنچه در جهت نقصان و چه زیادی جور گفته میشود. وی یافتن این حد وسط را صعب و دشوار می‌داند و حدیث "شیئتی سوره هود از پیامبر اکرم (ص)" را در تأیید صعوبت آن ذکر می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶).

راغب رعایت عدل نسبت به پنج چیز را ضروری می‌شمارد:

- ۱) عدل در رابطه انسان با خداوند که به شناخت او و رهایت شرع محقق میشود.
- ۲) رعایت عدل بین قوای نفس که همان معنای اخلاقی و افلاطونی عدل است.
- ۳) عدل بین خود و پیشینیان که به انجام وصایای ایشان میسر میشود.
- ۴) عدل بین خود و طرف معامله که به اداء حق ایشان و رعایت انصاف در معاملات محقق میشود.

۵) عدل بین مردم که به دادن حکم عادلانه و حکومت صالحانه بر ایشان محقق میشود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۸).

راغب عدل را به دو نوع تقسیم می‌کند: عدل مطلق و مقید. عدل مطلق آن است که عقل به نیکی آن حکم میکند و هیچوقت منسوخ و متصف به ظلم و جور نمی‌شود مانند نیکی به کسی که به شما نیکی کرده است و پرهیز از آزار کسی که به شما آزاری نرسانده است؛ اما عدل مقید، چیزی است که عدل بودنش به وسیله شرع فهمیده میشود و ممکن است در زمانی منسوخ یا مجازاً متصف به ظلم گردد، مانند مقابله بدی به مثلش که حکم شرع در قصاص است یا حکم شرع به اخذ مال مرتد (خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۴۱۳). این نحو از عدل ممکن است به طور مجازی در برخی شرایط متصف به ظلم گردد. همچنان که قرآن می‌فرماید: "و جزأوا سیئه سیئه مثلها"؛ "إِن تَسَخَّرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسَخَّرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسَخَّرُونَ" (هود/ ۳۸). این تقسیم‌بندی می‌تواند راهگشای اختلاف میان معتزله و اشاعره در حسن و قبح عقلی و شرعی باشد؛ به این معنا که راغب حد وسط را گرفته است و نه مطلقاً حسن و قبح شرعی را پذیرفته و نه مطلقاً حُسن و قبح عقلی را؛ بلکه معتقد به حسن و قبح عقلی و شرعی توأمان است؛ یعنی حُسن برخی اعمال مانند جزاء احسان به احسان توسط عقل درک می‌شود، ولی حُسن برخی دیگر مانند حکم قصاص و اخذ مال مرتد که حکم شرع مقدس اسلام است، توسط شرع شناخته می‌شود.

عدالت حد وسط و اطراف آن ظلم و جور است^۱. خداوند به اجرای آن فرمان می‌دهد و می‌فرماید: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ". عدل لفظی است که مساوات و برابری را اقتضاء می‌کند ولی جز در مورد عدالت نسبی به کار نمی‌رود و آن در اصطلاح مترادف اگر در نیروی عدالت به کار برده شود، مراد صفتی است. در نفس انسان که وی بدان صفت خواستار مساوات است و اگر عدالت به کار برده شود، مقصود عملی است که بر اساس مساوات قرار گرفته باشد و اگر خدای تعالی بدان توصیف شود، مراد صفت نفسانی نخواهد بود؛ بلکه مراد این است که افعال خداوند بر نهایت نظم واقع است. راغب در فضیلت عدالت می‌گوید: از فضیلت عدالت آنست که هر کس به شنیدن آن خوشحال و از انتساب به ضد آن ناراحت خواهد شد و بدین جهت، حاکم ستمکار هم وقتی عدالت دیگری را ببیند و یا بشنود، نیکو می‌شمارد و گفته میشود عدالت تحفه خدایی است، یعنی از جهت عدالت او بی‌می بر انسان نیست (دشتکی، ۱۳۸۶).

راغب در مورد عدالت پسندیده می‌گوید: عدالت پسندیده آن است که انسان آن را برای ریا و سمعه یا طمع و ترس بجا نیاورد بلکه برای حق‌جویی که در طبع او است، به جا می‌آورد. عدالت گاهی مجموع فضائل شمرده می‌شود زیرا هیچ فضیلتی بیرون از آن نخواهد بود و گاهی بدان جهت که صاحب آن میتواند آن را درباره خود و درباره غیر خود به کار برد، اشرف فضائل به شمار می‌رود. راغب در ادامه می‌گوید بواسطه عدالت است که کار جهان منظم و برقرار می‌شود. خداوند می‌فرماید: "اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ" و نیز می‌فرماید: "وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ"، خداوند در این دو آیه از عدالت به میزان تعبیر فرموده، زیرا میزان از آثار عدالت و آشکارترین آثار آن در انظار است. از نظر وی، هرگاه عدالت در انسان تقویت شود، از آن صفت رحمت به وجود می‌آید و لازمه آن داشتن علاقه شدید به این است که حقی از کسی به هدر نرود و از این علاقه، حلم به وجود می‌آید و حلم تولید گذشت می‌کند (مسکویه، ۱۳۸۴).

افزودن فضایل دینی به فضایل فلسفی

اما مهمترین ابتکار راغب اصفهانی در نظریه فضیلت خود که ناشی از وجهه دینی و قرآنی وی است، افزودن فضایل توفیقی دینی به فضایل چهارگانه فلسفی اخلاقی است. این کار او معادل کاری است که آکوئیناس در قرون وسطا کرد و سه فضیلت دینی ایمان، امید و محبت را به فضایل اخلاقی افلاطونی ارسطویی افزود. همانطور که گذشت وی انواع خیرات، سعادت‌ها و فضائل را پنج نوع اخروی، نفسی، بدنی، خارجی و توفیقی بیان می‌کند. فضایل توفیقی چهار فضیلت هدایت، رشد، تسدید و تأیید هستند. به نظر میرسد دلیل راغب در افزودن فضایل و خیرات توفیقی به چهار نوع قبل، تنها و تنها دلیل دینی و نگاه توحیدی وی به مسائل است. بر

اساس آموزه توحید افعالی، خداوند منشأ تمام افعال و حوادث جهان است. به عقیده راغب هیچ کسی راهی به کسب هیچیک از فضایل و خیرات چهارگانه پیشین ندارد، مگر به هدایت الهی و رحمت او. خداوند مبدأ و منتهای تمام خیرها است؛ همچنان که در قرآن کریم آمده است: "لولا فضل الله علیکم و رحمته ما زکی منکم من أحد أبداً و لکن الله یزکی من یشاء و الله سمیع علیم" (نور / ۲۱).

راغب قبل از بیان معنای این فضایل، ابتدا به معناشناسی عنوان "توفیق" می‌پردازد. توفیق، موافقت اراده انسان و فعلش با قضاء و قدر الهی است. گرچه توفیق از نظر لفظی می‌تواند در هر دو حالت خوب و بد بکار رود ولی عرفاً تنها در مورد خوبی و سعادت بکار می‌رود. برخلاف مفهوم "اتفاق" که معنایش مطابقت و تبعیت از توفیق است و در هر دو حالت، سعادت و شقاوت بکار می‌رود و گفته می‌شود: اتفاق خوب یا بد.

"هدایت"، به عنوان اولین فضیلت توفیقی در دنیا سه مرحله دارد: اول، تعریف و شناسایی راه خیر و شر که در آیه "و هَدِیْنَاهُ النَّجْدِیْنَ" به آن اشاره شده است. خداوند، گاه از طریق عقل و گاه از زبان رسل، این دو طریق را به انسانها تعریف و شناسایی کرده است؛ دوم، امداد مستمر بنده به وسیله ازدیاد علم و عمل صالح که در آیه "وَالذِّیْنَ اهْتَدَوْا زَادْنَاهُمْ هُدًی وَاَتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ" (محمد/ ۱۷) آمده است؛ سوم، نور ولایت که در آیه "قُلْ اِنَّ هُدًیَ اللّٰهِ هُوَ الْهُدًی" (انعام/ ۷۱) است. انسان از طریق این منازل سه گانه به بهشت و جنت الهی هدایت می‌شود.

"رشد" عنایت الهی است که انسان را به هنگام توجه به امور خویش، یاری می‌کند و او را به انجام آنچه به صلاحش است تقویت می‌کند و از انجام آنچه موجب فساد است، سست می‌سازد که در آیه "و لَقَدْ اَتَيْنَا اِبْرَاهِیْمَ رُشْدَهٗ مِنْ قَبْلُ وَاَنْتَ اَبْرَاهِیْمَ" (انبیاء/ ۵۱) به آن اشاره شده است. این عون و یاری اغلب از طریق تقویت عزم یا فسخ آن صورت می‌پذیرد.

"تسدید" قیام اراده و حرکات انسان به سوی غرض و مطلوب است؛ به طوریکه در اسرع وقت به آن نایل شود که در آیه "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" (فاتحه/ ۶) آن را از خدا مسألت می‌کنیم. "تأیید" تقویت امر انسان از درون به وسیله بصیرت و از بیرون به وسیله قوت زور و شجاعت است و آیه "وَأَيَّدْتِكُمْ بِرُوحِ الْقُدُسِ" (مائده/ ۱۱۰) به این فضیلت اشاره دارد.

هر چند راغب در ابتدا فضایل توفیقی را چهار عدد ذکر می‌کند، ولی در ادامه توضیح آنها دو فضیلت دیگر یعنی نصرت الهی و عصمت را نیز به آنها می‌افزاید. "نصرت الهی"، معاونت و یاری انبیاء و اولیاء الهی و بندگان صالح خداوند در نیل به آنچه موجب اصلاح آجل و عاجل آنها است. "عصمت"، فضل الهی است که به وسیله آن، انسان بر انجام خیر و اجتناب شر تقویت می‌شود به طوری که از درون مانعی بر انجام شر پیدا می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۸).

نتیجه‌گیری

محتوای کتاب الذریعه راغب، مملو از آیات و روایات است که راغب به ظرافت و زیبایی متناسب با موضوع بحث آنها را جمع کرده است. در پژوهش حاضر سعی شد دیدگاه‌های تربیتی راغب اصفهانی در کتاب الذریعه بیان گردد تا علاوه بر بیان چنین مسائلی، به پیوند میان دیدگاه دینی اخلاقی و فلسفی آن نگریسته شود. آنچه از بحث در پژوهش حاضر قابل برداشت می‌باشد این است که راغب نسبت به عقل‌گرایی تأکید بسیاری دارد و عقل را سرآمد فضائل نفسانی می‌داند و به عقل به عنوان سرسلسله زنجیره وار فضائل اخلاقی می‌نگرد؛ همانگونه که از نظر مفسران، عقل بالاترین نعمتی است که خداوند به انسان عطا کرده است. وی معتقد است عقل بهترین وسیله در بدست آوردن سعادت و رسیدن به کمال است و به وسیله عقل، انسان آماده درک همه خوبی‌ها می‌شود. انسان در جان و تن بر دیگر حیوانات برتری دارد و این برتری به خاطر تفکر اوست که با نیروی تفکر دارای عقل و علم و حکمت و تدبیر می‌گردد. همچنین، رسیدن به کمال انسانی و سعادت بدون تفکر محال است و برای رسیدن به فضائل اخلاقی و سعادت باید عقل را به کار انداخت و اندیشید تا به ثواب رسید که برای توجیه آن به نمونه‌های کامل خردمندی، شجاعت، سخاوت و عدالت در پیامبران و اولیاء الهی که هادیان و راهنمایان بشر هستند، ارجاع می‌دهد.

اندیشه راغب در چهار دانستن فضایل اصلی اخلاقی یعنی حکمت، عفت و شجاعت فضایل اصلی مربوط به سه قوه نفس و فضیلت عدالت به عنوان فضیلت جامع آنها، اندیشه‌ای کاملاً فلسفی و متخذ از فلسفه افلاطون و حکیمان مسلمان افلاطونی پیش از خود است. بر همین اساس است که وی چهار بخش از کتاب خود را به این فضایل چهارگانه اصلی ردایل مقابل آنها و دیگر فضایل و ردایل فرعی مرتبط به آنها اختصاص داده است. اما همانطور که قبلاً اشاره شد ویژگی بحثهای راغب تلفیق یا مباحث فلسفی اخلاقی با آیات روایات و دین مبین اسلام است. نظریه اخلاقی راغب اصفهانی را از جهت ساختار کلی که مبتنی بر نفس‌شناسی افلاطون فضایل چهارگانه اصلی و ردایل هشت‌گانه مقابل آنها است باید در زمره نظریات فضیلت‌گرایانه افلاطونی - ارسطویی دانست. اما فارغ از ساختار کلی کتاب، محتوای کتاب کاملاً قرآنی و روایی است و چندان به زیور آیات و روایات اسلامی آراسته شده که دیگر رنگ و بوی فلسفی و یونانی برایش نمانده است. در مجموع، کتاب الذریعه گرچه رویکرد تلفیقی دارد و اخلاق فلسفی و قرآنی را به هم آمیخته است، ولی جنبه فلسفی و یونانی آن بسیار ضعیف است ابتکار مهم راغب در بحث فضایل اخلاقی که برگرفته از قرآن کریم بود و میتوان آن را معادل ابتکار آکوئیناس در افزودن فضایل سه‌گانه امید ایمان و محبت به فضایل فلسفی یونانی دانست، افزودن فضایل توفیقی هدایت‌رشد، تسدید و تأیید به فضایل اخلاقی فلسفی بود. تقسیم وی از عدالت به مطلق و مقید نیز می‌تواند به نوعی راه‌گشای حل اختلاف حسن و قبح عقلی و شرعی معتزله و اشاعره است نیز از ابتکارات راغب است که در کلام دیگر حکمای اسلامی دیده نمی‌شود. علیرغم کارهای بدیع و شگرفی راغب اصفهانی و با وجود آثار عمیقی که از خود بر جای گذاشته، ناشناخته مانده است و علت این امر تأثیرپذیری عمیق غزالی از راغب در مباحث اخلاقی است.

فهرست منابع

۱. اترک، حسین (۱۳۹۵)، نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی، چاپ اول، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. اترک، حسین (۱۳۹۹)، پیوند اخلاق فلسفی و دینی در الذریعة راغب اصفهانی، فصلنامه تاملات اخلاقی، دوره ۱، شماره ۱، ۱۰۳-۱۳۳.
۳. أحمد، صفاء حسن سرحان (۲۰۱۰)، تفعيل إدارة المدرسة الثانوية السالیب تنمية القيم الاخلاقيه في ضوء منظور الاسلام، رساله ماجستير، كلية التربية، جامعة الزقاديق.
۴. جلال الدين (۱۴۱۰)، البرهان في علوم القرآن، ج ۱، بيروت: دارالمعرفة.
۵. حاجی بابایی، حمیدرضا (۱۴۰۲)، الگوی مطلوب مدیریت احساس ترس مذموم از دیدگاه قرآن، دوفصلنامه کتاب قيم، سال ۱۳، شماره ۲۸، ۱۳۱-۱۵۵.
۶. دخل الله، أيوب علي (۲۰۱۵)، منظومه القيم التربويه في القرآن الكريم، مجله أبحاث و دراسات تربويه، تصدر عن وزارة الاعلام اللبنانية، بيروت، مؤسسه الفلاح للنشر و التوزيع، العدد الاول.
۷. دشتکی شیرازی، غیاث الدين منصور (۱۳۸۶)، اخلاق منصورى، به تصحيح محمد پشتدار، ج ۱، تهران: انتشارات اميركبير.
۸. دوانی، جلال الدين (۱۸۸۳)، لوامع الإشراف في مكارم الاخلاق (اخلاق جلالی) با حواشی مولانا محمد هادیعلی، ج ۷، طبع منشی نول کشور، لکنهو.
۹. راغب اصفهانی (۱۹۸۴ م. ۱۴۰۵ ق)، مقدمة جامع التفاسیر مع تفسير فاتحة و مطلع البقرة، دارالدعوة-کویت.
۱۰. راغب اصفهانی، ابوالحسین القاسم بن محمد بن مفضل، ۱۳۷۶، لف الذریعة الى مکارم الشریعة، تقديم و تحقیق دکتر سیدعلی میرلوحی فلاورجانی، ج ۱، اصفهان: جامعه اصفهان
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالحسین القاسم بن محمد بن مفضل، ۱۴۰۸، تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین، تقديم و تحقیق دکتر عبدالمجید النجار، ج ۱، دارالغرب اسلامی.
۱۲. الراغب الأصفهانی (۱۹۸۷)، الذریعة إلى مکارم الشریعة، الطبعة الثانية، المنصورة، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر.
۱۳. الراغب الأصفهانی (۱۹۸۸)، تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین، الطبعة الأولى، بیروت: دارالغرب الإسلامي.
۱۴. الراغب الأصفهانی (۲۰۱۱)، مفردات ألفاظ القرآن، (الطبعة الأولى) دمشق: دارالقلم، دمشق، دارالشامیة، بیروت.
۱۵. الراغب الأصفهانی (۲۰۱۳)، رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم (الطبعة الأولى)، عمان: أروقة للدراسات والنشر.
۱۶. زرکلی خیرالدين (۱۹۸۴)، الاعلام ششم، ج ۲، بیروت: دارالعلم للملایین.

