



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

سال ششم - شماره چهار - تابستان ۱۳۹۵

شماره پیاپی ۲۴

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سردبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

حجت الاسلام و المسلمین علیرضا امینی، دکتر محسن جوادی، دکتر احمد دیلمی،

دکتر امیر دیوانی، دکتر محمد ذیحجی، دکتر جعفر شانظری، دکتر جعفر صدری،

دکتر امیرعباس علیزمانی، دکتر محمود قیوم زاده، دکتر عبدالله نصری.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

صفحه آرا: کامپیوتر احسان (۰۲۵ - ۳۷۸۳۵۰۲۰)

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

کارپردی، 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 الغدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهشی 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 - پژوهشی به فصلنامه پژوهش های اخلاقی اعطا شد.

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 یک نسخه 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
 - هـ. 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 - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال ششم، شماره چهار، تابستان ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۲۴

- ۵ / بررسی کاربست تربیتی، آموزشی آیه در قرآن کریم
شاهرخ حکمت
- ۲۳ / اخلاق تجاری و تجارت اخلاقی
حمید رضانیا شیرازی
- ۳۷ / عدالت بر پایه میثاق‌های برآمده: تحلیل انتقادی از ایده قرارداد اجتماعی
محمد هادی زاهدی نیا/داود منظور/محمد جواد رضایی
- ۵۹ / بررسی تأثیر اخلاق حساب‌رسان بر کشف دستکاری اطلاعات مالی
سحر سپاسی / فائزه نجفی
- ۷۷ / اتانازی و تفاوت فقهی، اخلاقی دو نوع فعال و انفعالی آن
ماریه سید قریشی / محمد مهدی سلطانی
- ۹۵ / فراتحلیلی بر مطالعات مربوط به اخلاق کار اسلامی
حکیمه السادات شریف زاده / سید احمد میرمحمدتبار / مریم سهرابی
- ۱۱۵ / بررسی همسویی ارزش‌های اخلاقی و ارتباطات سازمانی
محمد ذاکری / سارا نجاری
- ۱۳۱ / کارکردهای تربیتی عزت نفس و نقش آن در سلامت روان از منظر قرآن و روایات / مهدیه عسکری / ابراهیم نوری / حسین خاکپور
- ۱۴۷ / تحلیل عناصر معنایی واژه اخلاقی اینار در قرآن کریم
ثریا قطبی / فریده داودی مقدم / بیتا عزیزی
- ۱۶۳ / تفکر انتقادی و تربیت اسلامی؛ وجوه افتراق و اشتراک
حسین کریمیان / فائزه ناطقی / محمد سیفی
- ۱۸۳ / تبیین جایگاه تفکر انتقادی در وظیفه‌گرایی معرفتی اخلاق باور
فرامرز محمدی پویا / سعید ضرغامی همراه / سید مهدی سجادی / یحیی قائدی /
علیرضا محمود نیا

1-11 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

بررسی کاربرد تربیتی. آموزشی آیه در قرآن کریم

شاهرخ حکمت^۱

چکیده

آفریدگار هستی، پرتوی از ذات بیکران و جمیل خویش را از رهگذر اسماء و صفات در آینه‌ی آیات تکوین و تشریح و در دو عرصه آفاق و انفس، متجلی ساخته و اهل نظر همواره در این دریغ‌اند که کاش صد هزار دیده داشتند برای تماشای این صد هزار جلوه. این مقاله می‌کوشد تا نمونه‌هایی از آیات الهی را از منظر تربیتی و آموزشی مورد نظر و توجه و واکاوی قرار دهد و ثمرات هر یک از این نگرش‌ها، به پیشگاه ارباب معرفت پیشکش گردد.

کلید واژه‌ها

آیات الهی، تکوین، تشریح، تربیتی، آموزشی.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی اراک

طرح مسأله

آفریدگار هستی در بزرگترین صنع خود در عالم تشریح - قرآن کریم - مکرر بندگان خویش را به تأمل و تدبر در آیات بیکران خود در عالم تکوین فرا خوانده است و مصادیق بسیار متنوعی را از آیات شگفت خود مطرح نموده است و در آیه ۱۰۶ سوره مبارکه یوسف، آنان را که به سادگی از کنار آیات بی‌شمار او در آسمان‌ها و زمین می‌گذرند مورد ملامت قرار داده است. از این همه تأکید بر تأمل در آیات، مشخص می‌شود که خداوند حکیم از این تأکید خود هدفی داشته که بدون شک این هدف و غرض مبتنی بر ثمرات و مصالح بی‌شماری برای بندگان بوده است و لذا شایسته است این تأمل در آیات الهی مورد توجه و بررسی بیشتری قرار گیرد.

ادبیات تحقیق

درباره‌ی بررسی آیات الهی از جنبه‌های مختلف، به طور مستقل کتاب یا مقاله‌ای نوشته نشده است، اما اکثر مفسرین به خصوص صاحبان تفسیر «المیزان» و تفسیر «نمونه» هر گاه به کلمه‌ی آیه و آیات رسیده‌اند توضیحات مفیدی را در این باب ذکر کرده‌اند. بعضی از شارحین نهج البلاغه، هم چون «ابن میثم بحرانی» و «ابن ابی الحدید» از قدما و مرحوم علامه جعفری و آیت الله مکارم شیرازی از متأخرین، ذیل این دو کلمه در کلام امیر مؤمنان توضیحات ارزنده‌ای ارائه داده‌اند.

هم چنین آقای محمدباقر حجتی در کتاب «پژوهشی در تاریخ قرآن»، آقای رضایی اصفهانی در کتاب «پژوهشی در اعجاز علمی قرآن»، آقای مهدی گلشنی در کتاب «قرآن و علوم طبیعت» آقای محمد تقی مصباح یزدی در کتاب «معارف قرآن» آقای حسین نوری در کتاب «شگفتی‌های آفرینش»، ذیل مباحثی هم چون اعجاز علمی قرآن، نکات مفیدی ارائه داده‌اند، اما تمامی این اندیشمندان بیشتر از جنبه‌ی علمی به آیات و شگفتی‌های آفرینش اشاراتی داشته‌اند و این خلاء معرفتی در فرهنگ ما، که نوشته‌ای که در وهله‌ی اول به طور مستقل به موضوع آیات الهی پردازد و در مرتبه دوم آیات الهی را از جنبه‌های متعدد علمی، فلسفی، هنری و تربیتی، مورد بررسی قرار داده و ثمرات هر یک از این نگرش‌ها را استخراج و تبیین نماید؛ وجود دارد.

تقسیم‌بندی آیات بیکران الهی

قرآن کریم بیان می‌دارد که آیات بیکران الهی در پهن دشت آفرینش از همه سو انسان را احاطه کرده است. این نشانه‌های بی‌شمار حضرت حق، در یک تقسیم‌بندی کلی، به دو دسته بزرگ «آیات تشریح» و «آیات تکوین» تقسیم می‌شوند. گسترده‌ترین و با شکوه‌ترین جلوه گاه آیات تشریح، معجزه جاویدان یزدان، قرآن کریم است که صوت و سخن و کلام مستقیم الهی

است به فرموده امام صادق(ع): «وَ اللَّهُ لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لِخَلْقِهِ فِي كَلَامِهِ وَ لَكِنْ لَا يَبْصُرُونَ» (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۴۷) «به خدا سوگند قطعاً خداوند برای بندگانش از طریق کلام خویش، خود را آشکار نموده است و لیکن مردم چشم بصیرت ندارند».

در طول تاریخ کم نبوده شمار انسان‌های گم کرده راهی که با شنیدن صدای دلنشین خداوند از رهگذر حتی یک آیه‌ی قرآن، آن چنان فطرت خداجوی آنها حساس و بیدار گشته که خود را از زیر آوار سنگین چندین ساله گناه، یک باره بیرون کشیده‌اند. وجود قرآن و آیات فرورنده‌ی آن، هم دلیلی استوار بر اثبات وجود خدای تعالی و هم آئینه‌ای شفاف برای منعکس نمودن صفات زیبا و جمیل حضرت حق است که نظاره‌ی این صفات، دل هر صاحب دلی را می‌ریابد و او را در کمند عشق آفریدگار هستی مبتلا می‌سازد. ظاهر زیبای الفاظ قرآن، قلب‌ها را مجذوب و باطن ژرف و حکمت‌های عمیق آن، عقل‌ها را بر آستان این معجزه‌ی جاویدان، زمین بوس می‌گرداند.

دسته دوم از آیات الهی که آیات تکوین است خود به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شود:

آیات آفاقی و آیات انفسی، آیات آفاقی گستره‌ی وسیع و بیکرانی را در بر می‌گیرد که عمر هزاران ساله کفاف نظاره یک قسمت ناچیز از آن را نمی‌کند، عالم کهکشان‌ها و کرات و سیارات و ستارگان بی شمار آسمان، عالم موجودات هوایی و اقسام و گونه‌های متعدد و تماشایی پرندگان، عالم موجودات برّی و انواع زیاده از حد حیوانات، درندگان، خزندگان، انواع حشرات، مورچه‌ها، موریانه‌ها، زنبورها و دنیای شگفت و اسرار آمیز هر یک از این‌ها. عالم گیاهان و سر بر افراشتن آن همه گل‌ها، روئیدنی‌ها، درختان با میوه‌های متنوع از خاک تیره، عالم موجودات بحری و آن چه که در اعماق دریاها و اقیانوس‌ها شناورند که گستره‌ی آن چندین برابر خشکی‌ها و موجودات برّی است. عالم مولکول‌ها و اتم‌ها و غوغای درون آن‌ها. . . اگر بخواهیم در سلسله آیات آفاقی روزه‌ای به عالم فرشتگان و عقول و دیگر موجودات نامرئی هم بگشاییم، که سر به بی‌نهایت می‌کشد.

دسته دوم از آیات تکوین، آیات انفسی است که قلمرو آن جسم و جان هر یک از انسان‌ها است. در ساحت آیات جسمی، کافی است توجهی به عالم سلول‌ها، گلبول‌ها، دقایق و ظرافت‌های اعضایی هم چون: قلب، چشم، کلیه، معده، دستگاه‌های عصبی، گوارش، تنفس، گردش خون و ... داشته باشیم.

قلمرو دوم آیات انفسی دنیای شگفت انگیز و بیکران و اسرار آمیز روح و بُعد غیر مادی وجود انسان است. مسأله‌ی ارتباط تنگاتنگ و تاثیر شدید جسم مادی با روح غیر مادی، عالم خواب و رویا و قدرت خلق‌کنندگی عجیب و سریع روح در عالم خواب، مسأله قدرت بیکران و انرژی‌های پنهان و نهفته در لایه‌های زیرین روان که گاهی شبی از این اقیانوس قدرت در

عرصه‌ی علم، هنر، عرفان، اصلاح جامعه، شکیبائی و نستوهی و استقامت در برابر انبوه مصائب و شداید در زندگی انسان‌هایی مجال ظهور و بروز می‌یابند که شگفتی‌آفرین است. تصور این همه انبوهی آیات از نظر شمار و تعداد و از جنبه تنوع در شکل، بی‌اختیار ما را به تحسین و ستایش بر آستان آن صورت‌گر بزرگ و نقاش چیره دست ازلی وا می‌دارد. و شگفت این که این همه آیات بی‌شمار ثمره یک فروغ، یک شعاع ناچیز از قدرت بیکران اوست به گفته شوریده شیراز:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم

(حافظ، ۱۳۶۲: ۲۹۱)

منظرهای مختلف در نظر به آیات

یکی از آموزه‌های مختلف قرآن کریم، توجه دادن و حساس کردن بندگان خداوند به آیات الهی است. درباره‌ی این که آیا طرز نگرش به آیات الهی و ثمراتی که از این رهگذر به انسان می‌رسد برای همه یکسان است یا این که آیات الهی را از نظر گاه‌های متعدد می‌توان مورد نظاره قرار داد و ثمرات متفاوتی را به دست آورد؛ نظرات مختلفی مطرح است؛ اما طبیعی است که از جنبه‌های مختلف آیات الهی را می‌توان مورد تامل و توجه قرار داد:

۱ - نگاهی علمی به آیات الهی

در این طرز نگرش با ابزار علم و ره آورده‌های علمی به آیات الهی می‌نگریم؛ از این رهگذر از اسرار ساختار بسیار دقیق و منظم و پیچیده و حساب شده‌ی پدیده‌های طبیعت آگاه می‌شویم. ثمره‌ی مادی و دنیوی این تأمل، کشف قوانین حاکم بر طبیعت و به دنبال آن تسلط بر طبیعت و بهره مند شدن از مواهب آن و رسیدن به رفاه مادی و آسایش دنیوی است که این ارتباط مادی با طبیعت و آیات الهی و به فرموده قرآن: به راه افتادن در زمین جهت «ابتغاء فضل الهی» است. «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (سوره جمعه / آیه ۱۰)

«پس آن هنگام که نماز پایان یافت باز در پی کار و تلاش در زمین منتشر و پراکنده شوید و از فضل خداوند روزی بطلبید و یاد خداوند بسیار بکنید تا مگر رستگار و سعادتمند گردید.» اما ثمره‌ی معنوی و فرهنگی نگرش علمی به آیات الهی، نایل شدن به مقام خشیت است که ثمره‌ی این مقام عظیم، در آمدن به رضوان الهی است که فوق آن مقامی و سعادتمندی نیست و به تعبیر قرآن فوز عظیم است.

«وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.» (سوره توبه / آیه ۷۲)

«رضوان الهی بسیار برتر از آن نعمت‌های بهشتی است و سعادتمندی بزرگ رسیدن به آن است» رضوان، بهشت حاصل از رضایت معبود است؛ یعنی غوطه ور شدن در لذتی که از جنس

رضایت خداست که لذتی بسیار فراتر از لذت حاصل از انهار شیر و شراب و حور و قصور است. بهشت وصال، خاص کسانی است که به مقام خشیت رسیده‌اند.

«رضی الله عنهم و رضوا عنه ذلك لمن خشي ربه» (سوره بینه / آیه ۸)

«خداوند از این‌ها رضایت دارد و آن‌ها از خداوند راضی هستند و این (بهشت) مخصوص کسی است که خشیت پروردگارش را در دل دارد».

منظور از مقام خشیت، این است که کسی در برابر عظمت و بزرگی و شکوه و جلال و زیبایی بی منت‌های خداوند قلبش فرو ریزد و شگفت زده و مبهوت گردد؛ بر خلاف خوف، که ترس حاصل از احساس خطر و عدم امنیت است. توجه به هول و هراس و عذاب‌ها و گرفتاری‌های جهنم، خوف ایجاد می‌کند و نظر در زیبایی بیکران خداوند و بزرگواری و شکوه و عظمت و علم و حکمت بی نهایت او، خشیت می‌آورد.

و خداوند مقام خشیت را در انحصار اهل دانش دانسته است:

«انما يخشى الله من عباده العلماء» (سوره فاطر / آیه ۲۸)

«جز این نیست که از بندگان خداوند فقط اهل دانش خشیت الهی را در دل دارند».

علت منحصر شدن مقام خشیت در دانشمندان راستین، این است که چشمان آنها از رهگذر دانش به عمق و گستردگی و نظم شدید آیات الهی گشوده شده است. آن‌ها عظمت صنع و به دنبال آن عظمت صانع را دریافته‌اند. بنابراین شعاع شکوه و هیبت الهی در جانشان تابیده است. به عنوان مثال: یک انسان، به دور از دانش ستاره‌شناسی، وقتی به آسمان می‌نگرد، دایره‌ای مینایی در چند کیلومتری خود می‌بیند که برای او سقف هستی و انتهای آسمان است، آسمانی که بارها خداوند در قرآن به عنوان جلوه گاه آیات خود از آن یاد کرده است.

«ان في خلق السموات والارض و اختلاف الليل و النهار لآيات لاولي الالباب» (سوره آل عمران / آیه ۱۸۹)

«همانا در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و شد شب و روز قطعاً آیات و نشانه‌هایی است برای خردمندان».

اما دانشمندی که با تلسکوپ‌های قوی، آسمان را به نظاره نشسته است؛ اندیشه اش در برابر این همه بیکرانگی کرات و گستردگی هستی، سرگشته و مبهوت می‌گردد و بی اختیار در برابر عظمت آفریننده‌ی این شگفتی‌ها، زبان به ستایش می‌گشاید و به عمق این عتاب خداوند پی می‌برد که می‌فرماید از کنار آیات ما در آسمان‌ها و زمین چه بی تفاوت و ساده می‌گذرند.

«و كآين من آيه في السموات والارض يمرّون عليها وهم عنها معرضون» (سوره یوسف

/ آیه ۱۰۶)

«و چه بسیار از نشانه‌ها و آیات در آسمان‌ها و زمین که بر آن می‌گذرند در حالی که ایشان

از آن روی بر می‌تابند».

زین قصه هفت گنبد افلاک پر صداست کوتاه نظر ببین که سخن مختصر گرفت

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۳۹)

علم، نگاه انسان را به طبیعت که آیات آشکار الهی است، معنی دار، راز آلود و از سر اعجاب و احترام می‌کند، علم حتی چشمان ما را به روی مشاهده‌ی لایه‌های زیرین و ناپیدای طبیعت می‌گشاید، توجه ما را به عالم مولکول‌ها و اتم‌ها و نظم و حساب‌گری غیر قابل توصیفی که در این عوالم وجود دارد، می‌کشد. علم به ما خبر می‌دهد. که مثلاً «هسته اتم اورانیوم دارای ۹۲ الکترون است که با سرعتی متجاوز از دویست هزار کیلومتر در ثانیه به گرد پروتون یعنی هسته مرکزی می‌گردند». (صدر، ۱۳۷۷: ۳۳۰)

چرا این ۹۲ الکترون در اتمی که با چشم دیده نمی‌شود، آن هم با آن سرعت عجیب، طی میلیون‌ها سال یک بار با همدیگر برخورد نمی‌کنند؟!

این چنین است که ملاحظه می‌کنیم که ذره ذره‌ی هستی، آیت است و با رساترین فریاد، آفریننده‌ی خویش را گواه و دلیل‌اند و تسبیح می‌گویند: «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». (سوره جمعه / آیه ۱)

«خدا را تسبیح می‌گویند هر چه در آسمان‌ها و هر چه در زمین است؛ آن فرمانروای پاک از عیب‌راه، آن پیروزمند حکیم را.»

۲ - نگاهی فلسفی به آیات الهی

اگر با نگاهی فلسفی به آیات الهی و پدیده‌های هستی بنگریم، متوجه می‌شویم که غیر از ذات پاک الهی، همه معلول‌اند، یعنی وجودی ظلّی و سایه‌ای و هویتی تعلقی دارند، وجود وابسته آنها عین ربط و اتصال به خدای واحد است و با تمام وجود، هستی بخش خود را فریاد می‌زنند، هم چنان که سر تا پای وجود یک سایه فریاد می‌کشد، وجود و حضور صاحب سایه را. سایه‌ها وجود خود را از صاحب سایه نگرفته‌اند، بلکه وجودشان عین ربط به صاحب سایه است وجودشان همان پرتو و شعاع صاحب سایه است. با بودن او هستند و با نبودن او نیستند. به طفیل صاحب سایه، سایه‌ها بر ما پدیدار می‌گردند.

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (سوره فاطر / آیه ۱۵)

«ای مردم شما سراسر وجودتان نیاز به سوی خداست و اوست که بی‌نیاز ستوده است.»

اگر گفته شود به چه دلیل موجودات هستی تماماً وجودی تعلقی و ظلّی دارند و معلول‌اند باید گفت: با نظر از روی تامل در آنها به وضوح به این واقعیت پی می‌بریم؛ موجودات هستی همگی در حال تغییر و حرکت و دگرگونی و کاهش و فرسایش و پیدایش و فنا هستند. تمام آنها مرکب‌اند و متشکل از اجزاء و این خصلت‌ها، داغ معلول بودن و وابستگی به غیر را برای همیشه

بر پیشانی آنها زده است.

به این ترتیب، نگاهی فلسفی به هر پدیده‌ای از هستی، مشاهده‌ی خداوند با وضوح تمام با دیده‌ی عقل است. هم چنان که دیدن اشیاء، دلیل بر مشاهده‌ی نور است، ما نخست نور را می‌بینیم و در پناه و پرتو نور، اشیاء را مشاهده می‌کنیم: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (سوره نور / آیه ۳۵)

«خدا نور آسمان‌ها و زمین است»

نظر فلسفی به آیات الهی، علاوه بر این که یقین بیش از پیش نسبت به وجود خدای تعالی را ثمر می‌دهد، باعث دور شدن از شرک و ریا و در آمدن در ساحت اخلاصی ناب و پایدار می‌گردد، به این ترتیب که: وقتی ذات تعلق و وابسته و سایه‌ای موجودات هستی را دریافتیم، بعد از آن برای آن‌ها استقلال قائل نخواهیم شد؛ آن‌ها را مالک هیچ نفع و ضرر و حول و قوه و منشاء اثر و ثمری نخواهیم دانست. به دنبال رسیدن به این واقعیت، به هیچ موجودی غیر از خدا امید نخواهیم بست؛ به دنبال رسیدن به این واقعیت، از هیچ موجودی هراسی نخواهیم داشت و این شالوده‌ی اصلی و اساس اخلاص است؛ هم چنان که ریشه‌ی هر شرک و ریایی، امید بستن و احساس بزرگی از جانب غیر خداست.

با نگاه فلسفی به پدیده‌ها و درک وجود وابسته و سراسر نیاز آن‌ها، بعد از این، به جای جلب توجه آن‌ها، با نشان دادن اعمال خوب و حسناتمان به این و آن، تمامی همت ما مصروف جلب نظر آن ذات صمدی و سرمدی خواهد شد که این موجودات سایه‌ای، به فرمان و حول و قوه او می‌جنبند و منشاء اثر و ثمر می‌گردند و ماموریت می‌یابند که به ما منفعتی برسانند و یا ضرر و ضربه‌ای متوجه ما نمایند.

۳ - نظر به آیات الهی از جنبه زیبایی‌شناسی

یکی دیگر از دیدگاه‌ها و منظرهای نظر به آیات الهی، نگاهی هنری و زیبا شناختی به هستی است، تمامی هستی نمایشگاه آثار زیبای ذات ازلی است. عالم وجود، بسیار ماهرانه آراسته و زینت داده شده و چشم نواز گشته است.

تمایل به زیبایی از خصوصیات ذاتی و عمیق و فطری انسان است، نهاد انسان به طور طبیعی هم زیبایی شناس و درک کننده‌ی زیبایی است و هم جویای آن. مشاهده‌ی پدیده‌های زیبا، انبساطی درونی به انسان می‌بخشد. دلیل ما بر این مدعا آیات متعددی از قرآن است که مخاطب خویش را به نظر در زیبایی‌های هستی فرا می‌خواند. اگر در انسان استعداد درک زیبایی و تمایل به آن نمی‌بود، خدای حکیم بندگان را به تامل در آیات زیبای خویش دعوت نمی‌کرد.

ابعاد زیبایی در آینه آیات و احادیث

الف - آفریدگار هستی، زیباست

در روایات متعددی از معصومین به مسأله‌ی زیبایی بیکران الهی تصریح شده است پیامبر اکرم می‌فرماید:

«انَّ اللهَ تَعَالَى جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ وَ يُبْغِضُ الْبُؤْسَ وَ التَّبَاؤُسَ» (الريشهري، ۱۴۱۹: ۴۱۴)

«همانا خدای تعالی زیباست و زیبایی را دوست دارد و دوست می‌دارد که آثار نعمت و فضل خودش را بر (ظاهر) بنده اش ببیند و فقر و فقرنمایی را دشمن دارد.»

در منطق اسلام، خداوند جمیل مطلق است و تمامی زیبایی‌های مادی و معنوی پراکنده در هستی، پرتو و فروغی ناچیز از زیبایی اوست:

بهار از او گل از او گلشن از اوست چراغ چشم عالم روشن از اوست
به باغ این تازگی‌ها او فرستاد به هر بی رنگ و بویی رنگ و بو داد
(نظمی تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۱۷)

ابعاد متعدد جمال آفریدگار

وقتی گفته می‌شود خدای تعالی زیباست ابعاد متعددی را شامل می‌شود که مهمترین آنها عبارتند از:

۱ - ذات خداوند جمیل است.

۲ - صفات خداوند جمیل است. در همان حال که ذات خدا جمیل است، جمال یکی از صفات الهی نیز هست!

«يَا مَنْ لَهُ الْعِزَّةُ وَالْجَمَالُ - يَا أَجْمَلَ مِنْ كُلِّ جَمِيلٍ»

«ای آن که در انحصار اوست عزت و زیبائی، ای زیباتر از هر زیبا» از طرف دیگر صفات اونیز زیبا و جمیل است.

که خود فرموده است: «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» اگر به قرآن کریم نظر اندازیم، دلرباترین آیات را آیاتی می‌بینیم که خداوند خودش به توصیف خویش پرداخته و اندکی پرده از رخساره‌ی خویش بر افکنده است آیاتی هم چون:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»: خداوند نور آسمان‌ها و زمین است یعنی ایجاد کننده‌ی آسمان‌ها و زمین و زیبا کننده آسمان‌ها و زمین است. چون نور، به خودی خود از عوامل اصلی زیبایی و آشکار کننده‌ی هر زیبایی، بلکه به وجود آورنده‌ی هر زیبایی است؛ رنگ‌ها که یکی دیگر از عوامل اصلی آفریدن زیبایی است، در پرتو نور نمایان می‌شوند، بلکه به وسیله نور به وجود می‌آیند؛ بنابراین آیه‌ی فوق می‌خواهد بفرماید که: خدا زیبایی آسمان و زمین است هم چنان که حضرت امیر المومنین (ع) در دعای کمیل می‌فرماید:

«وَبُنُورٍ وَجْهَكَ الَّذِي أَضَاءَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ» «تو را سوگند می‌دهم به نور جمالت که هر چیزی در پرتو آن منور گشته است» و در دعای جوشن کبیر آمده است:

«يا نُورَ النُّورِ يا مَنْوَرَ النُّورِ يا خالِقَ النُّورِ يا مدبِرَ النُّورِ يا مَقَدِّرَ النُّورِ يا نورَ كُلِّ نُورٍ يا نوراً قَبْلَ كُلِّ نُورٍ يا نوراً بَعْدَ كُلِّ نُورٍ يا نوراً فَوْقَ كُلِّ نُورٍ يا نوراً لَيْسَ كَمِثْلِهِ نُورٌ». (مفاتیح الجنان / بند ۴۸)

«ای روشنایی نور، ای روشنی بخش نور، ای آفریننده‌ی نور، ای تدبیر کننده نور، ای اندازه گیرنده‌ی نور، ای روشنی هر نور، ای نور قبل از هر نور، ای نور بعد از هر نور، ای نور بالاتر از هر نور، ای نوری که مثل او نوری نیست».

عبارات فوق در نهایت لطافت و زیبایی است، آن چنان که زبان از توصیف آن عاجز است و یا آیه‌ی شریفه: «نَبَأَ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» خبر بدهندگان مرا که همانا من بسیار آمرزنده و فوق العاده مهربانم. (سوره حجر / آیه ۴۹)

که آیه‌ی فوق در نهایت لطافت و امید بخشی است.

تامل در صفاتی هم چون لطیف، رحیم، رؤوف، رحمان، قدوس، مهیمن، شفیق، رفیق، خبیر، انیس، طیب، ستار و غفار، فطرت زیبایی طلب انسان را به شدت مجذوب می‌سازد.

۳ - بُعد سوم از زیبایی خداوند، صنع اوست که در مبحث بعدی که زیبایی عالم هستی است به طور مشروح به آن خواهیم پرداخت.

۴ - بعد چهارم از صفت جمال خداوند، زیبایی فعل خداوند است؛ یعنی رفتاری که با بندگان خود حتی بندگان سرکش و نافرمان خویش داشته و دارد، بزرگواری‌ها، غم‌گساری‌ها، پرده‌پوشی‌ها، بردباری‌ها، بنده نوازی‌ها، فضل و بخشش‌های بی‌کران او حتی نسبت به انسان‌های معصیت‌کار ناسپاس و جسوری هم چون: نمرودها، فرعون‌ها، قارون‌ها و ...

۵ - بُعد پنجم از زیبایی خداوند، نظاره‌ی کلام اوست، نظر به سخنان دلربای اودرآینه‌ی معجزه‌ی جاویدان او، قرآن عظیم، کتابی که فصاحت و شیوایی و شیرینی گفتار آن، حتی دل سیاه‌ترین، بی‌احساس‌ترین و لجوج‌ترین افراد را هم، نیمه شب‌ها از بستر خواب بیرون می‌کشیده و مخفیانه گوش به نوای دلنشین تلاوت پیامبر اکرم(ص) می‌داده‌اند و در لذت و انبساطی که از هیچ شراب و شاهی سراغ نگرفته بودند، فرو می‌رفتند. مجذوب زیبایی کلام خدا شدن کفار، سوالی را به ذهن انسان متبادر می‌کند که ناگزیر از طرح و پاسخ به آن در این جا هستیم.

طرح یک سوال

آیا چون انسان به طور فطری زیبایی طلب است و فطرتاً می‌داند که خداوند زیباست به این جهت خداجو است؟ یعنی زیبایی خداوند، انسان را شیفته‌ی خدا می‌کند یا بر عکس چون انسان فطرتاً مشتاق و شیفته‌ی خداوند و در جست و جوی اوست و می‌بیند که خداوند زیباست؛ بنابراین چون خدا زیباست انسان هم زیبایی را دوست دارد و به آن تمایل و گرایش دارد. حقیقت این

است که انسان به طور فطری در جستجوی خداوند است و خداوند مطلق کمال است و چون مطلق کمال است، مطلق زیبایی است. بنابراین خداوند کمال مطلق و زیبایی مطلق است. اولیاء الهی را مشاهده می‌کنیم که در مناجاتشان با معبود، مشتاق نظاره‌ی جمال جمیل اوهستند و بهره‌مند شدن از مشاهده‌ی جمال را بر رسیدن به هر نعمت دیگری از او ترجیح می‌دهند.

«... وَ لَا تَحْجُبْ مُشْتَاكِيكَ عَنِ النَّظَرِ إِلَىٰ جَمِيْلِ رُوَيْتِكَ» (قمی، ۱۳۸۱: بند ۴۸)

«معبودا: مشتاقان جمالت را از نظاره‌ی دیدار زیباییت محجوب مفرما!»

«اللَّهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ مِنْ بَهَائِكَ بِاَبْهَاهُ وَ كُلِّ بَهَائِكَ بِهَیْئِی اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ بِبَهَائِكَ كُلِّهِ اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ مِنْ جَمَالِكَ بِاَجْمَلِهِ وَ كُلِّ جَمَالِكَ جَمِيْلٍ اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ بِجَمَالِكَ كُلِّهِ». (قمی، ۱۳۸۱: بند ۴۵)

«پروردگارا از پر فروغ‌ترین انوار تو مسألت می‌کنم و همه‌ی انوار تو پر فروغ است. خدایا همه درخشندگیت را خواهانم؛ معبودا از زیباترین جمالت مسألت می‌کنم و همه‌ی جمال تو زیباست؛ خدایا تمامی زیباییت را خواهانم.»

معنای جمیل بودن خداوند

در مقام پاسخ به این سوال که آیا صفت جمال خداوند قابل درک برای انسان هست و یا این که بشر را هیچ راهی برای تصور آن نیست؟ باید دانست آن چه مسلم است زیبایی آیات الهی در جهان هستی را نمی‌توان مثالی کوچک از جمال الهی دانست و با آن قیاس کرد. جمال خداوند صفتی محسوس و مادی و از مقوله زیبایی‌هایی که می‌بینیم و می‌شناسیم، نیست. اما باید یقین کرد که این صفت الهی قابل درک و شناخت برای انسان است. دلیل این مدعا این است که تفکر در صفات الهی و شناخت آن‌ها به عنوان یک وظیفه در آموزه‌های دینی مطرح شده است و از آن جا که «تکلیف بما لایطاق» قبیح است؛ بنابراین ثابت می‌شود که شناخت این صفت در توانایی انسان است.

مرحوم علامه جعفری در این باره می‌نویسد:

«... اگر چنین استعدادی در درون ما نبود خداوند متعال این صفت را به پیامبران و اوصیاء و اولیای عظام تلقین نمی‌فرمود که آن را بر مردم القاء نمایند. . .». (جعفری، ۱۳۸۶: ۱۰۵)

رابطه نظر در زیبایی آیات و شناخت جمال خداوند

هم چنان که گفته شد، نمی‌توان زیبایی الهی را با زیبایی‌های مادی پراکنده در طبیعت قیاس کرد؛ اما تامل در آن‌ها و درک هر چه بیشتر آن، درک و فهم مرتبه‌ای از کمال است، چون زیبایی نشان دهنده نوعی از کمال است.

«... زیبایی نمودیست نگارین و شفاف که بر روی کمال کشیده شده است. . .»

(همان: ۷۶)

بنابراین با درک هر چه بیشتر زیبایی، استعداد انسان برای درک هر چه بیشتر کمال شکوفاتر می‌شود. هنر درک کمال و فهم هر چه بیشتر آن، ما را در شناخت و درک خداوند که کمال مطلق است تواناتر می‌سازد. شاید به این علت است که خداوند مکرر ما را به تامل در زیبایی‌های طبیعت تشویق می‌فرماید.

«... پرداختن به توضیح و تحلیل انواع زیبایی‌ها، این نتیجه‌ی بسیار با ارزش را هم در بر دارد که دریافت هر نوعی از زیبایی‌ها، نوع خاصی از شهود درونی ما را به فعلیت می‌رساند و لا به لای سطوح و ابعاد درونی ما بازتر و شکوفاتر می‌گردد.» (همان: ۶۸)

بنابراین در خصوص زیبایی‌های طبیعت که آیات الهی است با درک صفت جمال خداوند، باید گفت نگاه از سر زیبایی شناختی به آیات الهی، تمرین هنر زیبا دیدن، زیبایی را درک کردن و از زیبایی منبسط و شکفته شدن است که جان ما را در جهت درک مطلق زیبایی و زیبایی مطلق (خداوند) تحریک و تقویت می‌نماید.

ب - عالم هستی زیباست.

«وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ» (سوره نحل / آیه ۶)

«و برای شما در چهار پایان (شبانگاهان که از چراگاه بر می‌گردند و بامدادان) که به چراگاه می‌فرستید شکوه و جلوه‌ی زیبایی است.»

همچنان که آفریدگار هستی زیباست، آفریده‌های او هم که ظلّ و سایه و فروغ آن ذات جمیل هستند زیبایند.

در منطق قرآن، هستی زنده و زیباست. در جای جای این کتاب عظیم آسمانی، شاخص نمودن زیبایی‌های عالم وجود و دعوت به چشم بصیرت گشودن به این زیبایی‌ها، مشهود است. گاه به زینت ستارگان، گاهی به زیبایی گیاهان رسته از زمین، گاهی به خورشید پرفروغ، به سپیده دم، به ماه درخشنده، به شب که نشانی از زلف سیاه اوست. گاهی به پرندگان بال گشوده در آسمان، گاهی به حیوانات متنوع و بی شمار گسترده در زمین، به انبوه موجودات غوطه ور در دریاها، به کوه‌ها، دشت‌ها، چشمه‌ها، رودخانه‌ها، به موج دریاها و... و تاکید می‌فرماید که به این عرصه‌ی بیکران موجودات و پدیده‌ها بنگر، باز هم بنگر، آیا هیچ کاستی، عدم تقارن، ناموزونی، بی سلیقه‌گی در رنگ و شکل و کارکرد آن‌ها می‌توانی بیابی؟

«الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَ هُوَ حَسِيرٌ.» (سوره ملک / آیه ۳ و ۴)

«(آن خدایی که) هفت آسمان را به طبقاتی بیافرید. در آفرینش خدای رحمان نقصانی نمی‌بینی، دو مرتبه نظر کن آیا هیچ سستی و کاستی در آن می‌بینی؟ بار دیگر باز بنگر تا دیده‌ی تو خسته و درمانده به سوی تو باز گردد.»

اگر از سر مجال و دقت، به رنگ آمیزی بسیار دقیق و ظریفی که در بعضی سنگ‌ها، صدف‌ها، حشرات، گل‌ها، پرندگان و . . . نظر کنیم از این همه نگارگری مبهوت می‌شویم؛ مشاهده‌ی این همه زیبایی، جان زیبایی طلب انسان را ملامت از انبساط و سرمستی و شکفتگی می‌نماید و روح ما را به سپاس و تعظیم وا می‌دارد و گاهی نیز بی اختیار به یاد کاستی‌ها و نازیبایی‌ها و فسرده‌گی‌های خویش می‌افتیم و از سر فقر و مسکنت و سوز و نیاز دست برداریم. آویخته می‌شویم؛ ای تصویر گر بزرگ، یا مصور، تو که این موجودات را، این طبیعت را، این همه آرایش گری، تو که خاک تیره را در هر بهار این همه زیبا و گل باران می‌کنی، کویر تفتیده‌ی جان ما را هم دریاب، قلب خزان زده‌ی ما را هم قدری زینت و زیبایی بهاری ببخش و به نسیمی بنواز.

چون کاینات جمله به بوی تو زنده‌اند ای آفتاب سایه ز ما بر مدار هم
چون آب روی لاله و گل فیض حسن توست ای ابر لطف بر من خاکی بیار هم

(دیوان حافظ، ۱۳۶۲: ۲۹۱)

نظر و تأمل در آیات الهی از جنبه‌ی مشاهده‌ی درک زیبایی‌های شگفت انگیز آن‌ها، سه ثمر دارد، اول این که: به یکی از نیازهای عمیق و فطری انسان که تمایل به زیبایی است، پاسخ داده‌ایم و پاسخ به یک نیاز روحی، خود به خود باعث شکفتگی و پرورش کمال روح می‌گردد. دوم اینکه: توجه به این همه ظرافت، قرینه سازی، صورت گری، رنگ آمیزی، بی اختیار ما را به یاد آفریننده این همه زیبایی و حسن می‌اندازد و به وجود او، علم و حکمت او بیش از پیش یقین می‌آوریم و از داشتن چنین آفریننده‌ی زیبای زیبا آفرینی، روحمان به اهتزاز در می‌آید و عشق و ارادت به او جان ما را لبریز می‌سازد. سوم اینکه: این شکفتگی روحی، نیروهای نهفته درون ما را تقویت کرده و برای مشاهده‌ی جمال بی مثال او فعال می‌سازد.

به این ترتیب راز این که انبیای الهی، قبل از بعثت، اغلب به دامن طبیعت پناه می‌برده‌اند و از این رهگذر لوح دلشان را شایسته دریافت امواج وحی می‌نموده‌اند را در می‌یابیم. قبلاً متذکر شدیم که یکی از راههای فعال و بالنده کردن فطرت الهی خویش، نظر کردن از سر بصیرت به آیات الهی است و اولین جنبه‌ای از آیات الهی که توجه ما را به خود معطوف می‌دارد، زیبایی خیره کننده‌ی آن هاست. این زیبایی چشم دل ما را برای مشاهده زیبایی‌های غیر حسی می‌گشاید:

یار بی پرده از در و دیوار
 شمع جوئی و آفتاب بلند؟!
 گر ز ظلمات خود رهی بینی
 چشم بگشا به گلستان و بین
 ز آب بیرنگ صد هزاران رنگ
 پا به راه طلب نه از ره عشق
 یارگو بالغدو و الاصال
 صد رخت لن ترانی ار گوید

در تجلی است یا اولی الابصار
 روز بس روشن و تو در شب تار؟
 همه عالم مشارق الانوار
 جلوه‌ی آب صاف در گل و خار
 لاله و گل نگر در آن گلزار
 بهر این راه، توشه‌ای بردار
 یار جو بالعشی و الأبکار
 باز می‌دار دیده بر دیدار

(دیوان هاتف اصفهانی، ۱۱۲)

ج - زیبایی‌های معنوی (جمال باطن)

عالم هستی و ابعاد مختلف آن (پدیده‌های طبیعت و اقسام گوناگون جانداران) زیبا هستند. سومین نوع زیبایی، زیبایی‌های روحی و غیر مادی است که عمق زیبایی آن‌ها بسیار گسترده‌تر و پایدارتر از زیبایی‌های حسی و مرئی است.

در منطق قرآن، کسی که دارای فضیلت صبر و شکیبایی است؛ برخوردار از روحی زیباست: (فاصبر صبراً جمیلاً سوره معارج / آیه ۵) عفو و گذشت از خطا کار، زمانی که جفای او را به روی خود نیاوریم و کوچکترین پر خاش به او نکرده باشیم، زیباست: «فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلِ: سوره حجر آیه ۸۵» جدا شدن و هجرت از ناپاکان و فرومایگان بدون این که توهین به آن‌ها کرده باشیم زیباست: «وَ اهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا: سوره مزمل / آیه ۱)

در روایات معصومین فضیلت‌هایی هم چون:

ایمان، عقل، تقوی، حلم، علم توام با عمل، عدالت، سخاوت، فصاحت و شیوا سخن گفتن، ایثار، آرامش و وقار، ادب، گشاده رویی، اطاعت توام با خشوع برای خداوند، گریه، عفت، شکر، تواضع، فرو خوردن خشم، صلح و آشتی برقرار کردن بین مردم، زیبا شمرده شده است.

۴ - نگاه تربیتی به آیات الهی

«وَ اِنَّ لَكُمْ فِي الْاِنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِیْكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبِناً خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِینَ» (سوره نحل / آیه ۶۶)

«و قطعاً در وجود چهار پایان برای شما عبرتی است از درون شکم آن‌ها از میان غذاهای هضم شده و خون، شما را شیری می‌نوشانیم که خالص و گوارا برای نوشندگان است.»
 یکی دیگر از نظرگاه‌هایی که از آن می‌توان آیات بی شمار الهی را به تماشا نشست، از

منظر مربی و معلم بودن پدیده هاست. بدون تردید یکی از پرورشگاه‌های بسیار موثر جهت پرورش و تربیت انسان، طبیعت است و یکی از بهترین مربی‌ها، پدیده‌های پراکنده در آفاق هستی هستند و بدین ترتیب یکی دیگر از حکمت‌هایی را که می‌بینیم در قرآن این همه به نظر در آیات توصیه می‌شود، در می‌یابیم. پیامبران قبل از مبعوث شدن به رسالت، اکثراً در دامن این مربی تربیت می‌شده و آمادگی دریافت وحی پیدا می‌کرده‌اند؛ آن‌ها با جان پاک و ضمیر نانوخته و نگاه نافذ و بصیرتی که داشته‌اند، به راحتی با طبیعت مانوس شده با آن سخن می‌گفته و از آن درس می‌آموخته‌اند.

این که ملاحظه می‌کنیم حضرت پیامبر اسلام (ص) به کوه احد می‌نگرد و می‌فرماید: «هَذَا جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَ نَحْبُهُ». (محدثی، ۱۳۲۸، ۵۹)، «این کوهی است که ما را دوست دارد و ما هم آن را دوست می‌داریم».

از همین باب است که در طول تاریخ کم نبوده شمار دانشمندانی که از دیدن یک پدیده‌ی طبیعی یا رفتار یک موجود زنده، آن چنان متأثر می‌شده‌اند که مسیر زندگی‌شان به کلی دگرگون می‌شده و انقلابی در روح و روان آن‌ها ایجاد می‌گشته است.

از موج دریا، درس تلاش و تکاپوی مدام و پرهیز از تن‌آسانی و رکود و سکون می‌آموخته‌اند و از کوه، درس صلابت و سختی و نستوهی و مقاومت، با نظاره طلوع خورشید، تلاش و سرزندگی و نشاط را الهام می‌گرفته‌اند و از غروب خورشید، پایان مجال را و بر اغتنام فرصت‌ها و قدر دانستن لحظات پر شتاب عمر، کمر همت می‌بسته‌اند. از نگاه بر آسمان هوای پرواز و پر کشیدن به ملکوت را در خود زنده می‌کرده‌اند و از نظاره درختان و گوسفندان، درس از کمترین و ناچیزترین امکانات، با شکوه‌ترین بازدهی را داشتن، از آب بی‌رنگ و خاک تیره و کود متعفن، این همه میوه‌های چشم نواز و خوش رنگ و زیبا و معطر! از کاه و علف، شیری این چنین سفید و یک دست و خوش طعم!

بهار، هنگامه‌ی رستاخیز را با صراحت تمام بر گوش بی‌خبران غنوده در بستر لذت پرستی‌های حقیر، فریاد می‌کشد، رستاخیزی که شادان آن، یک روزه، کودکان را پیر می‌کند.

اگر با نگاهی نافذ به پیرامون خویش بنگریم به این قطع و یقین می‌رسیم که: تمامی موجودات کوچک و بزرگ منتشر در طبیعت با رفتار خویش با طرز زندگی خود با شکل و شمائل خود، می‌خواهند نکته‌ای به ما بیاموزند، هر یک از پدیده‌های طبیعت بر آنند تا ما را به سمت فضیلتی سوق دهند یا از رذیلتی بر حذر بدارند و در این صورت هر یک از آن‌ها برای ما آیه

می‌شوند، دلیل راه می‌گردند و ما را به جلو می‌رانند. ما را با کاروان بیکران هستی که تسبیح گو به سوی او در حرکت‌اند، هماهنگ و همراه می‌کنند.

اما این همه زمانی است که ما دیدگانی آیت بین و گوش‌هایی عبرت شنو، داشته باشیم و این مهم، آمادگی می‌طلبد.

چه کسانی از آیات الهی متاثر می‌شوند؟

قرآن کریم مکرر به ذکر شگفتی‌هایی از آفرینش می‌پردازد اما اکثراً متذکر می‌شود که این‌ها برای همه آیت نیست و تنها برای شایستگان، مایه‌ی تحرک و تنبه و تکامل و تعالی آنها خواهد بود.

در آینه‌ی قرآن، آیات الهی برای اهل ایمان آیت و دلیل راه است:

لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ: (سوره نحل / آیه ۷۹)

برای دانشمندان: لایات للعالمین: (سوره روم / آیه ۲۲)

برای صاحبان مغز: لایات لا ولی الا لله: (سوره طه / آیه ۵۴)

برای صاحبان هوش سرشار: لایات للمتوسمین (سوره حجر / آیه ۷۵)

برای صاحبان یقین: آیات للموقنین (سوره ذاریات / آیه ۱۹)

برای صاحبان شکر و شکیب: لایات لکل صابر شکور (سوره ابراهیم / آیه ۵)

برای صاحبان تعقل: لقوم یعقلون (سوره رعد / آیه ۴)

برای صاحبان تفکر: لقوم یتفکرون (سوره رعد / آیه ۳)

برای صاحبان گوش شنوا: لقوم یسمعون (سوره یونس / آیه ۶۷)

«این تعبیرات به خوبی نشان می‌دهد که برای استفاده و بهره‌گیری از آیات بی‌شمار و نشانه‌های بسیار که برای وجود پاک او در سراسر عالم آفرینش وجود دارد، زمینه‌ی آماده‌ای لازم است، چشمی بینا، گوشی شنوا، فکری بیدار، دلی هشیار، روحی حساس، قلبی تشنه و آماده و پذیرا لازم است و گر نه ممکن است انسان سال‌ها در لابه لای آیات زندگی کند اما همچون حیوانات جز اصطبل و علف نشناسد...» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۲۲: ۳۴۰)

«وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ.» (سوره اعراف / آیه ۷۸)

«و قطعاً بسیاری از جن و انس را برای جهنم واگذاریم؛ این‌ها قلب و اندیشه دارند اما با آن

نمی‌اندیشند و چشم‌هایی دارند که با آن نمی‌بینند و گوش‌هایی که با آن نمی‌شنوند؛ این‌ها همان چهارپایانند بلکه بسی راه گم کرده تر از آن‌ها».

نتیجه‌گیری

- ۱- قرآن کریم با تأکیدات بسیار ما را به تأمل در آیات آفاق و انفس فراخوانده است.
- ۲- تأمل در آیات الهی ثمرات متعدد علمی، اعتقادی، اخلاقی و آموزشی دارد.
- ۳- به آیات الهی می‌توان نگرشی علمی داشت و نگرشی فلسفی و هنری و تربیتی که هریک از این نگرش‌ها ثمرات مختص به خود را دارند.
- ۴- صاحبان ایمان و یقین و خرد و اندیشه و عقل و بصیرت، موفق می‌شوند در آیات الهی تأمل و تفکر داشته باشند و کسانی که اندیشه‌ای ضعیف و درکی نه چندان قوی دارند، از کنار آیات الهی به راحتی می‌گذرند و با بی‌توجهی از آن روی بر می‌تابند.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آمدی، عبدالواحد. ۱۳۷۱. غررالحکم و دررالکلم. ترجمه و نگارش: محمدعلی انصاری قمی. جلد ۱. تهران: انتشارات مهرآیین.
- ۳- جعفری تبریزی، محمدتقی. ۱۳۸۶. زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۴- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۲. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. چاپ اول. تهران: کتاب‌فروشی زوار.
- ۵- ال‌ریشه‌ری، محمد. ۱۴۱۹. میزان الحکمة (دوره عربی). جلد ۱. چاپ دوم. تهران: مؤسسه دارالحدیث.
- ۶- صدر، رضا. ۱۳۷۷. نشانه‌هایی از او. به اهتمام باقر خسروشاهی. چاپ دوم. قم: انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۷- فیض کاشانی. محمد محسن. ۱۳۸۳. المحجه البیضا. به تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۸- قمی، عباس. ۱۳۸۱. مفاتیح الجنان. تهران: مؤسسه انتشارات قدیانی.
- ۹- محدثی، جواد. ۱۳۶۸. هنر مکتبی. چاپ اول. تهران: انتشارات معاونت پرورشی وزارت آموزش و پرورش.
- ۱۰- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۳. تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۱- نظمی تبریزی، علی. ۱۳۷۷. دیوان اشعار. تهران: انتشارات سوره.
- ۱۲- هاتف اصفهانی، احمد. ۱۳۶۷. دیوان اشعار، تهران: کتاب‌فروشی فروغی.

اخلاق تجاری و تجارت اخلاقی

حمید رضانیا شیرازی^۱

چکیده

در دنیای امروز توجه به مسائل اخلاقی در تجارت و به طور کلی در اقتصاد بین‌المللی، اهمیت خارق‌العاده‌ای کسب کرده است. اخلاق تجاری شاخه‌ای از اخلاق کاربردی (عملی) است که اصول اخلاقی و معنوی یا مسائل اخلاقی ناشی از آن را در محیط تجاری یا فضای کسب و کار مورد بررسی قرار می‌دهد. همچنین با توجه به جهانی شدن اقتصاد، توسعه ارتباطات و در نتیجه آن گسترش بازارها، نیاز به رعایت نکات اخلاقی در تجارت بیش از هر زمان دیگر افزایش یافته است. ادیان و بویژه مکتب اسلام با قرائت اهل بیت (ع) تاکید بسزائی در ایجاد بستری اخلاقی به منظور بهتر زیستن و مسانخت با روحیه‌ی کمال‌گرایی انسانی که از اهداف همه‌ی ادیان است بوده‌اند که در آموزه‌ها، منس و تقریر بزرگان دینی بخوبی مشهود است. در واقع بر اساس آموزه‌های اسلامی راهبرد واقعی برای دورنبودن از دنیا و رهبانیت به معنای غلطش و در عین حال از مسیر کمال‌گرایی باز نماندن بهترین راهکار رو آوردن به تجارتی است که در آن اخلاق و بایسته‌های اخلاقی به دقت فراگیرگشته و محقق گردد.

کلید واژه‌ها

اخلاق، تجارت اخلاقی، اخلاق سودگرایانه، اخلاق دینی، اخلاق حرفه‌ای

طرح مسأله

آنچه ما را به ناپودی خواهد کشاند از این قرار است: سیاست بدون اصول، لذت بدون وجدان، علم بدون شخصیت و تجارت بدون اخلاق " مهاتما گاندی

کلام گاندی چهار جهت زندگی امروزی انسان مدرن را، بعدی روانشناسانه و ذهنی داده است که می تواند بیش از هر چیز استواری اصول و مبانی جهان مدرن و توسعه یافته را بر مبنای "منش و شخصیت فردی" انسان نمایان سازد.

تعریف و مفهوم اخلاق

اخلاق یکی از موضوعاتی است که مربوط به فطرت بشری و نیازهای اساسی انسان است هیچگاه کهنه، قدیمی و بی اصالت نمی شود. هرچند گذشته ملت هایی همچون ملت ما همواره توجه به این موضوع را مدنظر داشته است، از آنجایی که برخی پدیده های نوظهور با چهره ای جدید وارد دنیای کسب و کار ما شده اند، لازم است بر جنبه های بشری و به ویژه اخلاقی آنها نیز توجه شود.

در دنیای امروز توجه به مسائل اخلاقی در تجارت و به طور کلی در اقتصاد بین المللی، اهمیت خارق العاده ای کسب کرده است. بررسی های انجام شده نشان داده است که میانگین سود شرکتهایی که رهنمودهای اخلاقی، معیارها و ضوابط شناخته شده اخلاق حرفه ای را رعایت می کنند بالاتر از میانگین سود شرکتهایی است که به این امر مهم کم توجه بوده و از این مزیت رقابتی بی بهره مانده اند.

در انگلیسی واژه اتیکس (ethics) معنی منش و عادت و مورالز (morals) به معنی عادات بجای اخلاق بکار می رود گر چه واژه های مذکور به جای هم دیگر بکار می رود اما در معنای دقیق آن تفاوت هایی با یک دیگر دارند نظام هایی از ارزشها و عاداتهایی (قواعد و استانداردهای رفتاری) که در زندگی گروهی خاصی از انسانها تحقق یافته است به عنوان اخلاق (اتیکس) این گروه توصیف می شود مانند اخلاق خانواده، اخلاق شرکت و اخلاق حرفه ای. اما مورالز شخصیت فردی را تعیین می کند

اخلاق جمع «خُلُق» (بر وزن قفل) و «خُلُق» (بر وزن افق) می باشد، به گفته «راغب» در کتاب «مفردات»، این دو واژه در اصل به یک ریشه باز می گردد، خلق به معنی هیئت و شکل و صورتی است که انسان با چشم می بیند و خلق به معنی قوا و سجایا و صفات درونی است که با چشم دل دیده می شود.

اخلاق مجموعه صفات روحی و باطنی انسان است « و به گفته بعضی از دانشمندان، گاه به بعضی از اعمال و رفتاری که از خلقیات درونی انسان ناشی می شود، نیز اخلاق گفته می شود (اولی اخلاق صفاتی است و دومی اخلاق رفتاری).

از نگاه علامه محمد تقی جعفری، «اخلاق شکفتن شخصیت آدمی در مسیر حیات معقول است».

اخلاق عبارت است از مجموعه ای از اصول و هنجارهایی را جمع به ارزشیابی و داوری درباره افعال انسانی که به صورت ارادی و اختیاری انجام می شود و تشخیص خوبی و بدی آنها و الزامات (بایدها و نبایدها) مسئولیت و وظایف برای انسانها.

«اخلاق» را از طریق آثارش نیز می توان تعریف کرد، و آن این که «گاه فعلی که از انسان سر می زند، شکل مستمری ندارد؛ ولی هنگامی که کاری بطور مستمر از کسی سر می زند (مانند امساک در بذل و بخشش و کمک به دیگران) دلیل بر این است که یک ریشه درونی و باطنی در اعماق جان و روح او دارد، آن ریشه را خلق و اخلاق می نامند.

تعاریف علم اخلاق

علم اخلاق را چنین تعریف کرد: «اخلاق علمی است که از ملکات و صفات خوب و بد و ریشه ها و آثار آن سخن می گوید» و به تعبیر دیگر، «سر چشمه های اکتساب این صفات نیک و راه مبارزه با صفات بد و آثار هر یک را در فرد و جامعه مورد بررسی قرار می دهد». البته همانطور که گفته شد، گاه به آثار عملی و افعال ناشی از این صفات نیز واژه «اخلاق» اطلاق می شود؛ مثلاً، اگر کسی پیوسته آثار خشم و عصبانیت نشان می دهد به او می گویند: این اخلاق بدی است، و بالعکس هنگامی که بذل و بخشش می کند می گویند: این اخلاق خوبی است که فلان کس دارد؛ در واقع این دو، علت و معلول یکدیگرند که نام یکی بر دیگری اطلاق می شود.

بعضی از غربی ها نیز علم اخلاق را چنان تعریف کرده اند که از نظر نتیجه با تعریف هایی که ما می کنیم یکسان است، از جمله در کتاب «فلسفه اخلاق» از یکی از فلاسفه غرب به نام «ژکس» می خوانیم که می گوید: «علم اخلاق عبارت است از تحقیق در رفتار آدمی به آن گونه که باید باشد.» (فلسفه اخلاق / ۹)

در حالی که بعضی دیگر که بینشهای متفاوتی دارند (مانند فولکیه) در تعریف علم اخلاق می گوید: «مجموع قوانین رفتار که انسان به واسطه مراعات آن می تواند به هدفش برسد، علم اخلاق است.» (الاخلاق النظریه / ۱۰)

گزاره اخلاقی چه تفاوتی با سایر گزاره ها دارد؟

گزاره اخلاقی گزاره ای است که موضوع این گزاره یا انسان یا حالات نفسانی انسان یا افعال ظاهری انسان و محمول این گزاره یکی از این مفاهیم است؛ مفهوم خوب، بد، مفهوم درست، نادرست، مفهوم باید و نباید اخلاقی، مفهوم وظیفه یا تکلیف، مفهوم مسؤولیت، مفهوم فضیلت و رذیلت. اگر گزاره ای داشته باشیم که موضوعش انسان یا حالات نفسانی انسان یا افعال

ظاهری انسان باشد و یا محمولش یکی از آن مفاهیم باشد که گفتم ما با یک گزاره اخلاقی سروکار داریم. مثلاً وقتی که می‌گوییم راستگویی وظیفه است این یک گزاره اخلاقی است چون یکی از افعال ظاهری انسان موضوع آن و وظیفه محمول آن است. همچنین فلسفه اخلاق یک شاخه از فلسفه است و چون یک شاخه از فلسفه است بنابراین باید دقیقاً تابع روش‌های فلسفی باشد و بنابراین از آن رو که تابع روش‌های فلسفی است آن چه در فلسفه اخلاق گفته می‌شود جنبه عقلی دارد می‌توان در مورد اخلاق سخنانی گفت که جنبه عقلی نداشته باشند ولی آنها دیگر فلسفه اخلاق نیستند مثلاً می‌توان روانشناسی اخلاق داشت اما اینها علوم تجربی هستند. اینها جزو فلسفه اخلاق نیستند فلسفه اخلاق یک علم تجربی نیست یک علم کاملاً عقلی است و یک شاخه از فلسفه است بنابراین هر سخنی در مورد پدیده اخلاق می‌گوییم فلسفه اخلاق نیست و به این حیطة مربوط نمی‌شود وقتی درباره اخلاق فقط سخن عقلی بیان می‌گردد آن وقت وارد فلسفه اخلاق شده‌ایم. آن چه غیر از این بگوییم مربوط می‌شود به سایر شاخه‌های مختلف مرتبط با اخلاق و

چیستی فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاق به معنایی به کار می‌رود که می‌تواند سه علم ذیل را در برگیرد. گاهی به مفهوم خاص‌تری به کار می‌رود که شامل فقط دو تا از این سه تا می‌شود و گاهی به معنای باز هم خاص‌تری به کار می‌رود که فقط شامل یکی از این سه تا می‌شود. نخست، علمی است که گاهی از آن تعبیر می‌کنند به اخلاق توصیفی (Descriptive ethics) اخلاق توصیفی اخلاقی است که فقط و فقط بیان می‌کند که - تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و ادیان مختلف و مسالک و مکتب‌های مختلف فلسفی اخلاقیان چیست؟ مثلاً اخلاق بودایی، اخلاق کانتی، اخلاق اسپینوزایی، اخلاق اسلامی، اخلاق ژاپنی. در این گونه موارد ما نظام اخلاقی‌ای را که یک تمدن یا یک فرهنگ یا یک دین یا مذهب، یا یک قوم، یا ملت، یا جامعه دارند، توصیف می‌کنیم. که به آن اخلاق توصیفی نام می‌نهند. این اخلاق صبغه تجربی - تاریخی دارد یعنی اگر در باب تمدن، فرهنگ، دین، مذهب، قوم یا ملت موجودی سخن بگوئید جنبه تجربی می‌یابد و اگر در باب تمدن، فرهنگ، دین یا مذهب، یا قومی و ملتی که در گذشته زندگی می‌کرده‌اند، سخن بگوئید جنبه تاریخی پیدا می‌کند، صبغه تجربی - تاریخی دارد. این بخش البته جزء فلسفه قرار نمی‌گیرد زیرا علمی که جنبه تجربی - تاریخی داشته باشد، فلسفه اخلاق نمی‌تواند باشد.

علم دوم اخلاق دستوری یا اخلاق هنجاری (Ethics normative یا Ethics prescriptive) است در این علم گفته نمی‌شود که در تمدن‌ها یا فرهنگ‌های یا ادیان و مذاهب یا ملل، اقوام و جامعه‌های مختلف نظام‌های اخلاقی‌شان چه هاست. چه چیزهایی را خوب می‌دانند، چه چیزهایی را بد می‌دانند، چه چیزهایی را درست یا نادرست می‌دانند؟ چه را فضیلت

می‌دانند یا چه چیز را ردیلت می‌دانند. چه را وظیفه و تکلیف و مسؤولیت می‌دانند. کاری به اینها ندارد، خودش می‌آید یک نظام اخلاقی ارائه می‌کند. یعنی مشخص می‌کند که کدام کارها خوب هستند، و کدام ها بد ، درست‌ها و نادرست‌ها ، فضیلت‌ها و ردیلت‌ها . مصداق‌های مختلف این مفاهیم اخلاقی‌ای را ذکر می‌کند. که این موارد اخلاق هنجاری یا اخلاق دستوری یا اخلاق توصیه‌ای را تشکیل می‌دهد.

و بالاخره سوم آن است که گاهی به آن اخلاق تحلیلی (Analytic ethics) می‌گویند یا فرا اخلاق (Meta _ Ethics) فلسفه اخلاق گاهی شامل هر سه علمی که گذشت می‌شود (اخلاق توصیفی ، اخلاق دستوری ، اخلاق تحلیلی یا فرا اخلاق). گاهی فلسفه اخلاق را به اولی اطلاق نمی‌کنند فقط به دومی و سومی اطلاق می‌کنند یعنی به اخلاق هنجاری و اخلاق تحلیلی، و گاهی هم فلسفه اخلاق را فقط به فلسفه تحلیلی یا فرا اخلاق اطلاق می‌کنند. بر همین اساس عنوان فلسفه اخلاق یک معنی بسیار عام دارد. یک معنای مضیق دارد و یک معنای باز هم مضیق تر . دو علم اول به تعبیری فلسفه نیستند. حتی کسانی که فلسفه اخلاق را به معنایی به کار می‌برند که شامل قسمت یک و دو هم بشود باز هم همه معترفند قسمت عمده فلسفه اخلاق همین قسمت سوم است. قسمت سوم که از آن تعبیر به اخلاق تحلیلی یا فرا اخلاق هم می‌شود، خود دارای سه قسمت است. یکی معناشناسی اخلاق (Moral Semantics) یکی معرفت‌شناسی اخلاق (Moral Epistemology) یکی هم وجود شناسی اخلاق (Moral Ontology). این سه قسمت هر سه مربوط می‌شوند به اخلاق تحلیلی یا فرا اخلاق . قسمت اول معناشناسی اخلاق است. برای اینکه دانسته شود که معناشناسی اخلاق چیست؟ به این نکته باید توجه باید شود که ما معمولاً مثل اینکه می‌دانیم الفاظ و مفاهیم اخلاقی معنایشان چیست. فقط به دنبال مصادیقشان می‌گردیم یعنی همیشه جوری رفتار می‌کنیم که گویا می‌دانیم خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، وظیفه و تکلیف، مسؤولیت، فضیلت و ردیلت معنایشان چیست و فقط نمی‌دانیم که چه چیزهایی مصداق اینها هستند آن وقت مثلاً می‌پرسیم؛ دروغگویی خوب است یا بد و پاسخ می‌شنویم که بد است. راستگویی خوب است یا بد؟ خوب است . وفای به عهد درست است یا نادرست است؟ درست است. خلف وعده نادرست است. فقط مثل اینکه مشکل ما مشکل مصداق‌های این مفاهیم است ولی گویا فرض براین است که می‌دانیم معنای این الفاظ چیست. یعنی می‌دانیم درست یا نادرست یا فضیلت یا ردیلت یعنی چه. در اخلاق هم فرض می‌گردد که این الفاظی که در اخلاق به کار می‌رود معنایش را می‌دانیم. بعد می‌گوییم مثلاً راستگویی از مصادیق کدام یک از این مفاهیم است؟ دروغگویی از مصادیق کدام مفهوم است؟ حالا اگر کسی گفت نه، معلوم نیست مامعنای این الفاظ را هم بدانیم. آنوقت باید تحلیل معنایی الفاظ اخلاقی را بکنیم. وقتی

وارد تحلیل معنایی الفاظ اخلاقی شدیم وارد معناشناسی اخلاق شده‌ایم. در این معناشناسی اخلاقی مسأله مهم مخصوصاً این است که آیا الفاظ اخلاقی همان معانی را در اخلاق دارند که وقتی در غیر اخلاق استعمال می‌شوند دارند.

در حقیقت در معرفت‌شناسی اخلاقی بحث بر سر این است که اولاً وقتی ما یک حکم اخلاقی صادر می‌کنیم چگونه می‌توانیم برای این حکم اخلاقی دلیل بیاوریم؟ چون هر کسی در هر علمی، چه اخلاق و چه غیر اخلاق وقتی حکم صادر می‌کند برای این که ما از او بپذیریم مطالبه دلیل می‌کنیم و وقتی مطالبه دلیل می‌کنیم او باید بتواند دلیلی اقامه کند برای این که حکمی که صادر کرده درست است حالا وقتی ما یک حکم اخلاقی صادر می‌کنیم اگر طرف مقابل ما مطالبه دلیلی کرد و گفت به چه دلیلی چنین حکمی صادر کرده‌اید ما باید بتوانیم دلیل اقامه کنیم، دلیل آوری یا به تعبیری توجیه در اخلاق چگونه است؟ (توجیه به معنای معرفت‌شناسی‌اش یعنی Justification) ما چگونه در اخلاق می‌توانیم احکامی را که صادر می‌کنیم توجیه کنیم یعنی اگر شما گفتید که فرضاً اداء امانت خوب است یا اداء امانت وظیفه هر انسانی، این بحث توجیه اخلاق است و به معرفت‌شناسی اخلاق مربوط می‌شود. همچنین این که ما صدق احکام اخلاقی را از کجا معلوم کنیم. از کجا معلوم کنیم فلان حکم اخلاقی صادق است. این قبیل مباحث مربوط می‌شود به معرفت‌شناسی اخلاقی که یک قسمت از اخلاق تحلیلی است. اما قسمت سوم اخلاق تحلیلی وجودشناسی اخلاقی است. در وجودشناسی اخلاقی بحث بر سر این می‌شود که آیا واقعیت‌های اخلاقی در عالم وجود دارند یا این واقعیت‌ها را ما پدید می‌آوریم. مثل اینکه ببینیم که بین کار یک مخترع با کار یک مکتشف چه فرقی هست؟ مکتشف واقعیتی را که در جهان هستی وجود داشته است ولی دیگران از وجودش بی‌خبر بوده‌اند به اطلاع من و شما می‌رساند. فرق اکتشاف و اختراع در این است که شما در اکتشاف از واقعیت از پیش بوده فقط باخبر می‌شوید، بعد خبر را به گوش دیگران هم می‌رسانید. در اختراع واقعیت نابوده را به وجود می‌آورید. این فرق مخترع و مکتشف و اختراع و اکتشاف است. حال در اصطلاحات فنی به جای اختراع لغت جعل به کار می‌برند و به جای اکتشاف لغت کشف. حالا سؤال این است که آیا واقعیت‌های اخلاقی وجود دارند و ما فقط آنها را کشف می‌کنیم یا نه، اصلاً واقعیت اخلاقی وجود ندارد ما یک سلسله چیزهایی جعل می‌کنیم؛ خودمان آنها را به وجود می‌آوریم. (مثلاً از راه قرارداد).

اخلاقیات (morals & Ethics) :

بطور کلی میتوان اخلاق انسان را بر دو نوع زیر در نظر گرفت :

۱- اخلاق فطری و طبیعی: صفات فطری، غرایز و احساسات و استعدادهایی است که در طبیعت انسان آفریده شده و اختیار و عمل در تحصیل آن هیچ‌گونه دخالتی ندارد. مانند حس

خداجویی، کنجکاوی، عدالتخواهی و حبّ کمال و ...

۲- اخلاق اکتسابی و اختیاری: صفات اکتسابی آن گونه صفاتی را گویند که در مقام عمل و اختیار به تدریج برای انسان حاصل می‌شود.

اخلاق، معرفتی است که از افعال اختیاری انسان بر اساس یک سیر عقلایی شکل می‌گیرد باید توجه داشت که اخلاق از یک مجموعه اصول و ضوابطی تشکیل می‌شود که دو لایه جدی در آن قابل تمایز است.

قالب اول مربوط به شکل، اصول و ضوابط اخلاقی است و قالب دوم توجه به "روح عمل اخلاقی" و یا دخالت عنصر "معنا" در عمل اخلاقی می‌باشد. در بخش اول می‌توان از کدهای اخلاقی صحبت کرد؛ ولی در بخش دوم امری است که به سادگی تعریف آن امکان‌پذیر نیست و بیشتر قابل بیان با "ایده آل‌های اخلاقی" است نه لزوماً با "کدهای اخلاقی".

اخلاق تجاری

در میان شاخه‌های مختلف اخلاق، اخلاق تجارت شاخه‌ای از اخلاق است که به بررسی مسائل اخلاقی در محیط تجاری می‌پردازد. در حیطه تجارت لزوم پرداختن به مسئله اخلاق به طریقی تجربی و به مرور زمان به اثبات رسیده است؛ به گونه‌ای که تجار دریافته‌اند، عدم رعایت برخی اصول، شانس ورود به بازار و حتی ادامه فعالیت را از آن‌ها سلب خواهد کرد، بنابراین نیاز به اخلاق تجارت از سوی بازرگانان مطرح شد. در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ توجه به این اصول، در محافل تجاری و دانشگاهی شدت یافت و منجر به ظهور رشته‌ای تحت عنوان اخلاق تجارت، در دانشگاه‌ها شد.

نیاز به رعایت اخلاق در تجارت، اولین بار در دهه ۱۹۹۰ توسط پایه‌گذاران سازمان جهانی تجارت مطرح شد و در انتها به تدوین موافقت‌نامه‌ای تحت عنوان «رویه‌های تجاری غیر منصفانه» منجر شد. بر طبق این عهد‌نامه دامپینگ (ارزان‌فروشی مکارانه) محکوم و راهکارهایی برای مقابله با این معضل ارائه شد.

در انجمن‌های اقتصادی امروز ارتقای اخلاق و فرهنگ تجاری جزو اهداف اساسی شناخته شده و ضوابط و مقرراتی تحت عنوان اخلاق تجارت، مورد تدوین و انتشار قرار گرفته و بر رعایت آن تاکید شده است. در برخی موارد نیز قوانینی جهت حفظ حقوق مصرف‌کنندگان، سلامت افراد جامعه یا ممانعت از وارد شدن خدشه به اعتبار بین‌المللی کشور وضع شده که از اصول اخلاقی نشأت گرفته است. (پاول کامنیش، اخلاق کسب و کار، ۵۹)

رواج اخلاق تجارت، نتایج مثبتی از جمله توسعه پایدار از طریق کاهش مصرف منابع تجدیدناپذیر، مقررات بهداشتی، حفاظت محیط زیست، مشتری‌مداری، جلوگیری از تبلیغات فریبنده و نظیر آن را در پی داشت. اخلاق در اقتصاد و اخلاق در تجارت دو بحث مجزا هستند،

اخلاق در اقتصاد به کلان صنعت و تولید نگاه می‌کند، اخلاق در تجارت به بخش تجاری آن و روابط و اصول اخلاقی بین کارگر، کارفرما و مصرف‌کننده می‌پردازد.

اگر بخواهیم به سابقه بحث رابطه بین اخلاق و اقتصاد نگاهی بکنیم، از دیدگاه ارسطویی و اروپایی، اخلاق و اقتصاد در حوزه مبانی علم و سیاست مدن جای می‌گرفته و برای سال‌های طولانی در این حوزه معرفتی مطرح بوده است، اما در دوران مدرن، اشتقاق بین دو حوزه اخلاق و اقتصاد به وجود آمده است.

تفاوت مبانی " اخلاق " و " حقوق "

از دورترین زمانی که تاریخ مکتوب بشر گزارش کرده است تا بعد از جنگ جهانی دوم، دو نکته تقریباً مورد اجماع همه فیلسوفان اخلاق بوده است؛ یکی اینکه رکن اخلاق «عدالت» است - به تعبیر دیگر، اخلاقی زیستن به معنای عادلانه زیستن است - و دیگر آنکه عدالت نیز بدین معنا است که حق هر صاحب حقی رعایت شود؛ همه موجودات هستی، از جمله خود انسان، دیگر هم‌نوعان او، طبیعت پیرامون او و در صورت اعتقاد داشتن به خدا، خدا، حقوقی دارند که اگر انسان این حقوق را رعایت کند، عادلانه و اگر رعایت نکند، ظالمانه زیسته است. اما این اجماع تقریبی، استثناءهایی نیز داشت؛ معدود کسانی نیز وجود داشتند که عدالت را رکن اخلاق نمی‌دانستند. شاخص‌ترین چهره در میان ایشان بودا بود که «شفقت» را رکن اخلاق می‌دانست. در میان اروپائیان نیز جوزف باتلر مفهوم «حس اخلاقی» را به فلسفه اخلاق وارد کرد و آن را رکن اخلاق می‌دانست. جز او دیوید هیوم نیز مفهوم «نیک‌خواهی» را به عنوان رکن اخلاق معرفی کرد اما این دو نفر بر این دو مفهوم تأکید چندانی نداشتند. در نهایت شوپنهاور به تبع بودا، بار دیگر مفهوم «شفقت» را به عنوان رکن اخلاق مطرح کرد. پس از جنگ جهانی دوم و زمانی که گرایش‌های زنانه‌نگر در غرب پدیدار شد، فیلسوفانی که چنین گرایش‌هایی داشتند، به مفهومی شبیه «شفقت» توجه کردند و آن مفهوم، «غم‌خواری» (care) بود. ایشان معتقد بودند این مفهوم، رکن اخلاق است و نه عدالت. گرچه این فیلسوفان از موضع زنانه‌نگری از این عقیده دفاع کرده‌اند اما می‌توان از منظری دیگر نیز به دفاع از این نظریه پرداخت.

به نظر می‌رسد «عدالت»، مبانی علم حقوق است نه علم اخلاق و نمی‌توان اخلاق را به حقوق فروکاست. اخلاق و حقوق، دو مقوله جدا از هم هستند که هر یک کارکردهایی مخصوص به خود را دارند. گرچه ممکن است در این میان، یکی بر دیگری مبتنی باشد اما نمی‌توان هیچ‌یک را بر جای دیگری نشان داد. در واقع مبانی علم حقوق (Law)، عدالت و مبانی عدالت، حقوق (Rights) است. بر این اساس کسانی که از قدیم، اخلاق را مبتنی بر عدالت می‌دانسته‌اند، میان علم حقوق و اخلاق خلط کرده‌اند. در عوض باید به جای عدالت، غم‌خواری را مبانی اخلاق قلمداد کنیم. اگر غم‌خواری را مبانی اخلاق بدانیم، آنگاه غم‌خواری خود، سه فرزند به‌بار خواهد

آورد که نخستین آنها عدالت است؛ دومین و سومین فرزند نیز احسان و عشق هستند. با این وصف می‌توانیم ادعا کنیم علم حقوق، مبتنی بر اخلاق است، چرا که حقوق، مبتنی بر عدالت است و عدالت، یکی از فرزندان غم‌خواری است. (ملکیان، ۱۳۹۰)

تأمین نیازهای مادی باید به انگیزه رسیدن به سعادت الهی باشد و حلال بودن کسب، به معنای فراموش کردن آخرت نیست.

