



بلاغ

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

سال هفتم - شماره چهار - تابستان ۱۳۹۶

شماره پیاپی ۲۸

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 ذبیحی، 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

مترجم: محمد علی مفید

صفحه آرا: کامپیوتر احسان ۰۲۵۳۷۸۳۵۰۲۰-۰۹۱۲۴۵۱۶۲۴۲

یادآوری: فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی در زمینه‌های فلسفه اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق

کاربردی، اخلاق تطبیقی، چالش‌های اخلاقی دنیای جدید و تربیت اخلاقی مقاله می‌پذیرد.

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 مقاله‌ها آزاد است.

آدرس پستی: قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهش‌های 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 می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند 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 پژوهش‌های اخلاقی اعطا شد.

پژوهش‌های اخلاقی-سال، بهار- شماره چهار- تابستان ۱۳۹۶

شماره سالی ۲۸

(فصلنامه باخیزه صاحبان اندیشه، علم و مقالات منتشر می‌شود)

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 نتیجه‌گیری.
 - ج. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
 - د. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم و ایمیل نویسنده / نویسندگان هر درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
۵. منابع و ارجاعات مقاله باید کامل و دقیق باشد، از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
۶. در صورتی که توضیحات پانویس‌ها فراوان باشد به پی‌نویس منتقل کنید.
۷. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۹. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

الف) کتاب

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

ب) مقاله

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

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال هفتم، شماره چهار، تابستان ۱۳۹۶، شماره پیاپی ۲۸

- ۵ / تبیین پارادایم توحیدی آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست
منصور شاه ولی / علی اصغر قاسمی
- ۳۳ / فرآیند تغییر ارزش‌های اخلاقی از منظر گربنر و نقد آن
محمد حسین ایران دوست
- ۴۱ / نظریه «روایی اخلاقی آزار ذهنی»
شیرزاد پیک حرفه
- ۶۱ / معانی سه‌گانه‌ی سعادت در اندیشه‌ی کانت
زهره سعیدی / محسن جوادی
- ۷۷ / صفات اخلاقی تأثیرگذار بر اجتهاد
سعید ضیائی‌فر / مرتضی فیروزی
- ۹۱ / نظریه فضیلت‌آدامز و استدلال اخلاقی از طریق بهترین تبیین از ارزش‌های
عینی اخلاقی بر وجود خدا
امیرعباس عزیزمانی / کاظم راغبی
- ۱۱۱ / تبیین بایسته‌های اخلاق باور
فرامرز محمدی پویا / سعید ضرغامی همراه / یحیی قانندی / علیرضا محمودنیا
- ۱۳۷ / جایگاه مراقبه در اخلاق عقلی
محمد حسین مطیعی / حمید رضانیا شیرازی
- ۱۵۷ / میان‌کنش فقه و اخلاق در مبانی پیوند اعضا
محسن ملک‌افضلی / عبدالله امیری فرد / سید حسین خاتمی سبزواری
- ۱۷۳ / اخلاق ترویبت در سبک زندگی اسلامی
سید علی موسوی
- ۱۸۷ / بررسی مسأله تأثیر فقر اقتصادی در ناکارآمدی نظام ترویبت اخلاق محور
علی احمد ناصح / رضا نجفی
- 1-11 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

تبیین پارادایم توحیدی آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست

منصور شاه ولی^۱

علی اصغر قاسمی^۲

چکیده

تخریب منابع طبیعی و محیط زیست از پارادایم انسان مدرن و رابطه‌ی او با خویشتن و جهان هستی ناشی می‌شود. بنابراین تلاش برای رفع این بحران‌ها و رفتار صحیح اخلاقی با آن‌ها باید از اصلاح پارادایم آغاز شود. در این بررسی، از روش اسنادی برای مرور و نقد اسناد آموزش صیانت منابع طبیعی و محیط زیست و از روش تبیینی برای توصیف چرایی و ضرورت تبیین پارادایم توحیدی در آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست استفاده گردید. تبیین هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی، روش‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی پارادایم توحیدی آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست مهم‌ترین یافته‌های این مطالعه می‌باشند. اگر چه راه‌های گوناگون برای پیشگیری بحران‌های زیست‌محیطی توصیه می‌شود، اما محققان و برنامه‌ریزان بر این باورند که اتکاء صرف بر توصیه‌های فنی، چاره‌ساز نیست. زیرا این بحران‌ها نشانه‌ی فاجعه‌ای بزرگتر یعنی پارادایم‌های مبتنی بر دوری انسان از مبداء و خالق هستی است. لذا نیازمند پارادایم توحیدی برای آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست با لحاظ داشتن "دانش ماوراء الطبیعه"، "دانش علمی/تحلیلی" و "دانش و اخلاق قدسی" هستیم که می‌تواند مورد استفاده برنامه‌ریزان و مسئولان منابع طبیعی و محیط زیست کشور قرار گیرد.

واژگان کلیدی

پارادایم توحیدی؛ آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست؛ اسلام.

۱. استاد ترویج و آموزش کشاورزی دانشکده کشاورزی دانشگاه شیراز
۲. دانشجوی دکتری آموزش کشاورزی دانشکده کشاورزی دانشگاه شیراز

Email: Tehrana40@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۴/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۲

مقدمه

منابع طبیعی و محیط زیست، در زمره نعمت‌های بزرگ الهی است تا آدمی در برابر آنها شکرگزار باشد و برای صیانت آن‌ها بکوشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۱). صیانت از این منابع به نگرش‌ها، افکار و رفتار آحاد جامعه بستگی دارد (عابدی سروستانی و همکاران، ۱۳۸۶: ۳۱). نگاهی تاریخی به وضعیت منابع طبیعی و محیط زیست، دلایل تخریب این منابع را بازنمایی می‌کند. تخریب منابع طبیعی و محیط زیست از نگاه و پارادایم انسان مدرن به جهان هستی و از میزان درک، فهم و رابطه‌ی او با آن‌ها ناشی می‌شود (شاه ولی و همکاران، ۱۳۸۶: ۴۴-۳۱ و ابدی، ۱۳۹۲: ۲۶۴)، به طوری که انسان مدرن بجای این که به شناخت جهان و تغییر رفتار خود بپردازد به تخریب این منابع پرداخت (شاه ولی و همکاران، ۱۳۸۶: ۴۴-۳۱ و ابدی، ۱۳۹۲: ۲۶۴). تا پیش از رنسانس و انقلاب صنعتی، نگاه و رابطه انسان‌ها با طبیعت و منابع طبیعی آن بوده است که این دو مقدس بوده و ماهیت خود را از ذات اقدس الهی برگرفته‌اند. ولی با رواج پارادایم اثبات‌گرا، این اعتقاد بروز یافت که دوران اندیشه‌های وحیانی سپری شده و خدای آینده بشر، علم تجربی است (محقق داماد، ۱۳۹۱: ۵۵ و ابدی، ۱۳۹۲: ۲۷۴). به عبارت دیگر، روش شناخت انسان برای ورود به عرصه واقعیت طبیعت تغییر کرد و کفایت علم (Lacey, 1996) و سودمندی روش‌های علمی در تمام حوزه‌های تحقیق (Medved, 2008: 170) مورد تأکید قرار گرفت. در نتیجه، علم‌گرایی محض پایه‌ریزی گردید و تحقق هدفی خارج از طبیعت، یعنی رفاه انسان در اولویت قرار گرفت که نتیجه آن استثمار منابع طبیعی و محیط زیست در راستای اهداف خودخواهانه انسان مدرن بود. از این رو انسان رسالت چیرگی (عابدی سروستانی و شاه ولی، ۱۳۸۸: ۱۳۰-۱۲۰؛ Gaukroger, 2004) بر منابع طبیعی و محیط زیست را برگزید و خود را ارباب جهان نامید. نکته قابل توجه این است که بیشتر درگیری‌ها و روابط جاهلانه و خصمانه با منابع طبیعی و محیط زیست به دلیل تعریف، شناخت، فهم و نگرش نادرست انسان مدرن است (حاج مومنی، ۱۳۷۵: ۱۶۴-۱۶۳ و ابدی، ۱۳۹۲: ۲۷۷). پیامد چنین نگرشی، بروز بحران‌های تغییر اقلیم، گرم شدن کره زمین، هجوم ریزگردها، بحران آب و خشکسالی... است که موجب طرح این پرسش شده است که آیا منابع طبیعی و محیط زیست می‌توانند تداوم رفتار فعلی انسان‌ها را تحمل نمایند و یا این که باید تغییر رفتار داد؟

انسان در ابتدا، بر این باور بود مشکلات پیش آمده در این حوزه را می‌توان با فناوری‌های پیشرفته حل نمود. اما در ادبیات پایداری نیمه دوم قرن بیستم چنین مطرح گردید این مشکلات با صرف بکارگیری فناوری‌ها، برطرف نمی‌شوند و حل آن‌ها نیازمند تغییر افکار و رفتار انسان‌ها است (شاه ولی و شاه مراد، ۱۳۹۰). در این راستا، بسیاری بر این باورند بحران‌های زیست‌محیطی در واقع یک بحران اخلاقی و دینی است (محقق داماد، ۱۳۹۰: ۱۷۸). از

طرف دیگر، معرفت شناسان نیز معتقدند که در مجموعه باورهای هر باورمند، برخی از آن ها مرکزیت دارند، به نحوی که نادیده گرفتن آنها، هزینه های گزافی به همراه خواهد داشت (شاه ولی و شاه مراد، ۱۳۹۰: ۷۰). بنابراین اگر انسان یک رویکرد فکری توحیدی را دارا باشد، می تواند با درک عقلانی، رحمانی و اخلاق قرآنی، زندگی و مناسبات درستی با دیگران از جمله منابع طبیعی و محیط زیست داشته باشد. بر این مبنا تفکر توحیدی اساس فعالیت های انسان می باشد (محقق داماد، ۱۳۹۰: ۱۸۰ و ابدی، ۱۳۹۲: ۲۷۹-۲۷۶).

با درک اهمیت رفتار صحیح اخلاقی با منابع طبیعی و محیط زیست، نظریه پردازان مختلف سعی کرده اند تا نظریه ها و رهیافت هایی پیرامون فرهنگ حفاظت و صیانت از منابع طبیعی و اخلاق زیست محیطی ارائه دهند. از بین آنها می توان به لئوپولد، رولستون، تیلور، کلیکات، ریگان، نائس و لین وایت اشاره کرد. این افراد با بیان ضرورت بسط جایگاه اخلاقی به طبیعت و منابع طبیعی موجود در آن، هر کدام به نوعی از اخلاق زیست محیطی معتقدند که در آن، برخی از گونه ها و یا اجزای زیست بوم و یا کل زیست بوم، از جایگاه اخلاقی برخوردارند. برای مثال، ریگان، با طرفداری از زیست محوری، آن نوع اخلاق زیست محیطی را پیشنهاد می دهد که می توان آن را موضعی قوی در حمایت از موجودات دانست. در مقابل، لئوپولد با ارائه اخلاق زمین، معتقد به نوعی اخلاق زیست بوم محور است که در آن، رفتار صحیح اخلاقی با منابع طبیعی و محیط زیست درست است که به حفظ انسجام، ثبات و زیبایی زمین کمک کند (عابدی سروستانی و همکاران، ۱۳۸۶: ۶۰). لین وایت نیز در سال ۱۹۷۶ در مقاله ای تحت عنوان ریشه های تاریخی بحران های اکولوژیک ما چنین اظهار نظر کرد دیدگاه اسلام نسبت به محیط زیست بر تقدس عالم طبیعت که آفریده خداوند است که مسلمانان و دیگر معتقدان ادیان ابراهیمی یعنی یهودیان و مسیحیان، همه در مقابل او سجده می کنند، استوار می باشد. بنابراین، اسلام یادآور چیزی است که غرب آن را به برکت ادیان ابراهیمی بدست آورده و امروز از دست داده است. در این مقاله ایشان به تحلیل علل تخریب محیط زیست و منابع طبیعی پرداخته است و آن را ناشی از دست رفتن بینش مسیحی و یهودی نسبت به انسان دانسته و از ظهور مدرنیسم و بینش اومانستی و پیدایش علوم سکولار که ارتباط چندانی با ادیان ندارد، انتقاد نموده است. اگرچه تلاش های انجام شده در ارائه نظریه ها و رهیافت های اخلاق زیست محیطی و در نهایت رفتار اخلاقی مناسب با طبیعت، در جای خود با ارزش اند اما، جهان همچنان نیازمند نظریه های جامع در این رابطه است (شکوهی، ۱۳۷۲).

بنابراین برای پیشگیری از تخریب منابع طبیعی و محیط زیست و رفتار اخلاقی صحیح با این هدایای الهی باید، در مسیر ارتقاء دانش و بینش آحاد جامعه تلاش شود که بهره گیری از رهنمودهای ادیان در کنار یافته های علمی از مهم ترین آن ها است. در این راستا، روش

پژوهش از نوع تحلیل اسنادی و تبیینی است. استفاده از روش اسنادی به منظور مرور، نقد و بررسی اسناد آموزش صیانت منابع طبیعی و محیط زیست بوده است. از روش تبیینی برای توصیف چرایی و ضرورت تبیین پارادایم توحیدی برای آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست استفاده گردید.

صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست و رفتار صحیح اخلاقی نسبت به آنها از دیدگاه ادیان

شواهد بیانگر این واقعیت اند، بشر نسبت به گذشته آمادگی بیشتری برای پذیرش تعلیمات دینی دارد، زیرا نگاه جهانی به دین تغییر کرده است و به عنوان عاملی موثر در رفع بحران‌های زیست محیطی، تلقی می‌شود. بنابراین، وقت آن رسیده است تا برای صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست و رفتار و اخلاق صحیح با آنها مجدداً از ادیان کمک گرفت. این موضوع ما را به کانون ارزشی دیگری به نام "خداگرایی" و "خدا محوری" رهنمون می‌نماید. البته تمامی ادیان، تلقی یکسانی از خدامحوری ندارند. برخی از مذاهب شرقی، طبیعت یا اجزای آن را خدا در نظر می‌گیرند که از آن می‌توان به "همه خداگرایی" یاد کرد. اما ادیان ابراهیمی مانند اسلام، مسیحیت و یا یهودیت، به خدای واحد اعتقاد دارند. در خدامحوری ادیان ابراهیمی، خداوند خالق، مالک و حافظ زمین است. بنابراین، صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست، صیانت از چیزهایی است که متعلق به خداوند است. اگرچه برخی به این دیدگاه، ایراد انسان محوری گرفته اند، اما در پاسخ به آن باید گفت که اگرچه انسان در ادیان ابراهیمی متفاوت از بقیه مخلوقات است ولی، به دلیل مسئولیتی که انسان در قبال خداوند دارد، نسبت به منابع طبیعی و محیط زیست نیز مسئولیتی ویژه دارد (عابدی سروستانی و همکاران، ۱۳۸۶: ۶۴).

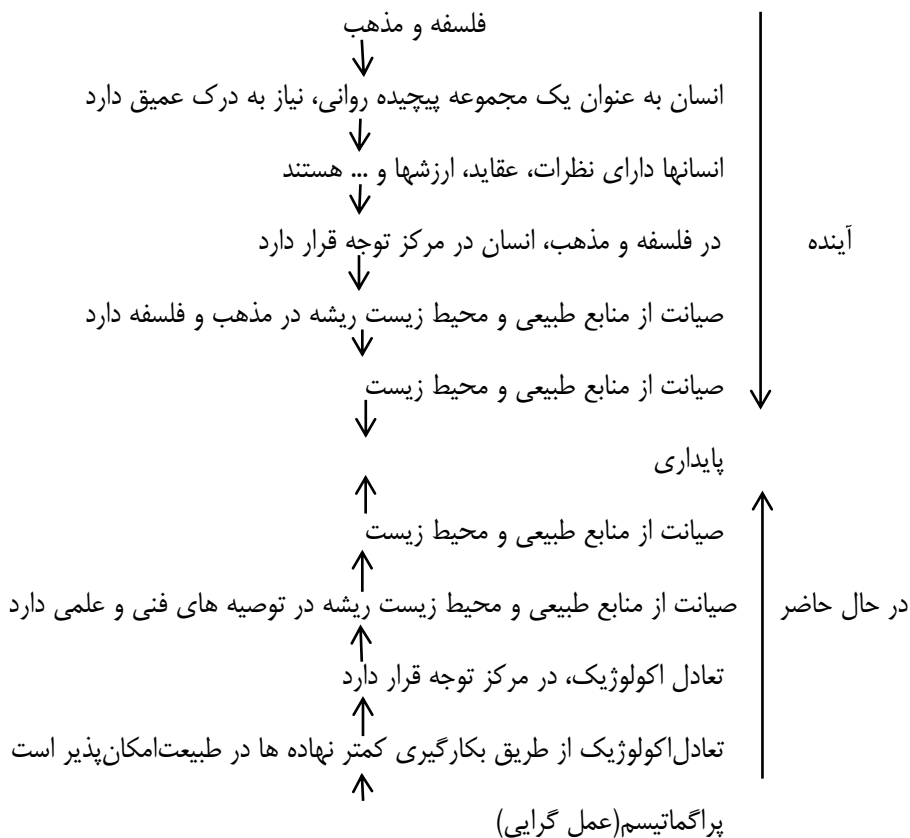
در دین اسلام، همانند ادیان مسیحی و یهودی، مالکیت خداوند بر مخلوقات امری مسلم است. اما، از ویژگی‌های جهان بینی اسلام در خدامحوری را می‌توان به مفهوم "محیط بودن خداوند بر همه چیز" مرتبط دانست. دیدگاه اسلامی با طرح این ویژگی، مفهومی کاملاً متفاوت برای نیاز به یک جهان بینی کل نگر را برای صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست، ارائه می‌دهد. اهمیت این جهان بینی را می‌توان در پاسخ به این نیاز درک کرد که تلاش برای ارائه یک جهان بینی غیرانسان محور به وسیله پست مدرنیسم، به جای این که بر مبنای رفع موانع دوجانبه ای باشد که باعث جدایی انسان از طبیعت می‌شود، می‌باید بر هضم انسان در طبیعت به نحوی استوار باشد که مجدداً یگانگی انسان با تمام مخلوقات از جمله طبیعت را به خوبی درک کرد. در این صورت، رابطه انسان با منابع طبیعی و محیط زیست در دیدگاه خدامحوری اسلامی می‌باید با این حقیقت درک شود که خداوند نه تنها خالق تمام هستی است بلکه بر

تمامی مخلوقات آن احاطه کامل دارد (ابدی، ۱۳۹۲: ۲۸۰-۲۷۴).

بررسی متون مختلف دین اسلام، نشانگر وجود دیدگاه‌های مشخص در راستای صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست است. در دین اسلام صیانت از این منابع و رفتار صحیح اخلاقی نسبت به آنها یک وظیفه دینی تلقی می‌شود. خداوند، طبیعت را هدفمند خلق کرده و تمام مخلوقات را به لحاظ کمیت و کیفیت به اندازه آفریده است. مؤید این جمله گفتار خداوند در قرآن کریم است که می‌فرماید: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» «ما هر چه آفریدیم به اندازه آفریدیم» (قمر/۴۹). پس هر چیز مقدار و حدودی دارد که باید به طور صحیح از آن بهره برداری نمود تا نابود نگردد. در واقع اگر اسلام بر حمایت عناصر اساسی در طبیعت و حفاظت از آن‌ها تأکید دارد و برای خیر انسان و تأمین ضروریات و حاجات نسل‌های حال و آینده می‌باشد. از پیامبر اکرم ص نیز روایت است که: «تحفظوا من الارض فإنها أمکم»: «از زمین حفاظت کنید به درستی که آن مادر شماست». هر تغییر نابجا و رفتار اخلاقی نادرست با هر یک از اجزای این نظام، حیات هستی را به خطر می‌اندازد (اسراری و آرام، ۱۳۸۷).

بنا بر مباحث فوق، اسلام، منابع طبیعی و محیط زیست را مقدّس می‌داند و معتقد است رابطه انسان با این منابع از یک نوع قداست برخوردار است (عابدی سروستانی و همکاران، ۱۳۸۶: ۶۳-۶۲). ارتباط انسان با آن‌ها، تحت تأثیر نظرات، عقاید، ارزش‌ها، افکار و رفتار اوست و تغییر در این موارد مسئولیت وی را تحت تأثیر قرار خواهد داد. لذا، هرگونه تلاش برای رفتار صحیح اخلاقی با منابع طبیعی و محیط زیست باید از تحوّل انسان آغاز گردد، ولی بسیاری از پارادایم‌ها به آن توجه ندارند. در این رابطه الگوی شاه ولی (نگاره ۱) بر این نکته تأکید دارد که حرکت از رویکرد فعلی پایداری و صیانت از منابع طبیعی که بر تفکر پراگماتیسمی تمرکز دارد باید به رویکرد توحیدی، تغییر یابد. لذا ضروری است تا انسان‌هایی که حافظان اصلی این منابع هستند، عمیقاً درک گردند و آموزش داده شوند (شاه ولی و امیری اردکانی، ۱۳۹۲: ۱۰۵-۱۰۴). شواهد نیز نشان می‌دهند توصیه‌های فنی صرف نتوانسته‌اند به طرز موثر در پیشگیری از تخریب منابع طبیعی و محیط زیست موفق باشند. از این رو، رویکرد جدید در صیانت این منابع باید علاوه بر عوامل فنی، به مباحث اخلاقی و فلسفی و دینی هم توجه نماید. از سوی دیگر، یونسکو در سال ۲۰۰۰ با انتشار کتاب "جهانی سازی و محلی گرائی در آموزش عالی" بر این نکته تأکید دارد که دانشگاه‌ها می‌باید نظام آموزشی خود را براساس گلدان حکمت که بر سه دانش اصلی "ماوراءالطبیعه"، "دانش علمی/تحلیلی" و "دانش اخلاق و دین" است بنا نهند. این تنوع دانش باعث می‌شود تا دانش‌آموختگان چنین نظام‌های دانشگاهی که آموزشگران، پژوهشگران و مسئولان حوزه‌های مختلف خواهند بود، بوم معرفتی خود را بشناسند و با آن سازگار باشند. لذا یونسکو، آموزش همزمان دانش‌های تحلیلی، ماوراءالطبیعه و دین و اخلاق را به نظام‌های

آموزش عالی کشورها که، کارشناسان عرصه های گوناگون جامعه را برای مثال، عرصه های منابع طبیعی و محیط زیست، برای آینده تربیت می کنند، توصیه می نماید (شاه ولی، ۱۳۷۵: صص ۶۹۲-۲۷۶).



نگاره ۱: رویکردهای فعلی و آتی برای پایداری و صیانت منابع طبیعی و

محیط زیست (اقتباس از شاه ولی، ۱۳۷۵: ۶۸۸؛ شاه ولی و امیری اردکانی ۱۳۹۲: ۱۰۵؛

(Shahvali, 1994:220-223)

براساس الگوی فوق، رفتارهای اخلاقی زیست محیطی و منابع طبیعی توحیدی را باید مبنا قرار داد. تحقیقات دانشمندان علوم دینی نیز نشان می دهد تمام ادیان الهی، به صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست توجه دارند (محمود زاده، ۱۳۸۷؛ شاه ولی، ۱۳۹۳) و اسلام نیز کامل ترین توصیه ها را در این رابطه دارد. برای مثال، حکمت الهی مقدر کرده است که انسان وارث زمین شود، بنابراین انسان علاوه بر اینکه جزئی از جهان هستی است، مجری دستور الهی نیز هست

- (اسراری و آرام، ۱۳۸۷). آیات، روایات و احادیث فراوانی پیرامون صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست، استفاده بهینه و شکرگزاری نسبت به آن‌ها وجود دارند که می‌توانند راهنمای آموزشگران این عرصه باشد. برخی از آنها به شرح زیر می‌باشند (شاه ولی و شاه مراد، ۱۳۹۰: ۷۰).
- ۱- انسان جانشین خدا بر زمین (بقره/۲۰، ص/۱۲۶، نور/۵۵) و برتر از سایر مخلوقات است.
 - ۲- نعمت‌ها را چنان که شایسته است باید به کار گرفت (انفال/۱۵۳، ابراهیم/۷).
 - ۳- طبیعت شاهدهی بر عظمت و علم بی‌پایان خالق آن است (انعام/۹۹، فرقان/۶۲).
 - ۴- تفکر و تدبیر در آیات الهی درس خدانشناسی و اثبات وجود خالق قادر است (الرحمن/۳۳، آل عمران/۱۹۱، جائیه/۱۳).
 - ۵- انسان در برابر سلامت محیط زیست مسئول است (نهج البلاغه/ خطبه ۱۶۷).
 - ۶- تابلوی زیبای آفرینش، امانت در دست بشر است (انفال/۲۷، روم/۴۱).
 - ۷- قناعت، دوری از زیاده روی، افراط و تجاوز از حد است (قمر/۴۹، حجر/۲۱، اعراف/۳۱).
 - ۸- تعادل و میانه روی، مصرف به حد نیاز است (بقره/۱۴۳، غافر/۱۳).
 - ۹- استفاده بهینه از منابع طبیعی به معنای بهترین بهره برداری از طبیعت است (جائیه/۱۲ و ۱۳، بقره/۲۹، ملک/۱۵).
 - ۱۰- حفظ محیط زیست و منابع طبیعی به معنای حمایت همراه با شناسایی و بهره برداری از طبیعت است (اسراء/۴۴).
 - ۱۱- هرگونه ویرانگری و تخریب طبیعت فساد است (بقره/۲۰۵).
 - ۱۲- آبادسازی زمین، مهم‌ترین عنصر خلافت الهی پس از فراگیری معارف دینی است (هود/۶۱).

بنابراین برای صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست و رفع بحران‌های زیست محیطی، نوع رفتار انسان با طبیعت و اخلاق زیست محیطی وی باید تغییر یابد. از این رو، تنظیم مجموعه رفتارهایی به عنوان راهنمای تعامل انسان با طبیعت با کمک ادیان بویژه اسلام امری ضروری است. با نگاهی به آیات و روایات فوق و مقایسه آن‌ها با نگاه انسان مدرن به منابع طبیعی و محیط زیست، روشن می‌گردد بسیاری از این بحران‌ها، از پارادایم انسان مدرن، ناشی می‌شود. به همین دلیل قرآن کریم، انسان‌ها را به مطالعه و صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست فرا می‌خواند.

فلسفه آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست

قبل از پرداختن به فلسفه آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست ضروری است تا علمی یا فلسفی بودن ماهیت این نوع آموزش مورد بررسی قرار گیرد. بنا بر نظر استاد جوادی

آملی (۱۳۸۶: ۱۰۰-۹۱) صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست، پیش از آنکه علمی، تجربی و طبیعی باشد، دانشی تجربیدی و انسانی است و از خاستگاهی انسانی جوانه می‌زند و نگاه طبیعی و مادی صرف به آن، مایه محدود دانستن آن و بی‌توجهی به شان شریف انسانی است.

از آنجا که کانون فعالیت‌های آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست، انسان است و از سوی دیگر، آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست همزمان "آموزشی" و "پرورشی" است که سعی دارد تا با بررسی همه جانبه به رفع ابهامات بپردازد، بنابراین آموزش تفکر فلسفی برای این منظور یک ضرورت است. اهمیت فلسفیدن در زندگی از آن رو است که جهان حقیقی انسان همانا جهان ارزش‌هاست و ایشان وقتی به مقام انسانیت می‌رسد که به ارزش‌ها رو آورد و رو کردن به ارزش‌ها همانا برگزیدن آن‌هاست که خود، نیز مستلزم دارا بودن تفکر فلسفی است. یک دانش آموخته منابع طبیعی و محیط زیست نیز نباید فقط به از برکردن اندیشه‌های دیگران بپردازد، بلکه باید با اصول اندیشیدن آشنایی یابد و خود شخصاً به فلسفیدن بپردازد (شاه ولی و همکاران، ۱۳۸۲: ۹۸-۹۱). همچنین دانش آموخته این عرصه، باید تفکری سه‌زمانه داشته باشد؛ یعنی با در نظر گرفتن «گذشته» و رفع نیازهای «حال»، نگاهی نیز به برآورده ساختن انتظارات و آرزوهای زمان حال تا آینده و برای نسل‌های آتی جامعه داشته باشد. به عبارت دیگر، همزمان در راستای ترسیم انتظارات بشری (بر اساس معرفت بشری) و انتظارات ماورایی (بر اساس معرفت ماورایی) حرکت کند. دانش آموخته منابع طبیعی و محیط زیست اگر دارای تفکر صرف علمی مبتنی بر پارادایم مادی نظیر اثبات‌گرا باشد به گذشته و حال توجه کرده و در پیشرفته‌ترین حالت، بر اساس گذشته و حال برای آینده برنامه‌ریزی می‌کند. اما آمادگی لازم برای روبرو شدن با مشکلات نظیر تخریب سرزمین، تغییر اقلیم، بحران آب، نا امنی غذایی و اکولوژیکی و فقر فرهنگی، مادی، دینی و غیره را نخواهد داشت (شاه ولی، ۱۳۹۲).

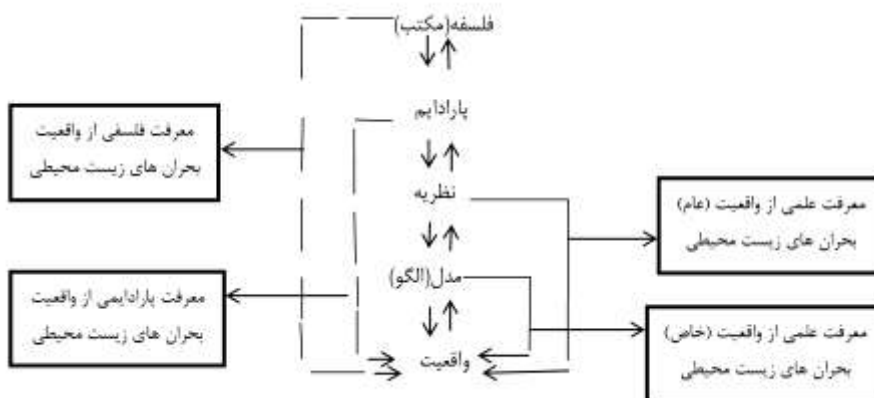
به همین دلیل، به تبیین فلسفه آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست می‌پردازیم. بطور کلی، فلسفه آموزش در هر حوزه، دارای یک نظام خاص نیست. با توجه به فلسفه آموزش حاکم در جامعه، معیارهای روشنی برای تعیین خط‌مشی‌های اساسی و انتخاب اهداف نظام آموزشی جامعه به دست می‌آید. بنابراین، فلسفه آموزش بویژه در این مطالعه، باید روشن نماید که چرا در جوامع مختلف، افراد برای اهداف متفاوت آموزش می‌بینند؟ هدف غایی از آموزش صیانت منابع طبیعی و محیط زیست چیست؟ آیا هدف غایی افراد از این آموزش یکی است؟ آیا مخاطبان مختلف این حوزه باید آموزش یکسان ببینند؟ آیا آموزش آنها باید عمومی یا تخصصی باشد؟ آیا آموزش آنها باید نظری یا عملی باشد؟ و سؤال کلیدی این است که چرا افراد جامعه برای صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست باید آموزش ببینند؟ بررسی جایگاه فلسفه در آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست در حال حاضر گویای آن است که متأسفانه در این نوع

آموزش، اصولاً به فلسفه آموزش کمتر توجه می شود و برنامه های آموزشی عمدتاً با بینش صرف علمی طراحی و اجراء می شوند و اگر هم فعالیت آموزشی در این زمینه انجام گرفته است، غالباً با فلسفه ایده آلیسم یا رئالیسم و نهایتاً پراگماتیسم بوده است. این مکاتب در آموزش، صرفاً به محسوسات و نمود انسان توجه دارند. لذا نمی توانند به اهداف غایی معنوی دست پیدا کنند. در حالی که فلسفه اسلام برای آموزش این است که انسان ها باید آموزش ببینند تا به تکلیف خود واقف شوند که در غیر این صورت در محدوده عقل و علم تجربی خود عمل خواهند نمود.

به طور خلاصه فلسفه آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست با نگاه اسلامی و با پارادایم توحیدی، توجه به هر دو جنبه "نمود" و "نهاد" انسان در قالب، ظرفیت سازی، توانمندسازی، مهیاسازی و آماده سازی آنها برای رویارویی با چالش های پیش رو می باشد. به همین منظور پارادایم توحیدی صیانت از عرصه های منابع طبیعی و محیط زیست در قسمت بعد تشریح شده است.

پارادایم های آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست

شناخت و توضیح واقعیت ها قبل از ظهور و گسترش علوم انسانی اساساً در اختیار علمای مذهبی و فلسفی بوده است (ایمان، ۱۳۸۵). سطوح شناخت از این واقعیت ها دارای سلسله مراتبی است که بالاترین سطح آن شناخت فلسفی است. شناخت پارادایمی، پایین تر از شناخت فلسفی قرار دارد. این دو سطح در طراحی برنامه های آموزشی مورد توجه قرار نمی گیرند. در حالی که رویکردهای آموزشی می باید از سطوح الگوها و نظریه های علمی به سطوح پارادایمی و فلسفی ارتقاء پیدا کنند. سطوح الگویی و نظریه ای و حتی پارادایمی عموماً بر مکاتب پراگماتیسم جزء نگر، غیر بومی و غیر معرفتی مبتنی بوده که به دلیل ناسازگاری با شرایط معرفتی کشورها، پایداری را در عرصه های منابع طبیعی این کشور محقق نکرده اند. به عبارت دیگر، حداقل آنچه همه ملت ها را هم راستا و هم زبان می کند، صرفاً علم، جغرافیا، اقتصاد و فرهنگ نیست. زیرا هر یک از این ویژگی ها به میزانی از تشدد برخوردارند. از دیگر دلایل ضرورت توجه به مکتب/فلسفه این است که سطوح الگوها و نظریه ها جزء نگرند و تشدد بین آنها زیاد است. ولی هر چه به سمت سطوح بالاتر معرفتی یعنی معرفت پارادایمی و مکتبی/فلسفی حرکت شود کل نگر و جامعیت در آن ها بیشتر می شود (شاه ولی، ۱۳۹۳). خوش بینانه ترین وجه آن است که در طراحی برنامه های آموزشی یک ترکیب متعادل از سطوح الگوها، نظریه ها، پارادایم ها و مکتب ها/فلسفه ها مورد توجه قرار گیرد (ایمان، ۱۳۸۷: ۳۵-۲۸؛ ابدی، ۱۳۹۲: ۲۷۳ و شاه ولی، ۱۳۹۳). نگاره ۲ سلسله مراتب شناخت در توضیح واقعیت بحران های زیست محیطی را نشان می دهد.



نگاره ۲ - سلسله مراتب شناخت در توضیح واقعیت بحران های زیست محیطی

(اقتباس از: ایمان، ۱۳۸۷: ۹۱ و شاه ولی، ۱۳۹۳).

پارادایم های مکاتب "اثبات گرا"، "پسائبات گرا"، "انتقادگرا" و "ساخت گرا" غالباً در آموزش‌های صیانت منابع طبیعی و محیط زیست رویکردی کالبد شکافانه دو زمانه از گذشته تا حال ارائه می دهند. تلاش های آن ها به دلیل توجه نداشتن به رابطه انسان با منابع طبیعی و محیط زیست از یک سو و مادی گرایی آن ها از سوی دیگر کارساز نبوده است. بنابراین هرگونه تلاش برای پیشگیری از تخریب این منابع باید از اصلاح این پارادایم ها آغاز شود. تمرکز اصلی آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست، در این پارادایم ها انتقال فناوری ها می باشد و به انسان توجه کمتری دارند. به همین دلیل یک پارادایم گزیدار منطبق با فطرت انسان و احکام الهی باید ارائه داد که ماهیت فرارشته ای داشته باشد و تبیین کننده رابطه مناسب انسان با طبیعت، مبتنی بر ارزش های دینی باشد. این پارادایم طبق بوم فنی و معرفتی کشور، یک پارادایم توحیدی خواهد بود (شاه ولی و ملکیان، ۱۳۹۳: ۶۸-۴۳). پارادایم توحیدی سازگار با بوم فنی و معرفتی کشور، علاوه بر انتقال فناوری های نوین، نقش های دیگری همچون؛ تربیت انسان متعهد و متخصص، توانمندسازی و مهیاسازی انسان ها، توجه به نهادهای بومی، سازمان های مردم نهاد، تعاونی ها، توسعه فرهنگی، آموزش مهارت ها به جوامع محلی، ارتقاء سطح دانش، بینش و مهارت مردم و بهره برداران، جلب مشارکت مردم و نهادهای دولتی در مدیریت پایدار منابع طبیعی و محیط زیست، ارتقاء بهره وری و اثربخشی را مد نظر دارد و به طور خلاصه به هر دو "نمود" و "نهاد" انسان توجه می کند (حسینی، ۱۳۸۰ و شاه ولی، ۱۳۹۳).

به طور کلی در طراحی پارادایم های آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست باید به پنج پرسش اساسی پاسخ داد (ابدی، ۱۳۹۲: ۲۶):

- ۱- هستی شناسی منابع طبیعی از منظر پیدایش، بهره برداری و معضلات موجود آن ها چگونه باید باشد؟ (هستی شناسی)
 - ۲- نگاه به انسان برای آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست باید چگونه باشد؟ (انسان شناسی)
 - ۳- منابع طبیعی و محیط زیست را چگونه می توان شناخت؟ شناخت شناسی این منابع چگونه باید باشد؟ (شناخت شناسی)
 - ۴- روش های مواجهه با پیامدهای تخریب منابع طبیعی و محیط زیست کدام است و چگونه باید باشد؟ (روش شناسی)
 - ۵- چه ارزش هایی برای صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست ارجحیت دارند؟ به عبارت دیگر، ارزش گذاری منابع طبیعی و محیط زیست چگونه باید باشد؟ (ارزش شناسی)
- اجزاء پارادایم توحیدی آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست به شرح زیر می توان تشریح نمود.