۱۷. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، کشف، ج ۲، مصطفی حسین بن احمد، لبنان: دارالکتب العربی.
۱۸. طیبی، سید أحمد (۲۰۲۱)، آراء تربویة للراغب الأصفهانی من خلال رسالته "فی فضیلة الإنسان بالعلوم"، مجلة دراسات إنسانیة و اجتماعیة، ۲ (۱۰).
۱۹. علوی، سید حمیدرضا (۱۳۹۶)، تعالیم تربیتی و روانشناختی قرآن کریم، تهران: آوای نور.
۲۰. علوی، محمدعلی (۱۳۹۵)، زبان و تفکر، رویکردی قرآنی، تحلیلی معناشناختی، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، دوره ۵، شماره ۱.
۲۱. علوی، محمدعلی (۱۳۹۷)، رفتارسازی زبان؛ رویکردی قرآنی، دوفصلنامه کتاب قیام، سال هشتم، شماره نوزدهم، ۱۴۳-۱۷۰.
۲۲. عیوضی، نقی (۱۳۸۸)، بررسی آرای اخلاقی راغب اصفهانی، پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، کتاب العین، ج ۱، ج ۴، قم: نشر هجرت.
۲۴. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۱۵)، القاموس المحیط، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۵. فیض کاشانی (۱۹۷۹)، محمد الحقایق فی محاسن الایمان، ج ۷، سید ابراهیم میانجی، بیروت دار الکتب عربی.
۲۶. قربانی، هاشم؛ جوادی، فاطمه (۱۳۹۵)، تغییرپذیری اخلاق در اندیشه راغب اصفهانی، فصلنامه اخلاق، س ۶، شماره ۲۲، ۷۱-۹۸.
۲۷. قمی مشهدی، محمد (۱۳۸۸)، تفسیر کنزالذقائق و بحرالغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۸. المالکی، عبد الرحمن بن عبدالله (۲۰۰۹)، القیم التربویة فی تدریس التریبة الإسلامية، المجله التربویه، مجلس النشر العلمی، جامعه الكويت، ۹۱ (۲۳).
۲۹. محمد بن محمد فارابی (۱۳۸۴)، تحصیل السعاده، ترجمه علی اکبر جابری مقدم، موسسه تحقیقاتی و نشر اهل البيت، بی تا.
۳۰. محمد بن محمد، خواجه نصیر الدین طوسی (۱۴۱۳ق)، اخلاق ناصری، چاپ اول، تهران: نشر علمیه اسلامیة.
۳۱. محمد فیض کاشانی، المهجه البيضاء (۱۳۷۶)، ترجمه علی اکبر غفاری، جلد ۷، قم: جامع مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۳۲. مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۴)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم: انتشارات زاهدی.
۳۳. میرجلیلی، علی محمد (۱۳۹۹)، واکاوی آثار و ابعاد تربیتی اعتقاد به جنود الهی در قرآن کریم، دوفصلنامه کتاب قیام، سال هفتم، شماره هفدهم، ۱۲۸-۱۴۹.
۳۴. یحیی بن سعد الزهرانی؛ سهاد بنت عبدالله ابراهیم بنی عطا (۲۰۲۰)، تحلیل محتوی مقرر التفسیر للمرحلة الثانوية فی ضوء القیم، مجله العربیه للعلوم التربویه و النفیسه، المجلد ۴، العدد ۲۰۵-۱۸-۲۳۸.

عارضه‌یابی رویکرد اخلاقی در فعالیت‌های بازاریابی رسانه‌های اجتماعی در دانشگاه (مورد مطالعه: دانشگاه آزاد اسلامی)

فاطمه ابوالحسنی طرفی^۱
سید حسن حاتمی نسب^۲
محمد سلطانی‌فر^۳

چکیده

رسانه‌های اجتماعی به عنوان پدیده‌ای نوظهور در ایران موجب تغییرات چشم‌گیر در تمامی فعالیت‌های به ویژه حوزه خدمات آموزشی گردیده است. دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی با توجه به رسالت خود همواره به دنبال جذب دانشجو و در پی آن جذب انگیزه جهت فعالیت‌ها و رفتارهای مشخص هستند. عدم وجود الگوهای استاندارد بومی برای استفاده از بازاریابی رسانه‌های اجتماعی در دانشگاه موجب گردیده است که گاه شاهد مشکلاتی در این زمینه باشیم. بر همین اساس این پژوهش به دنبال بررسی مشکلات اخلاقی این فعالیت، ابتدا از طریق روش رویکرد کیفی و به تحلیل محتوای استقرایی، ضمن انجام علم سنجی، ابعاد بازاریابی رسانه‌های اجتماعی را شناسایی و به روش دلفی آن‌ها را بومی‌سازی می‌نماید. سپس با کمک تحلیل عاملی اکتشافی، ضمن تأیید گروه‌های شاخص‌های هر بعد و تأیید روایی، به ارزیابی وضع موجود و مطلوب این شاخص‌ها و عوامل در دانشگاه‌های ایران می‌پردازد. جامعه آماری این پژوهش در بخش کیفی مقالات پایگاه وب آو ساینس طی ۵۰ سال منتهی به ۲۰۲۲ و در بخش کیفی، منتخب کارشناسان و معاونین فرهنگی دانشگاه‌های سراسر کشور هستند که با استفاده از روش گلوله برفی مورد نظرسنجی قرار گرفتند. نتایج نشان می‌دهد که مهمترین مشکلات مربوط به رویکرد اخلاقی در تبلیغات و سیاست‌گذاری بازاریابی رسانه‌های اجتماعی می‌باشد.

واژگان کلیدی

بازاریابی رسانه‌های اجتماعی، اخلاق، دانشگاه، عارضه‌یابی، علم سنجی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه مدیریت رسانه، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

Email: abolhasanita@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه مدیریت بازرگانی، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: dr.hataminasab@iau.ac.ir

۳. دانشیار، گروه علوم ارتباطات، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: msoltanifar@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۳

طرح مسأله

امروزه رسانه‌های اجتماعی نقش بسیار زیادی در زندگی مردم ایفا می‌کنند و چارچوب‌ها و سبک زندگی و کسب و کارها را تحت تأثیر قرار داده است (اکسیر و اندرسون^۱، ۲۰۲۱). تحقیقات نشان داده است که ۴/۷۶ میلیارد نفر از جمعیت جهان (۵۹/۴٪) از رسانه‌های اجتماعی استفاده می‌کنند (پتروسیان^۲، ۲۰۲۳) و بیش از ۴۶٪ از جمعیت جهان ماهانه حداقل در محصول رسانه‌های اجتماعی حاضر هستند (متا^۳، ۲۰۲۲)؛ به گونه‌ای که تنها در سال ۲۰۲۲، بیش از ۵۰۰ میلیون داندلود از برنامه اشتراک‌گذاری تصویر در شبکه‌های اجتماعی اینستاگرام و پلتفرم جدیدتر اشتراک‌گذاری تصویر بی‌ریل^۴، نزدیک به ۱۰۰ میلیون بار انجام شده است (سیسی^۵، ۲۰۲۳). همچنین این ابزارها به عنوان ابزارهای جمع‌آوری داده، فرصت بسیار خوبی را در اختیار مدیران آن‌ها ارائه می‌کند تا بتوانند با بازاریابی مناسب، رفتار کاربران خود را تحت کنترل قرار دهند (نگویان^۶ و همکاران، ۲۰۲۲). این گونه فعالیت‌های بازاریابی در حوزه‌های خدماتی با استفاده از پلتفرم‌های مذکور توانسته است ساعت‌های زیادی از کاربران را به خود اختصاص دهد که در نتیجه آن، در سه حوزه: علاقه‌ها و ناپسند‌های آنلاین (روان‌شناسی)، اشتراک‌گذاری عادات و خریدها (وبوگرافیک) و روابط خانوادگی و دوستی‌ها (جمعیت‌شناسی) در بر داشته است (گلینگ و براون^۷، ۲۰۱۹). موسسات دوراندیش امروزی می‌دانند، با تحلیل این داده‌های غنی می‌توانند به پیش‌برد راهبردهای خود کمک کنند. اما، رعایت مسائل اخلاقی به عنوان مر حساس موفقیت و شکست محسوب می‌شود. (افریات^۸ و همکاران، ۲۰۲۰).

موضوع اخلاق بازاریابی زمانی چالش‌زاتر می‌شود که وارد حوزه رسانه‌های اجتماعی شود و در برخورد با چالش‌های اخلاقی فضای مجازی به موضوعی غامض تبدیل شود (انجم شعاع و همکاران، ۱۳۹۸). بازاریابی رسانه‌های اجتماعی معمولاً بر تلاش برای ایجاد محتوایی متمرکز هستند که به واسطه آن بتوانند توجه مخاطبین را جلب و خوانندگان را تشویق به اشتراک‌گذاری مطالب آنها در بین رسانه‌های اجماعی کنند. به کارگیری روشهای نادرست و غیر اخلاقی در بازاریابی از طریق رسانه‌های اجماعی نه تنها از لحاظ انسانی و اخلاقی ناپسند می‌باشد، بلکه

1. Auxier and Anderson
2. Petrosyan
3. Meta
4. BeReal
5. Ceci
6. Nguyen
7. Geeling & Brown
8. Afriat

بی‌شک منجر به سلب اعتماد مخاطبان و بی‌اعتباری سازمان خواهد شد صید احمدی و همکاران، (۱۴۰۱).

توجه به اصول اخلاقی در سال‌های اخیر در بنگاه‌های بازرگانی مهم و محفل‌های دانشگاهی، به شدت افزایش یافته و در بسیاری از دانشگاه‌های مهم دنیا، رشته جدیدی به نام «اخلاق تجاری یا حرفه‌ای» به وجود آمده است (پژمان و کاظمی مهبیاری، ۱۳۹۴).

دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی به واسطه جایگاه نقش ویژه در تربیت نیروی انسانی متخصص و فرهنگ‌سازی اجتماعی، جایگاه حساسی در زمینه فعالیت در رسانه‌های اجتماعی دارند. لذا، توجه به رویکرد اخلاقی در زمینه معیارهای مدیریت بازاریابی رسانه اجتماعی در دانشگاه بسیار حائز اهمیت می‌باشد. بر این اساس، پژوهش حاضر ضمن شناسایی مهم‌ترین معیارهای بازاریابی رسانه‌های اجتماعی در دانشگاه، به دنبال پاسخ به این سؤال است که، مهم‌ترین مشکلات اخلاقی بازاریابی رسانه‌های اجتماعی در دانشگاه‌های ایران کدام است؟

مبانی نظری و پیشینه پژوهش

چالش‌های بازاریابی رسانه‌های اجتماعی

رشد بی‌سابقه رسانه‌های اجتماعی در دهه اخیر توجه بسیاری از سیاست‌گذاران و سیاستمداران را به خود جلب کرده است و آنها را به زیر سوال بردن تأثیر رسانه‌های اجتماعی در زندگی روزمره ما سوق داده است. به گونه‌ای که دولت‌ها سالانه جلسات مهمی را با شرکت‌های رسانه‌های اجتماعی (مانند فیس‌بوک، توئیتر و گوگل) برگزار می‌کنند. حتی، در ژوئیه سال ۲۰۲۰، از مدیران ارشد چندین شرکت خواسته شد تا در مقابل کنگره ایالات متحده شهادت دهند و کمیته قضایی مجلس نمایندگان را متقاعد کنند که شیوه‌های تجاری آنها، از جمله تبلیغات هدفمند، به کاربرانشان آسیب نمی‌رساند (راثو^۱، ۲۰۲۱). ایران نیز در سالیان اخیر قوانین و مقررات خاصی را برای استفاده از ابزارهای رسانه اجتماعی وضع نموده است. ارزیابی تبلیغات هدفمند در رسانه‌های اجتماعی با استفاده از فعالیت اخلاقی، اخلاق فایده‌گرا و فضیلت اخلاقی، مسائل اخلاقی مربوط به انگیزه ایجاد آن، پیامدهای آن برای کاربران، و چگونگی تأثیر آن بر شکل‌گیری اخلاقی را نشان می‌دهد (خانیکی و خجیر، ۱۳۹۷).

یک مشکل جدی در مورد رسانه‌های اجتماعی اعتیاد آور بودن محیط‌های اجتماعی است که توسط شرکتهای مختلف ارائه می‌شود. چندین مطالعه نشان داده‌اند که ویژگی‌های متناقض، اما گاهی اوقات پاداش‌دهنده مانند ریتوییت‌ها، لایک‌ها، پیمایش بی‌نهایت، و ویدیوهای پخش

خودکار واکنش مشابهی را در مغز به قمار یا مصرف مواد مخدر ایجاد می‌کنند (هیلارد،^۱ ۲۰۲۱). شرکت‌های رسانه‌های اجتماعی با استفاده از تاکتیک‌ها و الگوریتم‌ها، مزایای این ویژگی‌ها را تقویت می‌کنند تا به طور مؤثر کاربران ناآگاه را مجبور به استفاده از برنامه‌های خود برای مدت طولانی‌تر کنند (یوریف،^۲ ۲۰۲۰). در حالی که اکثر مردم بر این باورند که اگر بخواهند این کار را انجام دهند قدرت مبارزه با این اعتیاد را دارند، اما نمی‌دانند که شرکت‌های رسانه‌های اجتماعی اغلب از تکنیک‌های روانشناختی قوی استفاده می‌کنند تا این انتخاب را به ظاهر غیرممکن کنند (اسشویپه،^۳ ۲۰۱۹). این رفتار فریبده به ما این اخطار را می‌دهد تا از تئوری‌های اخلاقی و فرمول‌بندی‌های آن‌ها برای اصلاح تاکتیک‌های استفاده از رسانه‌های اجتماعی استفاده کنیم (سائورا^۴ و همکاران، ۲۰۲۱).

ضرورت اخلاق مداری در مدیریت رسانه‌های اجتماعی

امروزه نقش مهم شبکه‌های اجتماعی را به سختی می‌توان دست‌کم گرفت، زیرا این شبکه‌ها در خدمت اتحاد مجدد خانواده و دوستان، ارتباط با افراد مشهور، حمایت از رویدادها و ارتقای شخصیت‌های عمومی هستند (الالوان،^۵ ۲۰۱۸). با این حال، استفاده روزافزون از شبکه‌های اجتماعی به عنوان یک فعالیت روزانه منجر به ظهور نگرانی‌های اخلاقی مرتبط با مدیریت داده‌های به اشتراک گذاشته شده توسط کاربران، حریم خصوصی آنها و همچنین تصمیم‌گیری در این اکوسیستم دیجیتال شده است (بایر،^۶ ۲۰۱۸). به عنوان مثال، برو و همکاران^۷ (۲۰۲۰) در مورد ظهور مشکلات سلامت روانی ناشی از استفاده از شبکه‌های رسانه‌های اجتماعی هشدار داده‌اند. چندین مطالعه دیگر مانند آپوک و عمر^۸ (۲۰۲۰) یا بور و همکاران (۲۰۲۰) مکانیسم‌های توسعه اعتیاد به دستگاه‌های الکترونیکی مورد استفاده برای دسترسی به این اکوسیستم‌های دیجیتالی (مانند تلفن‌ها و تبلت‌ها) را نشان مطرح نمودند. در برخی موارد، چنین افزودنی می‌تواند باعث ایجاد افسردگی در میان گروه جوان‌تر کاربران شبکه‌های اجتماعی شود، زیرا برای این جمعیت، اکوسیستم‌های دیجیتال واقعیت‌هایی هستند که از تجربیاتی ساخته شده‌اند که در آن کاربران محتوایی را منتشر می‌کنند که بر ایجاد تأثیر برای افزایش تعامل با پیروان خود متمرکز

-
1. Hillard
 2. Yurieff
 3. Schweppe
 4. Saura
 5. Alalwan
 6. Baier
 7. Brough
 8. Apuke and Omar

است (هایز و کلی^۱، ۲۰۱۸). اعتیاد به شبکه‌های اجتماعی نتیجه منطقی احساس کاربران است که بر دیگران تأثیر می‌گذارد (برزان^۲ و همکاران، ۲۰۱۸).