از دیگر نکات مهم دیگر در عرصه ی اخلاق تجاری آن است که مهم ترین اصول اخلاقی حاکم بر تجارت را صداقت، انصاف مسئولیت پذیری، حفظ اسرار تجاری و پایبندی به تعهدات تشکیل می دهد. پایبند بودن به موازین اخلاقی یک مزیت رقابتی بسیار مهم در عرصه تجارت بین المللی است. بررسیهای آماری انستیتوی اخلاق حرفه ای بریتانیا نشان داده است که میانگین سود شرکت هایی که دارای رهنمودهای اخلاقی برای کارکنان خود بوده و معیارها و استانداردهای اخلاقی شناخته شده را در تجارت رعایت کرده اند. بالاتر از میانگین سود شرکت هایی بوده است که به این معیارها یا استانداردها پایبند نبوده اند. اگرچه کشورهای غربی به ویژه ایالات متحده خود را پایه گذار اخلاق تجاری می دانند اما بررسی های تاریخی نشان می دهد که اخلاق تجاری پیشینه ای به قدمت تاریخ تجارت دارد و در قانون حمورابی^۱ که حدود هفده قرن پیش از میلاد در بابل تدوین شده است مواد متعددی در رابطه با اخلاق تجاری و در یک نگرش کلی اخلاق حرفه ای وجود دارد و رهنمودهای اخلاقی ارزشمندی در آثار فلسفی ملل مشرق زمین یا ادبیات کلاسیک آنان در باب تجارت مشاهده می شود. (پیرنیا، ایران باستان، ۱۳۷۰)

قدر مسلم آن است که بنگاه های اقتصادی، دانشگاه ها و مراکز پژوهشی کشورهای غربی و همچنین تشکلهای بازاریابی آنان تلاشهای فراوانی در زمینه تدوین اصول و معیارهای اخلاقی مرتبط با تجارت و تهیه نظام نامه های اخلاقی، مشخص کردن رویه های تجاری نامطلوب و تحقیق پیرامون خلیقات و رویه های تجاری ملل مختلف انجام داده اند. همچنین رویه های تجاری نامطلوب یا غیرمنصفانه که در اخلاق تجاری به تفصیل مورد بحث قرار می گیرند به رفتارها یا اقداماتی گفته شد که در تجارت انجام دادن آنها خلاف اخلاق بوده و موجب بروز

۱ قانون حمورابی که به دستور حمورابی شاه بابل نوشته شد، شامل ۲۸۲ ماده در باب حقوق جزا و حقوق مدنی و حقوق تجارت است. ستونی که قوانین حمورابی بر روی آن حک گردیده از بازالت است و در حدود ۲/۵ متر ارتفاع دارد. متن قوانین گرداگرد این ستون در ۳۴ ردیف به خط میخی نوشته شده است. قانون حمورابی نخستین سند شناخته شده ای است که در آن یک فرمانروا به اعلان عمومی یک مجموعه کامل قوانین برای ملت خود اقدام می کند

خسارت به طرف یا طرف های تجاری می شود.

از مهم ترین رویه های تجاری نامطلوب می توان به تبلیغات گمراه کننده، بازاریابی برای کالاهای زیان آور، عدم تطبیق کالای عرضه شده با نمونه مورد توافق، پوشیده نگه داشتن عیب ذاتی کالا از دید خریدار به طور آگاهانه، ارزان فروشی مکارانه (دامپینگ)، تبعیض در فروش کالا به مشتریان و عدم تحویل یا ارسال به موقع کالا را نام برد.

از نکات مهم دیگر آن است که موضوعاتی که در قلمروی اخلاق تجاری اهمیت پیدا می کند در هردوره ای می تواند متفاوت باشد. در هزاره سوم میلادی تشدید رقابت ناسالم در عرضه اقتصاد جهانی خسارات زیادی به برخی از بنگاه های اقتصادی وارد کرده است. ارزان فروشی مکارانه به رغم موافقت نامه های بین المللی ادامه حیات برخی از بنگاه های اقتصادی را تهدید می کند. جرایم اینترنتی به موازات گسترش حجم مبادلات بین المللی و توسعه فناوری اطلاعات و ارتباطات روند فزاینده ای به خود گرفته است. سرقت دارایی های معنوی، فروش اطلاعات فایل های شخصی و رواج فعالیت نشانگر بی توجهی به معیارهای شناخته شده اخلاق تجاری یا حرفه ای در «هکرها» سطح بین المللی است یا تبدیل مواد غذایی اساسی به سوخت های بیولوژیکی بدون توجه به اثرات منفی آن در امنیت غذایی کشورهای در حال توسعه یا فقیر افزایش حجم گازهای گلخانه ای به گونه ای بی سابقه و برخلاف توافق های کنوانسیون کیوتو و تشدید روند انقراض گونه های نباتی و حیوانی که نسل آنها در معرض خطر است بیانگر نقض آشکار اخلاق تجاری یا حرفه ای است که توسعه پایدار را برای تأمین رفاه بشرو نسلهای آینده ضروری شناخته و به عنوان یکی از ارزشهای اخلاقی مورد تأکید قرار داده است.

و بالاخره آنکه تحریم اقتصادی کشورها به دلایلی که تشریح گردید با معیارها و ضوابط اخلاق تجاری مغایرت دارد زیرا مانع از آن می شود که بنگاه های اقتصادی به تعهدات خود در مورد تحویل کالا و تأمین خدمات بعد از فروش آنها عمل کنند. تحریم اقتصادی شرکت های تولیدی یا بازرگانی کشوری را که به تحریم مبادرت کرده است از فرصت های تجاری بی شماری در کشور مورد تحریم محروم می کند.

بر اساس آموزه های دینی طبیعت ظاهری تجارت چنان است که می تواند آدمی را به خود مشغول دارد و به هلاکت معنوی فرد بینجامد. درحقیقت، هدف از آفرینش جهان مادی و آنچه در آن است، فراهم آوردن زمینه حرکت بشر به سوی سعادت الهی است. بنابراین، انسان باید دنیا و مظاهر آن را وسیله ای برای رسیدن به هدف متعالی خود بداند، نه آنکه این امور برایش ارزش

استقلالی بیابد و هدف اصلی فراموش شود. به عبارت دیگر، انسان نباید این امور را هدف زندگی خویش قرار دهد و به آنها دل ببندد و آخرت را فراموش کند.

حضرت علی علیه السلام در بازار بصره متوجه مردی شد که در حال خرید و فروش بود. حضرت قدری در کار او نگاه کرد و سخت گریست. سپس فرمود: «ای بندگان دنیا و کارگزاران اهل دنیا، روز قسم می خورید و شب می خوابید و زمان می گذرد، در حالی که از آخرت غافلید. پس چه هنگام می خواهید توشه بگیرید و برای آخرت فکری کنید؟» فردی به حضرت عرضه داشت: ای امیرالمؤمنین، ما چاره ای از تهیه معاش نداریم، پس چه کنیم؟ امام فرمود: «طلب معاش از راه حلال، انسان را از تلاش برای آخرت غافل نمی کند. پس اگر بگویید ما ناگزیر از احتکار هستیم، معذور نخواهید بود.» حضرت در حالی که می گریست، از مرد جدا شد. (نهج البلاغه)

به دیگر سخن، تأمین نیازهای مادی باید به انگیزه رسیدن به سعادت الهی باشد و حلال بودن کسب، به معنای فراموش کردن آخرت نیست و چنانکه از دستورات دینی به دست می آید پاداش معنوی، حفظ نوع دوستی، پویایی اقتصاد و مبارزه با رباخواری، از پی آمدهای بکارگیری اصول اخلاقی در تجارت است. روایات اخلاقی فراوانی در زمینه تجارت وجود دارد که عمل به آنها، محل تجارت را به محیطی سالم و مطلوب برای کسب و تجارت تبدیل می سازد. مانند آنکه، آگاهی دقیق از اصول فقهی کسبی که فرد عهده دار آن است:

امام علی علیه السلام با اشاره به این مضمون می فرماید: «هر کس بدون آگاهی تجارت کند، به طور فزاینده ای در باتلاق ربا فرو می رود.» (نهج البلاغه)

از دیگر مهمات مطروحه در آداب تجارت، اقاله یا همان فسخ قرارداد در صورت پشیمانی خریدار است، از امام صادق علیه السلام در این باره نقل است: «هر کس تقاضای فسخ قرار داد را بپذیرد، خداوند سختی اش را در قیامت از او برطرف می کند.» (مجلسی، بحار الانوار)

البته لازم است پیش از عقد قرارداد، جنبه ها و ویژگی های امر به طور کامل سنجیده شود تا قرارداد به فسخ نینجامد.

آسان گرفتن در خرید و فروش که بر اساس روایات برکت و فزونی مال را در پی دارد. پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در حدیثی به تاجران این گونه مؤذنه می دهد: «خداوند بخشید کسی را که پیش از شما بوده و هنگام خرید و فروش، آسان گیر بود.» (همان)

از دیگر ویژگی های پسندیده اخلاقی تاجر شجاعت است: امیرالمؤمنین علیه السلام می

فرماید: «تاجر ترسو محروم می ماند و خداوند به تاجر شجاع روزی می دهد». (همان)

نتیجه گیری

مرور مطالب ذکر شده ما را به این نتیجه رهنمون می شود که : اخلاق تجاری شاخه ای از اخلاق کاربردی (عملی) است که اصول اخلاقی و معنوی یا مسائل اخلاقی ناشی از آن را در محیط تجاری یا فضای کسب و کار مورد بررسی قرار می دهد. همچنین با توجه به جهانی شدن اقتصاد، توسعه ارتباطات و در نتیجه آن گسترش بازارها، نیاز به رعایت نکات اخلاقی در تجارت بیش از هر زمان دیگر افزایش یافته است. ادیان و بویژه مکتب اسلام با قرائت اهل بیت ع تاکید بسزائی در ایجاد بستری اخلاقی به منظور بهتر زیستن و مسانخت با روحیه ی کمال گرای انسانی که از اهداف همه ی ادیان است بوده اند که در آموزه ها ، منش و تقریر بزرگان دینی بخوبی مشهود است . در واقع بر اساس آموزه های اسلامی راهبرد واقعی برای دورنبودن از دنیا و رهبانیت به معنای غلطش و در عین حال از مسیر کمال گراوی باز نماندن بهترین راهکار رو آوردن به تجارتی است که در آن اخلاق و بایسته های اخلاقی به دقت فراگیرگشته و محقق گردد.

فهرست منابع

۱. قران کریم
۲. نهج البلاغه
۳. اسلامی، محمدتقی و دیگران، (۱۳۸۶)، اخلاق کاربردی؛ چالش ها و کاوش های نوین در اخلاق عملی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. اندور گاستافسون، حمایت از کل گرایي اخلاقی، پاسخی به رویکردهای دینی در اخلاق کسب و کار
۵. پایگاه اطلاع رسانی حدیث شیعه. www.hadith.net
۶. پیرنیا، حسن. (۱۳۷۰)، ایران باستان. جلد یک. تهران: دنیای کتاب، چاپ پنجم.
۷. رجائی، سیدکاظم و همکاران، (۱۳۸۲)، معجم موضوعی آیات اقتصادی قرآن، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۸. سالامون، آلبرت سی، (۱۳۸۶)، «اخلاق تجارت»، در کتاب اخلاق کاربردی، چالش ها و کاوش های نوین در اخلاق عملی، جمعی از نویسندگان، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، دار الکتب السلامیه، چ سوم.
۱۰. علمی محمد، (۱۳۷۸)، اخلاق در تجارت: رهنمودهای اخلاقی برای موفقیت در کسب و کار، سازمان توسعه تجارت ایران.
۱۱. غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۵۱)، احیاء علوم الدین، ترجمه موید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. فیض کاشانی، ملا محمد محسن، (۱۳۸۳)، المحجۀ البیضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، الطبعة الثانية.
۱۳. فیض کاشانی، ملا محمد محسن، (۱۴۰۱ق)، مفاتیح الشرایع، تحقیق: سید مهدی رجائی، مجمع الذخائر الاسلامیة، قم.
۱۴. مجلسی محمد باقر، (۱۳۹۸ق)، بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۵. مجله اندیشه پویا، شماره ۲۱، آبان ۱۳۹۳
۱۶. محلاتی محمد کاظم، (۱۳۹۰)، سخنان گاندى، تهران، نشر کاج.
۱۷. محمد ابن حسن، (۱۴۱۲ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، موسسه آل البيت لإحياء التراث.

18. Catherwood, Fred. The Protestant Work Ethics: Attitudes and Applications Give it Meaning, in Stackhouse, p.684
19. Charles F. Horne (1915)The Code of Hammurabi : Introduction Lillian Goldman Law Library, Yale Law School
20. Azmi, DR, Sabahuddin, An Islamic Approach to Business Ethics, Colledge of Islamic Banking, World Al-Lootah University, Dubai
21. Bird, Frederick (2007), The Globalization of Business Ethics Cambridge University Press, London.
22. Blowfield, Mike (1999), Ethical Trade: A Review of Development and Issues, Natural Resource Institute, U.K.
23. Bose, N.K., Selections from Gandhi, Navajivan publishing house,Ahmedabad ,India 1972
24. Gandhi, M. K. In Search Of the Supreme, Volume III, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, reprint 2002.
25. International Chamber of Commerce, Commission on Marketing, Icc International Code of Environmental Advertising, June 2001.
26. Santa Clara University, Markkula Center for Applied Ethics, History of Business Ethics, 2007.
27. Simon, Nicholas (2007), Ethics, Royal Roads University, Faculty of Management – Business Commerce, Canada.
28. UN General Assembly, Global Code of Ethics for Tourism, Resolution Adopted On, dec 21, 2001.
29. Johnson, Roy B., Hospital Ethics Review Committees & Business Ethics, What Managers CAN Learn, International Journal of Management, Sep, 2004.
30. <http://www.oxfamamerica>, History of Fair Trade, July 31, 2008.

عدالت بر پایه میثاق‌های برآمده: تحلیلی انتقادی از ایده قرارداد اجتماعی اسکرمز

محمدهادی زاهدی وفا^۱

داود منظور^۲

محمد جواد رضائی^۳

چکیده

طی دو دهه اخیر برخی فلاسفه علوم اجتماعی و اقتصاددانان علاقه خویش را به تبیین‌های تکاملی از عدالت نشان داده‌اند. برایان اسکرمز یکی از نوآوران اصلی چنین تبیین‌هایی است. دو اثر مهم وی، یعنی *تکامل قرارداد اجتماعی* (۱۹۹۶) و *شکارگوزن و تکامل ساختار اجتماعی* (۲۰۰۴)، تلاش‌هایی در راستای طرح چنین تبیین‌هایی از عدالت با استفاده از نظریه بازی‌های تکاملی هستند. هدف این مقاله، شرح و ارزیابی چارچوب تحلیلی و مبانی ایده اسکرمز است. از این رو، مقاله بر اساس روش نظری و تحلیلی عناصر بناکننده تلقی اسکرمز از قرارداد اجتماعی را شناسایی کرده و سپس به ارزیابی آن مبانی پرداخته است. یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است که اسکرمز در پی طبیعی‌سازی مفهیمی چون عدالت است؛ پروژه‌ای که با کاستی‌هایی چون تلقی اثباتی از ارزش‌ها و عدم سازگاری درونی روبروست.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اخلاق، عدالت، قرارداد اجتماعی، فلسفه سیاسی، نظریه بازی‌های

تکاملی.

۱- دانشیار دانشکده معارف اسلامی و اقتصاد دانشگاه امام صادق علیه السلام Email:Zahedi@isu.ac.ir

۲- دانشیار دانشکده معارف اسلامی و اقتصاد دانشگاه امام صادق علیه السلام Email:Manzoor@isu.ac.ir

۳- دکتری علوم اقتصادی از دانشگاه امام صادق علیه السلام (نویسنده مسئول) Email:J.rezaei@isu.ac.ir

طرح مسأله

به بیان ساده، فلسفه اخلاق به پژوهش حول روایی یا ناروایی، حق یا باطل، درست یا غلط، مطلوب یا نامطلوب بودن افعال، ویژگی‌های شخصیتی یا نتایج انتخاب‌های انسانی می‌پردازد. براین اساس مفاهیمی چون عدالت، حق، آزادی و ... از موضوعات مورد توجه فلاسفه اخلاق بوده که حول آن به نظریه پردازی و ارائه تبیین و گاه تجویز پرداخته‌اند. یکی از رویکردهای مورد توجه در مکاتب و نظریات اخلاقی، رهیافت مبتنی بر قرارداد اجتماعی یا توافق است. رهیافتی که گستره دلالت‌ها و جستارهای شکل گرفته پیرامون آن در حیطه‌هایی چون فلسفه سیاسی و فلسفه اقتصاد قابل توجه بوده و در برخی حوزه‌ها تبدیل به مبنایی برای مطالعات علوم اجتماعی شده است.

می‌توان فراخوانی فضائل یا مقولاتی چون عدالت یا انصاف را وابسته به بروز نوعی تعارض منافع میان افراد تلقی نمود. در وضعیت تعارض منافع یا وابستگی منافع میان انسان‌ها، ایشان همواره به دنبال راهکاری عادلانه برای رفع تعارضات و سامان‌یابی مطلوب تعاملات هستند. ایده توماس هابز (Thomas Hobbes)، که می‌توان وی را از پیشگامان مدرن ایده قرارداد اجتماعی در حوزه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی دانست، برخورد از چنین خاستگاهی است. وی در تبیین ایده خویش در باب قرارداد اجتماعی و توجیه نهاد دولت، از توصیف وضع طبیعی و وجود نوعی بی‌سامانی در آن آغاز می‌کند. از آنجا که هر فرد در این وضعیت به دنبال پیگیری منافع شخصی خویش است، بروز نوعی ترس در آن طبیعی به نظر می‌رسد؛ در چنان موقعیتی «[آدمیان] در وضعی قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود؛ و چنین جنگی جنگ همه بر ضد همه است. ... امکانی برای کار و فعالیت نیست، ... ترس دائمی و خطر مرگِ خشونت‌بار [وجود دارد]؛ و زندگی آدمی گسیخته، مسکنت‌بار، زشت، ددمشانه و کوتاه [است] [۱۳۸۰] [۱۶۵۱]: ۱۵۸». «اینجاست که احتیاط حکم می‌کند، افراد مجتمع شده بر اساس قراردادهایی میان خود عمل کنند. برای تضمین اجرای چنین قراردادی نیز لازم است که از قوه فائده‌ای بهره برده شود؛ چه آنکه ... قوانین طبیعی (همچون عدالت، انصاف، ...) به خودی خود و بدون وجود ترس از قدرتی که موجب رعایت آن‌ها گردد، مغایر با امیال طبیعی ماست ... عهد و پیمان‌ها (Covenants) بدون پشتوانه شمشیر تنها حرف‌اند (۱۳۸۰) [۱۶۵۱]: ۱۸۹».

هرچند این شیوه تحلیل تأثیر بسیاری بر مطالعات فلسفه اخلاق پس از خود گذارده و در همین راستا صریحاً یا تلویحاً مواجهه‌هایی با کلیت یا بخشی از مؤلفه‌های ایده هابز برانگیخته شد. یکی از این مؤلفه‌ها، تمسک به ظاهر حداکثری هابز به دولت است. در مقابل و به پیروی از سنت موجود در رویکرد برخی از فلاسفه و اقتصاددانان - مبنی بر طرفداری از «دولت حداقلی» یا «تأکید بیشتر بر افراد تا دولت» - باید طرحی دیگر در مواجهه با وضعیت «جنگ همه بر ضد

همه» در انداخت؛ طرحی که برای تحلیل پایبندی به اصولی چون انصاف یا عدالت، چنان نیازی به قوه فائقه بیرونی نباشد.

دسته‌ای از فلاسفه اخلاق و حتی عالمان علوم سیاسی و اقتصاددانان برای طرح ایده خویش در باب ماهیت قرارداد یا توافق میان افراد در شرایط بی‌سامانی از یکی از ابزارهای مورد استفاده اقتصاددانان بهره برده‌اند.^۱ نظریه بازی‌ها، همان ابزار مورد استفاده توسط این فلاسفه و اقتصاددانان است. مشخصه موقعیت‌های مورد تحلیل نظریه بازی‌ها آن است که (۱) نتیجه عاید شده برای افراد، نه تنها محصول انتخاب خویش، بلکه متأثر از انتخاب‌های سایر افراد نیز هست. به دیگر بیان در چنین موقعیت‌هایی با نوعی تعامل (Interaction) میان افراد مواجهیم. افزون بر این، (۲) معمولاً در بازی‌ها تنها عوامل تأثیرگذار در نتیجه، همان افراد یا بازیکنان هستند و قوه فائقه یا نهادی بیرونی در آن دست به تصمیم‌گیری یا انتخاب نمی‌زند. همان‌طور که آشکار است این دو ویژگی تناسب بسیاری با شیوه تحلیلی مطلوب عالمان پیش‌گفته برای موضوعی چون قرارداد اجتماعی دارد.

شیوه عمومی مورد استفاده برای تحلیل به کمک ابزارهای نظریه بازی‌ها نیز قابل تفکیک به (۱) مدل‌سازی وضعیت مورد نظر و (۲) تحلیل فرایند گزینش تعادل (Equilibrium Selection) توسط بازیکنان است. برای مدل‌سازی سعی بر آن است که از بازی‌هایی استفاده شود که نزدیک‌ترین قرابت با موقعیت مورد تحلیل را داراست. از آنجا که تعادل را می‌توان مهم‌ترین مفهوم در تحلیل بازی‌ها دانست، نتیجه تحلیل آن بازی‌ها، گزینش نقطه یا نقاط تعادلی یا استراتژی یا استراتژی‌های تعادلی خواهد بود.

در زمینه بهره‌گیری از نظریه بازی‌ها در قرارداد اجتماعی و بالتبع مفاهیمی چون انصاف و عدالت می‌توان از پیشگامانی چون دیوید لوئیس (David Lewis) و دیوید گوتیر (David Gauthier) نام برد. لوئیس در میثاق‌ها: مطالعه‌ای فلسفی (۲۰۰۲ [۱۹۶۹]) این ایده را مطرح می‌کند که انواع میثاق‌هایی (Conventions) که در زندگی اجتماعی مشاهده می‌شود، راه‌حلی برای مواجهه با موقعیت‌های تعاملی است؛ موقعیت‌های تعاملی که وی از آن به «مسائل هم‌آهنگی (Coordination)» یاد می‌کند. مسائل هم‌آهنگی دامنه وسیعی از

۱. البته بهره‌گیری از ابزارهایی در تحلیل‌های خارج از مرزبندی‌های متداول رشته‌های تعلیمی (Disciplines) امری معمول و مسبوق به سابقه است. در اینجا به پیروی از جان بروم (2015: 90) باید از «نظریه مطلوبیت»، «نظریه انتخاب اجتماعی (Social Choice Theory)» و «نظریه بازی‌ها (Game Theory)» به عنوان نمونه‌هایی از ابزارهای صوری (فرمال) اقتصادی در فلسفه اخلاق یاد کنیم.

موقعیت‌های مورد مطالعه در علوم اجتماعی را در خود جای می‌دهد؛ در چنین موقعیت‌هایی برای دستیابی به منافع مشترک، نیازمند نوعی هم‌آهنگی میان بازیکنان هستیم. در صورت عدم بروز چنین هم‌آهنگی، ممکن است نه تنها بهترین نتیجه برای افراد حاصل نشود حتی می‌تواند منجر به بروز بدترین عایدی برای افراد شود.^۱ گوتیر نیز در *اخلاقیات بر اساس توافق* (۱۹۸۶) متأثر از هابز و با استفاده از نظریه بازی‌ها، سعی داشته که قرارداد اجتماعی را به عنوان محصول انتخاب عقلانی افراد مطرح کند. آنچه در این مقاله مورد نظر قرار می‌گیرد نیز به نوعی پس آمد تلاش‌های نوآوران پیش‌گفته است. برایان اسکرمز (Brian Skyrms)^۲ با استفاده از نوع خاصی از نظریه بازی‌ها به تحلیل پدیده‌ها و مفاهیمی چون هنجارهای اجتماعی و انصاف پرداخته است.

رویکرد این مقاله، نظری و از نوع تحلیل انتقادی است؛ از این‌رو در وهله نخست سراغ تشخیص ساختار استدلالی اسکرمز و نشان دادن مؤلفه‌های اصلی ایده وی خواهیم رفت (بخش دوم مقاله). روش مورد استفاده در این بخش مبتنی بر مجموعه آثار اسکرمز است. مهم‌ترین اثر وی در این حوزه، *تکامل قرارداد اجتماعی* (۱۹۹۶) است؛ کتابی که به نظر برخی زیباترین تبیین از کاربرد پویایی‌های تکاملی به منظور مطالعه تطور درک افراد از انصاف و قراردادهای اجتماعی را ارائه نموده (Bergstrom 2002: 85) و البته پر استنادترین اثر مؤلف نیز هست. تأکید ویژه‌ای بر *شکار گوزن و تکامل ساختار اجتماعی* (۲۰۰۴) نیز مورد نظر خواهد بود. فرضیه مقاله در این بخش از نوع اکتشافی است. به بیانی صریح در این بخش نشان خواهیم داد که اسکرمز با تأکید بر نظریه بازی‌های تکاملی سعی در طرح بنیان‌هایی برای تلقی غیرمتمایزیکی از عدالت و انصاف دارد. پس از آن نیز در پی ارزیابی ایده اسکرمز در باب تبیین تکاملی‌اش از قرارداد اجتماعی خواهیم بود (بخش سوم مقاله)^۳. فرضیه مقاله در این بخش نیز آن است که تحلیل‌های

۱. بازی‌های هم‌آهنگی غیرخالص (Impure Coordination Games) یا معمای زندانی (Prisoner's Dilemma) نمونه‌ای از چنین موقعیت‌هایی هستند.

۲. وی هم اکنون استاد مدرسه علوم اجتماعی دانشگاه کالیفرنیا در اروین (UCI) و نیز استاد فلسفه دانشگاه استنفورد است. ریاست انجمن فلسفه علم (۲۰۰۶-۲۰۰۴) و عضویت در هیأت مدیره موسسه علوم رفتاری ریاضی (Institute for Mathematical Behavioral Sciences) (۱۹۹۸ تاکنون) از جمله سوابق علمی وی است. حوزه پژوهشی وی مطالعه حول تطور میثاق‌های اجتماعی، نظریه تصمیم‌گیری و مبانی احتمالات است.

۳. در مقاله، در غالب موارد از معادل «تکامل» برای «Evolution» بهره برده‌ایم. شایان ذکر است که این معادل همواره ترجمه دقیقی از واژه مربوطه نیست، اما از آن‌رو که ترجمه «تکامل» در زبان فارسی رایج شده است، بر آن تکیه کرده‌ایم.

اسکرمز با دشواری‌های مبنایی و روشی مواجه بوده و عملاً تمسک به ابزار جدید نظریه بازی‌های تکاملی کمکی برای تخفیف این کاستی‌ها نمی‌کند.

هرچند با توجه به مطالب پیش‌گفته، اهمیت نظری موضوع این پژوهش آشکار شد اما تأکید بر چند جنبه اصلی آن که به نوعی بیانگر نوآوری‌های این تحقیق نیز است، خالی از لطف نخواهد بود. ایده اسکرمز در باب قرارداد اجتماعی، یکی از مجموعه نظریاتی است که می‌توان از آن‌ها به عنوان تبیین‌های نوین تکاملی از عدالت یا انصاف یاد کرد. ایده‌ها یا نظریاتی که با پیشگامی افرادی چون رابرت ساگدن (Robert Sugden)، هربرت جینتیس (Herbert Gintis) و کنث بینمور (Kenneth Binmore)، منشاء رویکردهای جدیدی در تحلیل موضوعاتی چون «انصاف»، «عدالت»، «میثاق‌های اجتماعی (Social Conventions)» و «هنجارهای اجتماعی (Social Norms)» بوده‌اند. این ایده‌ها، علیرغم مورد توجه بودن در مجامع اقتصادی، علوم سیاسی و فلسفی غیربومی، در متون علمی به زبان فارسی مورد تبیین و بررسی قرار نگرفته‌اند.^۱ همان‌گونه که خواهیم دید مباحث نوینی چون ایده اسکرمز نشان‌دهنده نوعی میان‌رشتگی در این مطالعات است؛ به دلیل همین ماهیت است که به چنگ آوردن آن‌ها توسط متخصصان یکی از حوزه‌های «فلسفه اخلاق»، «اقتصاد یا نظریه بازی‌ها» یا «علوم سیاسی یا فلسفه سیاسی» با دشواری‌هایی روبروست؛ چه آنکه علیرغم تعلق موضوع مورد مطالعه اسکرمز به فلسفه اخلاق، وی از ابزارهای اقتصادی و نظریه بازی‌ها برای منظور خود بهره برده و البته مدعی تبیین نوعی نظریه اخلاقی تحقیقی نیز هست. به واسطه وجود چنین مشخصاتی است که طرح و بررسی چنین ایده‌ای در ادبیات فلسفه اقتصاد، فلسفه اخلاق یا فلسفه سیاسی به عنوان نوعی نوآوری قابل تلقی است.

۱. تنها به عنوان چند نمونه، برخی از مطالعات در مجلات معتبر فلسفی که به ایده اسکرمز اشاره کرده‌اند، فهرست می‌شوند:

Bicchieri, Cristina (1990). Norms of cooperation." *Ethics* 100, no. 4: 838-861.

Ernst, Zachary (2001). "Explaining the social contract." *The British journal for the philosophy of science* 52, no. 1: 1-24.

Heugens, Pursey PMAR, J. Hans van Oosterhout, and Muel Kaptein (2006). "Foundations and applications for contractualist business ethics." *Journal of Business Ethics* 68, no. 3: 211-228.

Sacconi, Lorenzo (2007). "A social contract account for CSR as an extended model of corporate governance (II): Compliance, reputation and reciprocity." *Journal of business ethics* 75, no. 1: 77-96.

۱. تطور قرارداد اجتماعی

قرارداد اجتماعی برای پیشگامان و توسعه‌دهندگان آن، همچون هابز و رالز، کاربردی از **نظریه انتخاب عقلانی**^۱ است. در *لویاتان*، محروم کردن خود از برخی حقوق برای دستیابی به نوعی توافق، نتیجه انتخاب عقلانی افراد اجتماع است. در اینجا عقل و احتیاط حکم می‌کند که بدین شیوه عمل شود؛ «عقل (Reason) اصول مناسبی برای صلح پیشنهاد می‌کند که آدمیان می‌توانند بر اساس آن‌ها به توافق برسند (۱۳۸۰ [۱۶۵۱]: ۱۶۰)». در یکی از اجزای نظریه عدالت رالز نیز نظریه انتخاب عقلانی مبنای توجیهی‌گزینه‌های اصول عدالت قرار می‌گیرد^۲. البته رالز در مقام نوعی جمع‌بندی، به خوبی تصریح کرده است که «این نتیجه اجتناب‌ناپذیر دکترین قراردادگرایی است که فلسفه اخلاق را به مثابه بخشی از نظریه انتخاب عقلانی می‌پندارد (۲۰۰۵ [۱۹۷۱]: ۱۷۲)». بر این اساس، ترتیبات عادلانه، اخلاقی یا مطلوب همان است که **تصمیم‌گیران عقلانی** در وضع طبیعی بدان دست می‌یابند.

در مقابل رویکرد مسلط در دکترین قراردادگرایی، اسکرمز سعی دارد بدون توجه به حوزه‌هایی چون نظریه انتخاب عقلانی و صرفاً بر اساس آنچه که در افراد اجتماع قابل مشاهده است، به تحلیل قرارداد اجتماعی دست بزند. به نظر می‌رسد که اسکرمز و اقتصاددانان و فلاسفه هم‌فکر وی مدعی‌اند یا سعی دارند از تمسک به مفاهیم انتزاعی یا تحلیل مفاهیم بر اساس چارچوب‌های متافیزیکی اجتناب ورزند؛ از نظر ایشان، تحلیل اینکه در واقعیت «افراد چگونه بر انواعی از قراردادهای اجتماعی پایبند می‌مانند» مهم‌تر از آن است که با کاوش‌های نظری و بهره‌گیری از نظریه انتخاب عقلانی، ترتیبات عادلانه جامعه یا قراردادهای بایسته را کشف یا توصیه کنیم.

۱.۱ قرارداد اجتماعی و تبیین تطوری از عدالت

برای شروع، ساده‌ترین مسئله در باب عدالت توزیعی را می‌توان در نظر گرفت. می‌توان فرض کرد قرار است که یک کیک میان دو نفر تقسیم شود. همچنین هنوز حقوق مالکیتی راجع

۱. همچون غالب مطالعات اقتصادی و فلسفی، در این مقاله نیز نظریه انتخاب عقلانی (Rational Choice Theory/Theory of Rational Choice) و نظریه تصمیم‌گیری عقلانی (Rational Decision-making Theory) به یک معنا و «انتخاب» و «تصمیم‌گیری» نیز معادل یکدیگر در نظر گرفته شده‌اند.

۲. منظور، گزینه‌های اصل دوم عدالت مورد نظر رالز است. البته با توجه به مجال این مقاله، امکان وارد شدن به نقدهای وارد آمده بر رالز و نیز دفاع‌های وی راجع به عقلانی بودن «شیوه تصمیم‌گیری فرد مورد نظر رالز در پس پرده جهل» نیست.

به این کیک مورد تصریح قرار نگرفته است؛ البته هر یک تلاش دارند که بیشترین سهم از این منبع بادآورده را تصاحب کنند. این مسئله که البته شکل یک بازی را به خود گرفته، در پی دستیابی به یک تعادل است.

در نگاه نخست به نظر می‌رسد که تقسیم مساوی کیک میان دو نفر، نتیجه‌ی محتمل تعاملات بازیکنان باشد. در اینجا «ما فکر می‌کنیم که پاسخ درست/روا را می‌دانیم. اما چرا آن [راه حل] درست است؟» (Skyrms 1996: 4). در اینجا، دغدغه‌ی اصلی اسکرمز نتیجه‌ی نهایی چنین بازی‌هایی نیست، وی چگونگی تحلیل دست‌یابی به این نتیجه را پراهمیت‌تر می‌داند. برای اطلاع از شیوه‌ی تحلیل نظریه‌ی بازی‌های متعارف و نیز شیوه‌ی تحلیل مورد نظر اسکرمز در این موقعیت، بر اساس همین بازی، ماتریس پیامدی مربوطه را تشکیل می‌دهیم (جدول ۱). فرض می‌کنیم مجموعه استراتژی‌هایی که دو بازیکن در این بازی می‌توانند اتخاذ کنند یکی از سه نوع استراتژی «فروتنی»، «اعتدال» و «آزمندی» باشد. همچنین می‌توان از هر بازیکن درخواست کرد که سهم مورد نظر خویش از کیک را در برگه‌ای بنویسد؛ در صورتی که مجموع تقاضاهای مطالبه شده توسط دو نفر کوچک‌تر یا مساوی یک باشد، بر همان اساس تقسیم صورت می‌پذیرد و اگر مجموع سهم‌های تقاضا شده بیش از یک باشد، به هیچ یک از بازیکنان سهمی نخواهد رسید.

بر اساس تحلیل‌های متعارف در نظریه‌ی بازی‌ها، تقسیم مساوی این کیک میان دو نفر می‌تواند نقطه تعادلی بازی باشد. در چنین وضعیتی می‌توان گفت اگر دو بازیکن استراتژی «مطالبه‌ی نیمی از کیک» را برگزینند، به وضعیتی خواهند رسید که هیچ از طرفین با فرض ثبوت استراتژی بازیکن مقابل، تمایلی به تغییر استراتژی خویش ندارد. به نظر می‌رسد در این جا به خوبی از تحلیل‌های نظریه بازی‌ها برای توجیه آن چه در واقعیت روی می‌دهد استفاده شده؛ اما این همه ماجرا نیست. در این بازی دو نقطه تعادلی دیگر نیز وجود دارد؛ یکی از بازیکنان بر اساس استراتژی آزمندی عمل کرده و بازیکن دیگر استراتژی فروتنی را برگزیند. در این حالت نیز به لحاظ تعریف، با یک تعادل مواجهیم.

افزون بر این، اگر تعداد استراتژی‌های قابل انتخاب توسط بازیکنان را به بیش از سه استراتژی افزایش دهیم، وضعیت بغرنج‌تر خواهد شد؛ اگر x را درصد تقاضا شده از جانب بازیکن در نظر بگیریم، در این حالت همه استراتژی‌های $(x, 100 - x)$ تعادل‌های نش‌اند. تعبیر دیگر این واقعیت آن است که از منظر نظریه بازی‌های متعارف، همه این تعادل‌ها به یک میزان پاسخ خوب یا درست به این مسئله هستند. نتیجه و نکته مهم در اینجا آن است که مفهوم تعادل نش نمی‌تواند تلقی ما راجع به عدالت را تبیین کند.

جدول ۱ ماتریس پیامدهای بازی مربوط به تسهیم یک کالای تقسیم‌پذیر

		بازیکن دوم		
		فروتنی (مطالبه یک سوم)	اعتدال (مطالبه نیم)	آزمندی (مطالبه دو سوم)
بازیکن اول	فروتنی (مطالبه یک سوم)	$1/3, 1/3$	$1/3, 1/2$	$1/3, 2/3$
	اعتدال (مطالبه نیم)	$1/2, 1/3$	$1/2, 1/2$	0, 0
	آزمندی (مطالبه دو سوم)	$2/3, 1/3$	0, 0	0, 0

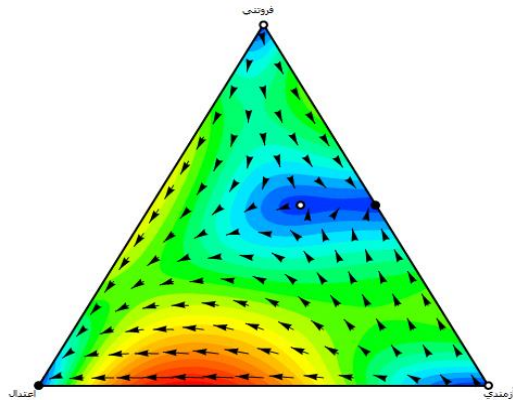
با توجه به رویکرد تبیینی اسکرمز، پرسشی که در اینجا مطرح خواهد شد، آن است که کدام یک از قواعد تسهیم یک در این بازی عادلانه است؟ به دیگر بیان عمل بر اساس کدام قاعده موجبات دستیابی به یک تعادل می‌شود. همان‌طور که دیدیم، نظریه بازی‌های متعارف در ارائه پاسخ به این پرسش، گامی بیش از این نمی‌تواند بردارد؛ با یک بازی مواجهیم که سه تعادل داشته که البته نمی‌توان راجع به چگونگی انتخاب یکی از این تعادل‌ها اظهار نظر نمود.

اسکرمز سعی می‌کند با استفاده از نظریه بازی‌های تکاملی (Evolutionary Game Theory) گامی به جلو برداشته و به تحلیل مسئله، البته با رویکرد تبیینی، بپردازد. آنچه در تحلیل‌های مبتنی بر نظریه بازی‌های تکاملی مهم است، مشاهده رفتار خاصی در افراد جمعیت است. در اینجا دیگر خود بازیکنان مهم نیستند؛ به جای انتخاب استراتژی توسط بازیکنان، فرض می‌شود هر بازیکن صرفاً و همواره بر اساس یکی از استراتژی‌های مورد نظر عمل کرده و عملاً دست به انتخاب نمی‌زند. در نظریه بازی‌های تکاملی گویا با جمعیتی از افراد مواجهیم که یک رفتار خاص در مواجهه با همه موقعیت‌های پیش‌رو را از خود بروز داده و به تناسب موفقیت به بار آمده در کسب پیامد، به تولید افرادی از نوع خود دست می‌زنند.

همان‌طور که تبیین فوق از شیوه تحلیل در نظریه بازی‌های تکاملی آشکار می‌کند و نیز خاستگاه این نظریه نشان می‌دهد، تناظر بسیاری میان آن و تحلیل‌های دنیای حیوانات وجود دارد. در دنیای حیوانات، معمولاً رفتارها تبدیل به نوعی جهاز ذهنی شده و می‌توان برای یک حیوان همواره رفتار یکسانی در مقابل سایر انواع قائل شد. از این‌رو در اینجا نه با دو یا چند بازیکن تصمیم‌گیر، که با جمعیتی مواجهیم که سه گونه یا سه نوع رفتار متفاوت در آن امکان ظهور خواهند داشت. با تعریف تابع تناسب (Fitness) برای انواع سه‌گانه در این بازی، آن هم بر اساس پیامدهای حاصله برای هر یک، به نمودار تغییر ترکیب جمعیتی این سه گونه دست می‌یابیم (شکل ۱). در این شکل، بر اساس محاسبه پیامد متوسط هر بازیکن در مقایسه با پیامد

متوسط کل جمعیت، کاهش یا افزایش سهم جمعیتی هر نوع مشخص شده است. در اینجا تقاضای نیمی از کیک (رفتار اعتدالی، همان رأس جنوب غربی در شکل ۱)، استراتژی پایدار تطوری است^۱. اسکرمز (۱۹۹۶: ۲۰) این نتیجه - یعنی کشیده شدن ترکیب جمعیتی به جمعیتی از نوع اعتدالی - را به آنچه پرده جهل داروینی (Darwinian Veil of Ignorance) می‌نامد، نسبت می‌دهد.

شکل ۱ تغییر ترکیب جمعیتی سه گونه در موقعیت تصاحب یک کالا توسط تقسیم‌پذیر؛ (منبع: با استفاده از نرم‌افزار ver. 8.Mathematica و برنامه Dynamo طراحی شده توسط Sandholm, Franchetti and Dokumaci 2014)



۱,۱,۱ استراتژی‌ها و میثاق‌های همبسته

البته این همه ماجرا نیست. اگر دقت کنیم، بهره‌گیری از تحلیل مبتنی بر نظریه بازی‌ها با خود مشکلات جدیدی به همراه دارد. همان‌طور که اشاره شد، یکی از تعادل‌های پایدار تکاملی در بازی پیش‌گفته هنگامی روی می‌دهد که شاهد وجود یک نوع بازیکن در جمعیت باشیم، یعنی همه بازیکنان از نوع مطالبه‌گران نیمی از کیک بوده که البته در این حالت، در طی زمان بقیه

۱. به بیان دقیق در این بازی با دو استراتژی پایدار تکاملی مواجهیم: (۱) همه جمعیت از نوع اعتدالی باشند و (۲) نیمی از جمعیت از نوع فروتن و نیمی از نوع آزمند باشند. همان‌طور که از پویایی‌های تغییر ترکیب جمعیتی در شکل مربوطه آشکار است، هر چند با دو تعادل پایدار تطوری مواجهیم اما کاسه جاذب (Bassin of Attraction) تعادل نخست بسیار بزرگتر از تعادل دوم است. بنابراین افزون بر اینکه تعداد تعادل‌ها در اینجا در مقایسه با نظریه بازی‌های متعارف کاهش یافته، تصویر درستی از نسبت گرایش به دو استراتژی پایدار تطوری نیز برای ما ارائه خواهد شد. تأکید می‌شود که در اینجا محاسبات مربوط به پیامد معطوف به یک بازیکن نیست بلکه تحلیل‌ها راجع به نوع استراتژی‌ها یا همان گونه‌هاست.

انواع منقرض شده‌اند. اما **تعادل چند ریختی** دیگری نیز داریم که در آن نیمی از جمعیت از نوع آزمند و نیمی از نوع فروتن هستند. بنا به شیوه تحلیلی نظریه بازی‌های تکاملی، در این وضعیت هر بازیکن آزمند به طور تصادفی با بازیکنانی از نوع فروتن و نیز بازیکنانی از گونه خویش (آزمند) مواجه می‌شود (منظور همان وضعیت قابل مشاهده در وسط ضلع سمت راست مثلث در شکل ۱ است). اگر بازیکن آزمند با بازیکنی از نوع فروتن روبرو شود، هر یک بر اساس سهم طلب کننده خویش به بخشی از کیک دست می‌یابند، اما اگر با بازیکنی از نوع خویش روبرو شود، هیچ یک پیامدی کسب نمی‌کنند چرا که مجموع مطالبه شده بیش از یک واحد کیک است. در این حالت که اسکرمز (۱۹۹۶: ۱۳) از آن به «دام چند ریختی» یاد می‌کند، پیامد بازیکنان فروتن همواره یک سوم کیک است، اما پیامد متوسط مکتسبه برای بازیکنان از نوع آزمند نیز یک سوم کیک خواهد بود، چرا که در پنجاه درصد از موارد با هم‌نوع خویش مواجه شده و عایدی کسب نمی‌کند. اسکرمز (۱۹۹۶: ۱۳) از وجود چند ریختی در تعادل‌های پایدار تکاملی به عنوان ناکارایی یاد می‌کند چرا که در حالت مواجهه دو بازیکن از نوع آزمند، از یک مورد بحث بهره‌برداری نشده و به نوعی ائتلاف منابع روی می‌دهد.

برای غلبه بر دام چند ریختی، اسکرمز از یک فرض کمکی استفاده می‌کند؛ «بازیکنان هم‌نوع بیشتر تمایل دارند با یکدیگر تعامل داشته باشند تا با بازیکنانی از نوع دیگر». این فرض را که **همبسته بودن** مواجهه‌های انواع بازیکنان در جمعیت می‌نامد، کمک شایانی به حذف تعادل‌های چند ریختی می‌کند^۱. البته برای منتفع شدن از مزایای این همبستگی، نیاز به وجود همبستگی کامل نیست. اسکرمز با استفاده از شبیه‌سازی‌های رایانه‌ای نشان می‌دهد که تنها میزان اندکی از همبستگی مثبت میان استراتژی‌ها برای از بین بردن دام چند ریختی کافی است. در نتیجه می‌توان به یک تعادل و آن هم تسهیم مساوی کیک، به عنوان قاعده‌ای منصفانه و

۱. توضیح بیشتر به پیروی از اسکرمز (۱۹۹۴: ۳۱۸، پاورقی) بدین شکل قابل طرح است؛ همچون اسکرمز اگر تصور کنیم که بازیکنان یکی از سه استراتژی زیر را در مسئله تقسیم منابع دارند، S_1 استراتژی مطالبه یک سوم (فروتنی)، S_2 استراتژی مطالبه نیم (اعتدالی) و S_3 استراتژی مطالبه دو سوم منبع مورد نظر (آزمندی) باشد، احتمال مواجهه استراتژی S_i با استراتژی S_j برابر است با

$$P(S_j|S_i) = p(S_j) - \varepsilon p(S_j)$$

به همین ترتیب احتمال مواجهه استراتژی S_i با استراتژی از نوع خودش برابر است با:

$$P(S_i|S_i) = p(S_i) + \varepsilon p(\text{not} - S_i)$$

اگر $\varepsilon = 0$ باشد مواجهه‌ها غیرهمبسته و اگر $\varepsilon = 1$ باشد، یعنی عبارت نخست برابر ۰ و عبارت دوم برابر با ۱ گردد، مواجهه‌ها کاملاً همبسته هستند.

البته در چارچوب رویکرد تبیینی یا توصیفی دست یافت؛ به بیان رویکرد تکاملی تنها بازیکنانی از نوع اعتدالی بقاء خواهند یافت. البته اگر این همبستگی به شکل کامل باشد، به بیان اسکرمز با نسخه داروینی امر مطلق کانت^۱ مواجه خواهیم شد: «تنها آن گونه عمل کن که اگر دیگران نیز آن طور عمل کردند، تناسب حداکثر شود (۱۹۹۶: ۶۲)».

۱,۲ قرارداد اجتماعی و شکار گوزن

اسکرمز افزون بر تلاش برای تبیین تطور مفهوم عدالت یا ترجمان قرارداد اجتماعی به زبان نظریه بازی‌های تکاملی در تکامل قرارداد اجتماعی (۱۹۹۶)، در شکار گوزن و تطور ساختار اجتماعی (۲۰۰۴) به شیوه‌ای دیگر به طرح ایده طبیعی‌سازی قرارداد اجتماعی می‌پردازد. اسکرمز در ابتدا سعی می‌کند از یک بازی که نماینده خوبی برای موضوع قرارداد اجتماعی باشد، بهره ببرد. به طور سنتی برای این منظور از بازی معمای زندانی استفاده می‌شود، اما بازی پایه‌ای که اسکرمز در تحلیل قرارداد اجتماعی مورد نظر قرار می‌دهد، بازی شکار گوزن است^۲ (Skyrms 2004: xii). البته به بیان دقیق‌تر، بازی شکار گوزن تمثیل مورد استفاده روسو برای تبیین قرارداد اجتماعی بوده که اسکرمز از آن بهره جسته است (Skyrms 2004: 1).

در این بازی، که ماتریس پیامدی آن در جدول ۲ به تصویر کشیده شده است، دستیابی به بیشترین پیامد از رهگذر اتفاق نظر و عمل هر دو بازیکن برای شکار گوزن حاصل می‌شود. در این بازی بازیکنان به تنهایی می‌توانند دست به شکار خرگوش زده و در صید آن موفق شوند، اما برای شکار گوزن نیاز به مشارکت دو بازیکن است. بر اساس این جدول، اگر بازیکن اول خود را برای شکار گوزن مهیا سازد اما بازیکن دوم در پی شکار خرگوش رود، عایدی حاصله برای بازیکن دوم معادل ۳ بوده و بازیکن اول نیز عایدی به دست نخواهد آورد. اینجاست که یکی از ویژگی‌های این بازی آشکار می‌شود: «پیامد شکار خرگوش مطلقاً مستقل از عمل طرف مقابل است.» این ویژگی، شکار خرگوش را استراتژی بدون مخاطره یا **غالب ریسکی** می‌سازد.

۱. اصل متعالی اخلاقی از نظر کانت که یکی از اشکال تبیین‌اش این گونه است: «تنها بر طبق آیینی عمل کن که با [عمل به] آن [آیین] در عین حال بخواهی که آن قانونی جهانشمول باشد (Kant 1998: 302)».

۲. همان طور که خواهیم دید، به بیان اسکرمز «شکار گوزن، کیفیت ملودرام معمای زندانی را ندارد (Skyrms 2004: 2)». در بازی معمای زندانی میان عقلانیت فردی و منافع جمعی تعارض وجود دارد و از این رو دستیابی به همکاری با دشواری بسیار حاصل می‌شود.

جدول ۲ ماتریس پیامدی بازی شکار گوزن (منبع: برگرفته از 32: Skyrms 2001)

		شکارچی ۲	
		گوزن (S)	خرگوش (H)
شکارچی ۱	گوزن (S)	4,4	3,0
	خرگوش (H)	0,3	3,3

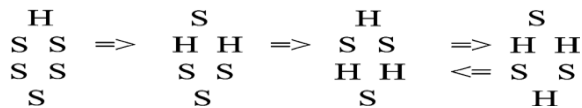
اگر بخواهیم بر اساس تحلیل‌های متداول در نظریه بازی‌ها به تحلیل پردازیم، بر تعادل‌های این بازی متمرکز می‌شویم. این بازی دو مجموعه استراتژی تعادلی خالص نش، یعنی (گوزن، گوزن) و (خرگوش، خرگوش) دارد؛ تعادل نخست که واجد شرط بهینگی پارتو است را غالب پیامدی می‌نامند، چرا که این نقطه تعادلی از نظر عایدی بالاترین منافع را برای بازیکنان به ارمغان می‌آورد. در مقابل تعادل‌های غالب پیامدی، تعادل‌های غالب ریسکی وجود دارند که در اینجا، تعادل (خرگوش، خرگوش) از این نوع است؛ دستیابی به این تعادل از مخاطره کمتری برخوردار است. به دیگر بیان در شرایطی که اطلاعاتی دیگر راجع به ساختار بازی و انتخاب بازیکنان مقابل نداریم، انتخاب استراتژی شکار خرگوش مطمئن‌تر از انتخاب استراتژی شکار گوزن است.

تعادل (خرگوش، خرگوش) را می‌توان مشابه وضع طبیعی هابز در نظر گرفت و تعادل (گوزن، گوزن) را نوعی قرارداد اجتماعی تلقی کرد. تلاش اسکرمز را نیز می‌توان تمرکز بر چگونگی انتقال جامعه از تعادل غالب ریسکی به تعادل غالب پیامدی دانست (Skyrms 9: 2004). پرسش اساسی در اینجا آن خواهد بود که «ما شاهد بروز کدام یک از این نقاط تعادلی هستیم؟» اگر دغدغه تحلیل قرارداد اجتماعی داریم، پرسش اساسی آن خواهد بود که «چگونه از تعادل (خرگوش، خرگوش) به تعادل (گوزن، گوزن) منتقل شویم؟»

اسکرمز در مواجهه با این مسأله و ارائه تحلیل به منظور نزدیک شدن به آن بیان می‌دارد که با دو رویکرد ریشه‌دار در سنت قرارداد اجتماعی می‌توان دست به این کار زد: رویکرد هابزی و رویکرد هیومی (Skyrms 2004: 10). در رویکرد هابزی، تمرکز بر عوامل عقلانی و پیگیر منافع شخصی است. به دیگر بیان ابزار نوین مورد استفاده می‌تواند نظریه بازی‌های مبتنی بر انتخاب عقلانی بازیکنان، یا همان نظریه بازی‌های متعارف باشد. در این رویکرد آنچه بازیکن عقلانی قصد انجام دارد وابسته به تصورش راجع به آنچه طرف مقابل انجام می‌دهد، است. در چنین حالتی تغییر باورهای فردی راجع به آنچه بازیکن مقابل انجام می‌دهد، موجب تغییر موقعیت به حالت قرارداد اجتماعی خواهد شد؛ اما نظریه بازی‌های متعارف راجع به چگونگی یا

چرایی چنین تغییری چیزی برای گفتن ندارد.

مواجهه با مسئله پیش گفته بر اساس رویکرد هیوم، مستلزم بستری پویا برای تحلیل چگونگی انتقال میان دو تعادل و دستیابی به قرارداد اجتماعی (گوزن، گوزن) است. به بیان اسکرمز، هیوم بر این باور است که هنجارهای اجتماعی به کندی قابل تغییرند. اسکرمز (۲۰۰۴: ۱۰-۱۱) تحلیل مبتنی بر این رویکرد را این گونه آغاز می‌کند؛ پاسخ اینکه «چطور می‌توان به تعادل مربوطه رسید؟» آن است که نمی‌توان چنین تغییر یا تحولی را تضمین کرد. در محدوده مکانی که همه افراد به شکار خرگوش می‌پردازند، شکار خرگوش بیشترین پیامد را داشته و اگر به عنوان شکارچی گوزن به آن‌ها نزدیک شویم، خودبه‌خود متضرر شده و از آن‌ها فاصله می‌گیریم. بر همین اساس مفهوم «مکان» (Location) اهمیت بسیاری در تحلیل اسکرمز دارد.



رسم توضیحی 1 تهاجم شکارچی خرگوش (H) به حلقه‌ای از شکارچیان گوزن (S) و تطور انتخاب استراتژی توسط بازیکنان. هر بازیکن در هر مرحله پیامد خویش و همسایگان خود را مشاهده کرده و با فرض ثبوت رفتار همسایگان، استراتژی خویش را در مرحله بعد ابتدأً به بیان خیلی ساده و بر اساس رسم توضیحی ۱، به تبیین مدل مورد نظر اسکرمز راجع به تغییر استراتژی‌های بازیکنان با لحاظ نمودن مؤلفه «مکان» می‌پردازیم. می‌توان فرض کرد که در میان همسایگانی که همه شکارچی گوزن هستند، یک فرد از نوع شکارچی خرگوش ظهور کند^۱. پس از این واقعه، برخی افراد ترغیب خواهند شد که شکار خرگوش را در انتخاب‌های خود مورد توجه قرار دهند. از این رو در دوره دوم ممکن است دو فردی که تاکنون به شکار گوزن می‌پرداختند و در همسایگی فرد مهاجم قرار داشتند، به شکار خرگوش دست بزنند چرا که یکی از همسایه هاشان شکارچی خرگوش و دیگری شکارچی گوزن است. بر اساس ماتریس پیامدی تبیین شده در جدول ۲، آشکار است که احتمال بروز پیامد صفر برای وی موجب تغییر استراتژی می‌شود. در همین دوره شکارچی مهاجم به دلیل وجود دو همسایه شکارچی گوزن تصمیم می‌گیرد انتخاب خود را عوض کند از این رو در دوره دوم و برای کسب عایدی ۴، تغییر استراتژی می‌دهد. البته چون در دوره دوم هر دو همسایه‌اش استراتژی شکار خرگوش را برگزیده‌اند، در دوره سوم استراتژی خود را عوض کرده و به شکار خرگوش روی می‌آورد. این فرایند به همین شکل ادامه می‌یابد و از آنجایی که در این مدل ساده تعداد بازیکنان زوج بوده و

۱. به دلیل تفاوت استراتژی این بازیکن نسبت به سایر بازیکنان می‌توان از آن به بازیکن مهاجم یاد کرد.

مفروضات خاصی حاکم است، به نقطه پایدار خاصی نخواهیم رسید. همان‌طور که آشکار است، ایده‌آسای اسکرمز، توجه به موقعیت افراد در میان همسایگان و گزینش استراتژی موفق است. در این موارد، وی تبیینی از تطور گزینش تعادل توسط افراد ارائه کرده است.

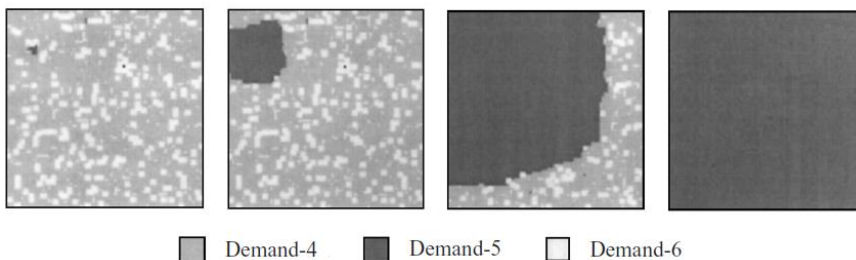
اسکرمز همین رویکرد پویا را در تحلیل بازی چانه‌زنی راجع به تصاحب کیک نیز به کار برده و به نتیجه‌ای مشابه نتیجه پیشین - که بر اساس نظریه بازی‌های تکاملی در شکل ۱ بدان دست یافتیم - رسید. برای ایجاد پویایی در این بازی، اگر فرض شود که هر بازیکن به تقلید رفتار موفق‌ترین همسایه بپردازد، نتایج همگرایی بر اساس شبیه‌سازی انجام شده به شکل جدول ۳ خواهد بود. همان‌طور که نتایج شبیه‌سازی رایانه‌ای در رسم توضیحی ۲ نشان می‌دهد، به بیان اسکرمز، آشکار است که «عدالت مسری/واگیردار است (Alexander and Skyrms 1999: 594)».

جدول ۳ نتایج مربوط به تکرار ۱۰۰۰۰ مرحله از بازی چانه‌زنی تقسیم کیک، در رویکرد مورد استفاده توسط اسکرمز، رفتار بهینه فردی وابسته به محیط و تنوع همسایه‌هاست. از این‌رو میان دو نوع تعامل می‌توان تفکیک نمود: تعامل با غریبه‌ها و تعامل با همسایگان. در اولی تعامل میان دو فردی روی می‌دهد که به طور تصادفی از میان جمعیت، انتخاب شده‌اند اما در دومی هر بازیکن، رفتار موفق‌ترین همسایگانش را تقلید می‌کند. پرواضح است که این تقلید، و نه تصمیم‌گیری راجع انتخاب استراتژی، منطقی‌اً این شیوه تحلیل را وارد نظریه بازی‌های تکاملی می‌کند. (منبع: برگرفته از Alexander and Skyrms 1999: 595)

چانه‌زنی با غریبه‌ها	چانه‌زنی با همسایگان	
۰	۰	۰-۱۰۰
۰	۰	۱۰-۹۰
۵۴	۰	۲۰-۸۰
۵۵۰	۰	۳۰-۷۰
۲۵۶۰	۲۶	۴۰-۶۰
۶۸۳۳	۹۹۷۲	۵۰-۵۰

۱. در تحلیل چانه‌زنی بازیکنانی که یکدیگر را نمی‌شناسند و بحث مکان از اهمیت برخوردار نیست، نتایجی مشابه همین مشاهده شد. در این حالت، به هم‌رسانی دو به دوی بازیکنان به شکل تصادفی صورت می‌گیرد.

با توجه به وجود مؤلفه مکان در تحلیل پویای اسکرمز، اهمیت دو مؤلفه مهم دیگر، یعنی **ارتباط و انجمن شدن** آشکار خواهد بود. وجود ارتباط قبل از هر تعامل میان بازیکنان از اهمیت فراوانی برخوردار است. در مثال پویای شکار گوزن، شکارچی گوزنی که توسط همسایگانی از نوع شکارچی خرگوش احاطه شده است، مشروط به وجود چنین ارتباطی، خود را رسم توضیحی ۲ پیشرفت تسهیم منصفانه در جمعیتی از بازیکنان. در اینجا ده هزار بازیکن در صفحه شطرنج مانند که با هشت بازیکن در اطراف خود همسایه هستند مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. در این بازی فرض بر آن است که بازیکنان بهترین استراتژی در میان همسایگانشان را در دور بعدی تقلید می‌کنند. (منبع: Alexander & Skyrms, 1999, p. 594)



برای تغییر استراتژی آماده می‌کند. با ایجاد ارتباط و بر اساس سازوکار پویای تغییر استراتژی‌ها که بیان شد، شکل‌گیری شبکه و اجتماعاتی از شکارچیان گوزن دور از انتظار خواهد بود. آنچه که باید راجع به انجمن شدن تأکید شود، این است که منطق قابل قبولی برای آن می‌توان ارائه نمود: بالا بودن لذت یا منافع حاصل از یک تعامل به معنای احتمال بالاتر ملاقات آتی و تکرار آن تعامل است. اسکرمز ضمن تبیین مثالی از شروع تعامل ده فرد بیگانه با یکدیگر، انواع حالات ممکن در این وضعیت را برمی‌شمرد^۱. در نهایت به طور خلاصه، آشکار خواهد شد که این فرایند منجر به دوست‌یابی و دشمن‌یابی‌ها برای فرد می‌شود. نکته آنجاست که ملاقات لذت بخش برای هر دو طرف انگیزه تکرار آن تعامل را موجب شده و به نوعی تبیین‌کننده پایداری شکل‌گیری اجتماع‌های متشکل از بازیکنان مشابه خواهد شد.

بنابراین می‌توان رویکرد تبیینی اسکرمز راجع به قرارداد اجتماعی در شکار گوزن و تکامل ساختار اجتماعی (۲۰۰۴) را این‌طور خلاصه کرد: وی با بهره‌گیری از مؤلفه‌هایی چون مکان، ارتباط و انجمن شدن، توصیفی از چگونگی رفتار تعاملی انسان‌ها را ارائه می‌کند که به زعم خویش نه تنها فاقد ویژگی‌ها و استدلال‌ات متافیزیکی برای درک چیرستی انصاف یا عدالت است

۱. به عنوان مثال دو نوع ملاقات نامطبوع را برمی‌شمرد: اینکه ملاقات برای ملاقات‌کننده نامطبوع اما برای میزبان خنثی است یا اینکه ملاقات برای هر دو طرف نامطبوع است (Skyrms 2004: 91).

بلکه به نوعی از عمق بیشتری نسبت به تحلیل‌های متداول نظریه بازی‌ها برخوردار است.

۲. مبانی ایده اسکرمز و ارزیابی آن‌ها

پس از تقریر فشرده چارچوب نظری و استدلالات مطرح شده در مجموعه آثار اسکرمز در تحلیل قرارداد اجتماعی و ماهیت عدالت، در این بخش با تمرکز بر ۴ محور، به برشمردن برخی ویژگی‌ها یا مبانی طرح پیشنهادی وی و ارزیابی آن خواهیم پرداخت.

۲,۱ انسجام مجموعه ایده‌ها در راستای تبیین تطور قرارداد اجتماعی

اسکرمز در مجموعه آثاری که مورد بررسی قرار دادیم، تلاش داشته که حول ماهیت قرارداد اجتماعی و شکل‌گیری آن با رویکردی تبیینی و نه هنجاری به طرح ایده خویش بپردازد. اما به نظر می‌رسد مجموعه مطالبی که توسط وی طرح شده از انسجام و به هم پیوستگی قابل قبولی برخوردار نیست. هرچند تلاش اسکرمز به تصریح خویش «... ارائه یک نظریه کامل از تطور قرارداد اجتماعی نیست... [بلکه] معرفی برخی عناصر چنین نظریه‌ای است (۲۰۰۴: ۱۰۵)». اما به هر حال انتظار بر آن است این عناصر و شیوه‌های تحلیلی از سازگاری برخوردار باشند. وی در تبیینی که از ماهیت عدالت و در قالب بازی‌های چانه‌زنی برای تصاحب کیک ارائه می‌کند، از نظریه بازی‌های تکاملی استفاده می‌کند؛ این در حالی است که در استفاده و تحلیل بازی شکار گوزن سعی می‌کند بر پویا کردن تعاملات بر شیوه‌ای دیگر اصرار ورزد. در اولی بر اساس بروز مواجهه‌های تصادفی میان افراد - که البته بعد با فرض همبستگی تعدیل گردید - به پیش رفته اما در دومی با توجه به مکان و نوع همسایگان و فرض انتخاب‌گری بازیکنان تحلیل صورت گرفته است. آنچه واضح است، اینکه این اختلاف در روش تحلیل به یک معنا فراهم آورنده «برخی عناصر یک نظریه قرارداد اجتماعی» نیست.

البته می‌توان تلاش اسکرمز را «مواجهه با قرارداد اجتماعی از زوایای متفاوت» تلقی کرد. با چنین برداشتی از تحلیل‌های اسکرمز می‌توان اعلام داشت که وی بنا به مفروضات مورد استفاده در مدل‌های تعاملی متفاوت، به طرح نظرهایی تبیینی یا توصیفی در باب قرارداد اجتماعی پرداخته است. بر این پایه امکان دفاع از مجموعه نظرات وی وجود دارد؛ چه آنکه وقتی پای مدل‌سازی یا ساده‌سازی در قالب بازی‌ها به میان می‌آید، به فراخور ساده‌سازی از برخی ابعاد پیچیده که در واقعیت آن پدیده وجود دارد، صرف‌نظر می‌کنیم. انواع مختلف مدل‌سازی‌ها یا ساده‌سازی‌ها نیز متکی بر مفروضات و شیوه‌های تحلیلی متفاوتی هستند. هرچند احتمالاً تا بدین جا بتوان در دفاع از اسکرمز تلاش کرد، اما سؤالی که پیش خواهد آمد آن است که «آیا به واقع برای تحلیل مفاهیمی چون عدالت و بالتبع قرارداد اجتماعی، استفاده از مدل‌سازی یا ساده‌سازی، آن‌گونه که اسکرمز استفاده کرده، ضرورت دارد؟» این پرسش محور اصلی مورد توجه در محور بعدی است.

۲,۲ تلقی اسکرمز از اخلاق و عدالت و دلالت‌های هنجاری ایده‌اش

یکی از نخستین عکس‌العمل‌هایی که در مواجهه با ایده اسکرمز قابل طرح است، تلقی وی راجع به فلسفه اخلاق و بالتبع عدالت است. از نظر اسکرمز، فلسفه اخلاق، مطالعه انواع ممکن زندگی (۲۰۰۴: ۱۰۹) و نه مطالعه حول انواع بایسته زندگی است. بر همین منوال وی اعلام می‌کند که «فلسفه سیاسی مطالعه آن است که چگونه جوامع ممکن است سازمان یابند (۲۰۰۴: ۱۰۹)».

به نظر می‌رسد تلقی اسکرمز از اخلاق و عدالت، لااقل برخلاف تلقی جریان غالب اندیشمندانی باشد که در فلسفه اخلاق شاهدیم. در همین راستا، عدم تأکید اسکرمز بر مؤلفه‌هایی چون بایستگی یا مطلوب بودن منحصر در شیوه تحلیل وی نبوده و آن را به دلالت‌های ایده خویش نیز تسری می‌دهد. اسکرمز در برابر این اصرار مخاطبانش که در نهایت «پروژه تطور قرارداد اجتماعی‌اش، دقیقاً چه ارتباطی با فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی برقرار می‌کند؟»، به صراحت اعلام می‌کند در مورد اینکه انسان چگونه باید زندگی کند یا جامعه چگونه باید سازمان یابد، چیزی برای گفتن ندارد (۱۹۹۶: ۱۰۸).

واضح به نظر می‌رسد که اگر قصد ارزیابی از منظر برخی مکاتب اخلاقی همچون نظریه اخلاقی قابل انتساب به اسلام را داشته باشیم، انتقاد قابل توجهی به مبنای اسکرمز در این مقوله وارد می‌آید. به نظر می‌رسد نه تنها براساس آموزه‌های اسلامی راجع به امور روا یا اخلاقی بلکه براساس تلقی عرفی از اخلاق نیز نمی‌توان از بروز یک وضعیت به مثابه مبنای تعیین وضعیت عادلانه یاد کرد. درک انواع مختلف سازمان‌یابی جوامع ما را از علم به شیوه سازمانی‌دهی مطلوب یا عادلانه مستغنی نمی‌کند. چه بسا در موارد بسیاری تلاش برای خروج از وضعیت یا قواعد موجود در جامعه، عملی عادلانه یا اخلاقی تلقی می‌شود. چه بسا انسان بودن انسان یا باورمند بودنش به یک مسلک یا دین مستلزم چنین مواجهه‌هایی با وضعیت موجود باشد.

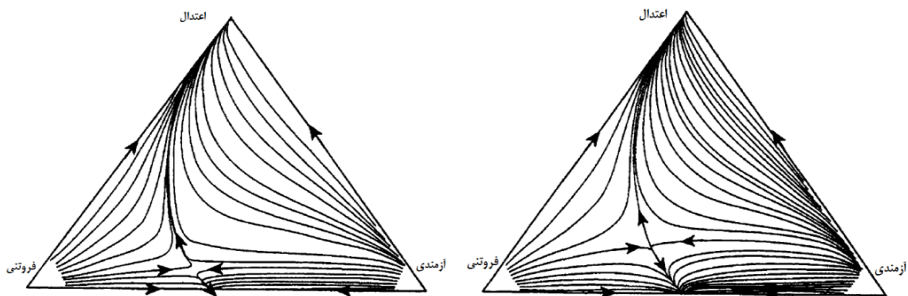
اگر بخواهیم از زاویه‌ای دیگر به این موضوع بنگریم به نظر می‌رسد با توجه به ایده اسکرمز در باب تلقی‌اش از اخلاق، عدالت و قرارداد اجتماعی، نتوان موضعی انتقادی اتخاذ کرد؛ چه آنکه وجود انتقاد نسبت به این موضوع، به اختلاف در تلقی اسکرمز و مخالفانش از عدالت و سایر مفاهیم بازمی‌گردد. به نظر می‌رسد که اگر سطح تبیین میان دو یا چند نظر به این سطح می‌رسد، چندان عرصه برای گفتگو وجود نداشته و به یک معنا چنین اختلافاتی استدلال ناپذیرند. با این وجود به نظر می‌رسد نگاه دقیق‌تر به برخی مقدمات و شیوه‌های تحلیل در آثار وی، بیانگر لزوم توجه به ملاک‌هایی هنجاری و انواعی از بایستگی است. اسکرمز علیرغم تبری جویی از ملاک‌های از پیش تعیین شده اخلاقی، وقتی با پدیده‌ای چون چند ریختگی در تعادل‌های پایدار تکاملی مواجه می‌شود از آن به عنوان دام یاد می‌کند، غافل از اینکه به طور ضمنی قائل به

آن شده است که «تعادل تک ریختی بهتر از تعادل چند ریختی است.» این گزاره خود مبتنی بر مفروضاتی راجع به خوبی، روایی، درستی، بهتر، کارا تر یا عادلانه بودن یک وضعیت نسبت به وضعیت دیگر است. همین که وی در مثال دام چند ریختی در توزیع کیک، تلف شدن کیک یا عدم کارایی را نوعی اختلال می‌داند، بیانگر اعتقاد به معیارهایی چون «کارایی» یا «فایده (Utility)» است، معیارهایی که در سیر استدلال‌اتش و مبتنی بر رویکرد تبیینی‌اش مورد استدلال قرار نگرفته و به نوعی معیاری متافیزیکی تلقی می‌شود. همچنین اگر وی معتقد باشد که باید صرفاً بر اساس آنچه روی می‌دهد، دست به تحلیل زد، منطقاً نمی‌تواند فرض همبستگی را برای فرار از دام چند ریختی مطرح کند.

۲,۳ فرض همبستگی

یکی از تغییراتی که اسکرمز در شیوه تحلیلی متعارف در نظریه بازی‌های تطوری اعمال نمود، جایگزینی «مواجهه تصادفی» بازیکنان با فرض «همبستگی» بود. همان‌طور که دیدیم وی تحلیل خود در موضوع عدالت توزیعی را بر این فرض استوار نموده که بازیکنان با توجه به نوع دیگر بازیکنان، خویش را در معرض مواجهه با ایشان قرار می‌دهند: احتمال هم‌جواری بازیکنان آزمند در کنار هم‌نوعان خویش، مواجهه بازیکنان فروتن با هم‌نوعان خویش و بازیکنان اعتدالی نیز با یکدیگر بالاتر از مواجهه بازیکنانی از انواع دیگر است. نتیجه بهره‌گیری از این فرض نیز به طور واضح‌تر در شکل ۲ به تصویر کشیده شده است.

شکل ۲ تأثیر وارد کردن فرض همبستگی بر نتایج تحلیلی نظریه بازی‌های تکاملی. شکل سمت راست، بر اساس شیوه معمول در نظریه بازی‌های تکاملی، خط سیرهای (Trajectories) تغییر ترکیب جمعیتی را نشان می‌دهد. هر چند مهم‌ترین تعادل در این وضعیت، در حالت مشاهده جمعیتی از نوع اعتدالی است اما به هر حال با تعادلی دیگر نیز مواجهیم. بر اساس توضیحات مربوط به فرض همبستگی، اگر $e = 0.1$ ، نمودار پویایی‌های هم‌تاساز در این بازی به شکل سمت چپ ظاهر شده و به نوعی احتمال بروز تعادل دو ریختی به شدت کاهش می‌یابد. اسکرمز (1996: 19-20) اندکی بعد با اعمال فرض $e = 0.2$ نشان می‌دهد که تقریباً تعادل دو ریختی حذف شده و با یک تعادل پایدار تطوری یک ریختی مواجه خواهیم بود. (منبع: برگرفته از 19, 15, 1996: Skyrms)



به نظر می‌رسد این فرض علیرغم ظاهر قابل دفاع خویش، میان‌بر زیرکانه و شاید فرصت‌طلبانه‌ای از جانب اسکرمز برای دستیابی به توزیع منصفانه‌ی مورد نظر خویش باشد. هنگامی که (۱) قرار بر آن است که یک کیک میان دو نفر تقسیم شود، (۲) ائتلاف منابعی نیز روی ندهد و (۳) هر فرد نیز بر اساس مفروضات نظریه‌ی بازی‌های تکاملی به یک شکل معین رفتار می‌کند، پر واضح خواهد بود که هر یک از دو نفر باید مطالبه‌گر اعتدالی در این بازی باشند. به دیگر بیان با توجه به انتقاد پیشین-مبنی بر عدم پایداری اسکرمز به نظرات خویش در سیر استدلال‌ات خویش و بهره‌گیری از مؤلفه‌های هنجاری- و ورود مقدمه (۲) در این استدلال، خود به خود نتیجه‌ی مربوطه حاصل شده و فرض همبستگی صرفاً برای عدم تصریح به مقدمه (۲) استفاده شده است.