هستی شناسی

در پارادایم توحیدی، طبیعت بخشی از حقیقت است و بخش دیگر، ماوراء آن است و از طبیعت و فوق طبیعت با عبارات دنیا و آخرت، شهادت و غیبت و مُلک و ملکوت یاد می شود؛ که ارتباطی طولی دارند و طبیعت تحت احاطه ماوراء طبیعت است (مقدم و خان محمدی، ۱۳۹۰: ۱۰۳).

طبیعت و منابع طبیعی از وراء عینیت آن و با قائل شدن معنویت برای آن تعریف می گردد. اگر چه برای هستی باید عینیت واقعی قائل بود ولی صرفاً قائل به آن نیست. برای دستیابی به حقایق ناب عالم وجود، نه تنها به مشاهدات تجربی و علوم عقلی بلکه به حقایق برخاسته از شارع و ارتباط با عالم ملکوت و مکاشفات عرفانی و اخلاق اسلامی نیز باید بها داد. علاوه بر آن، «عینی» معنایی جز «تجربه پذیری همگانی» ندارد. کاوشی عینی و علمی است که همه بتوانند آن را انجام دهند و نتیجه آن را بیازمایند. از طرف دیگر، بسیاری از موضوعات جنبه عینی ندارند و برای واکاوی آنان، نیازمند بهره گیری از مولفه های انتزاعی هستیم که ممکن است بر تجربه فردی مبتنی باشد (عابدی سروستانی و همکاران، ۱۳۸۶: ۷۲-۵۹). از لحاظ هستی شناسی باید به این نکته نیز اشراف داشت که واقعیات به نوبه خود می تواند دو جنبه ذاتی و اکتسابی داشته باشد. بخش عمده ای از واقعیات همان است که مخاطبان آموزش از آن آگاهند و آموزشگر منابع طبیعی و محیط زیست فقط وظیفه یادآوری، بازآفرینی و تسهیل تغییرات در منابع طبیعی را بر عهده دارد و در مواردی که مخاطب از ذات منابع طبیعی و محیط زیست ناآگاه است باید در شناخت آن ها

به او کمک کند. نکته دیگری که باید به آن توجه بشود این است که آموزشگر منابع طبیعی و محیط زیست باید واقعیات را در یک سیر زمانی آن مورد توجه قرار دهد (ملک محمدی، ۱۳۸۶).

شناخت شناسی

مهم‌ترین مسائل شناخت شناسی این است که از چه ابزارهایی برای دستیابی به شناخت می‌توان استفاده کرد؟ (مقدم و خان محمدی، ۱۳۹۰: ۱۰۵-۱۰۴) به دلیل محدود بودن ابزار شناخت، درک انسان از سعادت، رفاه و خیر نیز درکی ناقص است؛ از این رو، در صورت اکتفا به حس، عقل و یا وجدان در شناخت خیر و شر، افزون بر ناتوانی در کسب شناخت درست و کامل، به دلیل صدور احکام متفاوت و گاه متعارض عقل، حس، و یا وجدان، افراد گوناگون در شرایط مختلف، ممکن است شهوات و امیال متنوع نفس انسانی، بر ناکارآمدی این ابزار بیفزاید؛ بنابراین نظام اخلاقی که سعادت حقیقی انسان را فراهم می‌کند مستلزم بالاترین شناخت از خیرات، شرور، مصالح و مفاسد است. چنین شناختی، تنها به کمک وحی الهی امکان پذیر است. پس چنین نظام اخلاقی ای مطلقاً مستلزم وجود خداوند است، که بدون آن امکان منطقی نخواهد داشت (محمدی، ۱۳۹۰: ۱۰۰-۷۹). این درحالی است که پارادایم‌های علوم انسانی بویژه پارادایم اثبات‌گرا ابزار شناخت را به کم ارزش‌ترین ابزار یعنی حس محدود می‌کند که نتیجه چنین عملی به دست آمدن شناخت حسی خواهد بود که نازل‌ترین مرتبه شناخت محسوب می‌شود (مقدم و خان محمدی، ۱۳۹۰: ۱۰۴). ولی پارادایم توحیدی بر این نکته تأکید دارد که برای شناخت واقعیات می‌بایست از رکود و ایستایی در پاسخگویی صرف به نیازهای فعلی به سوی پویایی و تعهد به انتظارات آتی حرکت کرد. برای این منظور می‌باید از رویکردی فرا رشته‌ای بهره گرفت (خورسندی طاسکوه، ۱۳۸۷: ۲۶۷-۲۷۰). پویایی در شناخت‌شناسی رویکرد فرارشته‌ای ناشی از سه نوع پویایی مورب، افقی و عمودی است. پویایی مورب که همانا توجه به بحران‌های عرصه‌های منابع طبیعی و محیط زیست از منظر تخصص‌های مقتضی است. دستیابی به این مهم، نیازمند بهره‌گیری از دانش بشری است که با آموزه‌های شرعی و فطری تلفیق شده و دانشی را بوجود می‌آورد تا بتواند وحدت عمل را برای رفع این بحران‌ها به ارمغان آورد. این در حالی است که تاکنون در پژوهش‌های پیرامون معضلات در این عرصه‌ها به اخلاق و فلسفه اسلامی حکمت متعالی و اصول شریعت در این باره توجه نشده است. با رویکرد فرارشته‌ای درمی‌یابیم که این ارتباط یک ارتباط ماهوی و غیرخطی است که برای حل این بحران‌ها یک امر حیاتی است. پویایی افقی که همانا توجه به بحران‌های عرصه‌های منابع طبیعی و محیط زیست از ورای زمان حال است که رفع آنها نه صرفاً پاسخگوی نیازهای نسل حاضر و حتی برآوردن انتظارات نسل‌های آینده است بلکه متعهد در برابر انتظارات مورد نظر

خداوند است. پویایی عمودی همانا توجه به موضوع و تناسب ارتباط آن با شرایط محلّی و بین المللی است، زیرا در عصر حاضر، عرصه های منابع طبیعی یک مجموعه به هم پیوسته است که تحول در یک نقطه از جهان بر دیگر نقاط آن تأثیرات کوتاه مدت و بلند مدت خواهد گذاشت (عابدی سروستانی و همکاران، ۱۳۸۶: ۷۲-۵۹). به عبارت دیگر، شناخت شناسی حاکم بر پارادایم توحیدی سه زمانه بوده که نه تنها پاسخگوی نیازهای نسل فعلی بلکه متعهد به برآوردن انتظارات آتی بشری و ماورائی نیز می باشد. چشم انداز این نوع شناخت بر مبنای وحی الهی، قرآن، شریعت و عقل برهانی است (شاه ولی، ۱۳۹۲: ۱۲۶۷-۱۲۴۵). در پارادایم توحیدی برای تبیین واقعیات منابع طبیعی و محیط زیست، منابع شناخت گسترده تر شده و شامل طبیعت، جامعه، تاریخ، عقل، دل (قلب) و غیب می شود و ابزار شناخت محدود به حس نبوده، بلکه حس، عقل، شهود، وحی و الهام مهم ترین آن هستند (عابدی سروستانی و همکاران، ۱۳۸۶: ۷۲-۵۹). علاوه بر این، بر خلاف دیدگاه اثبات گراها، شناخت توحیدی، صرف دانش اثباتی نیست، بلکه دانش وحیانی و عقلانی نیز واجد اعتبار شناخت شناسی می شود (فصیحی، ۱۳۸۹: ۱۲۳). پژوهشگر و آموزشگر در نظام پارادایمی توحیدی هم برای شناخت طبیعت برانگیخته می شود که طبیعت را آفریده خالق هستی می داند که در هر ورقی از آن معرفت کردگار نهفته است. وی همچنین به همه ابزارهای شناختی اعتقاد دارد و درصدد کشف آنهاست (شاه ولی، ۱۳۹۲).

روش شناسی

در روش شناسی پارادایم توحیدی آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست، پژوهشگران و آموزشگران ترغیب می شوند تا ضمن تجزیه و تحلیل منطقی گذشته تا حال وضعیت منابع طبیعی و محیط زیست، رویکرد آتی این تغییرات را با تفسیر حکیمانه ترسیم کنند. کل نگرانی نیز در روش شناسی این پارادایم اهمیت زیادی دارد (ابدی، ۱۳۹۲: ۲۴). برای مثال، روش های آموزش مورد استفاده در این پارادایم دوطرفه، تعاملی و مخاطب محور خواهد بود (ملک محمدی، ۱۳۸۶) و برای اثربخشی بیشتر به همه ابزارها اعم از حس، تجربه، شهود، عقل و وحی در آموزش صیانت منابع طبیعی و محیط زیست (تلفیق منابع شناخت علمی، دینی و فلسفی) توجه می شود (شاه ولی، ۱۳۹۳). زیرا تربیت انسان متعهد و کامل در حوزه منابع طبیعی و محیط زیست با آموزشگرمحوری و روش های یک طرفه مبادله اطلاعات امکان پذیر نخواهد بود. به همین دلیل، آموزشگر می باید به روش های متنوع علمی (بومی و رسمی)، ترغیبی، تعاملی، مشارکتی، مسئله گشایی گروهی، هرمنوتیک، گفتمانی، پرسشگری، تحلیلی و مقایسه ای مسلط بوده تا از این طریق ضمن تحقق توانمندسازی و مهیاسازی گروه های هدف، دستیابی به اهداف غایی را فراهم سازد (شاه ولی و همکاران، ۱۳۸۷: ۳۱-۳۰).

انسان شناسی

از منظر توحیدی، انسان موجودی است با هویت واحد و ثابت، به این معنا که به رغم تنوع چشمگیر افراد از نظر ویژگی‌های مادی و معنوی، همه آن‌ها از یک نوع آفرینش یا جوهر مشترک برخوردارند که آن را فطرت می‌نامند. فطرت در معنای خاص آن، علاوه بر ابعاد ثابت وجود انسان مثل قوای نفسانی حس، خیال، عقل، اراده و عواطف؛ ادراکاتی مانند اصول اخلاقی، و خواسته‌هایی مانند کمال جویی، زیبایی دوستی و خداجویی را نیز دربر می‌گیرد. در متون دینی شواهد فراوانی بر وجود حقیقتی به نام فطرت انسانی دلالت دارند که از جمله آن‌ها می‌توان به آیات فطرت خداجویی و فطرت اخلاقی انسان استناد کرد. گذشته از دلایل نقلی، برای اثبات وجود فطرت به دلایل متعدد عقلی، تجربی و شهودی نیز استناد شده است که به نظر می‌رسد دلیل شهودی یعنی علم حضوری هر فرد به امور فطری از مهم‌ترین دلایل اثبات فطرت است (مقدم و خان محمدی، ۱۳۹۰: ۱۰۶-۱۰۵).

از مباحث بسیار مهم در حوزه منابع طبیعی و محیط زیست نیز، شناخت انسان و بررسی رابطه او با هستی و خالق هستی است. این شناخت تأثیر شگرفی در شکل‌گیری مباحث انسان‌شناسی دارد. در پارادایم توحیدی آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست، انسان و طبیعت، موجودات مادی صرف نیستند بلکه بین این دو از یک طرف و با خالق شان از طرف دیگر رابطه دارند. بنابراین از آنجا که انسان و طبیعت فقط به بُعد مادی محدود نیستند، در آموزش آن‌ها باید به بعد روحانی و غایت‌آخروی و نمود و نهاد انسان و طبیعت نیز توجه شود. از این رو در این پارادایم، نگاه «شی‌انگاران» به انسان و طبیعت به صورت جداگانه پذیرفته نیست (شاه ولی و همکاران، ۱۳۸۶: ۷۲-۵۹).

ارزش شناسی

گرچه ارزش‌شناسی یک رکن اساسی است ولی ماهیت آن در پارادایم توحیدی با دیگر پارادایم‌ها تفاوت دارد. برای مثال، هدف‌گایی پارادایم‌هایی مانند اثبات‌گرا و پسانبات‌گرا بر شناخت گزاره‌ای و در پارادایم انتقاد‌گرا و ساخت‌گرا علاوه بر شناخت گزاره‌ای بر شناخت پویا مبتنی است ولی عمدتاً فاقد بار ارزشی می‌باشند. ولیکن در پارادایم توحیدی، آموزش‌گر در آموزش‌های صیانت منابع طبیعی و محیط زیست دارای بار ارزشی و جهت‌گیری معین است. از جنبه ارزش‌شناسی آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که یگانه‌گایت ارزشمند، همانا رضایت و خشنودی پروردگار است. لذا ماهیت رابطه انسان با منابع طبیعی و محیط زیست باید متأثر از رابطه انسان با خداوند باشد. زیرا خداوند نه تنها خالق هستی بلکه بر تمام مخلوقات آن احاطه دارد (ابدی، ۱۳۹۲: ۴۴).

نتیجه گیری

بی شک، تخریب منابع طبیعی و محیط زیست انعکاسی از فراموش کردن خداوند و به تبع آن، فراموش کردن نفس واقعی خویش است که موجب می شود تا انسان با پیروی از خلق و خوی حیوانی خویش و بدون در نظر گرفتن جایگاه خود در هستی، یعنی ناتوانی در تشخیص ارتباط منسجم اجزاء هستی با یکدیگر و احاطه خداوند بر تمام هستی، به سمتی سوق پیدا کند که با خود محوری، به دنبال ارضای خواسته های خویش حتی به بهای تخریب منابع طبیعی و محیط زیست، برآید و برای صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست و حل مشکل بحران های زیست محیطی نیز تنها به دنبال راه حل های فنی باشد. این در حالی است که، به دلیل نیاز به دیدگاه های جامع نگر در تبیین رابطه انسان و طبیعت و همچنین رضایت بخش نبودن راهکارهای به کار رفته برای صیانت از نابع طبیعی و محیط زیست، مباحث دینی و معنوی در تعامل انسان با طبیعت اهمیت یافته اند. واقعیت این است که، ادیان به شکل گیری گرایش ها نسبت به طبیعت، کمک می کنند و جهان بینی و اخلاقی را می سازند که مبنایی برای گرایش ها و ارزش های فرهنگی جوامع به شمار می روند. ادیان به ویژه دین مبین اسلام به ما کمک می کنند تا راه ها و روش های ارتباط فعلی خود با طبیعت را مورد ارزیابی و بازنگری قرار دهیم و نوع سازگار با منابع طبیعی و محیط زیست را دنبال کنیم. بنابراین با توجه به مباحث این مقاله، آموزش صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست مبتنی بر بوم معرفتی اسلام، می باشد. الگوی آموزشی پیشنهادی بر اساس اجزاء و مولفه های آن یعنی هدف غایی، گروه های هدف، محتوای آموزشی، تمهیدات آموزشی و روش های آموزشی پارادایم توحیدی صیانت از منابع طبیعی و محیط زیست، به شرح زیر می باشد.

هدف غایی

هدف مقصدی است که "سازمان" به عنوان مجموعه ای از تشکیلات انسانی و فیزیکی درصدد دستیابی به آن ها می باشد. اگر هدف به درستی شفاف سازی شود، می توان بر اساس آن، استانداردهای مشخصی را برای ارزیابی عملکرد آموزشی سازمان وضع نمود (ابدی، ۱۳۹۲: ۲۸۲). بالاترین سطح آن، هدف غایی است که برای آموزش صیانت منابع طبیعی و محیط زیست، باید تحقق کمال انسانی مد نظر باشد و برای این منظور باید اراده انسانی، خودانگیختگی انسانی، آزادسازی انسانی و جنبه های نرم افزاری، جایگزین ابزار مداری انسان، تجربه گرایی و رفتارگرایی محض و جنبه های سخت افزاری گردند تا "رهایی و کمال انسانی" میسر شود. این غایت به سازمان و آموزشگانش، برای آموزش همزمان علمی و فلسفی رهنمودهایی ارائه می دهد. برای این منظور، آشنایی آموزشگران با بینش های فلسفی و نیز هستی شناختی، انسان

شناسی، شناخت شناسی، روش شناسی و ارزش شناسی پارادایم توحیدی باید مد نظر قرار گیرد.

گروه های هدف

هر نهادی برای بقاء ناگزیر است به تقاضاهای گروه هدف خود توجه نماید (ابدی، ۱۳۹۲: ۲۸۶). منظور از گروه هدف از نظر آموزشی به افرادی که مشمول دوره های آموزشی می شوند، اطلاق می گردد. در اکثر پارادایم ها، گروه هدف، مجریان طرح ها و بهره برداران پیشرو منابع طبیعی و محیط زیست می باشند. ولی در پارادایم توحیدی تحول در گروه های هدف و توجه به همه مخاطبان با اولویت بخشی به زنان، جوانان و فقرای روستایی اهمیت بسیاری دارد.

محتوای آموزشی

محتوای آموزشی متعارف نمی تواند پاسخگوی بحران های حال حاضر منابع طبیعی و محیط زیست باشد. لذا محتوای آموزشی باید در قالب برنامه های سبز و با رویکرد توحیدی تدوین گردند. برای این منظور، محتوای آموزشی باید بر مسئولیت پذیری، عدالت محوری و قناعت در گروه های هدف و با محوریت دانش سه گانه ماوراء الطبیعه، علمی/تحلیل و اخلاق دینی تهیه و به شکل های متنوع ارائه شوند. با انتخاب محتوای آموزشی مناسب می توان اثربخشی و ثمربخشی بیشتری برای آموزش گروه های هدف فراهم نمود.

تمهیدات آموزشی

آموزه ها، توصیه ها و راهکارهای ارائه شده را تمهیدات آموزشی می نامند (ابدی، ۱۳۹۲: ۲۹۲). در پارادایم های علمی از جمله اثبات گرا، تمهیدات آموزشی دربرگیرنده اشاعه و نشر اطلاعات و دانش فنی در بین گروه های هدف می باشد. ولی در پارادایم توحیدی تمهیدات آموزشی تلفیقی از توصیه های فنی و معنوی، دوستداری طبیعت، تعهد و بهره برداری پایدار از عرصه های منابع طبیعی و محیط زیست، ارزش مداری ذاتی منابع طبیعی و محیط زیست و معتقدسازی به مالکیت مطلق خداوند می باشد.

روش های آموزشی

شامل ابزار ارائه محتوای آموزشی و توصیه های فنی و معنوی به همراه شیوه عملیاتی نمودن آن ها می باشد (شاه ولی، ۱۳۹۳). تسهیل شناخت منابع طبیعی و محیط زیست با روش های آموزشی اهمیت تلفیق متنوع آن ها برای درک بهتر بحران های منابع طبیعی و محیط زیست و چالش با آن ها را نشان می دهد. بنابراین، آموزشگران منابع طبیعی و محیط زیست برای تحقق این امر، باید دوره های آموزشی بین رشته ای و فرا رشته ای را گذرانده باشند و به جای تاکید صرف بر روش های نشر یک طرفه اطلاعات به گروه های هدف، از روش های متنوع تعاملی، مشارکتی، مسئله گشایی گروهی، و هرمنوتیک استفاده نمایند.

فهرست منابع

۱. ابدی، بیژن. (۱۳۹۲). شبیه سازی رفتار مصرف انرژی گلخانه داران استان یزد با تاکید بر پارادایم متعالی. رساله دکتری ترویج و آموزش کشاورزی دانشکده کشاورزی دانشگاه شیراز.
۲. اسراری، الهام، و آرام، مهرداد. (۱۳۸۷). نگاهی به محیط زیست از دیدگاه قرآن کریم. مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع). جلد سوم مجموعه مقالات بخش مقاله نویسی بیست و پنجمین دوره مسابقات بین المللی قرآن کریم. انتشارات سازمان اوقاف و امور خیریه. قابل دسترس در: <http://rcu.isu.ac.ir>
۳. اشرف، سید علی. (۱۳۶۹). مفاهیم اسلامی و جامعه نوین، ترجمه بهرام محسن پور، صص ۵۷-۳۷.
۴. ایمان، محمد. تقی. (۱۳۸۷). ارزیابی پارادایمی انسان به عنوان عنصر اساسی در طراحی پارادایم الهی، فصلنامه حوزه و دانشگاه: روش شناسی علوم انسانی، سال چهاردهم، شماره ۵۴، صص ۴۶-۲۵.
۵. ایمان، محمد. تقی. (۱۳۸۵). کارگاه پارادایم های علوم انسانی. بخش علوم اجتماعی دانشگاه شیراز.
۶. بزی، خداحرم. (۱۳۸۱). ایدئولوژی اسلامی و محیط زیست، فصلنامه وقف میراث جاویدان، شماره ۳۹ و ۴۰، صص ۴۸-۵۵.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). اسلام و محیط زیست. انتشارات مرکز نشر اسرا.
۸. حاج مومنی، علی اکبر. (۱۳۷۵). دین و دنیای معاصر، نامه فرهنگ، شماره ۲۳، صص ۱۶۶-۱۶۳.
۹. حجازی، یوسف. (۱۳۸۵). چهار بنیان آموزش کشاورزی و منابع طبیعی. انتشارات پونه. چاپ اول.
۱۰. خورسندی طاسکوه، علی. (۱۳۸۷). گفتمان میان رشته ای دانش. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. صص ۲۷۰-۲۶۷.
۱۱. شاه ولی، منصور. (۱۳۹۳). جزوه درسی بینش های فلسفی در آموزش. دوره ششم دکتری آموزش کشاورزی دانشگاه شیراز: بخش ترویج و آموزش کشاورزی. نشر نشده.
۱۲. شاه ولی، منصور. (۱۳۹۲). تبیین پارادایم متعالیه نوآوری برای تحقق پایداری، در: مجموعه مقالات دومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، اردیبهشت ماه ۱۳۹۲، صص ۱۲۶۷-۱۲۴۵.
۱۳. شاه ولی، منصور. (۱۳۷۵). آیا کشاورزی پایدار ریشه در توصیه های فنی و /یا مذهب و فلسفه دارد؟ در: مجموعه مقالات اولین سمینار اقتصاد کشاورزی ایران، جلد دوم، دانشگاه سیستان و بلوچستان، صص ۶۹۲-۶۷۶.
۱۴. شاه ولی، منصور، و امیری اردکانی، محمد. (۱۳۹۲). روش شناسی پژوهش در دانش بومی کشاورزی. تهران: انتشارات سازمان تحقیقات، آموزش و ترویج کشاورزی.
۱۵. شاه ولی، منصور، و شاه مراد، لیلا. (۱۳۹۰). تبیین رویکرد متعالیه برای آموزش زیست محیطی ایران ۱۴۰۴. در همایش ملی آموزش در ایران ۱۴۰۴. تهران، ۷ تا ۸ آذر ماه، در لوح فشرده مقالات، کد

مقاله ۳۱۱. ص ۷۰.

۱۶. شاه ولی، منصور، عربی، قادر، و بیژنی، مسعود. (۱۳۸۲). یادگیری دانش سه گانه. اصفهان: انتشارات نصوص.
 ۱۷. شاه ولی، منصور، کشاورز، مرضیه، و غلامعلی زاده، ثمیه. (۱۳۸۷). تبیین بنیان های فلسفی الگوی ترویج کشاورزی تحت شرایط جهانی شدن. دو ماهنامه علمی - ترویجی جهاد، سال ۲۷، شماره ۲۸۵ و ۲۸۶، صص ۳۳-۶.

۱۸. شاه ولی، منصور، و ملکیان، عاطفه. (۱۳۹۳). طراحی الگوی ارتباطی و اطلاع رسانی به منظور توانمندسازی زنان عضو صندوق اعتبارات خرد روستای لپویی استان فارس با پارادایم توحید محور، در: فصلنامه روستا و توسعه، سال ۱۷، شماره ۳، صص ۶۸-۴۳.

۱۹. شکوهی، حسین. (۱۳۷۲). جغرافیا و مذهب. فصلنامه تحقیقات جغرافیا، شماره ۳۰.

۲۰. عابدی سروستانی، احمد، شاه ولی، منصور، و محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۶). ماهیت و دیدگاه های اخلاق زیست محیطی با تاکید بر دیدگاه اسلامی. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال ۲، شماره ۱ و ۲، ۷۲-۵۹.

۲۱. فصیحی، امان الله. (۱۳۸۹). بررسی کارآمدی نظریه کارکردگرایی. مجله معرفت فرهنگی اجتماعی. سال اول، شماره دوم، صص ۱۳۱-۱۰۹.

۲۲. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۹۰). الهیات در محیط زیست (گزارشی از آرمان شهر علامه اقبال لاهوری)، فصلنامه اخلاق زیست محیطی، سال اول، شماره اول، صص ۱۹۲-۱۷۱.

۲۳. محمدی، مسلم. (۱۳۹۰). ابعاد هویت یابی نظام اخلاقی دین با تاکید بر جنبه های کارکردگرایی. فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۷، شماره ۲۷، صص ۹۸-۷۷.

۲۴. محمودزاده، احمد. (۱۳۸۷). "تحقق سند چشم انداز ۲۰ ساله"، خبرگزاری فارس، شماره ۸۷۱۰۰۲۰۴۰۱، قابل دسترس در: www.farsnews.com/newstext. تاریخ دسترسی: ۱۳۸۷/۱۰/۰۲.

۲۵. مقدم، سعید، و خان محمدی، کریم. (۱۳۹۰). نقد و بررسی زمینه های معرفتی و وجود نظریه کارکرد گرایی دورکیم. مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، سال دوم، شماره سوم، صص ۱۱۲-۸۵.

۲۶. ملک محمدی، ایرج. (۱۳۸۶). جزوه درسی بینش های فلسفی در ترویج. دانشگاه تهران: گروه ترویج و آموزش کشاورزی. نشر نشده.

27. Gaukroger, S. (2004). Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy. Cambridge University Press.

28. Lacey, A. R. (1996). A dictionary of philosophy. Third edition. University of London.

29. Medved, D. (2008). Hidden Light: Science Secrets of the Bible. The Toby Press/KorenPub, 170PP.

30. Shahvali, M. (1994). Component Analysis of Framer and Grazers' Decisions and Attitudes in Two Local Government Shires of New South Wales Australia. Ph.D. Thesis, 220-223.

فرآیند تغییر ارزشهای اخلاقی از منظر گربنر و نقد آن

محمد حسین ایران‌دوست^۱

چکیده

جورج گربنر (George Gerbner) استاد رشته ارتباطات و بنیانگذار «نظریه کاشت»، برایین باور بود که تلویزیون، عناصر مهمی از جمله مذهب و ارزشهای اخلاقی را بین جمعیت‌های ناهمگن، به اشتراک می‌گذارد. و به لحاظ عمق و نفوذ زیاد، نگرش و ادراک و تصورات افراد و حتی ارزشهای اخلاقی او را تغییر می‌دهد. این نظریه ابتدا مورد استقبال محققان در غرب واقع شد. پیش فرضهای پوزیتویستی گربنر و فرآیند تغییر ارزشهای اخلاقی در این نظریه، ضرورت تحقیق در امکان یا امتناع تغییر ارزشها را موجب شده است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی ضمن بررسی امکان یا امتناع تغییر ارزشهای اخلاقی در نگاه برخی مکاتب اخلاقی، مبنای پوزیتویستی گربنر را نقد نموده و فرآیند تغییرپذیری ارزشهای اخلاقی را در دو حوزه اخلاق و ارتباطات مورد مطالعه قرار داده است. و با تبیین مبانی نظریه پرداز کاشت، فرآیند تغییر ارزشهای اخلاقی را در نگاه «گربنر» مورد نقد قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی

ارزش اخلاقی، نظریه کاشت، جورج گربنر، تلویزیون،

Email: mohirandoost@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۲/۲۱

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی پردیسان، واحد قم

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۶

«ارزش اخلاقی» در این مقاله شامل الزامات اخلاقی و امور ناظر به فضیلت است. یعنی هم متعلق باید و نباید، و هم متعلق خوب و بد را شامل می‌شود. ارزش‌های اخلاقی در این کاربرد به معنای کلیه اموری است که در اخلاق بحث شده و مطلوبیت اخلاقی دارند. اعم از آنکه از سنخ افعال باشند یا غیر افعال. و دارای دو ویژگی «اختیار» و «مطلوبیت» می‌باشند. درخصوص نقش تلویزیون بر کاشت ارزش‌های اخلاقی، تحقیقات زیادی در غرب انجام شده است. در این میان «جورج گربرنر» (George Gerbner) استاد رشته ارتباطات، «نظریه کاشت» را پی ریزی نموده است. و چنین استدلال می‌کند که رسانه‌ی عمومی تلویزیون، اثرات تدریجی و غیرمستقیم اما مترکم و با اهمیت، بر معیارها و نگرش افراد دارد. به باور او تلویزیون یک رسانه اجتماعی است که نقش‌ها و رفتارهای بسیاری از مردم جامعه را استاندارد می‌سازد. نام این عملکرد رسانه را انتقال فرهنگ^۱ می‌نامد. (Gerbner, 1986, p: 175) گربرنر معتقد است که تماشای تلویزیون بیشتر اثرات نگرشی و ادراکی دارد. تماشای زیاد تلویزیون به عنوان «کاشت و ترویج» ادراکات و تصوراتی هستند که بیشتر با جهانی که برنامه‌های تلویزیونی به تصویر می‌کشند هماهنگ است تا با جهان واقعی. و ارزش‌های اخلاقی را در ارتباط با همان جهان تغییر می‌دهد.

تحقیقات انجام شده در خارج کشور با پذیرش نظریه کاشت بسیار زیاد است. تقریباً حدود ۲۰۰۰ عنوان مقاله در سه مجله «ارتباطات جمعی» در سال ۱۹۵۶ منتشر شده که بر اساس تجزیه و تحلیل نظریه کاشت نگاشته شده است. این کمیت بیانگر آن است که نظریه کاشت به عنوان یکی از نظریه‌های بسیار محبوب در تحقیقات ارتباط جمعی بشمار می‌رود. (Bryant, J.; Mirion, D. 2004). اما تحقیقات انجام شده در داخل کشور با استفاده از «نظریه کاشت» ناچیز است. مثلاً موضوعاتی همچون تاثیر تلویزیون بر نوع دینداری افراد، مورد تحقیق قرار گرفته و چنین نتیجه‌گیری شده است که میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی خارجی با نوع دینداری افراد ارتباط داشته است. به گونه‌ای که میزان تاثیر از وسایل ارتباط جمعی خارجی، در دینداری عامیانه، نسبت به انواع دیگر دینداری، کمتر بوده است. (هاشمی، ۱۳۹۵، صص ۱۹۷-۲۱۲).

همچنین در خصوص نقش تلویزیون و رسانه‌های جمعی بر تغییر ارزش‌های فرهنگی نیز مقالاتی نگاشته شده که در برخی از آنها اثبات شده که رسانه یکی از عوامل مؤثر در ارزش‌های فرهنگی «افراد یک جامعه است. (زعفریان، ۱۳۹۰، صص ۶۷-۸۶). و نیز درمورد نقش تلویزیون

بر تغییر «هویت فرهنگی» نیز مقالاتی وجود دارد که در آن چنین نتیجه‌گیری شده است که تماشای تلویزیون تأثیری بر هویت قومی افراد نداشته است. همچنین در مقاله‌ای که حاصل بخشی از یک پژوهش علمی در مرکز تحقیقات صدا و سیما بوده، این نتیجه بدست آمده که برخلاف نظریه کاشت گربنر، در ایران تلویزیون بر ذهن مخاطبان تأثیر کاشتی نداشته و مردم بیشتر تحت تأثیر سایر متغیرهای نظام اجتماعی هستند. (باهنر، ۱۳۸۹، صص ۱۳۱-۱۵۶)

در مقاله‌ای نقش تلویزیون ماهواره‌ای بر تغییر «ارزش‌های اجتماعی» مورد بررسی قرار گرفته و چنین نتیجه‌گیری شده که هر چه میزان بهره‌مندی از ماهواره بیشتر می‌شود، اهمیت معیارهای مدرن در انتخاب همسر و گرایش به معیارهای مدرن در انتخاب پوشش بیشتر می‌شود و ارزش‌های اجتماعی افرادی که از شبکه‌های ماهواره‌ای استفاده می‌کنند بیشتر از سایر افراد جامعه در معرض تغییر و دگرگونی قرار گرفته است. (ساعی، ۱۳۹۴، صص ۱۳۱-۱۵۲)

بنابراین در خصوص نقش رسانه و تلویزیون بر تغییر «ارزش‌های اخلاقی» تحقیق مستقلی نگاشته نشده است. و ضرورت دارد در مورد امکان تغییر ارزش‌های اخلاقی توسط رسانه تحقیقات مستقل انجام شود و البته آنچه ضرورت و اهمیت دارد این است که آیا اساساً ارزش‌های اخلاقی تغییر پذیرند یا نه؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ، فرآیند تغییرپذیری ارزش‌های اخلاقی چیست؟ این مقاله در چند بخش، درصدد است تا ضمن تبیین نظریه کاشت در شیوه ترویج «ارزش‌های اخلاقی» به نقد و بررسی آن بپردازد. در بخش نخست، تعاریف مختلف و معتبر «ارزش‌های اخلاقی» و امکان تغییر آنها از نگاه برخی مکاتب اخلاقی مطرح شده است. سپس در بخش دوم نظریه کاشت (با تمرکز بر ارزش‌های اخلاقی) مورد بررسی قرار گرفته و در بخش سوم این نظریه مورد نقد قرار گرفته و جمع‌بندی و نتیجه‌گیری بعمل آمده است.

ارزش‌های اخلاقی و تغییر پذیری آن

در متون اخلاقی، اصطلاح «ارزش اخلاقی» حداقل سه کاربرد گوناگون دارد. اول: اشاره به مفاهیمی دارد که بار فضیلتی دارند، مانند مفهوم خوب، بد، صواب و خطا. و دوم: به مفاهیمی اشاره دارد که بار الزامی و تکلیفی دارند، مانند مفهوم باید و نباید. و سوم: عامتر و وسیع‌تر از کاربرد اول و دوم است و به همه مفاهیم اخلاقی، اعم از الزامی و ارزشی، اشاره دارد. ارزش در اصطلاح سوم معادل «مفاهیم اخلاقی» در برابر «مفاهیم غیراخلاقی» به کار می‌رود. یعنی ارزش اخلاقی در این اصطلاح، فقط متضمن بار مثبت نیست، بلکه هم شامل کارهای شایسته، می‌شود و هم ارزش‌های منفی و افعال ناشایسته را دربر می‌گیرد.

آرای متعددی در تعریف ارزش اخلاقی در کاربرد نخست وجود دارد. به تعداد مکاتب اخلاقی متنوعی که در طول تاریخ فکری بشر به وجود آمده، دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی خوب و بد وجود دارد. مکاتبی نظیر لذت‌گرایی، سودگرایی، جامعه‌گرایی، تکامل‌گرایی، شهودگرایی،

احساس‌گرایی و هریک تعریف و تبیین خاص خویش را از خوب و بد اخلاقی دارند. در این میان، برخی ارزش اخلاقی را از مفاهیم ماهوی دانسته و برای آن مابه‌ازای عینی و خارجی تلقی نموده‌اند. و برخی آن را مفهوم انتزاعی و عقلی و بدون مابه‌ازای خارجی دانسته و برخی هم آن را نسبی و زاینده احساسات و عواطف افراد دانسته و عده‌ای هم آن را کاملاً اعتباری و قراردادی محض می‌دانند. (مصباح، ۱۳۹۱، صص ۹۴-۹۱)

همچنین در تعریف ارزش اخلاقی در کاربرد دوم دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. طیف وسیعی از فیلسوفان اخلاق معتقدند که مفهوم «باید» را می‌توان با استمداد از مفاهیم تجربی، طبیعی، زیستی، اجتماعی، روانی یا الهیاتی و مابعدالطبیعی تعریف کرد. و عده‌ای هم مانند جی. ای. مور (۱۸۷۳-۱۹۵۸) مفهوم «باید» را معادل تحقق خوبی حداکثر دانسته و از دیدگاه وی «باید» چیزی است که بیشترین مقدار خوبی را به ارمغان آورد (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۱۰). در این مقاله اصطلاح سوم «ارزش اخلاقی» مدنظر است. این اصطلاح دارای دو ویژگی مهم است: اول: «اختیار» زیرا موضوع ارزش‌های اخلاقی، رفتار اختیاری انسان است. تا زمانی که در قلمرو امور جبری کار می‌کنیم. حتی اگر بزرگ‌ترین کارها را انجام دهیم، به قلمرو ارزش اخلاقی وارد نشده‌ایم.

دوم: «مطلوبیت» به شرط آنکه به انگیزه‌اشباع‌گریزه حیوانی نباشد. ارزش اخلاقی، مطلوبیتی است که در اثر کارهایی که به انگیزه‌خواست‌های فوق‌غریز حیوانی انجام می‌گیرند، برای روح انسان حاصل می‌شود (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱) و به تعبیر شهید مطهری کارهایی که مربوط به من‌علوی انسان است. آن ساحت از وجود انسان که خواست‌های متعالی و مقدس دارد. (مطهری، ۱۳۶۳، ص ۲۰۷-۲۰۹)

امکان یا امتناع تغییر ارزش‌های اخلاقی در مکاتب اخلاقی به صورتهای مختلف بیان شده است. طرفداران مکتب لذت‌گرایی، که طیف وسیع و گسترده‌ای را شامل می‌شوند، بر این باورند که تنها معیاری که می‌توان با آن ارزش اخلاقی را شناسایی کرد، لذت است. اصل مهم لذت‌گرایی می‌گوید: عمل و رفتار درست عملی است که دست کم به اندازه هر بدیل دیگری غلبه لذت بر الم را در پی داشته باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۷۹). بنابراین تغییر ارزش‌های اخلاقی هم مبتنی بر این اصل بنیادین است. یعنی ارزش اخلاقی هر فعل، بر اساس معیار لذت‌سنجیده می‌شود. لذت‌گرایان کمیت‌نگر، معتقدند که خوبی و ارزش اخلاقی یک کار یا احساس، متناسب با کمیت لذتی است که در بر دارد. یا متناسب با غلبه کمی لذت بر المی است که در آن کار یا احساس وجود دارد. (فرانکنا، همان، ص ۱۸۱). اگر کمیت لذت یک ارزش اخلاقی مثل (الف) بیشتر از (ب) باشد، آنگاه مردم (الف) را بجای (ب) انتخاب می‌کنند.