این نگرانی‌های اخلاقی از دو منظر می‌باشد: یکی در خصوص در مورد حریم خصوصی کاربران و دیگری در مورد رفتارها و اهداف اخلاقی متولیان. در همین راستا، در بیشتر کشورها قوانینی نیز وضع شده است. بدیهی است که، پیچیدگی بیش از حد خط‌مشی‌های حفظ حریم خصوصی ممکن است منجر به رضایت ناآگاهانه شود، زیرا وقتی کاربران مفهوم حریم خصوصی را بهتر درک می‌کنند، تأثیر مالی برای سازمان‌ها دارد. برای مثال، معرفی شفافیت ردیابی برنامه^۳ (ATT) توسط اپل، راهی ساده برای انصراف کاربران از جمع‌آوری داده‌ها و نشان‌دهنده زیان مالی تا ۳۰ درصد توسط توسعه‌دهندگان برنامه است. با این وجود، پلتفرم‌ها به کسب رضایت به عنوان مبنای قانونی برای جمع‌آوری، ذخیره‌سازی، پردازش و فروش داده‌ها متکی هستند (کسلر^۴، ۲۰۲۲).

با توجه به قدرت این رسانه‌ها، نحوه فعالیت صاحبان موسسات خدماتی می‌تواند تأثیر بسیاری بر واکنش کاربران داشته باشد. بدیهی است که مواردی مانند شایعات، اخبار جعلی، تبلیغات غیراخلاقی، عدم انتشار اطلاعات ضروری و ... از مهم‌ترین پیامدهای هدف‌گذاری و مدیریت نادرست این شبکه اطلاعاتی است (بالاکریشنان^۵ و همکاران، ۲۰۲۰). از آنجا که کاربران نیز در این شبکه‌ها می‌توانند نظرات خود را به اشتراک بگذارند، عدم مدیریت و هدایت محتوای منتشر شده از سوی کاربران، تعامل مخرب سریعی را ایجاد می‌کند (هان^۶ و همکاران، ۲۰۰۷).

امانوئل کانت^۷، فیلسوف آلمانی، نظریه اخلاقی را ارائه نمود که بر اساس آن اخلاق وظیفه‌ای^۸ برای قضاوت در مورد اخلاقی بودن انگیزه‌های فعالیت مطرح شد. بر اساس نظریه کانت، عملی که فی نفسه خوب است، یعنی کاری که باید به دلیل نیازهای عقل انجام دهیم، نه کاری که به دنبال لذت یا رضایت از خود انجام شود، از نظر اخلاقی درست است. علاوه بر این، ما به عنوان موجودات عاقل، دارای دانش اخلاقی هستیم که ما را به سمت انتخاب‌های اخلاقی

-
1. Hayes & Kelly
 2. Berezan
 3. App Tracking Transparency
 4. Kesler
 5. Balakrishnan
 6. Han
 7. Immanuel Kant
 8. Duty ethics

درست هدایت می‌کند (هیل^۱، ۲۰۱۷). مثلاً اعمالی که از نظر اخلاقی نوع دوستی دارند، مثلاً پول دادن به خیریه به قصد کمک به دیگران، از نظر اخلاقی صحیح است. در مقابل، کانت می‌گوید که دادن پول به خیریه به قصد کسب افتخار یا شهرت غیراخلاقی است، زیرا اگرچه این پول به مردم کمک می‌کند، اما انگیزه پشت این عمل غیر صادقانه و در نتیجه فاسد است (رائو، ۲۰۲۱).

روش‌شناسی تحقیق

این پژوهش در سه گام اساسی به انجام رسیده است:

الف) علم سنجی: در این مرحله با استفاده از دو کلید واژه «بازاریابی رسانه اجتماعی» و «اخلاق»، مهم‌ترین اسناد تحقیقاتی منتشر شده در پایگاه علمی وب آو ساینس^۲ شناسایی گردید. این بخش از پژوهش از نظر رویکرد کیفی و از هدف جزو تحقیقات کاربردی و از نظر استراتژی از نوع توصیفی محسوب می‌شود. جامعه آماری تحقیقات شامل ۲۰۷ سند و مدرک منتشر شده در بازه زمانی ۵۰ سال منتهی به ۲۰۲۲ بوده است که تعداد ۲۰۷ با حداقل ۱۰ استناد به صورت منتخب به عنوان نمونه تحقیق انتخاب گردیدند. روایی و پایایی این بخش به استناد گستردگی پایگاه تحت وب و دقت موتور جستجو، و همچنین هم‌رخدادی واژگان انتخابی مورد تأیید قرار گرفت.

ب) تحلیل محتوای استقرایی: در این مرحله به منظور شناسایی مهم‌ترین ابعاد اخلاقی بازاریابی رسانه اجتماعی، ابتدا شاخص‌های بازاریابی رسانه اجتماعی از تحقیقات استخراج و سپس بر اساس رویکرد اخلاق مورد بازنگری قرار گرفت. این گام، به صورت کیفی، و از نظر هدف جزو تحقیقات کاربردی بوده و نمونه‌گیری آن به صورت هدفمند و بر اساس اصل کفایت انجام شده است. ابزار مورد استفاده در این مرحله فیش و نوع مطالعه کتابخانه‌ای بوده است. قابلیت اعتبار، اعتماد، انتقال و تأیید در این مرحله به ترتیب از طریق جستجوی دقیق، ثبات نتایج بر اساس اعتبار پایگاه مورد بررسی، کاربردی بودن یافته‌ها و عینیت داشتن شاخص‌ها در عمل، تأییدی بر روایی و پایایی این مراحل از پژوهش است.

ج) بومی‌سازی: به منظور بررسی کارکردپذیری ارزیابی شاخص‌های استخراج شده در دانشگاه‌ها، با استفاده از روش دلفی، شاخص‌ها مورد سنجش قرار گرفت. این بخش از تحقیق به صورت کیفی و جامعه آماری آن را خبرگان (مدیران و معاونین پژوهشی، مدیران روابط عمومی، روسا، مسئولان تدوین سند تحول در واحدهای دانشگاه آزاد کشور) تشکیل می‌دهند. نمونه مورد نیاز به شیوه گلوله برفی و بر اساس اصل کفایت به تعداد ۲۶ نفر از جامعه اخذ گردید.

د) تحلیل شکاف: این مرحله از تحقیق به صورت کمی و از نظر هدف، کاربردی می‌باشد

1. Hill

2. Web of Science

که با استفاده از ابزار پرسشنامه محقق ساخته و به روش پیمایشی انجام گرفته است. جامعه آماری این بخش را مسئولان تدوین سند تحول در دانشگاه آزاد اسلامی تشکیل داده‌اند که شامل ۷۲ نفر بودند. به منظور انجام آزمون‌های آماری در این بخش از روش مقایسه میانگین زوجی با کمک نرم افزار SPSS استفاده شده است.

یافته‌ها تحقیق

نتایج علم سنجی و بررسی تحقیقات منتخب نشان داد که عمده تحقیقات بازاریابی رسانه اجتماعی در طبقه کسب و کار (۲۷٪) و اخلاق (۱۳/۵٪) قرار داشته است. به عبارت دیگر، ۱۳/۵٪ از تحقیقات صرفاً و به صورت ویژه اخلاقیات در بازاریابی رسانه‌های اجتماعی را مورد بررسی قرار دادند که حاکی و اهمیت توجه به این موضوع در سطح بین‌المللی می‌باشد.



شکل ۱. نمودار درختی توزیع تحقیقات شناسایی شده بر اساس طبقه‌بندی موضوعی

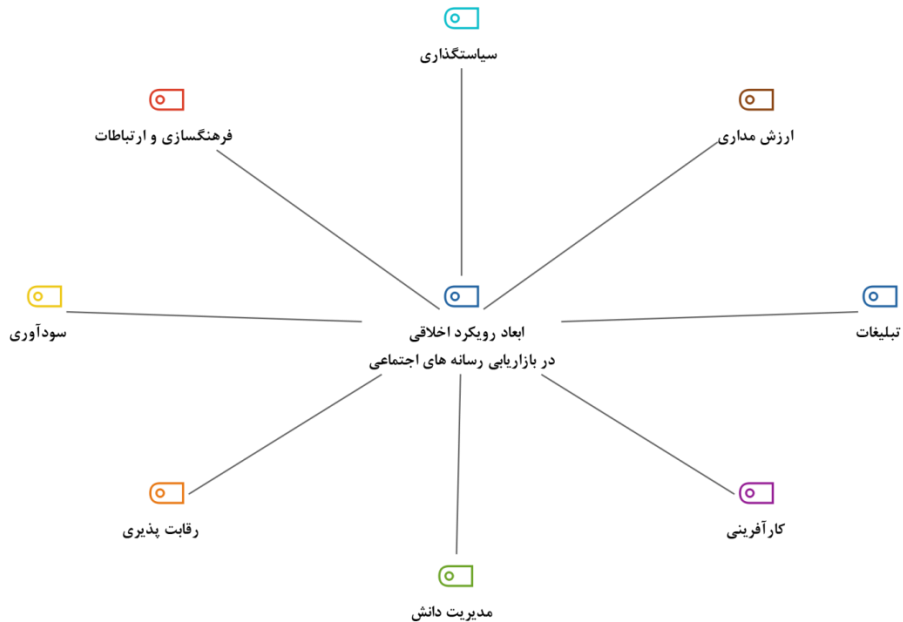
بررسی تحقیقات مذکور به روش تحلیل محتوای کیفی نشان داد که: پس از مطالعه و بررسی تحقیقات شناسایی شده، مهم‌ترین سنجه‌های مؤثر در فعالیت، تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی بازاریابی رسانه‌های اجتماعی از اسناد موجود استخراج و به شیوه کدگذاری طبقه‌بندی گردید. بر این اساس ۲۱۶ کد اولیه و عمومی شناسایی شد که پس از پایش و خیره سنجی و در فرایند تحلیل محتوای کیفی - استقرایی، کدهای دارای ماهیت اخلاقی غالب شناسایی و به تعداد ۶۶ کد کاهش یافت که در قالب ۸ مقوله (عامل اصلی رویکرد اخلاقی: تبلیغات، ارزش‌مداری، سیاست‌گذاری، فرهنگ‌سازی و ارتباطات، سودآوری، رقابت‌پذیری، مدیریت دانش و کارآفرینی) طبقه‌بندی گردیدند. لازم به ذکر است به جهت سهولت در سنجش از کدگذاری خودکار در نرم‌افزار Maxqda نیز کمک گرفته شد. جدول (۱) و شکل (۲) گروه‌بندی

کدهای شناسایی شده را ارائه نموده است.

جدول ۱. آمار توصیفی کدگذاری‌های مؤلفه‌های بازاریابی رسانه‌های اجتماعی

ابعاد اخلاق	کد اصلی	تعداد سند مرتبط	تعداد کدگذاری اسناد
تأثیرات	ارتقای سواد رسانه‌ای	۳۲	۳۸
	تبلیغات غیرمستقیم (محتوای جذاب)	۲۴	۳۱
	جذب مخاطب	۲۵	۴۵
	کمپین‌های تبلیغاتی	۱۳	۱۸
	خلاقیت در تبلیغات	۳۷	۷۸
ارزش‌مداری	نیازسنجی و نیازسازی	۲۱	۴۲
	گسترش قدرت درک مخاطب	۱۰	۱۳
	افزایش درگیری ذهنی	۲۳	۳۰
	ایجاد انگیزه	۳۸	۵۷
	بالا بردن رضایت	۲۸	۳۱
	تغییر نگرش	۱۶	۲۴
	جلب توجه	۳۹	۷۰
	رضایتمندی	۹	۱۶
	تنوع و تغییر معیارهای تصمیم‌گیری	۳۷	۷۸
	هویت بخشی	۲۹	۴۹
سیاستگذاری	معرفی توانمندیها	۳۱	۵۰
	اعتمادسازی	۱۵	۲۱
	اطمینان بخشی	۱۹	۲۳
	شهرت برند	۳۲	۶۱
	توسعه بازار	۱۴	۲۰
	نفوذ در بازار	۲۴	۲۶
	سیاسی کاری	۳۴	۴۴
	بازارشناسی	۳۵	۴۹
فرهنگ‌سازی و ارتباطات	آموزش سریع	۲۷	۳۵
	سرگرمی	۲۹	۵۲
	کمک به سایر کانال‌های ارتباطی	۳۵	۴۲
	بازاریابی یک به یک	۱۹	۲۸
	بازاریابی رابطه‌مند	۳۶	۶۸
	آگاهی بخشی	۳۶	۴۰
	بالا بردن تعهد	۳۰	۵۱
	مخاطبین زیاد	۲۰	۲۴
	توسعه روابط اجتماعی	۱۶	۲۷
	فرهنگ‌سازی	۲۷	۴۹

ابعاد اخلاق	کد اصلی	تعداد سند مرتبط	تعداد کدگذاری اسناد
	توسعه روابط عمومی	۲۹	۵۲
	مخاطب شناسی	۲۲	۲۴
	توسعه خدمات و پشتیبانی	۱۲	۲۴
	کنترل و بازخور سریع	۱۵	۲۴
	ارتباط مستقیم با مشتری	۱۱	۱۸
	افزایش وفاداری	۹	۱۶
	سرعت و سهولت دسترسی	۲۰	۳۸
سودآوری	درآمدهای تبلیغاتی	۳۸	۸۰
	کاهش هزینه‌ها	۲۳	۳۵
	افزایش فروش کالا و خدمات	۳۲	۳۸
رقابت پذیری	افزایش سهم بازار	۱۱	۱۹
	بالا بردن قدرت رقابت	۱۰	۱۷
	کاهش ریسک	۱۶	۲۷
	افزایش مزیت رقابتی	۱۵	۱۸
	چابکی و نوسازی سریع	۹	۱۰
	عدم محدودیت جغرافیایی	۹	۱۶
	استفاده از فرصت‌ها	۱۷	۲۲
	اعتباریابی	۲۴	۴۱
	فروش مستقیم	۲۳	۳۷
	آشنایی با رقبا	۱۵	۳۰
مدیریت دانش	گزارش‌گیری سریع و پیشرفته	۳۲	۶۷
	سازگاری با دانش روز	۱۵	۳۲
	اطلاعات به روز	۱۲	۱۹
	آگاهی از اخبار روز	۹	۱۵
	افزایش دانش	۲۴	۴۳
	اشتراک اطلاعات	۱۵	۳۲
	تأمین اطلاعات	۲۰	۴۰
کارآفرینی	ترویج خلاقیت و نوآوری	۲۹	۳۸
	تیم‌سازی	۳۷	۷۸
	توسعه محصول و خدمات	۲۱	۲۷
	اشتغال‌زایی	۱۶	۲۱
	کاهش محدودیت‌های واقعی	۱۶	۲۴
	برجسته‌سای ماموریت و چشم‌انداز	۳۲	۳۵



شکل ۲- ابعاد اخلاقی شناسایی در زمینه بازاریابی رسانه‌های اجتماعی

به منظور راستی آزمایی کارکرد این مؤلفه‌ها در دانشگاه‌ها از روش دلفی و طی سه مرحله ارزیابی صورت گرفت. نتایج ارزیابی برای مراحل سه گانه به صورت جدول (۲) به دست آمد. اختلاف میانگین نظرات یک بعد در دو مرحله متوالی کمتر از ۵۰ ملاک اجماع نظرات در نظر گرفته شد. همچنین ضریب همبستگی دلیو کندال محاسبه شده با استفاده از نرم افزار SPSS در هر مرحله به دلیل مقادیر معنی داری کمتر از ۰/۰۵، حاکی از تمرکز پاسخ دهندگان برای موضوع مورد پرسش بوده است. نتایج ذیل نشان می‌دهد که تمامی ابعاد مورد تأیید قرار گرفته و استفاده از آنها جهت ارزیابی رویکرد اخلاقی در بازاریابی رسانه‌های اجتماعی حائز اهمیت است.