۲,۴ گستره‌ی قابل تصور برای ایده‌ی اسکرمز به عنوان قرارداد اجتماعی

بهره‌گیری از بازی‌های ساده یا مدل‌سازی مفاهیم یا پدیده‌ها بیانگر یک واقعیت مهم است. عناصر تحلیلی مورد تأکید، بیانگر مهم‌ترین ابعاد موضوع مربوطه از نظر مدل‌ساز هستند. اگر در تحلیل قرارداد اجتماعی از ماتریس پیامدی مربوط به بازی شکار گوزن استفاده می‌شود، معنای آن این است که این بازی به خوبی بیانگر واقعیاتی چون «امکان بروز همکاری میان افراد»، «مطمئن‌تر بودن کسب پیامد از طریق رفتار انفرادی» و «بالاتر بودن عایدی همکاری در مقایسه با عایدی عدم همکاری» است.

وجود این واقعیت همان‌گونه که می‌تواند در تحلیل راهگشا باشد، موجب محدود شدن دامنه‌ی بهره‌گیری از آن‌ها نیز می‌شود. به سختی می‌توان با استفاده از تحلیل‌های ارائه شده توسط اسکرمز همه‌ی قواعد یا میثاق‌های اجتماعی ظاهر شده در جوامع بشری را تبیین کرد. اگر اسکرمز دغدغه‌مند چرایی شکل‌گیری روابط و قواعد اجتماعی-آن‌طور که واقعاً در حال مشاهده آن‌هاست- است، باید متوجه گستره‌ی بهره‌گیری از ایده‌ی خویش باشد. به عنوان یک نمونه می‌توان به بازی شکار گوزن و تطبیق آن با واقعیت نظر افکند. علیرغم وجود مشخصات پیش‌گفته راجع به مزایای بهره‌گیری از این بازی، فرض مهمی در ماتریس پیامدی وجود دارد که می‌تواند موجبات دشواری تطبیق‌پذیری تحلیل وی را فراهم آورد. در این بازی فرض شده که افرادی که دست به همکاری می‌زنند، پس از شکار گوزن، عواید حاصله را به **طور مساوی** با یکدیگر تقسیم می‌کنند. این در حالی است که شیوه‌ی تسهیم عواید حاصل از همکاری از اهمیتی انکارناپذیر برخوردار بوده و اصلاً تضمینی برای تسهیم مساوی آن‌ها نیز وجود ندارد. این اهمیت آن‌گاه جلوه بیشتری می‌یابد که بپذیریم شیوه‌ی تسهیم تعیین‌کننده‌ی تمایل فرد برای همکاری است. نمونه‌ی دیگر، توجه نکردن چارچوب تحلیلی اسکرمز نسبت به مسئله‌ی **سواری مجانی** در جوامع با جمعیت فراوان است. چه بسا ممکن باشد یکی از بازیکنان پس از اعلام موافقت خود با

همکاری یا اقدام به همکاری در دوره‌های پیشین، حین انجام فعالیت همکارانه مربوطه، تلاش و هزینه متعهد شده را صرف نکرده و در عین حال در نهایت به عنوان یکی از افراد گروه منتفع شود. هرچند این مشخصه برای بازی‌های دونفره کمتر روی داده یا روی نمی‌دهد اما هنگامی که موضوع تصمیم مدل مورد استفاده به فعالیت‌های چندنفره پیش می‌آید، بروز سواری مجانی می‌تواند بسیار محتمل‌تر باشد. از این رو به نظر می‌رسد با توجه به عدم تأکید بر دو مؤلفه مهم «امکان بروز تقسیم نامساوی عایدی در بازی همکارانه شکار گوزن» و «عدم توجه به بروز برخی رفتارهای سواری مجانی غیرقابل رصد»، گستره مورد ادعا برای ایده اسکرمز محدود خواهد شد.

نتیجه‌گیری

برایان اسکرمز از ابزارهای جدید برای حل مسئله‌ای قدیمی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی بهره‌جسته است؛ اینکه چطور افرادی که در پی منافع شخصی خویش هستند، با یکدیگر هم‌آهنگ شده، از قواعد مشخصی پیروی می‌کنند و چه چیز این رفتارشان را پایدار می‌کند؟ چارچوب تحلیلی اسکرمز در مطالعه قرارداد اجتماعی و تفاوتش با برخی رویکردهای قراردادگرایانه به شکل خلاصه در جدول ۴ مورد اشاره قرار گرفته است.

جدول ۳ مشخصات رویکرد اسکرمز در تقابل با سایر رویکردها در قرارداد اجتماعی. شایان ذکر است موارد سطور ۵ و ۶ به نوعی از دلالت‌های مشخصه سطر ۳ قابل استخراج است. (منبع: جمع‌بندی نتایج مقاله)

در تقابل با ...	مشخصه رویکرد اسکرمز	
تمسک یا توجه به نیروهای فائده بیرونی؛ همچون هابز	وجود کمترین توجه به نیروهای فائده بیرونی مانند دولت	۱
رویکرد هنجاری به قرارداد اجتماعی؛ همچون رویکرد رالز در توجیه اصول عدالت با تمسک به نظریه انتخاب عقلانی	رویکرد تبیینی یا توصیفی به قرارداد اجتماعی	۲
بهره‌گیری از ابزارهایی چون «اصول تصمیم‌گیری عقلانی» یا «نظریه بازی‌های متعارف»؛ همچون اصل حداکثرسازی حداقل‌ها یا تعادل نش	بهره‌گیری از ابزارهایی چون «ایجاد تقارن میان تکامل زیستی با تکامل فرهنگی»، «نظریه بازی‌های تکاملی» و جزئیاتی چون «همبستگی»	۳
تأکید بر لزوم توجه به «اصول برآمده از قرارداد اجتماعی» یا «اصول عدالت مستخرج از نوعی توافق» در سامان‌دهی ساختارهای بنیادین	سکوت در باب دلالت‌های توصیه‌ای یا هنجاری نظریه خویش	۴

<p>ترتیبات اقتصادی و سیاسی؛ همچون رالز</p>		
<p>عدم توجه به تغییر ترکیب جمعیتی و تمرکز بر تصمیم‌گیر یا تصمیم‌گیران عقلائی؛ همچون هابز</p>	<p>تمرکز بر تغییر ترکیب جمعیتی بازیکنان برخوردار از استراتژی‌های متفاوت در طی زمان (در تطور قرارداد اجتماعی و موضوع عدالت)</p>	<p>۵</p>
<p>عدم ملاحظه موقعیت مکانی افراد</p>	<p>توجه به موقعیت مکانی افراد و تأثیرپذیری از مجموعه بازیکنان همسایه برای اعطای ویژگی پویایی به تحلیل (در شکار گوزن)</p>	<p>۶</p>

می‌توان پروژه اسکرمز را نوعی طبیعی‌سازی یا زمینی‌سازی مفاهیمی چون عدالت تلقی نمود. در نهایت نیز علیرغم کنکاش‌های نظری و نوآوری‌هایی که اسکرمز در حوزه تحلیل پویا و تبیینی از قرارداد اجتماعی و مفاهیمی چون عدالت ارائه کرده است، باید به وجود برخی رخنه‌های نظری و دشواری‌ها در عرصه تطبیق با واقعیات مورد ادعای اسکرمز و نیز سازگاری با بعضی حقایق مورد ادعای برهی نظریات اخلاقی اذعان داشت؛ کاستی‌هایی چون نوع تلقی وی از اخلاق و عدالت و دشواری‌هایی چون نوع تسهیم عایدی حاصل شده از همکاری و مواجهه با مسأله سواری مجانی.

فهرست منابع

۱. هابز، توماس. (۱۳۸۰ [۱۶۵۱]) *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
1. Alexander, Jason M., and Brian Skyrms (1999) "Bargaining with Neighbors: Is Justice Contagious?", *The Journal of Philosophy*, 96.11: 588–98.
 2. Bergstrom, Theodore C. (2002) "Evolution of Social Behavior: Individual and Group Selection", *Journal of Economic Perspectives*, 16.2: 67–88.
 3. Broome, John (2015) "Economics and Ethic". In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (Second Edition, ed. by James D. Wright, Oxford: Elsevier, pp. 87–92.
 4. Gauthier, David P. (1986) *Morals by agreement*. Oxford: Clarendon.
 5. Kant, Immanuel (1998) "The Foundations of the Metaphysic of Morals", In *Ethical theory: Classical and contemporary readings*, ed. by Louis P. Pojman, 3rd ed. Belmont CA: Wadsworth Pub. Co, pp. 289–315.
 6. Lewis, David K. (2002 [1969]) *Convention: A philosophical study*. Oxford: Blackwell.
 7. Rawls, John. (2005 [1971]) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
 8. Sandholm, William H., E. Dokumaci, and F. Franchetti (2014) *Dynamo: Diagrams for Evolutionary Game Dynamics*.
 9. Skyrms, Brian (1994) "Sex and Justice", *The Journal of Philosophy*, 91.6: 305–20.
 10. Skyrms, Brian (1996) *Evolution of the social contract*. Cambridge: Cambridge University Press.
 11. Skyrms, Brian (2001) "The Stag Hunt". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 75.2: 31–41.
- Skyrms, Brian (2004) *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.

بررسی تأثیر اخلاق حساب‌رسان بر کشف دستکاری اطلاعات مالی

سحر سپاسی^۱

فائزه نجفی^۲

چکیده

اعتفاف پذیری در حسابداری این فرصت را برای شرکتها ایجاد می‌کند که از طریق دستکاری اطلاعات مالی، سوء استفاده‌هایی جهت پوشش نوسان های مالی واقعی داشته باشند. از طرفی اخلاق و رفتار حرفه‌ای حساب‌رسان در شفاف-سازی اطلاعات و اعتماد بخشی به عموم، نقش و مسئولیت خطیری ایفا می‌کند. از اینرو، هدف این پژوهش بررسی تأثیر اخلاق حساب‌رسان بر کشف دستکاری اطلاعات مالی است. برای این منظور اطلاعات شاخص‌های استقلال، صداقت و بی‌طرفی و قوانین اخلاق مدارانه در خصوص چگونگی اخلاق حساب‌رسان، بوسیله ابزار پرسشنامه از جامعه حساب‌رسان و حسابداران رسمی جمع‌آوری و تحلیل گردید. نتایج آزمون‌های استنباطی میانگین و تحلیل عاملی تاییدی معادلات ساختاری نشان داد که توانایی حساب‌رسان برای کشف دستکاری اطلاعات مالی بطور قابل توجهی بوسیله قوانین اخلاق مدارانه حساب‌رسانی، استقلال، صداقت و بی‌طرفی و تمامی جنبه‌های اخلاق مدارانه حساب‌رسانی تحت تأثیر قرار می‌گیرد. بطوریکه صداقت و بی‌طرفی حساب‌رسان به عنوان مهمترین عامل موثر در کشف اطلاعات مالی دستکاری شده تعیین گردید.

کلیدواژه‌ها

اخلاق حساب‌رسانی، اطلاعات دستکاری شده، قوانین اخلاق مدارانه، تحلیل

عاملی تاییدی

۱- استادیار، گروه حسابداری، دانشکده مدیریت و اقتصاد دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

E-mail: sepasi@modares.ac.ir

۲- کارشناس ارشد، حسابداری، دانشکده مدیریت و اقتصاد دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

E-mail: faziii.najafi@gmail.com

طرح مسأله

دستکاری اطلاعات مالی پدیده‌ای است که کلیه کشور های جهان کم و بیش با آن دست به‌گریبانند. سازمان جهانی از جمله سازمان بین‌المللی شفاف‌سازی^۱، سازمان بین‌المللی موسسات عالی حسابرسی^۲ و نیز سایر موسسات منطقه‌ای مانده سازمان آسیایی موسسات عالی حسابرسی^۳ و بانک جهانی ضمن توجه به دستکاری اطلاعات مالی در جهان به ارائه رهنمود هایی برای جلوگیری از این پدیده، خصوصاً در کشور ها و سازمانهای عضو اقدام کرده‌اند و در آنها توجه به ارتقای فرهنگ کشف دستکاری اطلاعات مالی، صداقت، مسئولیت و پاسخگویی به عنوان عوامل پیشگیری کننده مورد توجه قرار گرفته است.

استفاده کنندگان از اطلاعات حسابداری از دستکاری های مختلفی رنج می‌برند. انعطاف پذیری در حسابداری این فرصت را ایجاد می‌کند که شرکتها سوء استفاده‌هایی مانند مدیریت سود داشته باشند تا از این انحرافات برای پوشش نوسان های مالی واقعی استفاده کنند. وقتی اطلاعات حسابداری اعلام شده مورد دستکاری اطلاعات قرار گیرند، توانایی استفاده کنندگان در گرفتن تصمیمات مناسب پایین می‌آید. بنابراین نیاز مبرمی به منظور محدود کردن این دستکاری ها و هم چنین یافتن راه حل مناسب برای این مشکل آشکار شد.

دستکاری صورتهای مالی به شکل چشم‌گیری توجه عموم جامعه، رسانه‌ها، سرمایه‌گذاران، جامعه مالی و قانون‌گذاران را به خود جلب کرده و این به خاطر چندین تقلب مشهوری است که در شرکتهای بزرگی از قبیل انرون، لوسنت و ورلدکام در طول سالیان گذشته روی داده است. دستکاری در صورتهای مالی بیشتر از طریق بیش از اظهاری داراییها، فروش ها و سود و کم اظهاری بدهیها، هزینه‌ها و زیان‌ها، انجام می‌شود. (یویی و همکاران، ۲۰۰۷).

دستکاری صورتهای مالی، یک دلیل بااهمیت برای شکست بسیاری از شرکتها است و به ویژه، به بازارهای سرمایه آسیب می‌رساند؛ چرا که سرمایه‌گذاران، اعتباردارندگان و تحلیل‌گران مالی در تصمیم‌گیری‌هایشان بر صورتهای مالی در دسترس عموم، متکی هستند و به آنها اعتماد میکنند (اتا و سیریک، ۲۰۰۹).

از طرفی نقش حسابرسان این است که اطمینان یابند صورت های مالی منافع همه گروه ها را به صورت مطلوب تأمین می‌کند و باورپذیری اطلاعات و صورت های مالی را افزایش دهند. استانداردهای حسابرسی، شرکتهای حسابرسی را ملزم به کشف دستکاری های مدیریت

1 Transparency International(TI).

2 International Organization of supreme Audit Institutions(INTOSAI)

3 Asian Organization of Supreme Audit Institutions (ASOSAI)

می‌کند. این الزام نیاز به کشف اثر بخش دستکاری‌های اطلاعات را افزایش می‌دهد. اما، کشف آنها با استفاده از رویه‌های حسابرسی معمول، کاری بس دشوار است. اخلاق و رفتار حرفه‌ای حساب‌رسان در شفاف‌سازی اطلاعات و اعتماد بخشی به عموم، نقش و مسئولیتی خطیر است. حساب‌رسان وظیفه دارند تا با رعایت آیین رفتار حرفه‌ای، مصادیق دستکاری اطلاعات نظیر مدیریت سود و تقلب را گزارش نمایند. این مهم بعد از تشکیل جامعه حسابداران رسمی و هم‌چنین بروز دستکاری اطلاعات مالی و فساد در نظام مالی کشور و نیز با گسترش و رشد شرکتهای پذیرفته‌شده در بورس اوراق بهادار و نیاز به سرمایه‌گذاری خارجی اهمیت خاصی به خود گرفته است. ازین بابت، پژوهش حاضر به دنبال درک تأثیر اخلاق حساب‌رسان بر کشف دستکاری صورتهای مالی می‌باشد. عبارتی دیگر، تاجچه اندازه اخلاق بر کشف دستکاری اطلاعات مالی تأثیر گذار است.

مبانی نظری و پیشینه پژوهش

در راستای ادبیات موضوعی تحقیق و به منظور فراهم ساختن زمینه‌های لازم در بررسی رابطه بین کشف دستکاری اطلاعات مالی و اخلاق حساب‌رسان و مبانی نظری، نخست در مورد اخلاقیات صحبت می‌شود که در بخش اول آن تعریف کاملی از اخلاقیات ارائه خواهد شد. سپس به معرفی الگویی متشکل از چهار رویکرد در زمینه استقلال حساب‌رسان، صداقت و بی‌طرفی حساب‌رسان، قوانین اخلاق مدارانه حساب‌رسان و تمامی جنبه‌های اخلاقی پرداخته خواهد شد.

جهت‌گیری اخلاقی و کشف دستکاری اطلاعات مالی:

توجه به آیین رفتار حرفه‌ای حساب‌رسان، موسسه‌های حساب‌رسان را ملزم به ارائه واکنش در برابر فعالیت‌های غیر قانونی افرادی می‌کند که اعمال و رفتارشان آثار سوئی بر رفتار دیگران دارد. همچنین این موسسات باید برای حفظ شهرت و اعتبار، به تعهدهای قانونی خود پایبند باشند. تحقیق‌های انجام‌شده کنونی در زمینه آیین رفتار حرفه‌ای حسابداران و حساب‌رسان، بر افزایش فهم پذیری و پذیرش اصول اخلاقی حرفه‌ای پذیرفته‌شده متمرکز شده است (دوسکا، ۲۰۰۴).

مفهوم اخلاق مجموعه ایده‌آل‌های جامعه، ارزش‌هایی که شخص را به پرهیزگاری و پاکدامنی تشویق می‌کند.

تصمیم‌گیری اخلاقی فردی در سه مرحله انجام می‌شود:

۱- آگاهی از مبانی اخلاقی: تشخیص اینکه یک مسئله اخلاقی وجود دارد.

۲- قضاوت اخلاقی: تصمیم‌گیری در مورد اینکه چه چیزی درست است

۳- رفتار اخلاقی: انجام کار درست.

اخلاق از جنبه‌های فلسفی، آرمانی، انسانی، مذهبی، اجتماعی و فرهنگی و حرفه‌ای می‌تواند معانی، محدوده و محتوای ویژه‌ای داشته باشد. فرهنگ دهخدا اخلاق را به معنی خوبی‌ها بیان کرده است.

بی‌طرفی حسابرس را می‌توان بر دو پایه استوار کرد و به آن دست یافت: استقلال و درستکاری حسابرسان در حالی که به سهامداران گزارش می‌کنند، عملاً به وسیله مدیران انتخاب می‌شوند. حسابرس تحت فشار مدیریت‌ها قرار دارد تا تحریف‌های صورت‌های مالی را در گزارش خود مطرح نکند. بنابراین براساس تئوری اثباتی منافع کوتاه مدت او ایجاب می‌کند که بی‌طرفی خود را به نفع مدیریت واحد مورد رسیدگی نقض کند، اما به دلیل اینکه در صورت عدم رعایت بی‌طرفی، نظام پاسخ‌گویی در بلندمدت زیان‌هایی به او وارد می‌کند، منافع بلندمدت او ایجاب می‌کند که بی‌طرفی را نقض نکند یا به گونه‌ای نقض کند که بتواند به احتمال زیاد از مخاطرات ناشی از نظام پاسخگویی رهایی یابد.

آئین رفتار حرفه‌ای:

حسابرسان به لحاظ جایگاهی که در اجتماع دارند، باید آن‌چنان رفتار کنند که از دید جامعه و استفاده‌کنندگان از خدمات آنها، قابل اعتماد و درستکار به نظر برسند. این رفتار مستلزم وضع مقررات و الزامات مربوط به شیوه رفتار و اخلاق شخصی و اجتماعی، چگونگی ارتباط با صاحب‌کار، حسابرسان دیگر و همکاران است که در مجموعه‌ای تحت عنوان آئین رفتار حرفه‌ای تنظیم و تدوین می‌شود.

به اعتقاد استولوی و بریتون (۲۰۰۴) دستکاری در حساب‌ها حوزه‌ی وسیع‌تری نسبت به آنچه کاپلاند بدان اشاره کرده است را در بر می‌گیرد. از جمله شیوه‌های طبقه‌بندی ارقام در صورت سود و زیان که به طور وسیعی در ادبیات حسابداری مطرح شده است، و یا موارد مرتبط با ترازنامه که البته کمتر بدان اشاره شده است (مشایخی و همکاران، ۱۳۸۴).

استولوی و بریتون چارچوبی برای طبقه‌بندی انواع دستکاری در حساب‌ها ارائه داده‌اند که این چارچوب بر این اصل بنیادی بنا نهاده شده است که اطلاعات مالی تاثیر عمده‌ای بر کاهش هزینه‌های تامین مالی شرکت دارند. این کاهش منوط به بهبود تصور سرمایه‌گذاران از ریسک شرکت است (استولوی و بریتون، ۲۰۰۴).

پیشینه پژوهش

طی سالهای اخیر، پیگیری دستکاری اطلاعات مالی در شرکتها توجه روزافزونی را به خود جلب کرده است. مطالب فراوانی که در زمینه رسوایی و اشتباه‌های حسابداری در شرکتها بیان

شده، نشان می‌دهد سازمانها و دولتها نیاز دارند تا گروه راهبردی و نظارت خود را بهبود دهند. یکی از دغدغه‌های اصلی حسابرسان داخلی و مستقل، چگونگی استقرار نظام کنترل‌های داخلی و برخورد موثر و کارآمد با خطر دستکاری در سطح سازمان است. طبق تحقیق‌های گذشته، این ادعا وجود دارد که نظام کنترل داخلی موثر، ابزار اولیه‌ای برای جلوگیری، کشف و اصلاح دستکاری اطلاعات مالی و اشتباه‌ها است. در سال ۲۰۰۲ زمانی که قانون ساربنز آکسلی در پی رسوایی‌های مالی تصویب شد، کنترل شدیدی را بر نحوه گزارشگری و افشا در شرکتهای سهامی الزامی کرد. براساس این قانون، مدیران مالی و اجرایی ارشد خودشان باید بر گزارشهای مالی صحنه بگذارند. همچنین، قانون مذکور شامل مجازات‌های بالقوه بسیار جدی مانند جریمه‌های مالی سنگین و جرمه‌هایی از نوع زندان برای مدیران اجرایی شرکت می‌باشد. طبق این قانون، شرکتهای وظیفه دارند تا کنترل‌های داخلی حاکم بر گزارشگری مالی خود را افزایش دهند (باررا، ۲۰۱۰).

اسپینوسا و برینکوآ^۲ (۲۰۱۶) در پژوهش اکتشافی بررسی فشارها و مسائل اخلاقی متحمل بر حسابرسان در تضاد منافع حسابرسی، به این موضوع پرداختند که چگونه حسابرسان می‌توانند به وسیله اخلاق قابل پذیرش خود برای حل تضاد منافع با دیگر گروه‌ها مقابله کنند. آنها با جمع‌آوری اطلاعاتی در خصوص اندازه موسسه حسابرسی و تجربه آنها در تقابل با فشارهای محتمله دریافتند که توسعه یک مجموعه استانداردهای اخلاقی در جهت ارتقاء قضاوت اخلاقی حسابرسان می‌تواند رفتار حرفه‌ای آنها را در برابر فشارهای وارده و تضاد منافع بهبود بخشد.

لینگ لی و همکاران^۳ (۲۰۱۴) در بررسی رابطه حسابرسی و نقش احکام دولتی در چین (حسابداری دولتی) دریافتند که شرکتهای حسابرسی شده توسط شرکتهای بزرگ حسابرسی، کمتر احتمال دارد که مرتکب دستکاری اطلاعات مالی شوند. این اثر، برای صنایع منظم و برای دستکاری اطلاعات مربوط به درآمد، قوی‌تر می‌باشد. نتایج به شدت بر دستکاری اطلاعات مالی، به استثنای شرکتهای فهرست شده در دیگر حوزه‌های قضایی، توجه داشته و از اقدامات جایگزین دستکاری اطلاعات مالی استفاده کرده، و برای حسابرسان به انتخاب خود حسابرسی کرده، و سایر مکانیزم‌های حاکمیت شرکتی را کنترل کرده است. نتایج این پژوهش، نقش احکام دولتی را در تضمین کیفیت حسابرسی مشخص کرده، و دارای پیامدهای مهم عملی برای کمک به شرکتهای حسابرسی بین‌المللی و به طور کلی‌تر، کسب و کارها به منظور رقابت موفق در چین

1 Barra

2 Marcela Espinosa-Pike, Itsaso Barrainkua

3 Ling Lei Lisic

می‌باشند.

چی شان و فن هوآ کونگ^۱ (۲۰۱۳) در چین میزان پاسخگویی حسابرسان در کشف دستکاری اطلاعات را بررسی نمودند. آنها دریافتند دستکاری اطلاعات در شرکت یکی از مباحثی است که به صورت روز افزون در کشورهای غربی در حال رواج یافتن است. در نتیجه حسابرسان در این کشورها دائماً با بدگمانی‌ها و عدم اطمینان نسبت به آنها مواجه هستند. فرض بر این است که یک شکاف در انتظارات از حسابرسان به وجود آمده است. شکاف بین انتظار استفاده کنندگان از حسابرسان و نقش واقعی آنها در شناسایی دستکاری اطلاعات مالی در شرکتها، بطوریکه شاید در حسابرسی صورتهای مالی کشف شود. آنان دریافتند که چطور حسابرسان و استفاده کنندگان مسئولیت پاسخگویی حسابرسان را برای کشف دستکاری اطلاعات مالی درک کرده‌اند.

شیفر^۲ (۲۰۰۷) در تحقیق خود با عنوان مسئولیت پاسخ گوئی و تاثیر آن در قضاوت حسابرس به آزمون این موضوع پرداخته است که آیا تمایل عاطفی حسابرسان به طرف مدیریت مشتری، ارزیابی بی طرفانه شواهد را در قضاوت های احتمالی تقلب محدود می کند یا خیر. نتایج نشان می دهد که دوست داشتنی بودن مشتری، تجربه و پاسخ گوئی به طور متقابل بر قضاوت کلی احتمال تقلب اثر می گذارند. به ویژه، حسابرسان کم تجربه و غیر پاسخگو سهواً تمایل خود را در قضاوت های کلی احتمال تقلب منظور می کنند.

جمشیدی و همکاران (۱۳۹۳) به انجام تحقیقی با عنوان حسابرسی پیشرفته حسابرسی دستکاری اطلاعات مالی پرداخته اند. دستکاری اطلاعات مالی به شکل چشمگیری توجه عموم جامعه، رسانه ها، سرمایه گذاران، جامعه مالی و قانون گذاران را به خود جلب کرده و این به علت چندین تقلب مشهوری است که در شرکتهای بزرگی از قبیل انرون، لوسنت و ورلدکام در طول سالیان گذشته روی داده است. اطلاعات دستکاری شده در صورتهای مالی بیشتر از طریق بیش اظهاری داراییها، سود و فروش ها، و کم اظهاری بدهیها، هزینهها و زیانها انجام می شود. تقلب یک دلیل با اهمیت برای شکست بسیاری از شرکتهاست و به ویژه، به بازارهای سرمایه آسیب می‌رساند.

مهرداد آیسک (۱۳۹۲) کاوش داده‌ها برای کشف دستکاری اطلاعات مالی بررسی نموده- اند. کاربرد روش‌های داده‌کاوی بر روی نسبت‌های مالی استخراج شده از صورتهای مالی شرکتها و نیز دیگر اطلاعات در دسترس، می‌تواند به حسابرسان در کشف دستکاری اطلاعات مالی

1 Chih-shun .and fun-Hua kung

2 Schafer

کمک کند؛ به طوری که آنان می‌توانند از نتایج این تحلیل‌ها به عنوان یک علامت اولیه هشداردهنده نسبت به وقوع احتمالی دستکاری اطلاعات مالی استفاده کنند. کشف نشانگرهای دستکاری اطلاعات در صورتهای مالی، اثری بااهمیت بر تعیین دستکاری اطلاعات مالی دارد.

بنی مهدویگی (۱۳۹۱) رابطه بین ارزش‌های فردی و نیت اخلاقی حساب‌برسان را مورد بررسی قرار دادند. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که آینده حرفه حسابرسی درگرو رهبری اخلاقی متصدیان این حرفه است. لذا لازم است آنها با تبیین اهمیت معیارهای اخلاقی والا و آموزش، ضرورت درست‌کاری فردی، حساب‌برسان فعلی و آتی را به سوی رعایت رفتار اخلاقی سوق دهند.

پاکروان (۱۳۹۰) به انجام تحقیقی با عنوان مسئولیت حساب‌برسان برای کشف دستکاری اطلاعات مالی پرداخته است که در این تحقیق سوء جریانات و دستکاری اطلاعات مالی صورت گرفته در کشورهای مختلف جهان با توجه به پیچیدگی‌های موجود در بازار سرمایه و شناور شدن سرمایه در سراسر جهان توجه آحاد جامعه را به نقش نهادهای نظارتی بیش از پیش معطوف نموده است. در این ارتباط جامعه همواره انتظار داشته است که حساب‌برسان به عنوان گروه‌های تخصصی و حرفه‌ای جامعه حسابداری دستکاری مذکور را کشف کنند و اطمینان بخشی لازم را برای سرمایه‌گذاران و استفاده‌کنندگان از صورتهای مالی ایجاد کنند. از طرفی دیگر جامعه حرفه‌ای حسابرسی نیز با توجه به ویژگی‌های موجود در وظایف مشخص شده در استانداردهای حسابرسی برای آنها وضعیت خود را در طیف مشخص و کشف دستکاری اطلاعات مالی، به عنوان هدف اولیه و اساسی حسابرسی، به طرف دیگر آن یعنی انکار مسئولیت نسبت به این امر تغییر داده است و این همواره به عنوان چالشی بسیار مهم در بوجود آمدن فاصله انتظاراتی فی مابین جامعه حرفه‌ای و آحاد جامعه می‌باشد.

داستان‌های بسیاری از رفتارهای غیراخلاقی حساب‌برسان گزارش شده، ولی نباید همه حساب‌برسان و مؤسسات حسابرسی را متهم به چنین رفتاری کرد. این‌گونه داستان‌ها حاکی از آن است که حساسیت اخلاقی و رفتار اخلاقی در حرفه‌ی حسابداری و حسابرسی از ضروریات می‌باشند. خوشبختانه در ربع قرن اخیر آگاهی نسبت به اهمیت اخلاق و رفتار اخلاقی به طور کلی و کاربرد اصول اخلاقی در تجارت و به همراه آن، در حسابرسی به طور خاص، افزایش یافته است (سرلک، ۱۳۸۷).

بیشتر تحقیقات مربوط گذشته درباره نقش حساب‌برسان در کشف دستکاری اطلاعات تحقیق کردند، درحالی‌که تحقیق حاضر بر جنبه‌های اخلاقی حرفه حسابرسی و نقش آن در کشف دستکاری اطلاعات تمرکز می‌کند. علاوه بر آن برخی از تحقیقات گذشته (شیفر، ۲۰۰۷ و فردیناند و همکاران، ۲۰۰۳) بر اهمیت مهارت حساب‌برس تمرکز می‌کردند و از مسائل اخلاقی

اجتناب ورزیدند. از آنجایی که تحقیقی درباره نقشی که اخلاق حسابرسی ممکن است در محدود کردن دستکاری اطلاعات ایفا کند انجام نشده است، تحقیق حاضر می‌تواند نوآوری بسزایی در این حیطه موضوعی به ارمغان آورد.

روش پژوهش

این تحقیق با توجه به ماهیت، از نوع تحقیقات کاربردی است. زیرا هدف آن توسعه دانش و آگاهی زمینه کشف تقلب و اثر آن بر قضاوت اخلاقی حسابرس در حرفه حسابداری است. هم‌چنین از نظر روش پیمایشی و از نوع تحقیق کیفی است. چارچوب نظری و پیشینه تحقیق نیز از راه استقرایی و جمع‌آوری داده‌ها و نتیجه‌نهایی، برای آزمون رد یا پذیرش فرضیه‌ها از راه استقرایی و از طریق پرسش‌نامه انجام می‌شود. از آنجاییکه این تحقیق در یک محیط واقعی یعنی سازمان حسابرسی و موسسات خصوصی حسابرسی انجام شده است، جزو تحقیقات میدانی به‌شمار می‌آید. به‌منظور جمع‌آوری اطلاعات مورد نظر و سنجش متغیرهای تحقیق از پرسشنامه استفاده شده است. پرسشنامه‌نهایی در دو بخش تهیه گردید. بخش ابتدایی در مورد ویژگی‌های جمعیت‌شناختی مورد لزوم و قسمت دوم در برگیرنده پرسش‌هایی در مورد هر یک از متغیرهای شاخص می‌باشد. برای آزمون فرضیه‌ها، از آزمون t برای دو نمونه مستقل، آزمون همبستگی پیرسون و تحلیل واریانس استفاده شده است.

جامعه آماری این پژوهش کلیه مدیران و کارکنان شاغل در موسسات و سازمان حسابرسی عضو جامعه حسابداران رسمی ایران می‌باشند. تعداد نمونه آماری این تحقیق از طریق جدول تعیین حجم نمونه، به روش کرجسی و مورگان انجام گرفته است. بر طبق این جدول تعداد نمونه برابر ۱۵۰ می‌باشد. براین اساس، تعداد ۲۵۶ پرسشنامه توزیع گردید که تعداد ۱۵۰ پرسشنامه بطور کامل تکمیل گردید.

جهت تعیین پایایی پرسشنامه بر اساس روش بازآزمایی ضریب آلفای کرونباخ کل پرسشنامه برابر با ۰,۸۸۶ برآورد شد، که میزان آن بالای ۰/۷ و در حد قابل قبول است. هم‌چنین ضریب آلفای کرونباخ برای بخش‌های مختلف پرسشنامه نیز برآورد شد که به تفصیل ارائه شده است:

جدول (۱) - ضرایب آلفای کرونباخ

متغیر مکنون	شاخص	تعداد سوال	آلفای کرونباخ
	استقلال	17	0/811
عوامل موثر بر کشف	صداقت و بی‌طرفی	11	0/707
اطلاعات دستکاری شده	قوانین اخلاق مدارانه	10	0/898
	تمامی جنبه‌های اخلاق مدارانه حرفه‌ای	25	0/702

در پژوهش حاضر، متغیر کشف اطلاعات دستکاری شده به عنوان متغیر وابسته و متغیرهای استقلال حسابرس، صداقت و بی طرفی حسابرس، قوانین اخلاق مدارانه و تمامی جنبه های اخلاق مدارانه حرفه ای حسابرسان به عنوان متغیرهای مستقل در نظر گرفته شده اند. اطلاعات مربوط به متغیرهای تحقیق در پرسش نامه وجود داشته و از حسابرسان درخواست شده است که به سوالات مربوط به متغیرهای تحقیق پاسخ دهند. با توجه به مبانی نظری و اهداف تحقیق فرضیه های تحقیق به شرح زیر تدوین می شود:

فرضیه اول: استقلال حسابرسان بر توانایی آنها در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر دارد.

فرضیه دوم: صداقت و بی طرفی حسابرسان بر توانایی آنها در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر دارد.

فرضیه سوم: قوانین اخلاق مدارانه حسابرسان در حق الزحمه مشروط، حقوق تبلیغات، محاسبه کمیسیون، و استفاده از نوع سازمان و شهرت بر توانایی حسابرسان در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر دارد.

فرضیه چهارم: تمامی جنبه های اخلاق مدارانه ی حرفه حسابرسی بر توانایی حسابرسان در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر دارد.

استنباط در مورد آزمون فرضها بر اساس سطح معناداری حاصل از آزمون است بدین گونه که هرگاه مقدار سطح معناداری کمتر از ۰/۰۵ باشد در سطح اطمینان ۹۵ درصد رد میشود و در غیر اینصورت فرض صفر در سطح ۹۵ درصد رد نمیگردد. محاسبات با استفاده از نرم افزار SPSS انجام گرفته است.

به طور کلی تجزیه و تحلیل به منظور تنظیم و خلاصه کردن دادهها به صورت اطلاعاتی روشن، خوانا، مستدل و تفسیر پذیر به کار میرود، به گونهای که بتوان روابط موجود در مسایل پژوهش را کشف، بررسی و آزمون نمود. تجزیه و تحلیل دادهها مشتمل بر دو بخش زیر است:

(۱) توصیف داده ها و (۲) تحلیل داده ها

این پژوهش با توصیف داده ها برای مشخصات فردی نمونه ها شروع شده است و در ادامه با استفاده از آزمون مقایسه میانگین دو جامعه به تحلیل فرضیه های پژوهش پرداخته شده و در پایان با استفاده از معادلات ساختاری به کمک نرم افزار لیزرر، بار عاملی هریک از عوامل مورد بررسی بر کشف دستکاری اطلاعات مالی تعیین گردید.

یافته های پژوهش

آمارهای توصیفی

جهت بررسی تأثیر اخلاق حسابرسان بر کشف دستکاری اطلاعات مالی، از پاسخ دهندگان

خواسته شد که به هر یک از عوامل اخلاقی موجود نمره‌ای از یک (کمترین تمایل) تا ۵ (بیشترین تمایل) بدهند که نتایج آن بر حسب جنسیت در جدول شماره ۲ نمایش داده شده است.

جدول (۲) - رتبه بندی عوامل اخلاقی از دیدگاه جنسیت پاسخ دهندگان

عوامل موثر بر کشف دستکاری اطلاعات مالی	درصد مردان	درصد زنان
استقلال	73/23	42/04
صداقت و بی طرفی	67/82	36/59
قوانین اخلاق مدارانه	66/1	35/76
تمامی جنبه های اخلاق مدارانه حرفه حسابرسی	66/06	34/12

جدول شماره ۳ بیانگر فراوانی موقعیت شغلی پاسخ دهندگان در نمونه‌گیری است که نشان می‌دهد تقریباً ۴۷٪ از پاسخ دهندگان، حسابرس می‌باشند و همچنین ۲۴٪ حسابرس ارشد، ۷/۳٪ سرپرست، ۱٪ شریک، ۱۶/۶٪ کمک حسابرس و ۴/۵٪ مدیر شرکت‌ها را تشکیل می‌دهند.

جدول (۳) - موقعیت شغلی

ردیف	عنوان شغلی	فراوانی	فراوانی نسبی	فراوانی تجمعی
۱	حسابرس	۷۰	46/6%	46/6%
۲	حسابرس ارشد	۳۶	24%	70/6%
۳	سرپرست	۱۱	7/3%	77/9%
۴	شریک	۱	1%	78/9%
۵	کمک حسابرس	۲۵	16/6%	95/5%
۶	مدیر	۷	4/5%	100%
مجموع		۱۵۰	100%	

جامعه آماری این تحقیق به تفکیک مدرک به شرح جدول شماره ۴ می‌باشد.

جدول (۴) - وضعیت تحصیلات

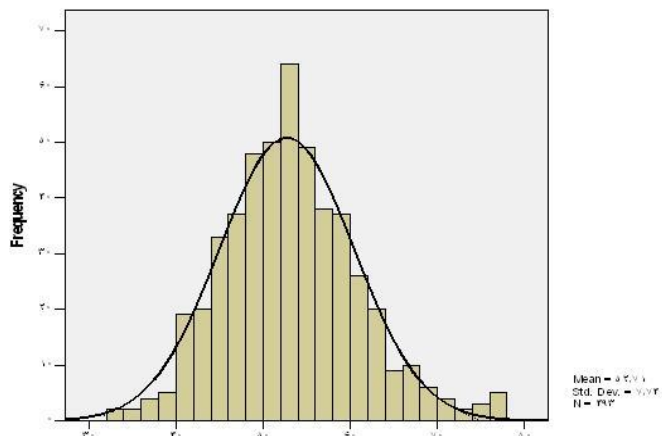
ردیف	سطح تحصیلات	فراوانی	فراوانی نسبی	فراوانی تجمعی
۱	دیپلم	۱	1%	1%
۲	کاردانی	۷	5%	6%
۳	کارشناسی	۷۲	48%	54%
۴	کارشناسی ارشد	۶۸	45%	99%
۵	دکتری	۲	1%	100%
مجموع		۱۵۰	100%	

جامعه آماری این تحقیق به تفکیک سن به شرح جدول شماره ۵ می باشد.

جدول (۵). سن پاسخ دهندگان

ردیف	سابقه کاری	فراوانی	فراوانی نسبی	فراوانی تجمعی
۱	۲۳ الی ۲۹ سال	۳۰	20%	20%
۲	۳۰ الی ۳۹ سال	۶۱	40/6%	60/6%
۳	۴۰ الی ۴۹ سال	۴۳	28/6%	89/2%
۴	۵۰ الی ۶۰ سال	۱۶	10/8%	100%
مجموع		۱۵۰	100%	

در ادامه با استفاده از آزمون کلموگروف-اسمیرنف^۱ نرمال بودن متغیرها بررسی شده است. آزمون کلموگروف - اسمیرنف برای بررسی نرمال بودن توزیع متغیرها در دو گروه از مقادیر سطح معناداری برابر با ۰/۰۵۲ است که بیشتر از ۰/۰۵ است یعنی فرض صفر در سطح ۹۵ درصد اطمینان رد نمیشود پس توزیع عوامل پذیرش دورکاری برای متغیرهای تحقیق نرمال است. در هیستوگرام زیر (شکل ۱) نیز نرمال بودن توزیع متغیر وابسته یعنی کشف دستکاری اطلاعات مالی مشهود است.



آزمون فرضیه‌ها

فرضیه اول:

فرض H_0 : استقلال حساب‌رسان بر توانایی آنها در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر ندارد.

فرض H_1 : استقلال حساب‌رسان بر توانایی آنها در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر دارد.

برای بررسی این فرضیه، تعداد ۱۷ سؤالات در خصوص استقلال حسابرسان بر توانایی آنها در کشف دستکاری اطلاعات تهیه شد و با استفاده از مقیاس پنج نقطه ای لیکرت از "به هیچ وجه" تا "خیلی زیاد" طبقه بندی گردید. نتایج حاصل از آزمون مقایسه میانگین‌ها که در جدول شماره ۶ آورده شده بیانگر این است که با مقدار معناداری $t=32/92$ و $p=0/00$ فرض صفر فرضیه اول رد می شود و فرض H_1 که ادعای پژوهش می باشد تایید می شود. بنابراین می توان گفت استقلال حسابرسان بر توانایی آنها در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر دارد.

فرضیه دوم:

فرض H_0 : صداقت و بی طرفی حسابرسان بر توانایی آنها در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر ندارد.

فرض H_1 : صداقت و بی طرفی حسابرسان بر توانایی آنها در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر دارد.

برای بررسی این فرضیه، تعداد ۱۱ سؤالات در خصوص صداقت و بی طرفی حسابرسان تهیه شد و با استفاده از مقیاس پنج نقطه ای لیکرت از "به هیچ وجه" تا "خیلی زیاد" طبقه بندی گردید. نتایج حاصل از آزمون مقایسه میانگین‌ها که در جدول شماره ۶ آورده شده بیانگر این است که با مقدار معناداری $t=31/58$ و $p=0/00$ فرض H_0 فرضیه دوم رد می شود و فرض H_1 که ادعای پژوهش می باشد تایید می شود. بنابراین می توان گفت صداقت و بی طرفی حسابرسان بر توانایی آنها در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر دارد.

جدول (۶) - نتایج آمار استنباطی

فرضیه ها	انحراف استاندارد	فاصله اطمینان	سطح معنی داری (sig)	مقدار t	نتیجه گیری
فرضیه اول	8/25	$7/52 \leq X \leq 8/48$	0/000	32/92	رد فرض H_0
فرضیه دوم	4/76	$06 \leq X \leq 46/46$	0/000	31/58	رد فرض H_0
فرضیه سوم	6/47	$5/88 \leq X \leq 7/07$	0/000	21/67	رد فرض H_0
فرضیه چهارم	5/83	$\leq X \leq 6/50$	0/000	17/24	رد فرض H_0

فرضیه سوم:

فرض H_0 : قوانین اخلاق مدارانه حسابرسان در حق الزحمه مشروط، حقوق تبلیغات، محاسبه کمیسیون، و استفاده از نوع سازمان و شهرت بر توانایی حسابرسان در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر ندارد.

فرض H_1 : قوانین اخلاق مدارانه حسابرسان در حق الزحمه مشروط، حقوق تبلیغات،

محاسبه کمیسیون، و استفاده از نوع سازمان و شهرت بر توانایی حسابرسان در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر دارد.

برای بررسی این فرضیه، تعداد ۱۰ سؤالات در خصوص قوانین اخلاق مدارانه حسابرسان در حق الزحمه مشروط، حقوق تبلیغات، محاسبه کمیسیون، و استفاده از نوع سازمان و شهرت تهیه شد و با استفاده از مقیاس پنج نقطه ای لیکرت از "به هیچ وجه" تا "خیلی زیاد" طبقه بندی گردید. نتایج حاصل از آزمون مقایسه میانگین ها که در جدول شماره ۶ آورده شده بیانگر این است که با مقدار معناداری $t=21/67$ و $p=0/00$ فرض H_0 فرضیه سوم رد می شود و فرض H_1 که ادعای پژوهش می باشد تایید می شود. بنابراین می توان گفت قوانین اخلاق مدارانه حسابرسان در حق الزحمه مشروط، حقوق تبلیغات، محاسبه کمیسیون، و استفاده از نوع سازمان و شهرت بر توانایی حسابرسان در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر دارد.

فرضیه چهارم:

فرض H_0 : تمامی جنبه های اخلاق مدارانه ی حرفه حسابرسی بر توانایی حسابرسان در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر ندارد.

فرض H_1 : تمامی جنبه های اخلاق مدارانه ی حرفه حسابرسی بر توانایی حسابرسان در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر دارد.

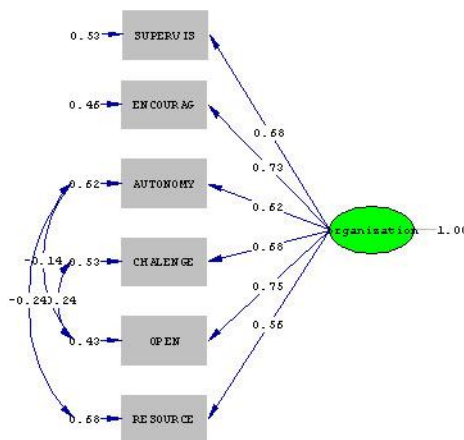
برای بررسی این فرضیه، تعداد ۲۵ سؤالات در خصوص تمامی جنبه های اخلاق مدارانه ی حرفه حسابرسی تهیه شد و با استفاده از مقیاس پنج نقطه ای لیکرت از "به هیچ وجه" تا "خیلی زیاد" طبقه بندی گردید. نتایج حاصل از آزمون مقایسه میانگین ها که در جدول شماره ۶ آورده شده بیانگر این است که با مقدار معناداری $t=17/24$ و $p=0/00$ فرض H_0 فرضیه چهارم رد می شود و فرض H_1 که ادعای پژوهش می باشد تایید می شود. بنابراین می توان گفت تمامی جنبه های اخلاق مدارانه ی حرفه حسابرسی بر توانایی حسابرسان در کشف دستکاری اطلاعات تأثیر دارد.

تحلیل عاملی

جهت تحلیل عاملی تاییدی مقیاس عوامل اخلاق، در ابتدا هر کدام از ابعاد مورد تحلیل قرار گرفتند. بنابراین برای تایید معناداری مدل اندازه گیری متغیرهای عوامل اخلاقی تحلیل عاملی تایید با استفاده از مدل معادله های ساختاری و نرم افزار لیزرل صورت گرفت. شکل ۲ نشان دهنده روابط بین متغیرها در مدل های مفهومی ابعاد جو سازمانی می باشد.

دامنه مقبول شاخص های برازندگی و مقادیر این شاخص ها در تحلیل عاملی تاییدی نشان میدهد که مدل های اندازه گیری همه ابعاد عوامل اخلاقی موثر بر کشف دستکاری اطلاعات مالی

روا هستند. در ادامه، به منظور تایید معناداری روابط و مدل اندازه گیری متغیر مستقل (عوامل اخلاقی) تحلیل عاملی تاییدی با استفاده از مدل معادله‌های ساختاری انجام شد. شکل (۲) مدل اندازه گیری عوامل اخلاقی موثر بر کشف دستکاری اطلاعات مالی و نیز اعداد معناداری را نشان می‌دهد. با توجه به خروجی لیزرل مقدار χ^2/df ، $1/86$ بدست آمد که مقدار مناسبی است. پایین بودن این شاخص نشان دهند تفاوت اندک میان مدل مفهوی پژوهش باداده‌های مشاهده شده پژوهش است. همچنین خروجی میزان مناسب $RMSEA = 0.05$ را برای مدل نشان می‌دهد. مقادیر $GFI = 0.99$ و $AGFI = 0.96$ نیز تخمین‌های بسیار مناسبی برای مدل هستند. مقادیر شاخص‌های برازندگی مدل عوامل اخلاقی موثر بر کشف دستکاری اطلاعات مالی نشان می‌دهد که ابعاد مختلف عوامل اخلاقی موثر بر کشف دستکاری اطلاعات مالی به درستی در قالب عامل عوامل اخلاقی موثر بر کشف دستکاری اطلاعات مالی جای گرفته‌اند.



Chi-Square=10.82, df=6, P-value=0.09402, RMSEA=0.05

شکل (۲): اعداد معناداری ضرایب مدل اندازه‌گیری عوامل اخلاقی

نتایج مربوط به ضرایب مسیر (بار عاملی) و مقادیر معناداری تی برای هریک از عوامل مورد بررسی در جدول شماره ۷ نمایش داده شده که همانطور که آزمون مقایسه میانگین‌ها عوامل موثر بر کشف اطلاعات دستکاری شده را تایید کرد، تحلیل عاملی نیز بیانگر آن است تمامی عوامل از با ضریب مسیر مطلوبی بر کشف دستکاری اطلاعات مالی موثر هستند.

جدول (7) - نتایج تحلیل عاملی تاییدی

نتیجه	t-value	بار عاملی	شاخص	متغیر مکنون
قبول	2/21	0/68	استقلال	
قبول	3/43	0/73	صداقت و بی طرفی	عوامل موثر بر کشف
قبول	2/86	0/62	قوانین اخلاق مدارانه	اطلاعات دستکاری شده
قبول	3/15	0/68	تمامی جنبه های اخلاق مدارانه حرفه ای	

بحث و نتیجه گیری

این مقاله کشف دستکاری اطلاعات و تأثیر اخلاق حساب‌رسان بر آن را مورد مطالعه قرار داد. دستکاری اطلاعات مالی اصطلاحی عام و در بر گیرنده همه توانایی‌های متعددی است که یک فرد قادر است با مهارت به کار گیرد تا مزایایی را با ارائه نادرست اطلاعات به دیگران بدست آورد. به عبارت دیگر، دستکاری اطلاعات اصطلاحی است که برای توصیف فرآیند فریب دادن، اعتماد و نیرنگ برای بدست آوردن نوعی منفعت از شخص یا اشخاص دیگر که معمولاً نفع مالی به کار برده می‌شود. دستکاری اطلاعات با اشتباه غیر عمدی بسیار تفاوت دارد برای اینکه دستکاری اطلاعات رخ دهد، شخص متقلب باید از روی عمد و از روی قصد برای بدست آوردن منفعت، دیگران را اغفال کند (وکیلی فرد، ۱۳۸۸).

نتایج تحقیقات گذشته بر این نکته تأکید دارند که کشف اطلاعات مالی دستکاری شده و وجود ارتباط دوستانه میان حساب‌رس و صاحبکار می‌تواند کیفیت کار حساب‌رس را کاهش دهد. اما از سوی دیگر، برخی دیگر از تحقیقات نیز نشان داده‌اند این موضوع باعث ارتقای کیفیت حساب‌رسی می‌شود.

آزمون فرضیه‌ها و آنالیز داده‌های این مطالعه نشان داد که توانایی حساب‌رسان برای کشف دستکاری اطلاعات مالی بوسیله قوانین اخلاق حساب‌رسی تحت تأثیر قرار می‌گیرد. به طور خلاصه مطالعه نشان داد که وجود قوانین اخلاقی حساب‌رسان بر توانایی حساب‌رسان در کشف دستکاری اطلاعات مالی تأثیر دارد. بعبارت دیگر، همانطور که توانایی حساب‌رسان افزایش می‌یابد توانایی آنها در کشف دستکاری اطلاعات مالی نیز افزایش می‌یابد. این نتیجه را می‌توان همسو با تحقیقات نورین (۱۹۸۸)، پی منگراف و همکاران (۲۰۰۷) و واتروبا و همکاران (۲۰۰۷) دانست که تأثیر محیط اخلاقی قوی‌تر بر کشف تقلب توسط حساب‌رسان را مطرح نمودند. نتیجه فوق را می‌توان به خاطر افزایش مسئولیت پاسخگویی مدیران حساب‌رسی نسبت به قوانین و مقررات توجیه کرد.

دومین نتیجه بدست آمده از این مطالعه اینست که توانایی حساب‌رسان در کشف دستکاری

اطلاعات مالی توسط صداقت و بی‌طرفی حسابرسان تحت تاثیر قرار می‌گیرد. مطالعه آشکار کرد که حسابرسی که دارای صداقت بیشتر و بی‌طرف‌تر هستند توانایی کشف دستکاری اطلاعات توسط آنها بیشتر می‌شود. نتایج تحقیقات لینگ لی و همکاران (۲۰۱۴) و پیرز و سوینی (۲۰۰۶) نیز با نتیجه حاضر هم جهت می‌باشد که بیان می‌دارند عدالت، صداقت و بی‌طرفی حسابرسان تاثیر بسزایی در عملکرد آنها داشته باشد.

سومین نتیجه از مطالعه حاضر که با نتایج تحقیق چی شان (۲۰۱۳) همسو می‌باشد، این است که توانایی حسابرسان در کشف دستکاری اطلاعات مالی تحت تاثیر دیگر جنبه‌ها و قوانین اخلاق حسابرسی قرار می‌گیرد. مطالعه نشان می‌دهد که این چهار قانون اخلاق حسابرسان بر توانایی آنها در کشف دستکاری اطلاعات بیشتر از استقلال، صداقت و بی‌طرفی تاثیر می‌گذارد. و نتیجه آخر اینکه تمامی جنبه‌های اخلاق حسابرسی در مقادیرهای متفاوت بر توانایی کشف دستکاری اطلاعات موثرند. با نگاهی جزئی‌تر این مطالعه دریافت که توانایی حسابرسان در کشف دستکاری اطلاعات مالی تحت تاثیر تمامی قوانین اخلاقی است.

در نهایت، با توجه به نتایج پژوهش حاضر به قانون‌گذاران در حرفه حسابرسی پیشنهاد می‌شود که آیین رفتار حرفه‌ای در این زمینه و استانداردهای افشا نیازمند آن است که تقویت شود و همچنین حسابرسان سطوح مختلف تحصیلی، از استفاده رویه‌های یکسان حسابداری در طول زمان حمایت کنند تا قضاوت حسابرس و در نتیجه کیفیت حسابرسی کمتر تحت تاثیر رابطه مداری قرار گیرد.

فهرست منابع

۱. بنی مهد بهمن، بیگی هرچگانی ابراهیم (۱۳۹۱)، رابطه بین ارزش های فردی و نیات اخلاقی حسابرسان. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری سال هفتم. شماره چهارم.
۲. ثقفی علی، باباجانی (۱۳۸۷)، قضاوت حرفه ای در حسابرسی، رساله دکتری دانشگاه علامه طباطبایی.
۳. ثقفی علی، باباجانی، یگانه حساس (۱۳۸۵)، عوامل مؤثر بر استقلال و شایستگی اعضای جامعه حسابداران رسمی ایران در ارائه خدمات گواهی، رساله دکتری دانشگاه علامه طباطبایی.
۴. خیراللهی فرشید، برزیده فرخ (۱۳۹۱)، مسئولیت پاسخ گوئی، هزینه های شهرت و رفتار فرصت طلبانه حسابرسان، رساله دکتری تیرماه ۱۳۹۱.
۵. رحیمی فروغ، اعتمادی حسین (۱۳۸۸)، بررسی تأثیر تشکیل جامعه حسابداران رسمی ایران بر استقلال ظاهری حسابرسان، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس.
۶. صالحی مقدم محمدحسین، اسماعیل زاده علی (۱۳۹۴)، بررسی رابطه بین اخلاق و افشاء تقلب در موسسات حسابرسی، دومین کنفرانس بین المللی پژوهش های نوین در مدیریت، اقتصاد و حسابداری.
۷. عبداللهی حسین، بهرام فر نقی (۱۳۸۰)، بررسی دیدگاه مدیران مالی بنگاه های اقتصادی، مدیران سرمایه گذاری و حسابرسان مستقل راجع به استقلال حسابرسان، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران.
۸. مقصودی امید، یگانه حساس (۱۳۸۹)، تأثیر آئین رفتار حرفه ای و تجربه بر قضاوت های شخصی، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی.
۹. ناظمی اردکانی مهدی، اعتمادی حسین (۱۳۸۸)، بررسی نقش تخصص صنعت حسابرسان بر مدیریت سود در شرکت های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علوم اقتصادی.
۱۰. وکیلی فرد، بررسی ویژگیهای تقلب در صورتهای مالی (۱۳۸۸) مجله حسابدار سال بیست و چهارم شماره ۲۱۰ شهریور.

11. Amat, B., & Dowds. (1999). The Ethics of Creative Accounting. Working Paper. Central Lancashire University: England and Massey University: New Zealand.

12. Bolkaou, A. R. (2004). Accounting Theory (5th ed.). Thompson Learn.

13. Chih-shun .and fun-Hua kung. (2013) An investigation of Auditors , Responsibility for Fraud Detection in Taiwan. ISSN 1946-052X (2013. Vol 5 . No 1 .

14. Cromier. (2006). The Auditor's Assessment and Detection of Corporate fraud: Some Canadian Evidence. International Journal of Accounting, 3, 133-165.

15. Dahdouh, H. (2006). The Responsibility of Auditors Towards Detecting Fraudulent in the Financial Reports of Industrial Companies and the factors Affecting this Detection. *University of Damascus Journal*, 22(1).
16. Duska RF, Duska BS (2003). *Accounting Ethics*. Eight published. Blackwell Publishing, India. pp:5-25
17. Marcela Espinosa-Pike, Itsaso Barrainkua (۲۰۱۶). An exploratory study of the pressures and ethical dilemmas in the audit conflict. *Revista de Contabilidad – Spanish Accounting Review* 19 (1) (2016) 10–20.
18. Marianne, O. (2006). Audit Independence: Its Importance to the External Auditor's Role in Banking Regulation and Supervision. Retrieved from <http://mpa.ub.uni-muenchen.de/231/>
19. Marks, B. (2009). Ethics and Governance: Evolving responsibilities for audit committees resulting from the credit crunch. Working Paper, University of Johannesburg.
20. Matar, M., & Al Halabi, L. (2009). The Role of External Auditors in Restricting the Effects of Creative Accounting on the Credibility of Financial Data Issued by the Jordanian Shareholding Companies. Master Thesis, Middle East University.
21. Moldovan, R., Achim, S., & Avram, C. (2010). Fighting the Enemy of Fair View Principle-Getting to Know Creative Accounting. *Stinte Economice*.
22. Naser, K. (1993). *Creative Financial Accounting: Its Nature and Use*. Hemel Hempstead: Prentice Hall.
23. Posner, R. (1974). Theories of economic regulation' 5 Bell. *Journal of Economics and Management Science* .335-358. <http://dx.doi.org/10.2307/3003113>
24. Rabin, C. E. (2005). Determinants of Auditors' Attitudes Towards Creative accounting. *Meditari Accountancy Research*.13(2).67-88.
25. Vladu, A., & Matis, D. (2010). Corporate Governance and Creative Accounting: Two Concepts Strongly Connected? Some Interesting Insights Highlighted by Constructing the Internal History of a literature. *Annales Universitatis Apulensis Series Oeconomica*, 12(1).
26. Yi-Hui Ho.(2007). Undergraduate accounting student perception of accounting ethics. A cross-cultural comparative study. A dissertation submitted to the faculty of the graduate school of the university of Minnesota. 335-358.

اتانازی و تفاوت فقهی. اخلاقی دو نوع فعال و انفعالی آن

ماریه سید قریشی^۱

محمد مهدی سلطانی^۲

چکیده

اتانازی انواعی دارد که از حیث اخلاقی و فقهی از یکدیگر متفاوت‌اند. تمایز دو نوع عمده آن، یعنی اتانازی فعال و منفعل، این است که در نوع اول، بیمار لاعلاج و با رنج زیاد را بدون امید به بهبودی می‌کشیم، اما در دومی، درمان او را رها می‌کنیم تا بمیرد. تحلیل و ارزیابی این تقسیم و تمایز، می‌تواند پاسخگو به این پرسش مهم و کلیدی باشد که آیا وانهادن برای مرگ نیز از لحاظ فقهی - اخلاقی مانند کشتن است؟ بسیاری از فلاسفه اخلاق این دو نوع را از حیث اخلاقی مانند هم می‌دانند یا اینکه گاهی حتی اتانازی منفعل را غیراخلاقی‌تر از نوع فعال آن می‌دانند؛ لکن در این مقاله با بررسی و برجسته کردن تفاوت و تمایز این دو نوع عمده اتانازی، مشخص می‌شود که از حیث اخلاقی و فقهی هیچ‌گاه نمی‌توانند با هم یکسان باشند؛ بلکه همان‌طور که در قسم فعال، حرمت و غیراخلاقی بودن آن روشن است، در قسم منفعل نیز، عدم حرمت آن روشن می‌شود؛ و در موارد لاعلاجی که هیچ‌امیدی به بهبودی فرد بیمار نیست و بیماری او روز به روز در حال پیشرفت است، دیگر هیچ ضرورت اخلاقی و تکلیف شرعی‌ای به عهده پزشک و یا حتی شخص بیمار نیست تا بخواهد روند پیشرفت بیماری را کاهش داد و یا شخص را بیشتر زنده نگه داشت.

کلیدواژه‌ها

اتانازی فعال، اتانازی منفعل، تفاوت فقهی، تفاوت اخلاقی.

^۱. استادیار گروه اخلاق دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران. (نویسنده مسئول)

Email: ghoreish@ut.ac.ir

^۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران.

Email: Mohammad.soltani@ut.ac.ir

طرح مسأله

«اتانازی» Euthanasia یک واژه یونانی و مرکب از دو بخش «Eu» به معنای «خوب»، راحت و «Thanasi» به معنی «مرگ» برگرفته از «Thanatos الهه مرگ» است. در مجموع اتانازی (Euthanasia) از نظر لغت به معنی «خوش مرگی، به مرگی» یا «مرگ راحت» است؛ و در برابر آن (Eudaimoneia) به معنی «خوش زیستی» یا «به زیستی» قرار دارد. (Webster's Dictionary: 1982) مولفان و مترجمان فارسی زبان و عرب، گاه این واژه را با همان تلفظ انگلیسی ولی با رسم الخط فارسی یا عربی مانند: اتانازی، یوتانازی (در فارسی) و الاثیازیا، الاوتانازی (در عربی) به کار برده‌اند و گاه معادل‌هایی مانند: مرگ آسان، به مرگی، خوش مرگی، هومرگی، مرگ شیرین، مرگ داوطلبانه، قتل ترحم آمیز (در زبان فارسی)، و الموت الهین، القتل الرحمه، القتل الرحیم و ... (در زبان عربی) را، در برابر آن قرار داده‌اند. اکثر این معادل‌ها ترجمه عباراتی از قبیل: Easy Death, Mercy Killing است که در فرهنگ لغت غربی‌ها برای بیان معنی این واژه آمده است. (علمی، ۱۹۹۸: ۲۵-۴۰) ریشه این واژه یونانی به ۲۰۰-۵۰۰ سال پیش از میلاد مسیح بر می‌گردد. (Horsfall, 2001: 618) اما نخستین کاربرد آن در زبان انگلیسی در سال ۱۶۴۶ م بوده که به معنای «مرگ آرام و آسان» به کار رفت. (Simpson & Weiner, 1989: 444) این واژه در ابتدا با مسایل پزشکی و درمان بیماران ارتباطی نداشته و به طور سنتی در معنای مرگ راحت مطرح می‌شد و در موقعیتی به کار می‌رفت که فرد با مرگی ناگهانی در زمانی بسیار کوتاهی بدون درد و رنج بمیرد. تفاوتی نبود که از اصابت گلوله در جنگ در یک لحظه بمیرد و یا این که به صورت تصادفی ضربه‌ای به او وارد شود و یا دلایلی دیگر.

در حال حاضر، جهت این واژه تغییر کرده و صرفاً به معنای «مرگ خوب یا راحت» نیست. بلکه وارد علم پزشکی شده و به عنوان یک اصطلاح در دانش پزشکی، به یکی از بحث‌های مهم در اخلاق پزشکی تبدیل شده است؛ این که آیا کارد پزشکی می‌تواند در امر مرگ بیماران مداخله کند به گونه‌ای که مداخله‌ی پزشک و یا عدم اقدام او در درمان بیماری‌های سخت باعث مرگ بیماران شود؟ این امر باعث شد که اصولاً اتانازی تحت عنوان «قتل از روی ترحم» و یا اهدای مرگ به بیماری که داری درد و رنج زیاد است، مطرح گردد؛ یعنی نقش داشتن پزشک در تسریع مرگ بیمار. به عبارت روشن‌تر، اتانازی یعنی کوتاه کردن مدت درد و رنج بیمار درمان‌ناپذیری که با توجه به دانش فعلی، هیچ پزشکی امیدی به درمان و بهبودی او ندارد.

فرهنگ وبستر نخستین کاربرد واژه اتانازی در زبان انگلیسی به معنی «پایان دادن به زندگی بیمار لاعلاج دردمند با روشی سریع و بدون درد به قصد رهایی بخشیدن او از درد» را به سال ۱۸۶۹ م بر می‌گرداند. (Merriam-Webster, 1982: 401)

بحث و گفتگو درباره جواز و یا عدم جواز فقهی - اخلاقی اوتانازی، به ناگزیر به بحث و تحلیل‌های مهم و مناقشه برانگیزی در باب تمایز مشهور میان اتانازی فعال و منفعل می‌انجامد و معمولاً تحلیل و ارزیابی این تقسیم و تمایز با پاسخ‌گویی به این پرسش مهم و کلیدی همراه می‌شود که آیا از لحاظ فقهی - اخلاقی تفاوتی بین کشتن از روی عمد و اختیار و این که فردی را - که با مرگ دست و پنجه نرم می‌کند - به حال خود رها کنیم تا بمیرد، وجود دارد؟ آیا وانهادن برای مرگ نیز از لحاظ فقهی - اخلاقی مانند کشتن است؟

با توجه به این پرسش کلیدی و افزایش روز افزون حمایت از اتانازی، به طوری که یک پژوهش نشان می‌دهد که موافقت عمومی با اتانازی برای بیماران در حال مرگ از ۳۹/۲ درصد در سال ۱۹۷۷م به ۴۹/۷ درصد در سال ۱۹۸۳م افزایش یافته است؛ و همچنین زمینه‌یابی‌ها در ایالات متحده در سال‌های ۱۹۸۶ و ۱۹۸۸م نیز از حمایت ۶۲ و ۵۸ درصدی از اتانازی حکایت می‌کند: (Rogers, 1996:64) و باتوجه به این مطلب که در ایران پژوهش‌های اندکی در این باره انجام شده است و قانون مدونی نیز درباره اتانازی وجود ندارد، و مخالفان و موافقان، به برخی از قوانین جاری به نفع دیدگاه خود استناد می‌کنند، (پارساپور، ۱۳۸۷: ۸) برای رفع این خلأ قانونی نیازمند شناخت دقیق موضوع و شناخت تفاوت میان اتانازی فعال و اتانازی منفعل هستیم؛ اینک اهمیت موضوع و سوال اساسی در این بحث روشن می‌شود که: تفاوت میان اتانازی فعال و اتانازی منفعل در چیست؟ آیا از منظر فقه و اخلاق میان این دو تفاوتی وجود دارد یا هر دو به مثابه حکم قتل عمد به حساب می‌آید؟ مقاله حاضر به تبیین موضوع اتانازی و تطبیق دو نوع اصلی آن (فعال و انفعالی) می‌پردازد.

تاریخچه و پیشینه‌ی بحث

«اتانازی» در غرب راهی نسبتاً طولانی را تا به امروز پیموده است. اغلب محققان، فرانسیس بیکن^۱ (۱۵۶۱-۱۶۲۶، فیلسوف و طیب قرن شانزدهم) را اولین کسی می‌دانند که این واژه را وارد عرصه دانش پزشکی کرد. اما اسناد تاریخی حاکی از آن است که قرن‌ها پیش از این، در مورد جواز یا عدم جواز پایان دادن به زندگی بیمار، بحث‌هایی در بین طبیبان دوران باستان وجود داشت. اگرچه عنوان «اتانازی» به معنای امروزی در آن زمان مصطلح نبود. در یونان باستان بقراط پزشک در سوگند مشهور خود، مسموم کردن بیماران را به هر دلیل ممنوع کرده بود و ارسطو نیز هر نوع خودکشی را مردود می‌شمرد. اما افلاطون در مورد بیماری‌های طولانی که امید به زنده ماندن بیمار نبود، اهدای «مرگ» را مجاز می‌دانست.

در قرن شانزدهم غیر از بیکن که مرگ بدون رنج را تبلیغ می‌کرد، افرادی دیگری نیز این

۱. Francis Bacon.

مساله را مطرح کردند. توماس مور^۱ (۱۴۷۸-۱۵۳۵) فیلسوف انگلیسی و کاتولیک بسیار معتقد یکی از این افراد بود. او فراهم کردن زمینه مرگ را برای بیماران لاعلاج که رنجی طاقت فرسا را تحمل می کردند، ضروری میدانست. در اتوپیا^۲ طرح جامعه آرمانی (آرمان شهر یا همان مدینه فاضله) وی به چنین بیمارانی نه تنها باید اجازه خودکشی داده شود، بلکه باید آنها را در انجام این کار تشویق و حمایت کرد.

در همین دوران علاوه بر مور دو پزشک دیگر نیز در این موضوع بحث کرده اند. یکی فرانکوینز رانچین^۳ (۱۶۴۱-۱۵۶۵) که بحث‌هایی پیرامون مرگ ترحمی ارائه داد و دیگری مایکل بودوینز^۴ (۱۶۰۱-۱۶۸۱) بود که بخشی از رساله خود را به بحث پیرامون این سوال « آیا پزشک می‌تواند مرگ را به منظور رهایی از درد، تسهیل کند؟» (افضلی، ۱۳۹۳: ۱۵).

با این حال تا قرن بیستم بحث در مورد اتانازی چندان جدی و چالش برانگیز نبود. بح‌های اساسی و جنجالی از اوایل قرن بیستم آغاز شد و پس از جنگ دوم جهانی و شکست هیتلر با کمی تطور و تحول به شدت دنبال ادامه یافت. در سال ۱۹۲۰ در آلمان کتابی با نام « تجویز امحای زندگی هایی که ارزش زیستن ندارند» منتشر شد. نویسندگان این کتاب آلفرد هوخه^۵ استاد روانپزشکی دانشگاه فرایبورگ و کارل بیندینگ^۶ استاد حقوق دانشگاه لایپزیک، در این کتاب استدلال کردند که مرگ داوطلبانه نه تنها حق افراد جامعه است، بلکه کمک به آن وظیفه است. باید کسانی را که به دنبال کمک برای مردن هستند در یک شرایط دقیقاً کنترل شده کمک کرد تا آن را به دست آورند. این کتاب به اتانازی اجباری هیتلر کمک شایانی کرد. (Hoche & Binding: 2012).

به هرحال بحث در مورد اتانازی در غرب در قرن بیستم روز به روز رونق بیشتری یافته و مناقشات بیشتری را پدید آورد. عمده مباحث پیرامون مسایل حقوقی و فلسفی آن مانند حق مردن، چگونه مردن، شیوه و ابزار مرگ مطرح می‌شود. اکنون بحث بر سر این است که آیا خود بیمار حق دارد تصمیم مرگ را اتخاذ کند؟ آیا "حق مردن" همانند «حق حیات» از جمله حقوق طبیعی انسان است؟ آیا "حقوق بشر" شامل "حق انتخاب مرگ" یا انتخاب شیوه و نوع مردن (و

۱ . Thomas More.

۲ . Utopia.

۳ . Francois Ranchin.

۴ . Michael Boudewijns.

۵ . Alfred Hoche.

۶ . Karl Binding.

دیگر جزئیات مثل زمان، مکان، کیفیت و ...) هم می‌شود؟ و در صورت عدم توان بیمار در تصمیم‌گیری آیا دیگران مانند؛ خانواده، پزشک، مسئولان بیمارستان، جامعه و ... حق تصمیم‌گیری دارند؟ اینجاست که مناقشه‌های الهیاتی و اخلاقی بسیاری پدید آمده که عالمان الهیات و فیلسوفان اخلاق را به میدان چالش کشیده و نظریات و مقالات متفاوتی را ارائه کرده‌اند.

در مورد پیشینه این بحث در ایران نیز باید گفت که مقالات مختلفی در این مورد (اتانازی) نوشته شده است که یا بدون در نظر گرفتن حکم فقهی و یا اخلاقی به تبیین و تحلیل واژه اتانازی پرداخته‌اند و یا به اقسام و تقسیم بندی اتانازی، بدون در نظر گرفتن حکم آن، اشاره کرده‌اند، و یا اینکه اگر حکمی شرعی و یا اخلاقی آن را بیان کرده‌اند، هر دو نوع فعال و منفعل اتانازی را یکسان تلقی کرده و از منظر دینی و اخلاقی آن را امری ناپسند و حرام بیان کرده‌اند؛ لکن در این مقاله علاوه بر بیان حکم، به وجود تفاوت بین اتانازی فعال و منفعل اشاره می‌شود که این تفاوت می‌تواند مبنای حکم فقهی و اخلاقی قرار گیرد و این دو نوع را از هم جدا کند.

انواع اتانازی

اتانازی یا به‌مرگی، در نخستین تقسیم بندی به دو نوع فعال^۱ و منفعل^۲ تقسیم می‌شود و هر یک از این دو نیز در یک تقسیم بندی ثانویه به انواع داوطلبانه^۳ غیرداوطلبانه^۴، و اجباری^۵ تقسیم می‌شوند. (Mishara, 2003:267) تفاوت دو نوع فعال و منفعل این است که پزشک در روند پایان دادن به زندگی بیمار، نقشی فعال یا غیرفعال دارد. به این بیان که در به‌مرگی فعال عامل (پزشک) اقدامی (مانند تزریق ماده کشنده) کند که مستقیماً به مرگ شخص مورد نظر بینجامد و هدف‌اش از این کار، کمک و ترحم به او باشد. حال آن که در به‌مرگی غیرفعال یا انفعالی عامل یا عاملان در جایی که باید کاری انجام دهند تا بیمار به حیات خود ادامه دهد، از انجام آن خودداری کنند تا او بمیرد و هدف‌شان نیز کمک به آن شخص است.