اشکال اساسی مکتب اخلاقی «لذت‌گرایی» این است که فردگرا بودند و هیچ اهمیتی به

خیر و لذت اجتماع نمی‌دادند. در حالی که نمی‌توان از منفعت و سود دیگران غافل بود. لذا «مکتب سودگرایی» بر این باور بود که تنها معیار سنجش ارزش‌های اخلاقی، و الزام اخلاقی عبارت از اصل سود است. یعنی در همه رفتارهای اخلاقی خود باید همواره سود جمعی و گروهی معیار سنجش است. اصل سود به این معنا است که ما باید در همه اعمال خود به دنبال آن باشیم که بیشترین غلبه ممکن خیر بر شر (یا کم‌ترین غلبه ممکن شر بر خیر) را در کل جهان (یا دست کم، در جامعه خود) محقق کنیم. (فرانکنا، همان، ص ۸۵).

از آنجا که مکتب سودگرایی و لذت‌گرایی، در واقع دو مکتب واقع‌گرای طبیعی بوده که بر این باورند که گزاره‌های اخلاقی از قبیل جملات خبری بوده که از عالم واقع حکایت می‌کنند، بنابراین اصل ارزش اخلاقی را مطلق و تغییرناپذیر می‌دانند. اما اگر فرض کنیم که یک ارزش اخلاقی در مقایسه با یک ارزش اخلاقی دیگر از لذت یا سود کمتری برخوردار شود، آنگاه در مسابقه با آن، رنگ می‌بازد. و اگر ثابت شود که یک پدیده اجتماعی یا فرهنگی یا اقتصادی سبب شده که میزان سود یا لذت چیزی افزایش یابد، آنگاه می‌توان به تغییر پذیری ارزش اخلاقی قائل شد.

اما «مکتب دیگرگرایی» معتقد است که اگر انسان فقط دارای زندگی فردی می‌بود و با دیگران ارتباطی نداشت، جایی برای ارزش‌های اخلاقی باقی نمی‌ماند. مثلاً کارهایی مانند خوردن و خوابیدن و مانند آن، مورد ارزش‌گذاری‌های اخلاقی قرار نمی‌گیرند. بعلاوه معیار خوبی و بدی اخلاق، عاطفه دیگر خواهی است. یعنی هر کاری که به انگیزه دوستی دیگران و به فرمان عاطفه دیگر خواهی انجام گرفته باشد، خوب است. اما هر کاری که محرک آن حب ذات باشد بد است. (ژکس، ۱۳۶۲، ص ۹۰)

«مکتب قدرت‌گرایی» به شیوه دیگری «حس قدرت طلبی» را تنها معیار ترویج ارزش‌های اخلاقی می‌داند. این مکتب معتقد است که اکثریت مردم باید وسیله‌ای باشند برای عزت و برتری اقلیت. و نباید آنها را به عنوان کسانی که دعوی مستقلی بر سعادت یا رفاه دارند در نظر گرفت. مردم عادی و عوام الناس مشتی بی‌سر و پا هستند که صرفاً وسیله‌ای برای عزت و برتری اشراف بوده و خوشبختی و بدبختی خود آنها اهمیتی ندارد (راسل، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۰۴۱). طبق این مکتب اخلاقی، ما با دو نوع اخلاق روبرو هستیم: ارزش اخلاقی سروران و ارزش اخلاقی بردگان و عوام الناس. (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۳۹۱). برای ترویج ارزش اخلاقی باید دید که چه کاری موجب تقویت حس قدرت طلبی ما می‌شود. همان کار واجد ارزش است. و چه کاری موجب تضعیف این حس می‌شود. همین کار فاقد ارزش اخلاقی است.

در «مکتب تطورگرایی» ارزش‌های اخلاقی را ناشی از تطور جوامع انسانی از حالت سنتی و اولیه به حالت پیشرفته می‌دانند. این مکتب دو نوع ارزش اخلاقی را مطرح می‌کند: ارزش

اخلاقی متعلق به رفتار نیمه متکامل، و ارزش اخلاقی وابسته به رفتار کاملاً متکامل. «رفتار نیمه متکامل» همراه با تنازع بقا بین افراد مختلف از یک نوع و بین نوع‌های مختلف صورت می‌پذیرد. یعنی انسان می‌کوشد از خود، به قیمت کنار زدن دیگری، صیانت کند، و نوع خود را با شکار کردن نوع دیگر حفظ می‌کند. اما در «رفتار کاملاً متکامل»، اصلاً تنازع و ستیزه در میان گروه‌های رقیب و همچنین تنازع میان افراد یک گروه، وجود ندارد و بجای آن تعاون و همیاری و همکاری و همدلی تحقق دارد. پس در جوامع صلح‌جو و زندگی‌های مسالمت‌آمیز ارزش‌های اخلاقی حاکم است که اصلاً در جوامع ستیزه‌جو چنین نیست. (کاپلستون، ج ۸، ص ۱۵۶)

در «مکتب سعادت‌گرایی» افرادی مانند سقراط معتقد بودند که «معرفت» و «فضیلت» یکی است. یعنی اگر کسی بداند که خوبی و ارزش اخلاقی کدام است، به آن عمل خواهد کرد. هیچ انسانی آگاهانه و از روی قصد مرتکب بدی نمی‌شود و همچنین هیچ کس بدی را به عنوان بدی انتخاب نمی‌کند. (کاپلستون، ج ۱، ص ۱۲۹) بنابراین ارزش اخلاقی ثابت و مطلق و غیرقابل تغییر است. و تنها راه تغییر احتمالی آن، آگاهی و علم و معرفت است. زیرا علم، علت تامه عمل است. دانستن فضایل علت عمل کردن به آنهاست. بنابراین اگر فرض شود که علم به عللی تغییر کند، آنگاه ارزش اخلاقی هم تغییر خواهد کرد.

از مهم‌ترین مکاتب اخلاقی در جهان غرب «مکتب اخلاقی کانت» است. از نظر کانت تنها چیزی که واجد ارزش اخلاقی ذاتی است، اراده خیر است. و منظور از اراده خیر، یعنی اراده انجام وظیفه و تکلیف. کانت اراده الهی را که همیشه خیر است، «اراده مقدس» می‌نامد. و می‌گوید: «اگر اراده مقدس را جدا کنیم و توجه خود را معطوف اراده موجودات متناهی تابع تعهد کنیم، می‌توانیم بگوییم که اراده نیک آن است که برای انجام دادن تکلیف عمل می‌کند.» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۳۲۳). کانت معتقد است که تنها آن دسته از اعمالی که برای ادای تکلیف انجام می‌گیرند دارای ارزش اخلاقی هستند معنای عمل کردن برای ادای تکلیف، احترام به قانون است و نباید توجهی به نتایج حاصل از عمل و منافع شخصی یا گروهی و امثال آن داشته باشیم. و یکی دیگر از معیارهای تشخیص وظیفه این است که تعمیم‌پذیر باشد؛ یعنی دارای کاربردی عام باشد. پس تنها «امر مطلق» است که اخلاقی بوده و به عنوان معیار تعیین ارزش اخلاقی بکار می‌رود. یعنی امری که وسیله برای هیچ غایتی نباشند، بلکه ذاتاً خوب و شایسته باشند.

مکاتب متفرقه اخلاقی دیگری هم وجود دارد که معیارهای مختلفی مطرح نمودند. نقدی که تقریباً نسبت به همه مکاتب اخلاقی وارد است، تمرکز آنها به یک بُعد از ابعاد وجودی انسان است. و سایر ابعاد را نادیده گرفته‌اند. مثلاً نظریه لذت‌گرایی، اعم از لذت‌گرایی کمیت‌نگریا کیفیت‌نگر، تنها بر یک بُعد از نیازهای وجودی انسان (لذت) تکیه کرده و آن را به عنوان معیار ارزش اخلاقی ذکر کرده بودند. مکاتبی چون دیگر گرایی، سودگرایی، وجدان‌گرایی، قدرت‌گرایی

و امثال آن، بر ابعاد دیگری از ابعاد وجودی انسان، به عنوان معیار و ملاک ارزش، تکیه کردند. اما نظام اخلاقی اسلام با محور قرار دادن خداوند، محاسن و ویژگی‌های مثبت همه آن مکاتب را یکجا جمع کرده است. یعنی در این مکتب هم به لذت و لذت‌خواهی انسان توجه شده و هم به عاطفه دیگر دوستی او و هم به همه امیال و خواسته‌های انسانی. اما تعریف اسلام از لذت یا سود و مصادیق آن متفاوت است. نظام اخلاقی اسلام توجه به حسن فعلی و حسن فاعلی در رفتار است. همچنین در دیگر مکاتب اخلاقی، معیار ارزش اخلاقی، فقط حسن فعلی است و انگیزه، قصد و نیت فاعل در این مورد دخالتی ندارد، اما از دیدگاه اسلام، تنها معیار ارزش، حسن فعلی نیست، بلکه باید حسن فاعلی نیز مد نظر قرار گیرد. (مصباح، ۱۳۸۴، صص ۲۵۵-۲۵۷)

نظریه کاشت

جورج گربنر (George Gerbner) متولد هشتم آگوست ۱۹۱۹ و متوفی ۲۴ دسامبر ۲۰۰۵، استاد رشته ارتباطات و بنیانگذار «نظریه کاشت» است. او در بوداپست، مجارستان متولد شده، و در اواخر سال ۱۹۳۹ به ایالات متحده مهاجرت کرد. گربنر مدرک لیسانس خود را در روزنامه نگاری از دانشگاه کالیفرنیا در سال و کارشناسی ارشد (۱۹۵۱) و دکترای (۱۹۵۵) خود را در رشته ارتباطات در دانشگاه کالیفرنیا جنوبی اخذ نمود. پایان نامه ای در خصوص ارائه نظریه ای عام در موضوع ارتباطات با عنوان «به سوی یک نظریه عمومی در ارتباطات» تنظیم نمود که برنده جایزه بهترین پایان نامه شد. وی رئیس دانشکده آنبرگ در دانشگاه پنسیلوانیا (۱۹۶۴-۱۹۸۹) بود. و پس از ترک آنبرگ، استاد ارتباطات در دانشگاه تمپل در سال ۱۹۹۷ شد. (Wikipedia : George Gerbner, 19Nov, 2012)

وی در مقاله ای تحت عنوان «تجزیه و تحلیل نظریه کشت»^۱ در مجله ارتباطات جمعی، بررسی اجمالی بر نظریه خود دارد. در بخشی از آن تحت عنوان «تلویزیون در جامعه»^۲ می‌گوید:

تلویزیون یک سیستم متمرکز از فرآیند داستان گفتن است. مجموعه ای از برنامه های درام، آگهی های بازرگانی، اخبار و دیگر برنامه های خود را بصورت یک سیستم نسبتاً منسجم از تصاویر و پیام های تصویری و گویا به داخل هر خانه ارسال می کند. این سیستم منسجم بصورت یک سیستم «کاشت» و ترویج بر روی افراد از دوران طفولیت، دو امر مهم را کاشت داده و ترویج میکند:

اول: کاشت استعدادها و تمایلات اولیه^۳ در افراد. دوم: کاشت برتری ها و اولویتها^۱ برای فرد

1 - Cultivation Analysis: An Overview

2- Television in Society

3- predispositions

(Gerbner, 2011, P. 178).

تقریباً می‌توان گفت اولی از سنخ گرایش‌ها و دومی از سنخ بینش‌ها است. این دو در تماشاگران تلویزیون ایجاد شده و آنها از رهگذر تماشای یک سیستم منسجم تلویزیونی آن را بدست می‌آورند. امروزه با پیشرفت علم و با ایجاد موانع برای تحرک بیشتر افراد در جامعه، تلویزیون به یک منبع عمومی و مشترک جهت کسب اطلاعات روزمره و نیز اجتماعی شدن افراد جامعه تبدیل شده است. اگرچه غالباً برای افراد شکل سرگرمی دارد. جمعیتی که در تماشای تلویزیون با هم مشترک هستند و از منبع مشترک اطلاعاتی استفاده می‌کنند کاملاً ناهمگن اند. بسیاری از کسانی که در حال حاضر با تلویزیون زندگی می‌کنند، پیش از این هرگز در هیچ بخشی از زندگی خود، دارای یک فرهنگ ملی مشترک نبوده‌اند. تلویزیون برای اولین بار از زمان ماقبل صنعتی، عناصر مهمی را بین جمعیت‌های ناهمگن، به اشتراک می‌گذارد. این عناصر عبارتند از: «مذهب»، «مناسک عبادی و تشریفات مذهبی»، «ارزشهای اخلاقی». که معمولاً این عناصر را باید نخبگان جامعه با مردم عادی به اشتراک بگذارند. تلویزیون با تکرار مداوم الگوهای اخلاقی خود مسائلی مثل «اسطوره‌ها»، «ایدئولوژی‌ها»، «حقایق» و «روابط»، را بین جمعیت‌های ناهمگن به اشتراک می‌گذارد. یعنی همان عناصری که در ایجاد یک تعریف برای جهان هستی و اشیاء عالم و مشروعیت بخشیدن به نظم اجتماعی سهیم هستند. (Gerbner, 2011, P. 179). به باور گربرنر، تلویزیون حتی برای تماشاگران ناهمگن خود تعریف‌سازی و مفهوم‌سازی می‌کند و برای اشیاء و جهان تعریف می‌سازد، ازدید برخی نویسندگان، نظریه کاشت یک نظریه پوزیتیویستی است، زیرا دو پیش فرض اساسی دارد.

اول: اینکه واقعیت عینی و محسوس در خارج وجود دارد. و ذهن انسان به صورت «لوح سفید» در برابر این واقعیت عینی شروع به کار می‌کند. اما ارزشهای اخلاقی مبنای خارجی و عینی و واقعی ندارند. و می‌توان آنها را برای همه معتبر دانست. هر دستور اخلاقی صرفاً برای کسانی که آن را پذیرفته‌اند اعتبار دارد.

دوم: تحقیقات ارزشی خنثی (West, Richard, 2010) بر اساس این دیدگاه احکام اخلاقی صدق و کذب‌پذیر نیستند. بدین دلیل که براساس نظام عام پوزیتیویسم، حکم ارزشی محض اساساً واجد شرایط گزاره‌ای معنادار نیست.

با این حال نظریه کاشت مورد اقبال عموم محققان بود. مطالعه انجام شده توسط جینگز برایانت و دورینا میرون نشان می‌دهد که تقریباً حدود ۲۰۰۰ عنوان مقاله در سه مجله «ارتباطات جمعی» در سال ۱۹۵۶ منتشر شده که بر اساس تجزیه و تحلیل نظریه کاشت نگاشته

شده است. این مطلب بیانگر آن است که در آن سال نظریه کاشت همچنان به عنوان یکی از نظریه های بسیار محبوب در تحقیقات ارتباط جمعی بشمار می رود. (Bryant, J.; Mirion, D. 2004). از نگاه دیگران، ارکان هسته ای نظریه کاشت عبارتند از: برجسته سازی رسانه، مخاطبان، رفتار ناشی از قابلیت‌های رسانه بر مخاطبان پرمصرف. (West, Richard, 2014, pp. 420-436)

گربنر و تعدادی از پژوهشگران دانشکده ارتباطات دانشگاه پنسیلوانیا با استفاده از تحقیقی که احتمالاً طولانی ترین و گسترده ترین برنامه پژوهش اثرهای تلویزیون است، نظریه «کاشت باورها» را ارائه دادند. (سورین و تانکار، ص ۳۹۲)

عبارتی را که او برای رسانه ها خصوصاً تلویزیون جعل نموده است، «سندرم معنای جهان» است. این سندرم برای توصیف این واقعیت است افرادی که به مقدار زیادی تلویزیون تماشا می کنند، بیشتر احتمال دارد که به درک جهان به عنوان یک مکان خطرناک و ترسناک نایل شوند و این فهم از جهان را پیدا کنند. (Gerbner, 2006). نظریه کاشت می گوید تلویزیون بتدریج نگرش ها و معانی و ارزش‌های اخلاقی را در اذهان مردم کشت و ترویج می دهد.

جورج گربنر، طولانی ترین تحقیق و پژوهش را پیرامون تاثیر رسانه ها بر روی خشونت و ناامنی، عهده دار بوده است. نتایج و دست آوردهای تحقیق تأثیرگذار او از این واقعیت حکایت دارد که تماشاگران افراطی تلویزیون، سازمان افکار و تصورات و معانی خاصی دارند و بر اساس همان معانی ارزش‌های اخلاقی خاصی دارند و زندگی را سازگار با صحنه‌هایی که در تلویزیون دیده اند تلقی می کنند. زمانی که تماشاگران می خواهند استنباط خود از دنیا را با ترسیماتی که در تلویزیون دیده اند تطبیق دهند، بیش از پیش منفعل، وحشت زده و مضطرب می شوند.

«جورج گربنر» نظریه پرداز کاشت و ترویج، چنین استدلال می کند که تلویزیون بر روی ایده های افراد، اثرات درازمدت دارد، اما این اثرات تدریجی و غیرمستقیم است. تدریجی بودن آن سبب نمی شود که این اثرات بی اهمیت و ناچیز باشند بلکه تاثیرات مترکم و با اهمیت هستند. البته بنا به نظریه کاشت، تماشای تلویزیون بیشتر اثرات نگرشی و ادراکی دارد تا اثرات رفتاری. تماشای زیاد تلویزیون به عنوان «کاشت و ترویج» ادراکات و تصوراتی هستند که بیشتر با جهانی که برنامه های تلویزیونی به تصویر می کشند هماهنگ است تا با جهان واقعی. (مهدیزاده، ۱۳۸۴).

البته در خصوص تاثیر تلویزیون بر ارزش‌های اخلاقی، آراء مختلفی ذکر شده است. مرتن و لازارسفلد^۱ تاثیر رسانه ها را در سه قلمرو مهم شناسایی کرده اند:

اول: قلمرو هنجاری که بر این اساس تلویزیون می‌تواند، حمایت از هنجارهای اخلاقی را برعهده بگیرد. دوم: قلمرو اجتماع و سوم: قلمرو ناهنجاری که رسانه‌ها می‌توانند برخی وظایف نامطلوب، مانند تخدیر اجتماع با ایجاد نوعی مشارکت خیالی در واقعیت را ایجاد کنند. (دادگران، ۱۳۷۷: ۱۰۶).

روژه کلووس (Roger Claysse) استاد بلژیکی علوم ارتباطات، بر این باور است که رسانه‌ها به شکل نامرئی جامعه را به پذیرش و عملی کردن عقاید، رفتارها و ... اجتماعی و فرهنگی می‌کشانند. (معمد نژاد ۱۳۷۱: ۲۰-۱۹).

ولی «جورج گرینر» معتقد است «فرآیند کاشت» همان متراکم ساختن و انباشتن باورهایی است که تلویزیون درباره واقعیت اجتماعی، در اذهان عمومی پرورش می‌دهد. واژه «تراکم و انباشتن» برای فهم این نظریه مهم است زیرا نظریه پردازان کاشت مدعی‌اند تماشای تلویزیون در مدت زمان طولانی، بر باورها و جهان بینی بینندگان تأثیر می‌گذارد. در پاسخ به این سؤال مهم که چه شواهدی برای اثبات توانایی تلویزیون به منظور کاشت ایده و جهان بینی ساختگی و مصنوعی وجود دارد؟ نظریه کاشت دو مرحله برای تبیین فرآیند کاشت، معرفی می‌کنند:

مرحله اول: جریان اصلی

جریان اصلی در نظریه کاشت، با اصطلاح (Main Stream) بیان شده است. و عبارت است از فرهنگ و اخلاقیاتی که محور برنامه‌های تلویزیون است. و در سبک زندگی اشخاص اثر می‌کند و اشاره‌ای است به تأثیر تلویزیون در تثبیت و یکسان سازی دیدگاه‌ها در داخل جامعه. اگر برنامه‌های تلویزیونی، خشونت را بیشتر به تصویر بکشند، بینندگان باور می‌کنند که جهان واقعی به همان اندازه خشن است. «تفسیر تلویزیونی شده» به عنوان جریان اصلی در فرهنگ و اخلاق مردم رایج می‌شود و نفوذ می‌کند. در توصیف قدرت تلویزیون برای کاشت و نفوذ تدریجی دیدگاه‌ها در درون جریان اصلی زندگی فرهنگی، گرینر و همکارانش اظهار می‌دارند که تلویزیون یک سیستم متمرکز داستان‌گویی و روایت پردازی است ... تلویزیون خیلی از گرایشها و اولویت‌ها را از دوران کودکی در اذهان، کشت می‌کند و پرورش می‌دهد. تلویزیون منبع اصلی جامعه‌پذیری و اطلاعات هر روزه برای جمعیت نا همگن است.

مرحله دوم: تشدید^۱

تشدید زمانی روی می‌دهد که اثر کاشت در گروه خاصی از جمعیت بیشتر می‌شود. گرینر در تحقیقات خود تماشاگران تلویزیون را برحسب مقدار ساعات تماشای تلویزیون به دو گروه «بینندگان پرمصرف» که بیش از ۴ ساعت تلویزیون می‌بینند و «بینندگان کم مصرف» که

کمتر از ۲ ساعت تلویزیون می بینند تقسیم کرده است. بینندگان پرمصرف شدیدتر از دیگران تحت تاثیر محتوای برنامه های تلویزیون هستند.

«جورج گربنر» به رسانه ویژه معتقد است. تلویزیون از نظر او از سایر اشکال رسانه های جمعی متفاوت است و یک رسانه ویژه است. همچنین در نظریه کاشت به «فرهنگ سازی» تلویزیون شاهراه افکار جامعه و ارتباطات و تعامل جامعه ما را شکل می دهد. تاثیرات تلویزیون اگرچه محدود است اما تدریجی و ثابت است. به طوری که با اندکی تغییر می تواند بیش از حد تاثیری نسبتاً کوچک اما فراگیر ایجاد کند. به تعبیر دیگر، اندازه اثر به مراتب کمتر از جهت سهم ثابت آن است (Gerbner, G., & Signorielli, N. 1978, 176-207)

می توان تاثیرات تلویزیون را بنابه نظریه کاشت در چند محور خلاصه کرد:

تأثیرات نمادین: تلویزیون بیشتر بصورت نمادین اثرگذار است. آنچه در «ارزش‌های اخلاقی» ما جایگاه نمادین دارد، تغییر می کند. برای مثال، تلویزیون بر نحوه نگرش مردم به دنیا و بر درک آنان از مخاطراتی که در جهان احساس می کنند، تأثیر می گذارد. تلویزیون در میان رسانه های مدرن چنان جایگاه محوری در زندگی روزمره ما پیدا کرده است که منجر به غلبه آن بر «محیط نمادین» شده و پیام هایش در مورد واقعیت، جای تجربه شخصی و سایر وسایل شناخت جهان را گرفته است (مک کوایل، ۱۳۸۵، ص ۳۹۹).

مبالغه در نگرش: نتایج تحقیقات گربنر نشان می داد کسانی که مقدار بیشتری تلویزیون تماشا می کنند، بیش از دیگران درباره احتمال خطر قربانی شدن در جنایت، مبالغه می کنند. میزان جنایت را فزاینده فرض می کنند، حتی اگر اینگونه هم نباشد. (گربنر، ۱۹۸۶: ۱۴)

ادراک ناامنی: نتایج تحقیقات گربنر نشان داد کسانی که مقدار بیشتری تلویزیون تماشا می کنند، به این نگرش و باور رسیده اند که محله شان ناامن است.

ادراک ترس: نتایج تحقیقات گربنر نشان داد کسانی که مقدار بیشتری تلویزیون تماشا می کنند، به این نگرش و باور رسیده اند که ترس از جنایت یک مشکل فردی و بسیار جدی است. (همان)

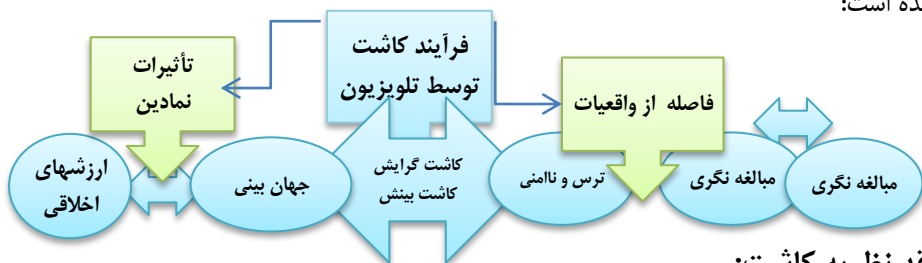
کاشت جهان بینی و ارزش‌های اخلاقی: گربنر به این نتیجه رسید که، تلویزیون، نزد تماشاگران پرمصرف، دیگر منابع اطلاعاتی، افکار و آگاهی ها را به انحصار خود در آورده و یک کاسه می کند. اثر این مواجهه با پیام های مشابه، چیزی را تولید می کند که آنرا کاشت یا آموزش جهان بینی رایج، نقش های رایج و ارزش های رایج، می نامد. (سورین و تانکارد، ص ۳۹۱)

فاصله گرفتن از واقعیات: گربنر عقیده دارد که پیام تلویزیون از چندین جنبه اساسی از واقعیات فاصله دارد؛ اما به جهت تکرار دائمی اش، نهایتاً به عنوان دیدگاه مورد وفاق جامعه، پذیرفته می شود و تماس ممتد با جهان تلویزیون، می تواند نهایتاً به قبول دیدگاه تلویزیون، که

همواره واقعیت را به درستی منعکس نمی‌کند، دربارهٔ جهان واقعی منجر شود. (مک‌کوایل، ص ۳۹۹)

متداول سازی: در تجدید نظری که گرنبر در نظریه کاشت صورت داد، وی مفهوم «متداول سازی» را به این نظریه افزود. با این تجدیدنظر این واقعیت‌ها در نظر گرفته می‌شود که تماشای بیش از حد تلویزیون نتایج متفاوتی برای گروه‌های اجتماعی مختلف دارد. متداول سازی هنگامی روی می‌دهد که تماشای بیش از حد تلویزیون، منجر به تشدید تقارن دیدگاه‌ها در گروه‌ها می‌شود و هنگامی روی می‌دهد که اثر کاشت در گروه خاصی از جمعیت بیشتر شود. بنابراین نظریه کاشت، دیگر مدعی اثر همسان و سراسری تلویزیون بر همهٔ تماشاگران پرمصرف نیست. بلکه ادعای نظریه این است که، تلویزیون با متغیرهای دیگر در تعامل قرار می‌گیرد. به شیوه‌ای که تماشای تلویزیون بر بعضی از گروه‌های فرعی اثر قوی گذاشته و بر بعضی دیگر تأثیری نخواهد داشت. پس پرمصرف بودن مخاطب، موجب تأثیر فراوان تلویزیون بر مخاطب و تغییر باورهای او نخواهد شد؛ بلکه متغیرهای محیطی نیز در این اثرگذاری نقش ایفا می‌کنند. (سورین و تانکارد؛ ص ۳۹۲-۳۹۰).

تأثیر تلویزیون در راستای ترویج ارزش اخلاقی، از نگاه نظریه کاشت در نمودار زیر خلاصه شده است:



نقد نظریه کاشت:

تغییرپذیری ارزشهای اخلاقی، به عنوان پیش فرض «گرنبر» در نظریه کاشت محسوب می‌شود. وی با مسلم انگاشتن تغییرپذیری ارزشهای اخلاقی، فرآیند تغییرپذیری را ترسیم نموده است. و این پیش فرض ناشی از نگاه پوزیتیویستی «گرنبر» است. بر اساس همین پیش فرض قضایای اخلاقی به گونه‌ای هستند که نمی‌توانند مبین نوعی حقیقت در ماورای خود باشند. (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۲۵) با این نگاه ارزشهای اخلاقی با همه تغییرات خود، برای همه معتبر است. زیرا می‌توان گفت هر دستور اخلاقی صرفاً برای کسانی که آن را پذیرفته‌اند اعتبار دارد. و طبیعتاً پدیده‌های اجتماعی می‌تواند این تغییرپذیری را تشدید کند. مثلاً رسانه‌ی ویژه بنام تلویزیون این کار را با فرآیندی خاص انجام می‌دهد.

درحالی‌که مکاتب واقع‌گرای اخلاقی که احکام و قضایای اخلاقی را از سنخ واقعیت‌های

طبیعی می‌دانند، غالباً به امکان تغییر ارزش اخلاقی اعتقاد نداشته و آن را مطلق و ثابت و به دور از آشوب نسبیت می‌دانند. همچنین غالب مکاتب اخلاقی واقع‌گرا که احکام اخلاقی را از سنخ واقعیت‌ها و امور متافیزیکی و مابعدالطبیعی می‌دانند. مثل مکتب اخلاقی کانت و رواقیون و مکتب سعادت‌گرای افلاطون و سقراط، نیز اصل ارزش‌های اخلاقی را مطلق و به دور از نسبیت می‌دانند. مثلاً بر اساس «مکتب سعادت‌گرایی» ارزش‌های اخلاقی، اموری ثابت و غیرقابل تغییرند. هرچند آدمیان به دلیل برخورداری از شرایط زمانی و مکانی مختلف، تفاوت‌های ظاهری دارند؛ اما طبیعتی یکسان و ثابت دارند و لازمه این طبیعت پایدار این است که نیازها و انگیزه‌های ثابتی نیز داشته باشند. بنابراین ارزش‌های اخلاقی همیشه ثابت و تغییرناپذیرند. (کاپلستون، ج ۱، ص ۱۳۲). و شرایط مکانی و زمانی تأثیری در ارزش‌های اخلاقی ندارد.

«مکتب لذت‌گرایی» نیز ارزش‌های اخلاقی را مطلق و ثابت می‌داند. همچنین پیروان نظریه وجدان اخلاقی، نظیر ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸ م) نیز که ملاک خیر و شر را حکم وجدان می‌دانند، ارزش اخلاقی را امری ثابت و پایدار تلقی کرده‌اند. به‌گونه‌ای که تحت تأثیر شرایط تاریخی و اجتماعی قرار نمی‌گیرد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۲۰۲). در میان فلاسفه متأخر، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م) از آموزه مطلق‌گرایی در اخلاق شدیداً دفاع کرده است. به عقیده او ارزش‌های اخلاقی مطلق‌اند و در هیچ شرایطی تغییر نکرده و هیچ استثنایی را هم بر نمی‌تابند. خوبی افعالی مانند «راست‌گویی» و «وفای به عهد» همگانی، همه‌جایی و همه‌زمانی است (کانت، ۱۳۶۹، صص ۲۷-۲۰).

بر اساس مکتب اخلاقی اسلام، اولاً: ارزش‌های اخلاقی دارای مراحل و مراتبی هستند، اما اکثر مکاتب اخلاقی ارزش را دارای یک مرتبه می‌دانند. در دین اسلام هر یک از رفتارهای خوب انسان مرحله‌ای از ارزش را دارا است. و دسترسی به بعضی از مراحل آن برای عموم میسر است. ثانیاً: ملاک ارزش هر کاری بر اساس نوع تأثیر آن در کمال نفس تعیین شده و هر کاری که بیشترین تأثیر را در کمال انسان داشته باشد، و موجب تقرب بیشتری به سوی خدا شود، عالی‌ترین ارزش اخلاقی را خواهد داشت. ثالثاً: ارزش‌های اخلاقی تابع نیت‌اند و غالباً هر نیتی با یک یا چند نوع از افعال سنخیت دارد. رابعاً: بین ارزش اخلاقی و حکم اخلاقی تفاوت وجود دارد. لذا از یک حیثیت، تمام ارزش‌های اخلاقی مطلق‌اند و تابع سلیقه و قرارداد افراد نیستند اما برخی از احکام اخلاقی، نسبی و مقید به شرایط خاصی بوده و تغییر می‌کنند. یعنی برخی گزاره‌های اخلاقی مطلق و برخی مقید و به همین معنا نسبی هستند. گزاره‌های «عدل خوب است» مطلق است. اما گزاره «کشتن انسان بد است»، به بی‌گناهی او و خلاف عدالت بودن آن مقید می‌باشد. برخی از ارزش‌های اخلاقی، که ریشه در فطرت انسانی دارند و بدون قید و شرط با هدف اصلی و مطلوب نهایی انسان مرتبط هستند، تغییرناپذیرند چون فطرت انسان و غایت

مطلوب واقعی او تغییرناپذیر است. اما برخی از ارزشهای اخلاقی، مانند بد بودن کشتن انسان، موضوع به‌گونه‌ای است که مصلحت یا مفسده آن تابع شرایط و قیود واقعی خاصی است و با تغییر آن شرایط، مصالح یا مفاسد واقعی تغییر می‌کند و اینها همان ارزشهای اخلاقی متغیرند. و می‌توان آنها را نسبی دانست. (مصباح، همان، صص ۲۰۵-۲۰۲)

البته گاهی اوقات تغییر پذیری ارزش اخلاقی را به این معنا تفسیر کرده اند که این ارزش اخلاقی وابسته به سلیقه افراد یا قراردادهای خود آنهاست و لذا با هر قید و شرطی هم که بیان شود، قابل تغییر است. اگر اینطور تفسیر شود آنگاه این قرائت از ارزش اخلاقی می‌تواند در اثر رسانه و تلویزیون ترویج و کاشت شود. یعنی فقط این قرائت از «ارزش اخلاقی» در نظریه کاشت مورد توجه قرار گرفته است. اما آن دسته از ارزشهای اخلاقی که وابسته به سلیقه و قرارداد افراد نیست، بلکه تابع شرایط واقعی خودشان است. هرگز مشمول نظریه کاشت نیست. با این نگاه، ارزشهای اخلاقی، مانند تمام احکام دیگر علوم حقیقی، مطلق‌اند؛ یعنی تابع سلیقه و قرارداد افراد نیستند و با دگرگونی این سلیقه‌ها و تعویض قراردادها هرگز تغییر نمی‌کنند.

نتیجه گیری:

گر بنر، در نظریه کاشت یک نگاه پوزیتیویستی داشته که براساس آن ارزشهای اخلاقی تغییر پذیرند. همچنین منشأ ارزشهای اخلاقی، واقعی و عینی نیست. اعتبار هر حکم اخلاقی وابسته به یک دستور است. و دستوردهنده شخص خاصی نیست. هرکسی می‌تواند دستوردهنده اخلاقی باشد. تلویزیون یکی از آنهاست. گر بنر در مرحله اول فرآیند کاشت، «تفسیر تلویزیونی‌شده» را به عنوان جریان اصلی، سبب تغییر برخی «ارزشهای اخلاقی» دانسته و در مرحله دوم تماشاگران پرمصرف را نسبت به تماشاگران کم‌مصرف بیشتر مشمول کاشت ایده و نگرش و جهان بینی مصنوع دانسته و احتمال تغییر «ارزشهای اخلاقی» در مورد آنان بیشتر است. تلویزیون طبق نظریه کاشت، جهان بینی ساختگی و «ارزشهای اخلاقی» جدید و ساختگی برای فرد ایجاد می‌کنند. و این می‌تواند سبب فاصله گرفتن او از اجتماع واقعی شده و سبک زندگی او به سوی این نگرشهای مصنوع، تغییر کند.

گر بنر با مسلم انگاشتن تغییر ارزشهای اخلاقی، بر این باور است که پدیده «انتقال فرهنگ» توسط تلویزیون از یک نسل به نسل دیگر تحقق می‌یابد. و غالباً با واقعیت فاصله دارد. و تولید ارزشهای اخلاقی جدید نتیجه این عملکرد مهم است که به جهت تکرار دائمی‌اش، نهایتاً به عنوان «ارزش جدید» مورد وفاق جامعه، خواهد شد.

بر خلاف نگرش گر بنر، مکاتب واقع‌گروی اخلاقی با امکان تغییر ارزش اخلاقی مخالفت دارند. برابر مبانی مکتب اخلاقی اسلام، تغییر پذیری ارزش اخلاقی دو قرائت دارد. در قرائت نخست، ارزش اخلاقی همان چیزهایی است که وابسته به سلیقه افراد یا قراردادهای خود

آن‌هاست و لذا با هر قید و شرطی هم که بیان شود، قابل تغییر است. آنگاه این قرائت از ارزش اخلاقی می‌تواند در اثر رسانه و تلویزیون ترویج و کاشت شود. اما در قرائت دوم، ارزش‌های اخلاقی، مطلق‌اند و تابع سلیقه و قرارداد افراد نیستند. بلکه تابع شرایط واقعی خود است. و لذا هرگز مشمول نظریه کاشت نیست.