جدول ۲. نتایج سه دور ارزیابی به روش دلفی

اختلاف دور دوم و سوم	میانگین دور سوم	اختلاف دور اول و دوم	میانگین دور دوم	میانگین دور اول	ابعاد اخلاقی
-	-	۰.۱۱۵	۳.۸۸۵	۴	تبلیغات
-	-	۰.۲۳	۳.۹۶۲	۴.۱۹۲	ارزش‌مداری
۰.۳۹۷	۳.۹۲	۰.۵۹۲	۳.۵۲۳	۴.۱۱۵	سیاست‌گذاری
-	-	۰.۳۸۵	۳.۶۹۲	۴.۰۷۷	فرهنگ‌سازی و ارتباطات
-	-	۰.۰۷۷	۴	۴.۰۷۷	سودآوری
۰.۰۷۲	۳.۶۹۲	۰.۶۴۹	۳.۶۲	۴.۲۶۹	رقابت‌پذیری
۰.۱۵۴	۴.۰۳۸	۰.۶۵۴	۴.۱۹۲	۴.۸۴۶	مدیریت دانش
-	-	۰.۰۳۹	۴.۰۳۸	۴.۰۷۷	کارآفرینی
	۰/۶۸۸		۰/۶۰۳	۰/۵۸۶	ضریب دیلیو کندال
	۰.۰۰۰		۰.۰۰۴	۰.۰۰۵	ضریب معنی‌داری

به استناد مؤلفه‌های تأیید شده و بر اساس اطلاعات جمع‌آوری شده، آزمون تحلیل شکاف برای ابعاد مذکور از طریق آزمون مقایسه میانگین زوجی به انجام رسید که طبق نتایج جدول (۳) و (۴) مورد تأیید قرار گرفته است.

جدول ۳- آزمون همبستگی ارزیابی وضع موجود و مطلوب ابعاد اخلاقی در بازاریابی رسانه‌های اجتماعی در دانشگاه آزاد اسلامی

شاخص معنی‌داری	ضریب همبستگی	تعداد	ابعاد	مقایسه
۰.۲۸۸	۰.۱۲۷-	۷۲	تبلیغات	مقایسه ۱
۰.۵۱۶	۰.۰۷۸-	۷۲	ارزش‌مداری	مقایسه ۲
۰.۹۰۴	۰.۰۱۵-	۷۲	سیاست‌گذاری	مقایسه ۳
۰.۴۳۳	۰.۰۹۴	۷۲	فرهنگ‌سازی و ارتباطات	مقایسه ۴

مقایسه	ابعاد	تعداد	ضریب همبستگی	شاخص معنی‌داری
مقایسه ۵	سودآوری	۷۲	-۰.۰۹۵	۰.۴۲۵
مقایسه ۶	رقابت‌پذیری	۷۲	-۰.۰۳	۰.۸۰۲
مقایسه ۷	مدیریت دانش	۷۲	۰.۱۸۷	۰.۱۱۵
مقایسه ۸	کارآفرینی	۷۲	۰.۰۳۴	۰.۷۱۵

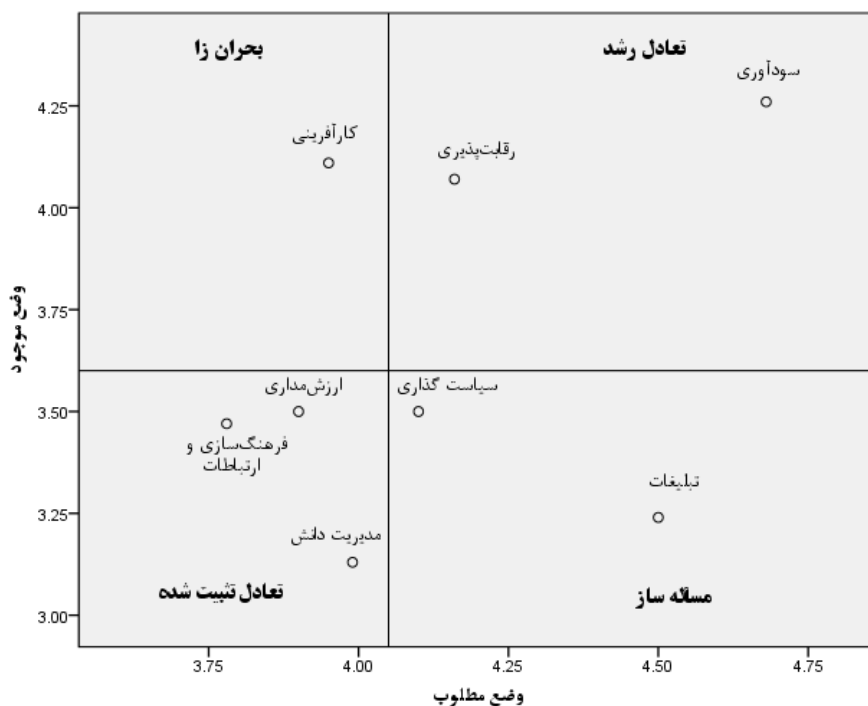
مقدار معنی‌داری کمتر از ۰/۰۵ در جدول (۴)، وجود اختلاف بین وضع موجود و مورد انتظار را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، مقادیر نشان می‌دهد که بین ادراکات و انتظارات از اقدامات برندسازی در دانشگاه آزاد اسلامی تفاوت (شکاف) معنی‌دار وجود دارد. طبیعتاً این اختلاف در تمامی زمینه‌ها یکسان نمی‌باشد. بنابراین، برای شناخت بهتر این تفاوت‌ها از نمودار پراکنش به صورت شکل (۴-۱۸) استفاده شده است. در این نمودار موقعیت هر شاخص بر اساس دو وضعیت مطلوب و موجود آن نشان داده شده است.

جدول ۴- آزمون مقایسه میانگین زوجی

مقایسه	اقدامات	اختلاف زوج‌ها			فاصله اطمینان ۹۵٪	
		میانگین	انحراف معیار	انحراف متوسط از میانگین	پایین	بالا
مقایسه ۱	تبلیغات	-۰.۸۳۳۳	۱.۲۸۹۲	۰.۱۵۱۹	-۱.۱۳۶۳	۰.۵۳۰۴
مقایسه ۲	ارزش‌مداری	-۱.۲۲۲۲	۱.۱۶۵۵	۰.۱۳۷۴	-۱.۴۹۶۱	۰.۹۴۸۳
مقایسه ۳	سیاست‌گذاری	-۱.۲۹۱۷	۱.۲۹۴۰	۰.۱۵۲۵	-۱.۵۹۵۷	۰.۹۸۷۶
مقایسه ۴	فرهنگ‌سازی و ارتباطات	-۰.۸۷۵۰	۱.۳۱۰۲	۰.۱۵۴۴	-۱.۱۸۲۹	۰.۵۶۷۱
مقایسه ۵	سودآوری	-۱.۰۱۳۹	۱.۲۳۹۰	۰.۱۴۶۰	-۱.۳۰۵۰	۰.۷۲۲۸
مقایسه ۶	رقابت‌پذیری	-۰.۶۶۶۷	۱.۱۲۵۹	۰.۱۳۲۷	-۰.۹۳۱۲	۰.۴۰۲۱
مقایسه ۷	مدیریت دانش	-۰.۹۵۸۳	۱.۲۹۴۰	۰.۱۵۲۵	-۱.۲۶۲۴	۰.۶۵۴۳
مقایسه ۸	کارآفرینی	-۱.۲۲۲۲	۱.۲۶۹۶	۰.۱۴۹۶	-۱.۵۲۰۶	۰.۹۲۳۹

ادامه جدول

مقایسه	اقدامات	آماره t	درجه آزادی	شاخص معنی‌داری
مقایسه ۱	تبلیغات	۵.۴۸۵۰-	۷۱	۰.۰۰۰
مقایسه ۲	ارزش‌مداری	۸.۸۹۸۰-	۷۱	۰.۰۰۰
مقایسه ۳	سیاست‌گذاری	۸.۴۷۰۰-	۷۱	۰.۰۰۰
مقایسه ۴	فرهنگ‌سازی و ارتباطات	۵.۶۶۷۰-	۷۱	۰.۰۰۰
مقایسه ۵	سودآوری	۶.۹۴۴۰-	۷۱	۰.۰۰۰
مقایسه ۶	رقابت‌پذیری	۵.۰۲۴۰-	۷۱	۰.۰۰۰
مقایسه ۷	مدیریت دانش	۶.۲۸۴۰-	۷۱	۰.۰۰۰
مقایسه ۸	کارآفرینی	۸.۱۶۹۰-	۷۱	۰.۰۰۰



شکل ۳. نمودار پراکنش شکاف رویکرد اخلاقی در ابعاد بازاریابی رسانه‌های اجتماعی در دانشگاه آزاد اسلامی

در موقعیت بحران‌زا، ارزیابی از وضعیت موجود بالا است اما انتظار چندانی از عوامل این بخش وجود ندارد. در حالی که در نقطه مقابل، موقعیت مسأله‌ساز قرار دارد و وضع مطلوب بالا و موجود پایین بیانگر عقب ماندگی درک شده در این زمینه می‌باشد. چنانچه در شکل (۳) نیز نشان داده شده، شناخت و مسائل حوزه اخلاق در تبلیغات و سیاست‌گذاری برنامه‌های اخلاقی در رسانه‌های اجتماعی، چالش پیش رو در این زمینه محسوب می‌شود. اما، این بیانگر فقدان نارسایی در سایر ابعاد دارای شکاف نمی‌باشد.

موقعیت تعادل تثبیت شده، حاکی از این است که وضع مطلوب و موجود هر دو پایین می‌باشد. یعنی، خبرگان نسبت به این عوامل نگرانی نداشته و عقب ماندگی احساس نمی‌کنند. به عبارتی این موارد را تا حدودی ثابت و تغییر آن را چندان در تقویت روح اخلاقی در فعالیت‌های بازاریابی رسانه‌های اجتماعی در دانشگاه آزاد اسلامی مؤثر یا امکان تغییر را محتمل نمی‌دانند. اما در مقابل، در موقعیت تعادل رشد، هر دو معیار مطلوب و موجود در وضعیت بالا قرار دارد که نشان دهنده لزوم توجه جدی به این عوامل است. به عبارت دیگر خبرگان معتقد هستند که باید به معیارهای اخلاقی سودآوری و رقابت‌پذیری بیش‌تر توجه شود؛ زیرا اهمیت بسیار زیادی دارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی صورت گرفته بر روی تحقیقات گذشته مشخص شد، در سال‌های اخیر، توجه به اخلاقیات در بازاریابی رسانه‌های اجتماعی روند صعودی و چشم‌گیری به خود گرفته است که حاکی از ضرورت توجه به این موضوع می‌باشد. مطالعه و پایش این تحقیقات نشان داد که ۸ عامل اصلی در پیاده‌سای رویکرد اخلاقی در این رابطه نقش اساسی دارد: تبلیغات، ارزش‌مداری، سیاست‌گذاری، فرهنگ‌سازی و ارتباطات، سودآوری، رقابت‌پذیری، مدیریت دانش و کارآفرینی. به منظور ارزیابی اهمیت این عوامل در حوزه دانشگاه، خبره‌سنجی از طریق روش دلفی تأیید کننده این عوامل بود. بنابراین لازم است تا مدیران مراکز آموزش عالی در طراحی اهداف راهبردی و برنامه‌های توسعه دانشگاه، این عوامل را در دستور کار خود قرار دهند.

در مرحله، سنجش وضعیت موجود و مطلوب این عوامل و عارضه‌یابی در سطح دانشگاه آزاد اسلامی به روش تحلیل شکاف، پاسخ‌دهندگان ارزیابی خود را از وضع موجود و مطلوب رعایت جنبه‌های اخلاقی بازاریابی رسانه‌های اجتماعی در دانشگاه آزاد اسلامی اعلام نمودند. مقدار بالاتر از ۰.۰۵ در آزمون همبستگی برای تمامی ابعاد نشان می‌دهد که ارتباطی بین ارزیابی از وضع موجود و مطلوب وجود نداشته است. به عبارت دیگر این آزمون خطای اریب بودن پاسخ‌های به سمت وضع مطلوب را رد می‌نماید که اعتبار داده‌های جمع‌آوری شده را تأیید می‌کند. با توجه به ارزیابی صورت گرفته در خصوص عارضه‌یابی ابعاد رویکرد اخلاقی در بازاریابی رسانه‌های اجتماعی، نتایج آزمون تحلیل شکاف حاکی از وجود اختلاف معنی‌دار بین وضع موجود و مطلوب در تمامی عوامل بود. در این بین ارزش‌مداری، سیاست‌گذاری و کارآفرینی دارای بیشترین اختلاف بودند. شاید دلیل اصلی این امر ناشی از تجربه کم فعالیت در رسانه‌های اجتماعی و نوظهور بودن ورود به این عرصه برای مراکز آموزش عالی بوده باشد.

از سوی دیگر تحلیل ماتریسی اقدامات در قالب شکل (۳) نشان داد که انتظار چندانی از کارآفرینی وجود ندارد. به عبارت دیگر، خبرگان دانشگاهی معتقد هستند که دانشگاه در این مورد یا از توانایی کافی برخوردار نمی‌باشد، یا انگیزه و ابزار مناسب برای ورود به این عرصه را ندارد. لذا، فعالیت در این زمینه‌ها را در شرایط عادی خود کافی می‌داند (موقعیت بحران‌زا).

در مقابل، عقب ماندگی درک شده در موقعیت ارزش‌مداری، فرهنگ و ارتباطات و مدیریت دانش (موقعیت تعادل تثبیت شده) بیانگر نیاز به برنامه‌ریزی فوری برای احیای این سه عامل اخلاقی در دانشگاه آزاد اسلامی است. اما در سوی دیگر، سودآوری و رقابت‌پذیری دارای هر دو معیار مطلوب و موجود در وضعیت بالا هستند که نشان از لزوم توجه جدی به این عوامل است (موقعیت تعادل رشد). به عبارت دیگر خبرگان معتقد هستند که باید به این دو مورد به صورت ویژه و در صدر اولویت‌های بررسی باشد، چراکه امکان اثرگذاری رسانه‌های اجتماعی از طریق آن‌ها در برند دانشگاه بسیار محتمل‌تر می‌باشد. بنابراین بازبینی برنامه‌های دانشگاه آزاد اسلامی در شکل‌گیری درست فعالیت‌های واحد روابط عمومی انکارناپذیر می‌باشد.