تقسیم بندی داوطلبانه، غیرداوطلبانه و اجباری، به نقش اراده و خواست بیمار در روند اتانازی اشاره دارد. در نوع نخست، بیمار رضایت آگاهانه به رخداد اتانازی دارد. در نوع دوم، بیمار هیچ آگاهی از رخداد اتانازی ندارد. این نوع در حالتی است که بیمار امکان یا صلاحیت تصمیم‌گیری را ندارد (برای مثال، در حالت اغماست). در نوع اجباری، بیمار صلاحیت تصمیم‌گیری را

۱ . active

۲ . passive

۳ . voluntary

۴ . non-voluntary

۵ . involuntary

دارد، اما هیچ درخواست آشکاری برای اتانازی ندارد؛ از او در مورد مرگش سؤال نشده یا سؤال شده و او صراحتاً گفته است که می‌خواهم زنده بمانم.

اصطلاح کشتن از روی ترحم^۱ که گاهی مترادف اتانازی به کار رفته است، غالباً به اتانازی غیرداوطلبانه و اجباری اشاره دارد (Mishara، 2003:267) و از نظر معنا و کاربرد با اتانازی متفاوت است. اصطلاح دیگری که (به اشتباه) مترادف اتانازی به کار رفته «خودکشی با کمک پزشک»^۲ است. اتانازی با «خودکشی با کمک پزشک» از نظر پزشکی، قانونی و اخلاقی تفاوت دارد، اما خیلی اوقات با هم اشتباه گرفته می‌شوند. در «خودکشی یا مرگ با کمک پزشک» پزشک ابزار لازم برای پایان دادن زندگی را برای بیمار فراهم می‌آورد که معمولاً عبارت است از تجویز یا فراهم کردن مقدار مرگ باری از یک دارو. بیمار مستقلاً دارو را مصرف می‌کند و پزشک لزوماً در زمان تصمیم بیمار برای مصرف دارو و مردن، حاضر نیست. (Ardelt، 2003:424) به بیان دیگر، در اتانازی، پزشک مابشر پایان دادن به زندگی بیمار است، اما در «خودکشی با کمک پزشک»، بیمار مابشر این کار است (پارساپور، ۱۳۸۷:۳).

«اثر دوگانه»^۳ نیز گاهی اتانازی غیرمستقیم^۴ خوانده می‌شود (پارساپور، ۱۳۸۷:۳). اصطلاح اثر دوگانه به دو اثری اشاره دارد که نتیجه انجام یک عمل‌اند: یک اثر قصد شده است، و اثر دیگر پیش‌بینی می‌شود و ناخواسته بر اثر انجام عمل به وجود می‌آید (موحدی و گلزار اصفهانی، ۱۳۸۹:۴۰). در مراقبت‌های پایان حیات، اصطلاح اثر دوگانه را به استفاده از دارو با قصد کاهش درد گویند، با آگاهی به اینکه چنین استفاده‌ای می‌تواند اثر جانبی داشته و موجب کاهش عمر بیمار شود (آقابابایی و حاتمی، ۱۳۹۰:۸۰).

در نتیجه می‌توان به‌مرگی را به شش نوع تقسیم کرد:

یک. به‌مرگی فعال‌یرادی (یا داوطلبانه):^۵ در این حالت، پزشک به درخواست شخص بیمار و برای پایان دادن به درد بی‌پایان و بیماری درمان‌ناپذیرش، به زندگی او پایان می‌دهد.

دو. به‌مرگی فعال غیر‌یرادی (یا غیرداوطلبانه):^۶ در این حالت، پزشک یا شخص

۱. mercy killing

۲. Physician assisted suicide.

۳. Double effect.

۴. Indirect euthanasia.

۵. Active voluntary euthanasia.

۶. Active non-voluntary euthanasia.

باصلاحیت دیگری، به زندگی بیمار پایان می‌دهد؛ اما بیمار در حالتی نیست که بتواند اجازه این کار را بدهد؛ چون ممکن است سال‌ها در حالت زندگی گیاهی به سر برده باشد یا بر اثر شدت بیماری، قدرت تشخیص خود را از دست داده باشد. در این حالت، عنصر رضایت و اراده بیمار وجود ندارد، مگر آن که قبلاً به گونه‌ای کلی چنین رضایتی کسب شده باشد.

سه. به‌مرگی فعال ضد‌ارادی (یا اجباری):^۱ در این حالت، به زندگی بیمار پایان داده می‌شود؛ اما با آنکه امکان تحصیل اجازه و رضایت او وجود دارد، این کار صورت نمی‌گیرد و یا حتی درست برخلاف اراده بیمار، به دلایلی مانند سن بالا و هزینه فراوان نگهداری از او، این عمل انجام می‌شود.

چهار. به‌مرگی انفعالی ارادی (یا داوطلبانه):^۲ در این حالت، پزشک به درخواست بیمار به حیات او پایان می‌دهد؛ اما اقدام خاصی نمی‌کند و به جای تزریق دارو، ادامه‌ی فعالیت‌های درمانی را متوقف می‌کند و او را به حال خود می‌گذارد تا بمیرد.

پنج. به‌مرگی انفعالی غیر‌ارادی (یا غیرداوطلبانه):^۳ در این حالت، بیمار در موقعیتی نیست که اراده یا رضایت خود را ابراز دارد؛ مثلاً در حالت اغمای برگشت‌ناپذیر قرار دارد یا نوزاد ناقص الخلقه است و شخص الف بدون حضور عنصر رضایت، ادامه درمان را متوقف می‌کند و اجازه می‌دهد تا بیمار بمیرد.

شش. به‌مرگی انفعالی ضد‌ارادی (یا اجباری):^۴ در این صورت، با آن که امکان تحصیل رضایت بیمار وجود دارد و گاه درست برخلاف اراده او به وسیله شخص درمانگر می‌میرد؛ لیکن برای تحقق مرگ او از دارویی خاص استفاده نمی‌شود و تنها ادامه درمان متوقف می‌گردد و دستگاه‌های نگه‌دارنده وضعیت بیمار از او جدا می‌گردد.

تنها در برخی از شقوق بالا، اراده و درخواست بیمار وجود دارد (صور اول و چهارم) و در موارد دیگر، چنین درخواستی دیده نمی‌شود و در مواردی برخلاف اراده شخص قربانی عمل شده است. با این حال، موارد بالا از نمونه‌های به‌مرگی به شمار می‌روند و موافقان و مخالفان به بحث درباره جایگاه اخلاقی آن پرداخته‌اند.

برخی از فلاسفه اخلاق، تنها در جایی که اراده شخص قربانی وجود داشته باشد، چنین عملی را مجاز می‌شمارند و معتقدند محور جواز اخلاقی به‌مرگی، اراده شخص و احترام به آن

۱. Active involuntary euthanasia.
۲. Passive voluntary euthanasia.
۳. Passive non-voluntary euthanasia.
۴. Passive involuntary euthanasia.

است؛ در نتیجه هر جا این عنصر وجود داشت، این عمل مجاز است. فیلیپا فوت^۱ از این موضع دفاع می‌کند و گونه‌هایی از به‌مرگی را مجاز می‌شمارد؛ از جمله آنجا که اراده شخص قربانی وجود داشته باشد. برخی نیز میان به‌مرگی فعال و انفعالی تفاوتی نمی‌گذارند و هر دو را مشمول حکم اخلاقی واحدی دانسته، آن‌ها را مجاز می‌شمارند. برخی نیز مانند جیمز ریچلز^۲ بر آن است که هر دو نوع آن با هم تفاوتی ندارد و لکن هیچ کدام مجاز نیست و حتی بر این باور است که به‌مرگی انفعالی در جاهایی غیراخلاقی‌تر از به‌مرگی فعال است؛ در نتیجه در مواردی که بیمار رنج می‌کشد، کار اخلاقی‌تر آن است که به جای رها کردن وی تا با درد بمیرد، به کمک دارویی کشنده و به گونه‌ای آسان و بی‌درد به وضع رنج‌بار او پایان دهیم. (Curzer Howard, 1998:705) لیکن ستاینباک^۳ این تفاوت را برتافت و میان اقدام عامدانه به کشتن کسی با اقدام به کار ناگزیری که نتیجه آن، مرگ دیگری است فرق گذاشت. (White James, 201: 1997) برخی از فلاسفه اخلاق نیز بدون ورود به این قبیل جزئیات به شکلی کلی به دفاع از به‌مرگی یا نقد آن پرداخته‌اند. محور این نوشته نیز توجه به جزئیات و تفاوت بین دو نوع فعال و منفعل اتانازی است که این تفاوت‌ها می‌تواند مبناء حکم فقهی و اخلاقی قرار گیرد.

بررسی تفاوت‌های فقهی-اخلاقی اتانازی فعال و منفعل

قبل از ورود به بحث باید یادآور شویم که موضوع بحث، در وجود اختلاف و تفاوت بین اتانازی فعال و منفعل است و قصد داریم این اختلاف و تفاوت را روشن و برجسته سازیم تا مشخص کنیم که اتانازی منفعل یا انفعالی از نظر اخلاقی و فقهی مانند اتانازی فعال نیست و نمی‌توان حکم حرمت و غیراخلاقی بودن اتانازی فعال را به نوع منفعل آن نیز سرایت داد. در مورد حرمت و غیراخلاقی بودن اتانازی فعال شکی نیست و در این مقام به اهم این دلایل اشاره می‌کنیم:

۱. با توجه به تعریف اتانازی که در مقدمه ذکر شد، باید گفت که رضایت و اذن بیمار نسبت به پایان بخشیدن به حیاتش توسط پزشک هیچ گونه مجوز شرعی را برای پزشک فراهم نمی‌سازد و هیچ تاثیری در رفع حرمت تکلیفی آن ندارد و چیزی که پروردگار حرام ساخته است از جهت حرمت تکلیفی و جنبه حق الله بودن آن با رضایت بیمار حلال و مشروع نمی‌گردد و این حکم میان تمامی فرق اسلامی مشترک است (نجفی، ۱۹۸۱م: ۴۲، ۵۳ و عوده، ۱۳۷۳: ۲، ۱۷۱).
۲. قصد و نیت پزشک و بیمار در مسئله اتانازی (رهایی از درد و رنج) باعث نمی‌گردد که

۱. Philippa foot.

۲. James Rachels.

۳. Steinbock.

حکم قتل عمد محقق نشود زیرا اگرچه قصد و انگیزه هر دو آسوده کردن و آسوده شدن از رنج و درد طاقت فرسا می‌باشد اما چون اولاً به هر حال قصد سلب حیات (قتل) وجود دارد و ثانیاً به دلیل عملکرد مستقیم پزشک، فرد بیمار جان خود را از دست می‌دهد، قتل عمد محقق می‌گردد چرا که از جهت فقهی و قانونی هرگاه فردی با انجام کاری قصد نیت کشتن شخص معین یا افرادی غیر معین از یک جمع را دارد، خواه آن کا نوعاً کشنده باشد یا خواه نباشد، ولی در عمل سبب قتل شود از مصادیق قتل عمد می‌گردد (موسوی خمینی، ۱۴۰۲ق: ۲، ۶۳۸ و قانون مجازات اسلامی، ماده ۲۰۶).

۳. از دیدگاه مذهبی وجود بیماری و دردها و رنج‌ها بر اساس فلسفه خاصی است که طبق آن مصیبت‌ها و سختی‌ها و غم‌ها، آثارها و حکمت‌هایی در دو بعد معنوی و مادی دارند که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت و محنت‌ها و رنج‌ها جزئی جدا نشدنی از زندگی بشر است و قرآن کریم می‌فرماید: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ (بلد/۴) (که ما انسان را در رنج آفریدیم (و زندگی او پر از رنج‌هاست!).

و نیز می‌فرماید: ﴿وَلَبَلُّوْكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره/۱۵۵) (قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، و کاهش در مال‌ها و جان‌ها و میوه‌ها، آزمایش می‌کنیم؛ و بشارت ده به استقامت‌کنندگان!).

و به تعبیر شهید مطهری سختی‌ها و گرفتاری‌ها مقدمه کمال‌ها و پیشرفت‌هاست و مصیبت‌ها و شدائد برای تکامل بشر ضرورت دارند (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۵۲).

۴. از جمله عوامل دیگری که در صدور حکم عدم جواز اتانازی فعال موثر است مفاسد مترتب به آن و سوء استفاده‌های فراوان از آن می‌باشد؛ که به برخی موارد اشاره می‌گردد:

الف) کم شدن و از بین رفتن قبح و زشتی و حرمت عمل قتل در میان

جامعه و فرد و انجام گرفتن قتل و انتخاب مرگ برای افراد بنا بر سلیقه دست‌اندرکاران امور پزشکی چرا که با رواج آن مجریان بر اساس نظر خود راجع به سختی و درد و رنج بیمار دست به اتانازی می‌زنند و با دلیل "از روی ترحم" آن را توجیح می‌کنند (کرمی، ۱۳۸۱: ۱۱۶). به عنوان نمونه هلندی‌ها از کشتن از روی ترحم بیماران محتضر به کشتن از روی ترحم بیماران دچار وضعیت وخیم و سخت و از آن به کشتن بیماران روانی و سرانجام از کشتن از روی ترحم بنا به درخواست فرد یعنی داوطلبانه به موارد غیرداوطلبانه رسیده‌اند و در سال ۱۹۹۵ بیش از ۴۰٪ از کلیه بیمارانی که دچار معلولیت‌های ذهنی بودند به دلایل افزایش داروهای مسکن یا تزریق آمپول کشنده جان خود را از دست داده‌اند (عباسی، ۱۳۷۸: ۴، ۲۳۵ و ۲۳۶).

ب) موجه کردن و رسمیت بخشیدن به خودکشی

ج) **تحمیل کردن مرگ به بیماران** و القای این پیام به افراد بیمار دارای درد و رنج و در حال مرگ که "این به نفع شماست که تصمیم بگیرید فوری بمیرید، زیرا شما نمی‌توانید نقش بیشتری در جامعه داشته باشید و برای جامعه مفید نیستید" و یا "زودتر باید تصمیم خود را بگیرید که با عمل اتانازی هم خود و هم دیگران را راحت کنی" (کرمی، ۱۳۸۱: ۱۲۲ و ۱۲۳).

۵. نه تنها دین اسلام بلکه هر دینی که حیات را مقدس و محترم و به عنوان هدیه و موهبتی از جانب پروردگار متعال بداند مسلماً چنین مرگی (اتانازی فعال) را ناپسند و مذموم می‌شمارد و با آن مخالفت می‌کند.^۱

تمامی دلایل فقهی اخلاقی که به منع و حرمت این فعل دلالت دارد مربوط به قسم فعال آن یعنی اینکه پزشک اقدامی کند که مستقیماً به مرگ شخص مورد نظر بینجامد، می‌شود. لکن در مورد اتانازی منفعل که پزشک به جایی آن که کاری انجام دهند تا بیمار به حیات خود ادامه دهد، از انجام آن (درمان) خودداری کنند تا او بمیرد، در ابتدا باید ثابت کنیم که با اتانازی فعال تفاوت دارد تا از نظر فقهی و اخلاقی، حکمش متفاوت باشد، و غیراخلاقی و داخل در حکم حرمت نباشد.

تفاوت اتانازی فعال و منفعل

با اینکه هر دو روند فعال و منفعل، پیامدهای یکسانی دارند، تفاوت آن دو بحث‌های بسیاری را در پی داشته است (Ho, 720: 1998). موافقان و مخالفان اتانازی، به طور سنتی بین دو نوع فعال و منفعل آن، تمایز قائل شده‌اند. تمایز اتانازی فعال و منفعل مبتنی بر تفاوت اخلاقی بین این است که فردی را بکشیم یا بگذاریم بمیرد (آقابابایی، [الف] ۱۳۹۰: ۶۵). البته به باور برخی این تمایز، روشن نیست و اگر هم باشد از نظر اخلاقی مهم نیست (Rea Black, 2006: iii).

تفاوت کشتن و «اجازه دادن مردن»^۲ به تفاوت «انجام دادن» و «اجازه دادن» تحلیل شده است. در «اجازه دادن» قبلاً زنجیره‌ای از رخدادها آغاز شده است و عاملی که می‌تواند آن را متوقف کند، این کار را نمی‌کند و می‌گذارد زنجیره ادامه یابد. نقش فرد در زنجیره رخدادها اجازه دهنده باشد یا آغازگر، تفاوتی در نتیجه ندارد، از این رو تفاوت اخلاقی این دو به چالش کشیده شده است. بر همین مبنا، جیمز ریچلز^۳ در مقاله اتانازی فعال و منفعل، این آموزه که اتانازی

۱. همان‌گونه که در جدول شماره ۱ نیز منعکس است.

۲. letting die.

۳. Rachels.

منفعل از نظر اخلاقی می‌تواند پذیرفتنی باشد، اما اتانازی فعال نه، را به چالش کشیده است. او باور دارد که کشتن یک فرد به خودی خود، بدتر از اینکه بگذاریم کسی بمیرد نیست، از این رو اتانازی فعال، بدتر از اتانازی منفعل نیست (Rachels, 1975: 63). از همین روی معتقد است اتانازی فعال و منفعل به لحاظ اخلاقی هیچ تفاوتی با هم ندارند، و بلکه اگر بنا باشد میان این دو قسم به لحاظ اخلاقی تفاوت و تمایزی قائل شویم، و یکی از آن دو را جایز، اخلاقی و انسان دوستانه به حساب آوریم، چه بسا اتانازی فعال بر اتانازی منفعل ترجیح و برتری داشته باشد. به باور او نیت‌های با اعمال اخلاقی رابطه‌ای ندارند (Moreland, 1988: 81-90). او بر این باور است که مسائل روانی، مانند هیجان و عاطفه موجب می‌شود آسیبی را بر دیگری ترجیح دهیم، نه اینکه بین دو موقعیت (کشتن و اجازه دادن مردن تفاوت اخلاقی ایجاد کنند Rachels, 2001: 947-950).

اکنون رأی او نظریه‌ی پذیرفته‌ای نیست، چرا که:

۱. از لحاظ اخلاقی، هیجان پدیده‌ای بیگانه از قضاوت اخلاقی نیست. عاطفه یا هیجان در نظریه‌های جدید مانند «الگوی شهود اجتماعی»^۱ هایت، (Haidt, 2001: 814-834) مؤلفه مؤلفه اصلی استدلال و قضاوت اخلاقی است (Haidt, 2004: 283-290) و در الگوی مل، (Moll, 2005: 799) استدلال اخلاقی از چندین فرایند، از جمله حالت‌های هیجانی و انگیزشی نشئت می‌گیرد که با فعالیت مسیر قشری-کناری مغز ارتباط دارند (آقابابایی، [ب] ۱۳۹۰: ۱۴۱).

درباره تفاوت اخلاقی «کشتن» و «اجازه دادن مردن» چندین تبیین ارائه شده است:

نخست، اینکه اگر کسی را بکشیم موجب مرگ او شده‌ایم، اما اگر بگذاریم بمیرد چیز دیگری موجب مرگ شده است، از این رو کمتر سزاوار سرزنشیم. علت مرگ در اتانازی منفعل، بیماری زمینه‌ای است، اما در اتانازی فعال، پزشک است، از این رو اتانازی فعال، بدتر قلمداد شده است.

دوم، آنکه نکشتن، وظیفه‌ای کاملاً قابل اجراست (می‌توانیم همه عمرمان را سپری کنیم بدون اینکه کسی را بکشیم)، ولی نمی‌توانیم از اینکه بگذاریم دیگران بمیرند، پرهیز کنیم. می‌توانیم همه وقتمان را صرف کمک به افراد در معرض خطر کنیم، اما نمی‌توانیم همه آنها را نجات دهیم. وظیفه عمومی برای اینکه بگذاریم دیگران بمیرند، وظیفه‌ای است که انجامش ناممکن است.

سوم، آنکه اگر کسی را بکشیم آن فرد مرده است، اما اگر نتوانیم او را نجات دهیم مرگ

۱. Social Intuitionist Model (SIM).

وی را حتمی نکرده‌ایم، چراکه این فرصت وجود دارد تا فرد دیگری او را نجات دهد.

چهارم، آنکه برخی معتقدند که «اجازه دادن مردن» به بدی کشتن نیست، چون نیت‌های مربوط به آن دو متفاوت است؛ کسی که می‌کشد قصد دارد موجب مرگ شود، ولی کسی که می‌گذارد فردی بمیرد نیت متفاوتی دارد. این نکته نیز تفاوت دو نوع اتانازی را تبیین می‌کند؛ به این معنا که قصد در اتانازی فعال، ایجاب مرگ است، اما در اتانازی منفعل می‌تواند صرفاً پایان دادن به رنج بیمار باشد. (Moreland, 1988: 81-90).

۲. از لحاظ فقهی در مورد حکم تکلیفی، در میان فقها حکمی وجود دارد که می‌توان آن را با اتانازی منفعل مرتبط ساخت و عبارتست از این که اگر در مواردی درمان و معالجه وظیفه‌ای واجب و الزامی برای پزشک (و حتی بیمار) محسوب نگردد، ترک درمان نیز حرام نخواهد بود و لذا چنانچه شرعاً دلیلی داشته باشیم که در مورد بیماران لاعلاج درمان به دلیل بی‌اثر بودن آن، واجب نباشد و یا تاخیر مرگ افراد محتضر واجب نباشد، آنگاه پزشک می‌تواند نسبت به بیمار شیوه ترک درمان که همان اتانازی منفعل یا انفعالی است را به کار بندد و مسئولیتی نیز نداشته باشد زیرا در چنین مواردی به دلیل وجود مقتضی مرگ - که همان بیماری است - ترک فعل درمان عامل قتل شمرده نمی‌شود، چرا که حتی انجام فعل درمان نیز مانع تاثیر مقتضی نخواهد بود و جلو مرگ را نخواهد گرفت.

بر این اساس و طبق این حکم فقهی که بنا بر اجماع منقول در مورد موت و یا بیماری‌های غیرقابل درمان و لاعلاج، مداوا و درمان واجب نیست؛ یعنی بر فرد بیمار واجب نیست به مداوا بپردازد (جواهری، ۱۳۸۵: ۲، ۳۲۷) و حفظ محتضر و تاخیر مرگ او واجب نیست (حکمت پور، استفتاء شماره ۱/۱۷۱۶۰) و وجوب معالجه بر طیب از نظر برخی ناظر به مواردی است که بر معالجه اثری مترتب باشد و لذا معالجه بیمارانی که امیدی به بهبودی آنها نیست و قطعاً قابل معالجه نیستند بر پزشک واجب نیست - اگرچه احتیاط در معالجه است - (صانعی، ۱۳۸۰) می‌تواند قائل شد که نسبت به چنین بیمارانی، خودداری از ادامه مداوا یعنی اتانازی انفعالی شرعاً اشکالی ندارد و حرام نخواهد بود؛ البته باز تاکید می‌شود که این حکم در حالتی است که پزشک شرعاً مکلف و موظف به درمان نباشد، (پورجواهری، ۱۳۸۴: ۱۱۵) یعنی بیماری غیرقابل درمان و لاعلاج باشد و اثری بر معالجه مترتب نباشد.

۳. همچنین از لحاظ فقهی در مورد حکم وضعی نیز بین اتانازی فعال و اتانازی منفعل تفاوت وجود دارد، به این بیان که در اتانازی فعال چه در حیات مستقر (اتانازی داوطلبانه و غیرداوطلبانه) و چه در حیات غیرمستقر (اتانازی ضد‌ارادی یا اجباری، مانند کسی که در اغما به سر می‌برد) شخص پزشک چون با فعل ایجابی و ایجاد می‌مانند تزریق ماده کشنده، باعث مرگ بیمار شده، قتل عمد محسوب شده و ضامن دیه یا قصاص است اما در اتانازی منفعل چه در

حیات مستقر و چه در حیات غیرمستقر، که قتل به خاطر بیماری بوده نه با فعل ایجابی، لکن بر اثر عدم فعل درمان روند بیماری و مرگ تسریع شده است، در این صورت اگر پزشکی بیماری را معالجه نکند و در نتیجه بیمار بمیرد، پزشک ضامن نخواهد بود (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۳۸-۱۴۲).
عدم ضمان در این نوع مرگ که پزشک از درمان بیمار جلوگیری کرده است خود نیز نشان‌گر این تفاوت بین این دو نوع اتانازی است.

۴. همان‌گونه که در جدول شماره ۱ منعکس است، گرچه بیشتر ادیان (شامل اسلام، مسیحیت کاتولیک، پروتستان و ارتدوکس، یهودیت، ارتدوکس، بودائیسیم و کنفوسیوسیزم) با اتانازی فعال مخالف‌اند، ولی در برابر اتانازی منفعل موضع منعطف‌تری دارند (Bülow, 2008: 424) که این موضع‌گیری نیز بیان‌گر وجود تفاوت بین این دو نوع اتانازی است.
جدول ۱: موضع ادیان به موضوع پایان دادن به زندگی. اقتباس از بولاف و دیگران (۲۰۰۸م).

موضوع	اتانای فعال	ممانعت از درمان	قطع درمان	اثر دوگانه
اسلام	ممنوع	مجاز	مجاز	مجاز
مسیحیت کاتولیک	ممنوع	مجاز	مجاز	مجاز
مسیحیت پروتستان	برخی	مجاز	مجاز	مجاز
مسیحیت ارتدوکس	ممنوع	ممنوع	ممنوع	ممنوع
یهودیت ارتدوکس	ممنوع	ممنوع	مجاز	مجاز
بودائیزم	ممنوع	مجاز	مجاز	مجاز
کنفوسیوسیزم	ممنوع	ممنوع	ممنوع	؟

نتیجه‌گیری

اتانازی به دو نوع فعال و منفعل تقسیم می‌شود، که در مورد حکم حرمت و غیراخلاقی بودن اتانازی فعال شکی نیست. تمامی دلایل فقهی اخلاقی که به منع و حرمت این فعل دلالت دارد مربوط به قسم فعال آن می‌شود. لکن در مورد اتانازی منفعل، ثابت کردیم که با اتانازی فعال تفاوت دارد تا از نظر فقهی و اخلاقی، حکمش متفاوت باشد، و غیراخلاقی و داخل در حکم حرمت نباشد.

نظریه برخی از فلاسفه اخلاق مانند جیمز ریچلز که اتانازی فعال و منفعل را یکسان و هر دو را غیراخلاقی می‌پندارند با توجه به تفاوت‌های ذیل دیگر قابل پذیرش نیست:

تفاوت‌های اخلاقی: ۱. علت مرگ در اتانازی منفعل، بیماری زمینه‌ای است، اما در اتانازی فعال، پزشک است. ۲. نمی‌توانیم از اینکه بگذاریم دیگران بمیرند، پرهیز کنیم. ۳. اما اگر

توانیم او را نجات دهیم مرگ وی را حتمی نکرده‌ایم، ۴. کسی که می‌کشد قصد دارد موجب مرگ شود، ولی کسی که می‌گذارد فردی بمیرد نیت متفاوتی دارد.

همچنین تفاوت‌های فقهی: ۱. اتانازی فعال حرام لکن خودداری از ادامه مداوا و معالجه بیمارانی که امیدی به بهبودی آنها نیست و قطعاً قابل معالجه نیستند، یعنی اتانازی انفعالی شرعاً اشکالی ندارد و حرام نخواهد بود؛ ۲. در اتانازی فعال پزشک چون با فعل ایجابی و ایجاد، باعث مرگ بیمار شده، قتل عمد محسوب شده و ضامن دپه یا قصاص است اما در اتانازی منفعل که قتل به خاطر بیماری بوده نه با فعل ایجابی، پزشک ضامن نخواهد بود. ۳. اینکه اغلب ادیان با اتانازی فعال مخالف‌اند، اما درباره برخی دیگر از انواع آن، موضع منعطف‌تری دارند.

بنابراین میان به‌مرگی فعال و انفعالی، از لحاظ فقهی-اخلاقی تفاوتی اساسی وجود دارد و دیگر نمی‌توان حکم اتانازی منفعل یا انفعالی را مانند، یا بدتر و غیراخلاقی‌تر از اتانازی فعال دانست، بلکه بر خلاف اتانازی فعال، تنها به‌مرگی انفعالی مجاز است؛ از این منظر، کسی حق ندارد اقدام به کشتن دیگری کند؛ لیکن ضرورت اخلاقی و تکلیف شرعی‌ای نیز در قبال زنده نگه داشتن دیگران (بیماران لاعلاج) ندارد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
۲. افضل، محمد علی و مرزبند، رحمت اله؛ (۱۳۹۳)، "اتانازی در تاریخ پزشکی در غرب و جهان اسلام"، مجله دین و سلامت، دوره دوم، شماره ۱.
۳. انصاری، محمد علی؛ (۱۳۸۴)، "قتل از روی ترحم"، فصلنامه فقه اهل بیت، شماره ۴.
۴. آقابابایی، ناصر و حاتمی، جواد؛ (۱۳۹۰)، "بررسی آموزه اثر دوگانه و نقش قصد در قضاوت اخلاقی"، مجله اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره چهارم-شماره ۳.
۵. آقابابایی، ناصر و دیگران؛ (۱۳۹۰)، "نقش ویژگی‌های فردی و الگوی قضاوت در نگرش به اتانازی"، مجله پرستاری مراقبت ویژه، شماره ۴.
۶. آقابابایی، ناصر؛ (۱۳۹۰)، "تبیین موضوع و تحلیل اخلاقی اتانازی"، معرفت اخلاقی، سال سوم؛ شماره ۹.
۷. آقابابایی، ناصر؛ (۱۳۹۰)، "معمای واکن و تلویحات آن برای اتانازی فعال و غیرفعال"، مجله اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره چهارم، شماره ۲.
۸. آل شیخ مبارک، قیس بن محمد؛ (۱۳۷۷)، حقوق و مسئولیت پزشکی در آیین اسلام، ترجمه محمود عباسی، تهران: حقوقی، چاپ اول.
۹. پارساپور، علیرضا و دیگران؛ (۱۳۸۷)، "اتانازی، تبیین موضوع و تحلیل اخلاقی"، مجله اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره اول، شماره ۴.
۱۰. پورجوهری، سید علی؛ (۱۳۸۴)، "اتانازی یا مرگ از روی ترحم از منظر دینی"، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۳.
۱۱. جوهری، حسن؛ (۱۳۸۵)، بحوث فی الفقه المعاصر، بیروت: دارالذخائر، چاپ اول.
۱۲. حکمت پور، داود؛ استفتاء از آیت الله سید علی خامنه‌ای به شماره ۱/۱۷۱۶۰، مجله دانشگاه اسلامی شماره ۱۲،
۱۳. صانعی، یوسف؛ (۱۳۸۰)، استفتائات پزشکی، قم: میثم تمار، چاپ چهارم.
۱۴. عباسی، محمود؛ (۱۳۷۸)، مجموعه مقالات حقوقی پزشکی، تهران: انتشارات حقوقی، چاپ اول.
۱۵. عزیزی، مریم؛ (۱۳۸۷)، "نگاهی به تاریخچه اتانازی تا پایان جنگ جهانی دوم"، مرکز تحقیقات اخلاق و تاریخ پزشکی-دانشگاه علوم پزشکی تهران، هفته نامه سپید.
۱۶. علمی، (۱۹۹۹م) قتل الرحمة السلوک الطبی، المغرب، چاپ اول.

۱۷. عوده، عبدالقادر؛ (۱۳۷۳)، *التشريع الجنائى الاسلامى*، ترجمه قربان‌نیا و منصوری و الفت، تهران: میزان.
۱۸. قانون مجازات اسلامی، سال ۱۳۹۲.
۱۹. کرمی، خدا بخش؛ (۱۳۸۱)، *مرگ آسان و راحت؟!،* تهران: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
۲۰. مطهری، مرتضی؛ (۱۳۷۳)، *عدل الهی*، تهران: صدرا، چاپ هفتم.
۲۱. موحدی، محمد جواد و گلزار اصفهانی، مژگان؛ (۱۳۸۹)، "بررسی سقط جنین بر اساس نظریه اثر دوگانه"، *مجله اخلاق و تاریخ پزشکی*، دوره‌ی سوم، شماره ۲.
۲۲. موسوی خمینی، روح اله؛ (۱۴۰۲ق)، *تحریر الوسیله*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، چاپ دوم.
۲۳. نجفی، محمدحسن؛ (۱۹۸۱م)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت: دارالتراث العربی، چاپ هفتم.
24. Ardel, M. (2003), *Physician-Assisted Death*, In C. D. Bryant (Ed.), *Handbook of death and dying*.
25. Bülow, H. H., et al. (2008), *The world's major religions' points of view on end-of-life decisions in the intensive care unit*, Intensive Care Med.
26. Curzer Howard J. (1998), *Ethical Theory and Moral Problems*, (ed) Canada, Wadsworth Publishing Company.
27. Haidt, J. (2001), *The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment*, Psychological Review.
28. Haidt, J. (2004), *The Emotional Dog Gets Mistaken for a Possum*. Review of General Psychology.
29. Ho, R. (1998), *Assessing attitudes toward euthanasia: an analysis of the subcategorical approach to right to die issues*, Personality and Individual Differences.
30. Hoche A, Binding K. (2012), *Allowing the Destruction of Life unworthy of Life*. (No place) Suzeteo Enterprises.
31. Horsfall, S. et al. (2001), *Views of euthanasia from an east Texas university*, The Social Science Journal.
32. Merriam-Webster, (2007), *Incorporated, Merriam Webster's collegiate dictionary*, Tehran, Daneshyar.
33. Mishara, B. L., Euthanasia, In R. Kastenbaum (2003), *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying*, pp 267-273, New York, Macmillan.
34. Moll, J., et al. (2005), *The neural basis of human moral cognition*. Nature Reviews Neuroscience.

35. Moreland, J. P. (1988), *James Rachels and the active euthanasia debate*, Journal of the Evangelical Theological Society.
 36. Rachels, J. (1975), *Active and passive euthanasia*, The New England Journal of Medicine.
 37. Rachels, J. (2001), *Killing and Letting Die*, In L. Becker & C. Becker (Eds.), *Encyclopedia of Ethics*.
 38. Rea Black V. (2006), *Active and passive euthanasia: A case for moral symmetry*.
 39. Rogers, J. R. (1996), *Assessing right to die attitudes: a conceptually guided measurement model*, Journal of Social Issues.
 40. Simpson, J. A. & Weiner, E. S. C. (1989), *The Oxford English Dictionary*, Vol, 5.
 41. *Webster's New World Dictionary*: (1982).
- White James E, (1997), *Contemporary Moral Problems*, (ed). New York, West Publishing Company.

فرا تحلیلی بر مطالعات مربوط به اخلاق کار اسلامی

حکیمه السادات شریف زاده^۱

سید احمد میرمحمدتبار^۲

مریم سهرابی^۳

چکیده

بی‌توجهی سازمان‌ها به اخلاق کار و ضعف در رعایت اصول اخلاقی در برخورد با نیروهای انسانی سازمان و ذی‌نفعان بیرونی، می‌تواند مشکلاتی را برای سازمان‌ها به وجود آورد. همچنین بحث از اصول اخلاقی و به‌ویژه اخلاق کار اسلامی در جامعه ایران اسلامی دارای اهمیت است. به دلیل اهمیت موضوع، در سال‌های اخیر تحقیقات زیادی درباره اخلاق کار اسلامی انجام شده است. با توجه به افزایش تحقیقات اخلاق کار اسلامی و شناسایی متغیرهای متعدد مرتبط با آن، تحقیق حاضر درصدد بررسی مهمترین متغیرهای مرتبط با اخلاق کار اسلامی در تحقیقات انجام شده در ایران است. روش تحقیق مقاله حاضر، فراتحلیل می‌باشد. جامعه آماری تحقیق همگی مقالات معتبر علمی هستند که در سال‌های ۱۳۸۰ تا ۱۳۹۴ با موضوع اخلاق کار اسلامی منتشر شده‌اند. در نهایت ۱۶ تحقیق انتخاب و با نرم‌افزار CMA² مورد تحلیل قرار گرفتند.

نتایج تحقیق نشان داد که در مجموع رابطه ۱۶ متغیر با اخلاق کار اسلامی در تحقیقات مختلف بررسی شده است. از بین این متغیرها، سه متغیر تعهد سازمانی، عدالت سازمانی و رضایت شغلی بیشترین تاثیر را بر اخلاق کار اسلامی داشتند. نتایج فراتحلیل نشان داد که اندازه اثر بین تعهد سازمانی و اخلاق کار اسلامی با ۰/۵۵ در حد بالا می‌باشد. همچنین اندازه اثر ترکیبی عدالت سازمانی و اخلاق کار اسلامی با ۰/۵۳ در حد بالا قرار دارد. رابطه رضایت شغلی و اخلاق کار اسلامی، در تحقیقات مرور شده معادل ۰/۲۷ و در حد ضعیف می‌باشد.

کلیدواژه‌ها

اخلاق کار اسلامی، فراتحلیل، تعهد سازمانی، عدالت سازمانی، رضایت شغلی.

۱- دکترای علوم تربیتی، استادیار دانشگاه مازندران Email: hakimehsharifzadeh@gmail.com

۲- دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه فردوسی (نویسنده مسئول)

Email: ahmad_mirtabar@yahoo.com

۳- کارشناس ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه مازندران Email: m.sohrabi.artan@gmail.com

طرح مسأله

توجه به نقش اخلاق و ارزش‌های اخلاقی در عرصه‌های مختلف زندگی همواره در طول تاریخ بشر وجود داشته و خواهد داشت. این توجه به نقش اخلاقیات بیشتر از آن جهت بوده که فطرت بشر گرایشی انکارناپذیر به ارزش‌های الهی و انسانی داشته و دارد (حریری و همکاران، ۱۳۹۳: ۶۶).

با پیچیده‌تر شدن روزافزون سازمان‌ها و افزایش میزان کارهای غیراخلاقی، غیرقانونی و غیرمسئولانه در محیط‌های کاری توجه مدیران و صاحب‌نظران را به بحث اخلاق کار و مدیریت اخلاق معطوف ساخته است. مدیریت اخلاق عبارت است از شناسایی و اولویت‌بندی ارزش‌ها برای هدایت رفتارها در سازمان، سازمان‌ها با ایجاد یک برنامه مدیریت اخلاق می‌توانند اخلاقیات را در محیط کار مدیریت کنند. برنامه‌های اخلاق به سازمان‌ها کمک می‌کنند تا بتوانند در شرایط آشفته عملکرد اخلاقی خود را حفظ کنند امروزه مدیریت اخلاق یکی از زمینه‌های عملی مدیریت به شمار می‌رود که دارای رویکرد برنامه‌ای و چندین ابزار عملی است این ابزارها عبارتند از کدهای اخلاق، کدهای رفتار، خط‌مشی‌ها و رویه‌ها، روش‌های حل معضلات اخلاقی و آموزش (رجبی‌پور میبیدی و دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۱: ۵۰).

ریشه بسیاری از رفتارها و فعالیت‌های مدیران و کارکنان را باید در اخلاق و ارزش‌های اخلاقی جست‌وجو کرد. تحقیقات صورت گرفته نشان می‌دهد کسانی که اخلاق اسلامی برایشان ارزش است از شغل خود راضی هستند و در نتیجه تمایل دارند تعهد بیشتری در کار داشته باشند (یوسف، ۲۰۰۰).

اخلاق کار اسلامی^۲ به انتظارات اسلام درباره محترم شمردن و ارج نهادن به رفتارهایی مثل تلاش، فداکاری، همکاری، مسئولیت‌پذیری، روابط اجتماعی و خلاقیت در محیط‌های کاری اشاره دارد. وقتی افراد یک ارتباط صمیمی و تنگاتنگ با خدا داشته باشند، گرایش و رفتارهای آنها تمایل بیشتری به سازگاری با قوانین و قیود مذهبی دارد (رحمان^۳ و همکاران، ۲۰۰۶). در این راستا، علی^۴ (۱۹۹۲) بیان می‌کند که درگیری و مشغولیت هدفمند در کار، اساس اخلاق کار اسلامی است. او مدعی است که این نوع مشغولیت دستیابی به اهداف فردی و اجتماعی را تسهیل می‌کند. کار در اسلام یک فضیلت است که توسط افراد جامعه بکار گرفته می‌شود. به

۱ - Yousef

۲ - Islamic work ethics

۳ - Rahman

۴ - Ali

صورت معنوی، مشغولیت خلاق برای ایجاد موازنه بین زندگی فردی و اجتماعی ضروری است، این در حالی است که انجام وظایف در زندگی برای خدا است (حیاتی و کانیاگو، ۲۰۱۲).

علی (۲۰۰۵) مدعی است که اخلاق اسلامی کار از چهار مفهوم اصلی تلاش، رقابت، شفافیت و مسئولیت‌پذیری اخلاقی تشکیل شده است. علی بیان می‌کند که اگر این چهار اصل باهم جمع شوند، اطمینان و اعتماد معنوی را در بازار ایجاد، ارتباط اجتماعی و درک اخلاقی را تقویت و انگیزه‌ای برای فعالان کسب و کار در بازار ایجاد می‌کند تا بر روی مسئولیت‌پذیری در کار خود تمرکز کنند. بنابراین، مدیران و کارمندان باید ایمان و اعتقاد مذهبی را در نیت‌هایشان بکار گیرند و مسئولیت‌هایشان را در حد کافی و مناسب در محیط کار انجام دهند.

در بحث اهمیت موضوع می‌توان گفت که بی‌توجهی سازمان‌ها به اخلاق کار و ضعف در رعایت اصول اخلاقی در برخورد با نیروهای انسانی سازمان و ذی‌نفعان بیرونی، می‌تواند مشکلاتی را برای سازمان‌ها به وجود آورد و مشروعیت سازمان و اقدامات آن را زیر سوال ببرد. کارکنان سازمان‌ها ترجیح می‌دهند در سازمان‌های حرفه‌ای کار کنند زیرا یک محیط اخلاقی، ناشی از حرفه‌ای بودن، باعث کاهش عوامل ناخوشایند در کار گروهی و افزایش رضایت شغلی و روابط مناسب بین همکاران می‌شود (نیاز آذری و همکاران، ۱۳۹۳). اخلاق حرفه‌ای بر نگرش افراد نسبت به شغل، تاثیر می‌گذارد. در منابع علمی، از تعهد سازمانی، رضایت شغلی و وابستگی شغلی به عنوان نگرش‌های شغلی نام برده می‌شود (والنتین^۲، ۲۰۱۰).

با توجه به این موارد، بحث از اصول اخلاقی و به‌ویژه اخلاق کار اسلامی در جامعه ایران اسلامی اهمیت می‌یابد. در واقع اخلاقیات کار، متأثر از نگرش‌های کلی حاکم بر فرهنگ جامعه است؛ اینکه جوامع انسانی تا چه حد پایبند اصول اخلاقی‌اند و به چه میزان خود را به رعایت این اصول در محیط‌های کاری ملزم می‌دانند از اهم موضوعات مورد توجه پژوهشگران است. همین‌طور اینکه شیوه برخورد با افراد در سازمان‌ها آیا برگرفته و متأثر از باورها، احساسات، نگرش‌ها و رفتارشان است یا خیر (حسینی و همکاران، ۱۳۹۳).

در طی چند دهه گذشته میزان تحقیقات علمی در حوزه‌های مطالعاتی مرتبط با موضوع اخلاق کار اسلامی در کشور افزایش یافته است، به طوری که جامعه علمی با اطلاعات وسیع و انباشته‌ای در باب عوامل موثر بر اخلاق کار اسلامی مواجه گردیده است. مع‌الوصف تحقیقات بسیار اندکی در هیأت تحقیقات تلفیقی و ترکیبی که چکیده، عصاره و ماحصل پژوهش‌های انجام یافته در حوزه اخلاق کار اسلامی را به گونه‌ای نظامند و به شیوه‌های عملی فراروی

۱ - Hayati and Caniago

۲ - Valentine

محققان قرار دهد، انجام یافته است. لذا در این تحقیق سعی شده با بررسی دقیق و موشکافه تحقیقات انجام شده در زمینه اخلاق کار اسلامی، چکیده و ماحصل آنها را به صورت نظامند نشان داده شود. در تحقیق حاضر با بهره‌گیری از اصول و قواعد روش فراتحلیل به کاربرد این روش در خصوص تحقیقات انجام شده در حوزه اخلاق کار اسلامی پرداخته و کوشیده شده است به این سؤال پاسخ داده شود که: چه متغیرهایی بیشترین رابطه را بر اخلاق کار اسلامی در تحقیقات مرور شده در ایران دارد؟

پیشینه نظری

کوپر^۱ (۲۰۰۹) در بررسی مراحل انجام فراتحلیل، اشاره می‌کند که در قسمت پیشینه تحقیق بیشتر به نظریات و تحقیقاتی اشاره شود که رابطه بین متغیرهای مستقل بر متغیر وابسته مورد بررسی در فراتحلیل را نشان می‌دهند تا خواننده در ابتدا درکی کلی از مهمترین نظریاتی که در این حوزه وجود دارد، پیدا کند. در همین راستا، در این قسمت از تحقیق حاضر، ابتدا تعریفی از اخلاق کار اسلامی ارائه شد و به چند نظریه مهم درباره اخلاق کار اسلامی اشاره گردید. اخلاقیات و اصول اخلاقی از جمله مباحثی است که به کارگیری آن در جامعه مورد تأکید اسلام است به طوری که پیامبر اسلام (ص) هدف از رسالت خویش را به کمال رساندن مکارم اخلاقی معرفی کرده‌اند. از این رو اخلاقیات به عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌ها، بایدها و نبایدها می‌تواند نقش مهمی را در مدیریت اثر بخش سازمان‌ها ایفا کند. انضباط کاری، مهرورزی، داوروزی، معاشرت سازنده، مشاورت، تواضع، وفای به عهد، خدمتگزاری، مدارا از جمله شیوه‌های مطلوب اخلاقی مورد تأکید اسلام در مدیریت سازمان‌ها محسوب می‌شود که جهت تحقق آنها تدوین منشور اخلاقیات و عملی ساختن آن در سازمانها ضروری است (رجبی پور میبیدی و دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۱: ۵۵).

بر اساس نظریه دیدگاه اسلامی می‌توان اخلاق کار و اصول اخلاقی را در سازمان تقویت کرد که در صورت تحقق این امر کاهش تبعیض، بی عدالتی، نارضایتی، افزایش روحیه سازمانی و تعهد و رضایت را در کارکنان از یک سو، رشد و تعالی انسان‌ها، بالندگی سازمان‌ها و پیشرفت جامعه را از سوی دیگر موجب خواهد شد. دیدگاه‌های اخلاق کار اسلامی به کار فضیلت و شرافت بخشیده است (خسروی، ۱۳۹۰: ۱).

اخلاق کار اسلامی، کار را به سان عبادت و فضیلت در نظر گرفته است. تلاشی که فرد در کار خود انجام می‌دهد، باید به اندازه ای باشد که برای فرد مستعد آن کار، لازم به نظر می‌رسد. اخلاق کار اسلامی بر همکاری و تعاون در کار تأکید می‌کند و مشورت را روشی برای رفع موانع

و دوری از خطاها، در نظر می‌گیرد (علی، ۱۹۸۸: ۵۷۶). در ادامه به برخی از متغیرهایی که بیشترین رابطه را با اخلاق کار اسلامی دارند، اشاره می‌شود:

- رضایت شغلی

رضایت شغلی به صورت یک نگرش منعکس کننده احساس افراد درباره شغل‌شان یا شرایط شغلی‌شان در زمان خاص تعریف می‌شود (شرمرهون^۱ و همکاران، ۲۰۱۲: ۶۳). دافت و مارسیک^۲ (۲۰۱۳) رضایت شغلی را به عنوان یک نگرش مثبت به کار تعریف می‌کنند. رضایت شغلی از طریق رفتارها و احساسات مثبت یا منفی کارکنان نسبت به محیط شغلی و سازمانی شکل می‌گیرد. این احساسات با منابع برون سازمانی و درون سازمانی ایجاد می‌شود (عبدالهی و رضاخانی، ۱۳۸۸: ۶۶۸). رضایت شغلی را عاملی درونی می‌باشد و نوعی سازگاری عاطفی با شغل و شرایط اشتغال قلمداد می‌گردد یعنی اگر شغل مورد نظر لذت مطلوب را برای فرد تأمین کند او از شغلش راضی است. در مقابل، اگر شغل مورد نظر رضایت و لذت مطلوب را به فرد ندهد او از کار خود مذمت می‌کند و درصدد تغییر آن بر می‌آید.

دو نوع رضایت شغلی با عنوان رضایت درونی و بیرونی وجود دارد که رضایت درونی ناشی از احساس لذت انسانی از اشتغال به کاری که دارد و رضایت بیرونی ناشی از میزان دستمزد و پاداش، نوع کار، روابط انسانی حاکم بر محیط و بالاخره وضعیت محیطی ذکر می‌کنند. کارکنان در رضایت بیرونی، رضایت خود را از عواملی مثل پرداخت، ارتقا، تحسین سرپرست و تعامل با همکاران (نشأت گرفته از وظایف) بروز می‌دهند و در رضایت درونی، رضایت خود را از ارزش‌ها، حس مسئولیت پذیری، رتبه و جایگاه اجتماعی، موقعیت، استقلال و عزت نفس متأثر از وظایف و کارها نشان می‌دهند. به رضایت شغلی به عنوان مهمترین نگرش، طرز تلقی یا قضاوت کارکنان نسبت به شغل و سازمان خود استناد می‌شود (حسینی و همکاران، ۱۳۹۱). یوسف (۲۰۰۱) و روخمن و عمر^۳ (۲۰۰۸) در تحقیق‌شان تاثیر مثبت اخلاق کار اسلامی را بر رضایت شغلی را یافتند.

- تعهد سازمانی

این مفهوم به صورت شدت هویت‌یابی افراد با یک سازمان تعریف می‌شود (نلسون و کویک^۴، ۲۰۱۲: ۱۳۰). آلن و مایر^۵ (۱۹۹۰) در مدل تعهد سازمانی سه بعدی‌شان تعهد را به سه

۱ - Schermerhon

۲ - Daft and Marcic

۳ - Rokhman and Omar

۴ - Nelson and Quick

۵ - Meyer and Allen

دسته تعهد عاطفی، مستمر و هنجاری تقسیم کردند. تعهد عاطفی به وابستگی احساسی به سازمان، تعیین هویت با سازمان، و درگیری در سازمان اطلاق می‌شود. کارکنان با درجه‌ی شدید تعهد عاطفی به کار در سازمان ادامه می‌دهند بدان علت که آنها می‌خواهند آن را انجام دهند. کارکنان برای شرکت کار می‌کنند چون آن را دوست دارند و می‌خواهند بخشی از آن باشند. تعهد مستمر به آگاهی از هزینه‌های مرتبط با ترک سازمان اطلاق می‌شود. کارکنانی که برای نخستین بار با سازمان ارتباط پیدا می‌کنند، مبتنی بر تعهد مستمرند؛ به دلیل اینکه آنها نیاز دارند تا کار را انجام دهند در سازمان می‌مانند. اگر آنها سازمان را ترک کنند همه چیز را از دست می‌دهند. سرانجام اینکه تعهد هنجاری احساس تعهد اخلاقی و الزام‌آور را برای ادامه دادن به کارمندی منعکس می‌سازد. کارمندان با سطوح بالای تعهد هنجاری احساس می‌کنند که آنها باید با سازمان بمانند (آلن و مایر، ۱۹۹۰).

علتی که تعهد سازمانی بسیار مورد توجه محققان و پژوهشگران قرار گرفته این است که تعهد سازمانی از جمله سازه‌هایی است که بر رفتار کارکنان در سازمان اثر گذاشته و بر بسیاری از متغیرهای سازمانی از جمله قصد جابجایی کارکنان، عملکرد شغلی، رفتار شهروندی سازمانی، میزان غیبت آنها، و همچنین، تعارض و استرس شغلی افراد تأثیر می‌گذارد و ماندن یا رفتن کارکنان را مشخص می‌سازد. که خود نشان‌دهنده‌ی دلیل و اهمیت مطالعه‌ی این سازه و عواملی چون اخلاق کار که بر تعهد سازمانی اثر می‌گذارند، است (انصاری و شاکر اردکانی، ۱۳۹۲: ۸۹). نتایج تحقیقات پیشین هم حکایت از رابطه بین اخلاق کار اسلامی و تعهد سازمانی دارد. اوتمان^۱ و همکاران (۲۰۰۴) در مطالعه‌ای به این نتیجه رسیدند که یک رابطه مثبت و معنادار بین اخلاق کار اسلامی و تعهد سازمانی وجود دارد. یافته‌های تحقیق یوسف (۲۰۰۱) و روخمن و عمر (۲۰۰۸) حکایت از این دارد که اخلاق کار اسلامی بر تعهد سازمانی تأثیر مثبت دارد.

– عدالت سازمانی

عدالت سازمانی به شیوه‌های رفتار با کارکنان می‌پردازد به طوری که آن‌ها احساس کنند عادلانه با آن‌ها رفتار شده است، به عبارت دیگر، تلاشی در جهت تشریح و توضیح نقش عدالت در محیط کار به عنوان عدالت سازمانی شناخته می‌شود. براساس شواهد پژوهشی تاکنون سه نوع عدالت از جانب صاحب نظران عدالت سازمانی مثل گرینبرگ^۲ (۱۹۹۰) پذیرفته شده است (پورسلطانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۱)، که عبارت اند از:

الف) عدالت توزیعی: عبارت است از انصاف مشاهده شده در منافع یا تخصیص‌هایی که

۱ – Othman

۲ – Greenberg

یک فرد از سازمان دریافت کرده است (مشرف جوادی و همکاران، ۱۳۸۵: ۶۸). ب) عدالت رویه ای: این حالت ارزشیابی از روشی است که به وسیله آن تصمیم اختصاصی اتخاذ شده است (افجه، ۱۳۸۸: ۳۳۷). ج) عدالت تعاملی: عدالت تعاملی یا مراوده ای بیانگر انصاف ادراک شده از ارتباطات متقابل شخصی با توجه به رویه های سازمانی است. به طور کلی می توان گفت که عدالت سازمانی به ادراک کارکنان از انصاف و رفتارهای عادلانه شغلی اشاره می کند. نتایج تحقیقات مختلف مثل حسنی و همکاران (۱۳۹۳) نشان داد که بین عدالت سازمانی و اخلاق کار اسلامی رابطه وجود دارد.

- فرهنگ سازمانی

فرهنگ سازمانی، که محصول فرعی فرهنگ اجتماعی است به نوبه خود بر ارزش ها، اخلاق، نگرش ها، پیش فرض ها، و انتظاراتی فرد اثر می گذارد و در رفتار وی جلوه گر می شود. یکی از نتایج عمده وجود فرهنگ سازمانی قوی این است که جابه جایی کارکنان را بشدت کاهش می دهد. (رضائیان، ۱۳۹۰: ۲۹۴). فرهنگ قوی موجب می شود اعضای سازمان درباره جایگاه و محل آن اتفاق نظر کامل داشته باشند. چنین اتفاق نظر کاملی باعث انسجام، وفاداری و ایجاد تعهد زیاد نسبت به سازمان می شود. همین طور فرهنگ سازمانی به طور قابل توجهی بر برونداد کارکنان مثل بهره‌وری، غیبت کاری و رضایت شغلی نیز تأثیر می گذارد. فرهنگ سازمانی این توان را دارد که فعالیت‌های روزانه کارکنان را به منظور رسیدن به اهداف برنامه‌ریزی شده ادغام و یکپارچه کند و به سازمان‌ها کمک می کند تا بخوبی با محیط خارجی به منظور پاسخ سریع و مناسب، انطباق و سازگاری پیدا کنند (رایبیز، ۱۳۹۰: ۳۷۶).

نظریه پردازان فرهنگ سازمانی بر این باورند که فرهنگ سازمانی قوی می تواند رفتار سازمانی را کنترل کند. چنین فرهنگی می تواند سازمان را با محیط وفق دهد. وقتی کارکنان سازمانی با مساله‌ای اخلاقی روبرو می شوند، فرهنگ سازمانی به آنها می گوید با مساله چگونه برخورد کنند، آن را چگونه تعریف نمایند و چگونه تحلیل و سرانجام حل و فصل کنند (مک‌نیل، ۲۰۰۹).

از نظر جامعه‌شناسان بین فرهنگ و اخلاق در کار یک رابطه چند وجهی وجود دارد. فرهنگ سازمانی بیشتر به قوانین و ساختار موجود در داخل سازمان توجه دارد اما اخلاق در کار نشان‌دهنده‌ی ارزش‌ها، باورها و روش‌های فکری عمیق‌تر می باشد. به طور کلی می توان نتیجه گرفت که فرهنگ سازمانی با اخلاق کار رابطه دارد. در این راستا، نتایج تحقیقات مختلف مثل حسنی و همکاران (۱۳۹۱) نشان می دهد که بین فرهنگ سازمانی و اخلاق کار اسلامی رابطه

وجود دارد.

روش

فراتحلیل^۱ را هنر ترکیب تحقیقات و تحلیل تحلیل‌ها می‌نامند و آن را به عنوان ترکیب نتایج از مطالعات مستقل به منظور منسجم کردن یافته‌های آن تعریف می‌کند. یک فراتحلیل از یک گروه از مطالعات با فرضیه‌های مشترک یا تعریف عملیاتی مشترک از متغیرهای مستقل و وابسته تشکیل شده است (گلاس^۲، ۱۹۷۷). پتیتی^۳ (۲۰۰۱) فراتحلیل را ترکیب نتایج مطالعات آزمایشی متعدد می‌داند که همگی به یک سوال خاص پرداختند. تحلیل‌ها بر همه آزمایشات موجود در این موضوع متمرکز است که این تحلیل‌ها یا خلاصه نتایج منتشر شده یا از داده‌ها بدست آمده از آزمایشات انجام می‌شود. پیگوت^۴ (۲۰۱۲) فراتحلیل را به عنوان تحلیل‌های آماری کمی از مجموعه‌ای نتایج حاصله از مطالعات انفرادی تعریف می‌کنند. امروزه، فراتحلیل را به عنوان بخش آماری مرور نظامند^۵ در نظر می‌گیرند که یک سوال تحقیق مشخص و تعریف شده دارد و از روش‌های دقیق و منظم برای شناسایی، انتخاب و ارزیابی تحقیقات مرتبط و جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها از تحقیقاتی که شامل این مرور می‌شوند، استفاده می‌کنند. بنابراین مرور نظامند پیش‌نیاز فراتحلیل است و فراتحلیل نوع پیشرفته و روش‌مند مرور نظامند است که از ابزارهای آماری استفاده بیشتری می‌کند و تفاوت اصلی آنها این است که در فراتحلیل اندازه اثر مطالعات مختلف باید محاسبه شود ولی چنین لزومی برای مروهای نظامند وجود ندارد (کارد^۶، ۲۰۱۱).

در فراتحلیل، ادبیات موضوع از منابع مکتوب، مورد مرور نظامند قرار می‌گیرد تا مشخص شود که بر مبنای تحقیقات گذشته، اثر یک متغیر روی متغیر دیگر چقدر است. این روش مشابه تحقیقات مقطعی است که در آن موضوع مورد مطالعه به جای افراد، نتایج تحقیقات است. فراتحلیل یک نوع مرور ادبیات است که در آن برای تلخیص یافته‌های پژوهش‌های مختلفی که روی موضوع واحدی انجام شده است، از روش‌های کمی استفاده می‌شود. در اینجا به این نکته تاکید می‌شود که فراتحلیل فقط زمانی به کار می‌رود که مطالعات مورد بررسی کمی باشند (هومن، ۱۳۹۲). در فراتحلیل، ابتدا موضوع انتخاب می‌شود. سپس مسئله فرموله شده و

۱ - Meta-analysis

۲ - Glass

۳ - Petitti

۴ - Pigott

۵ - Systematic review

۶ - Card

مطالعاتی جمع‌آوری می‌شوند که با موضوع مرتبط بوده و همگی فرضیه یکسانی را بررسی کرده‌اند. مشخصه‌های مطالعات کدگذاری و استخراج شده، آماره‌ها و میانگین و سایر داده‌های آماری به اندازه اثر تبدیل می‌شود. در نهایت، اندازه اثرها با هم ترکیب شده و اندازه اثرهای ترکیب شده، تفسیر می‌شود. در این تحقیق ابتدا با استفاده با روش مرور نظامند مقالات مورد بررسی قرار می‌گیرد. در مرور نظامند به موضوعاتی مانند انواع میزان همکاری محققان، روش تحقیق مقالات، واحد تحلیل تحقیق مقالات، متغیرهای استفاده شده و نوع چارچوب نظری پرداخته می‌شود. بعد از مرور نظامند به بررسی اندازه اثر هر یک از متغیرها پرداخته شد.

اندازه اثر^۱ آماره‌ای است که اهمیت اثر آزمایشی یا شدت رابطه بین دو متغیر را منعکس می‌کند. ابتدا اندازه اثر هر مطالعه محاسبه می‌گردد و سپس اندازه‌ی اثر مطالعات مختلف با هم مقایسه می‌شوند و در نهایت اندازه اثر کلی رابطه بین دو متغیر یا اثر آزمایشی در چند مطالعه محاسبه می‌شود تا درباره تاثیرگذاری آن اثر آزمایشی یا رابطه بین دو متغیر نتیجه‌گیری شود (برون استین^۲ و همکاران، ۲۰۰۹). در فراتحلیل دو مدل اندازه اثرات ثابت و تصادفی وجود دارد. در مدل اثرات ثابت، ما فرض می‌گیریم که یک اندازه اثر واقعی برای همه‌ی مطالعات وجود دارد و تفاوت مشاهده شده در اندازه اثرات بخاطر خطای نمونه‌گیری می‌باشد. در مدل اثرات تصادفی، ما اجازه می‌دهیم که اندازه اثر واقعی، از مطالعه‌ای تا مطالعه‌ی دیگر متفاوت باشد. معیار انتخاب مدل مناسب در فراتحلیل، ناهمگونی مطالعات است. مطالعات موجود در فراتحلیل اگر بر حسب خصوصیتی مثل نمونه، آزمودنی، نوع درمان و مداخله و کیفیت طرح تحقیق ناهمگون باشند از اثرات تصادفی و اگر همگون باشند از اثرات ثابت استفاده می‌شود (برون استین و همکاران، ۲۰۱۰).

جامعه آماری تحقیق حاضر، کلیه مقالاتی با موضوع اخلاق کار اسلامی است که در مجلات معتبر وزارت علوم، تحقیقات و فناوری از سال ۱۳۸۰ تا پایان سال ۱۳۹۴ چاپ شده است. دلیل انتخاب این بازه زمانی این بود که بیشتر مقالات اخلاق کار اسلامی مناسب برای فراتحلیل در ایران، از سال ۱۳۸۰ به بعد چاپ شدند. شرط انتخاب مقالات هم پرداختن به موضوع اخلاق کار اسلامی در موضوع مقالات می‌باشد. در نهایت ۱۶ مقاله مرتبط با موضوع از مجلات معتبر وزارت علوم، تحقیقات و فناوری انتخاب و مورد تحلیل قرار گرفتند. برای تحلیل اطلاعات جمع‌آوری شده از پژوهش‌های مورد نظر، پس از کدگذاری، از

۱ - Effect size

۲ - Borenstein

برنامه فراتحلیل جامع^۱ برای انجام محاسبات آماری فراتحلیل استفاده گردید، بدین ترتیب که آزمون‌های آماری استفاده شده در فرضیات پس از طریق فرمول‌های ارائه شده توسط وولف^۲ تبدیل به اندازه اثر و با ترکیب اندازه‌های اثر به روش هانتز و اشمیت^۳ مورد تحلیل قرار گرفتند. همچنین برای تفسیر اندازه اثر از جدول کوهن^۴ بهره گرفته شد (مطابق جدول ۱).

جدول ۱: جدول توزیع طبقات اندازه اثر بر مبنای برآورد آماره‌ها (کوهن، ۱۹۷۷)

مقدار d	مقدار r	معنی اندازه اثر
کمتر از ۰/۵	کمتر از ۰/۳	اندازه اثر کم
از ۰/۵ تا ۰/۸	از ۰/۳ تا ۰/۵	اندازه اثر متوسط
۰/۸ و بیشتر	۰/۵ و بیشتر	اندازه اثر زیاد

یافته‌های تحقیق:

مرور نظامند:

نتایج حاصله از مرور متون تحقیقاتی برگزیده برحسب روش تحقیق نشان می‌دهد همه این تحقیقات از روش توصیفی-تحلیلی استفاده کرده‌اند. جدول ۲ نشان‌دهنده‌ی توزیع فراوانی و درصدی بر حسب حوزه مطالعاتی در تحقیقات مرور شده در زمینه اخلاق کار اسلامی می‌باشد. نتایج این جدول نشان می‌دهد که ۵۰ درصد (۸ مورد) از تحقیقات انجام شده مورد بررسی در حوزه مدیریت بوده است و این مقدار دارای بیشترین میزان است. بعد از آن، حوزه روانشناسی با ۳۷/۵ درصد (۶ مورد) دارای بیشترین میزان می‌باشد. حوزه پزشکی با ۱۲/۵ درصد (۲ مورد) کمترین میزان را به خود اختصاص داده است.

جدول ۲: توزیع فراوانی و درصدی بر حسب حوزه مطالعاتی تحقیقات مرور شده

حوزه مطالعاتی	تعداد	درصد
مدیریت	۸	۵۰
روانشناسی	۶	۳۷/۵
پزشکی	۲	۱۲/۵
جمع کل	۱۶	۱۰۰

۱ - comprehensive meta-analysis

۲ - Wolf

۳ - Hunter and Schmidt

۴ - Cohen

جدول ۳ توزیع فراوانی و درصدی بر حسب جامعه مورد بررسی تحقیقات مرور شده در زمینه اخلاق کار اسلامی را نشان می‌دهد. طبق داده‌های جدول شماره ۳، ۳۷/۵ درصد (مورد ۴) از تحقیقات مرور شده بر روی کارمندان ادارات دولتی تمرکز کردند که این دارای بیشترین میزان می‌باشد. بعد از آن، جامعه آماری کارکنان و اساتید دانشگاه و پرستاران و کارکنان بیمارستان هر کدام با ۲۵ درصد (۴ مورد) رتبه‌های بعدی را به خود اختصاص داده‌اند. جامعه آماری نظامیان با ۱۸ درصد (۲ مورد) دارای کمترین میزان می‌باشد.

جدول ۳: توزیع فراوانی و درصدی بر حسب جامعه مورد بررسی

جامعه آماری	تعداد	درصد
کارمندان ادارات دولتی	۶	۳۷/۵
کارکنان و اساتید دانشگاه	۴	۲۵
پرستاران و کارکنان بیمارستان	۴	۲۵
نظامیان	۲	۱۲/۵
جمع کل	۱۶	۱۰۰

جدول ۴ توزیع فراوانی و درصدی بر حسب نوع ابزار سنجش اخلاق کار اسلامی تحقیقات مرور شده در زمینه اخلاق کار اسلامی را نشان می‌دهد. طبق داده‌های این جدول، ۵۶ درصد (۹ مورد) از تحقیقات مرور شده از پرسشنامه علی برای سنجش اخلاق کار اسلامی استفاده کردند که این دارای بیشترین میزان می‌باشد. بعد از آن، پرسشنامه اخلاق کار اسلامی یوسف با ۳۱/۵ درصد (۵ مورد) رتبه‌ی بعدی را به خود اختصاص داده است. همچنین پرسشنامه محقق ساخته با ۱۲/۵ درصد (۲ مورد) دارای کمترین میزان می‌باشد.

جدول ۴: توزیع فراوانی و درصدی بر حسب نوع ابزار سنجش اخلاق کار اسلامی

ابزار سنجش اخلاق کار اسلامی	تعداد	درصد
پرسشنامه علی	۹	۵۶
پرسشنامه یوسف	۵	۳۱/۵
محقق ساخته	۲	۱۲/۵
جمع کل	۱۶	۱۰۰

جدول ۵ توزیع فراوانی و درصدی بر حسب میانگین اخلاق کار اسلامی را نشان می‌دهد. ۷ تحقیق از ۱۱ تحقیق مرور شده میانگین اخلاق کار اسلامی را گزارش کرده‌اند که محققان تحقیق همه‌ی میانگین‌ها را با توجه به حد پایین و بالا و تعداد سوالات هر متغیر به درصد تبدیل کردند و در قالب جدول ۷ ارائه دادند. نتایج این جدول نشان می‌دهد حدود ۴۰ درصد از مطالعات

مرور شده میانگین اخلاق کار اسلامی را بین ۵۱ تا ۷۵ و بین ۷۶ تا ۱۰۰ درصد گزارش نموده‌اند و این دارای بیشترین میزان است. بعد از آن میانگین بین ۲۶ تا ۵۰ بیشترین با ۲۰ درصد رده بعدی را به خود اختصاص داده است. میانگین اخلاق کار اسلامی در تحقیقات مرور شده با ۶۵ در حد بیش از متوسط قرار دارد.

جدول ۵: توزیع فراوانی و درصدی بر حسب میانگین اخلاق کار اسلامی

درصد	تعداد	میانگین اخلاق کار اسلامی
	۰	۱-۲۵
۲۰	۲	۲۶-۵۰
۴۰	۴	۵۱-۷۵
۴۰	۴	۷۶-۱۰۰
۱۰۰	۱۰	جمع کل
	۶۵	میانگین

جدول ۶ توزیع فراوانی و درصدی بر حسب متغیرهای حاضر در فرضیه تحقیقات مرور شده در زمینه اخلاق کار اسلامی را نشان می‌دهد. براساس فرضیات طرح شده در تحقیقات مرور شده به استخراج و طبقه‌بندی متغیرهای مرتبط با اخلاق کار اسلامی پرداخته شد. این متغیرها در فرضیات تحقیقات مرور شده مشتمل بر ۱۶ متغیر است. در جدول شماره ۶ هر یک از متغیرهای حاضر در فرضیات تحقیقات برگزیده، برحسب تعداد و فراوانی حضور هر یک در فرضیات آورده شده‌اند: همان طوری که این جدول نشان می‌دهد با توجه به تعدد حضور متغیرها در فرضیات تحقیقات برگزیده، متغیر تعهد سازمانی با ۷ مورد بیشترین میزان را به خود اختصاص داده است. بعد از این، دو متغیر رضایت شغلی و عدالت سازمانی هر کدام با ۳ مورد بیشترین میزان را دارا می‌باشند. بعد از این موارد متغیر فرهنگ سازمانی با دو با حضور در فرضیه در رده بعدی قرار دارند. همچنین متغیرهای انگیزش، شهروندی سازمانی، ارزش شغلی، سرمایه روانشناختی، دینداری، سختکوشی، خلاقیت، درگیری شغلی، وجدان کاری، تحصیلات، سن و جنس هر کدام تنها یک بار در فرضیات تحقیقات مرور شده حضور داشتند.

جدول ۶: توزیع فراوانی و درصدی بر حسب متغیرهای حاضر در فرضیه

تعداد	متغیر
۷	تعهد سازمانی
۳	رضایت شغلی، عدالت سازمانی
۲	فرهنگ سازمانی
۱	انگیزش، شهروندی سازمانی، ارزش شغلی، سرمایه روانشناختی، دینداری،

سختکوشی، خلاقیت، درگیری شغلی، وجدان کاری، تحصیلات، سن، جنس

اندازه اثر هر یک از متغیرهای حاضر در فرضیات:

جدول ۷، سه مورد از بیشترین اندازه‌های اثر متغیرهای مرتبط بر اخلاق کار اسلامی را نشان می‌دهد. در متغیر تعهد سازمانی، نتایج آزمون ناهمگونی حکایت از معناداری این آزمون دارد، که نشان می‌دهد مطالعات تا حد زیادی ناهمگون‌اند، تلفیق آن‌ها با مدل آثار ثابت موجه نیست و باید از مدل آثار تصادفی به منظور ترکیب نتایج استفاده کرد. در واقع، این آزمون به ما می‌گوید که ۷ فرضیهٔ مربوط به رابطهٔ تعهد سازمانی و اخلاق کار اسلامی، به شدت به لحاظ ویژگی‌ها و مشخصه‌های مطالعات متفاوت‌اند. نتایج اثرات تصادفی نشان می‌دهد که رابطه تعهد سازمانی و اخلاق کار اسلامی، در ۷ فرضیه بررسی شده معادل ۰/۵۵، مثبت و معنادار می‌باشد. با توجه به جدول تفسیر اندازه اثر کوهن (جدول ۱)، اندازه اثر بین تعهد سازمانی و اخلاق کار اسلامی در ۷ مطالعه در حد بالا می‌باشد.

معناداری در آزمون ناهمگونی رابطه فرهنگ سازمانی و اخلاق کار اسلامی در ۳ مطالعه حکایت از این دارد که مطالعات تا حد ناهمگون‌اند، تلفیق آن‌ها با مدل آثار تصادفی موجه می‌باشد. نتایج اثرات ترکیبی تصادفی نشان می‌دهد که رابطه فرهنگ سازمانی و اخلاق کار اسلامی در ۳ فرضیه حدود ۰/۴۹، مثبت و معنادار بود. با توجه به جدول کوهن می‌توان نتیجه گرفت که اندازه اثر ترکیبی فرهنگ سازمانی و اخلاق کار اسلامی در ۳ مطالعه در حد متوسط می‌باشد.

در متغیر عدالت سازمانی، معناداری در آزمون ناهمگونی نشان می‌دهد مطالعات تا حدی ناهمگون‌اند، تلفیق آن‌ها با مدل آثار تصادفی موجه می‌باشد. نتایج اثرات تصادفی ثابت نشان می‌دهد که رابطه عدالت سازمانی و اخلاق کار اسلامی، در ۳ فرضیه بررسی شده معادل ۰/۵۳، مثبت و معنادار می‌باشد. با توجه به جدول تفسیر اندازه اثر کوهن، این اندازه اثر در حد بالا قرار دارد.

معناداری در آزمون ناهمگونی رابطه رضایت شغلی و اخلاق کار اسلامی در ۳ مطالعه حکایت از این دارد که مطالعات تا حد ناهمگون‌اند، تلفیق آن‌ها با مدل آثار تصادفی موجه می‌باشد. نتایج اثرات ترکیبی تصادفی نشان می‌دهد که رابطه رضایت شغلی و اخلاق کار اسلامی در ۳ فرضیه حدود ۰/۲۷، مثبت و معنادار بود. با توجه به جدول کوهن می‌توان نتیجه گرفت که اندازه اثر ترکیبی شهروندی سازمانی و اخلاق کار اسلامی در ۳ مطالعه در حد ضعیف می‌باشد.

جدول ۹: یافته‌های فراتحلیل پژوهش با ترکیب اندازه اثر به روش اشمیت و هانتز

درجه آزادی	آزمون همگنی	فاصله- اطمینان اثرات تصادفی	فاصله- اطمینان اثرات ثابت	اثرات ترکیبی تصادفی	اثرات ترکیبی ثابت	تعداد مطالعه	آماره متغیرهای مرتبط
۶	۱۰۵/۳*	-۰/۶۹ ۰/۳۸	-۰/۵۷ ۰/۵۰	۰/۵۵*	۰/۵۴*	۷	تعهد سازمانی
۲	۶۹/۵*	-۰/۷۶ ۰/۱۷	-۰/۴۸ ۰/۳۷	۰/۵۳*	۰/۴۲*	۳	عدالت سازمانی
۲	۲۱/۹*	-۰/۴۸ ۰/۰۱	-۰/۳۳ ۰/۱۸	۰/۲۷*	۰/۲۶*	۳	رضایت شغلی

* به معنای سطح معناداری کمتر از ۰/۰۵ و معناداری دارد.