فهرست منابع

منابع فارسی:

۱. بازرگان، زهرا (۱۳۷۶)، یازده قدم در رشد اخلاقی کودکان. پیوند. شماره ۲۱۱.
۲. باهنر، ناصر و طاهره جعفری کیدقان (۱۳۸۹) تلویزیون و تأثیرات کاشتی آن بر هویت فرهنگی ایرانیان، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، شماره ۴.
۳. دادگران، سیدمحمد، (۱۳۷۷)، مبانی ارتباطات جمعی، انتشارات فیروزه، تهران.
۴. راسل، برتراند آرتور ویلیام، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز، چاپ ششم.
۵. زعفریان، رضا و خرمی، زهرا، (۱۳۹۰)، شناسایی و اولویت‌بندی مؤلفه‌های نقش تلویزیون در توسعه فرهنگ کارآفرینی، مجله رسانه و فرهنگ، دوره ۱، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۰.
۶. ژکس، فلسفه اخلاق (۱۳۶۲)، ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، تهران: امیر کبیر، چاپ دوم.
۷. ساعی، منصور، حیدری، حسین، (۱۳۹۴)، بررسی و تحلیل تغییرات ارزش‌های اجتماعی جوانان با تأکید بر نقش تلویزیون‌های ماهواره، مجله مطالعات فرهنگی و ارتباطات، دوره ۱۱، شماره ۴۱، زمستان ۱۳۹۴.
۸. سورین، ورنر و تانکارد، جیمز: نظریه‌های ارتباطات، علیرضا دهقان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۹. علی اشرف جودت، تقی، (۱۳۷۰)، نقش عادت در تربیت، ماهنامه ی تربیت، ص ۴۲.
۱۰. فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۸۳)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه.
۱۱. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۶۷)، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، تهران: سورش و علمی و فرهنگی.
۱۲. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ سوم.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴)، نقد و بررسی مکاتب خلاق، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(قدس سره).
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(قدس سره).
۱۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۳)، نقدی بر مارکسیسم، تهران، انتشارات صدرا.
۱۶. مهدی زاده، سیدمحمد، (۱۳۸۴)، نظریه کاشت و دریافت در ارتباطات، انتشارات مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه ای صدا و سیما، چاپ اول.
۱۷. معتمدنژاد، کاظم، (۱۳۷۱)، وسائل ارتباط جمعی جلد یکم، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.
۱۸. مک کوایل، دنیس، (۱۳۸۵)، نظریه ارتباطات جمعی، پرویز اجاللی، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
۱۹. کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و قیصری، انتشارات خوارزمی، تهران.
۲۰. کدیور، پروین، ۱۳۷۸. روانشناسی اخلاق، تهران: انتشارات آگاه.
۲۱. وارنوک، ج، (۱۳۶۸) فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چ دوم، مرکز ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۲۲. هاشمی، حکیمه، زارع، سعید، (۱۳۹۵)، بررسی رابطه نوع دینداری دانشجویان و میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی، مجله رسانه و فرهنگ، دوره ۶، شماره ۱۲.

منابع انگلیسی:

1. Gerbner, George : Cultivation Analysis: An Overview , Mass Communication and Society , Volume 1, 1998 - Issue 3-4 , Published online: 22 Jun 2011, Pages 175-194
2. Gerbner, G., Gross, L., Morgan, M., & Signorielli, N. (1986). "Living with television: The dynamics of the cultivation process" in J. Bryant & D. Zillman (Eds.), Perspectives on media effects.
3. Gerbner, G., Gross, L., Jackson-Beeck, M., Jeffries-Fox, S. & Signorielli, N. (1978). "Cultural indicators violence profile no. 9". Journal of Communication, 28(3), 176-207
4. West, Richard & Turner, Lynn (2010). Introducing Communication Theory: Analysis and Application. (Fourth Edition). McGraw Hill.
5. Bryant, J.; Mirion, D. (2004). "Theory and research in mass communication". Journal of Communication. 54: 662-704. doi:10.1093/joc/54.4.662.

سایت های اینترنت:

6. <http://en.wikipedia.org/wiki/Lifestyle> 12 November 2012
<http://www.britannica.com>

نظریه «روایی اخلاقی آزار ذهنی»

شیرزاد پیک حرفه^۱

چکیده

این مقاله، پس از تفکیک ۱۸ واژه مختلف درباره «آزار»، در درباره آزادی میل، «اصل آزار» او را نقد و به جای آن نظریه جدیدی را با عنوان «روایی اخلاقی آزار ذهنی» مطرح می‌کند. اساس این نظریه «ضرورت» و «قابلیت اجتناب» «آزار» است. نظریه «روایی اخلاقی آزار ذهنی»، برای نشان دادن «عدم ضرورت» و «قابل اجتناب بودن» «آزار» از فرمول $\sim p \rightarrow \sim p$ در «منطق دئونوتیک»، استفاده می‌کند و برپایه آن «آزار» «ذهنی» را از «عینی» تمیز می‌دهد: الف «آزار عینی» است اما (اگر و تنها اگر) «ضروی» باشد یا «قابل اجتناب» نباشد و «آزار ذهنی» است اما «ضروی» نباشد یا «قابل اجتناب» باشد. در پایان، دلایل و پیامدهای «روایی اخلاقی» «آزار ذهنی» تبیین می‌شوند.

واژگان کلیدی

نظریه «روایی اخلاقی آزار ذهنی»، آزار عینی، آزار ذهنی.

۱. عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) Email: P.herfa@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۲/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۶

«تبیین» مفهوم «اصل آزار» در اندیشهٔ جی. اس. میل

بنا بر «اصل آزار»^۱ که «اصل آزادی»^۲ هم نامیده می‌شود،^۳ جامعه فقط در یک صورت، از لحاظ اخلاقی، مجاز است گریبان فرد را بگیرد؛ در امور شخصی او دخالت کند؛ او را از انجام کاری باز دارد؛ یا به دلیل انجام آن کار او را مجازات کند و آن هنگامی است که فرد، شخص/اشخاص دیگری را «آزار»^۴ داده باشد. این بدان معناست که حتی اگر کاری، به باور جامعه، «احمقانه»، «منحرف» یا «نادرست» باشد، تا زمانی که باعث «آزار» کسی نشود، نباید فاعل را از انجام آن بازداشت. «اصل آزار»، در مواردی که گمان می‌کنیم کردن یا نکردن کاری به زیان یا سود خودِ فاعل است نیز ما را از دخالت در آن باز می‌دارد. محدود کردن آزادی فرد به صرفِ ناهم‌گونی پندار، گفتار یا کردار او با اکثریت افراد جامعه یا عرف و عاداتها و آداب و رسوم «زورگویی اکثریت»^۵ یا «زورگویی عرف»^۶ نام دارد و محدود کردن آزادی‌اش به دلیل نفع خودِ او «بزرگ‌تری کردن» یا «پدرسالاری»^۷. جی. اس. میل، به باور بسیاری از فیلسوفان هنایای آزادی‌گرا همچون آیزایا برلین، «مشهورترین قهرمان این حوزه یعنی آزادی» (Berlin, 1969: 174) است و دربارهٔ آزادی او نخستین اثر فلسفی است که، سراپا، به «اصل آزادی» می‌پردازد. «میل درک، فهم و اظهارنظر کسانی را که به‌طور تخصصی دربارهٔ آزادی پژوهش نکرده‌اند، دربارهٔ آزادی و اینکه کجاها نمی‌توان/می‌توان، به‌نحومشروعی، آزادی افراد را محدود کرد غالباً نادرست و هدف رساله‌اش را حل این مشکل می‌داند» (Riley, 1998: 43):

هدف این رساله بیان این اصل بسیار ساده است که جامعه کجا کاملاً حق دارد گریبان فرد

- 1 harm principle
- 2 liberty principle

۳ این دو اصل به یک معنا هستند و زین پس، به فراخور هر بند، یکی از آنها به کار برده می‌شود.

۴ در متون فارسی، در حوزه فلسفه اخلاق، برای واژه انگلیسی action و مترادف‌های آن معمولاً یکی از این معادل‌ها را برمی‌گزینند: «فعل»، «عمل» یا «کنش». باوجوداین، من واژه «کار» را رساترین، آسان‌فهم‌ترین و ملموس‌ترین معادل برای این واژه می‌دانم. یکی از جالفتاده‌ترین کاربردهای واژه «کار»، دقیقاً، با action انگلیسی یکی است. مثلاً به این جمله‌ها توجه کنید: «این چه کاری بود که تو کردی؟»؛ «چه کسی این کار را کرد؟»؛ «من که کاری نکردم». امکان به‌کارگیری فعل «کار» - یعنی «کردن» - و صرفِ آن نیز یکی دیگر از مزیت‌های به‌کارگیری «کار»، در مقایسه با معادل‌های دیگر، است.

- 5 harm
- 6 tyranny of the majority
- 7 despotism of the custom
- 8 paternalism

را بگیرد و اجبار^۱ی را بر او تحمیل و او را کنترل کند. ... فرد تنها برای آن بخش از رفتارش باید به جامعه جواب پس دهد که به دیگران مربوط است.^۲ آن بخش از رفتار فرد که تنها به خود او مربوط است ملک طلق اش است [و به کسی ربطی ندارد]. فرد مالک تام و تمام بدن و ذهن خویش است (Mill, [1859] 1998:12-13).

او، در ادامه، می‌گوید منظور از «مربوط بودن به دیگران»، «مربوط بودن به منفعت دیگران»^۳ است و منظور از «آزار»، «آسیب‌زا بودن برای دیگران»^۴ (ibid: 14) و تأکید می‌کند منظور تنها «ارتباط و تأثیر مستقیم و بی‌واسطه» است؛ نه هر ارتباط و تأثیری (ibid: 15). او، سپس، یک گام جلوتر می‌رود و ایجاد مزاحمت^۵ برای دیگران را نیز به این سیاهه می‌افزاید (ibid: 66). همچنین، او به این نکته اشاره می‌کند که منظور از «منفعت دیگران»، «منافع خاصی» است که «یا براساس یک ماده قانونی صریح یا براساس یک توافق ضمنی، باید جزء حقوق فرد تلقی گردند» (ibid: 89)؛ نه هر منفعتی. میل تنها برخی از آسیب‌های «بسیار شدید» را پی‌گردپذیر می‌داند؛ نه هر آسیبی را: «ممکن است کارهای فرد برای دیگران آسیب‌زا باشند یا ضرر بزرگی به رفاهشان بزنند اما اگر تا آنجا پیش نروند که حقوق قانونی آنها را نقض کنند، فرد خاطی را می‌توان، عادلانه، با پندار،^۶ نه قانون، مجازات کرد» (ibid).

با بررسی درباره آزادی درمی‌یابیم که میل از ۱۸ واژه گوناگون برای بیان «آزار» استفاده می‌کند. این ۱۸ واژه عبارت‌اند از:^۷

۱. کارهایی که به امنیت یا منافع دیگران مربوط هستند^۸ (فصل ۱، بند ۱۰)؛
۲. کارهایی که برای دیگران آسیب‌زا هستند^۹ (فصل ۱، بند ۱۱)؛
۳. هِلش‌هایی که با کمک نکردن باعث ایجاد شر می‌شوند^{۱۰} (فصل ۱، بند ۱۱)؛

1 compulsion

2 concerns others

3 concern the interest of other people

4 hurtful

5 nuisance

۶ منظور میل از مجازات با پندار، «بد دانستن» فرد خاطی در ذهن خود است.

۷ من هرواژه‌ای را که میل چونان متعلق «اصل آزار» به کار گرفته است در این سیاهه گنجانده‌ام. بنابراین، شمار شمار واژگان این سیاهه نمی‌تواند از ۱۸ کمتر باشد اما این امکان وجود دارد که پژوهش‌گری بتواند به واژه جدیدی نیز اشاره کند.

8 concern the security of others or the interest of others

9 hurtful to others

10 cause evil

۴. کارهایی که بر دیگران، به‌طور مستقیم یا در درجه نخست، تأثیر می‌نهند^۱ (فصل ۱، بند ۱۲).
۵. کارهایی که به‌طور آزارنده‌ای بر منافع دیگران تأثیر می‌نهند^۲ (فصل ۴، بند ۳)؛
۶. کارهایی که بر منافع دیگران تأثیر می‌نهند^۳ (فصل ۴، بند ۶)؛
۷. کارهایی که برای منافع دیگران ضرر دارند^۴ (فصل ۴، بند ۳)؛
۸. کارهایی که برای دیگران دردسرساز یا مضر هستند^۵ (فصل ۴، بند ۶؛ فصل ۵، بند ۱۵)؛
۹. کارهایی که حقوق دیگران را زیر پا می‌نهند^۶ (فصل ۴، بند ۷)؛
۱۰. کارهایی که برای دیگران آسیب‌زا هستند^۷ یا آن‌گونه که باید و شاید به رفاه، منافع یا احساسات دیگران اهمیت نمی‌دهند^۸ (فصل ۴، بند ۳؛ فصل ۴، بند ۱۰)؛
۱۱. کارهایی که برای دیگران مزاحمت ایجاد می‌کنند^۹ (فصل ۳، بند ۱)؛
۱۲. کارهایی که در اموری که به دیگران مربوط هستند آنها را اذیت می‌کنند^{۱۰} (فصل ۳، بند ۱)؛
۱۳. کارهایی که کاملاً مربوط به خود نیستند^{۱۱} (فصل ۴، بند ۴) و پیامدهای شروانه آنها دامن‌گیر دامن‌گیر دیگران خواهد شد^{۱۲} (فصل ۴، بند ۷)؛
۱۴. بخشی از زندگی آدمی که، بیش و پیش از منافع او، بر منافع جامعه تأثیر می‌نهد^{۱۳} (فصل ۴، بند ۲)؛
۱۵. بخشی از زندگی شخص که به دیگران مربوط است^{۱۴} (فصل ۴، بند ۸)؛
۱۶. تخلف از قواعدی که برای حفاظت از هم‌نوعان فرد ضروری‌اند^{۱۵} (فصل ۴، بند ۷)؛
۱۷. تخطی از یک الزام مشخص و معین نسبت به دیگران^{۱۶} (فصل ۴، بند ۱۰)؛

1 affect others

2 affect the interest of others

3 affect the interests of others

4 injure the interests of others

5 mischievous or injurious to others

6 offense against their rights

7 hurtful to others

8 lacking in due consideration for the welfare, interests and feelings of others

9 constitute a nuisance to others

10 molest others in what concerns them

11 are not purely self-regarding

12 evil consequences of which fall on others

13 chiefly interests society

14 concerns others

15 infringement of the rules necessary for the protection of the individual's fellows

۱۸. اعمال منافی اخلاق^۲ (فصل ۴، بند ۶).

او، پس از اطمینان از اینکه خواننده معنای دقیق این واژه‌ها و مفهوم‌ها را، به‌درستی و روشنی، دریافته است، در فصل پایانی درباره آزادی، جمع‌بندی‌اش را از «اصل آزار»، به این شکل بیان می‌کند: «تا زمانی که کارهای فرد فقط به منافع خود او مربوط باشند و به منافع هیچ فرد دیگری مربوط نباشند، لازم نیست به جامعه جواب پس دهد» (ibid: 111). با وجود این، او هنوز دل‌نگران آن است که نکند کسی چنین بیندیشد که «آزار» یا «آسیب رساندن به منفعت»، به‌تنهایی، می‌تواند دخالت جامعه را توجیه کند. بنابراین، باز بر این نکته پای می‌فشارد که هر آزار یا آسیبی را نمی‌توان ناروا دانست (او آزار ناشی از باخت را نمونه بارز آزارهایی می‌داند که ناروا نیستند) و تنها بخش کوچکی از «آزار»ها و «آسیب»ها ناروا هستند: «پیش از هر چیز، هرگز نباید چنین تصور کرد که چون زیان،^۳ یا احتمال زیان، به منافع دیگران می‌تواند، به خودی خود، دخالت جامعه را توجیه کند پس هر وقت کارمان به زیان دیگران باشد دخالت جامعه موجه است» (ibid).

آبشخورهای نخستین، تاریخچه و اهمیت «اصل آزار»

میل، در زندگی‌نامه خودنوشت خود، با اشاره به اینکه «آزادی» از آغاز تمدن همواره یکی از دغدغه‌های بشر بوده است، پستالوتسی، ویلهلم وُن هامبلیت، گُتیه و رُمْتیک‌های آلمانی، ویلیام مک‌کال و جُسا ورن را اندیش‌مندانی می‌داند که به‌طور خاص به آموزه «حقوق فردی» پرداخته‌اند (idem, [1873] 1963-91: 260). افزون بر این، او، به‌شدت، تحت تأثیر دُمکراسی در آمریکا ی تُوویل (Tocqueville, [1835] 1945) بود و آن را شاه‌کار می‌دانست. همچنین، فرآیند نهادینه‌سازی مفاهیمی مانند «آزادی» و «مالکیت» در آمریکا، که سرانجام به تدوین و تصویب قانون اساسی ایالات متحد و متمم‌های پسین آن منجر شد، نیز الهام‌بخش وی بود. او «اصل [آزادی] خود را تعمیم قاعده آزادی دینی‌ای می‌داند که پیش‌تر در قانون اساسی ایالات متحد به رسمیت شناخته شده بود» (Riley, 1998: 50). جِفِرْسُن، که اندیشه‌هایش بسیار بر میل اثر گذاشت، در یادداشت‌هایی درباره دولت ویرجینیا، می‌گوید آزادی مطلق باید به دین نیز گسترش یابد؛ البته تا زمانی که باورها و کارهای شخص، دیگران را نیازارد: «قدرت مشروع دولت فقط علیه کارهایی قابل‌اعمال است که به دیگران ضرر می‌زنند. اما اینکه همسایه من بگوید بیست خدا وجود دارد یا اصلاً خدایی وجود ندارد به من ضرری نمی‌زند. این باور نه جیب مرا می‌زند نه پای مرا می‌شکند» (Jefferson, [1785] 1982: 159).

1 violation of a district and assignable obligation to another

2 immoralities

3 damage

میل وامدار اندیش‌مندان دیگری نیز است که، خود، اشاره مستقیمی به آنها نمی‌کند. آریوپجیتیکا ی جان میلتن شاعر یکی از این منابع است که در اینجا فقط یک مورد از انبوه هم‌مانندی‌های درباره آزادی با آن مطرح می‌شود: «چگونه می‌توانیم به خود کسانی که مجوز صادر می‌کنند اعتماد کنیم مگر آنکه آنها را، همان‌طور که خود گمان می‌کنند، از همه افراد کره خاکی برتر و برخوردار از موهبت مصونیت از خطا و اشتباه و فسادناپذیری بدانیم (Milton 216: 1974 [1644])؟» میل، همچنین، وامدار مفهوم «خودآینی» در فلسفه کانت است. گری، مفهوم «خودآینی» در فلسفه کانت را یکی از آشخوهرهای «اصل آزادی» میل می‌داند که از طریق ویلهلم وون هامبلت به وی رسیده است: «در اینجا ما رگه‌هایی از مفهوم کانتی خودآینی را می‌یابیم که میل (صورت نئومینیک) آن را از هامبلت اخذ و جذب کرده است» (گری، ۱۳۷۹: ۱۴۸).

جانتن رایلی، نویسنده *راهنمای فلسفی راتلج برای درباره آزادی میل*، با بیان اینکه «درباره آزادی، تا مرگ میل، بارها، به زبان‌های گوناگون، تجدید چاپ شد و هنوز هم بیانی کلاسیک از آزادی فردی شمرده می‌شود» (ibid: 30)، این‌گونه آن را می‌ستاید:

هنوز هم شیوایی درباره آزادی الهام‌بخش کسانی است که ارزش بی‌کران آزادی را درمی‌یابند. در روزگار ما، اندیش‌مندان هنایایی همچون برلین (Berlin, 1969)، رالز (Rawls, 1971)، تین (Ten, 1980; 1995)، هارت (Hart, 1982)، گری (Gray, 1983; 1989)، برگر (Berger, 1984)، فینبرگ (Feinberg, 1984-8) و اسکریپسکی (Skorupski, 1989)، با وجود اینکه صورت استدلال میل را ناقص می‌دانستند، بر آن شدند آموزه‌های جایگزینی را مطرح کنند که روح آزادی‌گرایی آموزه‌اش را حفظ کنند (Riley, 1998: 33).

درباره آزادی میل از جمله آثار سترگ فلسفی است که بارها این ستایش‌های تمام‌عیار را به خود دیده است. جی. تی. مکینزی، در پاسخ به مکس میلر، درباره ژرفای درباره آزادی می‌گوید «کمتر کسی» تاکنون «لب لباب و جان کلام» این متن را دریافته است (Pyle, 1994: 397).

مصدق‌های «آزار» و «آزادی»

درباره آزادی، در واقع، درخواستی است برای اینکه به «اقلیت کوچک متفکر در انگلستان آن عصر فضای بیشتری برای تنفس داده شود و حرف‌هایشان بیشتر به گوش گرفته شود» (تامس، ۱۳۸۰: ۱۵۳). میل، در درباره آزادی، افزون بر واکاوی «اصل آزار» و ایضاح مفهومی «آزادی»، می‌کوشد مصداق‌های آن دو را نیز نشان دهد. او، در ارایه مصداق‌ها، بیش و پیش از هر چیز، به دنبال نشان دادن «رنجش»‌هایی است که، با وجود اینکه فرد را می‌رنجانند، نمی‌توان

۱ برای مطالعه بیشتر هم‌مانندی استدلال‌های درباره آزادی با آریوپجیتیکا، ن. ک: فصل «مقایسه میلتن و میل» در بیان آزاد آلن هاوورث (Haworth, 1988).

آنها را مصداق «آزار» دانست و «آزادی» فاعل را برایشان سلب کرد. میل، در بخش‌های مختلف کتابش، به مصداق‌های چنین «رنجش»‌هایی در انگلستان آن روز اشاره می‌کند: بیزاری مسلمانان از خوردن گوشت خوک، منع ازدواج برای کشیشان در مذهب کاتولیک، قانون منع استفاده از مُسکرات در ایالت مین، خواست سوسیالیست‌ها برای برابر کردن ثروت، تحریک افکار عمومی در انگلستان برای تحریم استفاده از مُسکرات، سبّ‌داری در دین یهود و چندهمسری در آیین مورمون.

از نظر میل، «آزادی اندیشه یا پندار»، «آزادی بیان اندیشه یا گفتار»، «آزادی احساس و عاطفه»، «آزادی سلیقه و پی‌گیری آنچه را که دوست داریم»، «آزادی گزینش شیوه دل‌خواه زندگی» و «آزادی به هم پیوستن هم‌اندیشان و بنا نهادن انجمن» مهم‌ترین مصداق‌های «آزادی» هستند و از سیاهه مصداق‌های «اصل آزار» بیرون می‌آیند. میل، به‌خوبی، می‌داند «بیان اندیشه و احساس» و نیز پاره‌ای از رفتارهای شخصی می‌توانند «رنجش» دیگران را در پی داشته باشند زیرا دیگران ممکن است آن را «احمقانه»، «منحرف» یا «نادرست» بدانند. باوجوداین، او این موارد را از سیاهه مصداق‌های «اصل آزار» بیرون می‌آورد و گناه «رنجش» احتمالی ناشی از آنها را بر گردن شخص «رنجیده» و «کم‌تحملی» او می‌اندازد (Mill, 1998:15-16 [1859]). میل «آزادی کردار» را هم به آن دو آزادی می‌افزاید و تا زمانی که کار فرد آگاهانه و عامدانه برای آزردهن دیگران نباشد آن را «روا» می‌داند؛ هرچند دیگران آن را برنتابند و از آن رنجیده شوند (ibid: 66).

نقد «تعریف» «آزار» در «اصل آزار» جی. ایس. میل

پیش از آغاز نقد «اصل آزار» میل توضیح یک پیش‌فرض را ضروری می‌دانم. من بر این باورم که می‌توان، با تدوین و ارایه یک یا چند اصل جامع، مصادیق کارهای ناخوش‌آیند «ناروا» را برشمرد. این پیش‌فرض، دست‌کم، دو رقیب جدی دارد: نخست، «شک‌گرایی اخلاقی» که اصولاً منکر امکان یا مطلوبیت حصول هرگونه معرفت در این زمینه است و دوم «مصداق‌گرایی اخلاقی» که در مقابل «اصل‌گرایی» است و براساس آن نمی‌توان به یک یا چند اصل جامع دست یافت و باید هر موردی را جداگانه بررسی کرد. از آنجا که پیش‌فرض رقیب نخست، به تفصیل، در آثار فارسی دیگر مورد بررسی قرار گرفته است برای پرهیز از اطناب ممل پیش‌فرض رقیب دوم را بررسی می‌کنم.

همه نویسندگان این حوزه بر پیچیدگی و دشواری آن تأکید کرده‌اند. در این میان، پاره‌ای از نویسندگان، مانند میل، ادعا کرده‌اند با ارایه «اصل آزار» پاسخی شسته‌ورفته و جامع‌ومانع به این پرسش داده‌اند. باوجوداین، پاره‌ای دیگر از نویسندگان، بر این باورند که نه «اصل آزار» میل و نه اصولی که وی رد کرده است آن‌گونه که او می‌پنداشته ساده و شسته‌ورفته نیستند. یرنست نیگل،

در مقاله معروفش در مجله هیومنیزیت (Nagel, 1968: 18-27)، شگفتی‌اش را از پیچیدگی این مسایل که نقاب سادگی به چهره زده‌اند و ناامیدی‌اش را از امکان ارایه یک پاسخ شسته‌ورفته و جامع‌ومانع بیان می‌کند: «هیچ پاسخ کلی‌ای به این پرسش وجود ندارد که آیا گونه‌های خاصی از کارها باید قانوناً کنترل و ملاک‌های خاصی برای رفتار باید قانوناً اعمال شوند. این مسئله فقط مورد به مورد حل‌شدنی است» (ibid: 27). باوجوداین، همان‌طور که فینبرگ می‌گوید: «برهان وی نشان نمی‌دهد که هیچ پاسخ کلی‌ای وجود ندارد، بلکه فقط نشان می‌دهد که هیچ پاسخ ساده‌ای وجود ندارد» (Feinberg, 1984: 25).

نینگل می‌گوید آشکار است که «اصل ساده» میل (اصل آزار)، نخست، باید مفهومی نظام‌مند از چیزی که «آزار یا شر به دیگران» محسوب می‌شود ارایه کند. او، در ادامه، می‌افزاید این پروژه «نمی‌تواند بدون ارجاع به نظامی کم‌وبیش آشکار و جامع از پیش‌فرض‌های اخلاقی و اجتماعی - بیش از آنچه میل توضیح داده است - انجام شود» (Nagel, 1968: 22). من نیز در این نکته با نینگل هم‌رأی و بر این باورم که «اصل آزار» میل نیازمند تدقیق بیشتری است و در غیر این صورت، خود، دست‌آویزی برای آزادی‌گریزی و آزادی‌ستیزی خواهد شد اما گمان نمی‌کنم پیچیدگی امکان ارایه اصل یا اصولی جامع بتواند ما را از تدوین و ارایه آن باز دارد. برای انجام این کار، نخست، سه اشکال اصلی در «تعریف» میل از «آزار» را بررسی و سپس نظریه «روایی اخلاقی آزار ذهنی» خود را مطرح می‌کنم. ضمناً در مقام نقد «اصل آزار» میل، به حدود این اثر پژوهشی پایبند می‌مانم و فقط جنبه‌ای از آن را نقد می‌کنم که در بخش بعد چاره آن را مطرح خواهیم کرد و می‌کوشم، با پرهیز از ارتکاب خطای کم‌وبیش رایج ارایه فهرستی دایره‌المعارفی از نقدهای گوناگون^۱، به‌طور خاص و تخصصی، اشکالی را که در «اصل آزار» میل توجه مرا به خود جلب کرده است توضیح دهم و در بخش بعد راه حل پیش‌نهادی خود را مطرح کنم.

ابهام «تعریف» «آزار» و به‌کارگیری واژگان گوناگون برای آن

«اصل آزار» میل دخالت در آزادی فرد را فقط و فقط برای جلوگیری از آزار دیگران مجاز می‌داند. «آسیب جسمی» یکی از نمونه‌های بارز چنین آزاری است اما گستره رفتار آزارنده از آن گسترده‌تر است. مثلاً او «دزدی» را نیز در این گستره جای می‌دهد. مشکل اصلی همین‌جا پدید

۱ ریز (Rees, 1956: 1-38) و پایل (Pyle, 1994: vii-xx) انتقادهای مطرح‌شده علیه درباره آزادی را در چند گروه کلی دسته‌بندی می‌کنند: لیبرالیسم با فایده‌گرایی سازگار نیست؛ میل آزادی را، به‌درستی، تعریف نکرده است و فقط از آزادی سلبی سخن گفته است؛ آزار به‌هیچ‌وجه تعریف نشده است؛ کارهای مربوط به خود را نمی‌توان از کارهای مربوط به دیگران تفکیک کرد و اصل آزادی غیرقابل اجرا است.

می‌آید. اگر گستره «آزار» را فقط محدود به آسیب‌های جسمی ندانیم چطور می‌توانیم خط‌کشان را جایی بگذاریم که نتوان به آن آنگ دل‌بخوایی بودن زد؟ گاهی گفته می‌شود تصور ما از «آزار» آن‌چنان گران‌بار از ارزش‌های نهادینه‌شده در ما است که اشخاصی که دارای نظام‌های ارزشی گوناگونی هستند هرگز نمی‌توانند به اجماعی هم‌پوشان دست یابند (Ten, 1980: IV.0). جان گری درباره ابهام واژه «آزار»، در *درباره آزادی*، می‌گوید:

بی‌تردید مسایل و مشکلات واقعی، استفاده میل از این واژه را احاطه کرده‌اند. آیا قصد او این بوده است که خواننده از واژه «آزار» صرفاً آزار جسمانی را بفهمد یا اینکه طبقه‌ای از آزارهای اخلاقی به شخصیت را هم در کاربرد اصل آزادی باید در نظر گرفت؟ آیا آزاری که محدود کردن آزادی از آن پیش‌گیری می‌کند آزار مستقیم به افراد حقیقی است یا می‌توان آن را با آزار به نهادها، ارزش‌های اجتماعی و صورت‌های زندگی نیز مرتبط دانست؟ آیا تعرض جدی به احساسات را هم تا آنجا که مربوط به تحدید آزادی است باید آزار به حساب آورد یا آزار باید به منافع یا آن دسته از منافی باشد که حفاظت از آنها در حد و اندازه‌های حق است؟ (گری، ۱۳۷۹: ۱۰۰).

گری، در ادامه، می‌افزاید: «اصلی که به ما می‌گوید آزادی را نباید جز برای پیش‌گیری از آزار دیگران محدود کرد چه معنا یا کاربردی می‌تواند داشته باشد اگر که خود را بی‌هیچ راه خروجی در بن‌بست این سؤال، گیج و حیران بباییم که اصلاً چه چیزی را باید «آزار» به حساب آورد؟» (همان: ۱۰۱). لُکاس نیز بر این باور است که بحث و استدلال عرضه‌شده در رساله *درباره آزادی* «با ابهام و دوپهلویی موجود در استفاده میل از واژه «آزار» سُست و باطل شده است» (Lucas, 1966: 174). افزون بر این، پاره‌ای از نویسندگان، مانند فیلیپس و مونس (Philips and Mounce, 1969: ch. 6) و وینچ (Winch, 1972: ch. 10)، می‌گویند ممکن است هیچ عنصر مشترکی در میان چیزهایی که در دیدگاه‌های مختلف اخلاقی «آزار» تلقی می‌شود وجود نداشته باشد.

میل هیچ‌گاه آشکارا و سُسته‌ورفته «آزار» را تعریف و معنای محصلی از آن ارائه نمی‌کند. او، در جاهای مختلف *درباره آزادی*، ۱۸ واژه مختلف برای «آزار» به کار می‌برد. بررسی دقیق این واژه‌ها و فصل مشترک آنها به ما نشان می‌دهد چه چیزهایی در دایره «آزار» قرار می‌گیرند و چه چیزهایی از این دایره خارج می‌شوند. شاید بتوان این جمله میل را در جمع‌بندی این موارد راه‌گشا دانست: «به محض اینکه بخشی از رفتار یک شخص به‌نحو آزارنده‌ای بر منافع دیگران تأثیر بگذارد جامعه حق اعمال قدرت بر آن را خواهد داشت (Mill, [1859] 1998: 89). از این جمله این طور بر می‌آید که، در درجه نخست، «آزار» دادن کسی به معنای «صدمه زدن» به «منافع» اوست. حال، پاره‌ای از این منافع آنچنان مهم‌اند که دست‌گاه قضایی جامعه باید آنها را چونان حقوق مسلم آدمیان پاس بدارد. فایده، این امر را به ما دیکته می‌کند که «منافع پایدار

آدمی چونان موجودی پیش‌رو» را باید پاس داشت. او، در توضیح «آزار» به منافع، به این موارد اشاره می‌کند: صدمه جسمی یا مرگ؛ اجبار به کردن کاری که نمی‌خواهیم یا نکردن کاری که می‌خواهیم؛ آسیب به آبرو؛ از دست دادن مال؛ اجبار از طریق فریب یا تهدید؛ شکستن قول‌ها و قراردادهای؛ برخورد ناجوان‌مردانه و حتی سر باز زدن خودخواهانه افراد از دفاع از کسی در برابر آسیب شخص ثالث (Lacewing, 2010: 3).

گران‌باری «تعریف» «آزار» از «اخلاق»

جان گری، در توضیح «گران‌باری مفهوم آزار از نظریه» یا «نظریه‌مند بودن مفهوم آزار»، می‌گوید: «هیچ مفهومی از آزار نمی‌توان ساخت و پرداخت که از نظر ارزش‌یابی فارغ از جدل یا از نظر اخلاقی خنثی باشد؛ یعنی مفهومی از «آزار» که «اصل آزادی» نیازمند آن است (گری، ۱۳۷۹: ۲۴۰). افزون بر این، میل درک اخلاقی خود را نیز در تعریف واژه «آزار» دخالت می‌دهد و فقط کارهایی را «آزار» می‌نامد که، بنا بر ملاکش، «ناروا» هستند. مبنای میل برای تعریف «آزار» اخلاقی است؛ نه روان‌شناختی. مثلاً از آنجا که آزادی بیان را، بنا بر ملاک‌های اخلاقی‌اش، امری مطلوب می‌داند دیگر حالت ناخوش‌آیند یا منافر با طبعی را که از شنیدن پاره‌ای از بیان‌های ژادگرا یا نژادگرا و ضد یک ژاد یا نژاد خاص در صاحبان آن پدید می‌آید نه آزار «می‌داند» و نه آزار «می‌نامد». حال آنکه آشکار است شنیدن چنین چیزی صاحبان آن ژاد یا نژاد خاص را به شدت «آزار» می‌دهد. نباید به این دلیل که «آزار» خاصی را ناروا نمی‌دانیم از «آزار» نامیدن آن بپرهیزیم.

فرض کنید کسی از رنگ سبز بدش می‌آید و اگر طیفی از سبزه‌های مختلف را به او نشان دهیم و دست بر هر کجای آن طیف بگذاریم در او احساس ناخوش‌آیندی پدید می‌آید. حال فرض کنید یکی از این سبزه‌ها در او احساس ناخوش‌آیندی ایجاد نکند. آیا او می‌تواند، به این دلیل، بگوید این سبز خاص سبز نیست؟ چنین پاسخی نادرست به نظر می‌آید. موضع میل در برابر «آزار» دقیقاً همانند چنین فردی است. او «آزار» را ناروا می‌داند و به همین دلیل به محض اینکه به «آزار» می‌رسد که از نظر او روا است بلافاصله آن را از طیف «آزار» جدا می‌کند. بنابراین، گویا بهتر است به جای یکسان‌نگاری «آزار» با «نادرستی اخلاقی»، آن را با «ناخوش‌آیندی روان‌شناختی» یکی بدانیم. این همان تعریفی است که آر. ام. هیر، در تعریف «آزار»، می‌گوید: «آزار کسی عبارت است از انجام کاری که برخلاف منافع اوست» (Hare, 1972: 97). بنابراین، این گزاره که «فلان کار کسی را آزار داده است» برابر با این گزاره است که «فلان کار جلوی ارضای میل کسی را گرفته است یا در موقعیت خاصی جلوی ارضای میل او را خواهد گرفت» (ibid).

۴-۳. فراخی «تعریف» «آزار» و نابرخورداری آن از قیود لازم

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، از نظر میل، «تا زمانی که کارهای فرد فقط به منافع خود

او مربوط باشند و به منافع هیچ فرد دیگری مربوط نباشند، لازم نیست به جامعه جواب پس دهد» (Mill, ([1859] 1998: 111). «اصل آزار» میل، به‌ویژه قید «ارتباط با/تأثیر منفی بر منافع دیگران»، در اندیشه او نیازمند ژرف‌اندیشی نوینی است. بدون این ژرف‌اندیشی، تعریف او از آزادی، از این پتانسیل برخوردار است که مورد تفسیرهای بازگونه‌ای قرار گیرد که با سوءاستفاده از آن، نظریه آزادی او را به ابزاری برای تحدید و تهدید آزادی‌های فردی و حقوق بنیادین آدمیان تبدیل می‌کنند. به همین دلیل، جوئل فینبرگ، به‌دروستی، می‌گوید اصل آزار میل «آن قدر مبهم است که اصلاً به هیچ دردی نمی‌خورد» (Feinberg, 1984: 12). نتیجه «اصل آزار» پیش‌نهادی میل، که از قضا خود او نیز از آن‌ها گریزان است، آن است که انجام «آزار»، یعنی صرف دخالت مثبت و ایجابی فاعل در پدید آمدن حالتی ناخوش‌آیند برای دیگری، از لحاظ اخلاقی، ناروا است. باوجوداین، اولاً این ملاک بسیار فراخ است و براساس آن بسیاری از (اگر نگوییم همه) کارهای آدمیان ناروا می‌شوند و ثانیاً براساس این ملاک همه آزارها در یک گروه تقسیم‌بندی می‌شوند و مثلاً خفه کردن شخصی به‌علت نفرت، انتقام یا حسادت در همان مقوله‌ای جای خواهد گرفت که پوشیدن لباسی که طرح و رنگ آن باعث آزار فرد دیگری می‌شود؛ زیرا هر دو اثری منفی بر آزادی و منافع دیگران دارند و با ساختار آزادی ایشان ناسازگارند.

«نظریه روایی اخلاقی آزار ذهنی»

بخش سلبی نظریه «روایی اخلاقی آزار ذهنی»

همان‌طور که پایل می‌گوید «برای دفاع از موضعی که گویا میل مدافع آن است، دست کم، دو تمایز حیاتی را باید در نظر بگیریم: (۱) تمایز میان آزدن و رنجاندن و (۲) تمایز میان آزدن و الگوی بد دادن» (Pyle, 1994: xvii). میل، در نهایت، به‌دنبال نهادینه‌سازی این دو تمایز است اما ملاکی که در *درباره آزادی* برای دستیابی به این هدف به کار می‌گیرد (ارتباط با/تأثیر منفی بر منافع دیگران) چندان از پس آن برنمی‌آید. چه کارهایی با منافع دیگران مرتبطاند یا بر آنها تأثیری منفی می‌نهند؟ این کارها گستره‌ای گسترده از نقد کردن و کاریکاتور کشیدن تا قتل و اسیدپاشی و تجاوز را دربرمی‌گیرند. همه این کارها می‌توانند به آزادی دیگران آسیب بزنند؛ اثری منفی بر منافع دیگران داشته باشند؛ و با ساختار آزادی آنها سازگار نباشند. بنابراین، بنا بر «اصل آزار» میل، همه این کارها، از لحاظ اخلاقی، ناروا خواهند بود. این امر، دست کم، دو تالی فاسد دارد:

۱ جان رالز، دیگر فیلسوف آزادی‌گرا، نیز، در *نظریه‌ای درباره عدالت*، با مبنایی قراردادگرایانه، چیزی شبیه همین اصل میل را عرضه می‌کند: «هر فرد حقی بی‌چون‌وچرا برای برخوردارگی از ساختاری کاملاً کافی از آزادی‌های اساسی دارد. این ساختار باید با ساختار مشابه آزادی همه افراد سازگار باشد» (Rawls, 1971: 60; 302).