فهرست منابع

۱. انجم شعاع، زهرا؛ حسن پور قروقچی، اسماعیل؛ باقری، مهدی؛ رنجبر، محمد حسین. (۱۳۹۸). طراحی و تبیین مدل بازاریابی اخلاقی و پیامدهای آن برای کودکان در حوزه کتب غیردرسی، اخلاق در علوم و فناوری، ۱۴، ۶۹-۷۹.
۲. پژمان، رضیه؛ کاظمی مهیاری، حمزه. (۱۳۹۴). ارائه و تحلیل الگویی برای تأثیر رفتار اخلاقی فروش بر وفاداری مشتریان (مورد مطالعه: مشتریان بیمه‌ی پارسیان در شهر شیراز)، مجله مدیریت بازاریابی، ۲۹، ۳۹-۲.
۳. خانیکی، هادی؛ خجیر، یوسف. (۱۳۹۷). رسانه‌های اجتماعی و مشارکت سیاسی؛ فراتحلیل مشارکت سیاسی کاربران رسانه‌های اجتماعی، مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۱(۱)، ۱۰۱-۱۲۷.
۴. صید احمدی، فرشید؛ بوداکی خواجه نوبر، حسین؛ قره بیگلو، حسین. (۱۴۰۱). تأثیر رعایت اخلاق در بازاریابی رسانه‌های اجتماعی بر شکل‌گیری اعتماد مشتری نسبت به برند، اخلاق در علوم و فناوری، ۱۷، ۱۵۹-۱۶۴.
5. Afriat, H., Dvir-Gvirsman, S., Tsurriel, K., & Ivan, L. (2020). "This is capitalism. It is not illegal": Users' attitudes toward institutional privacy following the Cambridge analytica scandal. *The Information Society*, 37(2), 115-127. <https://doi.org/10.1080/01972243.2020.1870596>
6. Alalwan, A. A. (2018). Investigating the impact of social media advertising features on customer purchase intention. *International Journal of Information Management*, 42, 65-77.
7. Apuke, O., & Omar, B. (2020). Fake news and COVID-19: Modelling the predictors of fake news sharing among social media users. *Telematics and Informatics*, 101475. <https://doi.org/10.1016/j.tele.2020.101475>.
8. Auxier, Brooke, and Monica Anderson. (2021). Social Media Use in 2021, Pew Research Center, April. <https://www.pewresearch.org/internet/2021/04/07/social-media-use-in-2021>.
9. Baier, A. L. (2018). The ethical implications of social media: Issues and recommendations for clinical practice. *Ethics & Behavior*, 1-11. <https://doi.org/10.1080/10508422.2018.1516148>.
10. Balakrishnan, J., Foroudi, P., & Dwivedi, Y. K. (2020). Does online retail coupons and memberships create favourable

- psychological disposition? *Journal of Business Research*, 116, 229–244. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2020.05.039>.
11. Bartoli, C., Nosi, C., Mattiacci, A., & Sfodera, F. (2022). Consumer self-concept in the cyberspace: How digitization has shaped the way we self-disclose to others. *Journal of Strategic Marketing*, 1–22. <https://doi.org/10.1080/0965254X.2022.2056501>.
12. Berezan, O., Krishen, A. S., Agarwal, S., & Kachroo, P. (2018). The pursuit of virtual happiness: Exploring the social media experience across generations. *Journal of Business Research*, 89, 455–461. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2017.11.038>.
13. Brough, M., Literat, I., & Ikin, A. (2020). “Good Social Media?”: Underrepresented Youth Perspectives on the Ethical and Equitable Design of Social Media Platforms. *Social Media + Society*, 6(2), 205630512092848. <https://doi.org/10.1177/2056305120928488>.
14. Ceci, L. (2023). Most Downloaded Social Media Apps Worldwide 2022. Statista. <https://www.statista.com/statistics/1284900/top-social-media-apps-worldwide-by-downloads/>
15. Geeling, S., & Brown, I. (2019). Towards ethical social media practice: A grounded theory for analyzing social media platform ethics. SSRN, (October), 1–17. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3942451>
16. Han, D. H., Lee, Y. S., Yang, K. C., Kim, E. Y., Lyoo, I. K., & Renshaw, P. F. (2007). Dopamine genes and reward dependence in adolescents with excessive internet video game play. *Journal of Addiction Medicine*, 1(3), 133–138. <https://doi.org/10.1097/ADM.0b013e31811f465f>.
17. Hayes, P., & Kelly, S. (2018). Distributed morality, privacy, and social media in natural disaster response. *Technology in Society*, 54, 155–167. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2018.05.003>.
18. Hill Jr., Thomas E. (2013). Kantianism. In *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, 2nd ed., edited by Hugh LaFollette and Ingmar Persson, 311–31. Hoboken: Blackwell. <https://doi.org/10.1111/b.9780631201199.1999.00016.x>.
19. Hillard, Jena. (2021). Social Media Addiction. Addiction Center. Accessed July 23, 2021. <https://www.addictioncenter.com/drugs/social-media-addiction/>.
20. Kesler, R. (2022). The impact of Apple’s app tracking transparency. SSRN, (October), 1–32. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4090786>

21. Meta. (2022). Meta Earnings Presentation Q4 2022. https://s21.q4cdn.com/399680738/files/doc_financials/2022/q1/Q1-2022_Earnings-Presentation_Final.pdf
22. Nguyen, B., Jaber, F., & Simkin, L. (2022). A systematic review of the dark side of CRM: The need for a new research agenda. *Journal of Strategic Marketing*, 30(1), 93–111. <https://doi.org/10.1080/0965254X.2019.1642939>
23. Petrosyan, A. (2023). Worldwide digital population 2023. Statista. <https://www.statista.com/statistics/617136/digital-population-worldwide/>
24. Rao, Akash (2021). Ethical Issues with Social Media Business Practices: Motivation, Consequences, and Character Formation. Available electronically from [https : / /hdl .handle .net /1969 .1 /194887](https://hdl.handle.net/1969.1/194887).
25. Saura, J.R., Palacios-Marqu´es, D., Iturricha-Fern´andez, A. (2021). Ethical design in social media: assessing the main performance measurements of user online behavior modification. *J. Bus. Res.* 129, 271–281.
26. Schweppe, Jon. (2019). Big Tech Is Using Psychology to Glue Us to Our Screens. *New York Post* (blog). August 14, 2019. <https://nypost.com/2019/08/13/big-tech-is-using-psychology-to-glue-usto-our-screens/>.
27. Yurieff, Kaya. (2020). Instagram Wants You to Keep Scrolling Even Longer. *CNN*. <https://www.cnn.com/2020/08/19/tech/instagram-suggested-posts/index.html>

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۶۸ - ۲۵۵

حمایت از کرامت و حقوق زنان و کودکان در مخاصمات مسلحانه از منظر حقوق بین الملل

احمد محتشم^۱فخرالدین سلطانی^۲علیرضا رضائی^۳

چکیده

بیش از نیمی از زنان و کودکان جهان در کشورهای زندگی می کنند که جنگ و درگیری را تجربه کرده اند. جامعه بین المللی نمی تواند مصائب آنها را نادیده بگیرد. به نظر می رسد در درگیری های معاصر چندان به حقوق بین الملل بشردوستانه توجه نشده است. استفاده مکرر از سلاح های شیمیایی و منفجره در مناطق شهری، خشونت جنسی، آوارگی، کشتار جمعی و... نشانه عدم پایبندی به حقوق بشر می باشد. پژوهش حاضر به شیوه توصیفی-تحلیلی با توجه به مخاصمات مسلحانه سال های اخیر به بررسی رویکردهای حقوق بین الملل نسبت به زنان و کودکان پرداخته است و همچنین به نقد و بررسی سازوکارهای حمایتی و حقوق بشری نسبت به زنان و کودکان در مخاصمات مسلحانه در نظام بین الملل حقوق بشردوستانه پرداخته است. دشمن همواره سعی دارد که از طریق فشار بر افراد غیرنظامی، حریف خود را تسلیم خواسته های خود کند و در این رقابت ناعادلانه، زنان و کودکان اولین قربانیان بی دفاع و بی پناه هستند. نتایج پژوهش نشان می دهد که با توجه به اصول حقوق بشردوستانه بین المللی که به صورت واضح در اسناد بیان شده است، لازم و ضروری است که توسط طرفین درگیر؛ عواملی چون اصل کرامت انسانی، اصل محدودیت در استفاده از سلاح های غیرمجاز و ابزارهای جنگی غیرمعمول، اصل تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان، اصل منع درد و رنج بیش از اندازه، اصل تناسب، اصل حفظ محیط زیست، اصل ضرورت نظامی و اصل احتیاط، که از جمله اصول اساسی حقوق بشردوستانه هستند، باید در مخاصمات مسلحانه بین المللی و داخلی، مورد توجه و احترام قرار گیرند.

واژگان کلیدی

حقوق بین الملل، حقوق بشر، زنان، کودکان، مخاصمات بین الملل.

۱. دانشجوی دکتری حقوق بین الملل، واحد قشم، دانشگاه آزاد اسلامی، قشم، ایران.

Email: ahmadmohtasham@yahoo.com

۲. استادیار گروه روابط بین الملل، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: fakhreddin.soltani@kiaou.ac.ir

۳. دانشیار روابط بین الملل، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

Email: IR.Alirezazaei@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۴

طرح مسأله

زنان و کودکان از جمله گروه‌های آسیب‌پذیری هستند که حقوق و آزادی‌های اساسی آنها به طور گسترده‌ای مورد نقض قرار گرفته است. به ویژه در درگیری‌های مسلحانه و وقوع حالت فوق‌العاده یا شرایط اضطراری که اوضاع کشورها نابسامان می‌گردد، زنان و کودکان آسیب‌پذیرتر گشته و به جهت آن که کمتر امکان دفاع از خود را پیدا می‌نمایند، در معرض خطر بیشتری نسبت به سایر افراد قرار دارند و بیش از دیگر افراد و گروه‌ها در معرض خشونت و نقض حقوق و آزادی‌ها قرار می‌گیرند. با وجود آن که حمایت از زنان و کودکان در درگیری‌های مسلحانه و شرایط اضطراری در قالب اسناد حقوق بشری و همچنین مقررات مربوط به حمایت از جمعیت‌های غیر نظامی در مناقشه‌های مسلحانه صورت پذیرفته، اما رنج‌های مکرری که زنان و کودکان در بسیاری از نواحی جهان در چنین شرایطی متحمل می‌شدند، ایجاب می‌کرد تا سندی مؤثرتر و خاص درباره حمایت از زنان و کودکان در چنین شرایطی به تصویب رسد. تصویب «اعلامیه حمایت از زنان و کودکان در شرایط اضطراری و مناقشه مسلحانه»^۱ یکی از ثمره‌های تلاش جامعه بین‌المللی در این راستا محسوب می‌شود.

اعلامیه حمایت از زنان و کودکان در شرایط اضطراری و مناقشه مسلحانه از جمله مباحث حقوقی می‌باشد. این اعلامیه با ابراز نگرانی از درد و رنج‌هایی که زنان و کودکان غیر نظامی در درگیری‌های مسلحانه و شرایط اضطراری، در مبارزه برای صلح، خود مختاری^۲، آزادی خواهی‌های ملی^۳ و استقلال، غالباً به جهت قربانی شدن اعمال غیر انسانی متحمل می‌شوند و در نتیجه دچار آسیب‌های جدی می‌گردند. همچنین با ابراز نگرانی عمیق از این که با وجود ممنوعیت کلی و صریح، استعمارگری، نژاد پرستی و سلطه بیگانگان، مردمان بسیاری تحت سلطه قرار دارند و جنبش‌های آزادی خواهی ملی نیز به طور بی‌رحمانه‌ای سرکوب می‌شوند و آسیب‌های جدی و شدیدی نسبت به مردم تحت سلطه از جمله زنان و کودکان وارد می‌شود. مقررات و قوانین بشر دوستانه نقض می‌شوند و تعرض شدیدی نسبت به آزادی‌های بنیادین و کرامت انسانی به عمل می‌آید. علاوه بر این با یادآوری مفاد سایر مقررات بشر دوستانه مربوط به حمایت از زنان و کودکان در زمان صلح و جنگ و سایر اسناد مربوط به حمایت از جمعیت غیر نظامی در مناقشات مسلحانه و با توجه به نقش مهمی که مادران در جامعه، خانواده و به ویژه

1. Declaration on the Protection of Women and Children in Emergency and Armed Conflict

2. self-determination

3. national liberation

آموزش کودکان ایفا می‌نمایند و با توجه به ضرورت تامین حمایت لازم از زنان و کودکان غیر نظامی، مفاد اعلامیه حاضر را رسماً اعلام نموده و از دولت‌های عضو خواستار مراعات مفاد آن شده است. یکی از بارزترین تأثیرات منفی جنگ، تأثیر منفی است که بر زنان و کودکان دارد. زنان و کودکان ۸۰ درصد کل پناهندگان، پناهجویان و آوارگان را تشکیل می‌دهند (۱).

جنگ داخلی در سوریه زنان و کودکان را تحت تأثیر قرار داد. در نتیجه ادامه جنگ و خشونت در سوریه که از سال ۲۰۱۱ شروع شد، بیش از ۸ هزار زن و کودک جان باختند. در گزارش منتشره از سوی دیدبان حقوق بشر سوریه^۱ در ۲۵ ام نوامبر روز مبارزه جهانی با خشونت بر علیه زنان آمده است: «بعلت اقدامات خشونت بار جنگ داخلی سوریه از سال ۲۰۱۱ تا ۲۰۱۸، شمار کودکان کشته شده در درگیری به ۵۰۸۳۳ رسید و شمار زنان به ۳۰۹۰۵ رسید». بموجب این گزارش، تروریست‌های داعش علاوه بر منطقه کوهستانی حماه در شهرهای دیرالزور و رقه در سوریه ۸۱ زن را به قتل رسانده‌اند، تروریست‌های داعش پنج تن از این زنان را سنگسار کرده‌اند. در گزارش مذکور ضمن اشاره به اینکه در نتیجه تیراندازی گروه‌های کرد ۲۵ زن کشته شده است، تأکید گردید ۲۵۵ زن دیگر از سوی گروه‌های مختلف مسلح در سوریه به قتل رسانده شده‌اند. دو میلیون و صد هزار زنی که بعلت بحران سیاسی در سوریه که بیش از سه سال ادامه داشت، در موقعیت پناهجو قرار گرفته‌اند، ۳۵ درصد پناهجویان سوری را تشکیل می‌دهند.

به گزارش خبرگزاری ایرنا، در جنگ داعش بیش از ۵۰۰ هزار کودک عراقی به علت اقدامات گروه‌های تروریستی داعش از خانواده خود دور شده‌اند و بیش از یک هزار کودک نیز به دلیل کمبود غذا و دارو و قرار گرفتن زیر آفتاب جان سپرده‌اند؛ از برخی از این کودکان نیز توسط تروریست‌های داعش به عنوان سپر انسانی استفاده شده است. دهها دختر و زن توسط گروه‌های داعش ربوده شده، زندانی و مورد تجاوز قرار گرفته‌اند یا کشته شده‌اند و یا در بازار برده فروشان به ۲۵ تا ۱۰۰۰ دلار به فروش می‌رسند.

هنوز جنگ‌های داخلی ادامه دارد و شمار کشته‌شدگان غیر نظامی به خصوص زنان و کودکان رو به افزایش است. لذا ضرورت و اهمیت واکاوی حقوق بین الملل در حمایت از زنان و کودکان مسجل می‌گردد.

این مطالعه، با توجه به اهمیت مخاصمات بین‌المللی و پیامدهای ناشی از آن به دنبال پاسخی به این پرسش است که رویکردهای حقوق بین الملل در مخاصمات مسلحانه در حمایت از زنان و کودکان به چه شکل بوده است؟

گفتار اول: فرایند تدوین و تصویب اسناد و مقررات عام

از آن جایی که با وجود تصویب اسناد و مقررات عام در حمایت از جمعیت‌ها و افراد غیر نظامی در مناقشه‌های مسلحانه که شامل زنان و کودکان نیز می‌شود، باز هم این گروه‌ها در نواحی مختلف جهان، به طور گسترده‌ای تحت انواع خشونت‌ها و نقض حقوق و آزادی‌ها قرار می‌گرفتند، شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل متحد طی قطع نامه شماره (XLVIII) مورخ ۲۸ می ۱۹۷۰ از مجمع عمومی سازمان ملل درخواست نمود تا امکان تدوین و تصویب اعلامیه‌ای درباره حمایت از زنان و کودکان در شرایط اضطراری یا جنگی را بررسی نماید. سرانجام پس از گذشت حدود چهار سال، مجمع عمومی سازمان ملل متحد در جلسه سی و نهم طی قطع نامه شماره ۳۳۱۸ مورخ ۱۴ دسامبر ۱۹۷۴، اعلامیه حمایت از زنان و کودکان در مناقشه مسلحانه و شرایط اضطراری را که در گزارش کمیته ششم این سازمان طی قطع نامه شماره (XXIX) آمده بود، در قالب یک مقدمه و ۶ ماده به تصویب رساند (۲).