نتیجه گیری

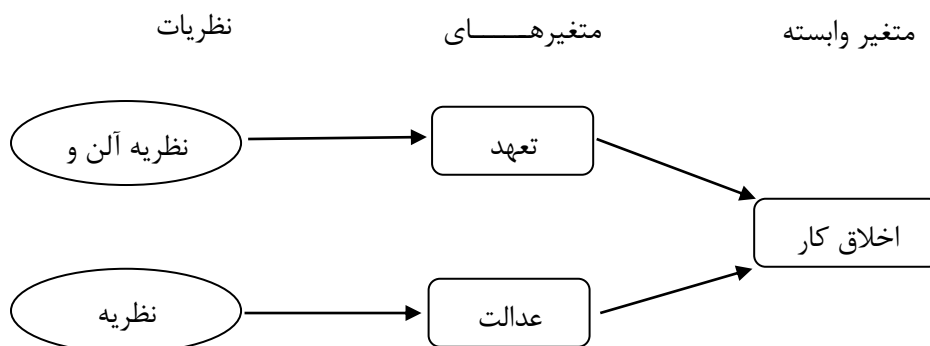
اخلاق کار به عنوان یکی از عوامل موثر بر پیشرفت و توسعه کشورها شناخته شده است. در این راستا، بسیاری از پژوهشگران، موفقیت کشورهای صنعتی را، توجه آنها به اخلاق کار و اتخاذ مکانیزم‌هایی برای ارتقای آن می‌دانند. در همین زمینه، اقتصاددانان هشدار داده‌اند که ضعف اخلاق کار باعث فراگیر شدن فقر و فساد در جامعه خواهد شد. به دلیل اهمیت مبحث اخلاق کار به خصوص اخلاق کار اسلامی، در چند دهه اخیر تحقیقات زیادی درباره اخلاق کار اسلامی انجام شده است که انبوهی از متغیرهای مرتبط با اخلاق کار اسلامی را بررسی کردند. تحقیق حاضر با استفاده از رویکرد ترکیبی به تحقیقات حوزه اخلاق کار اسلامی، درصد بررسی مهمترین متغیرهای مرتبط با اخلاق کار اسلامی در تحقیقات مرور شده در این حوزه می‌باشد. نتایج مرور نظامند نشان داد که ۵۰ درصد از تحقیقات انجام شده مورد بررسی در حوزه مدیریت بوده است و این مقدار دارای بیشترین میزان است. روش توصیفی-تحلیلی به عنوان روش شایع و غالب در تحقیقات مرور شده مطرح بود. ۳۷/۵ درصد از تحقیقات مرور شده بر روی روی کارمندان ادارات دولتی تمرکز کردند که این دارای بیشترین میزان می‌باشد. ۵۶ درصد از تحقیقات مرور شده از پرسشنامه علی برای سنجش اخلاق کار اسلامی استفاده کردند. متغیر تعهد سازمانی با ۷ مورد بیشترین میزان حضور در فرضیه را به خود اختصاص داده‌اند. میانگین اخلاق کار اسلامی در تحقیقات مرور شده با ۶۵ در حد بیش از متوسط قرار دارد. نتایج فراتحلیل

نشان می‌دهد که اندازه اثر بین تعهد سازمانی و اخلاق کار اسلامی در ۷ مطالعه با ۰/۵۵ در حد بالا می‌باشد. همچنین اندازه اثر ترکیبی عدالت سازمانی و اخلاق کار اسلامی در ۳ مطالعه با ۰/۵۳ در حد بالا قرار دارد. رابطه رضایت شغلی و اخلاق کار اسلامی، در ۳ فرضیه بررسی شده معادل ۰/۲۷ مثبت و معنادار می‌باشد.

به طور کلی نتایج این بررسی نشان داد که دو متغیر در قالب سطح درون سازمانی بر اخلاق کار اسلامی در ایران، تاثیر زیادی دارند. موید این ادعا، اندازه اثرات ترکیبی عوامل مرتبط با اخلاق کار اسلامی در تحقیقات مرور شده در ایران بود. نتایج تحقیق نشان داد که تعهد و عدالت سازمانی، به نسبت سایر متغیرها، رابطه زیادی با اخلاق کار اسلامی در ایران دارد که این تاثیر در سطح درون سازمانی است.

آلن و مایر (۱۹۹۰) تاکید داشتند که با افزایش تعهد در سازمان، افراد در سازمان‌ها مشارکت بیشتری می‌کنند و از عضویت در آن لذت می‌برند که در این حالت فرد رفتارهای اخلاقی در سازمان پایبندی بیشتری پیدا می‌کند. نتایج تحقیق حاضر هم حکایت از رابطه مثبت و معنادار بین تعهد سازمانی با اخلاق کار اسلامی دارد. نتایج این فراتحلیل در راستای تایید تحقیقات پیشین مثل اوتمان و همکاران (۲۰۰۴) و روخمن و عمر (۲۰۰۸) می‌باشد.

همچنین نظریات مرتبط با عدالت در سازمان مثل نظریه گرینبرگ (۱۹۹۰) بیان می‌دارند که هر چه افراد احساس کنند عادلانه با آن‌ها رفتار شده است، دارای حس عدالت سازمانی هستند و این احساس می‌تواند با داشتن اخلاق کار اسلامی تقویت شود. نتایج تحقیق حاضر در راستای تحقیقات گذشته مثل حسنی و همکاران (۱۳۹۳) حکایت از رابطه مثبت و معنادار بین عدالت سازمانی با اخلاق کار اسلامی دارد.



مدل ۱: مدل عوامل موثر بر اخلاق کار اسلامی در ایران

مدل ۱، عوامل موثر بر اخلاق کار اسلامی را در ایران نشان می‌دهد. طبق این مدل، متغیر

تعهد سازمانی که از نظریه آلن و مایر (۱۹۹۰) گرفته شد، تاثیر مسقیم و معنادار بر اخلاق کار اسلامی در ایران دارد. همچنین متغیر عدالت سازمانی که از نظریه گرینبرگ (۱۹۹۰) اخذ شد تاثیر مستقیم و معناداری بر اخلاق کار اسلامی می‌گذارد.

با توجه به یافته‌های تحقیق، برخی از نواقص تحقیقات مرور شده در زمینه اخلاق کار اسلامی به شرح زیر می‌باشد:

- تعداد اندکی از تحقیقات مرور شده در زمینه اخلاق کار اسلامی با روش کیفی و میدانی صورت گرفته است.

- تعداد تحقیقاتی که دارای پرسشنامه محقق ساخته بودند، بسیار کم بود.

- سطح تحلیل اکثر مطالعات مرور شده در زمینه اخلاق کار اسلامی خرد و میانه می‌باشد و با توجه به ریشه‌های ساختاری و کلان اخلاق کار اسلامی لازم است تحقیقات بیشتری با واحد تحلیل فراتر از فرد صورت گیرد.

به محققان در زمینه اخلاق کار اسلامی پیشنهاد می‌شود که با توجه به فرهنگ ملی و مذهبی ایران، سعی کنند ابتدا پرسشنامه‌های اخلاق کار مرتبط با این فرهنگ را طراحی و بعد از آن استفاده نمایند. همچنین پیشنهاد می‌شود از تحلیل‌های کلان بیشتری برای تبیین اخلاق در سازمان استفاده کنند و این معضل را با ساختارها و نهادهای پهن‌دامنه در جامعه ایران تحلیل نمایند و خود را به بررسی فردی صرف محدود ننمایند. همچنین برای فرضیات مطرح شده‌ی خود چهارچوب نظری معینی تعیین کنند.

فهرست منابع

۱. -افجه، علی اکبر(۱۳۸۸). *مبانی فلسفی و تئوری‌های رهبری و رفتار سازمانی*، تهران، سمت.
۲. -انصاری، محمد، اردکانی، محمد(۱۳۹۲). اخلاق کار اسلامی و تعهدسازمانی در میان کارکنان دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، *مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی*، شماره ۶: ۸۶-۹۸.
۳. -پورسلطانی، حسین، میرزایی، فهیمه، زارعیان، حسین(۱۳۹۰)، ارتباط بین ادراک از عدالت با رضایت شغلی در کارکنان پژوهشکده تربیت بدنی و علوم ورزشی وزارت علوم، *پژوهش‌های مدیریت ورزشی و علوم حرکتی*، شماره ۱: ۵۹-۷۰.
۴. -حریری، نجلا، ابادری، زهرا، روتن. سیده زهرا(۱۳۹۳)، رابطه اخلاق کار اسلامی و انگیزش کارکنان، *فصلنامه مطالعات منابع انسانی*، سال سوم، شماره یازدهم: ۶۶-۸۶.
۵. -حسینی، محمد، حیدری زاده، قاسم زاده علیشاهی، ابوالفضل، سهرابی، مینا(۱۳۹۳)، تبیین نقش اخلاق کار اسلامی بر بر تعهد سازمانی و نگرش‌ها درباره تغییر سازمانی، *توسعه سازمانی پلیس*، شماره ۵۰: ۱۲۳-۱۴۲.
۶. -حسینی، محمد، حیدری زاده، قاسم‌زاده علیشاهی، ابوالفضل(۱۳۹۱)، بررسی نقش و تاثیر اخلاق اسلامی کار و فرهنگ سازمانی بر رضایت شغلی و تعهد سازمانی کارکنان دانشگاه شهید چمران اهواز، *مدیریت اسلامی*، دوره ۲۰، شماره ۲، ۹-۳۲.
۷. -خسروی، زهرا. رضایی، آمنه. اسکندری، نازیلا (۱۳۹۰). بررسی رابطه بین اخلاق کار با تعهد سازمانی و رضایت شغلی در دبیران شهرستان ارسنجان. *نابین: کنفرانس ملی کارآفرینی، تعاون، جهاد اقتصادی*.
۸. -رایبیز، استیفن پی.(۱۳۹۰). *مبانی رفتار سازمانی*. ترجمه علی پارساییان و محمد اعرابی. تهران: انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۹. -رجبی پور میبدی، علیرضا، دهقانی فیروزآبادی، مرتضی.(۱۳۹۱). رابطه اخلاق کار اسلامی با تعهدسازمانی و رضایت پرستاران، *فصلنامه اخلاق زیستی*، شماره ۶: ۴۲-۹۲.
۱۰. -رضائیان، علی(۱۳۹۰). *اصول مدیریت*. تهران: سمت.
۱۱. -عبدالهی، بیژن، رضاخانی، زهرا(۱۳۸۸)، اثر عدالت سازمانی بر رضایت شغلی کارکنان در محیط‌های آموزشی: یک مطالعه موردی، *فصل‌نامه تعلیم و تربیت*، شماره ۱۰۰: ۱۱۱-۱۳۴.
۱۲. -مشرف جوادی، محمدحسین، دلوی، محمدرضا، عبدالباقی، عبدالجواد(۱۳۸۵)، عدالت سازمانی در سایه عدالت علوی، *فصل‌نامه مدیریت فردا*، دوره ۶، شماره‌های ۱۵ و ۱۶: ۱۳۳-۱۴۲.
۱۳. -نیز آذری، کیومرث، عنایتی، ترانه، بهنام فر، رضا، کهرودی، زهرا(۱۳۹۳)، رابطه اخلاق حرفه‌ای و تعهد سازمانی، *مجله پرستاری ایران*، شماره ۸۷: ۳۴-۴۲.
۱۴. -هومن، حیدرعلی(۱۳۹۲)، *راهنمای عملی فراتحلیل در پژوهش علمی*، تهران: سمت.

15. Ali, J.A. (1988). Scaling an Islamic work ethic. *Journal of Social Psychology*, 128 (5), 575-583.
16. Ali, J.A. (1992). Islamic work ethic in Arabia. *Journal of Psychology*, 126(5), 507-517.
17. Ali, J.A. (2005). *Islamic Perspectives on Management and Organization*. Edward Elgar Publishing, UK.
18. -Allen NJ, Meyer JP. (1990). The measurement and antecedents of affective, continuance and normative commitment to the organization. *Journal of occupational psychology*, 63(1):1-18.
19. -Borenstein, M. Hedges, L. Higgins, J. Rothstein, H (2004). *Introduction to Meta-Analysis*. UK: Wiley & Sons publication.
20. -Borenstein, M., Hedges, L. V., Higgins, J. P.T. and Rothstein, H. R. (2010). A basic introduction to fixed-effect and random-effects models for meta-analysis. *Res. Synth. Method*, 1: 97–111.
21. -Card, N. A.(2011). *Applied meta-analysis for social science research*. New York: Guilford Publications.
22. -Cohen, J. (1977). *Statistical Power Analysis for the Behavioral Sciences*: (Rev. Ed). New York: Academic Press.
23. -Cooper, H. M. (2009). *Research synthesis and meta-analysis: A step-by-step approach*. Thousand Oaks, CA: Sage.
24. -Daft, Richard L. and Marcic, Dorothy. (2013). *Understanding Management*. 8th Edition. South-Western Cengage Learning.
25. -Glass, G. V. (1976). Primary, secondary, and meta-analysis of research. *Educational Researcher*, 5, 3–8.
26. Hayati, K. Caniogo, I. (2012). Islamic Work Ethic: The Role of Intrinsic Motivation, Job Satisfaction, Organizational Commitment and Job Performance. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*; 65: 272-277.
27. -Mcneal, G. (2009). Organizational Culture ,Profissional Ethics and Guantanamo. *unit state* 42(125): 125-147.
28. -Nelson, D. L. & Quick, J. C (2012). *Organizational Behaviour: Science, the Real World, and You*. 8th Edition. South-Western Cengage Learning.

29. -Othman, A. S. & Rahman, N. M. Ab. & Malek, Z. Abd. & Osman, Ab. R. (2004). Organizational Commitment and Work Ethics: An Empirical. Assessment in a Malaysian Context. Can be accessed at: *Proceedings of SCAC*. <http://faculty.kfupm.edu.sa/coe/sadiq/proceedings/SCAC2004/toc.htm> . Accessed June 5th 2012.
30. -Petitti D.B.(2001). Approaches to heterogeneity in meta-analysis. *Stat Med*. 20: 25–33.
31. -Pigott, T. D.(2012). *Advances in Meta-Analysis*. New York: Springer.
32. -Rahman, N. M. & Muhammad, N. & Othman, A S. (2006). The relationship between Islamic work ethics and organizational commitment: a case analysis . *Malaysian Management Review*. 41(1).
33. -Rokhman, W. & Omar, A. (2008). The Effect of Islamic Work Ethics on Job Satisfaction, Organizational Commitment and Turnover Intention: A Study on Islamic Microfinance Institutions in Central Java, Indonesia. *Journal Bisnis & Manajemen*. 4(1).
34. -Schermerhorn, J. R. & Osborn, R. N. & Uhl-Bien, M. & Hunt, J. G. (2012). *Organizational Behaviour; experience, Grow, Contribute*. 12th Edition. John Wiley and Sons, Inc.
35. Valentine S.(2010). Human resource management, ethical context, and personnel consequences: A commentary essay. *J Bus Res*. 63(8):908-10
36. -Yousef, D. A. (2001). Islamic Work Ethic - A Moderator between Organizational Commitment and Job Satisfaction in a Cross-cultural Context. *Personnel Review*. 30(2). 152-165.
37. -Yousef, D. A. (2001). Islamic Work Ethic A Moderator between Organizational Commitment and Job Satisfaction in A Cross-Cultural Context. *Personnel Review*. 30(2): 152-169.

بررسی همسویی ارزشهای اخلاقی و ارتباطات سازمانی (مورد مطالعه: شرکت ارتباطات زیرساخت)

محمد ذاکری^۱

سارا نجاری^۲

چکیده

هدف این پژوهش بررسی همسویی ارزش‌های اخلاقی و ارتباطات سازمانی است که مطالعه آن در شرکت ارتباطات زیرساخت انجام گردیده است. با توجه به این که تا کنون در مورد همسویی ارزش‌های اخلاقی و ارتباطات سازمانی تحقیقی صورت نگرفته، بررسی انجام شده می‌تواند همسویی ارزشهای اخلاقی با ارتباطات سازمانی را نمایان سازد. جامعه آماری مدیران و کارکنان شرکت ارتباطات زیرساخت می‌باشد که با توجه به نمونه آماری ۲۸۴ نفر به صورت نمونه‌گیری طبقه‌ای انتخاب شده‌اند. روش پژوهش توصیفی پیمایشی می‌باشد. گردآوری داده‌ها از طریق پرسشنامه انجام و از پرسشنامه‌های پژوهشی اعم از پرسشنامه هانت و همکاران (۱۹۸۹)، سینگاپکدی و همکاران (۱۹۹۶) و مقیمی (۱۳۹۴) استفاده شده است. برای روایی، ابتدا پرسشنامه در اختیار چند تن از متخصصان و مدیران ارشد سازمان قرار گرفت و به تأیید آنها رسید و جهت پایایی نیز از طریق نرم افزار SPSS با آزمون کرونباخ قابلیت اعتماد نشان داده شد. یافته‌های پژوهش نیز نشان داد که در روابط رسمی حاکم در سازمان تنها مولفه مسئولیت‌پذیری در ارزشهای اخلاقی رابطه مستقیم و معنی‌داری را ایجاد و در روابط غیر رسمی مولفه‌های تعهد، عدالت، مسئولیت‌پذیری و مشارکت در ارزشهای اخلاقی رابطه مستقیم و معنی‌داری را ایجاد می‌کند و همچنین با تحلیل رگرسیون تعیین گردید که همسویی ارزشهای اخلاقی و ارتباطات سازمانی در سازمان وجود دارد.

کلیدواژه‌ها

ارزش‌های اخلاقی، ارتباطات سازمانی، تعهد، عدالت، مسئولیت‌پذیری و مشارکت.

۱ استادیار، دانشکده مدیریت و حسابداری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن، ایران

Email :m.zakeri@riau.ac.ir

۲ دانشجوی دکتری مدیریت دولتی، دانشکده مدیریت و حسابداری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رودهن،

Email:snajari56@yahoo.comemail

ایران، (نویسنده مسئول)

طرح مسأله

در جهان سازمانی امروز، ارزشهای اخلاقی تنها به چگونگی رفتار سازمان با کارکنان ختم نمی‌شود بلکه ماهیت روابط سازمان و توجه به گروههای ذی نفعان مختلفی همچون سهامداران، مشتریان، ارباب رجوعان، جامعه، محیط و حتی نسلهای آینده را نیز در برمی گیرد (یوروفداپ^۱، ۱۹۹۸). بی تردید ارزش های اخلاقی در سازمانها ضرورتی انکارناپذیر است و رعایت ارزش های اخلاقی به صورت یکی از مهمترین پدیده هایی در آمده است که در بیشتر سازمانها بدان توجه می‌شود. ارزش های اخلاقی به صورت بخشی از روابط رسمی و فرهنگهای غیر رسمی سازمانها در آمده است و به صورت منشورهای اخلاقی در اختیار کارکنان سازمان ها قرار می گیرد.

ارزش های اخلاقی بعنوان زیرمجموعه ای از فرهنگ سازمانی، تاثیر متقابل چند بعدی میان روابط رسمی و غیر رسمی و کنترل رفتاری دارد. روابط غیر رسمی شامل مجموعه ای از باورها، هنجارها و اقداماتی است که در افراد درون یک سازمان مشترک هستند. ارزش های اخلاقی سازمان، علاوه بر جنبه های غیر رسمی، می تواند از طریق روابط رسمی تر مانند سیستمهای پاداش، خط مشی ها و رویه ها نشان داده شوند. در صورتیکه کارکنان معتقد باشند که خط مشی ها و رویه ها به صورت روابط رسمی توسط مدیران و سایر افراد سازمان با توجه به اخلاقیات پیگیری می شوند می توان گفت ارزش های اخلاقی در سازمان وجود دارد. مطالعات و تحقیقات نیز نشان داده است که تاثیر بافت اخلاقی بر ارتباطات سازمانی، رضایت شغلی، تعهد سازمانی، نیت ترک خدمت، تعارض اخلاقی و ... وجود دارد و به طور منطقی می توان گفت که روابط سازمانی در محیط اخلاقی بر رفتارهای کارکنان تاثیر گذار است (هانت و ویتل^۲، ۲۰۰۹).

ارزش های اخلاقی تعیین گر استانداردهایی است مبنی بر اینکه از نظر رفتار و تصمیم گیری چه چیزی خوب و چه چیزی بد است و ارتباطات سازمانی فراگردی است که طی آن مدیران به تبادل اطلاعات و معانی با افراد و واحدهای داخل و خارج سازمان می پردازند (رضائیان، ۱۳۸۹، ۴۷۳). ارزشهای اخلاقی وقتی که در درون یک سازمان توسعه می یابد، رفتار اعضای سازمان را هدایت می کند و هر چه روابط بین افراد در شغل و نیز بیرون از شغل قویتر باشد، احتمال آنکه افراد اخلاقی عمل کنند بیشتر خواهد بود. برای برقراری ارتباطات اثربخش عوامل زیادی دخیل هستند که بعضی از آنها عبارتند از: احترام گذاشتن به افراد، با ادب سخن گفتن، نوع دوستی و انسان گرایی، راستی و درستی، اعتماد گرایی، همدلی، خودگشودگی، گوش دادن، عادل بودن، مردم را بنده خدا دانستن و ... (فرهنگی و دیگران، ۱۳۸۹). این ویژگی ها جزء

۱ eurofedop.org

۲ Hunt & Vitell

ویژگی‌های اخلاقی کارکنان است که می‌تواند زمینه ارتباطات اثربخش در محیط سازمان بوده و بتواند کارکرد خود را به عنوان بنیاد سازمان‌های مدرن ایفا کند. لذا همسویی و همراستایی ارزش‌های اخلاقی و الگوهای ارتباط سازمانی جهت افزایش اثربخشی متقابل این دو پدیده و بهبود عملکرد سازمان اهمیت می‌یابد. به همین منظور مقاله حاضر بر آن است که تعیین نماید، ارزش‌های اخلاقی موجود در سازمانها می‌تواند همسو با روابط سازمانی، سازمانها را به اهداف خود نزدیک تر نماید و در راستای این مساله به بررسی و تعیین همسویی ارزش‌های اخلاقی و ارتباطات سازمانی پرداخته است.

چارچوب نظری پژوهش

با توجه به نقش و فعالیت انسانها در ارتباطات سازمانی خلاء‌هایی در مورد ارزش‌ها و اخلاق در سازمان احساس می‌گردد که ارزش‌های اخلاقی می‌تواند بر ارتباطات سازمانی تاثیر قابل توجهی داشته و باعث عملکرد مناسب، تعهد و مسئولیت‌پذیری کارکنان شود و سازمان را به اهداف خود نزدیکتر نماید.

در همین راستا، در پژوهشی، سینگاپاکی و ویتل (۲۰۰۶) به این نتیجه رسیدند که روابط همکارانه حاکم بر سازمان از عوامل موثر بر مقاصد ارزشها و رفتاری افراد در محیط کاری می‌باشد. همچنین دویینسکی و اینگرام (۲۰۰۹) اظهارداشته‌اند که هنجارهای ذهنی (درحکم زیربنای اصلی اخلاقیات و ارزش‌های انسانی) رفتار عمدی افراد را تحت تاثیر قرار می‌دهند که در روابط سازمانی اهمیت بسزایی دارند.

علاوه بر این شوابر (۲۰۰۱) معتقد است که وجود فضای مملو از ارزش‌های اخلاقی علاوه بر رفتارهای اخلاقی، روابط مفید افراد در سازمان را نیز ارتقاء می‌بخشد اما ارزش‌های اخلاقی به میزان قابل توجهی از طریق نوع ادراکات افراد در محیط کار قابل پیگیری است. عبارت دیگر صرف نظر از افراد متفاوت، در کل هر عمل عادلانه در ارتباطات سازمانی، اخلاقی و هر عمل اخلاقی، عادلانه و منصفانه تلقی می‌شود. (گل پرور، ۱۳۸۹)

نظریات دیگری نظیر دیدگاه براس، باترفیلد و اسگاگس (۱۹۹۸) مطرح است که در آن تحلیل شبکه اجتماعی (این نظریه بعنوان نظریه پیوند افتراقی نیز مطرح است) که برای تعیین رفتار اخلاقی از غیر اخلاقی محوریت دارد. بر اساس نظریه رابطه افتراقی، افراد از طریق اتکا به روابطی که با دیگران دارند (و در این روابط بطور طبیعی هنجارها و ارزش‌هایی حاکم است) یا از نظر موقعیت خود در شبکه اجتماعی فرا می‌گیرند که دست به رفتارهای اخلاقی و غیراخلاقی بزنند (براس و دیگران، ۲۰۰۸). هر چه روابط بین افراد در شغل و نیز بیرون از شغل

قویتر باشد، احتمال آنکه افراد اخلاقی عمل کنند بیشتر خواهد بود، بعنوان مثال بیشتر محتمل است که یک تعمیرکار خودرو با یک مشتری غریبه بصورت غیر اخلاقی عمل نماید (مثلاً دستمزد را چند برابر محاسبه نماید) در مقایسه با فردی که مشتری دائمی یا بلند مدت اوست (دوربین، ۲۰۰۴).

در همین راستا دسلر (۱۹۹۲) نیز معتقد است که اگر کارکنان بر این باور باشند که روابط عادلانه و منصفانه در سازمان جاری می باشد شاید تمایل بیشتری داشته باشند که بار (کاری) بیشتری را تحمل کنند (دسلر، ۲۰۰۸). دیل و کندی (۱۹۸۲) اشاره کرده اند که ارزش‌ها حس هویت را به اعضای سازمان منتقل می کنند، ثبات اجتماعی آن را افزایش می دهند و تصمیمات مدیران را هدایت می کنند و دونالسون و دیویس (۱۹۹۰) نیز بر این باورند که مدیریت ارزش‌های اخلاقی در محیط کار موجب مشروعیت اقدامات مدیریتی شده و روابط سازمانی را تقویت می کند. بر همین اساس می توان گفت، موضوع مطرح شده عنوانی است که در همه سازمانها به کار برده می شود و همیشه فرد برخوردار از دغدغه های اخلاقی در زندگی شغلی و روابط مربوط به آن با مسائل فراوانی روبروست که اساساً با مسائل زندگی شخصی تفاوت دارد و غالباً در مقام تصمیم گیری اخلاقاً خود را بلا تکلیف یافته و می پرسد تکلیف اخلاقی من چیست؟ (قراملکی، ۱۳۹۳، ۲۱۶) سازمانهای اخلاقی در ارتباطات خود به کارکنان به دیده حرمت می نگرند و بر منزلت انسانی آنان در هر شغلی و با هر پیوندی که با سازمان مرتبط گردند، تاکید میکنند و پایبندی به حقوق همه آنان را وظیفه اخلاقی خود می دانند.

تدوین اصول اخلاقی در سازمان همسو با ارتباطات سازمانی می تواند به منزله سند اخلاقی و فهرست اجمالی مسؤلیتهای اخلاقی در سازمان تلقی شود. (همان، ۲۷۵)

سونسون و وود^۲ (۲۰۱۴) با ارائه مدلی با عنوان مقیاس "PUBSEC" ابعاد اخلاقی در سازمانها را به هفت بعد تقسیم می نمایند: فلسفه و نظریه، محیط کاری، مسؤلیت پذیری مدیران، مسؤلیت پذیری کارکنان، مساوات و برابری، روابط با مردم، روابط با تمامی اقشار جامعه (سونسون و وود، ۲۰۱۳). که این مدل نشان می دهد روابط درون و بیرون سازمانی، تاثیر گذار بر اخلاق سازمانی است.

نوع ساختار سازمانی نیز که نوع ارتباطات سازمانی را به صورت ارگانیک، مکانیکی یا تیمی نمایش می دهد، در جاری کردن اصول اخلاقی دخیل می باشد. وقتی ساختار سازمانی به گونه ای طراحی شده باشد که میزان مشارکت کارکنان در تصمیم گیریهای مربوط به مسائل سازمان

۱ Durbin

۲ Svensson & Wood

افزایش یابد، زمینه‌های لازم برای مدیریت اخلاقی فراهم می‌شود زیرا مشارکت یک درگیری ذهنی، عاطفی و اخلاقی افراد در کار گروهی است. خود درگیری، یاری دادن و پذیرش مسئولیت از مولفه‌های اصلی مشارکت است که جنبه اخلاقی دارد، بنابراین کارکنان سازمان برای اینکه بیشتر اخلاقمند شوند و ارزش‌های اخلاقی را زنده کنند، بیشتر در کار مشارکت و مسئولیت‌پذیری بیشتری خواهند داشت. بطور کلی مدیریت اخلاقی دارای ساختاری پویاست و از نظر بهبود ساختار دائما ارزش‌های اخلاقی جدیدی تولید می‌نماید.

جیمز وبر^۱ (۲۰۰۳) اظهار می‌دارد، اخلاق و ارتباطات در نهاد فرد و سازمان به امانت گذارده شده است. فرهنگ سازمانی چارچوب کلی ارزش‌ها در سازمان است و روابط رسمی سازمان (به توجه به سیستم‌های پاداش و سیاست کلی سازمان) بر ارزش‌ها اثر می‌گذارد. همچنین سازمانها از مجرای تعیین و تبیین «بد» و «خوب» در برابر گروه‌های مخالف از خود واکنش نشان می‌دهند. آنها به گونه‌ای عمل می‌کنند که از دیدگاه دیگران دارای کرداری نیکو باشند و نگران این مسأله هستند که مبدا یکی از کارهایشان اثراتی ناگوار در برداشته باشد. تمام این عوامل باعث می‌شود که سازمان به هنگام تصمیم‌گیری به اصول اخلاقی پای بند باشد.

در این بین ضوابط اخلاقی در طیفی قرار می‌گیرد که یک سوی آن می‌تواند بر پایه اطاعت و پذیرش و سوی دیگر طیف بر پایه ارزش‌های سازمان باشد. معمولاً سازمانها در تنظیم ضوابط اخلاقی بین این دو طیف قرار می‌گیرند که همسویی روابط سازمانی با ارزش‌های اخلاقی را میسر می‌سازد (ویریچ^۲، ۲۰۰۳).

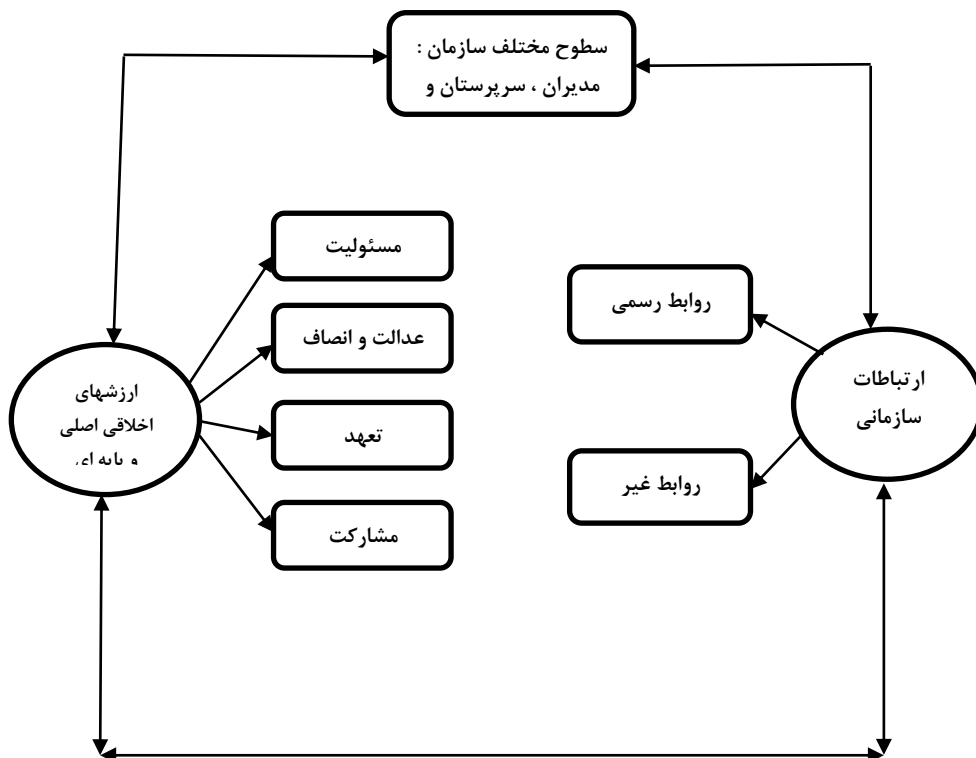
پژوهش حاضر نیز بر این امر استوار است که به بررسی و تعیین همسویی ارزش‌های اخلاقی و ارتباطات حاکم در سازمان بپردازد.

چارچوب نظری این مقاله بر اساس بررسی‌های هانت و همکارانش (۱۹۸۹) می‌باشد که معتقد هستند، ارزش‌های اخلاقی سازمان ترکیبی از ارزش‌های اخلاقی فرد، مدیران و روابط رسمی و غیر رسمی می‌باشد و با بررسی ارزش‌های فرد می‌توان آنها را به ارزش‌های اخلاقی اصلی و ارزش‌های اخلاقی فرهنگی تقسیم کرد. ارزش‌های اخلاقی اصلی مینا و اساس تصمیمات اخلاقی هستند. این ارزش‌ها صرف نظر از زمان، فرهنگ و دین، ارزش‌های پایه‌ای می‌باشند. معمولاً این ارزش‌ها توسط کلماتی مانند قابل اعتماد بودن، احترام، مسئولیت، عدالت و انصاف، آداب اجتماعی، تعهد، مشارکت و... تعریف می‌شوند. که در مدل طراحی شده تعهد سازمانی، عدالت، مسئولیت‌پذیری و مشارکت به عنوان ارزش‌های اخلاقی اصلی در نظر

۱ Weber

۲ Wihrich

گرفته می‌شوند که میتوانند بر روابط رسمی و غیر رسمی در سازمان تاثیر گذار باشند (کلارک، ۲۰۰۸). و مدل مفهومی طراحی شده جهت تعیین همسویی ارزش‌های اخلاقی و ارتباطات سازمانی در شکل زیر نمایان است:



شکل شماره (۱): چارچوب نظری پژوهش

روش شناسی پژوهش

روش تحقیق در این مقاله از نظر هدف، توصیفی و از نظر جهت گیری، کار بردی و از نظر مسیر اجرا، پیمایشی می‌باشد. این تحقیق از نظر زمان مورد بررسی حال نگر و از نظر شیوه جمع آوری داده‌ها از نوع کمی و از نظر مقطع زمانی مورد بررسی از نوع تحقیق مقطعی می‌باشد. جامعه آماری بر اساس تعیین همسویی ارزش‌های اخلاقی حاکم در سازمان و ارتباطات سازمانی، مدیران و کارکنان شرکت ارتباطات زیرساخت در نظر گرفته شده‌اند که شامل ۱۱۰۰ نفر که در ساختمان مرکزی فعالیت می‌نمایند و روش نمونه‌گیری، طبقه‌ای که از نظر صفات گروه بندی شده‌اند و بر اساس فرمول کوکران ۲۸۴ نفر انتخاب شدند.

در این تحقیق برای گردآوری داده‌های مورد نیاز از پرسشنامه استفاده شد. این پرسشنامه

با توجه به اهداف تحقیق و اطلاعات مورد نیاز برای آزمون فرضیات پژوهش که به شرح ذیل می باشد، تنظیم گردید:

فرضیه اصلی :

✓ بین ارزشهای اخلاقی و ارتباطات سازمانی همسویی وجود دارد

فرضیه های فرعی :

✓ ارزشهای اخلاقی با روابط رسمی سازمان رابطه مستقیم دارد

✓ ارزشهای اخلاقی با روابط غیررسمی سازمان رابطه مستقیم دارد

برای سنجش صفت های نهفته یا مکنون از مقیاس های مرتبط استفاده شد. به منظور تهیه و تنظیم پرسشنامه، نخست پرسشنامه مقدماتی با توجه به اهداف کلی و اختصاصی، متغیرها و فرضیات تحقیق، در دو بخش ارزشهای اخلاقی شامل مولفه های تعهدسازمانی، عدالت، مسئولیت پذیری و مشارکت و ارتباطات سازمانی شامل دو مولفه روابط رسمی و روابط غیر رسمی طراحی گردید و برای تعیین اعتبار اولیه از روایی صوری استفاده شد. لذا پرسشنامه در اختیار متخصصان و مدیران ارشد شرکت ارتباطات زیرساخت قرار گرفت و اصلاحات اعمال گردید. سپس جهت تعیین پایایی اولیه از آزمون آلفای کرونباخ استفاده شد. نتایج آلفای کرونباخ ($\alpha = 0,79$) نشان داد که پرسشنامه از پایایی بالایی برخوردار است.

برای تجزیه و تحلیل داده ها نیز از نرم افزار SPSS استفاده گردید. که از آزمون های میانگین و انحراف معیار جهت آمار توصیفی و در آمار استنباطی از آزمون های کلموگروف - اسمیرنوف جهت تعیین نرمال بودن توزیع داده ها و از آزمون همبستگی (اسپیرمن) جهت رابطه بین متغیرها و از آزمون تحلیل رگرسیون جهت پیش بینی و تعیین همسویی ارزشهای اخلاقی با ارتباطات سازمانی به منظور تحلیل فرضیه ها استفاده گردید.

تجزیه و تحلیل داده ها

در این پژوهش از آمار توصیفی و آمار استنباطی به منظور تجزیه و تحلیل داده ها استفاده شد. در تجزیه و تحلیل آمار توصیفی در خصوص جنسیت ۴۶/۸٪ از نمونه های تحقیق زنان و ۵۳/۲٪ از نمونه های تحقیق را مردان تشکیل دادند، تحصیلات نمونه های آماری تحقیق نشان داد که بیشترین فراوانی مربوط به مقطع تحصیلی لیسانس با ۵۵,۶٪ بود و کمترین فراوانی مربوط به مقطع تحصیلی دکتری با ۱,۸٪ می باشد. همچنین نتایج تحقیق نشان داد که بیشترین میزان سابقه کار مربوط به محدوده ۱۹-۲۴ سال با ۲۸,۲٪ بود و کمترین میزان سابقه کار مربوط به محدوده ۱۲-۷ سال با ۱۵,۸ درصد می باشد که نشان دهنده میانسالی سازمان می باشد.

در تجزیه و تحلیل میانگین مولفه ها، بر اساس نظر آقای بازرگان و همکارانش (۱۳۸۶)

که معتقد هستند، با توجه به میانگین های عددی به دست آمده از مقیاس پنج ارزشی لیکرت ، در سه سطح نامطلوب (پائین) شامل میانگین های عددی بین ۱ تا ۲,۳۳، نسبتاً مطلوب (متوسط) شامل میانگین های عددی بین ۲,۳۳ تا ۳,۶۶، و مطلوب (بالا) شامل میانگین های عددی بین ۳,۶۶ تا ۵، طبقه بندی می شوند ، میانگین به دست آمده در مؤلفه ارزشهای اخلاقی (۳,۵۷) ، تعهد سازمانی (۳,۸۰) ، عدالت (۳,۷۱) ، مسئولیت پذیری (۴,۰۸) ، مشارکت (۳,۲۲) و ارتباطات سازمانی (۴,۴۱) ، روابط رسمی (۳,۸۴) و روابط غیر رسمی (۲,۸۹) نشان داد که ارزشهای اخلاقی ، مشارکت و روابط غیر رسمی در حد نسبتاً مطلوب و سایر مولفه ها در حد مطلوب در سازمان جاری می باشند.

در بخش آمار استنباطی قبل از آزمون فرضیه ها برای بررسی نرمال بودن توزیع داده‌ها از آزمون کلموگرف-اسمیرنوف استفاده شد. نتایج این آزمون نشان داد که به جز متغیرهای ارزش های اخلاقی و ارتباطات سازمانی ($p > 0.05$) که توزیع داده ها در مورد این متغیرها نرمال است، در بقیه مؤلفه‌های تحقیق توزیع داده ها نرمال نیست. برای رسیدن به هدف اصلی ابتدا فرضیه های فرعی این تحقیق مورد بررسی قرار گرفت و تک تک مولفه ها مورد آزمون قرار گرفتند ، فرضیه اول که رابطه مستقیم ارزشهای اخلاقی بر روابط رسمی سازمان را مورد بررسی قرار داده است ، مولفه های تعهد سازمانی ، عدالت ، مسئولیت پذیری و مشارکت جهت رابطه با روابط رسمی مورد آزمون قرار گرفتند و چون این مولفه ها توزیع ناپارامتریک داشتند از آزمون همبستگی اسپیرمن استفاده گردید که در جدول ذیل مشاهده می شود:

جدول (۱) آزمون همبستگی اسپیرمن برای بررسی رابطه بین مولفه های تعهد سازمانی ، عدالت ، مسئولیت پذیری و مشارکت با روابط رسمی

روابط رسمی		
۰,۱۹۳	همبستگی رتبه ای اسپیرمن	تعهد سازمانی
۰,۰۰۱	سطح معنی داری (دو طرفه)	
۲۸۴	تعداد	
۰,۱۸۷	همبستگی رتبه ای اسپیرمن	عدالت
۰,۰۰۱	سطح معنی داری (دو طرفه)	
۲۸۴	تعداد	

۰,۳۷۲	همبستگی رتبه ای اسپیرمن	مسئولیت پذیری
۰,۰۰۱	سطح معنی داری (دو طرفه)	
۲۸۴	تعداد	
۰,۲۲۱	همبستگی رتبه ای اسپیرمن	مشارکت
۰,۰۰۱	سطح معنی داری (دو طرفه)	
۲۸۴	تعداد	

در جدول فوق نمایان است که سطح معنی داری مولفه ها ($P = ۰/۰۰۱$) ، رابطه متغیرها را با روابط رسمی نشان می دهد اما در شدت همبستگی با هم متفاوت هستند . در مولفه های تعهد سازمانی ، عدالت و مشارکت ($r < ۰/۲۶$) می باشد بنابراین شدت همبستگی این مولفه ها ضعیف است ، اما در مولفه مسئولیت پذیری ($r > ۰/۲۶$) می باشد بنابراین شدت همبستگی آن مطلوب است. پس در ارتباط مستقیم بین ارزشهای اخلاقی با روابط رسمی فقط مولفه مسئولیت پذیری رابطه مستقیم و معنی داری را نشان می دهد.

فرضیه دوم که رابطه مستقیم ارزشهای اخلاقی بر روابط غیررسمی سازمان را مورد بررسی قرار می دهد ، مولفه های تعهد سازمانی ، عدالت ، مسئولیت پذیری و مشارکت جهت رابطه با روابط غیر رسمی مورد آزمون قرار گرفتند و چون این مولفه ها توزیع ناپارامتریک داشتند از آزمون همبستگی اسپیرمن استفاده گردید که در جدول ذیل مشاهده می شود.

جدول (۲) آزمون همبستگی اسپیرمن برای بررسی رابطه بین مولفه های تعهد سازمانی ، عدالت ، مسئولیت پذیری و مشارکت با روابط غیررسمی

روابط رسمی		
۰,۲۸۹	همبستگی رتبه ای اسپیرمن	تعهد سازمانی
۰,۰۰۱	سطح معنی داری (دو طرفه)	
۲۸۴	تعداد	
۰,۲۷۵	همبستگی رتبه ای اسپیرمن	عدالت
۰,۰۰۱	سطح معنی داری (دو طرفه)	
۲۸۴	تعداد	

۰,۳۶۲	همبستگی رتبه ای اسپیرمن	مسئولیت پذیری
۰,۰۰۱	سطح معنی داری (دو طرفه)	
۲۸۴	تعداد	
۰,۲۸۳	همبستگی رتبه ای اسپیرمن	مشارکت
۰,۰۰۱	سطح معنی داری (دو طرفه)	
۲۸۴	تعداد	

در جدول فوق نمایان است که سطح معنی داری مولفه ها ($P = ۰/۰۰۱$) ، رابطه متغیرها را با روابط غیررسمی نشان می دهد و شدت همبستگی همه مولفه ($T > ۰/۲۶$) می باشد که مشخص می گردد در روابط غیر رسمی مولفه های ارزشهای اخلاقی رابطه مستقیم و معنی داری را ایجاد می کنند.

سپس برای پیش بینی همسویی ارزشهای اخلاقی با ارتباطات سازمانی از روی مولفه های ارزشهای اخلاقی بدلیل نرمال بودن توزیع داده‌ها در مورد متغیر ملاک (ارتباطات سازمانی) و عدم وجود رابطه بین مؤلفه‌های متغیر پیش بین (ارزش های اخلاقی) از روش رگرسیون خطی چندگانه با روش ورود متغیرهای پیش بین به صورت همزمان در معادله استفاده گردید. نتایج حاصل از آزمون ANOVA ($P = ۰/۰۱$) برای بررسی معنی دار بودن معادله رگرسیون نشان می دهد که در سطح معنی داری $۰/۰۵$ معادله رگرسیون معنی دار و قابل تعمیم است. مؤلفه مسئولیت پذیری به تنهایی در سطح معنی داری $\alpha = ۰/۰۵$ و با مقدار $F = ۱۳/۳۰$ ، حدود ۱۶% از تغییرات ارتباطات سازمانی را تبیین می کند. بقیه مولفه‌ها به دلیل داشتن ضریب همبستگی پایین و سطح معنی داری به دست آمده در آزمون رگرسیون از نظر آماری قابلیت پیش بینی تغییرات مربوط به ارتباطات سازمانی را ندارند. بنابراین از معادله رگرسیون حذف گردیدند و معادله رگرسیون به این شکل تدوین شد:

$$\text{ارتباطات سازمانی} = ۳/۳۳۲ + ۰/۴ (\text{مسئولیت پذیری})$$

در بخش بعدی پیش بینی همسویی ارتباطات سازمانی از طریق مؤلفه ارزش های اخلاقی به صورت جداگانه با استفاده از رگرسیون خطی ساده صورت گرفت. نتایج نشان داد که در سطح معنی داری $۰/۰۵$ معادله رگرسیون معنی دار و قابل تعمیم است. مؤلفه ارزش های اخلاقی در سطح معنی داری $\alpha = ۰/۰۵$ و با مقدار $F = ۲۳/۶۸$ ، حدود $۷/۷\%$ از ارتباطات سازمانی را تبیین می کند. مقدار بتا نیز نشان می دهد که با هر واحد تغییر در مؤلفه ارزش های اخلاقی به میزان $۰/۲۷۸$ تغییر در مؤلفه ارتباطات سازمانی ایجاد می شود. بنابراین معادله رگرسیون را به این نحو می توان نوشت:

ارتباطات سازمانی = $0/278 + 3/61$ (ارزش های اخلاقی)
 با آزمون انجام شده میتوان نتیجه گرفت که همسویی ارزشهای اخلاقی و ارتباطات سازمانی برقرار می باشد.

نتایج مربوط به این یافته ها در جدول های زیر نشان داده شده است.

جدول (۳) خلاصه مدل رگرسیون^b

مدل	R	R مجذور	انحراف معیار تخمین
۱	0/400	0/160	0/38

a. متغیرهای پیش بین : تعهد سازمانی، عدالت سازمانی، مسئولیت پذیری و مشارکت

b. متغیر ملاک: ارتباطات سازمانی

برای بررسی معنی دار بودن معادله رگرسیون ANOVA جدول (۴) آزمون^b

مدل	مجموع مجذورات	درجه آزادی	F	سطح معنی داری
رگرسیون	8,00	4	13,30	0,001
۱ باقیمانده	41,95	279		
کل	49,95	283		

a. متغیرهای پیش بین : تعهد سازمانی، عدالت سازمانی، مسئولیت پذیری و مشارکت

b. متغیر ملاک: ارتباطات سازمانی

جدول (۵) جدول ضرایب^a

سطح معنی داری	t	ضرایب غیراستاندارد		مدل
		ضرایب استاندارد	انحراف معیار	
0,001	18,93	0,17	3,32	(مقدار ثابت)
0,435	0,78	0,05	0,27	تعهد سازمانی
0,981	-0,24	-0,02	0,05	عدالت سازمانی
0,001	5,66	0,37	0,04	مسئولیت پذیری
0,835	-0,209	0,14	0,02	مشارکت

برای بررسی معنی دار بودن معادله رگرسیون ANOVA جدول (۴) آزمون^b

مدل	مجموع مجذورات	درجه آزادی	F	سطح معنی داری
رگرسیون	۸,۰۰	۴	۱۳,۳۰	a, .۰۰۱
۱ باقیمانده	۴۱,۹۵	۲۷۹		
کل	۴۹,۹۵	۲۸۳		

a. متغیر وابسته: ارتباطات

سازمانی

نتیجه گیری

هدف این پژوهش بررسی و تعیین همسویی ارزشهای اخلاقی و ارتباطات سازمانی است که با تجزیه و تحلیل انجام شده، به این نتیجه رسیدیم که در روابط رسمی حاکم در سازمان تنها مولفه مسئولیت پذیری رابطه مستقیم و معنی داری را ایجاد می کند به این معنی که مسئولیت پذیری به عنوان ارزشهای اخلاقی به رسمیت شمرده شده و با روابط رسمی حاکم در سازمان رابطه مستقیم و معنی داری را دارد، چنانچه در روابط رسمی مسئولیت پذیری افراد بالاتر شود، ارزشهای اخلاقی نیز ارتقاء می یابد و بالعکس. این یافته با یافته دیل و کندی (۱۹۸۲) که به بررسی پیامدهای ارزش های اخلاقی در سازمانها پرداخته است نزدیک می باشد، ایشان به این نتیجه رسیدند که ارزش ها حس هویت را به اعضای سازمان منتقل می کنند و ثبات نظام اجتماعی را افزایش می دهند و همین طور با یافته لینگ و کی یل (۱۳۸۸) که به این نتیجه رسیدند، مسئولیت پذیری پیامدهای حاصل از عملکرد می باشد که این عملکرد منطبق با اصول اخلاقی است.

همچنین در روابط غیر رسمی همه مولفه های ارزشهای اخلاقی قابل تعمیم و رابطه مستقیم و معنی داری را ایجاد می کنند، چنانچه در روابط غیر رسمی تعهد، عدالت، مسئولیت پذیری و مشارکت در افراد سازمان بالا باشد ارزشهای اخلاقی ارتقاء می یابد و بالعکس. بنابراین می توان گفت که رابطه مستقیم و معنی داری بین ارزشهای اخلاقی و روابط غیر رسمی در سازمان وجود دارد. این نتیجه گیری با یافته شفریتز (۲۰۰۰) نزدیک است که ایشان به این نتیجه رسیدند، ارتباطات حاکم در سازمان می تواند هدایت گر رفتارهای اخلاقی فرد باشند. دعایی و ملک زاده (۱۳۹۱) در پژوهش خود به این نتیجه رسیدند که مشارکت کارکنان در ارتباطات سازمانی اثربخش تر می باشد و غضنفری و مزروعی (۱۳۹۴) اظهار می دارند که ویژگیهای فردی و فرهنگی افراد در روابط غیر رسمی ارزش هایی هستند که تاثیر بسزایی در ارتباطات

سازمانی دارد.

برای پیش بینی همسویی ارزش‌های اخلاقی با ارتباطات سازمانی با تحلیل رگرسیون این نتیجه حاصل شد که همسویی بین ارزش‌های اخلاقی و ارتباطات سازمانی وجود دارد و مسئولیت پذیری بیشتر کارکنان در سازمان می‌تواند به همسویی بیشتر ارزش‌های اخلاقی و ارتباطات سازمانی کمک بسزایی کند. این نتیجه با یافته بوئن (۲۰۱۱)، نزدیک است که ایشان اظهار می‌دارد موضوعات اخلاقی با تعامل افراد در ارتباطات سازمانی ارتقاء می‌یابد. با توجه به اینکه تا کنون هیچ پژوهشی در مورد تعیین همسویی ارتباطات سازمانی و ارزش‌های اخلاقی صورت نگرفته پیشنهاد می‌شود با تقویت مسئولیت پذیری به عنوان یکی از مولفه‌های ارزش‌های اخلاقی می‌توان روابط سازمانی را نیز ارتقاء و سازمان را در پیشبرد اهداف هدایت نمود.

پیشنهادها

بر اساس نتایج حاصله از آزمون فرضیه‌ها، پیشنهاد می‌گردد سازمان تمرکز خود را بر شناسایی شبکه‌های ارتباطی غیر رسمی، نقاط و افراد مرجع و ذینفوذ در این ارتباطات و شکل دهی و هدف گذاری روابط غیر رسمی در سازمان قرار دهد. تاکید و تقویت ارزش‌هایی همچون تعهد، عدالت، مسئولیت و مشارکت در گروه‌های غیررسمی و ترویج این شعائر در روابط غیررسمی کارکنان در سطوح مختلف می‌تواند اثربخشی بیشتری در این فرهنگ سازی برای سازمان به همراه داشته باشد. ضمن آنکه از مسیر ابزارهای ارتباطی رسمی سازمان می‌تواند برای تقویت حس مسئولیت پذیری کارکنان بهره جوید.

فهرست منابع

۱. بوئن ، شانون ای ، (۲۰۱۱) ، ایجاد فرهنگ اخلاقی در روابط درون سازمانی ، فصلنامه مدیریت
۲. دعایی ، حبیب اله ، ملک زاده ، غلامرضا ، (۱۳۹۱) بررسی ارتباطات سازمانی بر اثربخشی عملکرد مدیرات و رضایتمندی کارکنان ، فصلنامه مدیریت شماره ۱
۳. رضائیان ، علی ، (۱۳۸۰) ، مبانی سازمان و مدیریت ، نشر دانشگاه تهران
۴. شترتز ، بروس ئی ، (۱۳۸۹) بررسی و برنامه ریزی زندگی تحصیلی - شغلی ، ترجمه طیبه زندی پور ، تهران ، انتشارات فردوس
۵. فرهنگي ، علی اکبر؛ بازرگان، عباس؛ طیبی، سیدجمال الدین؛ ناوری پور، حسن (۱۳۸۹)، ویژگی های اخلاقی و شخصیتی مدیران بیمارستانی در ارتباطات میان فردی سازمانی: یک مطالعه کیفی، مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره ۴، ص ۱۱۹-۱۳۳
۶. فریمن ، (۱۳۸۵) ، مدیریت ، ترجمه علی پارسائیان و سیدمحمد اعرابی ، نشر چاپ و نشر بازرگانی
۷. قراملکی ، احد ، (۱۳۹۳) اخلاق حرفه ای ، نشر مجنون ، قم
۸. غضنفری ، احمد ، مرزوعی ، حسین ، (۱۳۹۴) ، «بررسی اثربخشی ارتباطات سازمانی در یک سازمان دولتی» ، فصلنامه مدیریت فرهنگ سازمانی ، شماره ۲
۹. گل پرور ، محسن ، (۱۳۸۹) ، «فرا انگیزه های عدالت سازمانی در کارکنان و مدیران صنایع و سازمانها ، بررسی برخی ادارات و سازمانهای شهر اصفهان» ، مجله علوم انسانی دانشگاه امام حسین (ع) ، مدیریت ۵ ، انتشار ۱۳۸۶ ، ۳۴-۱۱
۱۰. لینگ ، داگ و کی یل ، فرد ، (۱۳۸۸) هوش اخلاقی ، ترجمه علی محمد گودرزی ، تهران ، نشر رسا ، چاپ اول ۱۳۹۱
۱۱. وبر ، ماکس ، (۱۳۷۳) اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری ، ترجمه عبدالکریم رشیدیان ، نشر آموزش انقلاب اسلامی
۱۲. مقیمی ، سید محمد ، (۱۳۹۴) ، پژوهشنامه مدیریت ، نشر سازمان مدیریت صنعتی ، تهران
13. Brass, D.J , Butterfield , K.D , & Skaggs , B.C (2008), Relationships and unethical behavior: a social network perspective. Academy of management review , 23(1), 14-31
14. Dessler, Gary; (2008). Managing now!. Boston New York, Houghton Mifflin Company
15. Dubrin , Andrew J , (2004) , Applying Psychology . Individual and Organizational Effectiveness , NY , Prentice Hall
16. Clark, A.L.(2008). Perceptions and validation of ethics in public schools. Project for the degree of doctor of education. Saint Louis University..

17. Hunt, S.D. & Vitell, S.J (2008). A general theory of marketing ethics . *Journal of macromarketing* , 6 ,5-15
18. <http://www.eurofedop.org/congress/eurofedopix1998/ethics.html>
19. Schauber, A. (2001). "Effecting Extension Organizational Change Toward Cultural Diversity: A Conceptual framework", *Journal of Extension*, 39(3), P.1-7.
20. Singhapakdi, A.; Vitell, S. J.; Rallapalli, K. C. & Kraft K. (2006). "The Perceived Role of Ethics and Social Responsibility: A Scale Development", *Journal of Business Ethics*, Vol. 15, 1131–1140.
21. Shefritz, M , Jay , Rusell.W.E.(2000), *Introducing public administration* . London , Second
22. Svensson Goran & Wood Greg , (2013) , The dynamics of business ethics : a function of time and culture – cases and models , *Management decision* , vol .41 , no .20 , pp: 350-361
23. Svensson Goran & Wood Greg , (2004) , Codes of ethics best practice in the swedish public sector : a PUBSEC – scal , *The international journal of public sector management* , vol. 17 , no.2 , pp:178-195
24. Weber , J. (2003), Exploring the relationship between personal values and moral reasoning, *Human Relations* , 46 , pp:435-63
25. Wihrich, Heinz, Koonts, Harold ,(2003), *Management: A Global perspective*, MC Graw-Hill , Tenth.

کارکردهای تربیتی عزت نفس و نقش آن در سلامت روان از منظر قرآن و روایات

مهديه عسکری^۱

ابراهیم نوری^۲

حسین خاکپور^۳

چکیده

عزت نفس از موضوعات کلیدی در زندگی هر انسان می باشد که در موفقیت ها و شکست های وی تأثیر مستقیم دارد این مسأله در نظام تربیتی اسلام به عنوان یک هدف مطرح است تا انسانها را به سوی سلامت روان سوق دهد، هدف از این مقاله شناخت کلید های دستیابی به عزت نفس و تأثیر آن در سلامت روان است، نوشته حاضر به روش توصیفی-تحلیلی با رویکرد قرآنی-روایی بر آن شده تا نشان دهد که راههایی برای دست یابی به عزت نفس وجود دارد از مهمترین آنها می توان به توکل به خداوند، تمسک به قرآن و... اشاره نمود و در پایان هم ضمن بیان کارکردهای تربیتی عزت نفس به چگونگی تأثیر آنها بر پیدایش عزت نفس و تأمین سلامت روان می پردازد.

کلیدواژه‌ها

عزت ، عزت نفس، سلامت روان، قرآن، روایات.

۱ - دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآنی دانشکده علوم قرآنی زاهدان

Email: Mahdiye.A.Oskari91@gmail.com

۲- استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان (استاد راهنما) زاهدان Email: Enoori@theo.usb.ac.ir

۳- دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان(استادمشاور) زاهدان Email:r.khakupur@yahoo.com

طرح مسأله

عزت نفس از جمله فضایل اخلاقی است که خداوند خمیر مایه آن را در سرشت انسان به ودیعت نهاده است. هر کس در زندگی به طور فطری و با شدت و ضعف در برابر تحقیرها، اهانت‌ها، نابرابری‌ها، تحمیل و... واکنشی کم و بیش متناسب با خوی و منش خود بروز می‌دهد. عزت بخشی یکی از آموزه‌هایی است که در متون دینی مسلمانان بر آن تأکید فراوان شده است. آیاتی چند از قرآن کریم خدا، رسول و مؤمنین را صاحبان عزت و صلابت نفس معرفی نموده‌اند مانند «يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الا عز منها الأذل والله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولاكن المنافقين لا يعلمون» (منافقون، ۸) (می‌گویند اگر به مدینه برگردیم قطعاً عزیز تر، ذلیل تر را از آنجا بیرون خواهد کرد، و حال آنکه عزت از آن خدا و از آن رسول او و از آن مؤمنان است، لیکن منافقان نمی‌دانند) اهمیت و ضرورت پرداختن به این بحث این است که در روایات اهل بیت بر این مسأله تأکید فراوان شده، چنانکه علی علیه السلام می‌فرماید: «المنية ولا دنية ولتقلل ولا التوسل: مرگ آری اما تن دادن به پستی هرگز، قناعت به کم آری، اما دست نیاز به سوی دیگران هرگز» (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۶، ص ۵۱۹). چنین پژوهشهایی از چند جهت ضروری می‌باشد نخست اینکه بسیاری از نابسامانیهای فردی و اجتماعی در پرتو احساس عزت نفس رخت بر می‌بندد، آیا انسانی که دارای عزت نفس است دست به تکدی‌گری (گدایی)، فحاشی، شوخی غیر متعارف، عمل غیر اخلاقی، دزدی و اختلاس میزند؟ وجه دوم ضرورت این پژوهش آن است که با شناسایی و استخراج راهکارهای دستیابی به عزت نفس از نگاه قرآن کریم، راههای عملی حصول عزت نفس به کمک علم اخلاق و تعلیم و تربیت می‌آید. زیرا عزت نفس نقش اساسی در سلامت روان و تربیت انسانها دارد و انسان را از هر گونه ذلت و پستی و آلوده شدن به گناه باز می‌دارد. پرسش‌های اصلی این پژوهش عبارتند از: ۱- راههای دست‌یابی به عزت نفس در آیات و روایات کدامند؟ ۲- چگونه عزت نفس می‌تواند در سلامت روان مؤثر باشد؟ رضایت افراد از زندگی به میزان ارزش آنها نزد خویش بستگی دارد و سلامت روان هم مستلزم داشتن یک فلسفه با معنی و زندگی هدفمند است عزت نفس از جمله مواردی است که خود باعث سلامت روان می‌شود و به افکار و رفتارهای فرد عمق و معنا می‌دهد.

پیشینه تحقیق

تا آن جا که نگارندگان بررسی نموده‌اند در زمینه مورد بحث مقاله و نوشته‌ای به صورت مستقل یافت نشده، اما برخی نوشته‌های نزدیک به این موضوع عبارتند از: کتاب «سیری در تربیت اسلامی» (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۳): در این کتاب به نقش‌های عزت نفس در تربیت پرداخته است. کتاب «مجموعه مقالات عزت و افتخار حسینی» (شهیدی، ۱۳۸۲): این کتاب به مؤلفه‌های عزت در سیره معصومان و به ویژه امام حسین (ع) را بیان کرده، کتاب «توکل

بر خدا» (شجاعی، ۱۳۸۵) در این کتاب به انواع عزت و مؤلفه های آن پرداخته، پایان نامه «تأثیر عزت نفس بر تعلیم و تربیت فرزندان از دیدگاه قرآن و روایات» (نعمتی، ۱۳۹۱): این اثر به منظور به فعلیت رساندن زمینه های عزت نفس در کودکان و نوجوانان و تأثیر عزت نفس در تعلیم و تربیت فرزندان پرداخته است، مقاله «عزت از منظر قرآن و سنت» (حق پناه، ۱۳۸۹) در این مقاله راه های دستیابی به عزت نفس و آثار و پیامد های آن مورد بررسی قرار داده و مقاله «شیوه های پرورش عزت نفس در کودکان» (شجاعی، ۱۳۸۴ش) در این مقاله نقش خانواده در تربیت و شکوفایی ارزش های اخلاقی مورد بررسی قرار گرفته است. آنچه این پژوهش را از کارهای مشابه انجام شده در این محور کلی متمایز می نماید تمرکز نوشته حاضر بر راه های دست یابی به عزت نفس و تأثیر آن در سلامت روان از منظر قرآن و روایات می باشد. کارکرد روحی و روانی عزت نفس، به ویژه بر شمردن و تحلیل چگونگی تأثیر آن بر سلامت روان با محوریت قرآن کریم و روایات شریف از نو آوریهای این پژوهش است که در پژوهش های ارزشمند فوق الذکر نیامده است.

۱. مفهوم شناسی

از آنجاکه بررسی مفهوم واژگان کلیدی ما را در فهم بهتر مطالب یاری می نماید نخست به توضیح مختصر دو واژه مهم عزت و سلامت روان پرداخته می شود:

۱-۱. عزت

عزت مصدر ثلاثی مجرد از ماده (عز-یعز) است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۱۸۵) عزت آن حالتی است در شخص که نمی گذارد مغلوب کسی شود و شکست بخورد از همین روست که به زمین سخت و سفت (عزاز) میگویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۳) «عزت نفس به معنی شرافت و مناعت است» (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۹۸۴) یکی از برجسته ترین صفات بارز هر مؤمنی است وی که با ایمان خویش به غیب خود را متصل به مبدأ لایتناهی و عبد برای مولای حقیقی گشته حاضر نیست خود را ذلیل بندگان نموده و در مقابل دیگر خلائق خداوند برای رسیدن به حاجتی از حوائج دنیا خود را تحقیر نماید (غضنفری، ۱۳۸۲، ص ۳۱۷) و نیز ملکه نفسانی است که انسان را قادر می سازد تا حوادثی را که برای او پیش می آید هر چند خطیر باشند به خوبی تحمل کند (دیلمی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵) می توان نتیجه گرفت که عزت نفس به معنی شرافت و مناعت و یکی از تمایلات عالیه انسان و برجسته ترین صفت بارز هر مؤمن است و آن است که شخص حقیقت خویش را آن چنان که هست بیابد و روح خود را به منزله یک شی نفیس بشناسد.

۱-۲. سلامت روان

قابلیت ارتباط موزون و هماهنگ با دیگران تغییر و اصلاح محیط فردی و اجتماعی و حل

تضادها و تمایلات شخصی به طور منطقی، عادلانه و مناسب (سازمان جهانی بهداشت، بهداشت روان، ص ۱۵) و در گستره وسیع تر عبارت است از آگاهی به عوامل معنوی و مادی و انگیزه‌هایی که سلامت فکر و وضع مثبت و اعتدال رفتار و کردار را سبب می‌شود که بدان وسیله ساز و کار با ارزشی در مورد تحرک و پیشرفت معنوی و مادی انسان در همه زمینه‌ها فراهم آید (صانعی، ۱۳۷۲، ص ۲۲) و به منظور نشان دادن وضع مثبت و سلامت روانی است که خود میتواند موجب ایجاد تحرک و پیشرفت تکامل فرد شود و به معنای سلامت جسم و روان می‌باشد.

پس از مفهوم شناسی ابتدا به راه‌های رسیدن به عزت نفس و سپس به نقش عزت نفس در سلامت روان می‌پردازیم:

۲. راه‌های دستیابی به عزت نفس از منظر آیات و روایات

بر اساس آموزه‌های دین مبین اسلام سرچشمه اصلی عزت خداوند است و تمام عزت‌ها از آن اوست چنانکه خداوند می‌فرماید «فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً» پس همه عزت‌ها از آن خداوند است (فاطر، ۱۰) میل و علاقه به عزت و فرار و تنفر از ذلت یک امر فطری هست که در نهاد تمام انسانها وجود دارد و شکوفایی عزت نیاز به علل و عواملی دارد و عدم توجه به این عوامل سبب خاموشی آن می‌شود و حالت ذلت و مغلوب شدن و پذیرش شکست در انسان تقویت می‌شود. با تأمل در آیات و روایات می‌توان عوامل مؤثر بر حصول عزت نفس را به دو دسته تقسیم نمود: عوامل شناختی (معرفتی) و عوامل رفتاری (غیرمعرفتی) در این پژوهش با محوریت قرآن کریم به بررسی برخی عناصر کلیدی دستیابی به عزت نفس در دو حوزه مذکور پرداخته شده است:

۲-۱. شناختی (معرفتی)

در میان عوامل مؤثر در سلامت روان، معیارهای شناختی از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا در اکثر موارد سلامت و یا بیماری روانی ریشه شناختی دارد. از این رو در منابع اسلامی بر اصلاح معرفت‌ها و باورهای وهمی و تغییر آن به معارف حق تأکید شده است. اسلام برای پیشگیری و درمان اختلال‌های روانی در زمینه شناخت و نگرش صحیح افراد نسبت به خود، هستی، خدا، زندگی، دنیا، افراد دیگر و سنت‌های حاکم بر جریان تکوینی، آموزش‌های لازم را داده است، با دقت در آیات و روایات و مراجعه به منابع دینی برخی از مهمترین راهکارهای شناختی رسیدن عزت نفس به شرح ذیل می‌باشد:

۲-۱-۱. حاکمیت ارزشهای اسلامی

یکی از عوامل مؤثر و مهم در ایجاد عزت و تقویت آن حاکم شدن ارزشهای اسلامی در همه زمینه‌ها و در زندگی فردی و اجتماعی است. این ارزشها در یک تعبیر کلی، همان فرامین الهی و خواسته‌هایی است که مکتب اسلام، مردم را به رعایت آن الزام کرده است. از قبیل

تحقق کامل عدالت، امنیت، اصلاح امور فرهنگی و اجتماعی، آبادانی و عمران، ارتقای سطح فکر و اندیشه، پرهیز از غفلت، نفاق، تملق و رفتارهای تحقیر آمیز، بها دادن به انسان به عنوان خلیفه خدا، دوری از ظلم و تبعیض و هر گونه فساد، تساوی در برابر قانون، امر به معروف و نهی از منکر و رعایت اصل اهلیت و شایستگی در تصدی امور، اجرای دقیق قوانین و... با ارزشمد شدن این گونه ارزشها امت اسلامی عزتمند گشته و زیر بار هیچ ذلتی نخواهد رفت. اما قطعاً چنین حاکمیت فراگیری از ارزشها بدون وجود حکومت دینی که خود نیز از جمله ارزشهاست، امکان پذیر نیست. علت این که اسلام علاوه بر عرضه ارزشها و قوانین عزت آفرین، بر روی مجری قانون و تحقق آن آرمانها چه با نصب یا توصیف تأکید دارد، همین است که ارزشهای دینی چون با اجتماع سر و کار دارد و جامعه ای بدون رهبری ره به جایی نمی برد، نیاز به حکومتی آگاه و قوی دارد. حکومت دینی بر اساس شرافت و کرامت انسانها بنا شده و تعلیم و تربیت و تکامل فرهنگی و معنوی و پیشرفت، سرمایه کار آن است. در حکومت غیر دینی، ممکن است برخی افراد با همت بلند، کرامت و عزت خود را حفظ کنند، اما اکثریت جامعه تابع برنامه های حاکمان هستند که نه از عزت آگاهند و نه از ارزش های دینی. از این رو تحکیم همه جانبه و عزت آور ارزش های دینی، نیازمند حکومت آگاه و مقتدر دینی است. (حق پناه، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵) این که قرآن کریم از ولایت دشمنان خدا، دوستی غیر مؤمنان و ولایت پذیری کفار و منافقان به شدت نهی می فرماید، برای این است که در چنان ولایت هایی چنین ارزش هایی حاکم نیست و عزتی وجود ندارد، پس عزت در سایه تحکیم ارزش ها حاصل می شود و حاکمیت ارزش ها بدون حکومت دینی، قابل پیاده سازی و اجرا نمی باشند.

۲-۱-۲. تقویت هنجارهای اخلاقی

عزت نفس، با پستی، ناپاکی اخلاقی و آلودگی به گناهان، ناسازگار است. عزت نفس و شرافت نیرویی است که خود به خود، مردم را به راه وظیفه شناسی و تعهد اخلاقی سوق داده، و از اعمال خلاف اخلاق باز می دارد. امام علی (ع) می فرماید: «من کرمت علیه نفسه لم یهنها بالمعصیه» کسی که نفسش را گرامی می دارد، آن را با معصیت خوار و پست نمی کند (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۶۷۷) رابطه بین عزت نفس و هنجارهای اخلاقی، رابطه داد و ستدی و تعامل مثبت و سازنده است. انسان عزتمند، هنجارهای اخلاقی را رعایت می کند رعایت هنجارهای اخلاقی به تقویت و پایدار شدن عزت می انجامد. اساس و محور اخلاق در اسلام بر عزت و تکریم نفس و تطهیر آن از هر گونه آلودگی قرار داده شده است. تهذیب نفس، آزاد سازی آن از بند شهوات و مبارزه با امیال حیوانی، در اسلام جهاد اکبر نام گرفته، زیرا موفقیت در این میدان، وی را کریم النفس می سازد و به سادگی دچار آلودگی نمی شود کسی که برای نفس خود ارزشی قائل نیست، هوای نفس او رها شده و در واقع برده و اسیر خواسته های نفسانی می

شود(همان، ص ۱۴۶) منظور از این نفس همان خود حیوانی است که در واقع، ناخود است. روح انسان، میدان مبارزه دائمی میان خود اصلی و ناخود(امیال حیوانی) است هر جا عقل حاکم نباشد و میل های حیوانی پیروز گردند، روی عقل و فطرت انسانی پوشیده شده و شهوات، یک تاز میدان روح او می شود و از عزت و ارجمندی، اثری نمی ماند. در این صورت خود اصلی انسان، مغلوب و فراموش و به تعبیری «گم» شده است و باید آن را پیدا کرد «قل ان الخاسرین الذین خسروا انفسهم» (زمر، ۱۵)

۲-۱-۳. تمسک به قرآن

قرآن کتاب هدایت است و سر شار از نکات اخلاقی است و در آیات مختلف به عزت نفس و چگونگی کسب آن اشاره نموده است. بنا بر آموزه های قرآن کریم تمسک به کلام خداو استمداد از آن عامل عزت و سربلندی است «تنزیل الكتاب من الله العزيز الحكيم» این کتابی است که از سوی خداوند عزیز و حکیم نازل شده است (زمر، ۱۰) چون خداوند متعال منشأ عظمت و عزت است قرآن کریم نیز سخن اوست دربردارنده عوامل عزت و بزرگواری انسان است. تمسک به قرآن و عمل کردن به دستورات آن عامل عزت و شکست ناپذیری است امام علی (ع) در این باره می فرماید «ثم انزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحہ... وشفاء لا تخشى اسقامه و عزاً لا تهزم انصاره وحقاً لا تخذل و اعوانه... و معقلاً منيعاً ذروته و عزالمن تولاه» (خداوند) قرآن را بر او (پیامبرش) نازل فرمود قرآن نوری است که چراغهای آن خاموش نمی شود.. شفا دهنده ای است که از بیماریهای ترسی وجود ندارد عزتی است که یارانش شکست ندارند و حقی است که یاری کنندگانش خوار نشوند و پناهی است قله آن بلند است و عزتی است برای کسی که ولایت آن را بپذیرد (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸، ص ۴۱۸) یاوران قرآن باید بدانند که از دیدگاه حضرت علی (ع) قرآن خانه ای است که هرگز پایه ها وارکانش فرو نمی ریزد و عزت و قدرتی است که هرگز یارانش شکست نمی خورند(همان، خطبه ۱۳۳، ص ۱۷۷) زیرا خداوند یاورشان خواهد بود و آنان را که خداوند یار و مدد کار باشد هرگز شکست نخواهند خورد و فتح و پیروزی آنها قطعی است.

۲-۱-۴. توکل بر خداوند

یکی از راههای دستیابی به عزت نفس توکل بر خداوند است قرآن کریم می فرماید «من كان يريد العزة فلله العزة جميعاً» کسی که خواهان عزت است، عزت یکسره از آن خداست معنای آیه این است که هر کس عزت می خواهد باید آن را از خداوند طلب کند زیرا همه عزت و ملک از آن خداست و انسان در سایه عبادت و پرستش خدا و تسلیم در برابر او و ایمان و عمل صالح به عزت می رسد و کسانی که به خدا توکل می کنند به احساس ارزشمندی دست می یابند و دیگر حاضر به پذیرش ذلت و دراز کردن دست به سوی دیگران نیستند امام صادق (ع) می فرماید: بی نیازی و عزت به هر طرف می گردند و چون به جایگاه توکل دست یافتند در آن مستقر می

شوند (ری شهری، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۷۰-۶۲) و باعث می شود صفات ناپسند اخلاقی از قبیل حسد، دنیا پرستی، و تنگ نظری از وجود انسان زدوده می شود، شخصی که بر خداوند توکل کرده باور دارد که تأثیر همه اسباب و علل به اذن خداوند است و باور به این دارد که خداوند صلاح و خوبی بنده خود را می خواهد و با سپردن امور به خداوند آرامش می یابد. و از طرفی دلیل عمده اضطراب و افسردگی، تفسیر نادرست از حوادث و رخدادهای زندگی و احساس ناتوانی و است، که با توکل به خدا فرد احساس تنهایی نمی کند و خود را بر نیروی شکست ناپذیر متکی می داند.