۱. سکون مطلق: پس باید در گوشه‌ای بنشینیم و حتی با صدای بلند نفس هم نکشیم؛ که نکند خاطر کسی آزرده شود.

۲. بر باد رفتن تحمل و رواج خشونت در جامعه: پس هر فرد یا گروهی در جامعه، به راحتی، حق دارد گریبان فرد یا افرادی را بگیرد؛ که شما با انجام فلان کار یا گفتن فلان چیز منجر به پدید آمدن حالتی ناخوش‌آیند در من/ما شده‌اید و در نتیجه کارتان ناروا است.

نظریه میل، با وجود اینکه، در نگاه نخست، بسیار معقول به نظر می‌رسد، می‌تواند به سکون مطلق در اخلاق فردی و بر باد رفتن تحمل و رواداری و رواج خشونت در اخلاق اجتماعی منجر شود. گیر کار در قیدی است که میل بر آزادی افزوده است. این قید آن قدر گل‌وگشاد است که هر کسی می‌تواند از آن سوءاستفاده کند و بنا بر آن بگوید فلان کار اثری منفی بر منافع او داشته است. برای واکاوی بیشتر این نکته از چند مثال کمک می‌گیرم.

مثال نخست (پیش‌نهاد ازدواج): چند وقت پیش، یکی از دانشجویان، با من تماس گرفت. او، به شدت، ناراحت بود و می‌خواست قضیه‌ای را که سخت برآشفته‌اش کرده بود با من در میان نهد. قضیه از این قرار بود که گویا آقایی بسیار کهن سال به او پیش‌نهاد ازدواج داده بود. او صرفاً این پیش‌نهاد را توهین به خود و غیراخلاقی می‌دانست.

مثال دوم (تولد همسر): چند وقت پیش، با زوجی درباره زودرنجی و نارواداری سخن می‌گفتم که گفتند در مراسم تولد زوجه، که در منزل مادری‌اش برگزار شده بود، آقای داماد هنگام هدیه دادن همسرشان را بوسیده‌اند. همین امر باعث رنجش خاطر خانواده زوجه شده بود زیرا ایشان این کار را، به دلیل زیر پا نهادن آداب و رسوم دیرپای خانواده خود، توهینی بزرگ و غیراخلاقی می‌دانستند.

آیا این دو فاعل واقعاً آزرده شده‌اند؟ بله! پس، آیا می‌توان این کارها را ناروا دانست؟ خیر! چرا؟ چون نمی‌توان به صرف اینکه پندار، گفتار، یا کرداری خاطر کسی را آزرده آن را ناروا دانست. «ناخوش‌آیند» بودن یک کار، شرط لازم برای ناروا دانستن آن است اما شرط کافی نیست. این بدان معناست که نمی‌توان همه کارهای ناخوش‌آیند را ناروا دانست و فقط برخی از کارهای ناخوش‌آیند ناروا هستند.^۱ اما کدام کارها؟ ظاهراً باید قیدی به انجام کار ناخوش‌آیند افزود تا بتوان براساس آن میان دو گونه کار ناخوش‌آیند تمایز ایجاد کرد. برای به دست آوردن آن قید، می‌توان از استقرا کمک گرفت و با برشمردن کارهای ناخوش‌آیند مختلف به مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز آنها دست یافت. در یک سو با تجاوز، کشتن، دزدی، اسیدپاشی، کودک‌آزاری، سوءاستفاده جنسی

۱ همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، میل نیز قیدی بر آزار می‌افزاید: آزار+کاهش فایده عمومی. اما این قید نیز مشکل «اصل آزار» او را حل نمی‌کند.

و مانند آن روبه‌رویم و در سوی دیگر با شوخی، طنز، ادکلن زدن، پیش‌نهاد ازدواج دادن، بوسیدن همسر در برابر مادرپدرش، نوع/رنگ/شکل خاصی لباس پوشیدن و مانند آن. فصل مشترک کارهای ناخوش‌آیند گونه نخست (تجاوز، اسیدپاشی و ...) آن است که «آزار» ناشی از آنها «ضروری» و «غیرقابل اجتناب» است؛ یعنی «می‌توان» «حالتی از امور» را در «جهان واقع» تصور کرد که در آن فردی که از «سلامت و ویژگی‌های معمول و طبیعی» برخوردار است از آن کار «آزرده نشود». این گونه از کار ناخوش‌آیند به «باورهای شخصی فرد» «بستگی ندارد» و لزوماً باعث پدید آمدن حالت ناخوش‌آیند، در همه افرادی که در آن موقعیت قرار می‌گیرند، «می‌شود». به عبارت دیگر، «ممکن نیست» افراد دیگری، که از سلامت و ویژگی‌های معمول و طبیعی برخوردارند، در همان موقعیت قرار بگیرند، ولی هیچ حالت ناخوش‌آیندی در آنها به وجود نیاید و/یا کار فاعل را، از لحاظ اخلاقی، «روا» بدانند. من «آزار» ناشی از این گونه کار ناخوش‌آیند را «آزار عینی» می‌نامم.

از سوی دیگر، فصل مشترک کارهای ناخوش‌آیند گونه دوم (شوخی، طنز و ...) آن است که «آزار» ناشی از آنها «ضروری» نیست و «قابل اجتناب» است؛ یعنی «می‌توان» «حالتی از امور» را در «جهان واقع» تصور کرد که، در آن، فردی که از «سلامت و ویژگی‌های معمول و طبیعی» برخوردار است از آن کار «آزرده نشود». این گونه از کار ناخوش‌آیند به «باورهای شخصی فرد» «بستگی دارد» و لزوماً باعث پدید آمدن حالت ناخوش‌آیند، در همه افرادی که در آن موقعیت قرار می‌گیرند، «نمی‌شود». به عبارت دیگر، «ممکن است» افراد دیگری که از «سلامت و ویژگی‌های معمول و طبیعی» برخوردارند در همان موقعیت قرار بگیرند، ولی هیچ حالت ناخوش‌آیندی در آنها به وجود نیاید و/یا کار فاعل را، از لحاظ اخلاقی، «روا» بدانند. مثلاً ممکن است فردی، به علت علاقه شدید به یک باشگاه ورزشی و تنفر از باشگاه رقیب، به شکل و رنگ پیراهن بازیکنان آن باشگاه علاقه‌مند و از شکل و رنگ پیراهن بازیکنان باشگاه رقیب متنفر باشد. در چنین موقعیتی، پوشیدن پیراهن هم‌شکل و هم‌رنگ پیراهن بازیکنان باشگاه رقیب باعث پدید آمدن حالت ناخوش‌آیندی در او می‌شود. پیدایش این حالت ناخوش‌آیند «ضروری» نیست و «قابل اجتناب» است؛ یعنی می‌توان «حالتی از امور» را تصور کرد که در آن، فرد «با وجود عدم تمایلش نسبت به آن پیراهن» از «دیدن» آن «آزرده نشود» و/یا پوشیدن آن را «روا» بدانند. آزار ناشی از پیش‌نهاد ازدواج و بوسیده شدن دختر در دو مثال بالا نیز از این گونه‌اند. پیدایش این حالت ناخوش‌آیند به باورهای فرد بستگی دارد و او می‌تواند، با تغییر نگرشش، دیگر «آزرده‌خاطر» نشود. همچنین، می‌توان کسانی را، در همان موقعیت، تصور کرد که یا دچار هیچ حالت ناخوش‌آیندی نمی‌شوند یا با وجود ناراحتی به فاعل حق می‌دهند و کارش را «روا» می‌دانند. من «آزار» ناشی از این گونه کار ناخوش‌آیند را «آزار ذهنی» می‌نامم.

بنابراین، یک «آزار»، «ذهنی» است اگر: ۱. فرد «آزارشونده» بتواند با «تغییر باورها و نگرشش» «آزار» نشود و/یا آن را «روا» بداند؛ یا ۲. بتوان افراد دیگری را نشان داد که از «سلامت و ویژگی‌های معمول و طبیعی» برخوردارند و دقیقاً در همان موقعیت قرار دارند اما «آزرده» نمی‌شوند و/یا آن را «روا» می‌دانند. نکته اصلی، در «آزار ذهنی»، «عدم‌ضرورت» و «قابل‌اجتناب» بودن «آزار» است. «آزار» ناشی از یک کار، «ذهنی» است اما «ضرورت» نداشته باشد و «قابل‌اجتناب» باشد و وجود معدودی از افراد (اگر نگوئیم یک فرد) که، با وجود قرار گرفتن در همان موقعیت، «آزار» نمی‌بینند برای «از ضرورت انداختن» و اثبات «قابل‌اجتناب» بودن آن کافی است.

تأکید بر قید «ضرورت» و «غیرقابل‌اجتناب» بودن برای تصحیح یک درک نادرست رایج در این زمینه است. یکی از نقدهای رایج علیه نظریه «روایی اخلاقی آزار ذهنی» آن است که اگر می‌توان نشان داد عده‌ای «آزار» نمی‌بینند، به طریق اولی، می‌توان نشان داد که عده‌ای زیادی نیز «آزار» می‌بینند؛ پس چرا «آزار» آن عده بیشتر نادیده گرفته می‌شود؟ پیش‌فرض این نقد آن است که نظریه «روایی اخلاقی آزار ذهنی» بر شمارش آزارشوندگان بنا شده است و در آن حق باید با عده پرشمارتر باشد. این پیش‌فرض درباره این نظریه، نادرست است. نظریه «روایی اخلاقی آزار ذهنی» برپایه «عدم‌ضرورت» «آزار» شکل گرفته است - نه شمار «آزارشوندگان» - و برای نشان دادن «عدم‌ضرورت» از فرمول زیر، در منطق دئونتیک، استفاده می‌کند:

$$\sim \square p \rightarrow \diamond \sim p$$

برای توضیح این نکته بسیار مهم از یک مثال کمک می‌گیرم. به این گزاره توجه کنید: «همه سبزه‌ها ضرورتاً برگ درخت هستند». برای «از ضرورت انداختن» این گزاره کافی است «سبز»ی را نشان دهید که برگ درخت نیست و اشاره به هزاران «سبز»ی که برگ درخت هستند دردی را دوا نمی‌کند و نمی‌توان با توسل به آن این «ضرورت» را اثبات کرد. حال، به یک «آزار ذهنی»، مثلاً «شوخی»، توجه کنید. ملاک نظریه «روایی اخلاقی آزار ذهنی»، «ضرورت» «آزار» است: هر کاری که «آزار» ناشی از آن «ضروری» «است» «ناروا» و هر کاری که «آزار» ناشی از آن «ضروری» «نیست» «روا» است. در نتیجه، برای «اثبات ناروایی»

۱ من، برای احتیاط، به‌جای یک نفر، «معدودی از افرادی را که از سلامت و ویژگی‌های معمول و طبیعی برخوردارند» ملاک قرار می‌دهم. این احتیاط باعث می‌شود وجود یک فرد شاذ و نادر، برای نظریه دردرساز نشود، زیرا گاهی می‌توان به افراد خارق‌العاده‌ای اشاره کرد که با توانایی‌های فوق‌طبیعی حتی از یک «آزار عینی» بسیار شدید، مانند شکافته شدن بدن به‌وسیله چاقوی جراحی، هم «آزار» نمی‌بینند. البته، قید «برخورداری از سلامت و ویژگی‌های معمول و طبیعی»، به‌تنهایی، می‌تواند این مشکل را حل کند: در این موارد می‌توان گفت فرد مورد نظر از سلامت و ویژگی فوق‌معمول و فوق‌طبیعی برخوردار است؛ نه معمول و طبیعی.

«شوخی» باید بتوان «ضرورت آزار» ناشی از آن را اثبات کرد و برای این کار این گزاره باید اثبات شود: «همه شوخی‌ها ضرورتاً آزار هستند». برای «از ضرورت انداختن» این گزاره کافی است «شوخی» ای را نشان دهید که برای معدودی از افراد (اگر نگوئیم یک نفر) آزار نیست. همین کار برای نشان دادن «عدم ضرورت» این گزاره کافی است. البته که می‌توان عده زیادی را نشان داد که از آن «شوخی» یا «شوخی»‌های دیگر «آزار» می‌بینند اما این کار، همانند نشان دادن هزاران «سبز»ی که برگ درخت هستند، دردی را دوا نمی‌کند و نمی‌توان با توسل به آن «ضرورت» این گزاره را اثبات کرد.

ما آزادیم تا زمانی که آزادی ما باعث پدید آمدن حالت ناخوش‌آیند «عینی» برای دیگران نشود. پس، دیگر، اولاً لازم نیست در گوشه‌ای بنشینیم و حتی با صدای بلند نفس هم نکشیم و ثانیاً کسی نمی‌تواند، به صرف اینکه کاری خاطرش را آزرده است، ادعا کند آن کار ناروا است. نتیجه این راه‌کار پیش‌نهادی، به رسمیت شناختن «دیگری» و گسترش «تحمل» در جامعه است. ما باید بتوانیم براساس طرح‌ها و برنامه‌های خود زندگی کنیم، فقط به این شرط که پاسخ‌گوی پیامدهای کارهای خود باشیم و تا هنگامی که آن کارها دیگران را «آزار عینی» ندهند باید از کارشکنی‌های مخالفان در امان باشیم؛ حتی اگر دیگران کارمان را «احمقانه» یا «نادرست» بدانند. این همان چیزی است که میل در جای‌جای درباره آزادی، با طرح مثال‌های گوناگون، در پی نشان دادن آن بود اما در مقام ارایه یک اصل کلی برای دست‌یابی به آن چندان کام‌یاب نبود. «اصل آزار» میل، با اعلام «تاروایی» «همه» کارهایی که «تأثیری منفی بر منافع دیگران دارند»، امکان تفاسیر و تعبیر آزادی‌گریز و آزادی‌ستیز را فراهم می‌کند اما نظریه «روایی اخلاقی آزار ذهنی»، با تفکیک «آزار»‌های «عینی» از «ذهنی»، از میان کارهایی که «تأثیری منفی بر منافع دیگران دارند» فقط کارهایی را «ناروا» می‌داند که «آزار عینی» در پی دارند و با خارج کردن کارهایی که «آزار ذهنی» در پی دارند راه را بر تفاسیر و تعبیر آزادی‌گریز و آزادی‌ستیز از «اصل آزار» میل می‌بندد و ملاکی شسته‌ورفته برای دفاع از مصداق‌هایی فراهم می‌کند که میل در سراسر درباره آزادی با شوق زایدالوصفی از آنها سخن می‌گوید.

۵-۲. بخش ایجابی نظریه «روایی اخلاقی آزار ذهنی» (مصداق‌های آزار عینی)

تا اینجا، با بیان بخش «سلی» نظریه «روایی آزار ذهنی»، «آزارهای روا» تبیین شدند و اینک نوبت بیان بخش «ایجابی» این نظریه و تبیین «آزارهای ناروا» است. تقسیم‌بندی زیر نشان‌دهنده گونه‌های گوناگون «آزارهای عینی» است:

آزارهای عینی

۱. شخصی

۱-۱. جسمی: تجاوز، اسیدپاشی.

۱-۲. غیرجسمی: دزدی، خیانت در امانت.

۲. جمعی

۱-۲. مستقیم: مسموم کردن منبع آب، پایین آوردن ارزش پول ملی.

۲-۲. غیرمستقیم: فرار مالیاتی.

بخش نخست از آزارهای «عینی» عبارت است از «آزارهای عینی شخصی». «آزارهای عینی شخصی» آزارهایی هستند که مستقیماً بر یک شخص وارد می‌شوند. این آزارها بزرگ‌ترین بخش از آزارهای عینی هستند و ما بیش و پیش از آزارهای عینی دیگر با این گونه از آزارها روبه‌رویم. «آزارهای عینی شخصی» می‌توانند «جسمی» یا «غیرجسمی» باشند. «آزارهای عینی شخصی جسمی» آزارهای عینی‌ای هستند که مستقیماً بر جسم فرد وارد می‌شوند. بیشتر آزارهای عینی مطرح‌شده در این پژوهش نیز تا بدین‌جا، «آزارهای عینی شخصی جسمی» بودند. قتل، تجاوز، اسیدپاشی و ضرب و جرح نمونه‌های بارز «آزارهای عینی شخصی جسمی» هستند. افزون بر این «آزارهای عینی شخصی جسمی»، که بر «جسم شخص» وارد می‌شوند، می‌توان از «آزارهای عینی شخصی»‌ای سخن گفت که بر «سرمایه» فرد وارد می‌شوند: دزدی و گونه‌های مختلف خیانت در امانت از نمونه‌های بارز «آزارهای عینی شخصی غیرجسمی» هستند. فصل مشترک این دو گونه «آزار عینی» ایجاد مستقیم آزار شدید بر یک شخص است.

افزون بر «آزارهای عینی شخصی»، که مستقیماً موجب «آزار عینی» یک «شخص خاص» می‌شوند، کارهای دیگری نیز وجود دارند که موجب «آزار عینی» «جمع»، «جامعه»، «دولت»، «مؤسسه‌های همگانی»، «اقتصاد»، «آب‌وهوا»، «محیط زیست» و مواردی از این دست می‌شوند و از آنجا که هر جمع یا جامعه‌ای متشکل از اشخاصی است که با یک‌دیگر روابط پیچیده اجتماعی و حقوقی دارند افراد را نیز می‌آزارند. «جعل»، «قاچاق» و «فرار مالیاتی» از نمونه‌های این آزارها هستند. «آزار عینی» ناشی از این کارها را می‌توان «آزار عینی جمعی» (در مقابل «آزار عینی شخصی») نامید. پاره‌ای از «آزارهای عینی جمعی» عبارت‌اند از «آزار» «مستقیم» شمار زیاد یا همه شهروندان. مسموم کردن منبع آب شهر یا پایین آوردن ارزش پول ملی از طریق چاپ اسکناس جعلی نمونه‌های بارز این «آزارهای عینی جمعی مستقیم» هستند. در مقابل، در «آزارهای عینی جمعی غیرمستقیم»، مانند فرار مالیاتی، «آزار» تک‌تک اشخاص «جمع» یا «جامعه»، «مستقیم» نیست. باوجوداین، «آزارهای عینی جمعی غیرمستقیم» کمیّت نهادهای «جمعی» را لنگ می‌کنند و اگر «روا» دانسته شوند - و همه اشخاص «جمع» یا «جامعه» انجامشان دهند - باعث فروپاشی «جامعه» خواهند شد. ریسک غیرمعقول همه «آزار»‌های فوق‌الذکر نیز در دایره «آزار عینی» قرار می‌گیرد (Feinberg, 1984: 10-12).

در پایان، بر این نکته پای می‌فشارم که از آنجا که تأثیر اجبار قانونی می‌تواند برای منافع

فاعل مضر باشد، «اصل آزار» باید بسیار دقیق، انضمامی و ملموس شود. در غیر این صورت، «اصل آزار» می‌تواند راه را برای دخالت بی‌حدوحصر دولت و جامعه بگشاید زیرا هر کاری می‌تواند، دست‌کم تا حدی، تأثیری مثبت یا منفی بر منافع دیگران داشته باشد و در نتیجه به دولت یا جامعه اجازه دخالت دهد و دست‌آویزی برای سوءاستفاده‌کنندگان از «اصل آزار» و «سواری‌گیرندگان مجانی» شود.

نتیجه‌گیری

نظریه «روایی اخلاقی آزار ذهنی»، با ارایه ملاک «ضرورت» و «غیرقابل‌اجتناب بودن»، «آزار ذهنی» را از «آزار عینی» تفکیک می‌کند و «روا» می‌داند. براساس این نظریه، ما آزادیم تا زمانی که آزادی ما باعث «آزار عینی» دیگران نشود؛ نه «آزار ذهنی». بنابراین، دیگران نمی‌توانند «پندار»، «گفتار» یا «کردار» مان را به این دلیل «ناروا» بدانند که موجب «رنجش» «آنها»، یا حتی «آزار» «خود ما»، شده است. این نظریه نشان می‌دهد آزردن شدن از «آزار ذهنی»، «ضروری نیست» و «قابل‌اجتناب است» و فرد می‌تواند، با بهره‌گیری از موقعیتی که در آن آزردن شده است (و می‌توانست نشود)، به نقضی در شخصیت خویش پی ببرد. به همین دلیل، «آزارهای ذهنی» را می‌توان کلید تعالی شخصیت فرد دانست و با درس گرفتن از آزردگی بی‌مورد از آنها، از گستره «آزار»ها کاست. لب‌لباب و جان‌کلام این نظریه را می‌توان در دو واژه خلاصه کرد: «مرنج! مرنجان!». براساس این نظریه اخلاقی، الگوی آرمانی اخلاقی کسی است که با بزرگ‌منشی این حق را برای دیگران به رسمیت می‌شناسد که او را «آزار ذهنی» کنند اما خود همواره پروای آن را دارد که نکند دیگران را بیازارد. داستان عیادت پیامبر بزرگوار اسلام (ص) از کسی که هر روز به سمت ایشان خاکروبه می‌ریخت، نمونه‌ای درخشان از همین قاعده اخلاقی «مرنج! مرنجان!» است. افزون بر این، مقاله، با برشمردن گونه‌های گوناگون «آزارهای عینی»، همه آنها و نیز ریسک نامعقول انجامشان را «ناروا» و «دخالت» «جامعه» یا «دولت» را در آنها «روا» می‌داند و به این ترتیب مبنای نظری محکمی را برای هر «قانون اساسی» معقولی ارایه می‌کند که دل‌نگران اخلاقی بودن لوایح و طرح‌های مصوب مجلس است.

فهرست منابع

۱. تامس، و. (۱۳۸۰). *جان استوارت میل*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
۲. گری، ج. (۱۳۷۹). *فلسفه سیاسی جان استوارت میل*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
3. Berger, F. (1984). *Happiness, Justice and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*. Berkeley: University of California Press.
4. Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
5. Feinberg, J. (1984). *Harm to Others*. Oxford: Oxford University Press.
6. _____. (1985). *Offense to Others*. Oxford: Oxford University Press.
7. _____. (1986). *Harm to Self*. Oxford: Oxford University Press.
8. _____. (1988). *Harmless Wrongdoing*. Oxford: Oxford University Press.
9. Gray, J. (1983). *Mill on Liberty: A Defence*. London: Routledge.
10. _____. (1989). *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. London, Routledge.
11. Hare, R.M. (1972). "Wrongness and Harm," in R.M. Hare (ed.). *Essays on the Moral Concepts*. London: Macmillan Publishers Ltd. 92-109.
12. _____. (1982). "Natural Rights: Bentham and John Stuart Mill," in H.L.A. Hart (ed.). *Essays on Bentham*. Oxford: Oxford University Press. 79-104.
13. Jefferson, T. ([1785] 1982). *Notes on the State of Virginia*, W. Peden (ed.). New York: Norton.
14. Lacewing, M. (2010). "Mill's Harm Principle," in Michael Lacewing (ed.). *Philosophy for A2*. London: Routledge. (Open Document, URL = <<http://www.routledge.com/textbooks/9781138793934/unit4.php>>, accessed 02.22.2016)
15. Lucas, J.R. (1966). *Principles of Politics*. Oxford: Clarendon Press.
16. Mill, J.S. ([1859] 1998). *On Liberty*. Pennsylvania: Pennsylvania State University. (Open Document, URL = <<http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/jsmill/liberty.pdf>>, accessed 02.22.2016).

17. London: University of Toronto Press & Routledge. 1-290.
18. Milton, J. ([1644] 1974). *Selected Prose*. C.A. Patrides (ed.). Harmondsworth: Penguin.
19. Nagel, E. (1968). "The Enforcement of Morals," *Humanist*: 18-27.
20. Philips, D.Z. & Mounce, H.O. (1969). *Moral Practices*. London: Routledge.
21. Pyle, A. (1994). *Contemporary Responses to John Stuart Mill*. Bristol: Thoemmes Press.
22. Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
23. Rees, J.C. (1956). *Mill and His Early Critics*. Leicester: University of Leicester Press.
24. Riley, J. (1998). *Mill on Liberty*. London: Routledge.
25. Skorupski, J. (1989). *John Stuart Mill*. London: Routledge.
26. Ten, C.L. (1980). *Mill on Liberty*. Oxford: Clarendon University Press.
(Open Document, URL =
<<http://www.victorianweb.org/philosophy/mill/ten/>>, accessed
02.22.2016).
27. _ _ _ _ . (1995). "Mill's Place in Liberalism," *The Political Science Reviewer*. 24: 179–204.
28. Tocqueville, A. ([1835] 1945). *Democracy in America* (Vol. 1), Henry Reeve (trans.), Phillips Bradley (ed.). New York: Vintage Books.
29. Winch, P. (1972). *Ethics and Action*. London: Routledge.

معانی سه‌گانه‌ی سعادت در اندیشه‌ی کانت

زهره سعیدی^۱

محسن جوادی^۲

چکیده

کانت در نظریه‌ی اخلاق خود سه مفهوم از سعادت عرضه کرده است که می‌توان آن‌ها را با تعابیر سعادت امیالی، سعادت اخلاقی و سعادت نهایی از هم متمایز کرد. به‌رغم آنکه به نظر می‌رسد وی نتوانسته است مفهوم مشخصی از سعادت عرضه کند، وحدتی سازمند میان مفاهیم به ظاهر متعارض از سعادت در اندیشه‌ی وی وجود دارد. این نوشتار بر آن است تا ضمن نشان دادن این وحدت، اهمیتی را که کانت برای سعادت اخلاقی قائل است آشکار سازد. علاوه‌بر این، نشان می‌دهد با اینکه در نظریه‌ی اخلاق کانت، سعادت، فروتر و کم‌اهمیت‌تر از فضیلت لحاظ شده، عهده‌دار دو نقش مهم است؛ با این توضیح که سعادت در ابتدای مسیر اخلاقی زیستن، با ممانعت از وسوسه شدن برای سرپیچی از تکلیف اخلاقی، به فضیلت‌مندی فاعل اخلاقی مدد می‌رساند و در پایان این مسیر، پاداش فضیلت‌مندی او به شمار می‌رود. از این رو کانت تلاش برای سعادت‌مند شدن در چارچوب اخلاق را، تلاشی فضیلت‌مندانه و تکلیف غیر مستقیم عقل معرفی کرده است که می‌توان از آن با عنوان سعادت اخلاقی نام برد.

واژگان کلیدی

کانت، سعادت امیالی، سعادت اخلاقی، سعادت نهایی، فضیلت.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات؛ دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم

Email:Saeidi@ricac.ac.ir

Email:Moh_javadi@yahoo.com

۲. استاد تمام دانشگاه قم

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۴/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۲

مقدمه

به گفته‌ی کانت تمام نظام‌های اخلاقی که بر این پرسش بنا شده است که خیر اعلا یا غایت نهایی انسان چیست و اختلاف آنها ناشی از پاسخی بوده است که به این پرسش داده‌اند؛ پاسخ‌هایی که همواره یک رکنی بوده‌اند. بدین معنا که در پاسخشان محوریت را یا به سعادت و یا به فضیلت داده‌اند. در نگاه رواقیان فضیلت، فی‌نفسه خیر اعلا بود و سعادت نتیجه‌ی آن به شمار می‌رفت و از نظر اپیکوریان سعادت، غایت نهایی بود و فضیلت نتیجه‌ی آن لحاظ می‌شد، اما کانت توجه را به هر دوی اینها معطوف داشته و برای خیر اعلا دو رکن قائل شده است. از نظر او سعادت، خیر طبیعی انسان است و فضیلت، خیر اخلاقی اوست و این دو خیر تحت مفهوم واحد خیر اعلا با هم وحدت می‌یابند (کانت ۱۳۹۳، ص ۲۵-۲۹ و ۱۳۸۵، ۱۱۱:۵، ص ۱۸۵).

سعادت مورد نظر کانت به چه معناست؟ و چه نسبتی با فضیلت دارد؟ ظاهراً درباره‌ی مفهوم سعادت در اندیشه‌ی کانت به طور خاص مقاله‌ای به زبان فارسی نگاشته نشده است. مقالات مرتبط با این موضوع از جمله؛ غفاری، ۱۳۹۵؛ محسنی، ۱۳۹۵، عبدالله‌نژاد، ۱۳۹۳، نیز اشاره‌ی مختصری به آن کرده‌اند. از این رو مقاله‌ی پیش رو تبیین و تحلیل مفهوم سعادت را در اندیشه‌ی کانت به عهده گرفته است.

کانت می‌گوید همه کس در جستجوی سعادت است، با این حال هیچ کس نمی‌تواند به‌طور دقیق و بدون تناقض از عهده‌ی تعریف آن برآید (کانت، ۱۳۸۵، ۲۵:۵، ص ۴۴). به عبارت دیگر هیچ کس نمی‌تواند به‌طور مکفی و متناسب با همگان بگوید سعادت چیست و عناصر آن کدام است؟ یا معیاری به دست دهد که بر اساس آن بتوان سعادت را تعریف کرد و نشان داد که سعادت صرفاً مبتنی بر حس است یا مبتنی بر فکر هم هست؟ و اگر مبتنی بر حس است، آیا برآورده شدن تمام امیال، بدون تناقض ممکن است؟ و آیا تمام عناصر حسی آن تاکنون به تجربه درآمده است؟ و آیا عناصر آن برای تمام انسان‌ها در تمام زمان‌ها و تمام مکان‌ها یکی است؟ این ملاحظه‌ی کانت تا آن حد جدی است که گویی به دست دادن مفهومی مشخص از سعادت برای انسان ناممکن است.

در نگاه نخست به نظر می‌رسد خود کانت نیز نتوانسته است مفهومی مشخص از سعادت ارائه کند، چنانکه گویی در عرضه‌ی مفهوم سعادت و نقش آن در اخلاق گرفتار تعارض، تناقض و دوگانه‌گویی شده است. کانت از سویی سعادت را به‌عنوان دشمن عقل نفی می‌کند و اظهار می‌دارد که نمی‌توان آنرا غایت خلقت به شمار آورد و از دیگر سو تأمین آنرا به‌مثابه یکی از مؤلفه‌های خیر اعلا، یکی از وظایف عقل به‌شمار می‌آورد. هم‌چنین با اینکه انسان را مکلف به تحقق سعادت به‌عنوان مؤلفه‌ی دوم خیر اعلا می‌داند، تحقق آنرا به جهانی دیگر موکول می‌کند. توماس مارشال یکی از کسانی است که به این مسئله اشاره کرده است. وی در مقاله‌ی

خود، سعادت را در نظام اخلاقی کانت، مفهومی ابهام‌آمیز معرفی کرده که تعیین آنچه را مورد نظر اوست با مشکل مواجه ساخته است (Marshall, 2000, p.26). لذا می‌توان پرسید آیا کانت به تناقض‌گویی افتاده است؟ آیا سعادت هم غایت اخلاق است و هم غایت اخلاق نیست؟ آیا سعادت هم این‌جهانی و هم آن‌جهانی است؟ آیا هم باید سعادت را نامطلوب دانست و هم آن را مطلوب به شمار آورد؟ آیا ما به تکلیفی امر شده‌ایم که توان اطاعت از آن را نداریم؟

تأمل بیشتر در آثار کانت حاکی از آن است که نه تنها تناقضی در کار نیست، بلکه وحدتی سازماند میان این دعاوی متفاوت و ظاهراً متعارض وجود دارد. در واقع وی سه مفهوم از سعادت عرضه کرده است که دو مفهوم آن، یعنی سعادت امیالی و سعادت اخلاقی مربوط به این جهان است و یک مفهوم آن، یعنی سعادت نهایی مربوط به جهان دیگر است. این سه مفهوم از سعادت در ارتباط و نسبت با هم شکل می‌گیرند و وحدتی سازماند میان آنها برقرار است. اینک به تفصیل به شرح هر یک از این مفاهیم و نسبت و ارتباط میان آنها می‌پردازیم.

سعادت امیالی

سعادت در معنای متعارف، مرتبط با لذت و رنج و برآورده شدن تمایلات انسان است. کانت به این امر واقف است لذا در تعریف این معنا از سعادت می‌گوید: «برآورده کردن نیازها و میل‌های انسان روی هم رفته سعادت نام دارد» (کانت، ۱۳۹۲، ب، ۴۰۵، ص ۳۲). هم‌چنین می‌گوید: «آگاهی یک موجود متعقل به آن حالت خوشایند زندگی که پیوسته با همه‌ی وجود وی همراه است، همانا سعادت است» (کانت، ۱۳۸۵، ۵:۲۲، ص ۳۹) یا «مواهب بخت یعنی نیرو، ثروت، احترام و حتی تندرستی و شادمانی و خرسندی تام از حال خود، سعادت نام دارد» (کانت، ۱۳۹۲، ب، ۳۹۳، ص ۱۲). وی این معنا از سعادت را معادل سعادت فردی یا خوددوستی به شمار می‌آورد (کانت، ۱۳۸۵، ۵:۲۲، ص ۳۸ و ۷۳:۵، ص ۱۲۳).

کانت نشان می‌دهد که هر کسی به دنبال این نوع سعادت است زیرا از نظر او میل به سعادت، میلی طبیعی در وجود هر انسانی است. همه‌ی انسان‌ها نیازهایی دارند که برخاسته از گزینه‌ی آنهاست و برآورده کردن آنها احساس لذت و رفع رنج را برای آنها به همراه دارد: «سعادت‌مند بودن، ضرورتاً خواست هر موجود عاقل ولی متناهی و بنابراین مسلماً مبدأً ایجاب قوه‌ی تمایل اوست» (کانت، ۱۳۸۵، ۵:۲۵، ص ۴۴). با این حال می‌گوید سعادت فردی در معنای لذت‌طلبی و ارضای تمایلات با اینکه لذت و خوشی ایجاد می‌کند اما انسان را خرسند نمی‌سازد زیرا تمایلات از یک سو تغییر می‌کنند و از دیگر سو تمامی ندارند. از این رو اولاً منجر به خرسندی نمی‌شوند. ثانیاً به‌مثابه باری گران برای یک موجود متعقل، آرزوی خلاصی از آن را در او به وجود می‌آورند (کانت، ۱۳۸۵، ۵:۱۱۸، ص ۱۹۵).

کانت درباره‌ی سعادت مذکور که معادل لذت‌طلبی است و می‌توان از آن به «سعادت

امیالی» تعبیر کرد می‌گوید تحقق این سعادت با پیروی از گزینه امکان‌پذیرتر است تا با پیروی از عقل، از این رو عقل وظیفه‌ی دیگری جز تأمین سعادت به عهده دارد (کانت، ۱۳۶۹، ۳۹۵، ص ۱۵). در واقع در تجربه می‌بینیم کسانی که پیرو گزینه‌ی خودشان هستند و عقلشان نفوذ چندانی بر رفتارشان ندارد، بهره‌ی بیشتری از سعادت دارند و اتفاقاً کسانی که رفتارشان را بر اساس عقل تنظیم می‌کنند، نه تنها از سعادت کمتری برخوردارند، بلکه با سختی‌هایی نیز در زندگی مواجه می‌شوند. از این رو عقل در وهله‌ی نخست و بی‌واسطه، قانون اخلاقی وضع می‌کند و به اطاعت از آن فرمان می‌دهد و در وهله‌ی دوم و به نحو غیر مستقیم به تأمین سعادت دستور می‌دهد (همان، ۳۹۵-۴۰۰، ص ۱۵-۲۴). علاوه بر این نه تنها پیروی از عقل منجر به سعادت نمی‌گردد، بلکه عقل با سعادت تعارض هم پیدا می‌کند، به طوری که ارضای آزادانه‌ی امیال را بر نمی‌تابد و خواستار مهار گرایز و عمل به وظیفه می‌شود (همان، ۴۰۵، ص ۳۲-۳۳).

بدین ترتیب سعادت امیالی سعادت است که هدف از آن صرفاً ارضای تمایلات و کسب لذت است و با پیروی از گزینه به دست می‌آید. کسانی که به دنبال دستیابی به این نوع سعادت هستند، عقلشان را در خدمت گزینه‌شان قرار می‌دهند و در صورت تعارض امیال با اخلاق، امیالشان را برمی‌گزینند. از این رو می‌توان گفت این نوع سعادت: ۱. خواست طبیعت محسوس هر کس به شمار می‌رود ۲. سعادت این‌جهانی در معنای لذت‌طلبی محسوب می‌شود ۳. با عقل تعارض پیدا می‌کند. ۴. عقل وظیفه دارد آن‌را مهار کند. ۵. نمی‌توان آن‌را غایت لحاظ کرد ۶. اخلاق از آن حمایت نمی‌کند.

با این حال همین سعادت، مبنایی برای انتقال از پیش‌زمینه‌ی حیوانی به پیش‌زمینه‌های بعدی، یعنی پیش‌زمینه‌های تکنیکی و پراگماتیکی و در نهایت ارتقاء به سطح پیش‌زمینه‌ی اخلاقی لحاظ می‌شود. به گفته‌ی کانت طبیعت، چهار پیش‌زمینه‌ی سرشتی در سرشت انسان نهاده است: ۱. پیش‌زمینه‌ی حیوان بودن که ناظر به تمایلات انسان و منشأ تمامی ردایل است ۲. پیش‌زمینه‌ی تکنیکی که ناظر به مهارت انسان در فراگیری آموزش و پیروی از قواعد است ۳. پیش‌زمینه‌ی پراگماتیک که وابسته به تمدن اجتماعی انسان‌هاست و نشان‌دهنده‌ی گرایش انسان‌ها برای متمدن شدن از راه فرهنگ و پرورش است ۴. پیش‌زمینه‌ی اخلاقی که مراد از آن امکان رشد اخلاقی انسان در فرایند آموزش است (صانعی، ۱۳۹۴الف، ص ۳۶-۴۲).