گفتار دوم: زنان و کودکان به عنوان گروه‌های حساس در مخاصمات بین‌الملل

متأسفانه یکی از فجایع بزرگ که تاریخ در برابر آن سکوت کرده خشونت‌های گسترده‌ای علیه زنان و کودکان است که در درگیری‌های مسلحانه دیده می‌شود. خشونت علیه زنان و کودکان به عنوان موضوعی تاریخی است که نه تنها در روند مدرن شدن دنیا از شدت آن کاسته نشده بلکه روز به روز بر ابعاد و گستره‌ی آن افزوده شده است. زنان و کودکان از خشونت جنسی در مناطق درگیری رنج می‌برند و حوادث بیشماری از تجاوز به اعضای آسیب‌پذیر جوامع در سراسر جهان در دوران جنگ دیده می‌شود. در طول نسل‌کشی ۱۹۹۴، حدود نیم میلیون زن در رواندا مورد تجاوز قرار گرفتند. حدود ۶۰،۰۰۰ زن در جنگ کرواسی و بوسنی و هرزگوین مورد تجاوز قرار گرفتند، و از سال ۱۹۹۱ تا ۲۰۰۱ حدود ۶۴۰۰۰ واقعه خشونت جنسی ناشی از جنگ علیه زنان و کودکان در سیرالئون رخ داده است. این تجاوزات در تاریخ اخیر نیز ادامه داشته است، مانند جنگ داخلی در سوریه که از سال ۲۰۱۱ آغاز شد. بیش از ۳.۹ میلیون نفر فرار کرده‌اند که ۷۹٪ آنها زن و کودک هستند (۳).

از سوی دیگر با شمار فزاینده‌ای از مردان متوفی در جنگ، زنان مجبور بودند مسئولیت تصمیم‌گیری، کسب درآمد و مراقبت را برعهده بگیرند. اکثر زنان پناهنده که اکنون سرپرستی خانوارهای خود را دارند، در معرض تجربه ویرانگر مقابله با انزوا و تهدیدها برای امنیت و رفاه عمومی و خانواده‌هایشان هستند. بسیاری از کودکان به دلیل کمبود منابع و مسکن مناسب با آسیب روبه‌رو هستند. آموزش و پرورش نیز نگران‌کننده است، زیرا خشونت باعث می‌شود که دانش‌آموزان در معرض خطر قرار بگیرند و کسانی که در مناطق تحت تأثیر درگیری در جهان قرار دارند از بین بروند. تبعید در مناطقی مانند (سوریه، لبنان، مصر، اردن، عراق، اسرائیل) شامل

زندگی با اندک محافظت در برابر عناصر می شود و خانواده‌ها را در معرض خطرات سلامتی و ایمنی قرار می دهد (۳).

گفتار سوم: تعهدات دولت‌ها برای حمایت از زنان و کودکان

علاوه بر آن که مطابق مواد ۱ و ۲ اعلامیه حاضر دولت‌ها متعهد به ممنوع شمردن حمله علیه زنان کودکان و به کارگیری سلاح‌های کشتار جمعی هستند، مطابق ماده ۳ اعلامیه تمامی دولت‌ها باید تعهدات خود را بر اساس پروتکل ۱۹۲۵ ژنو و کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو ۱۹۴۹ و سایر اسناد و مقررات حقوق بین الملل مربوط به احترام به حقوق بشر در مناقشات مسلحانه که حمایت‌های مهمی از زنان و کودکان به عمل آورده‌اند، به انجام رسانند. همچنین بر اساس ماده ۴ اعلامیه نیز، دولت‌هایی که در درگیری‌های مسلحانه یا عملیات نظامی در سرزمین‌های بیگانه یا در سرزمین‌های تحت سلطه استعماری مشارکت دارند، باید با تمام توان در رهایی زنان و کودکان از بلایای جنگ تلاش نمایند. این دولت‌ها باید تمامی اقدامات ضروری را در جهت تضمین ممنوعیت اقداماتی چون تعقیب و پیگرد، شکنجه، تدابیر انضباطی و تنبیهی، رفتار تحقیر آمیز و خشونت بار به ویژه علیه جمعیت غیر نظامی که شامل زنان و کودکان است، به عمل آورند.

علاوه بر این، مطابق ماده ۵ اعلامیه حاضر، دولت‌ها باید تمامی اشکال سرکوبی و رفتارهای ظالمانه و غیر انسانی نسبت به زنان و کودکان از جمله حبس، شکنجه، تیراندازی، دستگیری‌های جمعی، مجازات جمعی، نابودی محل‌های سکونت و اخراج اجباری که به وسیله هر یک از طرف‌های درگیری در جریان عملیات نظامی یا در سرزمین‌های تحت اشغال صورت می پذیرد را به عنوان جنایت به شمار آورند.

همچنین ماده ۶ اعلامیه بر این تعهد دولت‌ها تاکید دارد که زنان و کودکان غیر نظامی و زنانی که در شرایط اضطراری و درگیری مسلحانه در مبارزه برای صلح، حق تعیین سرنوشت، آزادی خواهی ملی و استقلال به سر می برند یا در سرزمین‌های اشغالی و تحت سلطه زندگی می نمایند، نباید از پناهگاه (سرپناه)، غذا، کمک‌های پزشکی یا سایر حقوق غیر قابل سلب و انتقال، مطابق اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، (۴)

میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)، (۵)

میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶) (۶)

و اعلامیه حقوق کودک (۱۹۵۹) (۷)

یا سایر اسناد و مقررات حقوق بین الملل محروم شوند.

گفتار چهارم: ممنوعیت حمله به زنان و کودکان

یکی از مهمترین اصول انسانی حاکم بر جنگ‌ها اصل تفکیک یا تمایز است که بر اساس آن باید بین جمعیت غیر نظامی و نظامی تفکیک و تمایز قایل شد و افراد و جمعیت غیر نظامی مورد حمله قرار نگیرند. این اصل که از آن تحت عنوان اصل تمایز یا تفکیک^۱ یاد می‌شود، در کنوانسیون چهارم ژنو مربوط به حمایت از افراد غیر نظامی در زمان جنگ که به طور آشکار، بین افراد عادی و نظامی تمایز قایل شده و ماده ۴۸ پروتکل اول الحاقی به کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو و ماده ۱۳ پروتکل دوم الحاقی به کنوانسیون چهارگانه ژنو به رسمیت شناخته شده (۸) که با عمومیت خود شامل زنان و کودکان نیز می‌گردد و آنها را نیز تحت حمایت قرار می‌دهد. ماده یک اعلامیه نیز به طور خاص این اصل را مورد اشاره قرار داده و چنین مقرر نموده است: «حمله و بمباران جمعیت غیر نظامی، تحمیل درد و رنج نا معلوم و بی حساب^۲ به ویژه نسبت به زنان و کودکان که جزء اقشار بسیار آسیب پذیرند، باید ممنوع شود و چنین اقداماتی باید محکوم گردند» (۳)

گفتار پنجم: ممنوعیت استفاده از سلاح‌های گشتار جمعی

دو اصل مهم دیگری که حاکم بر حقوق بشر دوستانه‌اند، اصل تناسب و اصل تحدید تسلیحات یا اصل ممنوعیت استفاده از سلاح‌هایی است که درد و رنج زاید و غیر ضرور تولید می‌نمایند. بر اساس این اصول که متضمن حمایت بیشتر از غیر رزمندگان و افراد عادی و اجتناب از میزان وحشی‌گری در جنگ‌ها در جهت کاهش موارد ظالمانه در منازعات است، طرفین درگیر در جنگ‌ها باید از حملاتی که موجب از بین رفتن توده عظیمی از مردم می‌شوند یا از به کار گیری سلاح‌هایی که منجر به چنین امری می‌گردد یا درد و رنج زایدی ایجاد می‌نماید، اجتناب نمایند. (۹)

از جمله سلاح‌هایی که به طور گسترده‌ای جمعیت غیر نظامی به ویژه زنان و کودکان را از بین برده و با به کار گیری آن اصول مذکور نادیده گرفته می‌شود، سلاح‌های شیمیایی و میکروبی‌اند. ماده ۲ اعلامیه حاضر در ممنوعیت استفاده از این سلاح‌ها چنین مقرر کرده است: «استفاده از سلاح‌های شیمیایی و میکروبی در خلال عملیات نظامی یکی از فاحش‌ترین نقض‌های^۳ پروتکل ۱۹۲۵ ژنو، کنوانسیون‌های ۱۹۴۹ ژنو و اصول حقوق بشر دوستانه بین‌المللی محسوب می‌شود و آسیب‌ها و لطمات سنگینی به جمعیت‌های غیر نظامی از جمله زنان و کودکان بی دفاع وارد می‌سازد و باید به شدت محکوم گردد.»

1. Principle of Discrimination or Distinction
2. Incalculable suffering
3. The most flagrant violations

گفتار ششم: استانداردهای بین المللی حمایت از زنان در مخاصمات مسلحانه

از آنجا که زنان یکی از قشرهای قربانیان جنگ بوده‌اند، این امر سبب شد به منظور حمایت از آنان و کنترل و محدود کردن دامنه جنگ، قواعد و مقررات خاصی تدوین و تصویب شود و سازمان‌ها و کنوانسیون‌های بین المللی به دفاع از آنها برخیزند (۱۱). در این میان، برخی اصول حمایتی به صورت خاص و برخی نیز به صورت عام، حاکم بر حقوق زنان هستند.

(۱) حمایت‌های حقوقی عام بین الملل از زنان در مخاصمات مسلحانه: به موجب کنوانسیون (۱۹۴۹ ژنو، قواعد زیر از جمله مصادیق حقوق بشردوستانه است که در مخاصمات مسلحانه داخلی قابل اجرا می‌باشد. تخطی از این دسته قواعد، ممنوع بوده و نقض صریح حقوق بشردوستانه محسوب می‌شود.

(الف) اعمال خشونت نسبت به حیات شخص به ویژه قتل از هر نوع آن، قطع اعضای بدن و نیز رفتار بی‌رحمانه از قبیل شکنجه یا کلیه انواع مجازات بدنی.

(ب) تجاوز به حیثیت شخص به ویژه رفتار اهانت‌بار و تحقیرآمیز، تجاوز جنسی، واداشتن به فحشا و کلیه شکل‌های تجاوز منافی عفت.

(ج) گروگانگیری، اقدامات دهشت‌افکنی (تروریستی)، مجازات‌های جمعی، برده‌داری و کلیه اشکال تجارت برده.

(د) تاراج، غارت شهری یا محلی، گرچه غلبه بر آن با زور انجام شده باشد.

(ح) صدور دستور جابه‌جایی اهالی غیرنظامی به دلایل مربوط به نزاع و تخریب یا ضبط اموال و ملکیت عمومی و خصوصی و تخریب و ضبط اموال و ملکیت طرف مقابل.

علاوه بر قواعد پیش گفته، اصل تفکیک و تمایز میان رزمندگان و غیررزمندگان، گلوله باران بی‌هدف و وسیع، کشتار جمعی افراد به هر شیوه‌های نظیر حملات انتحاری و بمب کنار جاده و .. از مصادیق اعمال خشونت‌آمیزی هستند که طبق این قاعده، به منزله اعمال ممنوع ذکر شده‌اند (۱۱). این دسته از قواعد، از مهمترین مصادیق حقوق بشردوستانه بین المللی ناظر بر مخاصمات مسلحانه داخلی است و تخطی از آن موجب مسئولیت طرف‌های درگیر در جنگ داخلی می‌شود.

برخی اصول و اسناد حقوق بشر و حقوق بشردوستانه، شامل تمامی افراد درگیر در مخاصمات مسلحانه می‌شود که به‌طور معمول زنان را نیز در بر می‌گیرد. از جمله این اصول، اصل رفتار انسانی با دشمن هنگام جنگ، نهی از پیگیری اهداف و شیوه‌های غیرانسانی و اصل تناسب (مصونیت، ایمنی و حمایت از غیرنظامیان) است. به موجب اصل اخیر، در جنگ، هر مخاصمی تنها می‌تواند به میزانی از انواع تسلیحات مجاز استفاده کند که برای مقابله با دشمن ضروری است. از این اصل، ممنوعیت به‌کارگیری تسلیحات و ابزارهای جنگی که موجب رنج زائد و

غیرضروری می‌شود، استنباط می‌گردد. از دیگر اصول نیز، اصل ممنوعیت تخریب غیرضروری اموال، منع حمله به اهداف غیرنظامی که منجر به تلفات شدید غیرنظامی می‌شود، اصل تحدید تسلیحات (منع استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی) یا اصل ممنوعیت استفاده از سلاح‌هایی که درد و رنج زائد و غیرضروری تولید می‌کنند، می‌باشد (۱۲).

اعلامیه و دستورالعمل پکن در مورد زنان در سال ۱۹۵۵ تصویب شد، بر لزوم مبارزه با ارتکاب خشونت‌های جنسی تأکید کرد. به این دلیل که در عمل تجاوز، علاوه بر تحقیر زن، گروه و جامعه‌ای که وی به آن تعلق دارد، اعم از یک گروه مذهبی، نژادی یا ملی نیز تحقیر می‌شود. برخی معتقدند حمایت کامل از قربانیان جنگ، علاوه بر دولت یا گروه متخلف و دولت‌های حامی، برعهده دولت متبوع قربانیان نیز است. همچنین مطابق نظریه مسئولیت حمایت و موازین بین‌المللی حقوق بشر، جامعه بین‌المللی نیز باید از قربانیان مخاصمات مسلحانه حمایت کند (۱۳). امروزه براساس صلاحیت جنگی رسیدگی به جرایم بین‌المللی، جنایتکاران جنگی را می‌توان تحت تعقیب و محاکمه قرار داد (۱۴). سایر اقدامات حمایتی حقوقی خاص از زنان در مخاصمات مسلحانه، شامل موارد زیر است:

۱. نشست گروه تخصصی سازمان ملل در کانادا در نوامبر ۱۹۹۷: این نشست به منظور برخورد قطعی با تعرض زنان، کسب مشارکت فعال جامعه جهانی و اجرای مقررات و نظارت بر آن از سوی نهادهای بین‌المللی برگزار شد (۱۵).

۲. تأسیس کمیته‌های نظارتی خاص (۱۹۶۶): تأسیس این کمیته برای الزام دولت‌ها به انجام تعهدات خویش، حذف تمامی اشکال تبعیض علیه زنان، ارائه شکایت درباره موارد نقض قوانین، منع شکنجه و سایر رفتار یا مجازات غیرانسانی و تحقیرآمیز است.

۳. فعالیتهای سازمان فرهنگی ملل متحد^۱: فعالیتهای سازمان فرهنگی ملل متحد با هدف تشویق و ارتقاء نقش زنان در فرهنگ صلح، ارائه مجموعه‌ای از ارزش‌ها، سنت‌ها، روش‌ها و رفتارها در جامعه بشری به منظور تحول در رفتارهای هولناک علیه زنان در جریان منازعات مسلحانه ضروری، برنامه‌ریزی شده‌اند. (۱۶) یکی از اقدامات یونسکو با هدف ضرورت آموزش و تربیت مردان برای تدمین حفظ شرافت و حقوق انسانی زنان و پایان دادن به آلام زنان در جریان منازعات مسلحانه، تحول در فرهنگ نواحی در حال توسعه و ترویج بردباری باورهای عمیق انسانی در مورد حقوق دیگران (۱۷) انجام می‌شود. همچنین اقداماتی نیز در خصوص گسترش فرهنگ صلح از طریق حمایت از زنان و مبارزه با مشکلات جهانی به ویژه مشکلات زنان از طریق تأمین منابع مالی لازم برای حضور فزاینده آنان در عرصه‌های تصمیم‌گیری و افزایش

ضرورت حمایت از قربانیان جنگ و پایان دادن به خشونت علیه زنان، گسترش شبکه‌های زنان، حمایت از زنان در رسانه‌ها، تشکیل و گسترش شبکه‌های زنان و نیز آموزش و ارتقاء آگاهی‌ها و مهارت‌های آنان به منظور ارتقاء خودباوری و بهبود فرصت‌های زندگی و شغلی دختران در این برنامه‌ها، انجام شده است (۸).