۲-۱-۵. ایمان و تقوا

تقوای الهی همراه و پیرو ایمان است به این معناست که انسان با دوری از ارتکاب گناهان و التزام به روش الهی در زندگی که قرآن بر ایمان ترسیم فرموده و رسول خدا بیان کرده، خود را از غضب و عذاب خداوندی حفظ کند بنابراین انجام اوامر و ترک مناهای الهی همان تقواست (نجاتی، ۱۳۶۹، ص ۳۵۳) ایمان عامل سربلندی و تکامل انسان، همان باور داشتن به الله، به همه پیامبران دیگر، همچون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، به همه کتابهای آسمانی همچون قرآن کریم، به امامت پیشوایان معصوم، و اعتقاد به معاد است. ایمان را می توان اعتقاد قلبی به خداوند همراه با تسلیم به آن دانست، و خداوند در قرآن این عزت را به اهل ایمان اختصاص داد «ولله العزة و لرسوله و للمؤمنین» عزت از آن خدا و رسولش و اهل ایمان است (منافقون، ۸) امام علی علیه السلام می فرماید: «لاکرم اعز من التقوی» هیچ بزرگی و کرامتی بالاتر از عزت تقوا نیست (کلینی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۶۳) تقوا و خدا ترسی از اموری است که منشأ آرامش روحی هر مؤمنی است. و از عوامل اصلی تکامل و تعادل شخصیت و رسیدن به کمال انسانی و تحقق سعادت و بهداشت و سلامت روانی است.

۲-۲. رفتاری (غیر معرفتی)

عوامل رفتاری (غیر معرفتی) متعددی در پیدایش و پرورش عزت نفس موثرند که به برخی از مهمترین مؤلفه های تربیتی رفتاری عزت نفس اشاره می شود:

۲-۲-۱. ولایت مداری

خداوند پیروی از فرستادگان الهی را بر مردم واجب شمرده و ثمره این پیروی را سربلندی و عزتمندی و رستگاری می داند «...فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا نُورَ الَّذِي أَنْزَلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» سپس آنان که به او یعنی (پیامبر) گرویدند و از او عزت و حرمت نگه داشتند و یاری او کردند و نوری را که به او نازل شد پیروی نمودند آن گروه به حقیقت رستگاران عالمند « (اعراف، ۱۵۷) امام سجاد (ع) با تکیه بر نقش رهبران دینی می فرماید: «طاعة و لاه الامر تمام العزة» پیروی از اولی الامر و رهبران دینی نهایت عزت و سربلندی است (حرانی،

۱۴۰۴ق، ص ۲۸۳) از آنجا که رسول اکرم و اهل بیت عزیز آن حضرت مصداق اکمل ارتباط با خداوند از راه ایمان به او و عمل صالح و عزت آفرینی هستند قرآن درباره پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید «انک لعلی خلق عظیم» و تو اخلاق بزرگ و برجسته ای داری (قلم، ۴) هنگامی که از حضرت امام حسین علیه السلام در خواست شد که سخنی که با گوش خود از پیامبر اکرم (ص) شنیده اید را نقل کنید ایشان این سخن را نقل کردند: خداوند کارهای بزرگ و رفیع و با شرافت را دوست دارد و کارهای پست و ذلیل را خوش نمی‌دارد (احسائی، بی تا، ج ۱، ص ۶۷۹) پیامبر گرمی هیچ وقت از خود ذلت نشان نداد و به کسی از مؤمنان اجازه نداد تا تن به ذلت دهد بنابراین توسل به ایشان موجب عزت فرد می‌شود (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۵۸). در حقیقت کسانی که با خدا و پیامبر او به دشمنی برمی‌خیزند آنان در زمره خوارترین خواهند بود.

۲-۲-۲. قناعت

یکی از راه‌ها و عوامل رسیدن به عزت، قناعت و دوری از رفاه زدگی است قناعت از ویژگی‌های مؤمنان و از امتیازات انسانهای با فضیلت است افراد خود ساخته و آراسته دارای روحیه قناعت و عزتند و با این روحیه عالی هیچگاه چشم طمع به مال دیگران ندوخته و برای کسب مال و مقام شخصیت والای خویش را خرد و حقیر نمی‌کنند در روایات اسلامی از قناعت به عنوان وسیله عزت و بی‌نیازی و گنج فنا ناپذیر یاد شده است و نقطه مقابل اسراف و تبذیر و مصرف‌گرایی وسیله شکست و ذلت معرفی شده است امام راحل با حساسیت نسبت به این موضوع می‌فرمود: «مردم بر سر دو راهی عزت و ذلت قرار داشته و باید تصمیم بگیرند: یا رفاه و مصرف‌گرایی، یا تحمل سختی و استقلال» (امام خمینی، ۱۳۶۱ص ۹۸) یکی از آثار قناعت عزت و سرافرازی است انسان با عزت، تلاش کرده و به مبارزه با عوامل ذلت آور بر خیزد و با قناعت پیشگی، ریشه طمع و خواری را از بین می‌برد امام علی (ع) در توصیه، به قناعت برای بدست آوردن عزت می‌فرمایند «القناعت تودی الی العز» قناعت عزت در پی دارد (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۴۵) روانشناسان از قناعت به عنوان اصل شادکامی یاد کرده‌اند و می‌گویند: هر چه توقع کمتر، آرامش بیشتر و هر چه توقع بیشتر، آرامش کمتر. مقداری که ما از توقعات خودمان بکاهیم از احتمال ناکامی‌ها و شکست‌های خود کاسته ایم و در نتیجه از بیم و امید و بی‌قراری و ناآرامی و انتظار جانکاهی که قبل از نیل به موفقیت‌ها دست به گریبان می‌شود، خود به خود کاسته می‌شود. در واقع رعایت اصل اعتدال و قناعت به آدمی آرامش و امنیت خاطر خاصی می‌بخشد. (سبحانی نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵) بنابراین می‌توان گفت انسان سالم به چیزهایی که خود در اختیار دارد توجه می‌کند و از زیاده‌خواهی و طمع مبراست، چرا که زیاده‌خواهی و حرص، انسان را دچار اضطراب و ناراحتی می‌کند از این رو شخص باعزت و حیا خویشتن دار بوده و دست نیاز به سوی دیگران دراز نمی‌کند، چرا که این عمل موجب می‌شود

شخص پست و تحقیر شود لذا با عزت به داشته هایشان قناعت ورزند و دست نیاز به سوی دیگران دراز نکنند.

۲-۲-۳. عفو و گذشت

عفو یعنی چشم پوشیدن و گذشتن از جرم و گناه کسی، خداوند متعال یکی از صفات پرهیز کاران را عفو و بخشش بیان کرده، خوی عفو و بخششدر پرورش روح و تقویت ایمان آدمی مؤثر است و انسانی به کمال می رسد که خوی و خلقی الهی یابد قرآن کریم در موارد متعددی عفو را جز اوصاف الهی بر می شمارد مانند «ان الله لعفو غفور» (حج، ۶۰). (اسکندر لو، ۱۳۸۶، ص ۱۴۰-۱۳۹)، یکی از آثار عفو و گذشت عزت و سرافرازی است که در روایتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم می فرماید: «علیکم بالعفو فان العفو لا یزید العبد الا عزا» (بر شما باد بر عفو و گذشت چرا که عفو چیزی جز بر عزت انسان نمی افزاید) (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۷۹) همچنین عفو و گذشت باعث می شود انسان به سلامت روان برسد و برای داشتن بدنی سالم و روحی بانشاط و داشتن آرامش باید عفو و بخشش داشته باشیم (مؤسسه فرهنگی هنری قدر ولایت، ۱۳۸۸، ص ۸۹-۹۰) از این رو می توان گفت گذشت مایه انسجام جامعه، کم رنگ شدن کینه ها و آرامش اجتماعی است. و از سوی دیگر کینه توزی، دوستی، محبت و هر گونه صفا، صمیمیت و آرامش را از بین می برد، بنابراین برای داشتن بدنی سالم، روحی پرنشاط، و داشتن آرامش باید عفو و بخشش داشته باشیم.

۲-۲-۴. صبر

یکی دیگر از امتیازاتی که سبب پدید آمدن عزت پایدار می شود، صبر و بردباری است، که بزرگواری را برای انسان رقم می زند و او را از ذلت و خواری می رهاوند و او را به وسیله صفات انبیاء آراسته می سازد چرا که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده اند: «خداوند انسان را به واسطه صبر و بردباری عزیز خواهد نمود و او را از خواری و ذلت می رهاوند خشنود خواهد ساخت» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۴۱). یکی از عواملی که در تحصیل آرامش و رفع اضطراب و نگرانی مؤثر است استفاده از نیروی بزرگ صبر و شکیبایی در برابر حوادث و مشکلات زندگی می باشد که نقش بسیار در زندگی انسان و سلامت روان دارد آنجا که امام علی (ع) می فرماید: شکیبایی داشته باشید زیرا که صبر برای ایمان همانند سر است برای بدن، بدنی که سر ندارد و نیز ایمانی که با شکیبایی همراه نیست ارزشی ندارد (نهج البلاغه، حکمت ۸۲، ص ۴۵۷). صبر آثار ارزشمندی دارد در واقع به هیچ هدفی جز با صبر نمی توان دست یافت یکی از آنها دستیابی به عزت و سربلندی که امام علی (ع) می فرماید: آنکه صبر پیشه کند عزیز و سربلند می شود (آمدی، ۲۸۴، ۱۳۶۶) یکی از شاخص های مهم بهداشت و سلامت روانی قدرت تحمل سختی های زندگی و پایداری در برابر مشکلات است. و بحران ها صبر و شکیبایی است.

۲-۲-۵. انصاف در معاشرت

یکی از نشانه‌های مهم اخلاق حسنه و آداب معاشرت انصاف است. و از ماده «نصف» با فتح و «نصف» باضم یعنی چیزی را نصف کردن و به نصف رسانیدن است. در روابط اجتماعی انصاف بدین معناست که سود و زیان را میان خود و دیگران تقسیم کن، برای دیگران حقوق برابر قائل باش و مزایای زندگی را میان خود و مردم تقسیم کن. (مه‌دوی کنی، ۱۳۷۵، ص ۵۷۱) پاس داشتن عدل و داد و حفظ حقوق دیگران همانند حفظ حقوق خود و نصف کردن سود و زیان میان خود و دیگران و در مقام دیگران حقوق طرفین را یکسان و برابر رعایت کردن، یعنی انصاف از اموری است که آدم را عزت می بخشد. امام علی(ع) در ضمن سخنی این حقیقت را اشاره کرده و فرموده: «الا انّه من ینصف النّس من نفسه لم یزده الله عزا» هر کس با مردم با انصاف رفتار کند، خداوند عزت و حرمت او را افزون کند. (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۴)

۳. کارکردها و مؤلفه‌های تربیتی عزت نفس و نقش آن در سلامت روان

یکی از وظایف مهم تربیت ایجاد روان سالم است که بی تردید عزت نفس نقش بسیار مهمی در این امر در پی دارد، برخی از کارکردهای تربیتی عزت نفس از این قرار می باشد:

۳-۱. خودباوری و تقویت اراده

از مهمترین آثار و پیامدهای عزت نفس، داشتن اراده آهنگین و قوی است که در انجام هیچ کاری احساس درماندگی و شکست نمی شود، اما شخصی که به خودش شک می کند، مثل مردی است که دشمنانش را صف آرای نموده، علیه خودش وارد جنگ می کند. شکست چنین شخصی قطعی است، زیرا خود معتقد به شکست خویش است. (صدر السادات، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲) شخصی که از درون خود را عزیز می داند و عزت نفس را باور دارد هرگز در مقابل گردنکشان و آنانی که با امکانات دیگران مال و جاهی برهم زده اند خود را نخواهد باخت. روزی حضرت علی(ع) شبیه پسر عبدالبر را دید که به جهت کلید داری خانه کعبه به دیگران فخر می فروشد و عباس پسر عبدالمطلب نیز به جهت این که مسؤولیت آب دادن به حاجیان را بر عهده دارد به خود می بالد امام علی علیه السلام وارد شد و فرمود هیچ کدام از این ها ملاک برتری نیست بلکه ملاک برتری ایمان به خداوند و پیکار در راه اوست. این سخن بر ابن عباس و شبیه که از بزرگان محسوب می شدند گران آمد خدمت پیامبر (ص) آمدند و شکایت کردند که علی(ع) غرور آنها را شکسته در این حالت آیه ۱۹ سوره توبه مبنی بر تأیید این دیدگاه علی(ع) نازل شد و بر پندارهای آنها خط باطل کشید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۳۲۱) این نگاه دین عامل عزت، امری قابل دسترس برای همه است هر کس می تواند آن را به دست آورد و این خود باعث خودباوری می شود. شخص کریم النفس با خود باوری و نه‌راسیدن از شکست بر خود و

مشکلات غلبه می کند و به همین جهت مخالفت با شهوات حیوانی برایش آسان است مشکل ما آدمیان بر زمین ماندن کارهای ضروری سرنوشت ساز سخت است که ناشی از نبود همت بلند و غیرت مردانگی است و این خود ناشی از عدم عزت نفس کافیست به هر مقدار که نفس عزیز و ارجمند باشد اراده و انگیزه اش نیز قوی می شود و از انجام کارهای دشوار، اما مفید و انسانی ابایی ندارد، روح بلند و عزتمند جسم را به دنبال خود می کشاند و نمی گذارد به خواب و کم کاری عادت کند (مطهری، ۱۳۶۳، ص ۱۷۲). از امام صادق نقل شده است که فرمود: «خداوند تمامی امر مؤمن را به خودش واگذارده جز این که به او اجازه نداد ذلت پذیر باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲، ح ۴۲) ما برای سلامت روانی خود نیاز به احساس اعتماد به نفس مثبت و قوی داریم این امر وقتی روشن می شود که بدانیم ضعف اعتماد به نفس، عوارضی چون بی ثباتی، اضطراب، پرخاشگری، افسردگی، خود کم بینی و غیره دارد. وقتی که یک انسان سالم و نیرومند بی جهت در خود احساس ضعف و سستی و رخوت می کند معنایش این است که روحش ناسالم است (افروز، ۱۳۷۴، ص ۱۱۴) با این بینش منشأ بسیاری از اختلال های روانی و رفتاری را باید در فقدان اعتماد به نفس جست و جو کرد.

۳-۲. خود ارزشمندی

اعتماد به نفس در گرو احترام به خود و نگرش مثبت به خویشتن است اسلام در تمام برنامه های عبادی و اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی عزت نفس را لحاظ کرده و نادیده گرفتن آن را در هیچ شرایطی نمی پذیرد احساس ارزشمندی یا عزت نفس امری فطری هست، انسان زمانی به حرکت و تکاپو می افتد که انگیزه درونی یا بیرونی داشته باشد مهمترین انگیزه های که در انسان پس از ارضای نیاز های مادی و غریزی پا به عرصه وجود می گذارد، نیاز به احساس ارزشمندی و عزت نفس است. شهید مطهری می گوید: از نظر اسلامی مادر همه احساس های اخلاقی انسان، احساس کرامت و شرف و عزت و قدرت در درون خود است و در خود واقعی خویش است. (سبحانی نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۸) اختلال در رفتار بی اعتمادی به خود ناشی از بی توجهی به کرامت نفس و شخصیت انسانی است امام هادی (ع) فرمود «من هانت علیه نفسه فلا تأمن شره» کسی که خود را خوار می یابد، از شر او ایمن مباش (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۷، ص ۴۸۳) احساس ارزشمندی و عزت نفس موجب می شود انسان با شکم گرسنه، تن برهنه و در سخت ترین شرایط زندگی کند ولی تن به ذلت و پستی ندهد، متکی به خود باشد و به دلیل قدرت روحی خویش از دیگران احساس بی نیازی کند واز سوی دیگر عزت نفس و داشتن روحیه شکست ناپذیری در برابر سختی ها و دوری از ذلت و خواری نیز باعث ارجمندی و بزرگواری فرد نزد خداوند، خود و دیگران می شود.

۳-۳. خود اتکایی

روحیه استقلال و خود اتکایی از آثار کرامت و عزت نفس است، که در آموزه های دین همواره مورد تأکید قرار گرفته، یکی از راههای رسیدن به خود باوری بی نیازی از دیگران و اتکا به خود است فردی که چنین احساسی در درون خود دارد از سلامت روان بر خوردار است بعضی افراد همواره در انتظار کمک ویاری دیگرانند و از این رو هرگز به خود اطمینان پیدا نمی کنند و این حالت نشانه ضعف و بی اعتمادی است امام صادق (ع) می فرماید « عز المؤمن استغناة عن الناس » عزت مؤمن در بی نیازی او از مردم است (مجلسی ، ۱۴۰۴ق ، ج ۹۶ ، ص ۱۵۸) . نحوه معاشرت با مردم باید به طریقی باشد که به اصل مهم خود اتکایی آسیبی وارد نشود امام علی(ع) می فرماید: « در بر خورد با مردم دو حس متضاد بی نیازی و نیازمندی داشته باش، نیازمندی تو به مردم در نرمی سخن و حسن سیرت و تواضع است و بی نیازی تو از مردم در حفظ آبرو و عزت نفس است » (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۳۱۳) بزرگان دین برای امرار و معاش هرگز دست طمع به سوی دیگران دراز نکردند و با بلند طبعی دوران سخت زندگی را پشت سر گذاشتند و همین احساس بی نیازی از دیگران باعث می شود که انسان از سلامت روحی و روانی برخوردار شود و به عزت نفس برسد. چرا که یکی از سرمایه های معنوی پیامبران الهی که موجب عزت و اقتدار موقعیت اجتماعی آنها شده، همان احساس بی نیازی از دیگران است.

۳-۴. خود شکوفایی

در مکتب انسان گرایی بالاترین مرحله نیازهای فردی انسان، نیاز به خود شکوفایی و کمال است. خود شکوفایی در نظریه مزلو

اشاره به این است که انسان باید به چیزی تبدیل شود که از توانایی بالقوه آن برخوردار است. (Maslow, 1970: 46) راجرز نیز از نیاز به خود شکوفایی به عنوان یک نیاز اساسی و بنیادی در انسان یاد نموده و معتقد است هنجار کلی طبیعت در شکوفا شدن و به فعلیت رسیدن توانایی های هستی است، از نظر او نیاز به خود شکوفایی در ساختار انسان پایه ریزی شده است. اما در جریان رشد، این تمایل ماهیت روان شناختی به خود گرفته و از تجربه و یاد گیری نیز تأثیر می پذیرد. (سالاری فر و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۱۱)

بعد معنوی خود شکوفایی از دیگر ابعاد آن بسیار وسیع تر است. قلمرو آن بدون ژرفا و بی کرانه است. هنگامی که انسان به خود شکوفایی برسد، و استعداد های بالقوه خود را بشناسد، دچار احساسی خوشایند شده و اعتماد به نفس درونش ایجاد می شود؛ این احساس رضایت از خویشتن

زمینه ساز صفت نیکوی عزت نفس در انسان است. بنابراین میان عزت نفس و خودشکوفایی رابطه ای مستقیم وجود دارد؛ یعنی اگر انسان به خودشکوفایی برسد، عزت نفس در او تقویت می شود و از طرفی اگر عزت نفس در شخصی به حد اعلا برسد، وی نیز روز به روز در جهت خودشکوفایی و کشف استعدادهای بالقوه خود گام برمی دارد. و گام برداشتن در مسیر تقویت استعدادها، آرامش و سلامت روان را در پی خواهد داشت. بنابراین میان عزت نفس و خودشکوفایی و در پی این دو، سلامت روان رابطه ای دوسویه وجود دارد.

۳-۵. آرامش

اضطراب و نگرانی یکی از بزرگترین معضلات زندگی انسان است از سوی دیگر آرامش یکی از گمشده های مهم بشر است در آن هنگام که تمام درهای عالم به روی انسان بسته می شود از هر نظر درمانده و مضطرب می شود تنها کسی که می تواند در های رحمت به روی انسان بگشاید خداوند در قرآن کریم راه در مان نگرانی و اضطراب ها را یاد خود معرفی می کند به طوری که می فرماید «الا بذکر الله تطمئن القلوب» آگاه باشید، تنها با یاد خدا دل ها آرامش می یابد (رعد، ۲۸) بنابراین برای ایجاد آرامش در زندگی باید دعا کنیم زیرا دعا چه مستجاب شود چه نشود در آرامش روح و سلامت روان انسان اثر دارد، آنجا که از امام خمینی به عنوان الگوی آرامش یاد کرده که امام در تمام فراز ها و نشیب ها و ناملازمات زندگی همچون کوهی ایستاد و حتی لحظه ای دچار اضطراب نگردید با آن که در سال های اول زندگی پدر مهربانش را از دست داد ولی این رنج ها در امام اثر منفی نگذاشت بلکه او انسانی کار آزموده با روحی مستقل و استوار بود آن روزی که به زندان می رفت یا آواره مرزها بود با روزی که میلیون ها نفر جان خود را تقدیم راهش می کردند در قدرت و صلابت تغییری نکرد، نه از تنهایی هراس به دل راه داد و نه از آن جمعیت استقبال کننده مغرور گشت و به حق مصداق سخن علی (ع) بود که فرمود: «لا یزیدنی کثرة الناس حولی عزة ولا تفرقه عنی وحشة» فراوانی مردم پیرامونم بر عزت من نیفزاید و پراکندگی آنان از گردم مرا هراسان ننماید. (نهج البلاغه، نامه ۳۶، ص ۳۸۷)

نتیجه گیری

عزت نفس، یکی از آموزه های اخلاقی و بلکه یکی از اصول اخلاقی است که در متون دینی از جمله در آیات و روایات مورد تأکید ویژه ای قرار گرفته است. قرآن کریم در بسیاری از آیات، خدا، رسول و مؤمنین را صاحبان عزت و صلابت نفس معرفی می کند، از نگاه قرآن کریم حقیقت عزت نفس بلکه ای نفسانی است که به صورت ارادی و در پرتو عوامل معرفتی و رفتاری

حاصل می‌شود و قدرتی است که در دل و جان انسان ظاهر می‌شود و او را از ذلت در برابر نا اهلان باز می‌دارد، چنین قدرتی از ایمان به خدا سرچشمه می‌گیرد، از مهمترین تاثیراتی که عزت نفس در انسان می‌گذارد احساس کرامت و دوری از گناه و معصیت است که تامین کننده سلامت روح و روان است. راههایی برای دست یابی به عزت نفس وجود دارد که به دو بخش شناختی شامل، تقویت هنجارهای اخلاقی، حاکمیت ارزش های اسلامی و غیره و رفتاری شامل صبر، عفو و گذشت، قناعت، و... می‌شود. عزت نفس دارای کارکردهای تربیتی متعدد بوده و نقش به‌سزایی در سلامت روان دارد. از مهمترین کارکردهای کلیدی عزت نفس می‌توان به خودباوری، آرامش روحی و روانی، خود شکوفایی، خود ارزشمندی اشاره نمود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن شعبه حرانی، ابومحمد الحسن بن علی بن الحسین، (۱۳۶۷)، تحفه العقول، قم: مؤسسه نشر اسلامی
۴. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، ج ۹، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی
۵. احسائی، ابن ابی جمهور، (بی تا)، عوالی الثلالی، ج ۱، قم: انتشارات سید الشهدا
۶. اسکندر لو، محمد جواد، (۱۳۸۶)، پاکسازی روح، ج ۱، تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان
۷. افروز، غلامعلی، (۱۳۷۴)، روانشناسی کم رویی، ج ۱، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۸. امام خمینی، روح الله، (۱۳۶۱)، صحیفه نور، قم: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۹. آمدی، عبد الواحد، (۱۳۶۶)، غررالحکم و درر الکلم، مترجم: سید هاشم الحسینی محلاتی، قم: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۱۰. حرعاملی، محمدبن حسین، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، ج ۱۶، قم: انتشارات آل البيت
۱۱. حق پناه، رضا، (۱۳۸۱)، عزت از منظر قرآن و سنت، مجله الهیات حقوق، شماره ۴ و ۵،
۱۲. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۸۵ش)، فرهنگ متوسط، تهران: انتشارات مؤسسه لغت نامه دهخدا
۱۳. دیلمی، علی، (۱۳۸۷)، اخلاق اسلامی، قم: دفتر نشر معارف .
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: انتشارات دار العلم
۱۵. ری شهری، محمد، (۱۳۷۷)، میزان الحکمه، ج ۱۴، قم: انتشارات دار الحدیث
۱۶. سالاری فر، محمدرضا و محمدصادق شجاعی و سید مهدی موسوی اصل و محمد دولتخواه، (۱۳۹۰)، بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۱۷. سبحانی نیا، محمد، (۱۳۸۹)، جوان و اعتماد به نفس، قم: بوستان کتاب
۱۸. سبحانی نیا، محمد، (۱۳۹۰)، جوان و آرامش، قم: مؤسسه بوستان کتاب
۱۹. صانعی، مهدی، (۱۳۸۲)، بهداشت روان در اسلام، قم: بوستان کتاب
۲۰. غضنفری، علی، (۱۳۸۲)، ره رستگاری، قم: انتشارات لاهیجی
۲۱. کلینی، اسحق بن یعقوب، (۱۳۷۵)، اصول کافی، ج ۳-۴-۸، ترجمه محمد باقر کمره ای، ج ۳، تهران: انتشارات اسوه
۲۲. گنجی، حمزه، (۱۳۷۸)، بهداشت روانی، بی جا: انتشارات ارسباران
۲۳. لیثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶)، عیون الحکم والمواعظ، به کوشش: حسین حسنی بیرجندی، ج ۱، قم: انتشارات دارالحدیث
۲۴. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، ج ۹۶ و ۹۴، بیروت: انتشارات مؤسسه الوفاء
۲۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۳)، گفتارهای معنوی، ج ۲، قم: انتشارات صدرا

۲۶. مظاهری، حسین، (۱۳۷۵)، کاوشی نو در اخلاق اسلامی، تهران: انتشارات ذکر
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۵) تفسیر نمونه، ج ۷، تهران: دار الکتب الاسلامیه
۲۸. مهدوی کنی، محمد رضا، (۱۳۷۵)، نقطه های آغاز در اخلاق عملی، چاپ ششم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۲۹. مؤسسه فرهنگی و هنری قدر ولایت، (۱۳۸۸)، روانشناسی آرامش و راحتی، چ ۴، تهران انتشارات قدر ولایت
۳۰. نجاتی، (۱۳۶۹)، قرآن و روانشناسی، مترجم: عباس عرب، چ ۲، بی جا: بنیاد پژوهش های اسلامی
31. Maslow, A., Motivation and personality, Newyork, Harper and Row, 1970, 46

تحلیل عناصر معنایی واژه اخلاقی ایثار در قرآن کریم

ثریا قطبی^۱

فریده داودی مقدم^۲

بیبا عزیزی^۳

چکیده

معناشناسی واژه‌های اخلاقی قرآن یکی از پژوهش‌های جدید در عرصه تحقیقات قرآنی است که با مطالعه ای روشمند و موشکافانه درصدد کشف لایه‌های جدید از معانی الفاظ قرآن است.

در نوشتار حاضر تلاش شده تا واژه اخلاقی ایثار با نگاه جزیی نگر و با رویکردی معنا شناسانه، به عناصر و اجزاء ذاتی مؤلفه‌های معنایی خود تجزیه شود و فرای ریشه شناسی این واژه، روابط بینامتنی آن شامل روابط همنشینی، جاننشینی و سیاق در سطح آیات و سوره‌های قرآن مورد مذاقه واقع شود. حاصل آنکه معنای ایثار در قرآن مفهومی تک‌لایه نیست بلکه دارای مرزهای در هم تنیده است. این واژه در سیر تکامل معنایی خود با حفظ معنای اساسی «انتخاب کردن» وارد نظام معنایی قرآن شد و مؤلفه‌هایی از جمله عدم واسطه، اختیار، گزینه‌های مختلف، مطلوبیت و بار ارزشی مثبت و منفی را در بر گرفت. این واژه در فرایند انتقال به نظام‌های پس از قرآنی بتدریج دچار تخصیص معنایی گشت به طوری که آنچه امروز از معنای ایثار به ذهن متبادر می‌شود با مفهوم آن در قرآن، رابطه عموم و خصوص مطلق دارد.

کلیدواژه‌ها

قرآن، معناشناسی، مؤلفه‌های معنایی، ایثار، جاننشینی، همنشینی، سیاق.

۱. دکتری الهیات و معارف اسلامی (علوم قرآن و حدیث)، استادیار دانشگاه شاهد (نویسنده مسوول)

E-mail: sghotbi@shahed.ac.ir

E-mail: fdavoudy@gmail.com

Email: bitaazizi96@gmail.com

۲. دکتری ادبیات فارسی، استادیار دانشگاه شاهد

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث

طرح مسأله

معناشناسی یکی از شاخه‌های زبان‌شناسی است که با شناسایی روابط معنایی بین مفاهیم مختلف و استخراج شبکه‌ای از معانی مرتبط، نقش بسزایی در حوزه مطالعات قرآنی دارد. این شاخه زبان‌شناسی از اسم یونانی «sema» به معنای «نشانه» و فعل «semaino» به معنای «علامت دادن» و «معنا دادن» گرفته شده است و در زبان عربی «علم الدلاله» یا «علم المعنی» نامیده می‌شود (عباسی و پور افخم، ۱۱۶، ص ۱۳۹۰). این علم به مطالعه علمی معنا می‌پردازد. منظور از مطالعه علمی معنا توصیف پدیده‌ها در چارچوبی بدور از هرگونه پیش‌انگاری است به گونه‌ای که بتوان درستی و یا نادرستی آن را مورد ارزیابی قرار داد. (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۸۳)

«معنا شناسی» به عنوان یکی از روشهای نوین در مطالعات قرآنی به دنبال آن است تا با مطالعه علمی معنا به استخراج معانی نهفته در متن و کشف لایه‌های معنایی واژگان قرآن بپردازد. به همین دلیل، از سویی یک مفهوم کلیدی را به عناصر و اجزاء ذاتی (مؤلفه‌های معنایی) خود تحلیل می‌نماید و از سوی دیگر آن را با مفاهیم پیرامونی گرد آورده تا تصویری کامل از آن ارائه کند. (حسینی و مطیع، ۱۳۹۲، ص ۸۵) ایزوتسو چهره برجسته این علم، معناشناسی را مطالعه تحلیلی در کلمات کلیدی و کشف ارتباط معنایی واژگان در یک شبکه گسترده جهت دست یافتن به جهان بینی نهفته در ورای آن می‌داند (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۸۳)

امروزه مطالعات معنا شناسی در پژوهش‌های قرآنی به عنوان یکی از روش‌های جدید تفسیر متن مورد توجه پژوهشگران واقع شده است. برخورداری قرآن از لایه‌های مختلف معنایی و در عین حال منسجم با توجه به نزول تدریجی قرآن اهمیت این نوع از مطالعات قرآنی را آشکار می‌سازد. با این روش می‌توان از روابط متعددی که در میدان‌های معنایی واژگان قرآن وجود دارد، پرده برداری کرد و آن را در قالب یک مجموعه کلی از مفاهیم نظام مند و مستقل ترسیم نمود.

ایثار به عنوان یک ویژگی پسندیده اخلاقی پژوهش‌های متعددی را به خود اختصاص داده است. سیدی و رفیعی (۱۳۹۳) در پژوهش "معناشناسی ایثار در قرآن کریم" بر اساس منابع لغوی به معنای وضعی ایثار پرداخته و تلاش نموده‌اند تا تطور معنایی واژه ایثار در قبل و بعد از اسلام را بیان نموده و حوزه معناشناسی و نیز کاربرد وحیانی این واژه را با نظر گرفتن مترادف و تقابلی معنایی واکاوی نمایند. عکاسی نریمانی (۱۳۸۸) در پژوهش خود تحت عنوان "بررسی فرهنگ ایثار و شهادت در جامعه" که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده مقوله ایثار و شهادت را در جامعه مورد بررسی قرار داده است. رباط جزئی (۱۳۸۴) در پایان نامه خود با عنوان "ارزش ایثار از دیدگاه قرآن و سنت و آثار و پیامدهای فردی و اجتماعی آن" پس از بیان کلیات اخلاق به مقوله

ایثار و جهاد می پردازد وی ابتدا ایثار را از منظر آیات و روایات بررسی نموده و پیامدهای فردی و اجتماعی آن را مورد توجه قرار می دهد.

هرچند محققین با روش های مختلف و با بهره گیری از قرآن و متون روایی سعی در آشکار نمودن معنای ایثار داشته اند اما به نظر می رسد جای یک تلاش جامع و روش مند برای تحلیل عناصر معنایی واژه ایثار با رویکرد تجزیه مؤلفه ای خالی باشد. در نوشتار حاضر تلاش شده تا مولفه های معنایی واژه ایثار با نگاه جزئی نگر و با رویکردی معنا شناسانه مورد توجه قرار گرفته و فرای ریشه شناسی این واژه، روابط بینامتنی آن با سایر واژه ها شامل روابط همشینی، جانیشینی و سیاق در سطح آیات و سوره های قرآن بررسی گردد. انتخاب این واژه با توجه به کاربرد وسیع آن در حوزه اخلاقی و اهمیت آن در گستره روابط اجتماعی بوده است.

۱- بررسی لغوی واژه ایثار

به منظور یافتن معنای لغوی ایثار لازم است تا ابتدا این واژه در کتب لغت و سپس در قرآن مورد بررسی واقع شود.

۱-۱. ایثار در زبان عربی

واژه «ایثار» مصدر باب افعال از ریشه «أثر» است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۳۶). ماده «أثر» دارای سه اصل معنایی «پیش انداختن»، «یادکردن» و «باقی ماندن» چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۳). گفتنی است که مصدر باب افعال این ریشه به معنای «انتخاب کردن»، «برتری دادن» و «مقدم داشتن» است. زبیدی می گوید زمانی فعل «أثر» بکار می رود که کسی بین چند چیز یا چند کس یکی را برگزیند و یا چیزی و یا کسی را نسبت به دیگری برتری داده و یا آن را مقدم بدارد (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۲۰).

راغب در بیان معنای لغوی ایثار به مقدم داشتن حوائج دیگران با توجه به آیه ۹ سوره حشر، انتخاب بندگان شایسته خداوند در آیه ۹۱ سوره یوسف و برگزیدن دنیا بر آخرت در آیه ۳۸ سوره نازعات اشاره می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۲). طریحی با اشاره به آیه ۹ سوره حشر و آیه ۱۶ سوره اعلی «مقدم داشتن» و «برتری دادن» را دومعنای اصلی برآمده از مفهوم ماده «أثر» می داند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۹). ازهری از دانشمندان لغت برای اول بار به منظور بیان معنای این واژه به شعر استشهاد نموده و آن را به مفهوم «اختیار کردن» می داند (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۸۹) بعد از او شعر وی در نگاشته های ابن فارس و دیگران نیز مورد استفاده قرار گرفت. همچنین معنای ترجیح دادن در شعر «متمم بن نویره» بکار رفته آنجا که با بکار بردن تعبیر «أثرت هدمًا بالیا و سویه» به ترجیح کفن کردن با لباس مندرس و فرسوده اشاره دارد.

در توجیه رابطه معنایی و تلازم ریشه واژه «ایثار» باید گفت که اصل در معنای این ماده

«نشانه» است یعنی علامتی که بر چیزی دلالت دارد. معنای اصلی ایشار، انتخاب دارای اثر است که با معنای ریشه‌ی این واژه مرتبط است. معنای «پیش انداختن» و «برتری دادن» نیز با توجه به دارای اثر بودن به این معنا بازمی‌گردد.

۲-۱. ریشه «اثر» در زبان عبری، آرامی و سریانی

مطالعه واژه «اثر» در زبان عبری نشان می‌دهد که در ابتدا این واژه به مفهوم «جای» بوده و سپس به معنای «گام» و نام یک «جاده کاروانی» اطلاق گردیده است. این واژه در زبان‌های آرامی و سریانی و همچنین در سنگ‌نبشته‌های زنجبیلی در معنای «جای» و در زبان آشوری به معنای «نشان خدائی» می‌باشد (مشکور، ۱۳۵۷) لذا اصل در معنای این ماده در زبان عبری، آرامی و سریانی نیز «نشانه» است و به معنای علامتی است که بر چیزی دلالت دارد.

۳-۱. مشتقات ماده «اثر» در قرآن و مفهوم آن در تفاسیر

واژه «ایشار» در قرآن دقیقاً به همین شکل نیامده است اما ریشه‌ی «اثر» ۲۱ بار در قرآن بکار رفته و بیشترین تکرار آن در سوره طه آیات ۸۴، ۷۲ و ۹۶ می‌باشد. مشتقات ماده «اثر» با مفاهیم «برگزیده شدن»، «انتخاب کردن» و «ترجیح دادن» ۵ بار در آیات ۹۱ یوسف، ۷۲ طه، ۹ حشر، ۳۸ نازعات و ۱۶ اعلی بکار رفته که هر یک بطور جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۳-۱. تَوَثَّرُونَ

این مفهوم از مشتقات ماده «اثر» یک بار به صورت فعل مضارع «تَوَثَّرُونَ» در آیه ۱۶ اعلی «بَلْ تَوَثَّرُونَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا» به کار رفته است.

گفتنی است که فعل مضارع «تَوَثَّرُونَ» در باب افعال از مصدر «ایشار» است. علامه طباطبایی این واژه را به معنای «انتخاب کردن» و «ترجیح دادن» دانسته (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۲۷۰) همانطور که طبرسی معنای «اختیار کردن» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۲۲) و مکارم شیرازی معنای «مقدم شمردن» و «برتری دادن» را اتخاذ نموده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۴۰۴). ثعالبی نابخردی و علاقه زودگذر (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۵۸۰) و شبیبانی در نظر نگرفتن آخرت (شبیبانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۵۳) را علت انتخاب دنیا بر آخرت معرفی نموده است.

۲-۳-۱. اَثَرَ

این مفهوم از مشتقات ماده «اثر» یک بار به صورت فعل «اَثَرَ» در آیه ۳۸ نازعات: «وَأَثَرَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا» به کار رفته است.

کلمه «اَثَرَ» ماضی باب افعال از مصدر ایشار به معنای «برگزیدن» و «ترجیح دادن»

است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۹۹). گفتنی است که واژه «ایثار» در جایی بکار می رود که لازم آید از میان دو یا چند گزینه مختلف که جمع آنها با یکدیگر امکان پذیر نیست، تنها یکی را انتخاب کرد (ابن عاشور، ۱۹۹۷، ج ۳، ص ۸۲) همانطور که در آیه مورد بحث نیز میان «زندگی فانی دنیا» و «زندگی همیشگی آخرت» زندگی دنیا از سوی عده ای انتخاب گردیده است.

ناگفته نماند که طبرسی برتری یک گزینه در مقایسه با سایرین را علت انتخاب گزینه مورد نظر می داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۶۰) همانگونه که سید بن قطب نیز نادیده گرفتن ارزش های انسانی

(ابن قطب، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۸۱۸) و مکارم شیرازی تباهی عقیده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۱۰۶) و ابن عربی علاقه مندی به لذت های پست (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۰۶) را سبب اختیار دنیا بر آخرت معرفی نموده اند.

۱-۳-۳. یوثرون

این مفهوم از مشتقات ماده «اثر» یک بار به صورت فعل «یوثرون» در آیه ۹ حشر: «وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْآيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنًا فَلْيُتَكِّمِ هُمْ الْمَفْلِحُونَ» به کار رفته است.

کلمه «یوثرون» در قرآن به صورت مضارع مرفوع از ریشه «أثر» بکار رفته است. این فعل به معنای «مقدم داشتن» است یعنی همان مفهومی که طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۹۳) و شوکانی (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۳۹) نیز به آن تصریح نموده اند. هر چند شبّر در توضیح این واژه از تعبیر «یخصون» استفاده نموده است (شبّر، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۸۸).

البته نباید از این نکته غفلت ورزید که مقدم داشتن دیگران به طرق مختلفی از جمله تکریم و سود رسانی صورت می پذیرد (طنطاوی، بی تا، ج ۱۴، ص ۲۹۸) و دارای آثار مختلفی است (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۶۲۷). ایثار یکی از ویژگی های انصار (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۵۱۸)، گرامی ترین خلق و نشان دهنده ی زهد (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۴۱۰) و کامل ترین انواع جود (خطیب، بی تا، ج ۱۴، ص ۸۶۴) و متضاد آن «الاثره» به معنای خود خواهی می باشد. مغنیه ایثار را از خود گذشتگی می داند (مغنیه، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۲۹۰) همانطور که فخر رازی وجود حاجتمندی و نیاز را در تحقق ایثار یک اصل ضروری دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۵۰۸)؛ چرا که ایثار به معنای از خودگذشتگی زمانی معنا می یابد که فرد با وجود نیازمندی خویش از آنچه که دوست دارد دست کشیده و دیگری را بر خویشتن مقدم دارد..

۱-۳-۴. لَنْ نُؤْتِرَكَ

این مفهوم از مشتقات ماده «اثر» یک بار به صورت فعل منفی «لَنْ نُؤْتِرَكَ» در آیه ۷۲

طه: «قالوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيْتِ وَ الَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَّوَةَ الدُّنْيَا» به کار رفته است.

با توجه به معنای «اختیار کردن» از سوی شیخ طوسی (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۱۹۰)، ابن کثیر (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۶۸)، فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۱۳)، مغنیه (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۲۲۹) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۸۱) و با در نظر گرفتن معنای «مقدم داشتن» از سوی طنطاوی

(طنطاوی، بی تا، ج ۹، ص ۱۲۹) می توان ادعا کرد که معنای ایثار در آیه ۷۲ طه نیز همان بار معنایی را دارد که معنای لغوی بر آن دلالت داشته است.
۱-۳-۵. آثَرَكَ

این مفهوم از مشتقات ماده «اثر ر» یک بار به صورت فعل «آثَرَكَ» در آیه ۹۱ یوسف: «قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَطِئِينَ» به کار رفته است.

گفتنی است که طبرسی و طباطبایی واژه «اثرک» را در این آیه به معنای «اختیار کردن» ذکر کرده اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۰۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۲۳۷)، ابن عاشور آن را برتری دادن در نعمت های دنیوی (ابن عاشور، ۱۹۹۷، ج ۱۲، ص ۱۱۴) و ثعالبی و ابن عطیه آن را برتری دادنی عام تر از نعمت های دنیوی (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۴۹؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۷۸) و صادقی تهرانی آن را به معنای «ترجیح دادن» دانسته اند. (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۴۶)

از جمله کسانی که «اثرک» را به معنای «مقدم داشتن» دانسته مکارم شیرازی می باشد. وی «ایثار» را در اصل به معنی جستجوی اثر چیزی می داند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۶۳) فیضی در تفسیر خود معنای متفاوتی نسبت به دیگر مفسران از کلمه «اثرک» ارائه داده است. وی این واژه را به معنای «گرامی داشتن» به کار برده است (فیضی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۴۴). اکثر مفسران به معنای گرامی داشتن که توسط ابن مفسر ارائه شده اشاره ای نکرده اند، (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۴۸، فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۴۱، طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۰۸).

۲. بررسی روابط بینامتنی ایثار

برای کشف مولفه های معنایی واژه «ایثار» در قرآن کریم لازم است که روابط بینامتنی این مفهوم از ریشه «اثر ر» با سایر واژگان در سطح آیات و سوره با توجه به سیاق و رابطه هم نشینی این مفهوم با سایر واژه ها در آیات ۹۱ یوسف، ۷۲ طه، ۹ حشر، ۳۸ نازعات و ۱۶ اعلی و رابطه جاننشینی آن در سایر سوره ها مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۲. مفهوم ایثار در لابلای سیاق ها

ماده (س و ق) به معنای راندن شتر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۳۶) برخی آن را برانگیختن از جانب پشت می دانند (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۳۳۰). در فارسی «سیاق» به معنای «اسلوب» و «روش» آمده و «سیاق کلام» به معنای «اسلوب سخن» است. (معین، ۱۳۷۵، ج ۲، ذیل واژه سیاق) سیاق از نظر اصطلاحی دارای تعاریف متعددی است از جمله آنکه برخی آن را خصوصیت و فضای معنایی می دانند که از قرار گرفتن کلمات و جملات در کنار هم حاصل شده و در معنای واژه یا عبارت تاثیر می گذارد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۰)

گفتنی است که توجه به سیاق قبل و بعد از آیه های ۱۶ اعلی، ۳۸ نازعات، ۹۱ یوسف، ۷۲ طه، ۹ حشر به عنوان قرینه های پیوسته درون متنی برای یافتن مولفه های معنایی واژه ایثار ضروری است.

توجه به سیاق آیات سوره اعلی نشان می دهد که عنصر «باور» به عنوان یک مولفه کاملا بنیادی برای مفهوم ایثار تلقی می شود. به عبارت دیگر «باور» همچون فرمان اتومبیل که با چرخیدن خود جهت حرکت اتومبیل را تعیین می کند، نوع ایثار را تحت تاثیر خود قرار داده است. باور به بهتر بودن آخرت و فنا پذیر بودن دنیا در آیه ۱۷ سوره اعلی، می تواند انسان را از انتخاب نابجای دنیا بجای آخرت بازدارد.

گفتنی است هر چند عنصر «باور» مولفه زیر بنایی برای ایثار آخرت بر دنیا به حساب می آید اما بر اساس آیه ۱۴ و ۱۵ سوره اعلی به تنهایی کافی نیست بلکه لازم است چنین باوری در گستره رفتار نیز توأم با پاک کردن نفس از آلودگی ها، یاد کرد خدا و برپایی نماز باشد.

با توجه به سیاق آیات در سوره نازعات می توان نتیجه گرفت که عوامل عارضی دخیل در مفهوم ایثار دنیا بر آخرت هویتی دو طرفینی دارد و با توجه به نقش ایجابی و سلبی آن از یکدیگر تفکیک می شود. در ایثار دنیا بر آخرت عنصر سرکشی انسان در آیه ۳۷ به عنوان یک عامل زمینه ساز و پروا داشتن از خداوند و مهار هوای نفس در آیه ۴۰ به عنوان عوامل بازدارنده این نوع از ایثار به حساب می آید.

در سیاق آیات سوره حشر مفهوم ایثار با ویژگی افرادی پیوند می خورد که در مورد آنها از خود گذشتگی صورت گرفته است. در آیه ۸ سخن از ایثار در باره کسانی است که به دست دشمن از خانه های خود بیرون رانده شدند و به امید رسیدن به فضل و رضوان خداوند ترک وطن نموده و همواره خدا و رسولش را یاری رسانند. نکته قابل توجه در سیاق آیات سوره حشر آن است که ایثار با مفهوم «از خود گذشتگی» و با بار ارزشی مثبت تنها یک بار در این سوره مدنی آمده که به جهت استقرار حکومت نوپای اسلامی در مدینه قابل اهمیت است. جایی که مسأله جهاد و دفاع از مسلمانان و مرزهای اسلامی با گذشتن از جان و طرح ریزی یک جامعه مدنی با

با گذشتن از مال مطرح است. این نوع از ایثار را می‌توان پیرو همان پیمان برادری قلمداد نمود که پیامبر(ص) در مدینه به دنبال آن بوده است.

در سیاق آیات سوره طه نیز عنصر «باور» یک مولفه بنیادی برای ایثار به شمار می‌آید. باوری عمیق و مستحکم که بدنبال خود انقطاع از غیر خدا و عدم هراس از بریده شدن دست و پا و آویزان شدن از تنه‌های نخل را در آیه ۷۱ به دنبال داردهمچنین باور به فنا ناپذیری پروردگار و خیر بودن ذات اقدس الهی در آیه ۷۳ به عنوان یک نگرش بنیادی در ایثار آخرت بر دنیا مطرح است.

سیاق آیات سوره یوسف (ع) نشان می‌دهد مولفه‌های ایثار از جهت مفهومی دارای تعامل بینا عناصری است به طوری که بر اساس آیه ۹۰ از این سوره برای تحقق ایثار یوسف (ع) از سوی پروردگار علاوه بر منت الهی دو عنصر تقوا و صبر نیز دخالت داشته است.

۲-۳. روابط همنشینی با واژه ایثار

هم نشینی رابطه‌ای از نوع ترکیب میان الفاظ در یک زنجیره کلامی است. توجه به این رابطه باعث روشن شدن معنا بالاخص در مواردی می‌شود که کلمه‌ای دارای بیش از یک معنا بوده و یا از مفهومی مبهم برخوردار است (صفوی، ۱۳۷۹، ص ۴۱)

بررسی رابطه هم نشینی کلماتی که در کنار واژه «أَثْرَكَ» در آیه ۹۱ سوره یوسف: «قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ أَثْرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِن كُنَّا لَخَطِيئِينَ» واقع شده نشان می‌دهد که عدم صدور خطا یکی از شاخصه‌های ایثار از سوی خداوند محسوب می‌شود.

رابطه هم نشینی کلماتی که در کنار «يُؤْتِرُونَ» در آیه ۹ سوره حشر: «وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَا كَانَ لَهُمْ خِصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» واقع شده نشان می‌دهد که ایثار دیگری بر خود با عنصر «دوست داشتن» مرتبط است.

افزون بر آن تعبیر «لَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا» بیانگر وجود نوعی احساس بی‌نیازی در فرد ایثارکننده است. به عبارت دیگر می‌توان چنین ادعا کرد که ایثارگر حتی با وجود احتیاج خویش به آنچه که دیگری را به آن ترجیح داده، همچنان احساس بی‌نیازی می‌کند.

نکته قابل توجه در رابطه هم نشینی آیه ۹ سوره حشر آن است که «بخل» عنصر بازدارنده ایثار است. تعبیر «مَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ» بخوبی نشان می‌دهد این صفت رذیله مانع از آن می‌شود که انسان آنچه که خود به آن احتیاج دارد را در اختیار دیگری قرار دهد.

البته باید توجه داشت که ایثار دیگران بر خود با «تقوا» ارتباط دارد زیرا در رابطه هم نشینی به منظور نگهداری نفس از بخل به عنوان مانع ایثار، فعل «یوق» از مشتقات ماده «و

ق ی» بکار رفته است.

گفتنی است رابطه هم نشینی کلمات «فَأَوْلَتْكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» با ایثار حاکی از ارتباط این واژه با فلاح است. «فلاح» ماندگاری در نعمت های الهی و خیر و نیکی است و ایثار نیز دارای اثر ماندگاری است که مصداق بارز آن را در ایثار جان می توان مشاهده نمود. همچنین در ایثار آخرت، ماندگاری آن در مقایسه با دنیا مورد توجه قرار گرفته است. معنای دیگر «فلاح» زینت دادن کالا نزد خریدار است. همان عاملی که سبب ایثار دنیا بر آخرت می شود.

رابطه هم نشینی کلمات در آیه ی ۱۶ اعلی «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» و در آیه ی ۳۸ نازعات «وَأَثَرُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» نشان می دهد که متعلق ایثار «زندگی دنیا» و مقدم داشتن آن بر آخرت است.

رابطه هم نشینی کلماتی که در کنار " لَنْ نُؤْثِرَكَ " در آیه ۷۲ سوره طه: «قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرْنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» واقع شده، نشان می دهد وجود دلایل روشن که

از آن تعبیر به «بینات» شده عامل اصلی ایثار موسی (ع) بر فرعون بوده است. همچنین تعبیر «الَّذِي فَطَرْنَا» اهمیت خداشناسی فطری در ایثار آنچه که باید به حق انتخاب شود را نمایان می سازد.

۲-۴. رابطه جانشینی ایثار

رابطه جانشینی این است که یک نشانه زبانی به جای نشانه زبانی دیگر به حسب تشابه به کار رود (صفوی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶) و آن را می توان از روابط معنایی میان آیات در نظر گرفت. الف) اشتراء

واژه ای که در قرآن جانشین مفهوم ایثار شده فعل ماضی مثبت «اَشْتَرُوا» در آیه ۸۶ سوره بقره «اَشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ» است. اشتراء از ریشه «ش ر ی» به معنی خریدن است) ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۱، ص ۲۷۷)

در این آیه سخن از کسانی است که زندگی دنیا را به بهای آخرت خریدند. از همین روی عذاب ایشان کاسته نمی شود و مورد یاری قرار نمی گیرند. آیه ۱۱۱ از سوره توبه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ» نیز نشان می دهد دامنه ایثار چنان گسترده است که جان و اموال انسان را در بر می گیرد.

ب) شراء

واژه دیگری که در قرآن جانشین مفهوم ایثار شده، فعل مضارع مثبت «يَشْرُونَ» در آیه ۷۴ سوره نساء «فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا» است. شراء از ریشه «ش ر ی» به معنای

داد و ستد است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴۵)

در این آیه از وظیفه پیکار در راه خدا توسط کسانی سخن رفته که زندگی دنیا را می‌فروشدند و آخرت را می‌خرند و در ادامه اجری عظیم کسانی که در راه خدا پیکار می‌کنند تا کشته شوند و یا بر دشمن چیره گردند را بیان می‌فرماید. همچنین آیه ۲۰۷ سوره بقره «مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» و بعضی دیگرند که جان خود را در برابر خوشنودی‌های خدا می‌فروشدند» نشان می‌دهد ایثار با کسب رضای خداوند ارتباط دارد

ج) استحباب

یکی دیگر از واژه‌های جانشین مفهوم ایثار فعل مضارع مثبت «يَسْتَحِبُّونَ» در آیه ۳ سوره ابراهیم «الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا ۗ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ» است. استحباب از ریشه «ح ب ب» بمعنی دوست داشتن است. راغب، معنای طلب را در آن لحاظ نموده و «استحبَّ الشَّيْءَ» را به این معنا می‌داند که خواست تا آنرا دوست بدارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۱۵)

خداوند در این آیه به گمراهی کسانی اشاره می‌فرماید که زندگی این دنیا را بر جهان دیگر ترجیح داده و (مردم را) از راه خدا باز داشته و قصد منحرف نمودن آنها از راه حق را دارند. علامه طباطبایی معنای استحباب دنیا بر آخرت را اختیار دنیا و ترک کامل آخرت می‌داند که مقابل آن، اختیار آخرت بر دنیا است به گونه ای که آخرت، غرض و هدف کوشش‌های دنیوی فرد بوده و دنیا را مقدمه برای آخرت بداند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۳)

د) غرور

یکی از کلماتی که در قرآن جانشین مفهوم ایثار شده فعل ماضی مثبت «غَرَّتْهُمْ» در آیه ۷۰ سوره أنعام «غَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا» است. غرور از ریشه «غ رر» به معنای هر چیزی است که باعث فریب انسان شود (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵؛ ص ۹۲) و مصادیق آن اعم از مال، جاه و شهوت است. (همو)

انسان در ارتباط با دنیا از یک طرف مظاهر زیبایی آن را می‌بیند و از طرف دیگر پستی و نا پایداری آن را، اگر مظاهر زینت یافته دنیا موجبات اغوا انسان را فراهم آورد، وی را گمراه ساخته است. بنابراین، عنصر «زینت» مؤلفه معنایی است که واژه «غرور» را با مفهوم «ایثار» پیوند می‌دهد، درست همان چیزی که باعث ایثار دنیا بر آخرت شده و در آیه ۱۴ سوره آل عمران «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَامِ وَ الْحَرْتِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَآبِ» از آن با تعبیر «زَيْنَ لِلنَّاسِ» یاد شده است.

نتیجه حاصل از بررسی رابطه جانشینی ایثار در آیات قرآن آن که واژه‌های اشتراء، شراء،

استحباب، غرور و مشتقات آنها در قرآن می‌تواند به عنوان مترادف‌های نسبی شکل فعلی مفهوم ایثار مطرح شود. این واژگان با مفهوم اصلی ایثار به معنای «انتخاب» مرتبطند. آن چه که باعث انتخاب یک خرید و یا معامله نسبت به داد و ستد دیگری می‌شود کسب سود بیشتر است. در ایثار جهان آخرت بر دنیا منفعت حاصل بهتر و دارای ماندگاری بیشتر است. همان تعبیر «خیر و ابقی» به آن اشاره دارد.

همچنین کسی که چیزی و یا فردی را دوست دارد آن را طلب نموده و انتخاب می‌کند در *يَسْتَجِبُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ* نیز طلب و دوستی دنیا موجب انتخاب آن به جای آخرت است. افزون بر آن افراد فریب خورده، گزینشی‌نا بجا داشته و آنچه که دارای برتری نبوده را به اشتباه انتخاب نمودند، همانگونه که در *«غَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا»* افراد فریب خورده دنیا را به جای آخرت برگزیدند.

۵. بررسی فرایند تحول واژه ایثار

با توجه به اینکه معناشناسی به تحول معنا در طول زمان توجه دارد در مورد اینکه آیا خداوند از واژه ایثار همان معنای رایج آن را در نظر گرفته یا آنکه آن را در معنای جدیدی بکار برده باید گفت بررسی مشتقات ریشه «اثر» با مفهوم ایثار نشان می‌دهد که این واژه در سیر تکامل معنایی خود با حفظ معنای اساسی «برتری دادن» و با عناصر معنایی با بار ارزشی مثبت و منفی وارد نظام معنایی قرآن شده است. به عبارت دیگری می‌توان گفت که هر چند مفهوم ایثار نزد عرب آن روز کاملاً شناخته شده بود اما معنای برتری دادنی را پیدا کرد که بر اساس متعلق آن می‌توانست سعادت انسان را تامین و یا وی را به پرتگاه و سقوط بکشاند.

بنابر این در نظام معنایی قرآن ایثار مفهومی بدون بار ارزشی و یا صرفاً دارای بار ارزشی مثبت نیست که بتوان آن را صرفاً به عنوان فضیلت اخلاقی در رابطه با دیگران تلقی نمود کما آنکه امروزه در اندیشه مخاطبان به دلیل اشمال بر یافت ارزشی غالب، تبدیل به مفهومی کم و بیش پایا شده بلکه این واژه با حفظ معنای اصلی خود (انتخاب کردن) و با توجه به آنچه چیزی که انتخاب می‌شود، دارای بار ارزشی مثبت و منفی می‌گردد که همواره میان دو سویه مثبت و منفی آن تقابل جدی وجود دارد و این در حالی است که در میان عرب جاهلی مفهوم ایثار دارای چنین تقابلی وجود نداشته است.

گفتنی است که در فرایند تحول واژه ایثار با بار ارزشی مثبت ویژگی الزام به چشم می‌خورد. این الزام از تعبیر *فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* در مورد ایثارگران بدست می‌آید اما در انتقال ایثار به نظامهای پس از قرآنی این واژه بتدریج دچار تخصیص معنایی شده معنایی محدود تر به خود گرفته و در زیر سطح ظاهری آن متعلق‌های مختلف و صحنه‌های خاصی از آن به تصویر کشیده شده است.

اما آنچه امروز از معنای ایثار به ذهن متبادر می‌شود مفهوم از خودگذشتگی یا به تعبیر دیگر انتخاب دیگران به جای خود در کسب سود یا پرهیز از ضرر است. این مفهوم با معنای آن در نظام قرآنی رابطه عموم و خصوص مطلق دارد زیرا هر از خودگذشتگی در نظام معنایی قرآن ایثار است ولی هر ایثاری از خودگذشتگی نیست.

۶- مولفه های معنایی ایثار در قرآن کریم

منظور از مولفه های معنایی ایثار شناسایی معنای این واژه از طریق عناصرتشکیل دهنده آن و یا به تعبیر دقیق تر براساس روابط ساختاری و بنیاد های معنایی متداخل در یکدیگر است. بر اساس عناصر و مولفه های شناسایی شده در پژوهش حاضر می‌توان چنین نتیجه گرفت که ایثار در قرآن به معنای «انتخاب بدون واسطه و از روی اختیار میان دو یا چند گزینه بر اساس مطلوبیت و با بار ارزشی مثبت یا منفی است». بررسی حوزه های معنایی و میدان های معناشناسی واژه ایثار تحقیق مستقل دیگری را می‌طلبد که در این نوشتار مجال آن نیست.

نتیجه گیری

معناشناسی واژگانی با رویکرد تحلیل مؤلفه ای مطالعه ای روشمند برای دریافت معنای جدید از مفاهیم اخلاقی قرآن است. این روش با بررسی ابعاد متفاوت یک مفهوم و شناسایی عناصر و بنیاد های معنایی و کشف روابط ساختاری در هم تنیده حاکم بر آن، در صدد دستیابی به معنای مورد نظر آن از دیدگاه قرآن کریم است.

مفهوم ایثار در قرآن تک‌لایه نیست بلکه دارای مرزهای متداخل با یکدیگر است. معنای اصلی ایثار انتخاب است و معنای نسبی آن در کنار واژگانی چون مطلوبیت، ارزش، حق انتخاب، تنوع و عدم واسطه مشخص می‌شود. البته باید توجه داشت که عناصر اساسی مذکور در تمام انواع ایثار اعم از ممدوح و غیر ممدوح وجود دارد و آن چیزی که سبب جدا شدن انواع ایثار از یکدیگر می‌شود متعلق ایثار است. این مفهوم در قرآن کریم به صورت اصلی و نه مجازی بکار رفته و نوعی رفتار بدون واسطه است که به جهت برخورداری گزینه منتخب از مطلوبیت در ابعاد مادی و معنوی شکل می‌گیرد. این واژه همانطور که در موجودات غیر صاحب اراده همچون حیوانات و جمادات کاربرد ندارد عناصر مکان، زمان، سرعت، کمیت و سلسله مراتب در مولفه های معنایی ایثار لحاظ نشده است و امکان انتخاب هم زمان چند گزینه نیز وجود ندارد. بر اساس مولفه های معنایی ایثار می‌توان آن را انتخاب بدون واسطه و از روی اختیار میان دو یا چند گزینه بر اساس مطلوبیت و با بار ارزشی مثبت یا منفی دانست.

ایثار یا از جانب خداوند و یا از جانب بنده صورت می‌پذیرد. ایثار بنده بر اساس متعلق آن به اقسام پسندیده و ناپسند تقسیم می‌شود. ملاک پسندیده و یا ناپسند بودن این نوع از ایثار بر اساس غرض ایثارکننده و متعلق آن تعیین می‌شود. اگر غایت آن کسب رضای خداوند باشد

ممدوح و اگر برای کسب زندگی دنیا باشد امری ناپسند می باشد. ایثار پسندیده نوعی انتخاب است که در آن علاوه بر سرشت الهی، عناصر شناختی

همچون وجود دلایل روشن و عناصر هیجانی همچون دوست داشتن دخالت دارد و گستره آن شامل امور مادی همچون ایثار مال و امور معنوی همچون ایثار آخرت است. ایثار پسندیده در امور مادی با احساس بی نیازی فرد ایثار کننده همراه بوده و نگهداری نفس از بخل در آن دخیل است. در ایثار ناپسند هدف گذاری بر اساس تعلقات زودگذر دنیایی است. در این نوع از ایثار اهداف دنیوی که وسیله و نردبان برای رسیدن به هدفهای آخرتی است به اشتباه هدف غایی تلقی شده است.

واژه ایثار در سیر تکامل معنایی خود با حفظ معنای اساسی «انتخاب کردن» وارد نظام معنایی قرآن شد اما بر خلاف معنای آن در میان عرب جاهلی دارای معنای ارزشی گردید که میان دو سویه مثبت و منفی آن تقابل جدی وجود دارد به طوری که بر اساس متعلق آن می توانست سعادت انسان را تامین و یا وی را به پرتگاه و سقوط بکشاند در فرایند انتقال واژه ایثار به نظامهای پس از قرانی بتدریج این واژه دچار تخصیص معنایی شده به طوری که آنچه امروز از معنای ایثار به ذهن متبادر می شود مفهوم از خودگذشتگی است که رابطه آن با مفهوم شناسایی شده در قرآن، رابطه عموم و خصوص مطلق است.

فهرست منابع

۱. قران کریم
۲. آلوسی سید محمود (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۹۹۷)، التحریر و التنویر، بیروت: موسسه التاریخ.
۴. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲)، تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن عطیه، عبد الحق (۱۴۲۲)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغه، محقق: هارون، عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن قطب، سید (۱۴۱۲)، فی ضلال القرآن، قاهره: دارالشروق
۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱)، تهذیب اللغه، بیروت: دار الاحیاء تراث العربی.
۱۰. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸)، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۱. حسینی، اعظم السادات؛ مطیع، مهدی (۱۳۹۲)، «پیشنهاد الگویی بر متناسب سازی روش های معناشناسی در مطالعات قرآنی»، دو فصلنامه کاوشی نو در پژوهش های زبان شناختی قرآن کریم، سال دوم، شماره اول، پیاپی ۳.
۱۲. خطیب، عبدالکریم (بی تا)، التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت: دار الفکر العربی.
۱۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی
۱۴. رباط جزئی، لیلی (۱۳۸۴) ارزش ایثار از دیدگاه قرآن و سنت و آثار و پیامدهای فردی و اجتماعی آن، حوزه علمیه حضرت نرجس (س) سبزوار
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق: الدار الشامیه.
۱۶. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷)، منطق تفسیر قرآن (۱)، قم: جامعه المصطفی العالمیه
۱۷. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴)، تاج العروس، بیروت: دارالفکر.
۱۸. زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعۀ و المنهج، بیروت: دار الفکر المعاصر.
۱۹. سیدی، سید حسین و رفیعی، علی (۱۳۹۳)، «معناشناسی ایثار در قران کریم»، مجله علمی پژوهشی انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، ش ۳۲، صص ۱۰۲ - ۸۵.
۲۰. شبر، سید عبد الله (۱۴۰۷)، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین، کویت: مکتبۀ الألفین.

۲۱. شریفی، علی (۱۳۹۲)، «نقد و بررسی آرای ایزوتسو در حوزه معناشناسی قرآن کریم، حکمت معاصر»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، شماره سوم.
۲۲. شوکانی محمد بن علی (۱۴۱۴)، فتح القدير، دمشق: دار ابن کثیر.
۲۳. شببانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳)، نهج البيان عن كشف معانی القرآن، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۲۴. صادقی، تهرانی، محمد (۱۴۱۹)، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم.
۲۵. صفوی، کوروش (۱۳۷۹)، درآمدی بر معناشناسی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد جواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو
۲۸. طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
۲۹. طنطاوی، سید محمد (بی تا)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: دار نهضة مصر للطباعة و النشر.
۳۰. عباسی، مهرداد؛ پورافخم، مریم (۱۳۹۰)، «کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از نگاه ایزوتسو»، صحیفه مبین، شماره ۴۹.
۳۱. عکاسی نریمانی، پروانه (۱۳۸۸)، «بررسی فرهنگ ایثار و شهادت در جامعه»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده روان شناسی و علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم: انتشارات هجرت.
۳۳. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸)، الأصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۴. فیضی دکنی، ابوالفضل (۱۴۱۷)، سواطع الالهام فی تفسیر القرآن، تحقیق: سید مرتضی آیت الله زاده شیرازی، قم: دارالمنار.
۳۵. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۶. مشکور، محمد جواد (۱۳۵۷)، فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران
۳۷. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۸. معین، محمد (۱۳۷۵)، فرهنگ معین، تهران: امیرکبیر.
۳۹. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴)، الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیة. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

تفکر انتقادی و تربیت اسلامی : وجوه افتراق و اشتراک

حسین کریمیان^۱

فائزه ناطقی^۲

محمد سیفی^۳

چکیده

هدف تحقیق، شناسایی وجوه افتراق و اشتراک تفکر انتقادی با تعلیم و تربیت اسلامی است و روش مطالعه توصیفی از نوع تحلیل اسنادی است. ابزار جمع آوری اطلاعات فیش برداری از منابع و اسناد مکتوب در تعلیم و تربیت اسلامی و تفکر انتقادی ب اساس مدل فاشیون است. تحلیل اطلاعات جمع آوری شده نشان داد : ۱- تحلیل ، تفسیر، ارزشیابی ، استنباط، توضیح و خود تنظیمی از وجوه اشتراک تفکر انتقادی با تعلیم و تربیت اسلامی است که مورد توجه و تاکید هردو قرار گرفته است. ۲- هدف تربیت اسلامی قرب الی الله، ولی تفکر انتقادی رشد مهارت‌های ذهنی است که از وجوه افتراق اساسی بین دو مقوله می‌باشد. ۳- باتوجه به دیدگاه تربیتی اسلام تفکر انتقادی یکی از اهداف تربیتی در راستای تحقق تعقل و سیر در آفاق و انفس و به عبارتی سیر الی الله است. ۴- باتوجه به تاکید اسلام مبنی بر عدم پذیرش امور بدون دلیل و برهان می‌توان استدلال کرد که تفکر انتقادی یکی از مبانی رشد اجتماعی و عقلانی در تربیت اسلامی است. ۵- تفکر انتقادی به عنوان مهمترین فرایند رشد و تحول عقلانی با رویکرد تربیت اسلامی کاملاً سازگاری دارد.

کلیدواژه‌ها

وجوه اشتراک، وجوه افتراق ، تربیت اسلامی ، تفکر انتقادی.

۱ - گروه فلسفه تعلیم و تربیت، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

Email: hosein.karimian46@yahoo.com

۲ - گروه فلسفه تعلیم و تربیت، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. (نویسنده مسئول)

Email:f-nateghi@iau-araak.ac.ir

۳ - گروه فلسفه تعلیم و تربیت، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

Email:Seifi ir 2000@yahoo.com

طرح مسأله

انسان مجموعه‌ای از استعدادهای بالقوه است که برای به فعلیت در آوردن این استعدادها و توانایی‌ها، نیازمند تعلیم و تربیت است. آنچه هدف تعلیم و تربیت اسلامی است حقیقت جوئی و حصول رستگاری است و این مساله جز از طریق تعلم و تعقل در کنار تزکیه حاصل نمی‌شود. در قرآن کریم می‌خوانیم؛ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات/۵۶): جن و انس را جز برای پرستش نیافریدم «تا از این راه تکامل یابند و به من نزدیک شوند» در تربیت اسلامی رشد عقلانی به موازات رشد اخلاقی صورت می‌گیرد و به تعبیری این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. همواره در کتب دینی و اخلاقی ما علم و اخلاق در کنار هم ذکر شده و مکتبی که بیشترین توجه را به فراگیری دانش داشته و هدف بعثت پیامبر خود را تکمیل مکارم اخلاق ذکر کرده است، مکتب اسلام است. از طرف دیگر عمده ترین روشی‌هایی که در اسلام برای درگیری ذهنی و فکری یادگیرنده مورد تاکید است روش مباحثه یا مناظره است که هدف آن افزایش آگاهی می‌باشد که تاثیر بسزایی در رشد تفکر انتقادی داشته و باعث تحکیم آموخته‌ها، یاد آوری مجدد، بروز استعدادها، انتقال و تعمیم مهارت و دانش آنها می‌گردد. بر این اساس به نظر می‌رسد یکی از اهداف عمده آموزش و پرورش، تربیت شهروندان دارای تفکر انتقادی دانست که درصدد هستند وضعیت موجود را تغییر و آن را به آنچه از نظرشان آرمانی است، تبدیل کنند(حاجی آخوندی، ۱۳۸۸، ص ۱۳).

علاقه به توسعه توانایی‌های تفکر انتقادی و خلاق در محافل آموزشی پدیده جدیدی نیست. چت مایرز مؤلف کتاب «آموزش تفکر انتقادی» معتقد است منشأ چنین علاقه ای به آکادمی افلاطون بر می‌گردد همچنین سقراط در ۲۵۰۰ سال پیش اهمیت پرسش سؤالات عمیق را که موجب می‌شوند انسان قبل از پذیرش ایده‌ای به تفکر در آن بپردازد و نیز اهمیت جستجوی شواهد، آزمایش دقیق، استدلال، فرضیه‌ها و تحلیل مفاهیم اساسی را نشان داد. روش او بهترین راهبرد آموزش تفکر انتقادی می‌باشد. روش سقراط به وسیله افلاطون و ارسطو دنبال شد او با روش خاص دیالکتیک (پرسش و پاسخ) جوانان آن را به تدبیر و تفکر فرا می‌خواند و بر این باور بود که آنها فرآیند اندیشیدن را بیاموزند(مایرز، ۱۹۸۶، ترجمه ایلی، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

در مکتب انسان ساز اسلام به بحث و نظر توجه خاصی شده است و بدون اجبار، انسان‌ها به تفکر انتقادی و انتخاب بهترین‌ها دعوت شده‌اند، بطوری که در قرآن کریم می‌خوانیم: «لا اکره فی الدین قد تبین الرشد من الغی...»(بقره/۲۵۶) یعنی: در قبول دین اکراهی نیست، راه درست از راه منحرف آشکار شده است بنابراین کسی که به طاغوت کافر شود و به خدا ایمان آورد به دستگیره محکمی دست زده است که گسستی برای آن نیست و خداوند شنوا و داناست.

درباره جمله «لا اكره في الدين» مفسران دو احتمال داده‌اند یکی این که جمله خبریه باشد، در این صورت از یک واقعیت تکوینی خبر می‌دهد و آن واقعیت این است که دینداری و ایمان بر باور و عشق و اعتقاد قلبی استوار است و اجبار و اكره در امور قلبی و فکری نمی‌تواند نقشی داشته باشد. احتمال دوم این که هر چند در ظاهر، این جمله، جمله خبریه است اما مقصود از آن انشائیه است؛ یعنی نباید در دیندار کردن مردم به زور و اجبار متوسل شوید. به نظر می‌رسد که با توجه به تحلیل ذیل این جمله - راه هدایت از ضلالت و حق از باطل روشن شده است - این احتمال معقولتر و سازگارتر است. در هر دو صورت این آیه با وضوح تمام اعلام می‌کند که در اصل پذیرش دین اجبار و اكره وجود ندارد.

تفکر انتقادی به شهروندان کمک می‌کند تا در مسائل عمومی، داوری هوشمندانه‌ای داشته باشند و بطور مردم سالارانه در حل مسائل اجتماعی سهیم گردند. جان دیویی مربی بزرگ تعلیم و تربیت ماهیت تفکر انتقادی را «قضاوت معلق» یا «تردید سالم» تعریف می‌کند. او تفکر انتقادی را شامل بررسی فعال، پایدار و دقیق هر عقیده یا دانش می‌داند (لطف‌آبادی، ۱۳۸۴).

یونیسف (۲۰۰۳) در آخرین تقسیم بندی خود، مهارت تصمیم گیری و تفکر انتقادی را یکی از مهارت‌های زندگی بر شمرده است. در جهان امروز هر انسانی برای درست زیستن نیازمند فراگیری درست فکر کردن می باشد. تفکر انتقادی در واقع به نقد و تحلیل کشیدن تأثیرات رسانه‌ها و همسالان، تحلیل نگرش‌ها، ارزش‌ها، هنجارهای اجتماعی و اعتقادات و عوامل تأثیرگذار بر آنها و شناسایی اطلاعات مرتبط و منابع اطلاعاتی است (کردنوقایی و پاشا شریفی، ۱۳۸۴).