بنابراین از نظر کانت امیال انسان فی‌نفسه شر نیستند، بلکه به خودی خود امری طبیعی و خیر در وجود انسان به شمار می‌روند (کانت، ۱۳۹۲ب، ۴۳۰، ص ۸۰ و Gonzalez, 2010, p.10) که با عقل دچار تعارض می‌شوند. این تعارض را میتوان تدبیر طبیعت لحاظ کرد (کانت، ۱۳۹۲الف، ب ۸۳، ص ۴۱۱) که به انسان هم میل و هم عقل و به بیان دیگر، هم سعادت و هم فضیلت داده است تا در نتیجه‌ی نزاع میان آنها، از یک طرف تمایلات، اخلاقی شوند و از طرف

دیگر عقل رشد پیدا کند و به بیان دیگر اخلاق بر پایه‌ی تعارض میان آنها شکل بگیرد.

سعادت اخلاقی

کانت با مشخص کردن سعادت امیالی، ضرورت تمایز اصل سعادت از اصل اخلاق را نتیجه می‌گیرد و آن‌را نخستین و مهم‌ترین وظیفه‌ی تحلیل عقل عملی محض به شمار می‌آورد: «تمایز میان نظریه‌ی سعادت و نظریه‌ی اخلاق، به این اعتبار که اصول تجربی همه‌ی بنیاد نظریه‌ی نخست را تشکیل می‌دهند، حال آنکه این اصول در بنیاد نظریه‌ی دوم کمترین سهمی ندارند، نخستین و مهم‌ترین وظیفه‌ی «تحلیل» عقل عملی محض است و باید با همان دقت و به عبارت بهتر با همان وسواسی که هندسه‌دان در کار خویش دارد، به این وظیفه مبادرت کرد» (کانت، ۱۳۸۵، ۵:۹۲، ص ۱۵۴).

البته تمایز اصل سعادت و اصل اخلاق به معنای تعارض میان آنها نیست، بلکه به معنای تمایز قائل شدن میان اصل سعادت به مثابه اصلی تجربی با اصل اخلاق به مثابه اصلی عقلانی است. بنابراین عقل عملی محض نمی‌گوید از سعادت خود دست بکشید، فقط می‌گوید به تکلیف خود عمل کنید. تکلیف مذکور در جایی که سعادت با فضیلت دشمنی کند، مهار کردن و قاعده‌مند نمودن آن است و در جایی که سعادت به فضیلت خدمت کند، برآورده کردن آن است. پس هر چند ارتقاء سعادت انسان، به دلیل تجربی بودن، نمی‌تواند تکلیف مستقیم او باشد اما با هدف خدمت به فضیلت که امری عقلانی است، می‌تواند تکلیف غیر مستقیم او لحاظ شود (همان، ۵:۹۳، ص ۱۵۵).

ارتقاء سعادت انسان با هدف خدمت به فضیلت، نه تنها می‌تواند تکلیف غیر مستقیم عقل به شمار رود، بلکه می‌تواند در شمار عمل فضیلت‌مندانه نیز لحاظ گردد. بدین معنا که اگر انسان نه از روی میل، بلکه از روی وظیفه به دنبال سعادت خود برود، تأمین سعادت به مثابه کرداری اخلاقی، ارزشمند نیز محسوب می‌شود و در شمار عمل فضیلت‌مندانه قرار می‌گیرد (کانت، ۱۳۶۹، ۳۹۹، ص ۱۲۲).

بدین ترتیب کانت معنای دیگری از سعادت این‌جهانی عرضه می‌کند که می‌توان از آن به «سعادت اخلاقی» تعبیر کرد. سعادت در این معنا خادم عقل به شمار می‌رود. عقل موظف است در به دست آوردن این نوع سعادت تلاش کند تا از سویی فضیلت‌مندی فاعل اخلاقی، آسیب نبیند و از دیگر سو فاعل اخلاقی راحت‌تر به سمت اخلاقی شدن پیش برود.

از آنجا که این معنا از سعادت، ارتباط تنگاتنگی با فضیلت دارد و در نسبت با آن معنا پیدا می‌کند، لازم است تا به فضیلت و نسبت آن با سعادت نیز اشاره‌ای داشته باشیم: فضیلت از نظر کانت به معنای اطاعت از قانون اخلاق است که فاعل اخلاقی را شایسته‌ی سعادت می‌سازد. در واقع سعادت و فضیلت ناظر به دو خیر وجود انسان هستند که به دو غایت او اشاره دارند. سعادت،

ناظر به بعد حسی انسان است و در نتیجه خیر طبیعی و محسوس او به شمار می‌رود و فضیلت، ناظر به بعد عقلی انسان است و در نتیجه خیر اخلاقی و معقول او لحاظ می‌شود. میان این دو نوع خیر تفاوت مهمی وجود دارد. فضیلت به مثابه اراده‌ی منطبق با قانون اخلاق، خیر ذاتی (یا بی‌واسطه) به شمار می‌رود و سعادت به مثابه خادم فضیلت‌مندی، خیر غیرذاتی (یا باواسطه) لحاظ می‌شود (کانت، ۱۳۸۵، ۱۱۰:۵، ص ۱۸۳-۱۸۴).

این دو خیر در اتحاد با هم، به شرط تناسب سعادت با فضیلت، خیر اعلای انسان به شمار می‌روند (Kant, 2000, A814/B842, p.681 & kant, 2002, 113, p.144). یا به بیان کارل یاسپرس هماهنگی کامل میان سعادت و شایستگی اخلاقی، خیر اعلای انسان را تشکیل می‌دهد (یاسپرس، ۱۳۸۹، ص ۱۸۱). بدین معنا که فضیلت‌مندی فاعل اخلاقی او را شایسته‌ی سعادت می‌سازد و سعادت، پاداش فضیلت‌مندی او لحاظ می‌گردد. خیر اعلا غایت اخلاق لحاظ می‌شود (کانت، ۱۳۹۲ الف، ب ۸۷، ص ۴۳۴) و منجر به تشکیل ملکوت نهایی غایات می‌گردد که همه در آن پیرو قانون اخلاق هستند و هر کس آن‌طور که استحقاق دارد خوشبخت است (سالیوان، ۱۳۸۹، ص ۱۳۷ و کانت، ۱۳۶۹، ۴۳۳-۴۴۰، ص ۸۱-۹۳).

از میان دو مؤلفه‌ی خیر اعلا؛ فضیلت، مؤلفه‌ی نخست و مهم‌تر و سعادت، مؤلفه‌ی دوم و کم‌اهمیت‌تر آن است. فضیلت، خیر برتر و نامشروط و سعادت، خیر فروتر و مشروط است اما با اینکه فضیلت خیر برتر، مطلق، معقول و نامشروط است و شرط شایسته شدن برای سعادت‌مندی است، خیر اعلا بدون سعادت، کامل و محقق نمی‌شود و این سعادت است که آن‌را کامل می‌کند. پس هر دو مؤلفه‌ی خیر اعلا، جایگاه خاص خود را دارد و با اینکه فضیلت از جایگاه بالاتری برخوردار است، نمی‌توان سعادت را کم‌اهمیت به شمار آورد. فقط باید دقت داشت سعادت است که خیر اعلا را کامل می‌کند، به معنای ارضای هدفمند غرایز و برآورده ساختن هدفمند تمایلات - و نه صرف لذت‌طلبی - است.

سعادت متناسب با فضیلت، چون سعادت است که قاعده‌مند و اخلاقی شده است، دیگر در تضاد و تعارض با فضیلت نیست. بنابراین دستور عقل که به ادای تکلیف و عمل بر طبق قانون فرمان می‌دهد و لذا از انسان می‌خواهد که در بند امیال و غرایز خود نباشد، به معنای کنار گذاشتن امیال یا نابود کردن آن‌ها نیست، بلکه به معنای اخلاقی کردن آنهاست. در واقع فاعل اخلاقی باید در راستای عمل به تکلیف خود، دست به گزینش امیال بزند و آنها را ذیل «بایدها» و «نبایدها» ارتقاء دهد. بنابراین امیال و خواهش‌های نفس سرکوب یا نابود نمی‌شوند، بلکه بی‌آنکه منجر به رفتار غیر اخلاقی گردند، تحت قاعده برآورده می‌شوند. لذا اگر فاعل اخلاقی در حیطة‌ی اخلاق برای ارضای تمایلات خویش تلاش کند، نه تنها مرتکب هیچ امر غیر اخلاقی نشده است، بلکه به فضیلت‌مندی خود نیز کمک کرده است.

در اینجا می‌توان برای نشان دادن وجه افتراق و ارتباط سعادت اخلاقی با سعادت امیالی، از تمثیل ارباب‌ران افلاطون بهره گرفت. وی در رساله‌ی فایدروس، وجود انسان را به ارباب‌های تشبیه کرده که از دو اسب سیاه و سفید و یک ارباب‌ران تشکیل شده است. ارباب‌ران نماد عقل، اسب سفید نماد اراده و اسب سیاه نماد تمنا و میل است. برخلاف اسب سفید که در شرایط معمولی می‌تواند در خدمت ارباب‌ران باشد، اسب سیاه با چشم‌هایی خونین و وضعیتی دائماً متمرّد، مایل است راه خود را در پیش گیرد. حال اگر ارباب‌ران مهار اسب سیاه را از دست بدهد و او را کنترل نکند، اسب سیاه، اسب سفید را نیز به سمت خود متمایل می‌کند و ارباب‌را به بیراهه و نابودی می‌کشاند (لطفی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۲۴۲-۱۲۴۵).

در نظام اخلاقی کانت، ارباب‌ران، همان عقل ماست که همچون اراده‌ی معطوف به وضع تکالیف عقلی و اخلاقی جلوه می‌کند. از سوی دیگر ما تمایلاتی خام و اولیه همچون اسب سیاه افلاطون داریم که می‌تواند وحشی و خشن (کانت ۱۳۹۲ الف، ب ۸۳، ص ۴۱۱) گردد و انسانیت ما را نابود سازد. همچنین می‌تواند مهار شود و در خدمت رشد ما قرار گیرد و به پیش رفتن ارباب کمک نماید. به گفته‌ی کانت این خود ما هستیم که «اجازه می‌دهیم امیالی که طبیعت به‌عنوان سررشته‌های هدایت‌کننده‌ای برای غفلت نکردن از طبیعت حیوانی در ما و آسیب نرساندن به آن به ما بخشیده است - و از آزادی کافی برای مهار یا رها کردن عنان آنها و بسط یا قبض‌شان به اقتضای غایت عقل برخورداریم - به زنجیرهایی تبدیل شوند» (کانت ۱۳۹۲ الف، ب ۸۳، ص ۴۰۹) و باز این خود ما هستیم که با وضع تکالیف اخلاقی و تبعیت از آنها خود را از این زنجیرها آزاد می‌سازیم (کانت، ۱۳۶۹، ۴۰۵، ص ۳۳).

نتیجه آنکه بنا به اظهار کانت انسان موظف است برای سعادت‌مند شدن تلاش کند، مشروط به این که سعادت او از یک سو در خدمت فضیلت او و از سوی دیگر پاداش فضیلت‌مندی او باشد. پس می‌توان گفت سعادت اخلاقی: ۱. خواست طبیعت معقول هر کس به شمار می‌رود. ۲. سعادت این جهانی به معنای لذت‌طلبی هدف‌مند محسوب می‌شود. ۳. خادم عقل قلمداد می‌گردد. ۴. تأمین آن وظیفه‌ی غیر مستقیم عقل است. ۵. به‌مثابه یکی از مؤلفه‌های خیر اعلا، شایسته است که غایت لحاظ شود. ۶. دارای ارزش اخلاقی در نظر گرفته می‌شود.

یاسپرس این دو نوع سعادت، یعنی سعادت‌امیالی و سعادت اخلاقی را تحت عنوان «دوگانگی در هستی ما» آورده است. بدین معنا که انسان از یک سو به دنبال سعادت مادی است و از سوی دیگر متوجه است که سعادت باید تابع فرمان اخلاقی باشد (یاسپرس، ۱۳۹۰، ص ۱۷۹).

نقش طبیعت در ارتقاء سعادت اخلاقی

در نظام اخلاقی کانت - چنان که پیش از این گفتیم - انسان موجودی دو ساحتی لحاظ شده است که میان دو وجه متمایز وجودش، یعنی وجه محسوس و وجه معقول او، نزاع

درمی‌گیرد که به شکل نزاع سعادت و فضیلت ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر، انسان هم موجودی پدیداری و محسوس و هم موجودی ناپدیداری و معقول است که از یک سو وجه معقول و اخلاقی وجودش می‌خواهد از قید تمایلات آزاد باشد و از طرف دیگر وجه محسوس و امیالی وجودش، آزادی عقلانی را در او محدود می‌کند. میل طبیعی او به ارضای تمایلات و لذات مادی گرایش دارد و عقل اخلاقی او به مهار کردن امیال و فضیلت‌مندی توجه دارد. لذا دوگانگی مذکور منجر به نزاع میل (یا سعادت) و عقل (یا فضیلت) می‌گردد.

برای عبور از این نزاع، لازم است میان سعادت با فضیلت یا طبیعت با آزادی، سازگاری برقرار شود تا اراده‌ی آزاد انسان بتواند بدون مانع، امیال خود را تحت کنترل درآورد و آنها را اخلاقی سازد. بدین منظور لازم است علاوه بر نگاه مکانیکی به جهان، طبیعتی غایت‌مند ترسیم گردد تا این هماهنگی را ممکن گرداند.

دو ساحتی بودن انسان و دو ساحتی بودن جهان، یعنی برخورداری انسان از دو وجه محسوس و معقول و حضور او در دو جهان پدیداری و ناپدیداری، مجوز لازم را در اختیار او می‌گذارد تا علاوه بر نگاه مکانیکی به جهان، از منظری غایت‌شناختی به آن بنگرد. بدین معنا که علاوه بر تبیین مکانیکی طبیعت و نگاه پدیداری به جهان که شاخص آن سلطه‌ی علیت مکانیکی و پذیرش روابط ضروری میان اعیان طبیعی است، می‌توان تبیینی غایت‌شناختی از طبیعت عرضه کرد که مبتنی بر نگاه نفس‌الامری به جهان است و طبیعتی آزاد از روابط ضروری علی و معلولی عرضه می‌کند.

این وظیفه را قوه‌ی حکم تأملی به عهده می‌گیرد و با تأمل بر اعیان طبیعی، تصویری غایت‌مند از جهان فی‌نفسه ترسیم می‌کند که آزاد از روابط علی حاکم بر طبیعت مکانیکی است. در این تصویر، نظامی سازمند از طبیعت عرضه می‌شود که تمام اجزاء آن در وهله‌ی نخست در خدمت یکدیگر هستند و در وهله‌ی دوم در خدمت جهان به‌مثابه یک کل به شمار می‌روند. در این نظام سازمند، هر یک از اعیان طبیعی، غایتی طبیعی به شمار می‌رود و «هیچ چیز نیست که عبث، بدون غایت یا قابل انتساب به یک مکانیسم طبیعی کور باشد» (کانت، ۱۳۹۲ الف، ب ۶۶، ص ۳۳۵)، بلکه همه چیز غایت‌مند و در خدمت دیگری است. هر یک از اعیان طبیعی به لحاظ صورت درونی‌اش، غایتی طبیعی لحاظ می‌شود و به لحاظ غایت‌مندی بیرونی‌اش که وسیله‌ای در خدمت سایر غایات است، غایتی نسبی یا ممکن در نظر گرفته می‌شود. لذا هر عین طبیعی هم غایت و هم وسیله‌ای در خدمت سایر اعیان طبیعی به شمار می‌رود. در این میان انسان تنها موجودی است که نه تنها وسیله‌ای در خدمت سایر موجودات طبیعی نیست، بلکه تمام موجودات طبیعی در خدمت او هستند. لذا می‌توان او را غایت‌نهایی خلقت به شمار آورد.

البته انسان پدیداری به‌مثابه موجودی طبیعی و محسوس نمی‌تواند غایت‌نهایی خلقت

باشد، بلکه انسان نفس‌الامری به‌مثابه موجودی عقلانی یا ذات معقول و برخوردار از وجهه‌ی اخلاقی است که شایسته است تا غایت نهایی طبیعت لحاظ شود و کل طبیعت در خدمت او باشد (همان، ب ۸۳، ص ۴۱۴).

درک انسان به‌عنوان غایت نهایی جهان، امکان‌گذر به فراسوی جهان را فراهم می‌کند. به عبارت دیگر اینکه موجود اخلاقی را غایت خلقت لحاظ کنیم، مبنایی در اختیار ما می‌گذارد تا بتوانیم جهان را به‌مثابه یک کل به هم پیوسته و نظامی از غایات درک کنیم و آنگاه این غایات طبیعی را به علتی ذی‌شعور منتسب سازیم (همان، ب ۸۶، ص ۴۲۴-۴۲۵). علاوه بر این، طبیعت زیبا و غایت‌مند، سازگار با اخلاق است. بدین معنا که به انسان آرامش می‌بخشد و روحش را مستعد احساس اخلاقی می‌سازد. زمانی که احساس اخلاقی در انسان به‌وجود آید مایل است علتی اعلا را که موافق با اصول اخلاقی بر طبیعت حکومت می‌کند، در شالوده‌ی غایت‌مندی طبیعت قرار دهد (همان، ب ۸۳، ص ۴۲۷-۴۲۸).

بدین ترتیب قوه‌ی حکم تأملی در تأملات زیباشناختی و غایت‌شناختی خود، تصویر فی‌نفسه‌ی طبیعت، به‌عنوان یک کل را عرضه می‌کند که ناظر به فرولایه‌های فوق محسوس طبیعت، یعنی فاعل اخلاقی (یا ذات معقول)، جهان فی‌نفسه (یا معقول) و خدا (یا طراح غایت‌مندی جهان) است و با این کار سازگاری و هارمونی طبیعت با آزادی یا فاهمه با عقل یا سعادت با فضیلت را امکان‌پذیر می‌سازد. این طبیعت غایت‌مند که آزاد از علیت مکانیکی است، ساحت مناسب تحقق تکالیف اخلاقی به شمار می‌رود، زیرا با فراهم کردن فضای مناسب تحقق فعل اخلاقی و با افزایش احساس اخلاقی (همان، دیباچه، ص ۹۶)، از فعل آزادانه‌ی فاعل اخلاقی حمایت می‌کند و عمل به تکالیف اخلاقی را برای او آسان‌تر و لطیف‌تر سازد و او را در رسیدن به سعادت اخلاقی و خیر اعلا که غایت اعلا ی اوست، یاری می‌رساند. به عبارت دیگر عرضه‌ی طبیعت غایت‌مند و نشان دادن زیبایی طبیعت، نه تنها تصویر تعارض طبیعت مکانیکی با اخلاق را کمرنگ می‌کند، بلکه تصویری از همراهی طبیعت با اخلاق را به نمایش می‌گذارد که اخلاقی زیستن را برای انسان تسهیل می‌کند و او را در رسیدن به سعادت اخلاقی یاری می‌رساند.

نقش اجتماع در ارتقاء سعادت اخلاقی

نزاع میان سعادت و فضیلت که از نظر کانت تدبیر طبیعت برای رشد و تکامل نوع انسان به شمار می‌رود (کانت، ۱۳۹۴ج، اصل چهارم) منجر به ظهور فرهنگ می‌گردد و فرهنگ، بستر مناسب سازگاری میان آنها را فراهم می‌کند.

فرهنگ، چارچوبی است که ذیل آن ارتقاء سعادت اخلاقی و برقراری هماهنگی سعادت با فضیلت ممکن می‌گردد. فرهنگ دارای دو شرط ذهنی و عینی، یعنی فرهنگ انضباط به‌مثابه

شرط ذهنی و فرهنگ مهارت به مثابه شرط عینی، است. به گفته‌ی گنزالس: «فرایندی که به وسیله‌ی آن انسان به غایت خودش دست می‌یابد، با دو کلیدواژه، یعنی انضباط و فرهنگ مشخص می‌شود» (Gonzalez, 2011, p. 438).

فرهنگ انضباط که وجه سلبی فرهنگ است، به معنای آزادی از امیال و تحقق انسانیت است. فرهنگ مهارت که وجه ایجابی فرهنگ است، به معنای تشکیل جامعه‌ی مدنی و مظاهر آن است (کانت، ۱۳۹۲ الف، ب ۸۳، ص ۴۰۸-۴۰۹). لازمه‌ی تحقق فرهنگ انضباط، تحقق فرهنگ مهارت است که خود را در قالب مشارکت‌های اجتماعی، نهادهای مدنی و برقراری صلح نشان می‌دهد.

با تشکیل جامعه‌ی مدنی و نهادهای اجتماعی، بستر مناسب برای بهره‌مندی از هماهنگی طبیعت با آزادی در جهت ارتقاء انسانیت و نیل به سعادت اخلاقی فراهم می‌شود. البته نابرابری‌های اجتماعی، خشونت و فقر، تعارضاتی هستند که وجود دارند و مانعی برای تکامل اخلاقی به شمار می‌روند. با این حال از آنجا که منجر به ظهور و گسترش نهادهای اجتماعی و مشارکت‌های مدنی می‌گردند، به تکامل اجتماع و رشد فرهنگ مهارت کمک می‌کنند. در واقع طبیعت رو به رشد و کمال دارد و از راه‌های مختلف مثل نزاع میل و عقل، نزاع طبیعت و آزادی و نزاع کشورها که منجر به ظهور و گسترش آموزش و پرورش، فرهنگ، هنر و صلح پایدار می‌گردد، انسان را به غایت نهایی خود، یعنی ترقی و تکامل اخلاقی یا فرهنگ انضباط، هدایت می‌کند (صانعی، ۱۳۹۴ ج، ص ۱۴۷ و Gonzalez, 2010, p.11).

با این حال هماهنگی سعادت و فضیلت و رفع تضادها به راحتی و در یک برهه‌ی تاریخی مشخص اتفاق نمی‌افتد زیرا جاه‌طلبی، سلطه‌طلبی و ثروت‌طلبی صاحبان قدرت، منجر به بروز تضادی دیگر، یعنی جنگ می‌گردد، اما همین جنگ به مثابه تدبیر طبیعت، زمینه را برای تشکیل حکومتی جهانی یا تحقق فرهنگ مهارت در سطح بین‌المللی فراهم می‌کند (کانت، ۱۳۹۲ الف، ب ۸۳، ص ۴۱۰-۴۱۱).

بنابراین می‌توان از طریق تشکیل جامعه‌ی سیاسی برخوردار از صلح و امنیت و عدالت، زمینه‌ی تشکیل جامعه‌ی اخلاقی برخوردار از سعادت اخلاقی را فراهم کرد و به تدریج و با بهره‌برداری از خدمات طبیعت و اجتماع در مسیر عبور از تضادها و تحقق سعادت اخلاقی و خیر اعلا گام برداشت.

سعادت نهایی

با این حال تناسب سعادت و فضیلت و پایان تضاد میان آنها در این جهان حاصل نمی‌شود. خیر اعلا در این جهان فقط تحقق نسبی پیدا می‌کند. با اینکه اراده‌ی آزاد، طبیعت غایت‌مند، اجتماع مدنی، همه و همه در خدمت انسان قرار می‌گیرند تا حرکت او را به سمت غایت

نهایی‌اش تسهیل سازند، اما هیچ فردی در هیچ برهه‌ای از زندگی‌اش به خیر اعلا دست پیدا نمی‌کند. تلاش‌های انسان و مساعدت‌های طبیعت و اجتماع، فقط او را به خیر اعلا نزدیک می‌سازند، زیرا مادام که بشر در این جهان به سر می‌برد، شهروند دو جهان و برخوردار از طبیعت‌های دوگانه است. او هم طبیعت حیوانی و هم طبیعت عقلانی دارد. هم برخوردار از علیت امیال و محصور در جهانی با علیت مکانیکی و هم برخوردار از علیت عقلانی و دارای علیت غایت‌شناختی معطوف به فضیلت است. با اینکه نزاع‌های دو ساحت وجود انسان و تضادهای موجود در طبیعت، زمینه‌ی رشد و تکامل او را فراهم می‌کنند و طبیعت غایت‌مند و جامعه‌ی تکامل‌یافته هم به گام‌های او به سوی خیر اعلا سرعت می‌بخشند، اما عمر کوتاه انسان و عدم علیتش نسبت به طبیعت، امکان تحقق خیر اعلا را در این جهان ناممکن می‌سازد. در نتیجه پایان تضاد و ایجاد وحدت کامل میان سعادت و فضیلت در این جهان واقع نمی‌گردد.

از این رو برای پایان دادن به تضادها و رسیدن به وحدت، جاودانگی نفس و اراده‌ی الهی ضرورت پیدا می‌کند. تداوم جهان باید ممکن باشد تا فرایند فضیلت‌مندی فاعل اخلاقی کامل شود. هم‌چنین عقلی‌العی باید مفروض گرفته شود که به‌عنوان علت طبیعت، علت سعادت باشد (کانت، ۱۳۹۴ ب، A807/B835-A810/B838، ص ۶۹۷-۶۹۸). بنابراین «خیر اعلا به لحاظ عملی فقط با فرض جاودانگی نفس ممکن است» (کانت، ۱۳۸۵، ۵:۱۲۲، ص ۲۰۲) و کاملاً مبتنی بر «رابطه‌ی فوق محسوس موجودات است و بر طبق قوانین عالم حس قابل عرضه نیست» (همان، ۵:۱۱۹، ص ۱۹۷). به بیان دیگر حصول خیر اعلا یا سعادت نهایی فاعل اخلاقی، مشروط به استمرار نفس و فرض وجود خدا است و فاعل اخلاقی در جهانی دیگر و به کمک اراده‌ی الهی می‌تواند به آن دست پیدا کند (کانت، ۱۳۹۲ الف، ب ۸۷، ص ۴۳۳).

پاسخ به دو پرسش

اینک این پرسش مطرح می‌شود که اگر خیر اعلا در این جهان محقق نمی‌شود، چرا اخلاق، ما را مکلف به حرکت به سوی آن کرده است؟ به عبارت دیگر آیا ما به تکلیفی امر شده‌ایم که توان تحقق آن را نداریم؟ در پاسخ می‌توان گفت آنچه انسان بدان امر شده است و تکلیف او به شمار می‌رود این است که هم به صورت فردی و هم به صورت جمعی در جهت تحقق خیر اعلا تلاش کند و بدین منظور نهادهای اجتماعی تشکیل دهد و تا حصول صلح جهانی در قالب یک کل جهان وطن که ارتقای انسانیت و تحقق نسبی خیر اعلا را ممکن می‌سازد، به رشد و حرکت خود ادامه دهد.

با این حال درست است که در این جهان به خیر اعلا دست پیدا نمی‌کند، اما برای تحقق نسبی خیر اعلا و نزدیک شدن به آن، به ایده‌ی آن نیاز دارد تا بتواند با نظر به آن، دورنمای زندگی اخلاقی خود را ترسیم کند و زندگی فردی و اجتماعی خود را بر اساس آن تنظیم سازد و

نسل به نسل به آن نزدیک شود و با این کار پروسه‌ی رشد و کمال انسان را در نوع انسان تداوم بخشد.

بنابراین با اینکه خیر اعلا صرفاً ایده‌ای عقلی است (کانت، ۱۳۹۳، ص ۲۵) که هرگز در این جهان محقق نمی‌شود، اما غایتی پیش رو است که انسان را در طول تاریخ به سمت خود کشانده و موجب ارتقاء انسانیت در قالب فرهنگ و اجتماع شده است. به بیان دیگر خیر اعلا همچون علت غائی به رشد و تکامل افراد انسانی در تمام مراحل تاریخ کمک کرده است. در واقع می‌توان گفت خیر اعلا یا سعادت نهایی الگو و معیاری است که مثل فانوس دریا، مسیر اخلاقی انسان را روشن می‌سازد و انسان برای حرکت به سمت آن به ایده‌ی آن نیاز دارد.

پرسش دیگری که در اینجا پیش می‌آید این است که اگر خیر اعلا غایت اخلاق لحاظ شود، موجب نمی‌شود اراده‌ای که بنا به تعریف صرفاً باید از طریق قانون اخلاق، متعین شود، توسط خیر اعلا متعین گردد و در نتیجه منجر به فروافتادن در دام تناقض و دگرآئینی شود؟ به بیان دیگر از نظر کانت فاعل اخلاقی صرفاً باید به خاطر تکلیف، فعل اخلاقی خود را شکل دهد و نباید به غایت توجه داشته باشد، حال آنکه توجه به خیر اعلا، ناقض آن است. بک^۱ یکی از کسانی است که معتقد است کانت نمی‌تواند این دو را با هم جمع کند. به نظر وی خیر اعلا نمی‌تواند انگیزه^۲ عمل باشد، در حالی که قانون اخلاق تنها انگیزه‌ی عمل است (Bhardwaj, 2012, p. 22).

کانت خود اذعان می‌کند که اگر هر نوع خیری بخواهد به مثابه مبدأ تعیین اراده، مقدم بر قانون اخلاق منجر به فعل اخلاقی شود، به معنای دگرآئینی اراده است لذا فقط به قانون اخلاق اجازه می‌دهد که مبدأ فعل اخلاقی واقع شود، اما در مورد خیر اعلا می‌گوید از آنجایی که قانون اخلاق در مفهوم آن مندرج است، پس تصور خیر اعلا به معنای تصور قانون اخلاق است و خیر اعلا به این معنا می‌تواند مبدأ فعل اخلاقی واقع شود و غایت اراده‌ی محض لحاظ شود اما بدون در نظر گرفتن این معنا، خیر اعلا نمی‌تواند مبدأ فعل اخلاقی باشد (کانت، ۱۳۸۵، ۱۰۹:۵-۱۱۰:۵، ص ۱۸۱).

اکنون با تکیه بر آراء کانت، به دو صورت دیگر به این پرسش پاسخ می‌دهیم و نشان می‌دهیم که چگونه می‌توان از تناقض مورد نظر در امان ماند:

۱- خیر اعلا به دو صورت می‌تواند مبدأ فعل اخلاقی باشد. یکی اینکه غایت اخلاقی مندرج در آن، یعنی فضیلت، مبدأ فعل اخلاقی لحاظ شود که در این صورت با شرط کانت مبنی بر تعیین اراده صرفاً از طریق قانون اخلاقی، سازگار است. دیگر اینکه غایت تجربی مندرج در آن،

1 Beck
2 Motive

یعنی سعادت، مبدأ فعل اخلاقی در نظر گرفته شود که در این صورت در تعارض با شرط قانون اخلاقی کانت خواهد بود. آنچه در اینجا تعیین‌کننده است، اراده‌ی فاعل اخلاقی است که می‌تواند اراده کند که قانون اخلاقی مندرج در خیر اعلا را مبدأ عملش قرار دهد و سعادت مندرج در خیر اعلا را صرفاً غایت فضیلت لحاظ کند. به عبارت دیگر فاعل اخلاقی می‌تواند بی‌آنکه سعادت را مبدأ یا انگیزه‌ی رفتار اخلاقی قرار دهد، به آن به‌عنوان پاداش فضیلت‌مندی خود امید داشته باشد. پس فاعل اخلاقی می‌تواند سعادت را غایت فضیلت‌مندی بداند و در عین حال اجازه ندهد دخالتی در تعیین رفتار اخلاقی او داشته باشد. در واقع می‌تواند بعد از اینکه اعمال را با انگیزه‌ی اخلاقی صرف متعین کرد، به نتیجه‌ی عمل خود بیندیشد و سعادت را به‌عنوان نتیجه‌ی آن انتظار داشته باشد.

۲- فضیلت‌مندی فاعل اخلاقی باید بازخوردی، هم در جهان محسوس و هم در جهان معقول داشته باشد. انسان هم موجود محسوس و هم موجود معقول است. اراده‌ی آزاد ما در جهان معقول شکل می‌گیرد اما رفتار اخلاقی ما به‌عنوان نتیجه‌ی اراده‌ی آزاد ما در جهان تجربی رخ می‌دهد. لذا بر جهان تجربی تأثیر می‌گذارد. بازتاب رفتار اخلاقی ما در جهان محسوس، نظام سعادت خود پاداش‌دهنده است که کانت در نقد اول آن را مطرح می‌کند. اگر در جهان همه انسان‌ها با رفتار اخلاقی، موجودیت اخلاقی خود را ظاهر سازند، هماهنگی، وحدت و هارمونی فضیلت با سعادت در همین جهان محسوس ممکن می‌شود. پس نیاز طبیعی ما به‌عنوان موجود محسوس این است که به نتیجه‌ی رفتار اخلاقی‌مان یا همان سعادت دست پیدا کنیم. به عبارت دیگر فاعل اخلاقی انتظار دارد از رفتار فضیلت‌مندانه‌ی خود نتیجه‌ای بگیرد، اگر سعادت وجود نداشته باشد از خود خواهد پرسید اگر با انگیزه‌ی اخلاقی، رفتار اخلاقی داشته باشم، به چه باید امیدوار باشم؟ پرسشی که کانت در نقد اول طرح می‌کند و از طریق آن انتقال به اصل موضوعه‌ی جاودانگی روح و خدا را ممکن می‌سازد. در نتیجه می‌توان گفت خیر اعلا با اینکه قرار است در پایان راه اخلاقی به دست آید، حضوری غیر مستقیم در آغاز راه دارد. بدین معنا که به خاطر برخورداری از قانون اخلاق، علت فعل اخلاقی واقع می‌شود و به خاطر برخورداری از سعادت به‌مثابه غایت فضیلت، معلول اخلاق قرار می‌گیرد و به عبارت دیگر خیر اعلا هم علت اخلاق و هم معلول آن است. با این توضیح مشکل تعارض خیر اعلا با خودآئینی اراده حل می‌شود زیرا بر اساس آن فضیلت مندرج در خیر اعلا علت یا مبدأ فعل اخلاقی است و سعادت مندرج در آن معلول یا غایت فضیلت‌مندی است.

نتیجه‌گیری

کانت در نظریه‌ی اخلاق خود به هر دو ساحت وجود انسان توجه کرده است. وی هم به ساحت محسوس انسان و لذا خیر طبیعی او و هم به ساحت معقول او و لذا خیر اخلاقی او بها

داده است. از این رو خیر اعلای انسان را متشکل از دو رکن، یعنی حاصل اتحاد سعادت و فضیلت دانسته است. اتحاد سعادت و فضیلت یا حصول خیر اعلا، غایت نهایی انسان است که تحقق آن مبتنی بر پایان نزاع سعادت و فضیلت است. تعارض سعادت و فضیلت که نمود میل (یا طبیعت) و عقل (یا آزادی) انسان است، تدبیر طبیعت برای رشد و ارتقای انسانیت به شمار می‌رود. با این حال انسان مختار است که بندهوار تبعیت از میل را برگزیند و عقل را به خدمت آن درآورد و به سعادت امیالی دست پیدا کند و در نتیجه‌ی آن اخلاق را نابود گرداند، یا آزادانه تبعیت از عقل را برگزیند و مهار میل را به دست گیرد و به سعادت اخلاقی دست یابد و در نتیجه‌ی آن اخلاق را ارتقاء دهد. در صورت دوم، پایان نزاع سعادت و فضیلت یا سیادت عقل بر میل و تبعیت میل از آن امکان‌پذیر می‌گردد.

با این حال انسان به‌تنهایی نمی‌تواند به نزاع میل و عقل که به صورت نزاع سعادت و فضیلت جلوه می‌کند پایان دهد. علیت امیال که مربوط به جسم اوست به او فشار وارد می‌کند و علیت طبیعت که مربوط به جهان پدیداری است، آزادی او را محدود می‌سازد. در نتیجه در عمل به تکالیف اخلاقی و نیل به سعادت اخلاقی با مشکل و مانع مواجه می‌شود، اما طبیعت مکانیکی تنها طبیعتی نیست که انسان در آن به سر می‌برد، علاوه بر آن او متعلق به طبیعتی غایت‌مند است که به‌مثابه قلمرو تحقق تکالیف اخلاقی، امکان‌آشتی طبیعت با آزادی یا سعادت با فضیلت را فراهم می‌آورد. هم‌چنین او متعلق به جامعه‌ی مدنی و مظاهر آن است که زمینه را برای رشد و تکامل اخلاقی انسان فراهم می‌کند. در عین حال بشر طی نسل‌ها فقط موفق به تحقق نسبی خیر اعلا می‌شود. به بیان دیگر مادام که در این جهان به سر می‌برد، وحدت کامل سعادت و فضیلت و در نتیجه خیر اعلا محقق نمی‌شود و در طی نسل‌ها فقط بدان نزدیک می‌گردد، اما از آن جا که این پیوستگی و تحقق خیر اعلا، نتیجه‌ی ضروری اخلاق است و بدون آن اخلاق بی‌محتوا می‌گردد، اراده‌ی الهی به کمک انسان می‌آید و او را در جهانی دیگر به سعادت نهایی می‌رساند.

بدین ترتیب وحدتی سازمند میان این سه مفهوم از سعادت و ارتباط و نسبت آنها با یکدیگر وجود دارد و هر یک در نسبت با دیگری معنا می‌یابد. در نتیجه‌ی نزاع سعادت و فضیلت که هر یک ناظر به یک خیر انسان است، یا سعادت امیالی شکل می‌گیرد و اخلاق تنزل پیدا می‌کند، یا سعادت اخلاقی شکل می‌گیرد و اخلاق ارتقاء می‌یابد. با این حال پایان تضاد میان آنها و رسیدن به وحدت که سعادت نهایی انسان به شمار می‌رود، فقط در جهانی دیگر و به کمک اراده‌ی الهی امکان‌پذیر می‌گردد.