۴. قطعنامه‌های شورای امنیت سازمان ملل متحد^۱: نقش حمایتی شورای امنیت از زنان در مخاصمات مسلحانه پس از تصویب چندین قطعنامه، شکل جدی‌تری به خود گرفت. برخی قطعنامه‌ها به صورت عام و برخی به‌طور خاص، حمایت از حقوق انسانی زنان در جریان درگیری‌های نظامی را الزام آور کرده‌اند. بدیهی است صدور قطعنامه‌ها به تنهایی سرنوشت زنان را به عنوان اصلی‌ترین قربانیان منازعات مسلحانه تغییر نمی‌دهد، اما بیانگر یک ضرورت مهم جهانی در دفاع از حقوق انسانی زنان است. به هر حال، تأمین عدالت برای زنان و دختران از طریق به کار گرفتن و درگیر کردن آنها در فرآیند حفظ و پاسداری از صلح، از مهمترین نتایج صدور این قطعنامه‌هاست (۸).

۵. سازمان‌های غیردولتی زنان: صرف هزینه‌های گزاف جهت مسابقات تسلیحاتی و سیاست‌های نظامی و ... بر مشکلات و مصائب زنان درگیر مخاصمات می‌افزاید. از این‌رو، برخی معتقدند که تلاش خود زنان در خصوص استقرار و حفظ صلح جهانی نیز حائز اهمیت است. (۱۵) در این راستا، شبکه جهانی سازمان‌های غیردولتی زنان از دهه ۱۹۸۰، به منظور مبارزه با جنگ و مصائب گسترده آن برای زنان و کودکان، فعالیت‌های وسیعی را در سراسر جهان انجام دادند. (۱۷) در برخی کشورها نیز فعالیت جنبش‌های ضدنظامی متشکل از زنان مخالف جنگ، بیان‌کننده گوشه‌ای از اقدامات و حضور فعال زنان در کشورهای اشغالی است. بدیهی است تلاش زنان و سازمان‌های غیردولتی برای تغییر نگرش جامعه نسبت به زنان و ساختار اجتماعی جوامع و اصلاح باورها و خطمشی‌ها و نگاه به زن‌ها موجوداتی انسانی و نه عوامل لذت‌جویی، حائز اهمیت است. (۱۸)

گفتار هفتم: آثار حقوق بشردوستانه نسبت به کودکان در مخاصمات مسلحانه

اسناد متعددی در حقوق بین‌الملل از حقوق کودکان در مخاصمات مسلحانه حمایت به عمل می‌آورد. این اسناد را می‌توان در دو حوزه حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بین‌الملل بشر جای داد. تا پیش از تصویب کنوانسیون حقوق کودک ۱۹۸۹، حقوق بشر دوستانه از کودکان در مخاصمات حمایت می‌کرده است. کنوانسیون‌های چهارگانه ۱۹۴۹ ژنو و دو پروتکل الحاقی ۱۹۷۷ در موارد متعددی از کودکان حمایت به عمل آورده است که می‌توان آن را به‌طور کلی در

دو دسته حمایت عام و خاص از کودکان دانست (۱۹).

الف: حمایت عام: کودکان در معاهدات حقوق بشردوستانه علاوه بر آنکه اصولاً غیرنظامی‌اند و نباید به آنان تعرض شود؛ به دلیل آسیب‌پذیر بودن از حمایت برخوردارند. (۲۰ و ۲۱) اساساً حقوق بشردوستانه، حقوق حمایتی است و به درستی «حمایت» قلب حقوق بشردوستانه است. حمایت عام یعنی افراد بدون توجه به خصوصیات فردی، شغلی، جنسی و نژادی از کلیه فعالیت‌های بشردوستانه‌ای که به منظور حفاظت از جمعیت‌های غیرنظامی به عمل می‌آید برخوردار گردند.

ب: حمایت‌های خاص: علاوه بر حمایت عام، کودکان به دلیل آسیب‌پذیر بودن از حمایت خاص که جنبه تکمیلی و اضافی دارد برخوردار می‌گردند (۲۲). کودکان باید مورد احترام خاص قرار گیرند و در برابر هر شکل از حمله غیرمحرمانه حمایت شوند. طرف‌های مخاصمه مراقبت و کمکی که کودکان خواه به علت سن و یا به هر علت دیگر به آن نیاز دارند، برای آنان فراهم نمایند. هدف حمایت خاص از کودکان در اسناد حقوق بشردوستانه مصون داشتن و حفظ آنان از ایراد هرگونه زیان‌های روحی و جسمی است. اصولاً درباره اشخاص تحت حمایت حقوق بشردوستانه، همان مقررات خاص رفتار با بیگانگان در زمان صلح اعمال خواهد شد. بر همین اساس کودکان کمتر از ۱۵ سال و زنان باردار و مادران اطفال کمتر از ۷ سال از هرگونه رفتار ممتاز به میزان اتباع دولت مربوطه، برخوردارند.

به علاوه چنانچه در موارد استثنایی کودکان با کمتر از ۱۵ سال سن، به‌طور مستقیم در مخاصمات شرکت کنند و در اختیار طرف مخالف قرار گیرند، خواه اسیر جنگی باشند یا خیر، از حمایت خاص برخوردارند. (۲۳)

نتیجه گیری

خشونت علیه زنان و کودکان هزینه بزرگی بر خانواده ها و جوامع تحمیل می کند. این نوع خشونت یکی از فراگیرترین موارد نقض حقوق بشر در دنیای امروز است که همه کشورها اعم از پیشرفته و در حال توسعه مبتلا به این معضل هستند بر همین اساس طی قطعنامه ای در ۱۷ دسامبر ۱۹۹۹ مجمع عمومی سازمان ملل متحد، ۲۵ نوامبر را به عنوان روز جهانی محو خشونت علیه زنان نام گذاری کرد و از دولت ها، سازمان های بین المللی و سازمان های غیر دولتی برای طراحی و سازماندهی فعالیتهایی جهت افزایش آگاهی عمومی از این پدیده خطرناک دعوت به عمل آورد. بر این مبنا از ۲۵ نوامبر، روز جهانی محو خشونت علیه زنان، تا ۱۰ دسامبر، روز جهانی حقوق بشر، دروه ۱۶ روزه جهت فعالیت کمپین مبارزه با خشونت های جنسیتی و زمانی برای اقدام و آگاهی بخشی جهت پایان دادن به خشونت علیه زنان و دختران در سراسر جهان است.

در سال های اخیر، جنگ داخلی سوریه و حمله داعش در عراق، برای زنان و کودکان خفت بارترین و تحقیرآمیزترین دوران عمرشان را در عصر حاضر سپری کردند و وحشیانه مورد ظلم و تجاوز و خشونت قرار گرفتند. اکنون نیز زنان فلسطین باید هر روز رنج از دست دادن فرزندان و خانواده خود را بر دوش بکشند.

در بررسی اصول حمایتی نظام بین الملل حقوق بشردوستانه، روشن شد که منشاء جنگ و درگیری، مقابله قدرت ها برای کسب منافع بیشتر و تعارض منافع است. با این حال، رعایت قوانین حقوق بشر در تخاصم های بین المللی و تدوین حقوق جنگ در جامعه بین الملل اهمیت دارد. این مهم در سال ۱۹۴۹ با تصویب کنوانسیون های چهارگانه ژنو تا حدودی مورد توجه قرار گرفت. اگرچه قبل از آن نیز قواعد و مقررات پراکنده ای به چشم می خورد، اما می توان گفت که از سال ۱۹۴۹ و به دنبال ایجاد سازمان ملل و آثار و تبعات فجیع جنگ جهانی دوم بود که وجود و رعایت قواعد الزام آور حاکم در جنگ، ضرورت می یافت. اما با این وجود، در نظام بین الملل، با توجه به این که دولت ها واضح و مجری قواعد و مقررات هستند و با توجه به عدم وجود صلاحیت اجباری مراجع قضایی، این قواعد از ضمانت اجرایی لازم و کافی برخوردار نیستند و از آنجا که یکی از منطبق های حقوق بین الملل، قدرت است، این ضمانت اجرا در صورت وجود، برای کشورهای صاحب قدرت، کم رنگ می شود. به علاوه، وجود برخی از ابهامات، عدم تعریف صحیح، نپرداختن به جزئیات در تدوین اصول و مقررات، عدم اجرای کامل مقررات و ...، موجب کاستی و نواقص نظام حقوق بین الملل در عصر حاضر شده است.

نقض این قواعد، امروزه موجب مسئولیت می شود و در آن قسمت که جرم جنگی نامیده

شده است، مسئولیت کیفری فردی رخ می‌نماید. در این میان، نباید نقش مهم سازمان‌های غیردولتی مانند کمیته بین‌المللی صلیب سرخ و نهادهای ملی صلیب سرخ و هلال احمر نهادهای نظارتی مانند کمیته حقوق کودک، شورای امنیت و نهادهای امدادی را در توسعه، تحول و ترویج حقوق کودکان نادیده انگاشت، چرا که هر کدام به نوبه خود بیانگر اقداماتی هستند که تاکنون در جهت حفظ و ارتقای حقوق کودکان در مخاصمات انجام گرفته است.

با توجه به اصول حقوق بشردوستانه بین‌المللی که به صورت واضح در اسناد بیان شده است توسط طرفین درگیر لازم و ضروری می‌باشد از قبیل اصل کرامت انسانی، اصل محدودیت در استفاده از سلاح‌های غیرمجاز و ابزارهای جنگی غیرمعمول، اصل تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان، اصل منع درد و رنج بیش از اندازه، اصل تناسب، اصل حفظ محیط‌زیست، اصل ضرورت نظامی و اصل احتیاط از جمله اصول اساسی حقوق بشردوستانه هستند که لزوماً باید در مخاصمات مسلحانه بین‌المللی و داخلی توسط طرفین یا طرف‌های درگیر، مورد توجه و احترام قرار گیرند. بنابراین، طرفین و طرف‌های منازعه مسئولیت دارند در درگیری‌ها به اصول فوق توجه نموده و نظامیان را از غیرنظامیان و اهداف نظامی را از اهداف غیرنظامی تفکیک کنند و به اموال عمومی آسیب نرسانند و به هیچ‌وجه غیرنظامیان و اهداف غیرنظامی را مورد حمله قرار ندهند و باید متوجه باشند که نقض این اصول و گذشتن از این قواعد در حملات جنگی، جنایات جنگی تلقی گردیده است. قواعد حقوق بشردوستانه درصدد کاهش رفتارهای خشونت‌آمیز بوده و وسیله کنترل اعمال ضدانسانی و بشری می‌باشد.

فهرست منابع

1. Sharififar ST. (2003). Mental aspects of war children. Journal of Military and Health Sciences Research; 1(4): 247-250. (In Persian).
2. Ghorban Nia, Nasser, Human Rights and Humanitarian Rights, Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization, 1387, first edition, pp. 173-174. (In Persian).
3. Bazar V. (2018). The place of ethics in international law. Journal of Law Research; 21(2): 259-284. (In Persian).
4. Universal Declaration on Human Rights (UDHR) 1948 ،UN ،Doc ، A/ 81 ، 10 December 1948.
5. International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) 1966 ،UN ،Doc ،A/6316 1966.)
6. International Covenant on Economic ،Social and Cultural Rights (ICESCR) ،UN ،G ،A ،Res ،No 2200A (XXI) of 16 Dec ،1966.
7. Declaration on the Rights of the Child (1959) ،A/ Res ،1386 (XIV) ،20 NOV ،1959
8. Delkhoosh A. (2008). Humanitarian law in international and ono-international armed conflicts: differences and commonalities. Journal of Foreign Policy; 22(4). (In Persian).
9. Atashak M, Ghahremani M, Aboulghasemi M, Ferasatkhah M, Mahzadeh M. (2012). Reflection od concepts of global ethics in the goals of Iranian education. Ethics in Science and Technology; 7(2). (In Persian).
10. Geneva Protocol of 1925 ،League of Nations ،Treaty Series ،vol ، XCIV ،No ،2138 ،p ،65.
11. Hanji SA. (2011). The emergence of the humanitarian rights of war and the manifestations of the preservation of human dignity. Journal of Law Research; 39. (In Persian).
12. Bagherzader R, Ranjbarian AH. (2015). The foundation of the implementation of humanitarian rights: The commitment of governments to respect and guarantee the observance of humanitarian rights. Journal of Public Law Research; 16(46). (In Persian).
13. Ramezani-Ghavamabadi MH. (2010). A reflection on the contractual sources of non-international armed conflict law. Theology and Law Journal; 13: 149. (In Persian).
14. Askari P. (2016). Post-war justice and responsibility to protect victims of armed conflict. Journal of Public Law Studies; 46(4). 957. (In Persian).

15. Karamzadeh S, Moradian B. (2016). Study of the principles of observance of humanitarian rules by non-governmental groups from the perspective of Islam and human rights, a case study of Iraq and Syria. *Quarterly Journal of Comparative Research in Islamic and Western Law*; 3(3): 125. (In Persian).
16. Greenwood K. (2008). *Historical development and the basis of humanitarian law, humanitarian law in armed conflict*. Translated by: Zamani G, Saed N. 1 st ed. Tehran: Institute of Law Studies and Researches. (In Persian).
17. Sabouri Z, Nasirpour S, Hamidian-Shourmasti M. (2012). Challenges of the United Nations women in creating sustainable peace. *Journal of International Research*. 1: 165-194. (In Persian).
18. Fernandez-Dols JM, Hurtado-de-Mendoza A, Jimenez-de-Lucas I. (2009). Culture of peace: an alternative definition and its measurement, peace and conflict. *Journal of Peace Psychology*; 10.(۲)
19. Kounaee E. (2006). The role of women in promoting a culture of peace in the world. *Journal of the Faculty of Law and Political Science, University of Tehran*. 73:L 237-256. (In Persian).
20. Mouazenzadegan HA, Heidari MA, Nikoomanzari A. (2013). Armed hostilities and violence against international law. *Journal of Women and Culture*; 5(17). (In Persian).
21. Harvey R. (2003). *Children and armed conflict: a guide to international humanitarian and human right law*. USA: Essex University.
22. Ziaee-Bigdeli MR. (2001). *Law of War*. 2nd ed. Tehran: Allameh Tabatabaee Publication. (In Persian).
23. Siah-Rostami H. (2004). *Basic rules of the Geneva conventions 1949 and additional protocols 1977*. Tehran: National Committee of Humanitarian Law. (In Persian)

Abstracts

Supporting the rights of women and children in armed conflicts from the perspective of international law

*Ahmad Mohtasham
Fakhroddin Soltani
Alireza Rezaei*

Abstract

More than half of the world's women and children live in countries experiencing war and conflict. The international community cannot ignore their suffering. It seems that international humanitarian law has not been paid much attention to in contemporary conflicts. Repeated use of chemical and explosive weapons in urban areas, sexual violence, displacement, mass murder, etc. are signs of non-compliance with human rights. The current research has analyzed the approaches of international law towards women and children in a descriptive-analytical way, considering the armed conflicts of recent years, and also criticized and reviewed the protection mechanisms and human rights towards women and children in armed conflicts in the international system. International humanitarian law has paid. The enemy always tries to make his opponent submit to his demands through pressure on civilians, and in this unfair competition, women and children are the first defenseless and defenseless victims. The results of the research show that according to the principles of international humanitarian law, which are clearly stated in the documents, it is necessary and necessary by the involved parties, such as the principle of human dignity, the principle of restrictions on the use of illegal weapons and Unusual war tools, the principle of separation between soldiers and civilians, the principle of prohibiting excessive pain and suffering, the principle of proportionality, the principle of environmental protection, the principle of military necessity and the principle of precaution are among the basic principles of humanitarian rights that must necessarily be followed in armed conflicts between international and domestic by the parties or involved parties, to be considered and respected.

Keywords

international law, human rights, women, children, international conflicts.

Pathology of the Ethical Approach in Social Media Marketing Activities in the University (Case of Study: Islamic Azad University)

*Fatemeh Abolhasani Targhi
Seyyed Hassan Hataminasab
Mohammad Soltanifar*

Abstract

Social media as an emerging phenomenon in Iran has caused significant changes in all activities, especially in the field of educational services. According to their mission, universities and higher education centers always seek to attract students and then attract motivation for specific actions and behaviors. The lack of native standard models for using social media marketing in the university has caused us to sometimes see problems in this field. Based on this, this research, after investigating the ethical problems of this activity, first through the method of qualitative approach and inductive content analysis, while conducting scientometrics, identifies the dimensions of social media marketing and localizes them using the Delphi method. Then, with the help of exploratory factor analysis, while verifying the groups of indicators of each dimension and verifying validity, it evaluates the current and desirable situation of these indicators and factors in Iranian universities. The statistical population of this research in the qualitative section of the articles of the Web of Science database during the 50 years ending in 2022 and in the qualitative section is selected experts and cultural assistants of universities across the country that were surveyed using the snowball method. The results show that the most important problems are related to the ethical approach in advertising and social media marketing policy.