در اهمیت و ضرورت تفکر انتقادی، باید گفت که تفکر جوابگوی و ماهرانه است که به قضاوت خوب افراد نسبت به خود، دیگران و جامعه در زمان حال منجر می شود. فکر انتقادی در جامعه، افراد را از حالت انفعالی بیرون می‌آورد و به آنها مهارت‌ها و توانایی‌هایی می‌بخشد تا بجای تقلید کورکورانه از الگوها و پذیرش بی‌چون و چرا والدین، معلمان، سیاستمداران و رسانه‌ها، بتوانند با تمسک به تفکر و اندیشه انتقادی در جستجوی حقیقت و دانایی باشند و هرگز از جستجوی حقیقت و کوشش برای درک پدیده‌های اجتماعی غفلت نورزند. در ارتباط با ضرورت آموزش تفکر انتقادی در کلاس درس تحقیق انجام شده نشان می‌دهد: صرفاً حفظ و انباشتن مطالب در ذهن نمی‌تواند ملاک عمل باشد، بلکه برای رشد تفکر انتقادی لازم است استادان چارچوب‌های مقتضی از جمله عادت دادن دانشجویان به خوب تامل کردن، خوب اندیشیدن، خوب گوش دادن و دیگر مهارت‌های لازم را به دانشجویان آموزش دهند (سلطان قرایی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۰).

همچنین باید در نظر داشت که زندگی در جامعه پیچیده امروزی نیازمند افرادی است که قادر هستند با تکیه بر تفکر و اندیشه خود بر مسائل پیرامون خویش فائق آیند و در چارچوب و

چشم انداز روشنی، اطلاعات لازم را در مورد زندگی خویش جمع‌آوری و ترکیب کنند و با یک داوری خوب، آنها را ارزیابی نمایند و از کارهای ناممکن بپرهیزند. در حقیقت، افراد برای مواجهه با مسائل زندگی و اتخاذ تصمیم‌های اساسی نیازمند مهارت‌ها و صلاحیت‌های تفکر انتقادی هستند. تفکر انتقادی با عنوان تفکری که قضاوت را آسان می‌کند، توصیف می‌شود زیرا بر معیار تکیه می‌کند، خودمصحح است و نسبت به متن حساس است (لیپمن ۱، ۱۹۹۸).

بر این اساس فرد باید بتواند تصمیم مهمی در زندگی بگیرد، قدرت تجزیه و تحلیل، ارزیابی و قضاوت نسبت به شرایط زندگی خود را داشته باشد. مهارت‌های تفکر انتقادی به دانش آموزان اجازه می‌دهد تا بتوانند در زندگی، اطلاعات پیرامون خود را پردازش نمایند، بطور عینی به استدلال و استخراج نتایج از انواع متنوع اطلاعات پرداخته و به طور مؤثر، عینی و ملموس به ارزیابی مشکلات بپردازند و با وجود اطلاعات ناقص، تصمیم‌گیری معقول و مستدلی اتخاذ نمایند. در واقع خردمند هر کاری را به فرمان خرد و اندیشه انجام می‌دهد.

بطور کلی در زمینه ضرورت و اهمیت تفکر انتقادی به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:
تفکر انتقادی یکی از ابعاد اساسی وجود انسان است و پرورش آن سبب رشد آدمی می‌شود. تفکر انتقادی منطبق با ویژگی‌های عقلانی انسان مانند کنجکاوی و ترقی طلبی است. تفکر انتقادی کاربردی کردن یادگیری یا یادگیری بر اساس فعالیت خود یادگیرنده مد نظر قرار می‌گیرد.

تفکر انتقادی برگرفته از اهداف تعلیم و تربیت است (هاشمیان نژاد، ۱۳۸۰).

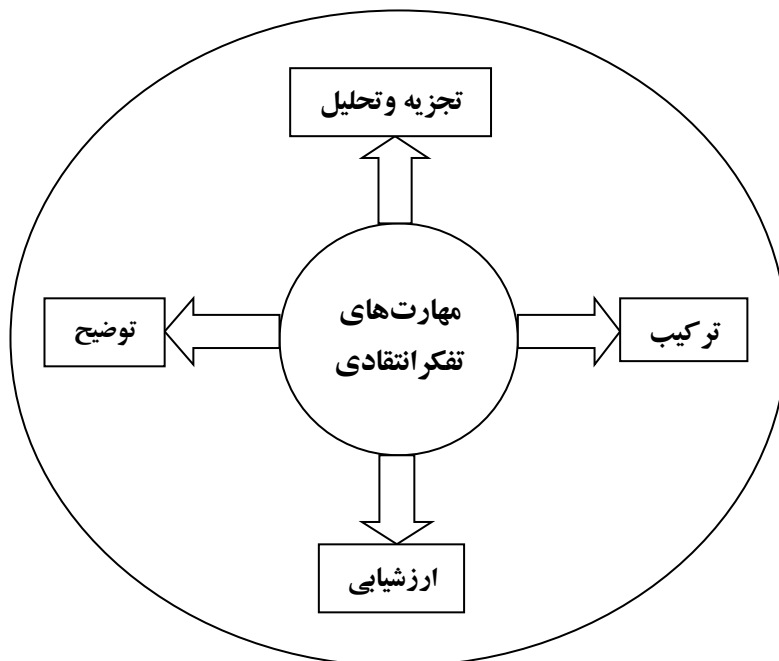
دین اسلام رکن اساسی و پایه اصلی خود را توحید قرار داده است، توحید بالاترین و عظیم‌ترین اندیشه‌ای است که به تفکر بشر رسیده، بسیار دقت و نازک کاری می‌خواهد، و از طرفی در اصول این دین و بالاخص در اصل اصول آن یعنی توحید، تقلید محکوم شده و تحقیق لازم شمرده شده، ناچار باید این دین، «تفکر» و «تدبیر» و «تحقیق و جستجو» را فرض بشمارد، و قسمت مهمی از آیات (کتاب) خود را به این موضوع اختصاص بدهد و همین کار را کرده است (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۲۰۷).

محمودی (۱۳۹۰) مقاله‌ای تحت عنوان "بررسی ویژگی‌ها و ثمرات تفکر انتقادی از دیدگاه امام علی(ع)" با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی انجام داده‌اند. نتایج تحقیق نشان داده که تفکر انتقادی از دیدگاه امام علی(ع) بر اساس شاخصه‌هایی است که ایشان از تفکر انتقادی ارائه نموده‌اند و از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به تدبیر، استدلال بر مبنای قضایای پیشین، خود سنجی، تفکر واگرا، پرسش‌گری، توجه به آراء مختلف، و توجه به شک و تردید راهبردی اشاره کرد.

محمدی (۱۳۹۴) مقاله‌ای تحت عنوان "تحلیل محتوای قرآن کریم بر اساس مفهوم تفکر انتقادی" انجام داده، یافته‌های پژوهش به تبیین مولفه‌های نه‌گانه‌ای برای تفکر انتقادی انجامید که عبارت است از: پرسش‌گری، قضاوت با معیار، استدلال، تجزیه و تحلیل، بی‌طرفی، روشمندی، عینیت‌گرایی، حقیقت‌جویی و انعطاف‌پذیری. در نهایت، برای هر یک از مولفه‌ها، مصادیقی از قرآن کریم استخراج شد. نتایج پژوهش حاکی از تأکید قرآن کریم بر همه مولفه‌های تفکر انتقادی به ویژه مولفه پرسش‌گری است.

در این مقاله کوشش شده است تا دیدگاه اسلام با تفکر انتقادی بر اساس مدل فاشیون مورد مقایسه و تحقیق قرار گیرد.

مدل نظری تحقیق از دیدگاه فاشیون



در پژوهش حاضر مدل مفهومی تفکر انتقادی با توجه به دیدگاه فاشیون بوده که مهمترین مولفه‌های شناختی مهارت‌های تفکر انتقادی را شامل؛ تجزیه و تحلیل، ترکیب، ارزشیابی و توضیح می‌داند (خلیلی و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۵۹).
سوال‌ات پژوهش عبارتند از:

۱- دیدگاه اسلام نسبت به تعلیم و تربیت بر مبنای تفکر انتقادی چیست؟

۲- تفکر انتقادی در اسلام از چه اهمیتی برخوردار است؟

۳- وجوه اشتراک تفکر انتقادی و تربیت اسلامی چیست؟

۴- وجوه افتراق تفکر انتقادی و تربیت اسلامی چیست؟

در این مقاله توجه خاص دیدگاه اسلام در تعلیم و تربیت و مقایسه آن با تفکر انتقادی در تعلیم و تربیت پرداخته شده است. البته در تحقیقات مشابه بیشتر به ابعاد و جنبه های تفکر انتقادی با رویکرد اسلامی توجه شده است ولی در پژوهش حاضر بیشتر به وجوه افتراق و اشتراک و ابعاد تفکر انتقادی در تربیت اسلامی عنایت شده است که با توجه به بررسی های انجام شده متمایز از سایر تحقیقات بوده، می توان نتیجه گرفت که با این شکل و شمایل فاقد پیشینه قبلی است.

ادبیات تحقیق

تفکر بر وزن تفاعل از واژه فکر به معنی اندیشیدن است. فکر در لغت یعنی اندیشه، تأمل، اعمال نظر و تدبیر، برای به دست آوردن واقعیات، عبرت‌ها و غیره (قرشی، ۱۳۶۱، ص ۱۹۹). معنای اصطلاحی: «فکر یا اندیشه، اجرای عملیات عقلی در معلومات موجود برای دستیابی به مطلوب است (مظفر، ۱۳۸۲، ص ۳۹).

(انیس^۱، ۱۹۸۵) تفکر انتقادی را به معنای: تفکر مستدل و تیزبینانه در باره این که چه چیزی را باور کنیم و چه اعمالی را انجام دهیم توصیف می کند. (نوریز^۲، ۱۹۸۵) تفکر انتقادی را تصمیم گیری عقلانی است در باره این که چه چیزی را باید باور کرد و چه چیزی را نباید باور کرد. (لیندزی، هال و تامسون^۳، ۱۹۸۷) تفکر انتقادی عبارت است از آزمون و بررسی قابلیت کارایی راه حل های پیشنهاد شده است. (سیمون و کاپلان^۴، ۱۹۸۹) تفکر انتقادی به معنای؛ صورت بندی استنتاج های منطقی است. (استل و استل^۵، ۱۹۹۱) تفکر انتقادی توسعه الگوهای استدلال منسجم و منطقی است. (چافی^۶، ۲۰۰۶) تفکر انتقادی فرآیند تفکر را با روش و قاعده کشف می کند که این نه تنها به معنای تعمق هدفمذانه است، بلکه آزمودن مدرک و منطقی است که ما و دیگران از آن استفاده می کنیم. (سیف، ۱۳۷۹، ص ۵۵۰) تفکر انتقادی یعنی؛ ارزیابی تصمیمات از راه بررسی منطقی و منظم مسایل و شواهد راه حل هاست. (اگن و کاوچاک،

1 - Robert H. Ennis

۲ - Norris

3 - Lindsg & Hall & Thomson

۴ - Simon & Caplan

5- Stel & Stel

6 - Chaffee

۲۰۱۰) تفکر انتقادی یعنی؛ توانایی و گرایش فرد برای سنجش نتایج امور و تصمیم گیری در باره آنها بر اساس شواهد. (سیف، ۱۳۹۱، ص ۴۰۴) تفکر انتقادی یعنی؛ داوری در باره صحت، اعتبار، و ارزش اطلاعات و استدلالهای ارایه شده.

انجمن فلسفه آمریکا که مورد توافق کلی قرار گرفته ارایه داده است که شامل مولفه های عاطفی و شناختی است؛ تفکر انتقادی قضاوت هدفمند و خود نظم دهنده ای است که به تعبیر، تحلیل، ارزیابی و استنباط و همچنین تبیین ملاحظات موقعیتی، روش شناختی، ملاکی و مفهومی مبتنی است. متفکر انتقادی ایده آل کسی است که به صورت دایمی کنجکاو، آگاه، دقیق در قضاوت، ارزیابی کننده عینی و بدون سوگیری، تمایل به بررسی مجدد، روشن بینی مسایل جدی در یافتن اطلاعات مرتبط و منطقی در انتخاب معیارهاست.

لیپمن^۱ از صاحب نظران تفکر انتقادی معتقد است که؛ تفکر انتقادی نسبت به تفکر عادی، پیچیده تر است و مستلزم فرآیند های عالی ذهن و داوری بر اساس شواهد و مدارک است. بر این اساس، مشخص کردن و بیان کردن مسایل، جمع آوری اطلاعات، تحلیل پرسش ها، مشاهده و قضاوت در باره اعتبار یک منبع، سازمان دهی اطلاعات و نتیجه گیری و بررسی نتایج، همه فعالیت هایی هستند که در تفکر انتقادی رخ می دهند (لیپمن، ۱۹۹۸).

در زیر ویژگی های تفکر انتقادی و تفکر عادیه شکل مقایسه ای ارایه شده است.

جدول مقایسه تفکر عادی و تفکر انتقادی

تفکر عادی	تفکر انتقادی
حدس زدن	تخمین زدن
ترجیح دادن	ارزشیابی کردن
گروه بندی	طبقه بندی
باور کردن	فرض کردن
استنتاج	استنتاج منطقی
مفاهیم همخوان	اصول درک شده
توجه به ارتباطات	توجه به روابط متقابل
تصور کردن	فرض کردن
پیشنهاد بدون دلیل	پیشنهاد با دلیل
قضاوت بدون معیار	قضاوت با معیار

(عارفی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۴۸)

ویژگی‌های تفکر انتقادی را پل شامل؛ هدف، طرح پرسش، اطلاعات، استنباط، پیش فرض ها، عواقب، نقطه نظرها و دیدگاه‌های گوناگون، انضباط ذهنی، رشادت ذهنی، همراهی ذهنی، استحکام فکری، پشتکار فکری، اطمینان در تفکر، خودگردانی ذهنی، تسلط بر خود محوری و قابلیت‌های استدلال اخلاقی می‌باشد (مکتبی فرد، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵).

مهارت‌های تفکر انتقادی

تفکر انتقادی از نظر صاحب‌نظران مختلف دارای مهارت‌های مختلفی است در زیر ویژگی‌ها و مهارت‌های اصلی تفکر انتقادی که مورد تاکید اندیشمندان این حوزه است ارایه شده است.

- ۱- تفسیر؛ به معنی درک و بیان معانی مربوط به تجربیات متنوع است.
- ۲- تحلیل؛ به معنی تشخیص هدف مطالب و پی بردن به ارتباطات موجود در بین آنها می‌باشد.
- ۳- ارزشیابی؛ به معنی تعیین اعتبار مطالب و ارزیابی نحوه ارتباطات بین آنها می‌باشد.
- ۴- استنباط؛ به معنی توانایی نتیجه‌گیری از مطالب می‌باشد.
- ۵- توضیح؛ به معنی موجه‌نمایی و بیان نتایج استدلال فرد است.
- ۶- خود تنظیمی؛ به معنی اصلاح و بازبینی تفکرات خود بر اساس مطالب مورد بررسی می‌باشد.

این مهارتها در گذشته و به طور معمول تحت عناوین استدلال استقرایی و قیاسی دسته بندی می شدند، استدلال استقرایی به معنی استخراج نتیجه بر اساس دلایل منطقی است و استدلالهای قیاسی به عنوان نتیجه‌گیری بر اساس یک استنباط یا اصل کلی می‌باشد (خلیلی و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۵۹).

از نظر نیدلر (۱۹۸۴)؛ مهارت‌های تفکر انتقادی عبارتند از: (۱) مهارت تعریف و شفاف سازی مسئله (۲) مهارت قضاوت درباره اطلاعات مربوط به مسئله (۳) مهارت حل مسئله و استخراج نتایج (ملکی و حبیبی پور، ۱۳۸۶).

تفکر انتقادی سطوح

تفکر انتقادی دارای سطوح زیر است؛

الف) سطح پایه تفکر انتقادی؛ در این سطح، یادگیرنده با حس اعتمادی که به تخصص خود دارد، برای هر مشکل پاسخ و راه حل درستی ارائه می‌دهد. در این سطح، تفکر با توجه به واقعیات، اصول و یا قوانین پایه است.

ب) سطح پیچیده تفکر انتقادی؛ در سطح پیچیده، فرد جدا شدن از منابع هدایت کننده را آغاز و با تحلیل و آزمایش شیوه‌های دیگر، به طور مستقل تفکر می‌کند.

ج) **سطح تعهد تفکر انتقادی**؛ در این سطح، یادگیرنده انتخاب راه حل بدون کمک گرفتن از دیگران را به صورت نیاز احساس می کند و خود را به پاسخگویی به دیگران ملزم می بیند یادگیرنده مجهز به تفکر انتقادی، به مهارتهایی دست می یابد که می تواند در فرایند آموزش و یادگیری به شیوه صحیحی قضاوت، تصمیم گیری و ارزشیابی کند (فرخ مهر، ۱۳۸۴).

موانع تفکر انتقادی در تعلیم و تربیت

رسالت و هدف اصلی تعلیم و تربیت، آموزش و توسعه تفکر انتقادی و بارآوردن افرادی است که بتوانند تفکر کنند و به ماحصل تفکر دیگران اکتفا نکنند؛ یعنی پرورش افرادی که مایل به تحقیق و بررسی هستند نه کسانی که صرفاً پذیرای آن چه گفته می شود (کدیور، ۱۳۸۱). بر این اساس تعلیم و تربیت با موانع مختلفی در بین دانش آموزان روبرو است که در زیر به مواردی پرداخته شده است؛

- ۱- فقدان برنامه درسی مشخص برای رشد و آموزش مهارتهای تفکر انتقادی در برنامه درسی؛
- ۲- فقدان اطلاع رسانی و ایجاد انگیزه برای جلب توجه دانش آموزان و معلمان به کارکردها و اهمیت تفکر انتقادی؛
- ۳- توجه ناکافی معلمان به روش های تدریس متناسب با الزامات تفکر انتقادی؛
- ۴- توجه ناکافی به جهت دهی برنامه درسی دانش آموزان در راستای ویژگی ها و الزامات تفکر انتقادی از قبیل: پرسش گری، تفکر، فرضیه سازی و غیره؛
- ۵- توجه ناکافی به نظریه ها و یادگیری متناسب با تفکر انتقادی در تدوین برنامه ها و روش های آموزشی؛ مطرح شده است که جای تامل دارد (عارفی و رضایی زاده، ۱۳۹۰، ص ۵۹).
- ۶- یکی از موانع بنیادین برای تفکر انتقادی، «تک سبب بینی» است. این مانع به آن معناست که انسانها از آن جایی که انسان هستند نمی توانند همه عوامل دخیل در پدیده ای را تشخیص دهند و معمولاً بر یک عامل متمرکز می شوند. تک سبب بینی نه تنها توصیف ناقص ارائه می دهد، بلکه راه حل ها و جواب ها را نیز در محدوده تنگ و بسته نگاه می دارد و باعث می شود تا از عوامل دیگر غفلت شود.
- ۷- از موانع دیگر تأکید بیش از اندازه به حافظه است؛ در حالی که حافظه افراد با وجود اهمیتی که دارد، به هیچ عنوان قابل اعتماد نیست و تکیه بیش از اندازه به آن، به رواج گونه ای فرهنگ شفاهی نادرست دامن می زند.
- ۸- موانع جسمی و احساسی همچون؛ خستگی، ترس، اضطراب، وحشت و بی میلی نیز از جمله عواملی هستند که باعث می شوند تفکر انتقادی مسیر طبیعی خود را طی نکند.

۹- فقدان جسارت و ایجاد فضایی واهمه آمیز هم از موانع روان شناختی و جامعه شناختی تفکر انتقادی می باشد.

۱۰- از عوامل اجتماعی که جلوی تفکر را می گیرد، عدم امنیت لازم برای ارائه دیدگاه های مختلف است. این مانع از جمله موانعی است که خاستگاه اجتماعی دارد و با آن نمی توان تفکری جدی را سامان داد.

۱۱- تأکید و تکیه بیش از اندازه بر احساسات هم می تواند سد راه تفکر سالم و غنی باشد. تفکر به احساس نیاز دارد. بدون شور و شوق جدی برای آموختن و رسیدن به حقیقت، تفکر و اندیشه ای سامان نمی گیرد. با این همه، احساسات مختلف می توانند به جای آن که به تفکر و استدلال کمک کنند، در نقش مانعی برای آن وارد شوند. مانند فردی که در جریان یک گفت و گو، طرف دیگر را تهدید کند. در چنین وضعیتی، فرد جلوی تفکر سالم سد ایجاد کرده است، یا تحریک حس دل سوزی و شفقت بی جهت می تواند جلوی تفکر سالم را بگیرد (کاو، ۱۳۹۱، ص ۳۹).

۱۲- وجود یادگیری به عنوان جریانی یک سویه و تأکید بر انتقال دانش در نظام های آموزشی مانعی جهت پرورش تفکر انتقادی در دانش آموزان است. امروزه سخنرانی به عنوان روش غالب در بسیاری از مراکز آموزشی باعث ترویج سبک انفعالی تعلیم و تربیت می شود که در آن تفکر انتقادی یا فقط به طور ضمنی آموزش داده می شود و یا هرگز یاد داده نمی شود.

۱۳- در نظام های آموزشی، سلسله مراتب اداری و آیین نامه ها تقویت و پرورش تفکر انتقادی را محدود می کند و موقعیتهای به دست آمده برای فراخ اندیشی و چالش را از بین می برد. تا زمانی که نمره دادن عامل اقتدار معلمان است، نمی توان انتظار داشت که زمینه رشد تفکر انتقادی در کلاس درس فراهم شود (شعبانی، ۱۳۷۹).

وایتهد^۱ با کلام معروف خود که: «یادگیری شاگردان بی فایده است مگر این که کتاب های خود را گم کنند، جزوات خود را بسوزانند» تلویحاً به این معنا اشاره دارد که ثمره واقعی تعلیم و تربیت باید یک فرایند فکری باشد که از مطالعه یک رشته بوجود می آید نه از طریق اطلاعات جمع آوری شده (مایرز، ۱۹۸۶، ترجمه ابیلی، ۱۳۸۶، ص ۸).

البته باید در نظر داشت که توانایی و مهارتهای تفکر انتقادی دانش آموزان در طی تحصیل بدون کمک معلم و صرفاً با گوش دادن به سخنرانی ها و خواندن کتب درسی و امتحان دادن توسعه نمی یابد. معلمان باید بطور واضح هدف از تفکر انتقادی را مشخص نموده و فرصت هایی را برای تمرین مهارتها و روشهای تفکر انتقادی برای دانش آموزان تدارک ببینند به عبارت

دیگر تنها انتقال اطلاعات برای اندیشیدن و تفکر کافی نیست بلکه باید شرایط اندیشیدن فراهم شود و با اندیشیدن به شناخت و باور برسند معلمان باید دائماً دانش آموزان را در برابر مسایل وموقعیتهای مختلف قرار دهند و آنان را به تلاش ذهنی وادار نمایند و موقعیت آموزشی را طوری فراهم نمایند که دانش آموزان خود را در فعالیتهای آموزشی و یادگیری سهیم و دخیل بدانند. کانت معتقد بود که اساس معرفت عبارت است از نظم بخشیدن به اطلاعاتی که از راه حواس گردآوری می‌شوند، پس منظور از تدریس تنها ارائه اطلاعات به شاگرد نیست بلکه مقصود از آن یاری به شاگرد است تا اطلاعات را کلیت بخشیده و با معنا سازد. معلم باید ذهن شاگرد را برانگیزد تا تصورات موجود در ذهن وی زنده شود (نقیب زاده، ۱۳۶۴، ص ۱۴۱).

۱۴- فقدان نگرش مثبت نسبت به تفکر انتقادی در بین متولیان و مربیان تعلیم و تربیت و دشواریهای آموزش موجود به جهت عادت در شیوه های تدریس و معلم محوری بشکل سخنرانی و ارائه محتوا بصورت یک طرفه، همچنین عدم پذیرش انتقاد و نقد سازنده فراگیران توسط مربیان و پایین بودن آستانه تحمل برای انتقادات که گاهها " جزء فرهنگ آموخته شده آنان تلقی شده و جزء جدایی ناپذیر فرآیند تعلیم و تربیت محسوب می شود و فقدان انگیزه در فراگیران برای ارائه نقطه نظرات و انتقادات و پیشداوری در خصوص نتایج انتقادات در بین فراگیران و غیر فعال بودن فرایند یاددهی - یادگیری از موانع جدی توسعه تفکر انتقادی است. در زیر بخشی از مهمترین موانع تفکر انتقادی در سیستم آموزشی ارائه شده است:

الف) انگیزه: تا زمانی که شاگردان انگیزه ای برای به کار گیری تفکر انتقادی نداشته باشند، تعلیم چارچوبی برای تجزیه و تحلیل، کاری عبث خواهد بود. شاگردان باید به اتفاق معلمان خود فعالانه با مسائل و مشکلات واقعی در ستیز باشند. پرداختن به جنبه های علمی و رفتاری تفکر انتقادی بهتر از موعظه و سخنرانی درباره آن است.

ب) نگرش و دید کنونی افراد: افراد مختلف اعم از شاگردان و دانشجوین همانند لوحه هایی عاری از نوشته و صرفاً برای پذیرش عقاید معلمین وارد محیط آموزشی نمی شوند. آنها از دوران کودکی بینش، طرز تفکر و روشهای حل مسأله خود را تنظیم کرده اند. فراگیری تفکر انتقادی شامل توسعه فرایندهای فکری از طریق سیر به ماورای نگرشها و تصورات خود محور و تجربه حسی است و معلمان نقش اساسی در توسعه این فرایند دارند.

ج) انتقال از تجربه عینی به امور انتزاعی: یکی از مشکلات دشوار در آموزش تفکر انتقادی چگونگی کمک به شاگردان در فاصله گرفتن از عقاید و ارزشهای خود است، تا از

این طریق قادر باشند انواع انتزاعی تر تصور را به کار گیرند. در انتقال تفکر عینی به انتزاعی نکته مهم، ترتیب آن است: اول تجربه عینی و بعد انتزاعی ولی روش‌های آموزش سنتی بر عکس است.

د) پرورش علاقه در افراد: بدون علاقه، رشد فکری امکان نخواهد داشت و علاقه جزء لاینفک توجه و درک کردن است. برخی از روش‌های تشویق علاقه: الف) طرح مسائل تعجب آور و سؤال برانگیز، ب) استعاره و تمثیل، ج) پرسش و پاسخ است.

ه) رشد تدریجی مهارت‌ها: شاگردان باید به تمرین تفکر انتقادی بپردازند. برای این کار شاگردان باید با عملیات ساده‌ای چون خلاصه کردن، شناخت مسائل اساسی و مفاهیم کلیدی و یادگیری پرسش مناسب شروع کنند، سپس می‌توانند به مهارت‌های پیچیده تری چون شناخت فرضیات و ایجاد و نقد مباحث بپردازند. فراگیری تفکر انتقادی همانند رشد دیگر توانایی‌های فرد است و باید برای تسلط بیشتر پیوسته در سطوح پیچیده آن را تمرین کرد. آنها باید به این مساله پی ببرند که درگیر موضوعات واقعی اند نه اینکه صرفاً لحظات فکری را می‌گذرانند.

و) عدم وجود جو اعتماد و حمایت: در تدریس هر معلمی حمایت و تشویق به اندازه تهیه محتوای درس یا ایجاد چارچوب‌های تجزیه و تحلیل در شاگردان اهمیت دارد (مایرز، ۱۹۸۶، ترجمه ایلی، ۱۳۸۶).

تفکر انتقادی در اسلام

همواره خرد و خرد ورزی از جایگاهی خاص در تعالیم اسلام برخوردار بوده است. بیان اهمیت جایگاه خرد و خرد ورزی در قالب (۳۰۰) آیه در قرآن خود دلیلی آشکار بر این مدعاست. مسلمانان چنین تاکید و اهمیتی در مکتب شیعه دوچندان می‌شود هنگامی که معتبرترین کتب حدیثی این مکتب همچون اصول کافی و بحارالانوار، باب‌های نخستین خود را به «باب‌العقل و الجهل» و «فضل العلم» اختصاص داده‌اند و سپس به بحث پیرامون اصول دین می‌پردازند. پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «فکره ساعه خیر من عبادة ستین سنه: ساعتی اندیشیدن بهتر از شصت سال عبادت کردن است.» در آموزه‌های دینی، واژه‌های نصیحت، تذکر، موعظه، استماع قول، اتباع احسن، توأسی به حق، دعوت به خیر، و امر به معروف و نهی از منکر، هر یک به گونه‌ای، اهمیت و جایگاه انتقاد و انتقادپذیری را بیان می‌کنند.

مهارت تفکر انتقادی مخصوص انسانهای باهوش و دارای حکمت الهی است که فکری نقادانه دارند و هیچ نظر و عقیده ای را بدون نقد و بررسی نمی پذیرند، همچون حضرت ابراهیم (ع) که از قوم خودش به جهت پرستش معبودانی بی خاصیت انتقاد کرد و چه زیبا و محترمانه انتقاد می کند آنجا که می فرماید: چرا چیزی را که نه می شنود و نه می بیند و نه هیچ نیازی از تو بر می آورد، می پرستید؟ ای مردم مرا دانشی داده اند، پس از من پیروی کن تا تو را به راه راست هدایت کنم (مریم ۴۲ و ۴۳) آری اگر پیامبران و اولیاء الهی را الگوی خویش قرار دهیم از آن ها خواهیم آموخت که طوطی وار همه چیز را نپذیریم بلکه مورد نقد و بررسی قرار دهیم و با معیار های الهی بسنجیم اگر با آن همخوانی داشت پذیرفته و بدان عمل نماییم (انبیا، ۲۱). قرآن کریم در جایگاه کتاب آسمانی دین اسلام می فرماید: «فیشربعبد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هدئهم الله و اولئک هم اولوالالباب» (زمر، ۱۷)؛ بندگانم را بشارت ده، آنان که چون سخنی بشنوند به نیکوترین وجه عمل کنند، آنان هستند که خداوند به لطف خاص خود هدایتشان فرموده و هم آنان به حقیقت خردمندان عالمانند. این آیه شریفه دارای چند نکته است:

۱- خداوند متعال، کلام را با لفظ «عبادی» آغاز کرده، گویی خواسته است بفرماید که بنده من چنین است و باید دارای این صفت باشد.

۲- آیه شریفه، صریحاً بر استقلال قوه عقل و تفکر انتقادی تأکید و آن را در حکم غربال و وسیله هدایت معرفی می کند.

۳- قرآن کریم در این آیه تعبیر و تشبیه قرآن نکته ظریف و لطیفی را به کار برده است؛ هر جا - و به خصوص در این آیه - که می خواهد از حقایق پشت پرده ظواهر سخنی بیابورد، تعبیر «اولوالالباب» را به کار می برد و می فرماید که «تنها اولوالالباب، این حقیقت را درمی یابند»، و این از اصطلاحات خاص قرآنی است و در هیچ جای دیگر به کار نرفته و آن هم فقط و فقط درباره «عقل» استعمال شده است.

۴- فرد عاقل کسی است که با تکیه بر نیروی عقلانی خود، قدرت تجزیه و تحلیل دارد. واژگان تعقل و تفکر گرچه مترادف نیستند، اما مرتبطاند. امام کاظم (ع) می فرماید: «إن لكل شیءٍ دليلاً و دليل العقل التّفکر» (کلینی، ج ۱، ص ۱۲). برای هر چیز نشانه ای است و نشانه عقل، تفکر است. طبق این معنا، تعقل بدون تفکر محقق نمی شود، اما عکس آن صادق نیست؛ یعنی تفکر ممکن است تخیلی، توهمی و غیر تعقلی باشد. خلاق و انتقادی بودن از صفات تفکر است، ولی به دلیل تلازم تفکر با تعقل، به نظر می رسد اتصاف عقلانیت نیز به این دو صفت صحیح است. قرآن افزون بر آن که انسان را به تفکر فرا می خواند، منابع تفکر را نیز به او ارایه می دهد تا بدین وسیله، سرمایه فکری انسان را در مسیری هدایت نماید که برای او سودمند

باشد. بررسی دقیق آیات این نکته را به دنبال خواهد داشت که در نگاه قرآن، منابع تفکر در سه منبع خلاصه می‌گردد: عالم آفاقی (جهان طبیعت)، عالم انفسی (جهان انسانی)، عالم تاریخ (جهان تاریخ) (طباطبایی، ۱۴۰۷، ج ۳، ۸۸).

بایسته است که مومن دقیق‌النظر و ریز بین باشد، سخن جز به استواری نگوید، برگمان بی وجه خود استناد نکند، در بررسی مسائل و جهت گیری ها جانب تقوا و عدالت را فرونگذارد، گوش دهد بیش از آن که بیان کند، و برای فهم و عمل به بهترین ها مجاهدت نماید، کلامش متین، نرم، و با دلیل باشد، با هر تصمیم تفکر نماید و در هر عمل عاقبت امور را در نظر آورد، ژرف نگر باشد، ظاهری فریبده او را متوقف نسازد و از ریشه یابی و تفقه در امور باز نماند، بیشترین عبادت اش تفکر، و دانش های اکتسابی، را بی بهره از دانش های طبیعی و سرشتی اش، فرا نگیرد، بررسی گفته را (ما قول) را بر گوینده (من قول)، برتری ندهد، و آن جا که مقام بررسی دلایل است، حق را از اهل باطل پذیرفته و باطل را از اهل حق نپذیرد، و نقاب از صورت باطلی که لباس حق پوشیده است، برنماید. آشکارا، حق را آشکار نماید و مدال بشارت عباد الرحمن و مقیمان خوب شنوا را، از کلام وزین الهی دریافت نماید.

وجوه افتراق و اشتراک تفکر انتقادی و تربیت اسلامی (الف) وجوه اشتراک

با عنایت به مطالب عنوان شده می توان نتیجه گرفت که بین دیدگاه محققان و دیدگاه اسلام در زمینه تفکر انتقادی، تشابهات و تفاوت‌هایی وجود دارد که از تشابهات می توان به این مطالب اشاره نمود:

۱- رشد تفکر انتقادی، آموزش و پرورش آن که متخصصان به آن پرداخته اند مد نظر اسلام نیز می باشد. در اسلام نیز روش های مباحثه و مناظره در جهت رشد تفکر انتقادی در آموزه های تربیتی مورد توجه خاص قرار دارد. خرد ورزی، استنباط، استدلال، انتخاب بهترین ها، اندیشیدن، تعقل، تفکر همه به معنای آن است که انسانها در مکتب اسلام بایستی با عقلانیت به مسایل پرداخته و از تبعیت کورکورانه از دیگران پرهیز نمایند. اسلام حتی در اصول دین بیان می کند که هر شخصی خود باید در این زمینه به یقین برسد و تقلید در اصول دین جایز نیست. انسان موجودی است مختار و انتخابگر، یعنی در پرتو قوه عقل پس از بررسی جوانب مختلف فعل، انجام یا ترک آن را برمی‌گزیند. قرآن کریم می‌فرماید: «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا» (انسان، ۳): ما راه را به او نشان داده‌ایم، او یا سپاسگزار است و یا کفران کننده. نیز می‌فرماید: «وقل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (کهف، ۲۹): بگو حق از

جانب پروردگارتان نازل گردیده است. پس هر کس می‌خواهد ایمان آورد و هر کس می‌خواهد کفر ورزد. رشد قوه قضاوت صحیح، مشاهده دقیق، تفسیر، تحلیل، استنباط که از مهارت‌های تفکر انتقادی است به حدی در اسلام مورد عنایت قرار دارد که یک ساعت فکر کردن بهتر از هفتاد سال عبادت می‌باشد، لذا تاکید اسلام بر مهارت‌های تفکر انتقادی قابل توجه است.

۲- اسلام نقد سازنده را می‌پذیرد و توصیه به انسانها می‌نماید که مومن آینه مومن است، یعنی هر فردی عیب و ایرادی دارد و بی عیب خداست، لذا شایسته است که انسانها همانند آینه یکدیگر باشند و عیب‌های همدیگر را در جهت رفع آن به یکدیگر گوش زد نموده و با نیت خیر خواهی در رفع نقایص کوشش نمایند.

۳- از وجوه تشابه دیگر این که هم در تفکر انتقادی و هم در دیدگاه اسلام توأم بودن دانش و عمل است. نگرش اسلام نیز هم به جنبه نظری و هم به جنبه عملی آن است. در متون اسلامی در کنار بهره‌گیری از استدلال عقلی، نقش تجربه مهم توصیف شده است. همواره علم فاقد عمل مورد ذم واقع شده و چنین علمی به درختی فاقد میوه تشبیه شده است «العلم بلاعمل کشجره بلاثمر». در عین حال راه گریز از سقوط و تباهی، بنای امور بر پایه تجربیات در نظر گرفته شده است، چنان که حضرت علی می‌فرماید: «هر کس که کار خود را بر پایه محکم تجربیات بنا نهد از سقوط و تباهی به سلامت می‌ماند.»

ب) وجوه افتراق

۱- در اسلام تفکر جهت دار است ولی در تفکر انتقادی جهتی بر آن تصور نیست در اسلام قرب الی الله است.

۲- در اسلام تقلید در اصول جایز نیست و فرد خود باید به این شناخت دست یابد در صورتیکه در تفکر انتقادی مینا آموزش است.

۳- هدف اصلی از پرورش تفکر انتقادی از نظر متخصصان بار آوردن انسانهایی است که صرفاً پذیرای نظر دیگران نباشند و خود دست به تحقیق و بررسی بزنند، گر چه این مساله مورد توجه اسلام هست ولی هدف اصلی در اسلام پرورش انسانهایی است که در جهت قرب الی الله بی دلیل چیزی را نپذیرند و تفکر انتقادی خود را با هدف نزدیک شدن به حق تعالی رشد دهند نه در جهت مادیات و بدست آوردن ارزش‌های صرفاً دنیوی، زیرا خداوند موهبتی بنام عقل به انسان داده است تا خیر را از شر تشخیص دهد و راه سعادت و رستگاری را پیشه خود سازد، لذا در اسلام هر تفکری ممدوح و مقبول نیست و سعادت انسان را تامین نمی‌کند، بلکه تنها اندیشه

ای که انسان را به قرب الهی برساند، سعادت او را فراهم می‌کند و عبادت شمرده می‌شود. ۴- از تفاوت‌های دیگر تفکر انتقادی و دیدگاه اسلام این است که تربیت شهروندانی با رشد عقلی و تفکر انتقادی با مبنای دموکراسی مد نظر دیدگاه تفکر انتقادی است ولی در اسلام نگاه به این دارد که انسانها آزادانه و با اختیار انتخابگر باشد و امور را مورد نقد و بررسی قرار دهند ولی مبنای آن بر اساس آن چه که شرع مقدس اسلام می‌گوید می‌باشد، لذا تفکر انتقادی در جهت سعادت و هدایت انسان می‌باشد که در راستای تهذیب و تزکیه نفس می‌باشد.

نتیجه‌گیری

تفکر انتقادی یکی از مهمترین ابعاد تربیتی در مکاتب مختلف و بویژه تربیت اسلامی است که از طریق رشد عقلانی و اجتماعی زمینه را برای پرورش انسانهایی برخوردار از اندیشه و قدرت رد یا قبول اندیشه‌ها مهیا می‌نماید البته انسان‌ها با قدرت اندیشه انتقادی به دنیا نمی‌آیند، و این قابلیت را به طور طبیعی نیز ماورای اندازه‌ای که برای زنده ماندن نیاز دارند، کسب نمی‌کند. بسیاری از انسان‌ها هیچ‌گاه آن را یاد نمی‌گیرند. این روش به سادگی توسط والدین و آموزگاران معمولی قابل آموزش به دانش‌آموزان نیست؛ بلکه به مربیان ویژه‌ای برای آموزش مهارت‌های اندیشه انتقادی نیاز دارد بعبارت دیگر رشد تفکر انتقادی مستلزم تعلیم و تربیت است. ایجاد محیط‌های درسی که باعث تشویق بحث، پرسش و تعمیق می‌شود، تفکر انتقادی را پرورش و رشد می‌دهند. چنین محیط‌هایی را می‌توان تا حدی از طریق تنظیم وقت کلاس که شامل بحث بیشتر باشد و با طرح تکالیف نوشتاری صریح و اثربخش ایجاد کرد. تلفیق مطالب خواندنی نیز که باعث توسعه و رشد علاقه دانش‌آموزان می‌شود، اهمیت دارد.

نتایج تحقیق حاضر باهدف شناسایی وجوه افتراق و اشتراک تفکر انتقادی و تربیت اسلامی نشان داد:

۱- بررسی بیانگر این است که اسلام اهمیت خاصی به تفکر و تعقل و به ویژه تفکر انتقادی داده است. در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که انسان‌ها را به اندیشه و تعقل فراخوانده است، و در بسیاری از آیات، متفکران، اندیشه‌وران و آنان که در مقام فهم واقعیات و شکل‌گیری از آن واقعیات هستند را به بهترین صورت، تمجید کرده است و آنان را که از حقیقت‌گریزانند، سخت مورد نکوهش قرار داده است.

۲- در مکتب اسلام هدف از خلقت انسان قرب الی الله می‌باشد که یکی از راه‌های نزدیکی به خداوند تفکر و تدبیر در نظام هستی است. بنا بر این اسلام انسانها را تشویق به تفکر

و تعقل نموده که بی دلیل چیزی را نپذیرند و صرفاً مقلد نباشند بلکه خود به تفکر انتقادی پرداخته و بهترین را انتخاب نمایند. این نوع تفکر هم در جهت حق تعالی بایستی هدایت شود، نه تفکری که انسان را به راه نادرست هدایت کند، لذا تفکری که صرفاً در جهت مادیگرایی باشد از نظر اسلام ممدوح نیست بلکه تفکر انتقادیی مقبول است که انسان را در مسیر الی الله قرار داده و باعث یقین گردد و انسان را از ظن و گمان دور نموده و به حقیقت برساند.

۳- تقلید کورکورانه، پیروی بی دلیل از گذشتگان، عدم تامل و تفکر در امور، پذیرفتن بدون استدلال و یقین حتی در اصول دین مورد توجه ویژه قرار گرفته است، لذا شایسته است در تعلیم و تربیت جهت رشد و پرورش تفکر انتقادی در دانش آموزان به این آموزه های دینی توجه خاصی مبذول نمود.

۴- از فرایندهای مهم رشد عقلانی - اجتماعی که می تواند باعث تحول فکری در انسانها گردد، تفکر انتقادی است که در تعلیم و تربیت اسلامی به منظور رسیدن انسان به یقین و دوری از شک و تردید مورد عنایت خاص قرار گرفته است و پذیرفتن امور بدون دلیل سخت مورد نکوهش و مذمت قرار گرفته است.

فهرست منابع

۱. حاجی آخوندی، زهرا. (۱۳۸۸). نظریه برنامه درسی آموزش و پرورش انتقادی با تأکید بر آرای پائولو فریره. رساله کارشناسی ارشد، تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش، دانشکده علوم تربیتی دانشگاه پیام نور واحد تهران.
۲. خلیلی، حسین و همکاران. (۱۳۸۲). مقایسه تاثیر دو روش آموزش کلاسیک مبتنی بر استراتژی های تفکر انتقادی بر یادگیری پایدار دانشجویان پرستاری، مجله علمی دانشگاه علوم پزشکی سمنان، جلد ۵.
۳. سلطان قرایی، خلیل، سلیمان نژاد، اکبر. (۱۳۸۷). تفکر انتقادی و ضرورت آموزش آن در کلاس درس، دو فصلنامه تربیت اسلامی، ۳(۶)، ۱۸۱-۱۹۵.
۴. سیف، علی اکبر. (۱۳۹۱). روانشناسی پرورشی نوین، تهران، انتشارات دوران.
۵. شعبانی، حسن، مهر محمدی، محمود. (۱۳۷۹). پرورش تفکر انتقادی با استفاده از آموزش مساله محور، مجله مدرس، ۴(۱)، ۱۱۵-۱۲۵.
۶. طباطبایی بروجردی، حسین. (۱۴۰۷). جامع احادیث شیعه، قم.
۷. عارفی، محبوبه، رضایی زاده، مرتضی. (۱۳۹۰). مروری بر نقش و جایگاه برنامه درسی دانشگاهی در رشد تفکر انتقادی دانشجویان، دو فصلنامه مطالعات برنامه درسی آموزش عالی، ۲(۳)، ۴۲-۶۲.
۸. فرخ مهر، حسین. (۱۳۸۴). پرورش تفکر در کلاس درس، تهران، انتشارات نوآور.
۹. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۶۱). قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. کاوه، محمد، (۱۳۹۱)، آسیب شناسی بیماری های اجتماعی (جلد اول)، تهران، نشر جامعه شناسان.
۱۱. کدیور، پروین. (۱۳۸۱). روان شناسی تربیتی، تهران، انتشارات آگاه.
۱۲. کرد نوقایی، رسول، پاشا شریفی، حسن. (۱۳۸۴). تهیه و تدوین برنامه درسی مهارت های زندگی برای دانش آموزان دوره تحصیلی متوسطه، تهران، فصلنامه نوآوری های آموزشی، ۱۲، ۸۴.
۱۳. لطف آبادی، حسین. (۱۳۸۴). روان شناسی تربیتی، تهران، انتشارات سمت.
۱۴. مایرز، چت. (۱۳۸۶). آموزش تفکر انتقادی، ترجمه خدایار ابیلی، تهران، سمت.
۱۵. محمدی، فرامرز. (۱۳۹۴). تحلیل محتوای قرآن کریم بر اساس مفهوم تفکر انتقادی، دو فصلنامه علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، ۲(۳).
۱۶. محمدی، ایوب. (۱۳۹۰). ویژگیها و ثمرات تفکر انتقادی از دیدگاه امام علی (ع)، فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ش ۱۳.
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). بیست گفتار، قم، انتشارات صدرا.
۱۸. مظفر، محمد رضا. (۱۳۸۲). المنطق، ترجمه علی شیروانی، قم، دارالعلم.
۱۹. مکتبی فرد، لیلا. (۱۳۸۹). سیر تحول و شکل گیری مهارت های تفکر انتقادی در داستان های

- تالیفی ایرانی برای کودکان و نوجوانان ، مجله مطالعات فرهنگی ، ۱(۱)، ۱۰۳-۱۲۴ .
۲۰. ملکی ، حسن ، حبیبی پور ، مجید . (۱۳۸۶) . پرورش تفکر انتقادی هدف اساسی تعلیم و تربیت ، فصلنامه نوآوری های آموزشی ، ۶(۱۹)، ۹۳-۱۰۸ .
۲۱. نقیب زاده ، میر عبد الحسین . (۱۳۶۴) . فلسفه کانت بیداری از خواب دگماتیسم، چاپ اول، تهران، آگاه.
۲۲. هاشمیان نژاد، فریده. (۱۳۸۰). ارائه چهارچوب نظری درخصوص برنامه درسی مبتنی بر تفکر انتقادی در دوره ابتدایی با تأکید بر برنامه درسی مطالعات اجتماعی، رساله دکتری دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات.
23. -Chaffee.John.(2006).Teaching Critical Thinking across the Curriculum. new Directions for Community Colleges. volume 1992 Issue34.
24. -Cottrell's.(2011).Critical Thinking Skills: Developing effective analysis and gument.NY: Palgrave Macmillan.
25. -Curtis.f..Rudd.T.Gallo.R..Eckhrt.M..Ricketts.E.(2008).Overtly Teaching Critical Thinking and Inquiry-based learning:A Comparison of two undergraduate biotechnology Classes.Journal of Agricultural Education.49(1):72-84.
26. - Facion PA. Facion NC. The California critical thinking skills test: form A and form B test manual. Millbrae. CA: California Academic Press; 1993.
27. -Fisher. Alec.(2005). Critical Thinking: an introduction. United Kingdom: Cambridge University Press.
28. -Fowler.(2008).the ethical Practice of Critical Thinking. Carolina academic.
29. -Lipman.M.(1998).Critical Thinking: what it can be? Educational Leadership.46(1).38-43.
30. -Meyers.Chet.(1986).Teaching Students to thinking Critically. Sanfrancisco. Jossey-bass publisher.
31. -Paul.r.(2005).The state of Critical Thinking today. New directions for community colleges.130.27- 40.

تبیین جایگاه تفکر انتقادی در وظیفه‌گرایی معرفتی اخلاق باور

فرامرز محمدی پویا^۱

سعید ضرغامی همراه^۲

سید مهدی سجادی^۳

یحیی قائدی^۴

علیرضا محمودنیا^۵

چکیده

هدف از پژوهش حاضر تبیین جایگاه تفکر انتقادی در وظیفه‌گرایی معرفتی اخلاق باور می‌باشد. برای این منظور از روش تحلیل مفهومی برای تحلیل وظیفه‌گرایی معرفتی، تفکر انتقادی و همچنین تبیین جایگاه تفکر انتقادی در وظیفه‌گرایی معرفتی استفاده شده است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که به‌منظور عقلانیت بخشی به باورها و رعایت اخلاق باور، باید دلایل و قرائن لازم و کافی برای باور فراهم آید (قرینه‌گرایی). نائل آمدن به این دلایل و قرائن، مستلزم تحقیق و تفحص درباره‌ی باور مورد نظر است (وظیفه‌گرایی معرفتی). برای انجام تحقیق و بررسی اصولی، باید قواعدی را تبیین کرد که با کاربرد آن‌ها فرایند وظیفه‌گرایی معرفتی به‌نحو احسن صورت پذیرد. تفکر انتقادی متشکل از مهارت‌هایی است که هر کدام می‌توانند به‌عنوان یک قاعده در فرایند تحقیق و بررسی در مورد باور به‌کار روند. این قواعد عبارتند از «قضاوت با معیار روشن و پرهیز از قضاوت عجولانه»، «پرسشگری»، «خود اصلاحی»، «تمییز دلیل قوی از دلیل ضعیف»، «عدم پیروی از اکثریت و حقیقت‌جویی»، «تحلیل کردن»، «استقصاء»، «بدهات و پرهیز از ابهام»، «اجتناب از جمود و تعصب»، «جامعیت‌نگری»، «انعطاف‌پذیری»، «پیگیری تردیدها»، «استماع نظرات مخالف»، «تفکیک باور از صاحب باور»، «بررسی پیش‌فرض‌ها» که با ورود به فرایند اخلاق باور، مسیر وظیفه‌گرایی معرفتی را قاعده‌مندانه به پیش خواهد برد.

کلیدواژه‌ها

اخلاق باور، وظیفه‌گرایی معرفتی، قرینه‌گرایی، تفکر انتقادی.

۱ - دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، عضو باشگاه پژوهشگران جوان و نخبگان، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

E-mail: muhammadipouya@yahoo.com

۲ - دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی E-mail: zarghamii2005@yahoo.com

۳ - دانشیار و مدیر گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تربیت مدرس E-mail: sajadism@modares.ac.ir

۴ - دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی E-mail: yahyaghaedy@yahoo.com

۵ - دانشیار و مدیر گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی

E-mail: alirezamahmmudnia@yahoo.com

طرح مسأله

انسان هنگام اعتقاد ورزیدن با گزینه‌های متعددی مواجه می‌شود و با گزینش یکی از آنها به امری معتقد می‌گردد. این فرایند از منظرهای معرفت‌شناختی و روان‌شناختی، تحلیل‌های پیچیده و فراوانی دارد؛ از جمله اینکه آیا او واقعاً از روی اختیار باوری را برمی‌گزیند؟ آیا برای انتخاب خود، با بایسته‌هایی مواجه است؟ میزان تأثیر عواطف و احساسات در این فرآیند چقدر است؟ با چه ملاک‌هایی می‌توان به داوری درباره‌ی باورها پرداخت؟... در قرن نوزدهم رهیافتی مطرح شد که با تأکید بر سخت‌گیری‌های معرفت‌شناسانه، تخلف از قوانین معرفتی را گناهی اخلاقی برمی‌شمرد. ویلیام کلیفورد^۱ (۱۸۷۶) اعلام کرد: همیشه، همه جا و برای همه کس، اعتقاد به امری بدون فراهم شدن قراین^۲ لازم و کافی، امری (اخلاقاً) خطاست. البته قید «اخلاقاً» صریحاً در عبارت خود کلیفورد نیامده است؛ اما قراین متعددی وجود دارد که ناگزیر این قید را در این عبارت جای می‌دهد که یکی از آنها خودِ عنوان مقاله مشهور اوست^۳. همچنین بسیاری از افرادی که به تحلیل این رهیافت پرداخته‌اند، این قید را ذکر کرده‌اند (اروی^۴، ۱۹۶۹، ص ۴۳). در این رهیافت، وی تخلف از بایسته‌های معرفتی را گناه اخلاقی شمرد و مدعی شد هر فردی برای هر باوری که بر می‌گزیند، باید ادله و استدلال کافی داشته باشد و اگر چنین نکرد، با ظلم به خود و هموعان خود، یک عمل غیراخلاقی انجام داده است. این ایده، افراد را به خود می‌آورد تا هر چیزی را باور نکنند و در باورهای پیشین خود نیز تجدیدنظر به عمل آورند. علت اصلی این ادعا، رواج یافتن خوی زودباوری در افراد و نیز آثار مخرب باورهای بدون پشتوانه است. بدین ترتیب کلیفورد اصطلاحی با عنوان «اخلاق باور^۵» را اولین بار در مقاله معروفی با همین عنوان، در ۱۱ آوریل ۱۸۷۶ در نشست انجمن متافیزیک در لندن، مطرح می‌کند. به اعتقاد او، اخلاق باور به هیچ وجه، اعتقاد بدون استدلال را مقبول نمی‌داند و باورهای احساسی و دلخواهی را بی‌ارزش و بلکه ضد ارزش می‌داند (کلیفورد، ۱۹۰۱). به‌طور کلی می‌توان گفت منظور از اخلاق باور این است که انسان‌ها باید قبل از رسیدن به یک باور، به معرفت کافی در مورد آن باور رسیده و باورشان از معقولیت برخوردار باشد. از آنجا که باور فرد با عمل خود او و همچنین با باور و عمل دیگر افراد جامعه رابطه‌ای شبکه‌ای دارد؛ چنانچه باور فرد از معقولیت برخوردار نباشد، این باور غیرمعقول در

۱ - William Kingdom Clifford

۲ - Evidences

۳ - The Ethics of Belief

۴ - Arvey

۵ - The Ethics of Belief

باور و به تبع آن عمل افراد جامعه تأثیر گذاشته و تکثیر می‌شود. به همین دلیل نه تنها باوری غیرمعقول شکل گرفته است بلکه به علت تأثیر باور غیرمعقول فرد بر باورهای دیگران که عدم پیشگیری از آن گونه‌ای عدم مسئولیت در قبال جامعه بشری است، امری غیر اخلاقی نیز صورت پذیرفته است. کلیفورد برای بیان بهتر نظر خود، مثال زیر را می‌آورد (همان، ۱۸۷۷، صص ۲۸۹-۲۹۵).

«صاحب کشتی‌ای قصد دارد کشتی مهاجرتی خود را به همراه تعدادی از مسافران، به دریا بفرستد... تردیدهایی در مورد سالم بودن کشتی به ذهنش خطور می‌کند... اما موفق می‌شود بر این تفکرات آزار دهنده غلبه کرده و وجدان خود را آسوده نماید. او با خود می‌گوید که این کشتی بدون هیچ خطری بسیاری از سفرها را تجربه کرده و از بسیاری از طوفان‌ها، جان سالم به در برده، لذا بی‌دلیل است گمان کنم کشتی از این سفر نیز سالم باز نگردد. بدین‌سان، باوری راسخ به دست آورد و با خاطری آسوده، حرکت کشتی را می‌نگریست. اما ناگهان کشتی در میان اقیانوس غرق شد... ما درباره‌ی صاحب کشتی چه خواهیم گفت؟ مسلماً خواهیم گفت که او مقصر واقعی مرگ مهاجران است. زیرا او حق نداشت بر اساس چنان شواهدی که پیش روی وی بود، به چیزی معتقد شود. او باورش را با بررسی صبورانه به دست نیاورده بود، بلکه با فرو نشانیدن تردیدهایش به آن دست یافته بود... فرض می‌کنیم که کشتی این سفر را به سلامت به پایان رسانده باشد، آیا این امر از تقصیر صاحب کشتی می‌کاهد؟ خیر، ذره‌ای نمی‌کاهد... چنان‌چه فعلی تصادفاً نتایج خوب یا بدی در پی داشته باشد، به هیچ وجه نمی‌تواند درستی یا نادرستی فعل را تغییر دهد. پرسش این نیست که آیا باورش صادق یا کاذب از کار درآمد، بلکه این است که آیا او حق داشت بر اساس چنان شواهدی که پیش رویش بود به چنین باوری برسد؟»

کلیفورد می‌خواهد با این مثال نشان دهد کسی که بدون بررسی قراین (حتی قراین کم اهمیت له و علیه یک باور)، باوری را اتخاذ کند، «خطایی معرفت‌شناسانه» مرتکب شده و معرفتی بر اساس شواهد ناکافی برگزیده است. افزون‌تر اینکه این خطای وی، «خطایی اخلاقی» هم هست و مذمت اخلاقی را نیز به دنبال دارد. این بُعد اخلاقی نتیجه این واقعیت است که باور صرفاً یک امر شخصی یا چیزی که قابل تفکیک از دیگر جنبه‌های حیات انسان باشد، نیست (کلیفورد، ۱۸۷۷، ص ۲۹۲). در واقع، باورهای یک شخص نه تنها برای خود او، بلکه برای دیگران نیز پیامدها و نتایجی را در بر دارد. در حقیقت، کلیفورد بر این ارتباط درونی میان باور و عمل دست گذاشته و آن را برجسته کرده است (آمسبوری، ۲۰۰۸، ص ۲۷). دیدگاه

کلیفورد بلافاصله بعد از طرح آن، هم از سوی اعضای انجمن متافیزیک؛ کسانی همچون هاتن^۱، هاکسلی^۲، استون^۳، وارد^۴، و هم از سوی دیگر متفکرانی که عضو انجمن نبودند مثل آرنولد^۵ نقد و بررسی شد. در سال‌های اخیر فیلسوفانی همچون مارتین^۶، ون اینویگن^۷ و پلانتینگا^۸ بر وجه معرفتی دیدگاه کلیفورد تمرکز کرده‌اند و در مقابل، فیلسوفان دیگری همچون گیل^۹ و رورتی^{۱۰}، وجه اخلاقی دیدگاه او را مورد توجه قرار داده‌اند. برخی دیگر نیز همچون هاک^{۱۱}، کوئینتن^{۱۲}، و کود^{۱۳}، ارتباط میان دیدگاه‌های معرفتی و اخلاقی کلیفورد را مورد مذاقه قرار داده‌اند (مدیگان^{۱۴}، ۲۰۰۹، صص ۳-۴). در همین راستا برخی دیگر از فیلسوفان مدعی‌اند که اخلاق باور کلیفورد مشتمل بر دو مدعای مستقل از هم است: یکی مدعای اخلاقی و دیگری مدعایی معرفت‌شناختی. مدعای اخلاقی این است که باور پیدا کردن به چیزی برای شخصی که از حیث معرفتی مستحق^{۱۵} آن نیست، خطاست. مدعای معرفت‌شناختی این است که این استحقاق معرفتی حاصل قرائن و ادله است؛ یعنی برای اینکه کسی از حیث معرفتی مستحق باوری شود، لازم است برای آن باور قرینه یا دلیلی داشته باشد، البته فرض مدعای معرفت-شناختی بر این نیست که در هر مورد خاصی میزان و نوع ادله ما را بیان دارد (آمسبوری، ۲۰۰۸، صص ۲۸-۲۷). لذا برای داشتن قرائن و شواهد لازم به‌منظور ادعای یک باور، ابتدا باید به تحقیق و تفحص و بررسی پرداخته و این تحقیق و بررسی در مورد ادعا، نوعی وظیفه محسوب

-
- ۱ - Hutton
 - ۲ - Huxly
 - ۳ - Stephen
 - ۴ - Ward
 - ۵ - Arnold
 - ۶ - Martin
 - ۷ - Van Inwagen
 - ۸ - Plantinga
 - ۹ - Gale
 - ۱۰ - Rorty
 - ۱۱ - Haack
 - ۱۲ - Quinton
 - ۱۳ - Code
 - ۱۴- Madigan
 - ۱۵- Entitled

می‌شود که اگر به آن عمل نشود نه تنها استحقاق معرفتی برای ادعای خود را نداریم، بلکه طبق نظر کلیفورد خطایی اخلاقی هم صورت گرفته است. با این توصیفات به نظر می‌رسد که انجام وظیفه‌ی تحقیق و بررسی در مورد یک باور، پیش‌زمینه‌ی لازم به‌منظور استحقاق معرفتی و پیشگیری از خطای اخلاقی است. این تحقیق و تفحص، همان وظیفه‌گرایی معرفتی در اخلاق باور است. برای انجام صحیح این تحقیق و بررسی باید اصول و قواعدی وجود داشته باشد تا با تبعیت از آنها، بررسی را به نحو احسن انجام دهیم. لذا مسأله‌ی اساسی تبیین قواعدی است که با رعایت آنها بتوان وظیفه‌گرایی معرفتی را به بهترین شکل ممکن به سرانجام رساند.

از طرف دیگر، تفکر انتقادی^۱ نوعی تصمیم‌گیری عاقلانه است مبنی بر اینکه چه باوری داشته باشیم (نوریس^۲، ۱۹۸۵، ص ۴۰) و حتی به تحلیل و بررسی آن چه باور داریم نیز می‌پردازد (نوریس و انیس^۳، ۱۹۸۹؛ انیس، ۱۹۸۵ و ۲۰۰۲). حدود ۳۰۰ سال است که متخصصان تعلیم و تربیت در سیاست‌گذاری‌های خود، پرورش تفکر انتقادی را جزء هشت هدف اصلی آموزش مدرسه‌ای یعنی؛ مهارت‌های آکادمیک پایه، تفکر انتقادی و حل مسأله، مهارت‌های اجتماعی، اخلاق، مهارت‌های شهروندی، بهداشت جسمی و عاطفی، هنر و ادبیات و آمادگی شغلی قرار داده‌اند (اسنایدر و اسنایدر^۴، ۲۰۰۸) و بیش از ۲۵ سال است که تفکر انتقادی به عنوان آرمان تعلیم و تربیت مورد تأکید است (هاتچر^۵، ۲۰۰۶). تأکید بر توسعه‌ی توانایی استدلال و تقاضای گنجاندن آموزش استدلال در برنامه‌های درسی به عنوان چهارمین عنصر آموزش پایه و اساسی (پس از خواندن، نوشتن و حساب کردن)، نشانگر توجه بی‌سابقه نسبت به تفکر انتقادی در عصر حاضر است (سیگل^۶، ۱۹۹۸). دایره‌المعارف جامع آموزش و پرورش، تفکر انتقادی را به‌معنای کاربرد دیدگاه‌ها و رویکردهای ارزیابی شده به جای پذیرش ساده و بدون ارزیابی قضاوت‌ها، نگرش‌ها و اطلاعات تعریف نموده است (تیواری، ۲۰۰۸، ص ۲۲۲). لغت‌نامه‌های متفاوت تفکر انتقادی را استفاده از ذهن برای قضاوت و ارزیابی دقیق و سنجیده در نظر می‌گیرند (نیکولز، ۲۰۰۳). در همین رابطه دیوئی، تفکر انتقادی را بررسی فعال، پایدار و دقیق هر عقیده یا دانش می‌داند (دیوئی، ۱۹۸۲، ص ۷۴). در خصوص تفکر انتقادی مطالعاتی صورت گرفته که به برخی از

۱- Critical Thinking

۲- Norris

۳- Ennis

۴- Snyder & Snyder

۵- Hatcher

۶- Siegel

مرتبط‌ترین آن‌ها می‌پردازیم. شاه‌ولی (۱۳۷۶) در پژوهش خود با عنوان «به‌کارگیری آموزش تفکر انتقادی در آموزش عالی به‌منظور پاسخگویی به نیازهای جامعه» به این یافته‌ها رسید که یادگیری توانایی تشخیص مشکلات و پرسشگری، نتایج مثبتی را در پی دارد که عبارتند از: تعمق در مشکلات برای جلوگیری از ابهام‌ها و ایجاد دانش لازم به‌منظور رفع آنها، خودارزیابی، کسب اعتماد به‌نفس، آماده شدن برای سازگاری با محیط. در پژوهش دیگری، جهانی (۱۳۸۰) به موضوع «نقد و بررسی مبانی فلسفی الگوی آموزش تفکر انتقادی لیپمن» پرداخته که مهم‌ترین یافته‌ی این تحقیق عبارت بود از این که آموزش تفکر انتقادی منحصرأ از طریق فرایندهای پژوهشی ممکن می‌گردد. پس معلمان و مجریان با عنایت به این نکته باید به پرورش روح پژوهش‌گری در دانش‌آموزان بپردازند. در پژوهشی که توسط هاشمیان نژاد (۱۳۸۰) با عنوان «ارائه‌ی چارچوب نظری در خصوص برنامه درسی مبتنی بر تفکر انتقادی در دوره‌ی ابتدایی با تأکید بر برنامه درسی مطالعات اجتماعی» انجام شده است، هشت مهارت: (۱) سؤال کردن (۲) تحلیل کردن (۳) ارزیابی (۴) ارتباط دادن (۵) استدلال کردن (۶) سازماندهی مفاهیم علمی مربوط (۷) کاربرد واژگان انتقادی (۸) فراشناخت، برای تفکر انتقادی در نظر گرفته شده است. نوشادی (۱۳۸۷) در پژوهشی با عنوان «بررسی گرایش دانشجویان رشته‌های علوم انسانی به تفکر انتقادی»، گرایش به تفکر انتقادی را در چهار مؤلفه‌ی نوآوری، بلوغ فکری، اشتغال ذهنی و ذهن باز، بررسی و مطالعه کرده است. یافته‌ها نشان داد که دانشجویان دوره‌های تحصیلات تکمیلی به‌خصوص دوره دکتری گرایش بیشتری به تفکر انتقادی داشته و در بین رشته‌های مختلف، دانشجویان رشته‌ی جامعه‌شناسی بیشترین گرایش را به تفکر انتقادی نشان دادند. فاسیون^۱ (۱۹۹۰) مطالعه‌ای با عنوان «رسیدن به یک مفهوم‌سازی مشترک در مورد تفکر انتقادی»، انجام داده و یافته‌ها یک توافق مفهومی را در مورد تفکر انتقادی که دارای دو بعد گرایش عاطفی و مهارت شناختی بود، نشان می‌دهد. در این مطالعه جستجوی حقیقت، داشتن ذهن باز، تحلیلی بودن، سیستماتیک بودن، کنجکاوی، اعتماد به خود و... جزء بُعد عاطفی تفکر انتقادی و فرایندهای شناختی مانند مشاهده شواهد، انتخاب اطلاعات مرتبط، تمایز بین حقایق مربوط و نامربوط، تحلیل و بررسی اعتبار منابع و... جزء بُعد شناختی تفکر انتقادی بودند (به نقل از دام و ولمن^۲، ۲۰۰۴). پُل و الدر^۳ (۲۰۰۱) در تحقیق دیگری به «بررسی ملاک‌هایی در افراد متفکر منتقد» پرداختند. این ملاک‌ها عبارتند از: ۱- طرح پرسش‌ها و مسائل ضروری به‌صورت واضح و

۱ - Facione

۲- Dam & Voloman

۳ - Paul & Elder

دقیق. ۲- جمع‌آوری و ارزیابی اطلاعات تفسیر آنها ۳- تأکید بر راه‌حل‌های مستدل و ارزیابی آنها با ملاک‌ها و استانداردهای مربوط ۴- تشخیص فرضیه‌ها و نتایج کاربردی آنها ۵- تعامل با دیگران برای به‌دست آوردن راه‌حل مشکلات پیچیده. مطالعات گسترده‌ای که توسط پل و الدر (۲۰۰۰) با موضوع «اعتبار نامه‌های علمی اساتید دانشگاه» انجام شد، نشان داد هر چند که واقعاً همه‌ی اساتید، تفکر انتقادی را به عنوان یک هدف اولیه برای آموزش خود می‌شناسند و باور دارند که به خاطر آن تدریس می‌کنند ولی تعداد کمی از آن‌ها توانستند: تعریف واضحی از تفکر انتقادی ارائه دهند، استانداردهای عقلانی را که تفکر انتقادی بر پایه‌ی آن‌هاست را توضیح دهند، توانایی‌های تشکیل دهنده‌ی آن را تشخیص دهند، و ویژگی‌های عقلانی یا تمایلات ضروری برای تفکر انتقادی را مورد بحث قرار دهند. همچنین فاسیون و همکاران (۲۰۰۱)، طی بررسی‌های دیگری، فهرستی از مهارت‌های ویژه‌ی تفکر انتقادی و متفکر انتقادی از جمله؛ حقیقت-جویی^۱، روشنفکری^۲، تحلیل، نظامداری^۳، اعتماد به‌نفس^۴، پیگیری^۵ و نمو یافتگی^۶ و همچنین پشتکار فوق‌العاده برای جمع‌آوری اطلاعات مرتبط به یک موضوع، انتخاب بر اساس دلیل، برخورداری از روحیه‌ی کنجکاوی و کارآگاهی، محتاط در قضاوت (فاسیون و همکاران، ۱۹۹۵) را مشخص کردند که همگی به‌نوعی لازمه‌ی وظیفه‌گرایی معرفتی قاعده‌مند می‌باشند.

با این اوصاف با تحلیل مفهوم تفکر انتقادی، جایگاه آن در وظیفه‌گرایی معرفتی مشخص خواهد شد. لذا در ادامه با تبیین وظیفه‌گرایی معرفتی به اهمیت و ضرورت تحقیق و تفحص جهت متقن کردن باورها خواهیم پرداخت و سپس با توجه به تحلیل مفهوم تفکر انتقادی، به تبیین قواعدی می‌رسیم که لازمه‌ی یک تحقیق و بررسی صحیح بوده و به این ترتیب با تبیین جایگاه تفکر انتقادی در وظیفه‌گرایی معرفتی، زمینه برای معقولیت باورها و اخلاق باور فراهم می‌آید. به همین منظور در این پژوهش از روش توصیفی و تحلیل مفهومی^۷ برای تحلیل وظیفه-گرایی معرفتی اخلاق باور و تفکر انتقادی استفاده شده است. تحلیل از نگاه مور^۸، به معنای

-
- ۱ - Truth-Seeking
 - ۲ - Open-Mindedness
 - ۳ - Systematicity
 - ۴ - Self-Confidence
 - ۵ - Inquisitiveness
 - ۶ - Maturity
 - ۷ - Conceptual Analysis
 - ۸ - Moore

برگرداندن یک اندیشه یا مفهوم یا گزاره‌ی ناروشن است به اندیشه یا مفهوم یا گزاره‌ی روشن؛ بدان‌سان که معنا بی‌آنکه دگرگون شود، روشن‌تر گردد. یعنی مفهوم‌ها، واژه‌ها و گزاره‌های جانشین شده، دقیق‌تر، رساتر و روشن‌تر شوند (نقیب زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۶). به عبارت دیگر، آن نوع تحلیلی که ما به واسطه‌ی آن به فهم معتبر از معنای عادی یک مفهوم یا مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط دست می‌یابیم، «تحلیل مفهومی» نامیده می‌شود. تحلیل مفهومی ناظر است به فراهم آوردن تبیین صریح و روشن از معنای یک مفهوم به واسطه‌ی توضیح دقیق ارتباط آن با سایر مفاهیم و نقش آن در اعمال اجتماعی ما که داورهایمان درباره‌ی جهان را شامل می‌شود. از آن‌جا که مفاهیم در زبان تجسم یافته، فنون تحلیل مفهومی فونونی برای آزمون دقیق معنای اصطلاحات است. برخی از پژوهشگران، از تحلیل مفهومی به‌نحو مؤثری در پژوهش‌های ناظر به تفسیر مفهومی استفاده می‌کنند. هر چند فنون تحلیل مفهوم مختلف‌اند، اما همه متضمن این نکته هستند که استفاده‌کنندگان توانمند زبان در شرایط مختلفی که به‌صورت دقیق معین شده باشد، چه خواهند گفت یا چه نخواهند گفت (کومیز و دنیلز، ترجمه باقری؛ در شورت، ترجمه مهرمحمدی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۴۷). در نهایت با توجه به توصیف و تحلیل وظیفه‌گرایی معرفتی و تفکر انتقادی، به تحلیل جایگاه تفکر انتقادی در وظیفه‌گرایی معرفتی و نحوه‌ی ورود و تأثیر آن به فرایند اخلاق باور پرداخته شده است.

وظیفه‌گرایی معرفتی اخلاق باور

اخلاق باور مبتنی بر یک‌سری اصول پذیرفته شده است که از آن با عنوان بایسته‌های معرفت‌شناختی اخلاق باور نام می‌بریم. به عبارت دیگر برای پذیرش اخلاق باور، باید این بایسته‌ها را پذیرفته باشیم. از جمله مهم‌ترین این بایسته‌ها عبارتند از: اراده‌گرایی، ارتباط شبکه‌ای باورها، فعل متعاقب باور، وظیفه‌گرایی^۱، قرینه‌گرایی^۲، درون‌گرایی. بر اساس اخلاق باور، انتخاب یک باور امری ارادی محسوب می‌شود و فرد همان‌گونه که می‌تواند باوری را برگزیند، می‌تواند آن را رد کند (اراده‌گرایی). باورهای یک فرد با یکدیگر و همچنین باورهای افراد مختلف و جوامع مختلف با هم در ارتباط بوده و روی هم تأثیر می‌گذارند (ارتباط شبکه‌ای باورها). در اخلاق باور، اعتقاد بر این است که باور با عمل در ارتباط بوده و روی عمل تأثیر می‌گذارد (فعل متعاقب باور). در این صورت با توجه به اراده و اختیار انسان در فرایند باور، و همچنین تأثیر باورهای او بر باورهای دیگران، سخن از وظیفه‌گرایی به میان می‌آید. یعنی فرد مجاز نیست هر باوری را انتخاب کند؛ بلکه باید قبل از انتخاب خود وظایفی را انجام دهد که منجر به کسب معرفتی

۱ - Deontology

۲ - Evidentialism

عقلانی شود. این وظیفه، همان فرایند تحقیق و تفحص در مورد باور است (وظیفه‌گرایی). با انجام دادن این وظایف است که فرد قراین و شواهد لازم و کافی را برای پذیرش و یا رد یک باور فراهم می‌آورد (قرینه‌گرایی). این قراین باید در دسترس و در حیطه آگاهی فرد بوده و او قادر به تبیین ادله‌ی خود باشد (درون‌گرایی). حال که بایسته‌های معرفت‌شناختی معرفتی شد، به بایسته‌ی وظیفه‌گرایی می‌پردازیم.

یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسان، مؤلفه‌ی توجیه در معرفت است و یکی از دغدغه‌های آنها این است که آیا انسان نسبت به باورها خود تکلیف و وظیفه‌ای دارد که با رعایت نکردن آن‌ها در توجیه معرفت خود ناکام بماند یا خیر. وظیفه‌گرایی، فرد را به‌سوی تحقیق و تفحص درباره‌ی باور خود سوق می‌دهد (جوادپور، ۱۳۸۹، ص ۵۰). معمولاً منشأ وظیفه‌گرایی را به جان لاک و دکارت برمی‌گردانند که البته بعدها وظیفه‌گرایی به چند دسته تقسیم شدند. عده‌ای بر وظیفه معرفتی^۱ تأکید کردند، عده‌ای بر وظیفه اخلاقی^۲ تأکید کردند و عده‌ای هم بر وظیفه عملی^۳ (غایت‌انگاران^۴) (پوجمن، ۱۹۹۴، صص ۵۴۴-۵۴۳). جان لاک و دکارت بر وظایف معرفتی تأکید داشته و آن را همان تحقیق و بررسی قبل از پذیرش یا ادعای باوری تعریف می‌کردند. کلیفورد بر وظایف اخلاقی تأکید داشته و اذعان می‌داشت که پذیرش باوری که همراه با قرائن و شواهد کافی نباشد، غیراخلاقی است. او این وظیفه را همگانی دانسته و از آن به مسئولیت در قبال بشریت تعبیر می‌کند، چرا که ضرر حاصل از یک باور بدون قرائن لازم و کافی، دامنگیر همه‌ی افراد یک جامعه و بلکه کل بشریت می‌شود و از این بابت غیراخلاقی است (جوادپور، ۱۳۸۹، صص ۷۹-۷۴). ویلیام جیمز و پاسکال نماینده‌ی وظیفه‌گرایانی هستند که بر وظایف معرفتی یا اخلاقی تأکید ندارند؛ بلکه ملاک را غایت باور دانسته‌اند و معتقدند انسان باید باوری را برگزیند که او را به بهترین سود و فرجام راهنما سازد. وظیفه‌گرایی عملی، ملاک را بر ذهن و استدلال نمی‌بیند و آن‌چه از منظر او مهم است، این است که در مرحله‌ی عمل گزینه‌ای را انتخاب کنیم که بیشترین سود با آن باشد (جوادپور، ۱۳۸۹، ص ۵۲). لذا می‌توان نتیجه گرفت که در اخلاق باور، دو وظیفه‌ی معرفتی و اخلاقی بیشتر مدنظر هستند. این دو وظیفه نیز رابطه‌ای طولی با هم دارند. یعنی تحقیق و بررسی در مورد باور (وظیفه معرفتی) لازمه‌ی فراهم

۱ - Epistemic duty

۲ - Moral duty

۳ - Pragmatic duty

۴ - Teleological

۵ - Pojman

آوردن قرائن لازم در مورد یک باور (وظیفه اخلاقی) بوده و با انجام وظیفه معرفتی است که می‌توان شرایط لازم برای انجام وظیفه اخلاقی را فراهم آورد. به عبارت دیگر تا روش صحیح تحقیق و بررسی در دست نباشد، نمی‌توان قرائن و شواهد لازم برای یک باور را احصاء نموده و وظیفه اخلاقی را به خوبی انجام داد. در این زمینه چیزم^۱ معتقد است، می‌توان مباحث معرفت‌شناسی را با استفاده از مفاهیم اخلاقی بازتعریف نمود (چیزم، ۱۹۶۱، ص ۷۴۰)؛ به این معنا که همانند کلیفورد، فرایند کسب معرفت را فرایندی اخلاقی تشریح کرده و رابطه‌ای بین وظیفه‌ی معرفتی و اخلاقی برقرار می‌کند.

در عصر رنسانس و پس از آن، می‌توان جان لاک و دکارت را یافت که به نوعی از اخلاق باور صحبت به میان آورده‌اند (پترسون و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵). لاک و دکارت با بنیان نهادن ایده‌ی وظیفه‌گرایی، نوع معرفتی آن را برجسته کردند و معتقد بودند که اولاً؛ انسان در مقام موجودی عقلانی، این هدف معرفتی را دارد که صادق را بپذیرد و کاذب را برتابد. ثانیاً؛ این هدف معرفتی، وظایفی معرفتی را می‌طلبد تا بدان نائل شویم. ثالثاً؛ به دلیل برخورداری از قوه‌ی عقلانی و توان سنجش اشیاء و قضایا، در برابر هر نوع کوتاهی در انجام وظیفه‌ی معرفتی، مسئول خواهیم بود. لذا در پی هر باوری، وظایفی وجود دارد که باید ملزم به انجام آنها باشیم و تخلف از آن «گناهی معرفتی»^۲ را در پی خواهد داشت (شمس، ۱۳۸۴، صص ۳۵-۳۴).

لاک یکی از عقل‌گرایانی است که معیارهایش درباره «اعتقاد معتبر» همان‌هایی بود که بعدها کلیفورد ارائه کرد؛ با این حال او معتقد بود که مسیحیت می‌تواند این معیارها را برآورده کند، مشروط به آن که به درستی فهمیده شود و از آن دفاع گردد (پترسون و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۷۴). او در مجموعه‌ی «جستاری در باب فهم بشر»^۳، قضایا را مطابق، مخالف یا مافوق عقل می‌شمارد. قضایایی که بتوان صحت آنها را با آزمایش و از راه قیاس به صورت قطعی یا احتمالی دریافت، مطابق عقل هستند؛ قضایایی که با صورت یا اصل مشخصی ناسازگار یا مباین باشند، مخالف عقل می‌باشند؛ و بالاخره قضایایی که نتوان صحت یا احتمالی بودن آنها را به واسطه‌ی عقل از اصول استخراج کرد، مافوق عقل خواهند بود؛ مثلاً وجود خدای متعال مطابق با عقل، وجود خدایان متعدد مخالف عقل، و رستاخیز مافوق عقل است (لاک، ۱۳۸۱، ص ۴۴۰). او وحی را اگر برخلاف دلیل عقل باشد، بر نمی‌تابد؛ مگر اینکه مافوق عقل باشد که در این صورت، چون خود عقل حکم می‌کند که نمی‌تواند به آن دست یازد، موضوع ایمان خواهد بود نه در ساحت

۱ - Chisholm

۲ - Epistemic Sin

۳ - An essay Concerning Human Understanding

عقل (همان، ص ۴۴۵). لاک اعلام کرد که ما تنها در صورتی در باور به خدا موجه هستیم که آن را بر مبنایی موجه باور کرده و استدلالی داشته باشیم که مقدمات آن یقینی باشد. البته او دو دسته از باورها را یقینی می‌داند: قضایای مربوط به تجربه بی‌واسطه و قضایای بدیهی. این ایده‌ی لاک، سنگ بنای قرینه‌گرایی در قرون بعدی شد. او با سخن گفتن از تکلیف، الزام و شرایط معرفتی یا عقلی، ملاک‌های سخت‌گیرانه‌ای پیش روی انسان‌ها گذاشت که بعدها کلیفورد با نظم و نسج آن، تخلف از این وظیفه را گناهی اخلاقی در حق کل بشریت خواند. براند بلانشارد^۱، راسل^۲ و مایکل اسکریون^۳ نیز کسانی بودند که این سیر را پیش گرفتند و پذیرش باور بدون استدلال را گناه معرفتی نامیدند (استامپ و همکاران، ۱۳۸۰، ص ۵۴).

دکارت، عقل و ارکان عقلی را مقدم بر دین و ارکان دینی می‌دانست و معتقد بود دریافت عقلی انسان، مقدم بر اراده و تصمیم‌های اوست. بنابراین برای اکتساب دانش‌های یقینی، وظایفی وجود دارد که انجام آنها از حضور گزاره‌های عقلاً اثبات نشده در ذهن جلوگیری خواهد کرد (چیگنل و دال، ۲۰۰۵). در این رابطه تلاش‌های دیگری نیز صورت پذیرفته و به‌عنوان مثال سوزا^۴ رهیافت معرفت‌شناسی فضیلت محور (ارزشی)^۵ را مطرح می‌کند. در این رهیافت، بر سلامت محیط و حواس در فرایند توجیه و ارزشیابی باور تأکید می‌شود. بر این اساس، ارزش معرفت به تأملات عقلانی صحیح است (پوجمن، ۱۹۹۹، صص ۲۶۱-۲۴۶).

بدین ترتیب تا اینجا مشخص شد که برای حرکت در راستای معقولیت‌بخشی به باورها و اخلاقی باور، باید به انجام وظیفه‌ی معرفتی خود یعنی کسب معرفت و شناخت قبل از شکل‌گیری باور، متعهد باشیم. یعنی به معرفت و شناختی برسیم که با توجه به آن بتوان از شواهد و قرائن لازم و کافی برای ادعای یک باور برخوردار باشیم. نکته اینجاست که ما می‌دانیم وظیفه‌ای معرفتی بر عهده داریم و آن این است که باید به شناخت و معرفت صحیح قبل از ادعای یک باور برسیم، اما چگونگی کسب این شناخت برای ما روشن نیست. به عبارت دیگر هدف مشخص است اما ساز و کار آن فراهم نیست. کسب دانش و معرفت، نیازمند استراتژی‌های مختلف و مهارت‌های لازم است (غائبی و امیری پری، ۱۳۹۴، ص ۶۵) و به عبارتی نائل آمدن به وظیفه-گرایی معرفتی و شناخت عمیق قبل از باور، نیازمند قواعد خاصی می‌باشد. این قواعد باید به گونه-

۱ - Brand Blanshard

۲ - Rassel

۳ - Michael Scriven

۴ - Sosa

۵ - Virtue Epistemology

ای باشد که با کاربرد آنها، وظیفه‌ی معرفتی به نحو احسن صورت گرفته و زمینه‌ی لازم برای حصول به وظیفه‌ی اخلاقی را فراهم نمائیم. در این پژوهش به تحلیل تفکر انتقادی پرداخته و نشان خواهیم داد که چگونه تفکر انتقادی، ما را در فراهم آمدن این قواعد یاری می‌دهد. به عبارت دیگر با توجه به تحلیل تفکر انتقادی، در واقع قواعدی برای وظیفه‌ی معرفتی تبیین نموده و شرایط را برای حصول وظیفه‌ی اخلاقی و نهایتاً اخلاق باور فراهم می‌کنیم.

جایگاه تفکر انتقادی در وظیفه‌گرایی معرفتی

در فرایند کسب باور، قواعدی باید وجود داشته باشد که رعایت آنها منجر به حصول معرفتی عقلانی شده و بدین ترتیب زمینه برای اخلاق باور فراهم آید. از طرف دیگر عدم رعایت این قواعد، منجر به معرفتی غیر عقلانی شده و بدین ترتیب باور حاصل شده نیز قطعاً باوری غیر اخلاقی خواهد شد. همچنین با بهره‌مندی از این قواعد، می‌توان باورهای پیشین خود را مورد ارزیابی قرار داد و این سؤال را از خود پرسید که آیا در فرایند معرفت‌شناختی کسب باورهای خود، به تحقیق و تفحص صحیحی پرداخته‌ام و در مسیر اخلاق باور حرکت کرده‌ام؟ و این مقدمه‌ای شود برای از نو افکندن بنیاد باورهای خود. رویکردی که می‌تواند ما را در فراهم آوردن این قواعد برای انجام وظیفه‌ی معرفتی کمک نموده و اصطلاحاً ما را به اخلاقی کردن باورها رهنمون سازد، تفکر انتقادی است. چرا که تفکر انتقادی نوعی تصمیم‌گیری عاقلانه است مبنی بر اینکه چه باوری داشته باشیم (نوریس، ۱۹۸۵، ص ۴۰) و حتی به تحلیل و بررسی آن چه باور داریم نیز می‌پردازد (نوریس و انیس، ۱۹۸۹؛ انیس، ۱۹۸۵ و ۲۰۰۲). دیوئی نیز تفکر انتقادی را بررسی فعال، پایدار و دقیق هر عقیده یا دانش می‌داند (دیوئی، ۱۹۸۲، ص ۷۴). با این اوصاف تفکر انتقادی، ارتباط خاصی با ارزیابی و شکل‌گیری باورهای اخلاقی دارد. برای تبیین بهتر این مدعا، در ذیل به بررسی تفکر انتقادی می‌پردازیم.

تفکر انتقادی قدمتی دیرینه دارد، روش تدریس و دیدگاه سقراط در ۲۵۰۰ سال قبل مؤید این مطلب است (شهبابی، ۱۳۸۴). به طور کلی، تفکر انتقادی از زمان سقراط و روش گفتگوی اکتشافی وی با فلسفه در ارتباط است (جانسون، ۲۰۰۲). سقراط نخستین فیلسوفی بود که داور روزگار خویش خوانده شد، روش تربیتی سقراط برپایه‌ی گفتمان بنا شده بود و نقادی یکی از ارکان مهم این روش به حساب می‌آمد. او در روش پرسش و پاسخ، همواره از حرکت جدالی فکر

استفاده می‌کرد و سعی می‌نمود برای هر چیز یک تعریف پیدا کند. به‌طور کلی در اندیشه‌ی سقراطی، اندیشه‌ی انتقادی محور کار است و تغییرات اجتماعی ناشی از آن با ارزش تلقی می‌شود (جهانی، ۱۳۸۰). سقراط تا آن اندازه برای تفکر انتقادی و نقش آن در زندگی ارزش قایل بوده که شعار معروفش را بر آن اساس عرضه می‌کند، آنجا که می‌گوید: «زندگی ارزیابی نشده ارزش زیستن ندارد». بر این اساس، ارزش زندگی را به حضور یا عدم حضور ارزیابی می‌بیند و بدین ترتیب به عنصر اساسی تفکر انتقادی یعنی تحلیل و ارزیابی تأکید می‌کند (عباسی یادکوری، ۱۳۸۱). کانت نیز روش فلسفی خودش را روش "انتقادی" می‌خواند. روش انتقادی، در واقع یک صورت جدید از روش سقراطی است؛ زیرا همان‌گونه که توجه اصلی سقراط معطوف به بررسی خودش و دیگران در مسیر جستجوی حکمت بود، روش نقادی هم نیازمند بررسی عقل به واسطه‌ی خودش بود. به عبارت دیگر، نقد به معنای دقیق کلمه برای کانت فرایندی است که به واسطه‌ی آن عقل از خودش درباره‌ی گستره و محدودیت‌های قوای خودش سؤال می‌کند (شاقول و محسنی، ۱۳۸۸). در فلسفه‌ی کانت، دگماتیسم مقابل کریتیسیسم قرار دارد. چیزی که باعث می‌شود کانت فلسفه را نقادی بداند، به عصر روشنگری بر می‌گردد؛ عصر روشنگری، فلسفه و نقد را وابسته به هم و در آثار غیر مستقیم‌شان هماهنگ با یکدیگر می‌داند و نیز می‌کوشد تا برای هر دو سرشتی واحد بیابد (کاسیرر، ۱۳۷۰). انیس (۱۹۹۱، ص ۶) معتقد است که تفکر انتقادی، «تفکری مستدل و متاملانه بوده که تمرکز آن بر این نکته است که چه چیزی را باور کنیم و یا انجام دهیم». او معتقد است که در این تعریف، سه مفهوم اساسی وجود دارد: قابلیت استدلال، تأمل و تصمیم‌گیری. انیس (۱۹۹۳) در همین رابطه ده ویژگی را برای متفکر انتقادی برمی‌شمرد که عبارتند از: ارزشیابی اعتبار منابع؛ تشخیص دلایل، نتایج و پیش‌فرض‌ها؛ ارزیابی کفایت یک استدلال که شامل ارزشیابی اعتبار دلایل، نتایج و پیش‌فرض‌هاست؛ موضع‌گیری در مورد مسأله؛ پرسش برای روشن‌سازی مسأله؛ طرح‌ریزی شرایطی برای تجربه و ارزیابی این طرح‌ها؛ تعریف مفاهیم مرتبط با موقعیت؛ داشتن ذهن باز؛ تلاش برای کسب اطلاعات بیشتر؛ استخراج نتایج وقتی که شواهد از آنها حمایت می‌کند (البته با در نظر گرفتن جانب احتیاط). در فرایند تفکر انتقادی، این ده ویژگی به‌صورت در هم تنیده عمل کرده و موجب می‌شوند که فرد بتواند بر اساس موقعیت خود تصمیمی مستدل و متاملانه بگیرد. انیس (۱۹۹۱) معتقد است که در فرایند تفکر انتقادی، فرد موقعیت را به وضوح ترسیم می‌کند و همه‌ی ابعاد آن را مورد بررسی قرار می‌دهد (این همان فرایند فهم مسأله در مراحل حل مسأله‌ی جان دیوئی می‌باشد)؛ بر شواهد و سؤالات و نتایج تمرکز می‌کند؛ موقعیت را به‌صورت کل درک می‌کند؛ جایگزین‌های مختلف را در نظر می‌گیرد؛ بدون اینکه به دام شک‌گرایی بیفتد، با احتیاط تصمیمی متناسب با موقعیت می‌گیرد. او شش مهارت مهم تفکر انتقادی برای تصمیم‌گیری را در غالب واژه‌ی اختصاری

FRISCO^۱ شامل (تمرکز، استدلال، استنتاج، موقعیت‌سنجی، شفافیت، جامعیت‌نگری) مطرح می‌کند. به اعتقاد انیس تفکر وقتی انتقادی است که متفکر به دقت در تجزیه و تحلیل مباحث کوشش کند، به دنبال شواهد و مدارک معتبر باشد و به قضاوت و نتیجه‌گیری معتبر برسد. انیس هدف از آموزش تفکر انتقادی را تربیت انسان‌هایی می‌داند که از اغراض شخصی به دور بوده و دارای صراحت و دقت باشند (انیس، ۱۹۸۵). تفکر انتقادی در تعریف انیس به‌نوعی شامل تفکر خلاق نیز می‌شود؛ چرا که متفکر انتقادی با بهره‌گیری از تفکر خلاق می‌تواند به‌طور موقت از موضع خود خارج شده و جایگزین‌های مختلف را به درستی مورد بررسی قرار دهد (پایترز و سادن^۲، ۲۰۰۰). از منظر انیس، ارزشیابی موقعیت محور، مبنای تفکر انتقادی را تشکیل می‌دهد. او معتقد است که متفکر انتقادی باید بر اساس شواهد موجود در موقعیت، نتایج را استخراج کند و در این راه با احتیاط پیش رود. به این ترتیب، تفکر انیس دارای رگه‌هایی از عقل عملی ارسطو است. ارسطو معتقد بود که در باب اخلاق، سیاست و تدبیر منزل، افراد باید بر حسب عقل عملی و «قاعده‌ی حد وسط» و با توجه به موقعیت، اقدام به تصمیم‌گیری کنند. بنابراین یافته‌های عقلانی آنها در این موارد وابسته به ویژگی‌های موقعیتی مانند ارزش‌هاست. این نوع تفکر، نوعی قضاوت خودتنظیم کننده و هدف‌دار بوده (فاسیون، ۲۰۰۷، ص ۱۹) که از طرفی به تفکر سمت و سوی فلسفی می‌دهد و از طرف دیگر یک فرایند شناختی است که با استدلال و تفکر انعکاسی مشخص می‌شود (گlen^۳، ۱۹۹۵؛ برونر، ۱۹۸۴)، و با استفاده از استراتژی‌ها یا مهارت‌های شناختی (هالونن، ۱۹۹۵)، احتمال دستیابی به بازده مطلوب را بالا می‌برد (هالپرن، ۱۹۹۸). ریچارد پُل^۴ معتقد است که تفکر انتقادی عبارتست از: «فرایند خردمندانه، فعال و ماهرانه‌ی مفهوم‌سازی، کاربرد، تحلیل، ترکیب و ارزشیابی اطلاعات جمع‌آوری شده یا تولید شده، از طریق مشاهده، تجربه، تأمل، استدلال یا تبادل نظر، به منظور هدایت نمودن باور و عمل» (اسکریون^۵ و پل، ۲۰۰۷). تفکر انتقادی از طریق تحلیل، ارزیابی و بازسازی ماهرانه‌ی تفکر، تفکر را بهبود بخشیده و تقویت می‌کند و یادگیرندگان را قادر می‌سازد تا اندیشه‌ی درست را از غلط، اندیشه‌ی واقعی را از غیر واقعی و نظرات عمیق را از نظرات سطحی تشخیص و تمییز دهند (الدر^۶ و پل، ۲۰۰۸). به

۱- Focus, Reason, Inference, Situation, Clarity, Overview

۲ - Pithers & Soden

۳- Glen

۴- Paul. R

۵ - Scriven

۶ - Elder

اعتقاد پل (۱۹۹۰)، ابزار بنیادین تفکر انتقادی؛ مهارت‌های منطق، تحلیل مفهومی و معرفت-شناسی است.

راسل هم برای تفکر انتقادی، ویژگی‌های را برمی‌شمرد که عبارتند از: تفکر انتقادی به دنبال بررسی شواهد و استدلال و ارزیابی در مورد آنهاست؛ تفکر انتقادی نیازمند تأملی نقادانه درباره تلاش‌های خود نیز است؛ تفکر انتقادی اساساً یک امر خطیر سلیبی نیست و طرف دیگر آن، شک سازنده است؛ ابطال‌ها که ثمره تفکر انتقادی هستند، خود به‌ندرت نهایی بوده و معمولاً مقدمه‌ای برای اصلاح‌های بعدی هستند (وجدانی و سجادی، ۱۳۹۳، ص ۱۹). تلقی متفکران مکتب فرانکفورت از تفکر انتقادی، آمیخته‌ای است از بُعد هگلی مارکس و همچنین رگه‌هایی از تفکر کانتی. آن‌ها همانند هگل معتقد بودند که فرایند تفکر انتقادی فرایندی دیالکتیکی است که اساس آن بر نفی است و همچنین مانند کانت معتقد بودند که در فرایند تفکر انتقادی، شناخت به‌عنوان یک سوژه اهمیت زیادی دارد (نوذری، ۱۳۸۹). تفکر انتقادی از این منظر فعالیتی است دیالکتیک (متأثر از هگل) که به‌صورت استعلایی (متأثر از کانت)، پیش‌فرض‌های اساسی تجارب و باورها را به سؤال می‌کشانند. ژيرو (۱۹۷۸) در تبیین تفکر انتقادی، در وهله‌ی اول تلقی اثبات-گرایانه از تفکر انتقادی را مورد نقد قرار می‌دهد و معتقد است که اثبات‌گرایان، تفکر انتقادی را به «سنجش سازواری منطقی اندیشه» می‌کاهند و این منظری تک‌بعدی از تفکر انتقادی ارائه می‌دهد. تفکر انتقادی در منظر ژيرو دارای دو پیش‌فرض اساسی است: «اول اینکه؛ بین نظریه و واقعیت ارتباط وجود دارد. دوم اینکه؛ دانش نمی‌تواند از علائق، ارزش‌ها و هنجارهای بشری جدا شود» (ژيرو، ۱۹۷۸، ص ۲۹۸). تلقی ژيرو نسبت به واقعیت، از واقعیت‌گرایی خام اثبات‌گرایانه دور می‌شود و به‌نوعی سازه‌گرایی اجتماعی نزدیک می‌شود. در این حالت بین تفکر انسان و واقعیت، پیوندی عمیق برقرار می‌شود و انسان‌ها تبدیل به عناصری فعال در فرایند شناخت می‌شوند. اینجاست که تفکر انتقادی به فرایند اخلاق باور وارد شده و نقش خود را برای شناخت قاعده‌مند در وظیفه‌گرایی معرفتی ایفا می‌کند.

مباحث مطرح شده در مورد تفکر انتقادی، همگی به نوعی حاکی از اهمیت جایگاه تفکر انتقادی در بررسی دقیق هر باور یا عقیده می‌باشد (وظیفه‌ی معرفتی)؛ چرا که تفکر انتقادی دارای مهارت‌هایی برای بررسی جوانب مختلف یک باور بوده و قواعد لازم برای وظیفه‌ی معرفتی اخلاق باور را تضمین کرده و زمینه‌ی اقامه‌ی دلایل لازم و کافی برای اخلاقی کردن باورها را فراهم می‌آورد. از همین روست که در رویکرد انتقادی-اجتماعی، تفکر انتقادی برآمده از دو عنصر اخلاقی و عقلانی معرفت‌شناختی است (حاج حسینی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹).

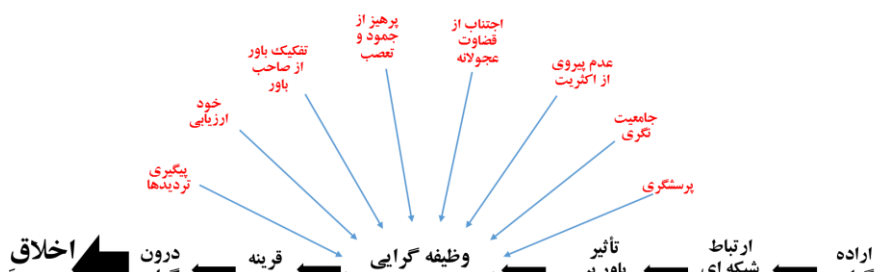
با تحلیل مفهوم تفکر انتقادی از دیدگاه صاحب نظران، می توان پانزده قاعده را در فرایند بررسی یک باور اعمال نمود که با رعایت آن ها، وظیفه‌ی معرفتی به صورت اصولی و قاعده‌مند انجام خواهد گرفت و زمینه معقولیت و اخلاق در باورها فراهم می‌آید. این قواعد عبارتند از: «قضاوت با معیار روشن و پرهیز از قضاوت عجولانه»، «پرسشگری»، «خود اصلاحی»، «تمییز دلیل قوی از دلیل ضعیف»، «عدم پیروی از اکثریت و حقیقت‌جویی»، «تحلیل کردن»، «استقصاء»، «بدهات و پرهیز از ابهام»، «اجتناب از جمود و تعصب»، «جامعیت‌نگری»، «انعطاف‌پذیری»، «پیگیری تردیدها»، «استماع نظرات مخالف»، «تفکیک باور از صاحب باور»، «بررسی پیش فرض‌ها». بدین ترتیب در ادامه، این قواعد و چگونگی کاربرد آن‌ها را تشریح کرده و جایگاه این قواعد در وظیفه‌گرایی معرفتی فرایند اخلاق باور در شکل ۱ ترسیم شده است.

در تفحص و بررسی یک باور باید معیار روشن و همه فهمی برای قضاوت داشته باشیم و تا رسیدن به نتیجه‌ی معقول و منطقی، قضاوت خود را در تعلیق نگه داریم. به قول سقراط زندگی ارزیابی نشده ارزش زیستن ندارد (عباسی یادکوری، ۱۳۸۱)، اما نباید در این ارزیابی تعجیل نمود در غیاب مدارک کافی باید قضاوت را معلق و مسکوت نگهداشت (دورون و همکاران، ۲۰۰۶؛ کلارک و هولت، ۲۰۰۱؛ وولفولک، ۲۰۰۱؛ سیگل، ۱۹۸۸؛ لیپمن، ۱۹۹۶؛ نیکرسون؛ به نقل از اسکیرزمن، ۱۹۹۱ و دیوئی؛ به نقل از مایرز، ۱۳۸۶) (قضاوت با معیار روشن و پرهیز از قضاوت عجولانه). از دیگر الزامات یک بررسی دقیق و موشکافانه؛ سؤال از چیستی، چرایی و چگونگی شکل‌گیری باور مورد نظر و فلسفی اندیشیدن نسبت به آن (پل و الدر، ۲۰۰۰) و پرسیدن سؤالات عمیق در مورد آن است (سقراط؛ به نقل از شهابی، ۱۳۸۴). این نوع پرسشگری، شاکله‌ی روش گفتگوی اکتشافی سقراط است (جانسون، ۲۰۰۲) (پرسشگری). به همین منظور باید توجه کنیم که باور مورد بررسی جدای از زمینه‌ها، شرایط و باورهایی که موجب تشکیل آن شده‌اند، نیست. این رو باید این زمینه‌ها و شرایط را نیز مد نظر قرار داد؛ چرا که ما را در بررسی بهتر و دقیق‌تر باور فعلی یاری می‌کند. در همین معناست که برک (۲۰۰۳) و واتسون و گلیزر (۱۹۸۰) بر تشخیص و مورد پرسش قرار دادن پیش فرض‌ها تأکید داشته و از اینرو به آگاه شدن از شرایطی که در آن زندگی می‌کنیم یعنی فرهنگی که محیط بر زندگی ماست، تأکید می‌کنند (بررسی پیش فرض‌ها). بررسی دقیق یک باور، ما را به دلایلی رهنمون می‌سازد و باید توجه داشت بین دلایل متقن و دلایل نه چندان متقن و قوی، تفاوت فائل شده و دلایل قوی‌تر را بر دیگر دلایل ترجیح دهیم. در همین راستاست که لیپمن (به نقل از ارنشتاین و هانکینس، ۱۳۷۳) پیشنهاد با دلیل را به پیشنهاد بدون دلیل ترجیح می‌دهد (تمییز دلیل قوی از دلیل ضعیف). در فرایند بررسی یک باور، کشف

حقیقت تنها هدف ماست و دنباله‌روی از نظرات دیگران و پیرو نظرات جمع بودن (به‌صرف اینکه اکثریت آن نظر را قبول دارند) نباید ما را از حقیقت دور کند و باید همواره به بررسی خود و دیگران در مسیر جستجوی حکمت پرداخت (سقراط؛ به نقل از شاقول و محسنی، ۱۳۸۸) (عدم پیروی از اکثریت و حقیقت‌جویی). در این مسیر به قول دکارت (۱۳۶۹، ص ۱۹)، نباید هیچ چیز را حقیقت بدانیم، مگر آنکه بر ما بدیهی باشد. به عبارتی در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن و تمایل بپرهیزیم و چیزی را نپذیریم، مگر آن که چنان روشن و متمایز باشد که هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در آن نباشد. افلاطون و ارسطو (به نقل از ویل دورانت، ۱۳۸۰)، لپ و بیزلی (۲۰۰۴)، اودی (۲۰۰۲)، کلارک و هولت (۲۰۰۱) و سیفرت (۱۹۹۱) نیز بر این روشن‌اندیشی و بررسی موشکافانه جزئیات، تأکید بسیاری داشته‌اند (بدهات). هر یک از باورهای مورد بررسی را باید به اندازه‌ای که برای تسهیل فهم آن لازم است به اجزاء تقسیم کرده و این همان عمل تحلیل است. فیشر (۲۰۰۱) و پاپاستفانلو (۲۰۰۴) و وینینگهام و پروسر (۲۰۰۱) برای تحقیق و بررسی موضوعات مؤکداً بر ویژگی تحلیل اشاره می‌کنند. به عبارت دیگر، چون مجهول امری مرکب است، برای معلوم کردنش آن را به قدری تجزیه می‌کنیم تا به جزئی بسیط که معلوم است، رسیده و گره را بگشاییم، چرا که به قول نقیب‌زاده (۱۳۸۵) تقسیم کردن یک مسأله به اجزای آن، موجب حل ساده‌تر آن می‌گردد (تحلیل کردن). پس از آنکه مبادی و اجزای بسیط یک مسأله‌ی مرکب را استخراج کردیم، بررسی می‌کنیم که مسأله‌ی ما چگونه از آن مبادی و بسائط مرکب شده است. با این روش حقیقت مسأله مکشوف خواهد شد (عرب، ۱۳۸۸، ص ۵۹). دکارت تأکید می‌کند که باید افکار خویش را به ترتیب جاری سازم و از ساده‌ترین چیزها که علم به آن‌ها آسان باشد آغاز کنم، کم کم به معرفت مرکبات برسم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم و تأخر ندارند، ترتیب فرض کنم (ترکیب-جامعیت نگری). همچنین وی معتقد است که در هر مقام، شمارش امور را چنان کامل کنم و بازدید مسائل را به اندازه‌ای کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذارده نشده است (دکارت، ۱۳۷۰). توضیح آن که یک مسأله‌ی مرکب، همچون زنجیره‌ای است مرکب از حلقه‌های متعدد، که می‌توان اجزاء زنجیره را یکان یکان دید و پیوستگی آن‌ها را با یکدیگر سنجید، اگر چه نتوان در یک نظر پیوستگی همه‌ی حلقه‌ها با یکدیگر را مشاهده کرد. کمال و تمامیت حصول نتیجه نیز به آن است که خواه در تحلیل و خواه در ترکیب، جمیع مراحل امر را ببیماییم (و استقصاء به عمل آوریم) و گرنه رشته‌ی استنتاج گسیخته می‌شود و چنانکه در زنجیر اگر یک حلقه بگسلد پیوستگی محال خواهد بود، در کشف مجهول هم اگر جزئی از اجزاء

مهم‌ل باقی بماند، مطلوب از دست می‌رود و نتیجه حاصل نمی‌گردد (عرب، ۱۳۸۸، ص ۶۰) (استقصاء). باید توجه کنیم که در مورد یک باور، ممکن است نقطه نظرات متفاوتی وجود داشته باشد و نظرات متفاوت به صرف اینکه مخالف با نظر ما هستند نباید کنار گذاشته شوند، بلکه ارزش شنیده شدن و بررسی شدن را دارند (استماع نظرات مخالف). همچنین ممکن است شخصی عامل به باور خود نباشد اما باوری را مطرح کند که سرشار از شواهد و دلائل لازم و کافی باشد و بالعکس. لذا در فرایند تحقیق و بررسی یک باور باید به خود باور پرداخت و آن را از شخصیت مدعی باور و یا حامیان آن جدا بیندازیم (تفکیک باور از صاحب باور). هر جا که تردیدی پیش می‌آید از سرپوش گذاشتن بر آن اجتناب کنیم و به عبارت دیگر، چنان‌چه باوری در بررسی ما مورد تأیید قرار گرفت، بدان معنی نیست که در آینده با ورود تردیدهایی در آن، دیگری نیازی به بررسی مجدد ندارد و احتمال ابطال و یا اصلاح آن از بین می‌رود و چون قبلاً برای ما تأیید شده است بدان معنی نیست که اکنون توجهی به تردیدهایی که شکل گرفته در مورد آن نداشته باشیم (پیگیری تردیدها). لذا باید به بررسی پرداخته و چنان‌چه دلیلی قوی‌تر و متقن‌تر از آن دلایلی که موجب پیدایش باور ما شده است یافت شد، از خود انعطاف‌پذیری نشان داده (کلارک و هولت، ۲۰۰۱) و دلیل قوی‌تر را پذیرفته و از موضع خود پائین آمده و نرمش نشان دهیم (انعطاف‌پذیری). بدین ترتیب نباید متعصبانه بر روی نظر خود اصرار ورزیده بلکه باید بدون هیچ‌گونه احساس جانبدارانه از معرفت پیش رو استقبال کرده و فقط به کشف حقیقت اندیشید. از همین روست که احتمال خطای نظر شخص، مطرح شده و از آن به‌عنوان خطر بررسی وقایع با توجه به منافع شخصی تعبیر می‌شود (اسکیفرزمن، ۱۹۹۱) (اجتناب از جمود و تعصب). باید در نظر داشته باشیم که با برداشتن هر گامی در فرایند وظیفه‌گرایی معرفتی، به اصلاح معرفت حاصل شده در خود به‌عنوان فاعل شناسا پردازیم؛ چرا که این امر به اصلاح دیدگاه ما در مورد باور و کشف شدن حقیقت می‌انجامد (خود اصلاحی). با این اوصاف، با کاربرد این قواعد در فرایند وظیفه‌گرایی معرفتی، به معرفت و به تبع آن به باوری خواهیم رسید که شاکله‌ی آن را معقولیت و در پی آن اخلاق تشکیل خواهد داد. در این راستا، جایگاه تفکر انتقادی در فرایند اخلاق باور در شکل ۱ ترسیم شده است.

شکل ۱: بایسته‌های معرفت‌شناختی اخلاق باور و جایگاه تفکر انتقادی در آن



شکل فوق، فرایند اخلاق باور را به تصویر کشیده است. به عبارت دیگر، این شکل نشان می‌دهد که برای اخلاق باور، بایسته‌های معرفت‌شناختی شش‌گانه‌ای وجود دارد که لازمه‌ی حرکت به سمت اخلاق باور هستند. این بایسته‌ها عبارتند از، اعتقاد به ارادی بودن باورها و نقش اختیار فرد در شکل‌گیری باور؛ وجود رابطه‌ی شبکه‌ای بین باورهای فردی و جمعی و اینجاست که می‌توان از مسئولیت اجتماعی ناشی از باورهای معقول سخن گفت؛ تأثیر باورها بر اعمال و اینکه اعمال ما از باورهای ما نشأت می‌گیرد؛ انجام وظیفه‌ی تحقیق و بررسی معرفت‌شناسانه قبل از شکل‌گیری باور و ادعای باوری را داشتن؛ اقامه‌ی شواهد و دلایل لازم و کافی برای باور؛ آگاهی درونی نسبت به شواهد قابل مطرح و درک دلایل مطرح شده. این بایسته‌ها همگی لازمه‌ی محقق شدن اخلاق باور می‌باشند. در این بین، وظیفه‌گرایی معرفتی نقش مهمی را ایفا می‌کند؛ چرا که اگر صحیح و اصولی صورت نگیرد، نه تنها وظیفه‌گرایی معرفتی به سرانجام نرسیده بلکه دیگر بایسته‌ها بالاخص قرینه‌گرایی دستخوش این اِهمال‌کاری قرار گرفته و آن موقع دیگر نمی‌توان ادعای اخلاق باور را داشت. اما چنانچه وظیفه‌ی معرفتی به صورت قانده‌مند پیش رود، معرفت و شناخت حاصل از آن می‌تواند زمینه‌ی اقامه‌ی دلایل و شواهد لازم و کافی را فراهم آورده و باورهای ما بر دلایل و شواهد محکم و استواری بنا نهاده گردد (قرینه‌گرایی) و از این رهگذر نه تنها بُعد معرفت‌شناسی بلکه بُعد اخلاقی اخلاق باور هم حاصل گردد. از طرف دیگر، وظیفه‌ی معرفتی زمانی به نحو احسن انجام می‌گیرد که قواعدی را سرلوحه‌ی کار خود قرار داده تا با در پیش گرفتن آنها، در وظیفه‌ی تحقیق و بررسی خود از چیزی فروگذار نشویم. همان‌طور که در شکل واضح است، تفکر انتقادی با تبیین این قواعد، بر پیکره‌ی وظیفه‌گرایی

معرفتی فرود آمده و آن را به مهارت‌هایی مجهز می‌کند که در صحنه‌ی عمل تحقیق و بررسی معرفتی به معرفت و شناختی دست یابد که عقلانی بوده و زمینه‌ی شکل‌گیری باور عقلانی را فراهم آورد. این باور عقلانی هم از حیث معرفتی و هم از حیث اخلاقی شرایط لازم را احراز کرده و اینجاست که اصطلاح اخلاق باور در موردش صدق می‌کند. بدین ترتیب، جایگاه تفکر انتقادی در فرایند وظیفه‌گرایی معرفتی اخلاق باور با ترسیم شکل فوق به خوبی قابل درک و تبیین است.

نتیجه‌گیری

باورهای ما به دلیل داشتن ارتباط شبکه‌ای و تأثیر در حیطه‌ی عمل، نقش عمده‌ای در زندگی فردی و اجتماعی دارند. لذا باید در فرایند کسب باورها، اخلاق باور را رعایت کنیم. اخلاق باور بر این موضوع تکیه دارد که نباید بدون قرائن و شواهد لازم و کافی، باوری را بپذیریم. چنانچه غیر از این باشد ما نه تنها باوری داریم که بنیاد عقلانی ندارد، بلکه با توجه به تأثیر باور در حیطه‌ی عمل و همچنین ارتباط شبکه‌ای باورهای فردی و اجتماعی، باور نامعقول ما بر روی دیگران هم تأثیر گذاشته و آنها را هم به گمراهی خواهیم کشاند (یعنی باور نامعقول ما، به شکل اپیدمی و در جامعه تکثیر می‌شود). از اینرو همان‌گونه که در پیشگیری از ابتلای خود به بیماری و یا پیشگیری از انتقال بیماری به دیگران احساس مسئولیت می‌کنیم، باید نسبت به پیشگیری از تشکیل باور نامعقول و تأثیر آن در باور و عمل دیگران نیز احساس مسئولیت داشته باشیم. در اخلاق باور، این عدم مسئولیت نسبت به دیگران، گناهی اخلاقی می‌باشد. پس اخلاق باور شامل یک جنبه‌ی معرفت‌شناختی و یک جنبه‌ی اخلاقی می‌باشد. جنبه‌ی معرفت‌شناختی مربوط به معقولیت باورهای ما و جنبه‌ی اخلاقی مربوط به مسئولیت ما در قبال بشریت است. یعنی چنانچه باورهای ما عقلانی باشند، زمینه‌ی رعایت جنبه‌ی اخلاقی نیز فراهم شده است. به‌منظور معقولیت‌بخشی به باورها، باید به دنبال دلایل و قرائن لازم و کافی برای آنها باشیم (قرینه‌گرایی). نائل شدن به قرائن و شواهد لازم و کافی برای یک باور، مستلزم تحقیق و تفحص در مورد باور مورد نظر است (وظیفه‌گرایی - از نوع معرفتی). تحقیق و بررسی معرفتی در مورد باور، قواعد خاص خود را دارد که با رعایت آنها شرایط لازم برای قرینه‌گرایی و اجتناب از گناه اخلاقی فراهم می‌آید. لذا باید به تبیین قواعدی برآئیم که رعایت آنها زمینه‌ی نائل آمدن به باورهایی عقلانی و منطقی (و به قول کلیفورد، اخلاقی) را فراهم کرده و از گمراهی‌های فردی و اجتماعی پیشگیری نماید. این قواعد به وفور در تحلیل صاحب‌نظران از مفهوم تفکر انتقادی به چشم می‌خورد؛ چرا که تفکر انتقادی نوعی تصمیم‌گیری عاقلانه است مبنی بر اینکه چه باوری داشته

باشیم (نوریس، ۱۹۸۵، ص ۴۰) و حتی به تحلیل و بررسی آن چه باور داریم نیز می‌پردازد (نوریس و انیس، ۱۹۸۹؛ انیس، ۱۹۸۵ و ۲۰۰۲). با همه‌ی تأکیدی که صاحب‌نظران مختلف به اهمیت تفکر انتقادی دارند (پائول، ۱۹۹۲؛ هالپرن، ۱۹۹۸؛ دام و ولمن، ۲۰۰۴؛ گیلفورد و همکاران، ۲۰۰۴؛ هاتچر و اسپنسر، ۲۰۰۵) متأسفانه نتایج پژوهش‌ها از پایین بودن تفکر انتقادی در جامعه و بالاخص نظام تعلیم و تربیت حکایت دارد (بیجنوند، ۱۳۹۰؛ مارزانو و همکاران، ۱۳۸۰؛ احمدی، ۱۳۸۰؛ بابامحمدی و خلیلی، ۱۳۸۳؛ بهمنی و همکاران، ۱۳۸۴) که همین موضوع به نوبه‌ی خود موجب به خطر انداختن اخلاق باور در جامعه باز هم بالاخص در نظام تعلیم و تربیت شده است. لذا با توجه به اهمیت تفکر انتقادی در وظیفه‌گرایی معرفتی اخلاق باور، می‌توان با آموزش تفکر انتقادی از یکسو به پرورش تفکر انتقادی در نظام تعلیم و تربیت و کل جامعه پرداخت؛ چرا که پرورش مهارت‌های تفکر انتقادی به‌عنوان یکی از اهداف بنیادی نظام‌های آموزشی اعم از مدارس و دانشگاه‌ها تلقی شده (دیناروند و ایمانی، ۱۳۸۷) و به عقیده‌ی صاحب‌نظران، آموزش تفکر انتقادی امری امکان‌پذیر است (پاسکارلا و ترنزینی^۱، ۱۹۹۱؛ لومزدانی، ۱۹۹۵ به نقل از اسلامی، ۱۳۸۲؛ کارابنیک و کولینز^۲، ۱۹۹۶؛ ریستو^۳، ۱۹۸۸؛ تینجالا^۴، ۱۹۹۸؛ دنیک و اکسلی^۵، ۱۹۹۸؛ فاسیون و همکاران، ۲۰۰۱؛ یانگ و بیتز^۶، ۲۰۰۱؛ لیو^۷، ۲۰۰۱؛ اسپورگون و باون^۸، ۲۰۰۲؛ دام و ولمن، ۲۰۰۴؛ بام برگر^۹، ۲۰۰۵؛ وان گلدر^{۱۰}، ۲۰۰۵؛ سیف، ۱۳۸۵؛ لرج و همکاران^{۱۱}، ۲۰۰۶؛ چایرما^{۱۲}، ۲۰۰۷؛ رانزدل و گایلارد^۱، ۲۰۰۹؛ کاووس و اوزون بویلو^۲، ۲۰۰۹؛ بیلینگز و

-
- ۱ - Pascarella & Terenzini
 - ۲ - Karabenick & Collins
 - ۳ - Ristow
 - ۴ - Tynjala
 - ۵ - Dennick & Exley
 - ۶ - Young and Beitz
 - ۷ - Liou
 - ۸ - Spurgeon & Bawen
 - ۹ - Bamberger
 - ۱۰ - Van Gelder
 - ۱۱ - Lerch and Et al
 - ۱۲ - Chirema

هالستد^۳، ۲۰۰۹؛ شعبانی، ۱۳۷۸ و ۱۳۸۲؛ معطری، ۱۳۸۰؛ بدری گرگری و همکاران، ۱۳۸۹؛ و از سوی دیگر قواعد لازم برای وظیفه‌گرایی معرفتی و به تبع آن اخلاق باور را در نظام تعلیم و تربیت و جامعه احیا نمود.

۱ - Ransdell & Gaillard

۲ - Cavus & Uzunboylu

۳ - Billings & Hulsted

فهرست منابع

۱. احمدی، غلامعلی (۱۳۸۰)، کاربرد روش حل مسأله در آموزش علوم، فصلنامه تعلیم و تربیت، شماره ۱، صص ۱۱۵-۱۲۵.
۲. ارنشتاین، آلن سی و هانکینس، فرانسیس. پی (۱۳۷۳)، مبانی فلسفی، روان‌شناختی و اجتماعی برنامه‌ی درسی، ترجمه‌ی سیاوش خلیلی شورینی، تهران، یادواره‌ی کتاب.
۳. استامپ، النر و همکاران (۱۳۸۰)، جستارهایی در فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی مرتضی فتحی‌زاده، چاپ اول، قم، انتشارات دانشگاه قم.
۴. اسلامی، محسن (۱۳۸۲)، ارائه‌ی الگویی برای طراحی و اجرای برنامه‌ی خواندن انتقادی و بررسی اثر آن بر تفکر انتقادی و نوشتن تحلیلی، رساله‌ی دکتری برنامه‌ریزی درسی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه تربیت معلم.
۵. بابامحمدی، حسن و خلیلی، حسین (۱۳۸۳)، مهارت‌های تفکر انتقادی دانشجویان پرستاری دانشگاه علوم پزشکی سمنان، آموزش در علوم پزشکی، دوره ۴، شماره ۱۲، صص ۲۹-۲۳.
۶. بدری گرگری، رحیم و همکاران (۱۳۸۹)، تأثیر بازاندیشی در عمل بر تفکر انتقادی دانشجویان معلمان مراکز تربیت معلم تبریز، مطالعات تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد، دوره ۱۱، شماره ۱، صص ۲۱۰-۱۸۹.
۷. بهمنی، فرود و همکاران (۱۳۸۴)، مهارت‌های تفکر انتقادی دانشجویان علوم پایه دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، آموزش در علوم پزشکی، دوره ۵، شماره ۲، صص ۴۵-۴۱.
۸. بیجنوند، فرامرزا (۱۳۹۰)، تبیین مؤلفه‌های تفکر انتقادی و بررسی رابطه‌ی آن با تولید علم در بین اعضای هیأت علمی دانشگاه شاهد و ارائه‌ی راهکارها، پایان‌نامه کارشناسی ارشد در رشته‌ی علوم تربیتی، تهران، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد.
۹. پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۸۷)، عقل و اعتقاد دینی؛ درآمدی بر فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات طرح.
۱۰. جهانی، جعفر (۱۳۸۰)، نقد و بررسی مبانی فلسفی الگوی آموزشی تفکر انتقادی لیپمن، رساله دکتری، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه تهران.
۱۱. جوادپور، غلامحسین (۱۳۸۹)، اخلاق باور؛ بررسی تحلیلی رهیافت ویلیام کلیفورد، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم.
۱۲. جوادپور، غلامحسین (۱۳۸۹)، پیش‌زمینه‌های معرفت‌شناختی اخلاق باور، آیین حکمت، سال ۲، شماره ۶، صص ۶۳-۳۵.
۱۳. حاج حسینی، منصوره (۱۳۹۳)، تبیین انگاره‌های متکثر در پرورش تفکر انتقادی و الزامات عملی ناظر بر آن، اندیشه‌های نوین تربیتی، دوره ۱۰، شماره ۴، صص ۱۱۶-۹۵.

۱۴. دکارت، رنه (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه‌ی اولی*، ترجمه‌ی احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. دکارت، رنه (۱۳۷۰)، *گفتار در روش راه بردن عقل*، ترجمه‌ی علی فروغی، جلد دوم، تهران، انتشارات زوار.
۱۶. دورانت، ویل (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی عباس زریاب، چاپ شانزدهم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. دیناروند، حسن و ایمانی، محسن (۱۳۸۷)، تبیین نظریه انتقادی، تعلیم و تربیت انتقادی و دلالت‌های آن از منظر فریره و ژیرو و نقد آن، *اندیشه‌های نوین تربیتی*، دوره ۴، شماره ۳، صص ۱۷۶-۱۴۵.
۱۸. سیف، علی اکبر (۱۳۸۵)، *روانشناسی پرورشی (روانشناسی یادگیری و آموزش)*، چاپ پانزدهم، تهران، انتشارات آگاه.
۱۹. شاقول، یوسف و محسنی، اعظم (۱۳۸۸)، تفکر انتقادی با تأکید بر انقلاب کپرنیکی کانت، *پژوهش علوم انسانی*، سال ۱۰، شماره ۲۶، صص ۲۸۴-۲۶۷.
۲۰. شاه‌ولی، منصور (۱۳۷۶)، به‌کارگیری آموزش تفکر انتقادی در آموزش عالی به‌منظور پاسخگویی به نیازهای جامعه، *مجموعه مقالات نخستین سمینار آموزش عالی در ایران*، جلد دوم، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، صص ۴۸-۲۹.
۲۱. شعبانی، حسن (۱۳۷۸)، *تأثیر روش حل مسأله به صورت کار گروهی بر روی تفکر انتقادی و پیشرفت تحصیلی دانش‌آموزان پایه چهارم ابتدائی شهر تهران*، رساله دکتری، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس تهران.
۲۲. شعبانی، حسن (۱۳۸۲)، *روش تدریس پیشرفته (آموزش مهارت‌ها و راهبردهای تفکر)*، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.
۲۳. شمس، منصور (۱۳۸۴)، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو.
۲۴. شهبابی، محمود (۱۳۸۴)، *تفکر انتقادی و آموزش انتقادی، آموزش علوم اجتماعی*، دوره هشتم، شماره ۴، صص ۱۶-۱۰.
۲۵. عباسی یادکوری، مروارید (۱۳۸۱)، *بررسی محتوای کتاب مطالعات اجتماعی مقطع متوسطه در پرورش مهارت‌های تفکر انتقادی بر مبنای دیدگاه اجتماعی برنامه درسی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته‌ی برنامه‌ریزی درسی، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه علامه طباطبائی.
۲۶. عرب، مهین (۱۳۸۸)، *نقد و بررسی روش‌شناسی در فلسفه دکارت و آراء پوپر، حکمت و فلسفه*، سال ۵، شماره ۴، صص ۷۴-۵۳.
۲۷. غائبی، امیر و امیری پری، ربابه (۱۳۹۴)، *بررسی رابطه بین رفتار اطلاع‌یابی در وب و تفکر انتقادی؛ مطالعه موردی: دانشجویان کارشناسی ارشد دانشگاه الزهراء (س)*، *اندیشه‌های نوین تربیتی*، دوره ۱۱، شماره ۲، صص ۶۸-۴۹.
۲۸. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۰)، *فلسفه روشنگری*، ترجمه‌ی یدالله موفقی، تهران، انتشارات نیلوفر.
۲۹. کومیز، جرال. ار؛ لو روی بی. دنیلز (۱۳۸۸)، *پژوهش فلسفی: تحلیل مفهومی*، ترجمه‌ی خسرو باقری،

- صص ۶۵-۴۳، در: شورت، ادموند سی (۱۳۸۸)، *روش‌شناسی مطالعات برنامه درسی*، ترجمه‌ی محمود مهرمحمدی و همکاران، چاپ دوم، انتشارات سمت و پژوهشگاه مطالعات آموزش و پرورش.
۳۰. لاک، جان (۱۳۸۱)، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه‌ی رضازاده شفق، چاپ دوم، تهران، انتشارات شفیعی.
۳۱. مارزانو، رابرت و همکاران (۱۳۸۰)، *ابعاد تفکر در برنامه ریزی درسی و تدریس*، ترجمه‌ی احقر قدسی، تهران، انتشارات یسطرون.
۳۲. مایرز، چت (۱۳۸۶)، *آموزش تفکر انتقادی*، ترجمه‌ی خدایار ایلی، تهران، انتشارات سمت.
۳۳. معطری، مرضیه و همکاران (۱۳۸۰)، *تأثیر بازانديشی بر مهارت‌های تفکر انتقادی دانشجویان پرستاری تبریز*، *آموزش در علوم پزشکی*، شماره ۴، صص ۶۰-۵۵.
۳۴. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۸۵)، *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، چاپ نوزدهم، تهران، انتشارات طهوری.
۳۵. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۹۰)، *نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده‌ی بیستم*، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوری.
۳۶. نوزری، حسینعلی (۱۳۸۹)، *نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت در علوم اجتماعی و انسانی*، چاپ سوم، تهران، نشر آگه.
۳۷. نوشادی، ناصر (۱۳۸۷)، *بررسی گرایش دانشجویان رشته‌های علوم انسانی به تفکر انتقادی: ارائه چارچوب مفهومی برای پرورش تفکر انتقادی دانشجویان علوم انسانی*، مجموعه مقالات کنگره ملی علوم انسانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۸. هاشمیان نژاد، فریده (۱۳۸۰)، *ارائه چهار چوب نظری در خصوص برنامه درسی مبتنی بر تفکر انتقادی در دوره ابتدایی با تأکید بر برنامه درسی مطالعات اجتماعی*، رساله دکتری، دانشگاه آزاد واحد علوم تحقیقات تهران.
۳۹. وجدانی، فاطمه و سجادی، سید مهدی (۱۳۹۳)، *بررسی مقایسه‌ای سه دیدگاه رایج در تفکر انتقادی و دلالت‌های تربیتی آنها: دیدگاه ریچارد پل، رابرت انیس و برتراند راسل*، پژوهش در برنامه‌ریزی درسی، سال ۱۱، دوره ۲، شماره ۱۵ (پیاپی ۴۲)، صص ۲۳-۱۲.
40. Amesbury. R. (2008). The virtues of belief: toward a non-evidentialist Ethics of Belief- Formation, *Int J Philos Relig*, 63.
41. Andolina. M. (2001). *Critical thinking for working students*, columgia delmar press.
42. Audi. R. (2002). *Philosophy: the value of philosophy*, the american philosophical association.
43. Bamberger-Henry. R. N. (2005). Cooperative learning and case study: does the combination improve students, *Nurse Education Today*, vol 25, no3, pp.238-246.

44. Billings Diane. M. and Hulsted Judith. A. (2009). *Teaching in nursing a guide for faculty*. St Luis: Saunders Co.
45. Brunner. J. (1984). Critical thinking in teacher education: towards a demythologization. *Journal of teacher education*. vol 40. no3. pp. 14-19.
46. Burke. C. G. (2003). *What is critical tjomlmg*. available at: [http://www.usc.edu/schools/sppd/private/documents/doctoral/resources/crotocal thinking.pdf](http://www.usc.edu/schools/sppd/private/documents/doctoral/resources/crotocal%20thinking.pdf).
47. Cavus. N. and Uzunboylu. H. (2009). Improving critical thinking skills in mobile learning. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*. vol 1. no1. pp. 434-438.
48. Chignnell. A and Dole. A. (2005). *The ethics of religious belief: A Recent history in God and the Ethics of Belief*. Cambridge university Press.
49. Chirema. K. (2007). The use of reflective journals in the promotion of reflection and learning in post-registration nursing students. *Nurse Education Today*. no 27. pp. 192-202.
50. Chisholm. R. M. (1961). Evidence as justification. *The Journal of philosophy*. vol 5. no 23. Des.
51. Clark. D. and Holt. J. (2001). Strategies to overcome obstacles in the facilitation of critical thinking. *nursing education*. no 25. pp. 291-298.
52. Clifford. W. K. (1876). *The ethics of belief*. contemporary review. copyright(c) 2003 proquest information and leaning company Ltd.
53. Clifford. W. K. (1877). *The Ethics of Belief*. Contemporary Review.
54. Clifford. W. K. (1901). *Lectures and Essays*. New York. the macmillan company.
55. Dam. G.T. and Voloman.M. (2004). Critical thinking as a citizenship competence. *Teaching strategies learning and instruction*. no 14. pp. 359-379.
56. Dennick. R.G. and Exley. k. (1998). Teaching and learning in groups and teams. *Biochemical Education*. no 26. pp. 111-115.
57. Dewey. J. (1982). *How we think*. Mass. heath loriginally published.
58. Duron. R and Et al. (2006). Critical thinking framework for any

Discipline international. *journal of teaching and learning in higher education*, vol 17, no2, pp.160-166.

59. Elder. L. and Paul. R. (2008). Critical thinking in a world of accelerating change and complexity. *social education*, vol. 72, iss. 7, pp. 345-388.

60. Ennis. R. H. (1985). A logical basis for measuring critical thinking skills. *Educational leadership*, no 43, pp. 44-48.

61. Ennis. R. H. (1991). Critical Thinking: A Streamlined Conception. *Teaching Philosophy*, vol. 14, no. 1, pp. 5-25.

62. Ennis. R. H. (1993). Critical thinking assessment. *theory into practice*, vol. 32, no. 3, pp. 179-186.

63. Ennis. R. H. (2002). *An outline of goals for a critical thinking curriculum and its assessment*, available at: <http://faculty.ed.uiuc.edu/rhennis>.

64. Facione. P. A. and Giancarlo. C. A. and Facione. N. C. and Gainen. J. (1995). The disposition toward critical thinking. *Journal of general education*, vol 44, no1, pp. 1-25.

65. Facione. P. A. (1990). *The California Critical Thinking Skills Test-college level*, technical report#2. Factors predictive of CT skills. Millbrae, CA: California Academic Press.

66. Facione. P. A. (2007). *Critical thinking: what it is and why it counts*, Millbrae, California Academic Press.

67. Facione. P. A. and Facione. N. C. and Giancarlo. C. A. (2001). *California Critical Thinking Disposition Inventory: CCTDI. Inventory Manual*, Millbrae, CA: California Academic Press.

68. Fisher. A. (2001). *Critical thinking: an introduction*, the university press of Cambridge, <http://www.cambridge.org>.

69. Giroux. H. (1978). Writing and critical thinking in social studies. *curriculum inquiry*, vol. 8, no. 4, pp. 291-310

70. Glen. S. (1995). Developing critical thinking in higher education. *nurse education today*, no15, pp. 170-176.

71. Glifford. J. and Et al. (2004). Personality traits and critical thinking skills in college students. empirical tests of a two –factor theory. *SAGE journals online and highwire press platforms*, vol 11, no2, pp. 169-

- 176.
72. Halonen. J. S. (1995). Demystifying critical thinking, *teaching of psychology*, vol 22, pp.75 -81.
73. Halpern. D. F. (1998). Teaching critical thinking for transfer across domains. *American psychologist*. no 53, pp. 449-455.
74. Hatcher. D. L. (2006). Stand-alone versus integrated critical thinking. *general education*. vol. 55, no. 3-4, pp. 247-272.
75. Hatcher. D. L. and Spencer. L. A. (2005). *Reasoning and writing: from critical thinking to composition*. 3rd. ed. boston. american press.
76. Johnson. E. B. (2002). *Contextual teaching and learning: what it is and why its here to stay*. united kingdom. corwin press.
77. Karabenick. S. and Collins-Eaglin. J. (1996). Relation of perceived instructional goals and incentives to college student's use of learning strategies. *Experimental Education*. no 65, pp. 331-341.
78. Lerch. C. and Bilics. A. and Colley. B. (2006). *Using reflection to develop higher order processes*. Paper Presented at the Annual Meeting of American Education Research Association (www. Eric. Ed. Org.).
79. Liou. H. C. (2001). Reflective practice in a pre-service teacher education. *System*. no 29, pp. 197-208.
80. Lip. K.S. and Beasley. S. (2004). *Book critical thinking in nursing*. a cognitive skills workbook.
81. Lipman. M. (1996). *Philosophy go to school*. Philadelphia. temple university press.
82. Madigan. T. J. (2009). *W. k. clifford and the ethics of belief*. Cambridge scholars.
83. Nichols. M. (2003). *Critical thinking process*. Net Ce website. continuing education on line. available: [http:// www. Netce. Com/ course. Asp? Course=319](http://www.Netce.Com/course.Asp?Course=319).
84. Norris. S. .P. (1985). Synthesis of research on critical thinking. *Educational leadership*. no42, pp. 40-46.
85. Norris. S. P. and Ennis. R. H. (1989). *Evaluating critical thinking: Teaching thinking*. CA: Midwest Publications.
86. Papastephanlou. M. (2004). Educational critique. critical thinking and the critical philosophical traditions. *Philosophy of education*. no

38. pp370-377.
87. Pascarella. E. and Terenzini. P. (1991). *How college enty years of research*. San Francisco. CA: Jossey Bass.
88. Paul. R. (1990). *Critical thinking: what every person needs to survey in a rapidly changing world*. (Rohnert Park. ca: center for critical thinking and moral critique).
89. Paul. R. (1992). *Critical thinking: what every person needs to survive in a rapidly chaging world*. Santa Rosa. CA: Foundation for critical thinking.
90. Paul. R. and Elder. L. (2000). Critical thinking: the path to responsible citizenship. *high school magazine*. 7 No 810015 ap 2000.
91. Paul. R. and Elder. L. (2001). *The miniature guide to critical thinking concepts and tools*. the foundation for critical thinking.
92. Pithers. R. T. and Soden. R. (2000). Critical thinking in education: a review. *Educational Research*. vol. 42. no. 3. pp. 237-249.
93. Pojman. L. P. (1994). *Philosophy of Religion*. 2ed Edition. Wadsworth Publishing Company.
94. Pojman. L. P. (1999). *The Theory of Knowledge*. second edition. USA. wadsworth publishing Company.
95. Ransdell. S. and Gaillard-Kenny. S. (2009). Blended learning environments. Active Participation. and Student Success. *The Internet Journal of Allied Health Sciences and Practice*. [serial online]; vol 7. no1. Available from: <http://ijahsp.nova.edu/articles/Vol7Num1/pdf/Ransdell.pdf>
96. Ristow. R. S. (1988). The teaching of thinking skills: does it improve creativity. *Gifted child today*. vol 11. no2. pp. 44-46.
97. Schafersman. S .D. (1991). *An introduction to critical thinking*. janury.
98. Scriven. M. and Paul. R. (2007). *Defining critical thinking. the critical thinking community. foundation for critical thinking*. (<http://www.criticalthinking.org>).
99. Seifert. K. L. (1991). *Educational psychology*. (2d ed). boston: houghton mifflin.
100. Siegel. H. (1998). *Educating reason: rationality. critical thinking and education*. New York. routledge.

101. Snyder. L. G & Snyder. M. (2008). Teaching critical thinking and problem solving skills. *data pi epsilon journal, little rock*, vol. 50. Iss. 2, pp. 90-100.
102. Spurgeon. S. and Bawen. J. L. (2002). *Digital video/ multimedia portfolis as a tool to develop reflective teacher*. National Computing Conference Proceeding. (<http://Confreg.Uoregon.Edu/ Ness 2002/>).
103. Tiwari. D. (2008). *Encyclopaedic dictionary education*. Crescent Publishing Corporation.
104. Tynjala. P. (1998). Traditional studing for examination versus constructivist learning tasks. *Studies in Higher Education*, no 21, pp.185-200.
105. Van Gelder. T. J. (2005). Teaching critical thinking: Some lessons from cognitive science. *College Teaching*, no 45, pp. 1-6.
106. Watson. G. B. & Glaser. E. M. (1980). *Measure the ability to think critically and problem solve*. Harvard: university press.
107. Winningham. M. and Preusser. B. (2001). *Crotoca; tjomlomg om, edoca;- sirgoca; settomgs(a case study approach)*, missouri. mosby, inc press.
108. Woolfoolk. A. E. (2001). *Teaching critical thinking and skills , educational psychology*, (6 th ed), boston , allyn and bacan.
- 1- Young. B. and Beitz. (2001). Developing critical thinking with active learning strategies. *Nurse Educatore*, vol 26, no1, pp.39-42

فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی "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):	۵۰۰/۰۰۰ ریال
اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی):	۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال
اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی:	۳۵۰/۰۰۰ ریال
اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی):	۵۰۰/۰۰۰ ریال
اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی):	۱/۰۰۰/۰۰۰ 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.

Abstracts

Explain the Position of critical Thinking in Epistemic Deontology of Ethic of Belief

*Faramarz Mohammadi Poya
Saeed Zarghami Hamrah
Sayyed Mahdi Sajadi
Yahya Ghaedi
Alireza Mahmudniya*

Abstract

The aim of this study is explain the position of critical thinking in epistemic deontology of ethic of belief. So, used from conceptual analysis method for analyzing epistemic deontology and critical thinking and explain the position of critical thinking in epistemic deontology. The findings show that for rationality to the beliefs and regard of ethic of Belief, should provide the necessary and sufficient reasons for belief (Evidentialism). Achieving to this reasons and evidences needed to investigate about the belief (Epistemic Deontology). For to conduct the research, should have rules that their application cause done efficiently epistemic deontology process. Critical thinking consists of skills that each can be as a rule and will use in the process of investigation a belief. These rules include "judge with clear criteria and avoid hasty judgments", "questioning", "self-correction", "to distinguish strong from weak reason", "Failure to follow the majority and truth-seeking", "analyzing", "perfect review", "obvious and avoid ambiguity", "avoid prejudice", "comprehensive review", " flexibility", " follow up doubts", "listening to opposite opinions", "separate belief from the owner belief", "review defaults" that with use in process of ethic of belief, cause epistemic deontology be lawful.

Key Words

Ethic of Belief, Epistemic Deontology, Evidentialism, Critical Thinking

Critical thinking and Islamic training: Difference and similarity's dimensions

Hosain Karimiyan

Faezeh Nateghi

Mohammad Siafi

Abstract

The goal of research is the dimension of differences and similarities thinking and Islamic educating and training and the method of studying in describing document analysis. The tool of data gathering is indexing from resources and written documents in educating and Islamic training and critical thinking. The information which gather are shown follows; 1- analysis, comment, evaluation, presumption, explaining and self-regulating from critical thinking that has paid attention and emphasis on both matters. 2. The goal of Islamic training is of please God, but critical thinking is the growth of mental skills that is the basic differences between two categories. 3. With respect to Islamic training view point critical thinking is one the thinking goals in achieving intellectualization and moving all around nel the world or and where or one and God direction. 4. With attendance to Islamic emphasis on unrecieieving works without reason and proof contradiction that critical thinking is one of the social and rational growth principles in Islamic training. 5. Critical thinking is the most important growth and movement process that is completing dated.

Key Words

Similarity dimensions , Differences dimensions , Islamic training , Critical thinking.

The analysis of meaning elements of the ethic word "sacrifice" in Holy Quran

Soraya Ghtbi

Farideh Davoodi Moghadam

Bita Azizi

Abstract

The semiotics about ethic words in Quran is among the latest studies in the field of Quranic researches aiming to discover new layers of meaning from Quran words through a systematic and accurate study. In the current text, it has been attempted to analyze the ethic word "sacrifice" to its essential elements of meaning components through a semiotic and detailed look; in addition to the etymology of this word, its intersexual relations including collocation, substitutional, and stylistic relations should be considered. It must be concluded that the meaning of "sacrifice" in Quran is not a single-layered concept, but, it has interwebbed borders. Saving the essential meaning of "choose", this word entered the Quran's semantic system in its developmental path and covered components such as no intermediating, choice or authority, various alternatives, desirability, and positive and negative value weights. In the process of its meaning development, this word involved meaning allocation to the extent that today, whatever is suggested by the meaning of "sacrifice" has an absolute special and general relation.

Key Words

Quran, semiotics, meaning components, sacrifice, substitution, collocation, style.

Educational function of self-esteem and its role on mental health from Quran and hadiths perspective

Mahdiyeh Askari

Ebrahim Noori

Hosain Khakpoor

Abstract

Self-esteem is of key topics in the life of the human beings and has direct impact on his success and defeats. This case is proposed as a target in the Islamic educational system in order to lead them in the way of health. The purpose of this article is recognition of the keys to achieve the Self-esteem. This article in descriptive- analytical method and in the Quran-narrative view is going to show the ways of Self-esteem, and the most important of them are: Trust in God, resorting to Quran and ... In the end this article describes the educational functions of self-esteem and its impacts on the emergence of self-esteem and providing mental health.

Key Words

Dignity, Self-esteem, Mental health, Quran, Traditions

**Investigation The Alignment of moral values and
organizational communication
(Case of Study: Infrastructure communication co.)**

*Mohammad Zakeri
Sara Najjari*

Abstract

The aim of this study was to evaluate the alignment of moral values and organizational communication that the study was conducted in Telecommunication Infrastructure Company. Since no study has been done on the alignment of moral values and organizational communication . This study could reveal alignment moral values with organizational communication. Statistical Society is Managers and employees of Telecommunication Infrastructure Company. which according to the sample of 284 people were selected for sampling. The research method is survey. Data were collected through questionnaires and The research questionnaires. including questionnaires Hunt et al (1989). Syngapkdy et al. (1996) and residents (1394) is used. The validity of the questionnaire was given to a number of specialists and senior managers and reached to confirm them and The Reliability of SPSS software through Cronbach test of reliability was demonstrated. The findings also showed. In the official relations only component in the ethical values of responsibility creates a direct and significant relationship and In informal relations components of commitment, fairness, responsibility and participation in a direct and significant relationship creates moral values and It was determined by regression analysis . There is a alignment moral values and organizational communication.

Key Words

moral values, organizational communication, Commitment .

Justice, responsibility and participation

Meta-analysis of studies related to Islamic Work Ethics

Hkimeh Al-Sadat Sharifzadeh

Sayyed Ahmad Mirtabar

Maryam Sohrabi

Abstract

Subject: Neglect organizations work ethic and weakness in ethics in dealing with human resources can create problems for organizations. Also discussion of ethics and especially Islamic work ethics is important in Iranian society. This attention to Islamic work ethics has made in recent years much research done on the related variable in the workplace. Due to an increase in Islamic work ethics research and identify the related variable to it, this study aimed to investigate the related variable to Islamic work ethics in research conducted in Iran. *Method:* The research method of this paper is the meta-analysis. Population of the study almost scientific papers that are the subject Islamic work ethics in 2001 and 2015 were published. Finally, 16 papers selected and analyzed with the Comprehensive Meta-analysis software. *Results:* The results showed that relationship of 16 variables was evaluated with Islamic work ethics in previous research. Among these variables, organizational commitment, organizational justice and job satisfaction had the most related to Islamic work ethics. The results of the meta-analysis showed that the effect size between organizational commitment and Islamic work ethics approximately 0.55, was in high level. Also relationship between justice culture and Islamic work ethics was about 0.53 and in high level. Results show that the combined effects of the relationship between job satisfaction and Islamic work ethics the equivalent of 0.27, was in weak level.

Key Words

Islamic work ethics, meta-analysis, organizational commitment, organizational justice, job satisfaction

Euthanasia and differences in Jurisprudential, ethical between two kinds of active and passive

Marie S. Qureshi

Mohammad Mahdi Soltani

Abstract

There are several different types of euthanasia That morally and fiqh are different from each other. Distinguish two major types. it is in the first type. Kill terminally ill with no hope of recovery. But the second type. leaves him to die. Evaluation of this distinction. can be responsive to the important question is whether the fiqh-ethical leaving for death is like killing? Many of moral philosophers consider the two types of morally equal. But in this paper highlight the distinction between the two types of euthanasia is clear that in terms of moral and juridical never be able to match; But as the active kind. it is clear forbidden and unethical. In a passive kind. it becomes clear that it is not forbidden. And the patients is terminally ill with no hope of recovery. There is no moral and religious duty to the patient's physician or even the sick person. to try to be kept him alive more.

Key Words

Active euthanasia. Passive Euthanasia. Jurisprudential differences. Moral difference

Investigate the impact of Auditors ethical on the discovery of manipulated financial data

Sahar Sepasi

Faezeh Najafi

Abstract

Flexibility in accounting an opportunity for the company that through the manipulation of financial information, have some abuses to cover their actual financial swing. Therefore, the aim of this study is investigate the impact of Auditors ethical on the discovery of manipulated financial data. For this purpose the indicators information of independence, integrity, impartiality and ethical rules on how the ethics of auditors, by means of questionnaires from the auditors and CPAs were collected and analyzed. Inferential tests results of mean and confirmatory factor analysis of structural equation showed that Auditor's ability to detect manipulated of financial information is impacted by Ethical rules of auditing, independence, impartiality and integrity and ethical aspects of the audit considerably. So that the integrity and impartiality of auditors were determined as the most important factor discovered by manipulating financial data.

Key Words

audit Ethics, manipulated finance information, ethical rules, confirmatory factor analysis

Justice Based on Emerged Conventions: A Critical Analysis of Skyrms' Idea of Social Contract

Mohammad Hadizahedivafa

Davood Manzoor

Mohammad Javad Rezaee

Abstract

Last two decades, some philosophers of social sciences and economists showed their interest in evolutionary explanations of Justice. Brian Skyrms is one of great contributor of these explanations. His two major works, *Evolution of the social contract* (1996) and *stag hunt and evolution of social structure* (2004), are attempting to lay such explanations of justice by evolutionary game theory. The purpose of this paper is to present and evaluate the analytical framework and foundations of Skyrms' idea. Accordingly, the paper, based on theoretical and analytical method, finds basic building blocks of Skyrms' account of the social contract and then examines those foundations. Research findings show that skyrms seeks to naturalization of concepts such as justice; Project that meet with shortcomings such positive conception of values and inner inconsistency.

Key Words

Moral Philosophy, Justice, Social Contract, Political Philosophy, Evolutionary Game Theory.

Business ethics and ethical trading

Hamid Rezanian Shirazi

Abstract

In today's world due to ethical issues in international trade and the economy in general, has gained extraordinary importance. Business ethics is a branch of applied ethics and spiritual morality or ethical issues arising from what I have in the business environment or business environment examined. Also due to economic globalization, the development of communication and thereby expanding markets, the need for ethical points in trade has increased more than any other time. Religions and especially Islam and Ahlul Bayt(a.s) 's interpretation emphasizes important in creating moral basis for better life of all faiths have been targets of religious teachings is evident. In fact, according to Islamic teachings real strategy for a better life and stay ahead of the opening perfectionism best solution is to resort to trade where ethics to be done carefully.

Key Words

Ethics, Ethical trading, Utilitarian ethics, Religious ethics, Professional ethics

The investigation of the educational training application of the verse in the holg Quran

Shahrokh Hekmat

Abstract

Creator of the universe , infinite rays of the essence and Jamil their names through the mirror verses traits and legislation development in the field of souls , made manifest and people always comment that I hesitate to see hundreds of thousands had been the hundreds of thousands effects . in this paper an attempt has been made to the divine revelations of academic perspectives , philosophical, spiritual , artistic , educational , and desired to be considered and the results of each of these attitudes , to be presented before the Lord of wisdom.

Key Words

Divine revelations , development , legislation , , educational - training

Ethical Research

The Quarterly Journal ◊

Vol. 6 ◊ No.4 ◊ SPRING 2016/No: 24/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

Hajotoleslam Alireza Amini ◊ Mohsen Javadi ◊ Ph.D; Ahmad Deilami Ph.D; Amir Divani ◊ Ph.D; Jafar Shahanzari ◊ 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

Editor: Zeinab Salehi

Translator: Print Ehsan

Administrative Assistant and Typesetting: Mohammad Ehsani

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.