فهرست منابع

۱. کانت، امانوئل (۱۳۸۵). نقد عقل عملی. انشاالله رحمتی، تهران: نورالثقلین.
۲. کانت، امانوئل (۱۳۹۴ ب). نقد عقل محض. بهروز نظری، تهران: ققنوس.
۳. کانت، امانوئل (۱۳۹۲ الف). نقد قوه‌ی حکم. عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۴. کانت، امانوئل (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
۵. کانت، امانوئل (۱۳۹۲ ب). دین در محدوده‌ی عقل تنها. منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
۶. کانت، امانوئل (۱۳۹۳). درس‌های فلسفه‌ی اخلاق. منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
۷. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۹۴ الف). جایگاه انسان در اندیشه‌ی کانت. تهران: ققنوس.
۸. لطفی، محمد حسن (۱۳۸۰). دوره‌ی آثار افلاطون. ج سوم، تهران: خوارزمی.
۹. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۹۴ ج). رشد عقل. تهران: نقش و نگار.
۱۰. سالیوان، راجر (۱۳۸۹). اخلاق در فلسفه کانت، عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
۱۱. یاسپرس، کارل (۱۳۹۰). کانت، میر عبدالحسین نقیب‌زاده، تهران: طهوری.
12. Kant, Immanuel (1998). Critique of pure reason. Paul Guyer and Allen W Wood, Cambridge University Press.
13. Kant, Immanuel (2002). Critique of practical reason. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Inc.
14. González, Ana Marta (2010). Kant and a culture of freedom. Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy Vol. 96, No. 3 (2010), pp. 291-308
15. González, Ana Marta (2011). Kant's Philosophy of Education: Between Relational and Systemic Approaches. Journal of Philosophy of Education 45 (3):433-454.
16. Thomas Marshall (2000). The Ambiguity of Kant's Concept of Happiness. https://reasonpapers.com/pdf/26/rp_26_2.pdf
17. Bharduaj (2012). Kant's moral philosophy and the role of the highest good: university of north Carolina at Chapel hill.

صفات اخلاقی تأثیرگذار بر اجتهاد

سعید ضیائی فر^۱

مرتضی فیروزی^۲

چکیده

هدف اجتهاد تحصیل معرفت صحیح نسبت به احکام فقهی است و عوامل متعددی بر شناخت صحیح تأثیر گذارند. یکی از آنها صفات اخلاقی مجتهد است که به فضایل و ردائیل اخلاقی تقسیم می‌شوند. فضایل اخلاقی نقش مهمی در شناخت صحیح مسائل علمی دارند همان طور که ردائیل اخلاقی مانع مهمی در فهم صحیح‌اند به همین جهت شناخت صفات تأثیر گذار بر اجتهاد (اعم از فضائل و ردائیل) ضروری است. از آنجا که مجتهد باید تلاش کند تا به معرفت صحیح دست یابد؛ بنابر این، وی هم باید به فضایل اخلاقی تأثیر گذار بر معرفت آراسته و هم از ردائیل اخلاقی تأثیر گذار بر معرفت پیراسته باشد. اصل تأثیر صفات اخلاقی بر اجتهاد پیش فرض ماست. در نوشته حاضر بر آنیم تا به روش عقلی و یا نقلی بررسی کنیم که کدام صفات اخلاقی بر اجتهاد تأثیر گذار است. مهم ترین صفات اخلاقی تأثیر گذار بر اجتهاد عبارتند از: عدالت اخلاقی، حسن ظن، تواضع علمی، خودپسندی در رأی، تعصب، دنیاگرایی، شتاب زدگی و خصومت.

واژگان کلیدی

اجتهاد، معرفت فقهی، اخلاق، تأثیر گذاری، صفات اخلاقی،

Email: Ziyaei.saeid@isca.ac.ir

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛

۲. کارشناسی ارشد مدرسی معارف گرایش اخلاق دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

Email: firoozimorteza64@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۴/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۲

مقدمه

یکی از دغدغه‌های مهم دانش‌وران رشته‌های گوناگون علمی، کاستن از آسیب‌هایی است که متوجه علوم می‌باشد؛ از جمله‌ی این آسیب‌ها، خطاهایی است که متوجه یک رشته علمی می‌شود. در علم فقه با توجه به اینکه از یک سو فقیه حکم خداوند را بیان می‌کند و نماینده خداوند در بیان احکام بر روی زمین است؛ (شهید ثانی، ۱۳۷۶: ۲۷۹) و از سوی دیگر بازتاب‌های گسترده‌ای را به ویژه در عرصه اجتماع به همراه دارد، کاهش خطاها اهمیت مضاعفی می‌یابد. یک دسته از خطاهایی که ممکن است در معرفت انسان به صورت عام و در اجتهاد و معرفت فقهی به صورت خاص رخ دهد، خطاهایی است که ناشی از صفات اخلاقی تحصیل‌کننده معرفت و استنباط‌کننده‌ی احکام فقهی است که در این مقاله آنها را بررسی می‌کنیم. بر این اساس پرسش اصلی مقاله این است که مهم‌ترین صفات اخلاقی تاثیر گذار بر اجتهاد و معرفت فقهی کدامند؟ به نظر ما مهم‌ترین صفات تاثیر گذار بر اجتهاد عبارتند از: عدالت، تواضع و حسن ظن از صفات مثبت و خود‌پسندی، تعصب، خصومت و دنیا‌گرایی از صفات منفی. درباره تاثیر اخلاق در اجتهاد کتاب‌ها و مقالاتی تدوین شده است ولی تا آنجا که نگارندگان بررسی کرده اند اثر مستقلی در خصوص تاثیر صفات اخلاقی فقیه بر اجتهاد و معرفت فقهی تدوین نشده است از این رو مقاله موضوعی جدید را بررسی کرده است. برای بررسی این پرسش لازم است اجتهاد، معرفت فقهی و صفات اخلاقی را تعریف کرده و مراد خویش را از آنها بیان کنیم. سپس به تبیین صفات اخلاقی تأثیر گذار در اجتهاد می‌پردازیم.

یک. اجتهاد

معنای لغوی اجتهاد عبارت از بذل توان در جستجو و طلب امری است. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳۱۹) کلمه اجتهاد در اموری بکار می‌رود که زمینه عمل دشوار باشد؛ زیرا شخص در امور ساده و آسان متحمل مشقت نمی‌گردد، و در اصطلاح اصولیین اجتهاد «به کار بردن همه توان در تحصیل و یافتن حجت بر حکم شرعی است». (خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۶۳) گاهی اجتهاد به معنای فرآیند استنباط حکم شرعی و گاهی به معنای ملکه استنباط حکم شرعی به کار می‌رود. ضیائی فر، ۱۳۹۲: ۱۰۱) در این نوشتار مراد ما از اجتهاد فرآیند استنباط احکام شرعی است.

دو. اخلاق

اخلاق در لغت به معنای سرشت و سنجیه به کار رفته است. (جوهری، ۱۴۰۴: ۴ / ۱۴۷۰) و در اصطلاح، معانی و کاربردهای متفاوتی دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۳-۱۷) گاهی اخلاق تنها بر «فضائل اخلاقی» اطلاق می‌شود و در مقابل این «ضد اخلاق» است. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۸)

گاهی مراد از آن یکی از نهادهای زندگی است. (همان) یکی از کاربردهای اخلاق صفات و ملکات اخلاقی است. مراد ما از اخلاق در این نوشتار صفات اخلاقی است و دانشوران آن را چنین تعریف کرده‌اند: صفات و هیئت‌های پایدار در نفس است که سبب صدور افعالی متناسب با آن‌ها، به طور خود جوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل از انسان می‌شود. شیخ ابوعلی مسکویه می‌گوید: «اخلاق، حالتی نفسانی است که بدون نیاز به تفکر و تأمل، آدمی را به سمت انجام کار حرکت می‌دهد» (ابن مسکویه رازی، ۱۹۶۶: ۵۳)

مرحوم فیض کاشانی نیز اخلاق را این گونه تعریف می‌کند: «اخلاق، هئیتی است استوار و راسخ در جان، که کارها به آسانی و بدون نیاز به تفکر و اندیشه از آن صادر می‌شوند. اگر این هیئت به گونه‌ای باشد که افعال زیبا و پسندیده از نظر عقل و شرع، از آن صادر شود، آن را اخلاق نیک نامند و اگر افعال زشت و ناپسند از آن صادر شود، آن را اخلاق بد گویند» (فیض کاشانی، ۱۳۷۷: ۹)

هیأت راسخ گاه فضیلت است؛ گاه رذیلت و به همین اعتبار، صفات اخلاقی را به فضائل اخلاقی و رذائل اخلاقی تقسیم می‌کنند. مقصود از صفات اخلاقی فقیه در این پژوهش اعم از فضائل و رذائل اخلاقی است. ناگفته نماند که درباره تأثیر صفات اخلاقی در اجتهاد دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول: دیدگاهی که صفات اخلاقی بر اجتهاد را موثر نمی‌داند و بر این باور است اجتهاد و استنباط احکام شرعی فقط به تحصیل مقدماتی وابسته است که صفات اخلاقی از زمره آنها نیست و بدان نیازی نیست. هر کس مقدمات اجتهاد را به صورت متقن به دست آورد، به مقام اجتهاد دست می‌یابد و در این جهت تفاوتی میان مومن، منافق، عادل و فاسق نیست. (جزایری، ۱۴۱۵/۸/۳۷۶)

دیدگاه دوم: دیدگاهی که فی الجمله صفات اخلاقی را در اجتهاد موثر می‌داند. برخی از فقهاء در کتب فقهی خود تنها فزونی دانش را برای اجتهاد کافی ندانسته‌اند؛ بلکه فضائل اخلاقی را هم در اجتهاد گنجانده‌اند؛ برای نمونه یکی از کسانی که به تأثیر صفات اخلاقی فقیه اشاره کرده؛ علامه وحید بهبهانی است. ایشان در بحث علوم مقدماتی و تأثیر گذار در فقه نظیر اصول فقه، کلام، منطق، حدیث، و..... امور دیگری را نیز در اجتهاد شرط می‌داند؛ مانند قوه قدسیه و بسیاری از شرایطی را که در این قوه ذکر می‌کند، از صفات و ویژگی‌های اخلاقی فقیه شمرده می‌شود. (وحید بهبهانی، ۱۳۸۷: ۳۳۷) در این مقاله اصل تأثیر صفات اخلاقی در اجتهاد را پیش فرض می‌گیریم و از صفات تأثیر گذار بر اجتهاد بحث می‌کنیم.

۱. عدالت اخلاقی

دانشوران از عدالت تعریف‌های مختلفی ارائه داده‌اند. عدالت در علم اخلاق به معنای

نگهداشتن غضب و شهوت در نقطه اعتدال و بدون افراط و تفریط و تحت فرمان عقل و شرع است که لازمه‌اش این است که فرد در همه امور انسانی با همه وسعت و دامنه گسترده آن استقامت داشته باشد. (نراقی، ۱۹۶۳: ۱ / ۵۱) عدالت اخلاقی که آخرین مرتبه عدالت می باشد باعث می شود انسان در تمام وجود خویش به اعتدال برسد و هیچ صفتی خارج از اعتدال در وجود او یافت نشود. (تهرانی، ۱۳۹۲/۱۴/۷۱) البته میان عدالت اخلاقی و فقهی تفاوت وجود دارد. عدالت در نگاه فقها ناظر به افعال جوارحی فعل واجبات و ترک محرمات می باشد؛ درحالی که عدالت اخلاقی، ناظر به اعتدال باطنی و درونی نفس و به کارگیری شایسته قوای آن است و امری واقعی برای نفس محسوب می شود؛ به علاوه عدالت فقهی، تنها با گناه کبیره قابل جمع نیست، حال آن که عدالت اخلاقی، با هیچ گناهی جمع نمی شود؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶ / ۲۹۹) مشهور فقها تفسیری فقهی از عدالت کرده اند و تعریف‌های مختلفی از آن ارائه داده اند. برخی گفته اند عدالت از قبیل ملکه نیست بلکه صفت عمل است. (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰/۱/۲۸۰؛ خوبی، ۱۴۱۸/۲۵۵) ولی برخی عدالت را ملکه نفسانی دانسته اند که به تقوی وادار می کند و مراد از تقوی انجام واجبات و ترک محرمات است. (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۲ / ۳۵۱؛ حلی، ۱۴۱۸/۳/۴۹۴) استفاده از قید ملکه تا حدودی تعریف را به تعریف اخلاقی نزدیک می کند؛ اما درباره تأثیر عدالت در فرآیند اجتهاد برخی از فقهاء عدالت فقهی را در عملیات اجتهاد را شرط نمی دانند؛ زیرا اجتهاد یک تخصص است که هر فردی مقدمات آن را تحصیل کند، می تواند به آن اقدام کند خواه فاسق باشد و خواه عادل (جزایری، ۱۴۱۵/۸/۳۷۶) برخی دیگر نیز عدالت فقهی را در اجتهاد شرط نمی دانند؛ بلکه در فتوا و مفتی عدالت را شرط می دانند (خواجه‌سوی، ۱۴۱۱/۲/۷۷۸) اما به نظر می رسد عدالتی که در مجتهد جامع الشرایط مطرح است، عدالت اخلاقی باشد که عده‌ای از دانشوران برخی از امور اخلاقی نظیر مروت (انصاری، ۱۳۷۴/۳/۱۵۵) ورع (اصفهانی، ۱۴۲۲/۹) عدم حرص بر جاه و مال دنیا (خمینی، ۱۴۲۶/۹/۹) را در مفهوم عدالت شرط دانسته اند. این امر باعث می شود مفهوم عدالت بالاتر از عدالت فقهی باشد و شایستگی‌های اخلاقی را هم شامل شود و از آن جهت که اجتهاد یک حرکت و تلاش فکری است، اعتدال در قوا نقش مهمی را ایفا می کند و باعث می شود فقیه در تمام مراحل اجتهاد اعتدال و میانه روی را حفظ کند و از افراط و تفریط پرهیز نماید. یکی دیگر از آثار مهم عدالت اخلاقی این است که مجتهد در بررسی ادله و آراء رفتار منصفانه داشته باشد و به هیچ یک از ادله تمایل نداشته باشد و خواسته های نفسانی را در استنباط خود دخالت ندهد و در پی جاه طلبی و دنیا گرایی نباشد تا نزد خداوند مسئول نباشد چرا که هر مفتی ضامن است. «کل مفتی ضامن». (حر عاملی، ۱۴۰۹/۲۷/۲۲۰)

۲. تواضع علمی

تواضع عبارت است از شکسته نفسی که به آدمی اجازه نمی دهد خود را بالاتر از دیگران

بینند. (نراقی، ۳۵۸/۱/۱۹۶۳) در روایات از صفات طالب علم تواضع شمرده شده است (کلینی، ۱۱۸/۱/۱۴۲۹) که مهم ترین فضیلت علمی است که سایر فضایل علم از آن پدید می‌آید و علمی که همراه تواضع نباشد در حقیقت علم نیست. (مازندرانی، ۲۰۶/۲/۱۳۸۲) تواضع علمی از عوامل درک و فهم حقایق علمی به شمار می‌رود. برخی از فقها نیز آن را از صفات فقیه جامع الشرایط ذکر کرده‌اند. (بحرانی، ۵۸/۲/۱۴۲۳) از آنجا که اجتهاد حرکت و تلاشی فکری است که مجتهد آن را انجام می‌دهد؛ بنا بر این نتیجه‌ی حرکت علمی آن است که انسان هر چه قدر دانایتر گردد، بیشتر متواضع می‌شود؛ زیرا تواضع نتیجه علم و معرفت و تکبر زاییده جهل و نادانی است. (خمینی، ۹۵/۱۳۷۱)

لازمه‌ی تواضع علمی در اجتهاد این است که در بررسی ادله و آراء دیگران با احترام برخورد کند؛ برای نمونه صاحب جواهر در برخورد با آراء مخالف با کمال تواضع و فروتنی برخورد می‌کند. (نجفی، ۳۶۵/۱۶/۱۴۰۴) و در حقیقت بر محدودیت فهم و زمینه خطای خویش آگاه است. یکی از لوازم عملی تواضع در اجتهاد این است که اگر خطای دیدگاه مجتهد در مواردی بر خودش روشن شود، دیدگاه دیگری را بپذیرد و این امر، نشانه‌ی حق‌پذیری و صداقت علمی است. عدول از فتوا یکی از مصادیق آن است؛ برای نمونه برخی از فقها ابتدا قائل به عدم اعتبار حکم حاکم در رؤیت هلال بوده و ادله‌ای بر مدعای خود ذکر کرده است. پس از مدتی از این نظر عدول کرده و ادله سابق خود را رد کرده‌اند. (مختاری/۱۱۲/۴۲)

نقطه مقابل تواضع، تکبر می‌باشد که حالت یا ملکه‌ای است که انسان خود را برتر از دیگران و در خود کمالی را بیند و دیگری را فاقد آن بپندارد. (خمینی، ۷۹/۱۳۷۱) قرآن کریم در موارد متعددی تکبر را نکوهش کرده و آن را از اوصاف شیطان معرفی کرده است. (بقره/۳۴؛ اعراف/۱۲) کبر، به عنوان یکی از عوامل تأثیرگذار در معرفت انسان و بدترین آفت عقل به شمار می‌آید و مانع درک و فهم صحیح حقایق علمی به شمار می‌رود. (ری شهری، ۳۱۲/۱۳۹۰) عامل اصلی تکبر جهل می‌باشد. در روایتی امام باقر علیه السلام می‌فرماید: هر مقدار از کبر در قلب انسان وارد شود، به همان مقدار عقل وی دچار نقصان می‌گردد. (قمی، ۴۰۶/۱۴۱۴) غرور علمی یکی از آفات هر تحقیق و پژوهش علمی است که انسان را می‌فریبد تا خویش را برتر از دیگران ببیند و موجب تباهی عقل می‌گردد. (ری شهری، ۳۱۲/۱۳۹۰) با توجه به ادله پیشین می‌توان تکبر را به عنوان رذیله اخلاقی دانست که در اجتهاد تأثیر منفی دارد.

۳- حسن ظن

حسن ظن در مقابل سوء ظن قرار دارد. معنای حسن ظن حمل قول یا فعل شخصی بر صورت صحیح است. در مقابل حمل آن بر صورت فاسد و نادرست است که به آن سو ظن می‌گویند.

گویند. (نراقی، ۱۳۹۳/۱/۲۸۰) حسن ظن از برترین سجایای الهی شمرده شده است و در کسب فضایل نقش اساسی دارد. (نوری، ۱۴۰۹/۱۱/۲۵۲) و یکی از صفات تأثیر گذار در اجتهاد می‌باشد. حسن ظن به راویان و فقیهان عادل گذشته، دو جنبه دارد: یکی از این جهت که اهل خیانت نبوده‌اند؛ دیگر آنکه اهل اشتباه نبوده‌اند. حسن ظن به فقیهان گذشته از جهت اول به جاست؛ ولی این حسن ظن، حسن ظن به آنان از جنبه دوم را منطقی ثابت نمی‌کند و نباید از آن متأثر شد؛ ولی متأسفانه برخی از دانشوران در فرآیند اجتهاد به گونه‌های مختلف از آن متأثر شده‌اند؛ به عنوان نمونه در بررسی ادله، یکی از علل گرایش به دیدگاه فقهی خود را حسن ظن به دیدگاه فقیهان پیشین ذکر نموده‌اند (عراقی، ۱۴۲۲/۲/۶۹) یا یکی دیگر از علل گرایش به نظریه خود را حسن ظن به مقام مشهور فقها گفته‌اند (حکیم، ۱۴۱۶/۶/۱۳) همچنین در بررسی اعتبار سندی روایت برخی نوعی حسن ظن داشته‌اند و به راحتی احادیث کتب اربعه و غیر آن از کتاب‌های حدیثی را قطعی الصدور از معصوم می‌دانسته‌اند. (استرآبادی، ۱۴۲۶/۷۹) در مقابل برخی تأثیر گذاری حسن ظن در اجتهاد را درست ندانسته‌اند. استدلال این گروه چنین است که بحث علمی باید منزله از حسن ظن و سوء ظن باشد و هر یک از این دو امر حجابی است برای رسیدن به هدف و مانعی برای معرفت و قوام بحث علمی به این است که مجتهد بی‌طرف باشد. (صدر، ۱۴۲۰/۲۱).

۴- خود پسندی

از صفات منفی اثر گذار در معرفت خود پسندی در رأی است؛ اینکه انسان نظر یا عمل خود را بزرگ شمارد و آن را نیکو ببیند. (شبر، ۱۳۷۸/۲۷۵) اعتماد بر دستاوردهای شخصی، انسان را در معرض لغزش قرار می‌دهد حضرت علی (ع) در روایتی می‌فرماید: «مَنْ أُعْجِبَ بِرَأْيِهِ ضَلَّ، وَ مَنْ اسْتَعْنَى بِعَقْلِهِ زَلَّ.» (هر کس خود رأیی کند گمراه می‌شود و هر کس با اتکاء به عقل خویش خود را از دیگران بی‌نیاز ببیند می‌لغزد). (کلینی، ۱۴۲۹/۱۵/۶۳) از تأثیرهای منفی خودپسندی در رأی این است که فقیه در فرآیند اجتهاد، آراء و نظریه‌های خود را صحیح بیندارد و از مشورت با اهل فن خوداری کند و اجتهاد از ماهیت اصلی خود جدا شود و ذهنیت او به منبع و پایه‌ی شناخت جهت دهد. در روایات نیز به این تأثیر اشاره شده است. «الْعُجْبُ صَارْفٌ عَنِ طَلَبِ الْعِلْمِ دَاعٍ إِلَى الْجَمْطِ وَالْجَهْلِ» خود پسندی از طلب علم باز می‌دارد و به تحقیر دیگران و جهل فرا می‌خواند. (مجلسی، ۱۴۰۳/۶۹/۱۹۹) در فقه نیز برخی از فقهاء، یکی از شرایط اجتهاد را پرهیز از حسن ظن به آرای خود دانسته‌اند «ان لا یكون حسن الظن بآرائه»، (لنگرودی، ۱۴۱۲/۱/۴۷۷) تأثیر منفی خود پسندی در مباحث علمی این است که فقیه در جوانب مختلف موضوع غور و دقت لازم را نداشته باشد. علامه وحید بهبهانی نیز در بحث شرایط اجتهاد چنین می‌گوید: لازمه داشتن ملکه قدسی آن است که هرگاه از نظر علمی کم و کاستی داشت، خود رأی نباشد. (وحید

بهبهانی، ۱۳۸۷/۳۳۹)

۵. تعصب.

یکی از موانع فهم صحیح معرفت فقهی، تعصب است. در اصطلاح حمایت و دفاع از چیزی بدون دلیل و نپذیرفتن حق است که انسان را به نوعی جمود بر اندیشه خاص وا می‌دارد و خود خواهی بر انسان مستولی می‌شود و اجازه تفکر در عقیده مخالف را از او می‌گیرد و باعث می‌شود پرده‌ای از خود خواهی بر روی افکار و درک و عقل انسان قرار گیرد و مانع قضاوت صحیح می‌شود. (نراقی، ۱۹۶۳/۱/۳۶۶؛ مکارم، ۱۳۸۶/۱۵/۳۸۰)

مجتهد باید در بررسی ادله و آراء دیگران از تعصب به دور باشد و با هدف کشف حکم شرعی به مطالعه ادله بپردازد از آنجا که تعصب انصاف و حق‌جویی را از بین می‌برد هر گونه تعصب و تمایلات شخصی و نفسانی که باعث جهت دادن انحرافی و پیدایش خلاف واقع در بینش فقیه، و جانب‌داری وی می‌شود پرهیز کند. (فیض کاشانی، ۱۴۰۱: ۲ / ۵۴)

قرآن کریم برخی از آثار را برای فردی که مبتلا به تعصب منفی شده است می‌شمرد؛ قبول نکردن حق (شعراء ۱۹۸) انحراف از عدالت (نساء ۱۳۵) جلوگیری از شناخت (هود، ۹۱) در روایات نیز به برخی پیامدهای تاثیر تعصب بر حرکت علمی و انحراف از مسیر اصلی، اشاره شده است؛ افتادن در جهل (مجلسی، ۱۴۰۳/۷۴/۶۷) و سستی در رأی. (نهج البلاغه، قصار ۱۱۷۹/۵۰) همه این آیات و روایات، دلیل روشنی بر لزوم پیراسته بودن فقیه از تعصب می‌باشد. افزون بر آن روشن است که حب و بغض‌ها و جهت‌گیری‌های تعصب آمیز، مسیر اجتهاد را منحرف کرده و مانع بزرگی برای دستیابی به معرفت فقهی می‌باشد. فقیه‌ی که از صفت تعصب و جانب‌داری به دور است، ممکن است برداشت متفاوتی از ادله داشته باشد؛ در حالی که احتمال این برداشت در فقیه‌ی که تحت تأثیر فضای تعصب و جانب‌داری منفی قرار دارد، ممکن نیست و باعث اشتباه در درک فقیه می‌شود. (فیض کاشانی الف، ۱۴۰۱/۱۲)

۶. دنیا‌گرایی

دنیا‌گرایی به معنای علاقه داشتن و دوست داشتن و دلبستگی به دنیا و امور دنیاست. در قرآن کریم (محمد ۱۲) و روایات نکوهش دنیا‌گرایی به حدی است که ریشه همه پلیدی‌ها و اساس همه خطاها، شمرده شده است. (فیض کاشانی، ۱۴۲۳/۱۰۸) یکی از تأثیرهای مهم دنیا‌گرایی بر حوزه اندیشه و تعقل انسان می‌باشد که در روایات به آن اشاره شده است. دنیا دوستی سبب فساد عقل است. (ری‌شهری، ۱۳۹۰/۲۹۲) یا دنیا دوستی انسان را کر و کور می‌کند. (همان) بنابر این دنیا دوستی دو نیروی ارزشمند انسان را از بین می‌برد، عقل و راههای دل را به سوی حقیقت می‌بندد و انسان را از فضائل خالی و به طرف ردائل می‌کشاند. (تهرانی، ۱۳۹۱/۱۳/۱۰۹) دنیا‌گرایی در معرفت مجتهد نیز اثر می‌گذارد و ممکن است ناخواسته

باعث شود مجتهد تحت تاثیر منافع و امیال شخصی خود در اجتهاد قرار گیرد که این تأثیر مانع تصویب علمی در اجتهاد است. یکی از نمونه های پرهیز از تأثیر دنیا گرایی در اجتهاد اقدام علامه حلی در پر کردن چاه منزلش قبل از استنباط حکم فقهی طهارت آب چاه بود. (مطهری، ۱۳۸۹/۲۵۵-۲۵۴) به همین جهت برخی از فقهاء علاوه بر شرط عدالت در اجتهاد شرط دیگری نیز ذکر کرده‌اند و آن اینکه مجتهد به دنیا روی نکرده باشد و در پی تحصیل آن نباشد. (یزدی، ۱۴۰۹/۱/۱۰؛ نجفی، ۱۳۸۱/۲/۲۱۱)

یکی از ردائلی که از دنیا گرایی منشعب می‌شود جاه طلبی می‌باشد که از مهم ترین عوامل سوء فهم می‌باشد. (صدر المتألهین، ۱۳۶۰/۵/۱۵۹) از دیگر شاخه‌های دنیا گرایی که زمینه بروز شهوات را فراهم می‌آورد حب مال می‌باشد. (همان، ۱۳۶۶/۷/۳۹۱) از امیر المومنین علی (ع) نقل شده است: المال ماده الشهوات. (آمدی، ۱۴۱۰/۳۸) ریشه امیال آدمی، مال است که مانع مهمی در درک معرفت فقهی به حساب می‌آید.

۷. خصومت

خصومت از جمله ردائلی است که از آثار دنیاگرایی می‌باشد؛ به معنای نوعی مجادله و لجاجت در گفتار برای اثبات حقی است. (نراقی، ۱۹۶۳/۲۸۲) که انسان را از جاده عدالت و انصاف خارج می‌کند (ماده ۸) در نکوهش آن امام باقر (ع) در روایتی می‌فرمایند: «ایاک و الخصومات» (کلینی، ۱۴۲۹/۱/۲۳۲) مراد امام علیه السلام از خصومات مجادلاتی است که با هدف غلبه بر دیگران، و با نیتی جز اظهار فضل انجام نمی‌شود. (صدر المتألهین، ۱۳۸۳/۳/۱۳۰) یکی از تأثیرهای خصومت و جدال بر حوزه مسائل معرفتی ایجاد شک در شناخت انسان است. (ری شهری، ۱۳۹۰/۳۲۴) که پرده‌ای بر چشم حقیقت بین انسان می‌اندازد و موجب تباهی رأی و اندیشه می‌شود. (همان، ۳۲۶) بنابر این صفات اخلاقی در معرفت و داوری انسان تأثیر گذار هستند و معرفت فقهی نیز از این قاعده جدا نیست. گاهی در فقه در مقام بحث علمی دو دسته از فقهاء^۱ همدیگر را به لجاجت و خصومت متهم کرده‌اند که نشان می‌دهد تحت تأثیر برخی صفات اخلاقی خویش قرار گرفته‌اند. (ایروانی، ۱۴۰۶/۲/۶۷؛ خمینی، ۱۴۱۸/۱/۲۷۸)

۹. عجله و شتابزدگی

عجله و شتابزدگی به معنی اقدام به کاری قبل از این که زمینه و مقدمات لازم آن کار فراهم شود. (نراقی، ۱۹۶۳/۱/۲۷۴) در اخلاق اسلامی به عنوان یکی از ردائلی اخلاقی شمرده می‌شود. کمترین آفت شتاب زدگی این است که مانع درک درست موضوع می‌شود و شتاب زده

۱ - برای نمونه اختلافی که میان محقق کرکی و فاضل قطیفی درباره زمین‌های خراجیه پیش آمد و منجر شد به اینکه محقق کرکی کتابی با عنوان «قاطعہ اللجاج فی تحقیق حل الخراج» نوشت. (کرکی علی، ۱۴۱۳)

نمی‌تواند در اطراف همه جوانب موضوع اندیشه کند و انسان را از فکر دقیق باز می‌دارد و او را به سوی لغزش‌ها می‌کشاند. در روایتی از امیرالمومنین علی (ع) آمده است: «با عجله و شتابزدگی لغزش‌های فراوان پیش می‌آید». (آمدی، ۱۴۱۰: ۷۰۳) نقطه مقابل آن صبر، تانی، خویشتن داری، تحمل، حوصله و وقار از فضایل اخلاقی شمرده می‌شود. یکی از نشانه‌های عالمان آخرت، پرهیز از شتابزدگی معرفی شده است و مجتهد باید طبق آن چه صریح کتاب خدا یا نصّ حدیث و یا اجماع است، استنباط کند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷/۱/۱۴۶)

توجه و دقت کافی شرط اساسی بررسی ادله مسائل فقهی است که نیاز به تأمل و دقت فراوان دارد و بدون احاطه لازم درباره موضوعی نمی‌توان اظهار نظر کرد امیر المومنین علی علیه السلام در روایتی می‌فرماید: علم را احراز نمی‌کند، مگر کسی که برای کسب معرفت بردبار باشد. (آمدی، ۱۳۶۶/۴۹) معرفت با شتابزدگی ماینت دارد و در اجتهاد خسارت عظیمی که از ناحیه شتابزدگی بی‌مورد، ممکن است دامن مقلدین و یا اجتماع را فرا گیرد، بیش از آن است که به حساب آید. اظهار نظرهای شتابزده و سست مدرک، سبب می‌شود که فتوای اشتبه صادر شود. چه بسا حلالی حرام گردد و حرامی حلال شمرده شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شده تا تأثیر مهم‌ترین صفات اخلاقی فقیه بر اجتهاد بررسی شود. در این راستا برخی از خصلت‌های اخلاقی تأثیر گذار بررسی شد. نتایج این پژوهش عبارتند از:

- ۱- برخی از صفات اخلاقی انسان در شناخت و معرفت وی فی الجمله تأثیر می‌گذارد و معرفت فقهی نیز از این قاعده مستثنی نیست. بنابر این معرفت فقهی منفک از خصلت‌های اخلاقی نیست و فی الجمله متأثر از خلق و خوی فقیه می‌باشد. این تأثیر دائمی و فراگیر نیست؛ بلکه موردی و جزئی است.

- ۲- عدالت اخلاقی یکی از صفات مهم و اثر گذار در اجتهاد می‌باشد که باعث اعتدال در قوا می‌شود. برخی از فقهاء شروط اخلاقی نظیر ورع، پرهیز از دنیا گرایی، پرهیز از ریاست طلبی، و حب مال را علاوه بر عدالت لازم دانسته‌اند که مفهوم عدالت را به سمت عدالت اخلاقی سوق می‌دهد.

- ۳- عدالت اخلاقی در اجتهاد آثار مهمی را در پی دارد که از جمله آن آثار، رفتار منصفانه در بررسی آراء و ادله می‌باشد که باعث می‌شود فقیه خواسته‌های نفسانی خویش را در اجتهاد دخالت ندهد.

- ۴- تواضع باعث می‌شود که انسان حقایق از جمله حقایق فقهی را بهتر درک کند.

- ۵- دنیا گرایی و اقسام منشعب از آن مانند حب مال جاه طلبی، به عنوان اساس همه خطا-ها و مانع رسیدن به صواب در همه زمینه‌ها از جمله معرفت فقهی است.

۶- حسن ظن در بررسی راویان به این معنا که آنان اهل اشتباه نبوده‌اند، ثابت نمی‌شود؛ البته برخی از دانشوران در فرآیند اجتهاد متأثر از این معنا شده‌اند.

۷- تعصب و جانب‌داری از صفات منفی اثرگذار در اجتهاد و مانع بزرگی در رسیدن به معرفت فقهی می‌باشد که انسان را بر اندیشه خاصی سوق می‌دهد و اجازه تفکر در اندیشه مقابل را از او می‌گیرد.

۸- شتابزدگی مانع دقت و توجه کافی در بررسی ادله و درک درست از موضوع می‌شود.

۹- خصومت باعث ایجاد شک در شناخت انسان و خارج کردن او از جاده عدل و انصاف

می‌شود.

با توجه به آنچه گذشت فقیه باید به موازات تلاش علمی ضابطه مند برای فهم احکام شرعی، تلاش عملی مضاعفی برای پیراستن نفسش از ردائل اخلاقی و آراستن آن به فضائل اخلاقی داشته باشد تا استنباط وی به واقع نزدیک تر و از خطا دورتر باشد به ویژه نسبت به صفات مذکور در مقاله. و هر چه نفس فقیه از ردائل پیراسته تر و به فضائل آراسته تر باشد احتمال اشتباه در استنباط‌های وی کمتر و احتمال اصابت برداشت وی به واقع بیشتر خواهد بود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (تصحیح صبحی صالح)
۳. آمدی، عبد الواحد، ۱۴۱۰، غررالحکم و دررالکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر - قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ: چهارم.
۵. ابن ادیس حلی، محمد، ۱۴۱۰، السرائر، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ دوم.
۶. ابن مسکویه رازی، احمد، ۱۹۶۶، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، بیروت الجامعه الامریکیه.
۷. اردبیلی، احمد، ۱۴۰۳ق، مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۸. استرآبادی، محمد امین، ۱۴۲۶ق، الفوائد المدنیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ دوم.
۹. اصفهانی، سید ابو الحسن، ۱۴۲۲، وسیله النجاة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول.
۱۰. انصاری، شیخ مرتضی، ۱۳۷۴، کتاب المکاسب، چاپ سوم، قم: دهقانی.
۱۱. ایروانی، علی، ۱۴۰۶، حاشیة المکاسب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول اول.
۱۲. بحرانی، یوسف، ۱۴۲۳، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، بیروت، دار المصطفی لإحياء التراث، بیروت، چاپ اول.
۱۳. تهرانی، مجتبی، ۱۳۹۲، اخلاق الهی، جلد ۱۴، تدوین و تحریر: محمد رضا بهاری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۱۴. تهرانی، مجتبی، ۱۳۹۱، اخلاق الهی، جلد ۱۳، تدوین و تحریر: محمد ضا جباران، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۱۵. جزایری، محمدجعفر، ۱۴۱۵، منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة، قم، موسسه دارالکتاب.
۱۶. جوهری، اسماعیل، ۱۴۰۴ق، تاج اللغة و الصحاح العربیة، بیروت: انتشارات دارالعلم للملایین.
۱۷. حکیم، سید محسن، ۱۴۱۶، مستمسک العروة الوثقی، مؤسسه دار التفسیر، قم، اول.
۱۸. حلی، حسن، ۱۴۱۸، قواعد الأحکام، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۹. خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹، کفایه الاصول، قم، موسسه آل البيت.
۲۰. خمینی، روح الله، ۱۴۲۶، تحریر الوسیله، تهران، موسسه نشر آثار امام خمینی.
۲۱. _____، ۱۳۷۱، شرح چهل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۲۲. خمینی، سید مصطفی موسوی، ۱۴۱۸، الخیارات، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی چاپ اول.