Keywords

social media marketing, ethics, university, problem solving, scientometrics.

Ragheb Esfahani's educational views in the book of Qayyim (Zariah Eli Makarem al-Sharia - an inductive educational study)

*Omid Mustafa Abdullah
Aziz Javanpour Heravi
Mohammad Ali Rabbipour*

Abstract

The knowledge of ethics among Muslims has faced different approaches, which has led to the emergence of different ethical and educational systems such as rational, mystical, transferable and integrated approaches. The integrated ethics approach has tried to use the privileged capacities of the philosophical, mystical and narrative school and have a combined view of the science of ethics, one of whose leaders is Ragheb Esfahani. He has created a good link between the philosophical and religious approach in his valuable book al-Dhari'a al-Makaram al-Sharia. What can be understood from the discussion in the present research is that Ragheb emphasizes rationalism and considers reason to be the leader of sensual virtues and views reason as the head of a chain of moral virtues. The characteristic of Ragheb's discussions is the combination of philosophical and moral discussions with the verses of traditions and the religion of Islam. Ragheb Esfahani's moral theory should be considered among Platonic-Aristotelian virtue theories in terms of its overall structure. Nevertheless, its moral educational views have a completely Quranic content and are so embellished with Islamic verses and traditions that its philosophical flavor is less palpable. Ragheb's important initiative in the discussion of moral and educational virtues, which was taken from the Holy Quran, was to add the virtues of success, guidance, growth, affirmation and confirmation to the philosophical moral virtues. Despite Ragheb Esfahani's original and wonderful works and despite the deep works he left behind, he remains unknown and the reason for this is the deep influence of Ghazali on Ragheb's moral issues.

Keywords

Educational Perspective, Ragheb Esfahani, Kitab Qayyim, Al-Dhariyyah.

Functions of the principle of dignity in criminal policies in the light of religious teachings

Mohammad Mirzai

Fatima Azimi

Abstract

Since human dignity is considered as a right or a set of inalienable and transferable rights, which has many potentials and fields of development and legislation in rule-making or compiling basic principles in the field of management and it is crime control or criminal policy, so it is considered to be able to play a constructive and effective role in the field of macro and strategic criminal policies in an extra-legal way. In the religious teachings of Islam, human dignity is not based on a contractual and creditable matter, but on the basis of an ontological, ethical and original matter, which originates from the essence of human creation and a subject of development based on divine decrees and in the legislative dimension. It is justified. Now the question is, with all these capacities, how can this issue be given a practical aspect in a religious government, in the context of criminal policies and in the field of crime management and control? In other words, what is the place and functions of dignity-orientation in criminal and criminal policies? In other words, what is the place and functions of dignity-orientation in criminal and criminal policies? The findings of this article, prepared with descriptive and analytical methods, state that the preservation of human dignity, which has a moral origin on the one hand, and is also the creator of many moral works, has the ability to be the most important pillar of criminal policies. To be known in the general sense and criminal policies in the special sense. Since this principle is the justification factor and existential basis for many criminal and moral institutions and mechanisms in the criminal justice system, such as the principle of equality, proportionality, amnesty, acquittal, equality of arms, caution, and so on, with redefinition The function of the rule of dignity, which this article examines, can change the macro and strategic policies of penal and criminal.

Keywords

Criminal policy, the principle of dignity, criminal law, Sharia teachings.

Basics, principles and goals of sexual education in Islam and the West

Najibeh Khatun Karami

Abstract

Sexual education refers to a collection of teachings and the creation of situations and contexts that aim to familiarize individuals with guiding and regulating their sexual instincts. The purpose of this research is to discuss the fundamentals, principles, and goals of sexual education in both Islamic and Western contexts. As civilizations advance, industrial technologies progress, and information networks and virtual spaces expand, individuals and societies face significant risks. Therefore, this research utilizes a descriptive-analytical approach to highlight the importance of timely sexual education in promoting public chastity, moderation in sexual desires, eliminating sexual discrimination, and ultimately fostering spiritual closeness to God.

Keywords

sexuality education, Sexuality health.

Investigating the approach and ethical role of the media in preventing emotionalism in determining punishment

*Javadollah Ghadami
Shahrdad Darabi
Seyyed Mahmoud Mirkhalili*

Abstract

Mass media's representation of crime, deviance, and disorder is one of the constant causes of concern at the community level. Because it causes fear and anxiety in the society. However, this traditional role of the media in representing norm-breaking events can be restored according to some media-oriented theories such as the magic bullet theory and the theory of highlighting and selective writing, and it can play the role of a tool that also has crime prevention training. And also, a control tool on the emotions and inflammations of society after committing a crime. The current research, with an analytical-descriptive method based on library data, tries to achieve this goal, to what extent the media can moderate and control the inflammation and emotionalism caused by committing a crime, and against this role in determining the punishment of the effective offender. The findings of this research show that the media can control the inflammatory atmosphere created in the society with the insinuations they give to the audience in their headlines and texts, and they can control the criminal justice system from a kind of common sense. release a criminal offense. Anyway, this research investigates the different roles of the media in feedback by representing the crime and also reconstructing or depicting the face of the criminal and finally examines this process in determining the punishment.

Keywords

The moral role of the media, Determination of punishment, Criminal Justice.

he moral role of the Holy Quran in the health of the human body

Enayat Sharifi

Abstract

Physical health is considered as one of the other health along with spiritual, mental and social health in many systems and schools. Trying to explain an intellectual and cognitive system called "ethical system" consisting of three related and coherent elements; It is the plan, the basics and the principles, and it aims to improve and promote the spiritual health of human being with the water treatment method. Therefore, this research aims to answer the basic question of how the moral system of the Qur'an affects the human body and health through a descriptive and analytical method. The moral system of the Qur'an with two methods; Prevention and treatment aim to ensure the health of the human body. Raising awareness, removing moral vices, observing hygiene and cleanliness in dimensions, cleanliness of the body and clothes, sexual hygiene and nutritional hygiene are among the preventive methods of the moral system of the Quran in the health of the body. The treatment methods are divided into two parts: the treatment method through inner and spiritual means and the treatment method through external means. Piousness, peace of mind, prayer, Quran, prayer, repentance and asking for forgiveness are among the methods of inner means, and fasting, avoiding extravagance and overeating are also the most important material means for the health of the body.

Keyword

body health, human, moral system of Quran, Quran.

Cause and effect relationship between ethics and environmental protection in Buddhism

Alireza Soleymanzadeh

Abstract

Different religions around the world have provided constructive solutions in the field of solving various human problems. Buddhism paid a lot of attention to the natural environment from the very beginning. Regarding the importance of the present research, it should be noted that the researches that have been conducted on Buddhist religious texts have not paid much attention to the environmental views of this religion and have often investigated its philosophical, psychological and therapeutic aspects. Considering the many environmental problems that have critically threatened vegetative, bestial and human life, the contemporary world needs extensive research in the field of nature protection so that the experiences of other schools can be used. The main achievement of this research will be to show how Buddhism tries to preserve nature by linking ethics and environment. The current research will try to advance the research by using the historical research method and by referring to first-hand (original) and research sources. The results of the research also indicate that, according to Buddha, change is part of the nature of the environment; but moral vices (such as cruelty, avidity, hoarding, prodigality, burglary, arrogance, etc.) will speed up the destruction of the world as a cause and effect.

Keywords

Buddhism, environment, ethics, religious texts, Dīgha Nikāya.

Investigating the concept of social justice in Sayyid Qutb's thought (a case study of Tafsir FiZhalal Al- Qur'an)

*Shahla Darabpour
Reza Shabani Samkhabadi
Javad Heravi*

Abstract

From the point of view of Islam, justice is considered to be a fundamental principle and the most important element of society, as the philosophy of sending prophets to establish equity and justice among the people has been known, hence the subject of justice has always been one of the concerns of mankind and the central concepts and theorizing of many experts and philosophers. Sayyid Qutb is one of the Muslim thinkers in the 20th century who has investigated the dimensions of social justice in Islam. The purpose of this research; The investigation of what is the concept of social justice in Sayyid Qutb's thought is based on the book "Tafsir Fi Zhalal Al-Qur'an" and how he reached his theory of social justice from those foundations. In this article, using the analytical- descriptive method the concept of social justice in the Tafsir Fi Zhalal Al- Qur'an according to Sayyid Qutb will be investigated. The results of the research show that social justice in the Tafsir Fi Zhalal AlQur'an is not an unattainable ideal, but this justice is through the creation of a justly and ethical society to transform a Qur'anic teaching into the reality of human society, based on the commands of the Qur'an, which is originated of a comprehensive ideological concept, in which the justice is not unrelated to the life of man and society, but has a meaning beyond the government and ontological and must be fulfilled in the individual and social action. Therefore, Sayyid Qutb knew the way to fulfill social justice in the justice in the social relations between individuals, economic justice, distributive justice and justly governance and responsibility of humans, which fulfill under the banner of divine commandments. And its obstacles are the transformation of the Quranic instructions into the whims and fancies, corruption, disobedience of divine commandments, and unjustly distribution. He consider his reform vision for the society based on the fulfillment of social justice and achieving Islam foundations, applying its legitimacy, perform the foundations and implementation of the Islamic government as one of the most important goals of the Quran has been his main aim.

Keywords

Sayyid Qutb, Tafsir Fi Zhalal Al- Qur'an, social justice, origins and foundations.

The Scope and basics of humility in the New Testament

*Fatemeh hajiakbari
Hossein Heidari*

Abstract

The common and ultimate goal of Abrahamic Religions is the flourishing of moral virtues, among the most important of these virtues is reducing selfishness and arrogance, and deepening and promoting humility before creatures and their Creator. One of the characteristics of Christians according to the Holy Quran is their humility. From the point of view of Christians, the character of humility in the human heart is the cause and result of deep and lasting peace of mind, love of God and people, compassion and kindness towards everyone, while pride is one of the seven major sins and plays a unique role in the causal chain of sins. A study of humility in the New Testament in this paper shows that there is a deep dialectical relationship between the Christian belief foundations in the fields of theology, ontology, Christology and anthropology with behavioural patterns of Christian ethics.

With descriptive and analytical methods, this article deals with the extent and range of examples and foundations of humility in the three: cognitive, emotional and behavioural dimensions in the New Testament and reviews the model of humility in the chain of Christian ethics.

Keywords

Moral Theology, Christian Ethics, Humility in the New Testament, The Mortal Sins.

Pleasure and ethics

Ali Reza Al Boyeh

Ali Reza Sheikh

Abstract

Undoubtedly, hedonism can completely encompass human life and give it a hedonistic meaning and concept. This issue has caused the question to be raised, to what extent is hedonism morally correct? And in the field of theory, what relation can it have with ethics? Can hedonism be justified and moral? The research method in this article is descriptive-analytical. The findings of the research indicate that the relationship between ethics and hedonism is drawn from the way of examining the idealism of pleasure and the nature of hedonism . Despite the fact that a group of moral philosophers have gone so far as to consider pleasure as an intrinsic good and consider the criterion of moral value and moral judgment to be dependent on it and have organized hedonistic ethics; But pleasure cannot be an intrinsic good and the criterion of moral value, and hedonistic actions can be considered moral only in some cases. According to Islamic teachings, Although pleasure is not an evil thing and the pleasures of the afterlife are real and original; However, it is not the ultimate purpose.

Keywords

hedonism, normative pleasure, pleasure after death, moral judgment, moral value.

The perfect movement of beings from Attar's point of view in Asrarnameh

*Afsaneh-Aghahssani Mahabadi
Reza Fahimi
Manijeh Fallahi*

Abstract

The purpose of creation in the philosophy of creation is to benefit the creatures. By getting close to the Lord, the main source of perfection and benefiting from him, creatures reach perfection and closeness to God. According to the divine order, all beings in the universe are moving towards the main origin, continuous and permanent movement. Every creature in the lower rank, with the veils of darkness, is perfected and promoted in the movement towards the higher rank. In this journey, the Ashraf of creatures tries to turn his abilities into reality through change and transformation, and by constantly observing his actions, by enduring hardship and extreme worldly patience, he actually travels in a deep journey and by passing from the world of plurals to the world of unity. The present study with a descriptive-analytical approach and library method seeks to examine Attar's view in Asrarnameh about the evolutionary movement of organisms, especially humans, with the quality of this journey. According to Attar, man, like other creatures, is constantly in dynamism, and his achievement in this journey is the enjoyment of divine love, the acquisition of the divine blessings of truth, and as a result the promotion of servitude to absolute perfection.

Keywords

Attar, Asrarnameh, perfect movement, transformation, promotion.

The basics of justice in theoretical and practical wisdom based on Islamic sources

Amir Hossein Imani Moghaddam

Mahdi Imani Moghaddam

Abbas Khademian

Abstract

The purpose of the present research was to prove justice in the creative will and, accordingly, in the legislative will of God. This basic and theoretical research was done by analyzing data from the Holy Quran and Shia hadith sources. By analyzing the data, it was concluded that whether by rational method or by following the narration, the foundation of theoretical wisdom is based on the understanding of divine justice in development and based on the acceptance of this principle that values and prescriptions return to beings and non-beings. Therefore, the foundation of practical wisdom is based on theoretical wisdom. Therefore, the understanding of how divine justice flows in legislation is based on the understanding of moderation, both in the world of names and the levels of human worlds .

On this basis and due to the correspondence of the perfect human being with the universe, a human being who is obliged to guide and lead others should be under the control of reason in perfect moderation of the powers of imagination and illusion and even senses, and no matter how successful he is in this matter. It can extend moderation to families, clans, and civilizations. As a result, the condition of any social reform act will be to accept the necessity of creating a reasonable moderation in youth and youth forces, as the creator of creation has manifested this moderation in his creation verses.

Keywords

justice, theoretical wisdom, practical wisdom, Islamic sources.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 14, No. 3, Spring 2024/ No: 55/ ISSN: 2383-3279

Proprietor: *Iranian Association for Islamic Thought. (ISSN: 2383-3279)*

Chief Director: *Reza Haji Ebrahim Ph. D*

Chief Editor: *Mahmoud ghayyomzade Ph. D*

Board of Writers

Hojatoleslam Alireza Amini; Mohsen Javadi, Ph. D; Ahmad Deilami, Ph. D; Amir Divani, Ph. D; Jafar Shahnazari, Ph. D; Jafar Sadri, Ph. D; Amir Abbas Alizamani, Ph. D; Mahmoud ghayyomzade, Ph. D; Abdollah Nasri, Ph. D.

Internal director and Editorial- board director: *Alireza Moazami*

Translator: *Mohammad Ehsani*

Page Design: *Hamidreza Alizadeh*

Editor: *Ehsan Computer*

Note

The Journal Ethical Research accepts papers on the Ethics 'Islamic Ethics 'applied ethics 'comparative ethics 'and ethical challenges of Modernism and moral training. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

Address: *Bolward Al-Ghadir 'University of Qom 'Central Library 'office of the journal.*

Tel: *0098-25-32103360*

Fax: *0098-25-32103360*

Email: *Akhlagh_1393@yahoo.com*

This journal is cooperatively being published by Iranian Association for Islamic Thought.

فرم اشتراک مجله علمی " پژوهش‌های اخلاقی " انجمن معارف اسلامی

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی			
نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها)			
شغل، محل کار، سمت			
میزان تحصیلات و رشته تحصیلی			
آدرس پستی			
پست الکترونیک			
شماره فیش بانکی	تاریخ فیش بانکی	تعداد نسخه دریافتی	شروع اشتراک از شماره
امضای متقاضی		تاریخ	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۴/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب ۱۵۳۱۰۷۱ بانک تجارت

شعبه صفائیه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی

قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی،

دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

ارسال فرمایید:

جهت اطلاع بیشتر با تلفن ۰۲۵ - ۳۲۱۰۳۳۶۰ تماس حاصل فرمایید.