۲۳. خواجوی، اسماعیل، ۱۴۱۱، الرسائل الفقهیة (للخواجوی)، ۲ جلد، قم، دار الكتاب الإسلامی.
۲۴. خوبی، سید ابو القاسم موسوی، ۱۴۱۸، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، (الاجتهاد و التقليد)، قم، بی‌جا، چاپ اول.
۲۵. ری‌شهری، محمد، ۱۳۹۰، علم و حکمت در قرآن و حدیث، قم، دارالحدیث، چاپ چهارم.
۲۶. شبر، سید عبدالله، ۱۳۷۸، الأخلاق، مترجم: محمد رضا جباران، قم، انتشارات هجرت، چاپ سوم.
۲۷. شهید ثانی، زین الدین، ۱۳۷۶، منیة المرید، تحقیق رضا مختاری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. صدر الدین شیرازی، محمد، ۱۳۶۰، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ: سوم.
۲۹. صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳، محمد بن ابراهیم، شرح أصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ: اول.
۳۰. _____، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۳۱. صدر، رضا، ۱۴۲۰، الاجتهاد و التقليد، قم، بوستان کتاب، چاپ: دوم.
۳۲. ضیائی‌فر، سعید، ۱۳۹۲، فلسفه علم فقه، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات جامعه مدرسین چ پنجم.
۳۴. عاملی، کرکی، علی، ۱۴۱۳، رساله قاطعه اللجاج فی تحقیق حل الخراج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ اول.
۳۵. عراقی، ضیاء‌الدین، ۱۴۲۲، مقالات الأصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ: اول.
۳۶. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
۳۷. فیض کاشانی، محسن، ۱۳۷۷، اخلاق حسنه، مترجم محمد باقر ساعدی، بی‌جا، انتشارات پیام عدالت.
۳۸. _____، ۱۴۰۱، مفاتیح الشرائع، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی چ اول.
۳۹. _____، ۱۴۲۳، الحقائق فی محاسن الأخلاق، مؤسسه دار الكتاب الاسلامی، قم، چاپ: دوم.
۴۰. _____، ۱۴۱۷، المحجبه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴۱. قمی، عباس، ۱۴۱۴، سفینه البحار، قم، اسوه، چاپ: اول.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، الکافی، قم، دار الحدیث. چ اول.
۴۳. لنگرودی، سید محمد حسن، ۱۴۱۲، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد، قم، مؤسسه انصاریان.
۴۴. مازندرانی، محمد صالح، ۱۳۸۲ق، شرح اصول الکافی، تهران، المکتبه الاسلامیه، چاپ: اول.
۴۵. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی. چاپ: دوم.
۴۶. مختاری، رضا، حق‌پذیری و عدول از فتوا، مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام)، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، شماره ۴۲
۴۷. مصباح یزدی محمد تقی، ۱۳۸۸، فلسفه اخلاق، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چ اول.

۴۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، نبوت، تهران، صدرا، چاپ شانزدهم.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶، تفسیر نمونه، تهران، دالکتب الاسلامیه، چاپ بیست و ششم.
۵۰. نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴ق، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چ هفتم.
۵۱. نجفی، (کاشف الغطاء)، علی بن محمد رضا بن هادی، ۱۳۸۱ق، النور الساطع فی الفقه النافع، نجف اشرف، مطبعة الآداب.
۵۲. نراقی ملامحمد مهدی، ۱۹۶۳، جامع السعادات، نجف، مطبعة النجف الاشرف.
۵۳. نوری، حسین، ۱۴۰۸، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، چاپ: اول.
۵۴. وحید بهبهانی، محمد باقر، ۱۳۸۷، الفوائد الحائریة، مجمع الفكر الاسلامی، قم، چاپ سوم.
۵۵. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، ۱۴۰۹، العروة الوثقی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم

«نظریه فضیلتِ آدامز و استدلال اخلاقی از طریق بهترین تبیین از ارزش‌های عینی اخلاقی بر وجود خدا»

امیرعباس علیزمانی^۱

کاظم راغبی^۲

چکیده

در قرون اخیر، انتقادات گسترده‌ی فلسفی که با پیشرفت‌های چشمگیر علمی همراه شده است، اتقان براهین سنتی اثبات وجود خدا را متزلزل نموده و زیر سوال برده است. از این رو خداپاوران برای اثبات معقولیت دیدگاه خود، به حوزه‌ها و عرصه‌های نوینی همچون اخلاق روی آوردند. یکی از استدلال‌های اخلاقی معاصر بر وجود خدا، استدلال اخلاقی رابرت مری هیو آدامز است. آدامز با ابداع نظریه‌ی فضیلت، تبیینی نوین از ارزش‌های اخلاقی ارائه می‌دهد که هم قابلیت توجیه عینیت ارزش‌های اخلاقی، به عنوان مؤلفه‌ی مهم معناداری اخلاق را دارد و هم صدق خداپاوری را به عنوان بخشی مهم از آن تبیین، معرفی می‌کند. در این مقاله به توضیح و تبیین این نظریه پرداخته‌ایم و به تقریر استدلال بر آمده از این نظریه، که قرائن و دلایلی بر وجود خدا فراهم می‌آورد می‌پردازیم و سپس نقدهای وارد شده بر آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

واژگان کلیدی

استدلال اخلاقی بر وجود خدا، نظریه‌ی فضیلت آدامز، استدلال از طریق بهترین تبیین، عینیت ارزش‌های اخلاقی، برتری معطوف به خیر.

Email: Alizamani@yahoo.com

Email: K.Raghebi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۲/۲۱

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۹

مقدمه

در این نوشتار در تلاشیم تا صدق و معقولیت دیدگاه مؤمنانه را بر اساس نظریه‌ی فضیلت آدامز مورد بررسی قرار دهیم. رابرت مری هیو آدامز^۱ از مدافعان سرسخت نظریه‌ی امر الهی^۲ است و نظریه‌ی فضیلت را برای تعدیل و اصلاح این دیدگاه اقامه کرده است. نظریه‌ی امر الهی، به طور کلی بر آن است که اخلاق، امری برآمده از اوامر الهی است. بر اساس این دیدگاه هر آنچه خدا به آن امر کند، خوب و درست و هر آنچه خداوند از آن نهی کند، بد و نادرست است. این نظریه در تلاش است به دو معضل مهم اخلاق پاسخ گوید؛ الزام و معنا (آدامز، ۱۳۸۶: ۷۸-۷۷). آدامز از مدافعین چنین دیدگاهی به شمار می‌رفت اما انتقادات ریشه‌داری که به این دیدگاه وارد بود، باعث پدید آمدن نظریه‌ی اصلاح‌شده‌ی امر الهی^۳ شد.

یکی از انتقادات به نظریه‌ی سنتی امر الهی این است که انسان خوبی‌ها و بدی‌ها را با اوامر و نواهی الهی یکی نمی‌داند. به این معنا که، «راستگویی خوب است»، با این گزاره که «خدا فرموده باید راست بگویند»، در حقیقت به یک معنا نیست، بلکه دو گزاره با معانی متفاوت- اند (Berg, 1991: 525). یکی دیگر از انتقادات اساسی به این دیدگاه این است که، نظریه‌ی امر الهی به واسطه‌ی ماهیت خود، می‌تواند با عینیت ارزش‌های اخلاقی در تعارض باشد (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۳۳۷). پیش‌فرض‌های عینیت ارزش‌های اخلاقی، مانند استقلال/اخلاقی که هرگونه ابتدای اخلاق به امر خارج از اخلاق را نهی می‌کند یا مرجعیت عقل عملی که مرجعیت تام معرفتی برای خود قائل است و یا خودفرمان‌روایی اخلاقی^۴ که قائل است اخلاق هیچ مجالی برای اوامر، خواه از جانب حاکم، خواه کشیش، و خواه خدا، نمی‌دهد، در نظریه‌ی امر الهی به کلی نقض می‌شود (آدامز، ۱۳۸۶: ۱۰۵). بنابراین نظریه‌ی امر الهی اخلاق را غیر مستقل و وابسته می‌کند، مرجع اخلاق را خدا می‌داند و به دگرفرمان‌روایی^۵ اعتقاد دارد. این یعنی، از بین بردن اساس عینیت اخلاق.

آدامز این انتقادات را می‌پذیرد و برای پاسخ به این نقدها، نظریه‌ای را سامان می‌دهد که هم بتواند عینیت اخلاق را برآورده سازد و هم اشکال معناشناختی نظریه‌ی امر الهی را اصلاح کند. آدامز در ابتدا تفکیکی در مباحث اخلاقی قائل می‌شود. او اخلاق را به ارزش‌های اخلاقی، یعنی خوبی و فضیلت، و به الزام اخلاقی، یعنی درستی، وظیفه و باید، تقسیم می‌کند و سپس مباحث

1. Robert Merrihew Adams (1937)
2. The Divine Command
3. The Modified Divine Command
4. The Autonomy of Morality
5. Heteronomy

مربوط به امر الهی را منحصر به مباحث الزامی اخلاق کرده و ارزش ها اخلاقی را از اوامر الهی مستقل می‌داند (Adams, 1999: 250). بر اساس دیدگاه او، خوب می‌تواند از لحاظ وجود شناختی مستقل از اوامر الهی باشد ولی اوامر اخلاقی وابسته به اوامر الهی است.^۱

در این مقاله، ما به مطالعه‌ی نظریه‌ی ارزش‌شناختی آدامز، معروف به نظریه‌ی فضیلت، می‌پردازیم و آن را نقد و بررسی کرده و تلاش می‌کنیم که به این سؤال پاسخ دهیم که «آیا این نظریه می‌تواند شواهدی به نفع وجود خدا فراهم سازد؟».

۲) نظریه‌ی فضیلت^۲

آدامز در طراحی چهارچوب ارزش‌شناسانه‌ی خود، بحث خود را از تعریف فضیلت^۳ آغاز می‌کند. علمای علم اخلاق معاصر، تمام توجه و فکر خویش را معطوف به بهزیستی انسان کرده‌اند. آدامز این توجه بیش از اندازه را نادرست می‌داند و معتقد است توجه اصلی اخلاق باید معطوف به خوبی فی‌الذات، که واقعی، عینی و حقیقی‌ست، باشد. وی از همین نقطه آغاز کرده و نظریه‌ی خود را بسط داده است.

آدامز فضیلت اخلاقی را برتری معطوف به خیر می‌داند و برای آن فضیلت دو شرط مهم در نظر دارد: برتری داشتن و شباهت به خیر حقیقی داشتن (Adams, 2009: 12). با تعریف و فهم این دو مؤلفه می‌توانیم نظریه‌ی آدامز را بشناسیم. در قدم اول، آدامز فضیلت را نوعی برتری می‌داند. مفهوم برتری، به صورت سنتی، برای ارزیابی اشخاص، خصائص و اموری نظیر به آن به کار می‌رود. به طور مثال برتری گاهی ویژگی و صفت برای اشخاص یا موضوعات فیزیکی است، مانند دانایی انسان و یا سبزی درخت؛ و گاهی مربوط به امور کیفی مانند زیبایی نور مهتاب است؛ و برخی اوقات نیز می‌توان این برتری را در امور انتزاعی، مانند استدلال ریاضیات و یا اشعار یافت^۴ (Adams, 1987: 17). آدامز معتقد است این صفت برتری را در هر شرایطی نمی‌توان به این امور الصاق کرد. او با بهره‌گیری از تعبیری افلاطونی^۵ سعی می‌کند شرایطی را برای تحقق این برتری توصیف کند. آدامز معتقد است امری که می‌خواهد دارای صفت برتری باشد، باید حس عشق را در ما پدید آورد (Adams, 1999: 19) و این احساس عشق دارای دو ویژگی

۱. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: موسوی، سیده منا؛ جوادی، محسن (۱۳۸۸) «راهکار رابرت مری هیو آدامز در دفاع از نظریه امر الهی»، مجله قسبات، شماره ۵۳، ص ۱۳۸-۱۱۳.

2. The Theory of Virtue

3. Virtue

۴. به نظر می‌رسد منظور از برتری، همان خوبی‌های محدود اطراف زندگی ماست و آدامز برای تمایز کامل میان خوبی بالذات و خیر اعلی با این خوبی‌های محدود، از لفظی غیر از خوبی به کار می‌برد.

5. Platonic rendering

مهم است: برانگیختن تحسین^۱ و برانگیختن حس پیروی^۲ (Adams, 2009: 14); (Adams, 1987: 22). بنابراین برتری می‌تواند فضیلت باشد، اگر ما به آن عشق بورزیم و به عبارتی دیگر، برتری‌ای فضیلت است که تحسین ما را برانگیخته و ما را به پیروی از آن، مجاب کند.

آدامز پس از آنکه فضیلت را دارای ویژگی برتری دانست و آن را همراه با عشق یا رضایت خاطر و تمایل در پیروی معرفی کرد، حال این سؤال را مطرح می‌کند که این ویژگی از کجا پدید می‌آید؟ چگونه و چرا ما می‌توانیم امری را برتر بدانیم و یا فضیلت بدانیم؟ آدامز معتقد است این ویژگی مربوط به ماهیت امر برتر است. به این معنا که در ماهیت برتری چیزی وجود دارد که ما را مجاب می‌سازد تا به آن عشق بورزیم. وی معتقد است این صفت و ماهیت برتری، یعنی حس رضایت بخشی از پیروی در راه برتر، تکیه بر شباهت^۳ آن امر برتر به خیری ذاتی دارد. ما از این برتری جزئی پیروی می‌کنیم و به آن عشق می‌ورزیم و آن را ستایش می‌کنیم، به آن خاطر که آن امر برتر دارای شمه‌ای از خیر حقیقی‌ست (Adams, 1987: 29-30). لحن این دیدگاه بسیار شبیه به لحن افلاطون است. افلاطون نیز درباره‌ی خیرهای جزئی تعبیری شبیه به این تعبیر دارد. آدامز خود این مطلب را می‌پذیرد و مدعی‌ست تنها تعبیر افلاطونی می‌تواند در توضیح انگیزه‌ی انسان در تحسین و پیروی از خیر نهایی، یاری رسان ما باشد:

تنها در تعبیر افلاطونی، استخوان بندی مفهوم خیر با این حقیقت مشخص می‌شود که ما دارای انگیزه‌ی پیروی از غایات هستیم. غایتی که ادعای شناخت‌شان را نداریم بلکه بیشتر از آن که بخواهیم آن را بفهمیم می‌خواهیم آن را بدست آوریم (Adams, 1999: 27).

اما این خیر حقیقی چیست؟ آدامز معتقد است این خیر حقیقی، واقعی و عینی، در نهایت چیزی‌ست که ما آن را خدا می‌نامیم (Adams, 2009: 62). در واقع خیر همان خداست و خدا همان خیر است. میان آن دو برابری کامل است و هیچ مغایرتی میان آن دو وجود ندارد.^۴ هنگامی که به دقت در این دیدگاه تأمل کنیم خواهیم دید، آدامز این مطلب را نیز تحت تأثر فیلسوفان بزرگی مانند آکوئیناس بیان می‌کند. ما می‌توانیم کل نظریه‌ی آدامز را در این جملات آکوئیناس خلاصه کنیم:

این شیء خوب است و آن شیء خوب است، ولی این و آن را رها کن و اگر می‌توانی خود

1. Admiration

2. Pursuit

3. Resemblance

۴. انسان مفهوم خدا و خیر را مجزا می‌دانند و هر کدام را به معنایی مشخص استعمال می‌کنند از این روست که آدامز تبیین خود را در چهارچوب‌های نظریه‌های معناشناختی نمی‌داند (See: Wainwright, 2005: 57).

خیر را بنگر. آنگاه خدا را خواهی دید، نه خیر را از طریق خیری که غیر از خود اوست، بلکه او خیر کل خیرها است؛ زیرا در همه‌ی این موجودات خیر، وقتی به حق داوری کنیم نمی‌توانیم بگوییم یکی از دیگری برتر است، مگر این که تصویری از خود خیر داشته باشیم به گونه‌ای که بر طبق آن بتوانیم، هم برخی موجودات را به عنوان خیر تحسین کنیم، و هم خیری را بر خیر دیگر ترجیح دهیم (Aquinas: 1887: 117).

در حقیقت او با الهام از دیدگاه مؤمنانه‌ی مسیحیت، که آکوئیناس از شاخصین این نوع نگاه است، و پیوند آن با نگاه نوافلاطونی، نظریه‌ی خیر خود را سامان می‌دهد. آدامز خدا را همان خیر غایی، معیار حقیقی و آرمان مطلق اخلاقی معرفی می‌کند. اما او به صرف ادعای تساوی خیر و خدا بسنده نمی‌کند و برای این گفته‌ی خود که، خدا همان خیر نخستین و حقیقی‌ست که امور به واسطه‌ی شباهت با آن دارای خوبی جزئی و برتری شخصی می‌شوند، دلایل زیادی مطرح می‌کند. ما به گوشه‌ای از این دلایل نظر خواهیم انداخت.

۳) دلایل آدامز بر برابری خدا و خیر

اولین دلیلی که می‌توان برای این ادعا از کلام آدامز استخراج کرد، این است که ماهیت برتری‌های جزئی، به گونه‌ای‌ست که خیر اعلی یا باید شخص باشد و یا شبیه به شخص. از آنجایی که او مدعی‌ست برتری در عالم ما چیزی نیست مگر امری که شباهتی جزئی به آن خیر نامحدود دارد. به عبارت دیگر، به واسطه‌ی این شباهت با آن خیر نامحدود است که اموری را برتر می‌دانیم، بنابراین آن خیر نامحدود، اصلی و ذاتی باید به گونه‌ای باشد که امکان شباهت امر برتر با آن ممکن باشد و از آنجایی که برتری‌ها اغلب مربوط به اشخاص و ویژگی‌های اشخاص-اند، خیر نامحدود نیز باید چنین باشد. آدامز می‌گوید:

هوشمندانه‌ترین بخش استدلال از این مقدمه شروع می‌شود، مقدمه‌ای که به سختی قابل انکار است، اکثر برتری‌ها که برای ما اهمیت دارند و دارای ارزشی هستند که ما نمی‌توانیم منکر آن باشیم، برتری‌های اشخاص، یا کیفیات، ویژگی‌ها یا زندگانی یا حکایات یا افعال و یا کارهای اشخاص است. در حقیقت برتری‌های موجود در این دنیا به‌طور مستقیم و غیر مستقیم مربوط به اشخاص است. پس اگر برتری شامل شباهت یا تصویر یک وجودی‌ست که آن وجود ذاتاً خیر است، چیزی مهم‌تر از این برای این نقش خیر ذاتی نیست که آن اشخاص و ویژگی‌هایش بتوانند شبیه به آن یا تصویری از آن باشند. این نیز واضح است اگر خیر خود شخص باشد یا شبیه به شخص باشد، امکان شباهت را بیشتر فراهم می‌آورد. (Adams, 1999: 42).

در نتیجه خیر نیز باید مانند امور برتر، شخص و یا شبیه به شخص باشد، تا شباهت امور برتر به آن به بهترین وجه ممکن شود.

علاوه بر این مطلب، آدامز بر این باور است که خیر، امری واقعی، عینی، حقیقی و کامل است

که به واسطه‌ی بی‌نقص بودن نمی‌تواند هیچ‌گونه رابطه‌ای با امور غیر واقعی و یا ممکن الوجود داشته باشد. او این استدلال را از آنسلم نقل می‌کند که آنچه وجود ندارد و یا وجودش در معرض عدم است، کامل نیست و در نتیجه خیر را که وجودی واقعی و عالی‌ست، نمی‌توان معدوم یا در معرض عدم دانست. در واقع خیر را باید واجب الوجود دانست. پس خیر اصیل و نخستین، نمی‌تواند در تحقق وجود ناکام باشد و یا بخش بالقوه‌ای داشته باشد و خدا تنها واجب الوجود است و این یعنی برابری خیر و خدا (Adams, 1999: 43-44).

از سوی دیگر آدامز معتقد است ما در جهانی زندگی که اموری مانند خیر که در قلمرو فیزیکی حضوری مادی ندارند، هیچ جایگاهی در عالم هستی نمی‌توانند داشته باشند مگر به عنوان اموری که موضوع درک و فهم قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر اموری مانند خیر از جنس ایده‌ها هستند، وقتی در جهان قابل فهم‌اند که مورد ادراک و فهم یک ذهن قرار بگیرد. آدامز معتقد است ما خیر را با تمام کمالات‌اش در این جهان درک نمی‌کنیم و نمی‌فهمیم. پس خیر نمی‌تواند جایگاهی در عالم هستی داشته باشد مگر اینکه مورد ادراک امری غیر از انسان قرار گیرد. آدامز آن مدرک خیر حقیقی را خدا می‌داند:

دلیل دیگری که باعث می‌شود ما خیر را امری واقعی بدانیم، شاید ریشه در ترس و بدگمانی^۱ ما در باب جایگاه هستی‌شناسانه ممکنات محض دارد. امور ممکن صرف هیچ ثبات و جایگاهی در عالم هستی ندارند مگر در قالب موضوعاتی که فهمیده می‌شوند. مخصوصاً اگر این ممکنات صرف امور فیزیکی و مادی نباشند، مانند خیر متعالی که از امور فیزیکی نیست. از سوی دیگر انسان به علت محدودیت خویش نمی‌تواند خیر ذاتی و کمال‌اش را درک کند. اگر خدا آن خیر را بفهمد پس می‌توانیم خدا را به عنوان موجودی واقعی که ایفاگر نقش خیر در عالم هستی‌ست شناخت (Adams, 1999: 44).

ممکن است این سؤال مطرح شود که این ادعا با ادعای ابتدایی که آدامز مطرح کرد در تعارض است. آدامز مدعی یکی بودن خدا و خیر بود. اما با تعریف این‌چنینی خدا وجودی‌ست که خیر را درک کرده و آن را در بر دارد. با این تفاسیر خیر به عنوان معیار و آرمانی است که در ذهن الهی حضور دارد. این متفاوت است از اینکه خدا را خود خیر بدانیم و یا خدا را نمونه‌ی عالی خیر بدانیم. بنابراین چرا باید به خدا، به عنوان دربردارنده و مدرک معیار اخلاقی و در عین حال، نمونه‌ی برتر خیر باور داشته باشیم؟ چرا نتوانیم قائل به یک هوش عالی، به غیر از خدا باشیم که آن استاندارد و معیار کامل مورد نیاز برای برترهای جزئی را در خود داشته باشد، اما خودش جامع و نمونه‌ی برابر با آن معیار نباشد؟ آدامز معتقد است امری را می‌توانیم استاندارد و معیار کامل

1. Misgiving

برتری بدانیم که نمونه دار باشد. در حقیقت وجود معیار برتر، با وجود نمونه‌ی عالی آن معیار فهمیده می‌شود. به عبارتی دیگر وجود معیار و نمونه، دو روی یک سکه‌اند. حال از آنجایی که امور ممکن دارای کمبودهای ذاتی هستند و هیچ‌کدام نمی‌توانند مانند خدا، نمونه‌ی خیر کامل و متعال که غنی و مطلق است، باشند، پس تنها خدا را می‌توان نمونه‌ی اعلی و کامل تمام برتری‌ها دانست^۱ (Adams, 1999: 44).

دلیل دیگری که آدامز در باب برابری خیر و خدا ارائه می‌دهد این است که خدا تنها کاندید ایفای نقش خیر در جهان است. زیرا خیر معیاری وجودی است که به‌گونه‌ی واقعی امور را ارزش-گذاری می‌کند و هدف‌های واقعی را دنبال می‌کند و به‌گونه‌ی حقیقی در امور تأثیر می‌گذارد. وقتی به خدا و ویژگی‌های دیگری که در او وجود دارد می‌نگریم، می‌بینیم او مناسب‌ترین گزینه برای ایفای نقش «معیار عینی برتری» در جهان ماست و تنها او به عنوان یک موجودی واقعی می‌تواند نقش خیر را در جهان عهده‌دار باشد (Adams, 1999: 44-45). یکی از این ویژگی‌ها که ما را مجبور می‌کند که بپذیریم تنها خدا استاندارد و معیار عینی برای برتری‌هاست، این است که معیار برتری باید متعین، ثابت و قطعی باشد:

اگر بپذیریم که برتری امور محدود شامل نوعی شباهت به خیر ذاتی و اعلی‌ست، ما می‌توانیم بفهمیم که درجه‌ی برتری مطابق با درجه‌ی شباهت امور با خیر است. (...) هر وجودی که خیر ذاتی است باید به‌تعبیر مشهور آنسلم^۲، «نتوان چیزی بزرگ‌تر از آن تصور کرد». البته منظور از «بزرگ‌تر» در این جا «بهتر» است و منظور از «تصور کرد»، «وجود واقعی داشتن است». (...) اگر «الف» را خیر ذاتی بدانیم و فرض کنیم که برتری شامل نوعی شباهت به این «الف» است، پس هیچ چیز نمی‌تواند بیشتر از «الف» شبیه به «الف» باشد. پس هیچ چیزی از «الف» برتر نیست. پس «الف» نمی‌تواند از خودش نیز بهتر باشد. از این لحاظ «الف» (و یا خیر که معیار تمام برتری‌هاست) امری معین و ثابت است که هیچ جایگزین دیگری ندارد (Adams, 1999: 45).

از این رو خیر باید شخصی باشد و باید از نوع بهترین هم باشد. اما چه چیزی جز خداوند می‌تواند این امر معین و ثابت باشد؟ آیا ممکنات محض عالم هستی که دارای تعدد و تفاوت‌های زیادی هستند و تغییر به سوی بهتر شدن و بدتر شدن، از ذات آن‌هاست، می‌توانند نقش این معیار عینی متعین و ثابت را ایفا کنند؟ واقعیت این است در جهان ممکنات هیچ چیز وجود ندارد که به اندازه کافی معین باشد تا استنادی از خوبی را ارائه کند. باید موجودی واقعی استاندارد خوبی

۱. البته به زودی خواهیم دید که به عقیده‌ی آدامز خدا نمونه‌ای است که با معیار هیچ تفاوتی ندارد و هم خود خیر است و هم نمونه‌ی اعلای خیر است.

باشد و چه موجود واقعی را می‌توان به این عنوان شناخت؟ وقتی به صورت سنتی نگاه کنیم خداوند را به عنوان کامل‌ترین خیرها خواهیم شناخت. چه موجودی بزرگ‌تر و عظیم‌تر از او برای پذیرفتن نقش خیر وجود دارد؟ آیا خدا تنها نامزد این سمت نیست؟ پس معقول است که خیر را با خدا بشناسیم و آن دو را یکی بدانیم^۱ (Adams, 1999: 46). وین رایت^۲ در کتاب دین و اخلاق^۳، دیدگاه آدامز را چنین توضیح می‌دهد:

با کنار هم گذاشتن این نکات، خواهیم دید که خدای ادیان کلاسیک به طور خاص، و یا خدایی که به عنوان واجب‌الوجود شناخته می‌شود، بهترین گزینه‌ای است که می‌تواند نقش این خیر را در عالم هستی ایفا کند. اگر این خدا، تعدادی از ویژگی‌ها و خصوصیات مورد احتیاج برای ایفای نقش خیر داشته باشد، پس بسیار معقول است که خیر را با خدا بشناسیم و خدا را خیر بدانیم و حقیقتاً خدا هم این چنین است. صفات ضروری خداوند او را مناسب برای ایفای این نقش می‌کند. صفاتی مانند عشق ورزیدن و ستایش کردن اموری مانند شجاعت و دلیری و عدالت و منجز و متنفر بودن از چیزهایی مانند ستم و ظلم و تجاوز به افراد (Wainwright, 2005: 59-60).

۴) توضیح نظریه‌ی شباهت

منتقدین، نظریه‌ی خیر آدامز را دارای ابهامات فراوانی می‌دانند. یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ی این نظریه، اصل شباهت است، که دارای بیشترین ابهام است. آدامز اموری را برتر و یا خوب می‌داند که دارای شباهت با خیر نخسین و ذاتی، که همان خداست، باشد. اما، به عقیده‌ی منتقدین، این شباهت به خدا، در توصیف امور به خوبی و برتری، هیچ‌گاه در میان مردم لحاظ نمی‌شود. انسان در زندگی روزمره‌ی خود امور فراوانی را می‌شناسد که خوب یا برتر هستند ولی شباهتی به خدا ندارند. به عبارت دیگر، این که چیزی صرفاً شبیه خداوند باشد دلیل بر برتر بودنش نیست و شباهت به خدا شرط لازم برای برتری امور نیست. به طور مثال خوب بودن در پخت و پز و یا خوب بودن در ورزش، یک برتری واقعی است که در کلام انسان، استعمالی صحیح و به جا دارد، اما هیچ کدام از این برتری‌ها ریشه در خدا ندارد. خدا نه ورزشکاری فوق‌العاده است و نه یک سرآشپز بزرگ. و یا به صفاتی مانند شجاعت^۴ و یا خویشنداری و کف نفس^۵ اشاره کرد. این

۱. البته آدامز برای ادعای خویش دلایل دیگری نیز مطرح می‌کند که همگی در چهارچوب این سه استدلال قرار می‌گیرند (See: Adams, 1999: 44-49).

2. William L. Wainwright
3. «Religion and Morality»
4. Courage
5. Temperance

برتری‌ها ریشه در محدودیت‌های انسانی دارد اما خدایی که هیچ کدام از این محدودیت‌ها را ندارد، نمی‌تواند ویژگی مشترکی با این برتری‌های انسانی داشته باشد. خدا کف نفس نمی‌کند چون هیچ میل و رقبت و خواستی برای برآورده شدن ندارد که مجبور به کنترلش شود، چون خدا بالفعل محض است. خداوند دلیر و شجاع نیز نیست زیرا هیچ چیزی نیست که بتواند او را تهدید کند و هیچ خطری برای او وجود ندارد (Adams, 1999: 30-31). از سوی دیگر شباهت امر برتر به خدا نیز، شرط کافی برای خوب بودن نیست. بسیار از امور شباهت‌هایی با خدا و یا صفات خدا دارند، اما انسان آن‌ها را برتر نمی‌داند. به‌طور مثال فردی مانند هیتلر^۱ را که دارای قدرت زیادی بود در نظر بگیرید. قدرت هیتلر شباهتی به قدرت خداوند دارد. اما آیا به صرف این شباهت، هیتلر نیز دارای برتری می‌شود؟ یا شبدر سه برگ^۲ را در نظر بگیرید. این که این گیاه سه برگ دارد و در عین حال امر واحدی است، شبیه به نظریه تثلیث^۳ در مسیحیت است. اما آیا این شباهت برای برتر بودن گیاه شبدر نزد یک مسیحی کافی است (Adams, 1999: 31-32)؟ مسلماً چنین نیست.

آدامز در پاسخ به نقدهایی که از این جنبه، بر نظریه‌ی خیر وارد شده است، شباهت را تفسیر می‌کند. او می‌گوید این که خدا آشپزی بزرگ و یا ورزشکاری فوق‌العاده و یا خویشتن دار و دلیر نیست، بی‌شک اعتقاد بسیاری از مؤمنان است. اما اگر به دقت توجه کنیم، جنبه‌هایی از شباهت خدا به این امور را خواهیم یافت. شباهت برتری ورزشکار و یا برتری صفت شجاعت به خدا، به این معنا نیست که خدا را ورزشکاری بزرگ و یا دارای شجاعتی بی‌حد و حصر بدانیم. بلکه باید شباهت را از جنبه‌ی دیگر تفسیر کنیم:

(...) شباهت الف به ب از جنبه‌ی ج بودن الف، مستلزم این نیست که الف و ب در ج بودن با هم مشترک باشند و یا به این معنا نیست که ب نیز مانند الف، ج باشد. همین که ج بودن الف بعضی از جنبه‌های شباهت با ب را آشکار کند برای اقامه‌ی این شباهت کافی است. برای مثال پخت و پز یک فرد را در نظر بگیرید. برتری در پخت و پز می‌تواند شباهت به خلاقیت و آفرینندگی خداوند را آشکار و باز نمود کند (Adams, 1999: 30-31).

در واقع آدامز از بیان افلاطون در توصیف این شباهت استفاده می‌کند. افلاطون می‌گوید وقتی ما موجودی را در عالم هستی می‌بینیم، چنین می‌نماید که نمونه‌ی اعلی‌ موجود در عالم مثل را، در آینه‌ای دارای انحنای در چیزی شبیه به آب رودخانه می‌بینیم. به‌طور مثال ما موجودی را به نام اسب می‌شناسیم. این موجود، اسب حقیقی، یعنی نمونه‌ی اعلی‌ موجود در عالم

1. Adolf Hitler (1889-1945)

2. Three-leaf clover

3. Trinity

مثل، نیست اما بسیار «اسبی» است؛ به این معنا که کلیت ظاهر و رفتار او تداعی کننده‌ی آن اسب حقیقی است و همین باعث می‌شود که ما به‌گونه‌ی صادق، توان اتصاف آن موجود به اسب را داشته باشیم. با فهم این تفسیر افلاطونی، خویشتن داری و شجاعت را در نظر بگیرید. شباهت خویشتن داری به خدا را می‌توان از جنبه‌ی اهمیت دادن به امری و یا چیزی تفسیر کرد، و یا شجاعت و دلیری را می‌توان در قدرت برای انجام امور، مورد بررسی قرار داد. خداوند شجاع و یا خویشتن‌دار نیست، شجاعت و خویشتن‌داری از آن جهت شبیه به خدا هستند که خدا نیز قدرت برای انجام امور دارد و یا خداوند نیز به اموری اهمیت می‌دهد (See: Ibid).

آدامز بعد از پاسخ به اشکال بخش اول، به شق دوم اشکال، که به کافی نبودن این شباهت به خدا، برای ساختن برتری اشاره دارد، پاسخ می‌دهد. او می‌گوید هرگونه اشتراک جزئی در یک ویژگی برای اقامه‌ی آن شباهتی که برای ساختن برتری لازم است، کافی نیست بلکه این شباهت باید همراه با صفت خاصی لحاظ شود:

این که موهای بدن سنجاب شبیه به موهای بدن من است، معمولاً دلیل نمی‌شود که من بگویم این حیوان جونده شبیه من است. یا نمی‌گوییم که اگر بیست و هفت موی بیشتر در بدن- اش داشت بیشتر شبیه من می‌شد! (بنا بر این ادعا) اگر من تصور کنم خدا هستم، باید شبیه به خدا باشم زیرا در این امر که نسبت به خود احساس الوهیت دارم با خدا شراکت دارم! این ادعا، ادعای مضحک و غیرقابل اعتناست (Adams, 1999: 32).

وی تأکید می‌کند، به صرف پدید آمدن شباهتی کاریکاتوری و یا جزئی به امری، نمی‌توانیم در داشتن صفتی، شریک آن امر باشیم و یا خود را شبیه به آن بدانیم. احکام شباهت باید کلی- نگرتر و جامع‌نگرتر^۲ از این امور جزئی باشند. شاید هیتلر و یا شیدر سه برگ، شباهت بسیار جزئی با خدا داشته باشند اما انسان برای استفاده از صفت شبیه، امری کلی‌تر از این امور کوچک و جزئی را در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر اتصاف شباهت امری یا چیزی به خدا، نباید همراه با نگاهی تحریفی باشد. نمی‌توان با سوء نیت و کج‌فهمی، شباهت امور منفی با خدا را جستجو کرد و این امور را برتر دانست. ما هنگامی می‌توانیم شباهت چیزی یا امری به خدا را بفهمیم، که با نگاهی خوشبینانه و وفادارانه به این رابطه نظر کنیم:

مفهوم شباهت نیرنگ‌بازتر از آن چیزی است که تصور می‌کنیم. (...) هیچ شباهتی از ویژگی-

۱. خداوند به خدا بودن خود علم دارم و از خود تصور خدایی دارم. اگر من نیز مانند خدا، به خدا بودن خود معتقد باشم، به صرف این شباهت، من نیز خداگونه خواهم بود؟

2. Holistic

های منفی پدید نمی‌آید و بعضی از ویژگی‌های نسبی مانند متولد بودن و یا پس از هری ترومن^۱ بودن، نمی‌تواند باعث شباهت امور به هم باشد. (...) پیشنهاد تعدیل یافته‌ی من این است که بین شباهت‌هایی که شامل فضیلت و یا برتری هستند، با شباهت‌هایی که این ویژگی را ندارند، تمایز قائل شویم. این تمایز بنا بر نگاه مؤمنانه و تصور وفادارانه پدید می‌آید (Adams, 1999: 32-33).

پس صرف یک شباهت جزئی و موردی، برای حکم صادر کردن کافی نیست و بلکه باید شباهت جامعی وجود داشته باشد که همراه با نوعی خوشبینی مؤمنانه، به خدا نسبت داده شود، نه با نگاهی در صدد تحریف تصویر خدا.

۵) تبیین استدلال:

آدامز همراه با برخی از فلاسفه‌ی دین، بر این اعتقاد است که این نظریه‌ی فضیلت می‌تواند دلیل مناسبی برای خداباوری فراهم آورد. تأسیس این نظریه، اگرچه به عنوان مقدمه‌ای برای نظریه‌ی تعدیل یافته‌ی امر الهی شکل گرفته است، اما اگر از دریچه‌ی مناسب به آن نگریسته شود، این قابلیت را دارد که در تقویت نگاه مؤمنانه در حیطه‌ی اخلاق، شواهد و قرائن مناسبی را پدید آورد. در واقع این نظریه‌ی خیر، تبیینی از ارزش‌های اخلاقی ارائه داده می‌شود، که بهترین تبیین از ارزش‌های اخلاقی است. در این تبیین، ماهیت ارزش‌ها، عینیت آن‌ها و حتی الزام آن‌ها و به طور کلی تمام آن‌چه که برای پذیرش ارزش‌ها در نظام اخلاقی لازم است، تثبیت می‌شود و از این رو بهتر از دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه توانایی تبیین خوبی و ارزش را دارد. سالیان طولانی تبیین‌های طبیعت‌گرایانه از اخلاق، هرگونه جستجوی مبنای عینی برای اخلاق را امری بی-حاصل قلمداد می‌کردند. این نوع نظریات اخلاق را از حقایق عینی، به امور برآمده به امیال، احساسات، نظرات و یا سایر حالات روانی فردی و یا کلی انسان تقلیل دادند. این تحویل باعث شد اخلاق نسبی شود. این نسبییت باعث شد جایگاه و مقام انتقادی اخلاق متزلزل شود و عملاً معنایی برای خوب و بد اخلاقی باقی نماند (نک: پویمان، ۱۳۸۷: ۵۶-۶۷). آدامز نیز این امر را به خوبی درک کرده است و معتقد است طبیعت‌گرایی وضعیت و مقام انتقادی اخلاق را از بین می‌برد، در نتیجه باید برای خوبی و بدی مبنایی عینی فراهم کرد (Adams, 1999: 78-81).
نیمی ورباکو، در کتاب «اصل برتری» رهیافت آدامز را چنین تبیین کرده است:
فضیلت برتری معطوف به خیر است و برتری در ذات خویش، خوبی‌ست و خوشبختی و

۱. سی و سومین رئیس جمهور امریکا (1884-1953) Harry S. Truman

۲. به عبارت دیگر، این که یک زرافه و یک انسان هر دو بعد از هری ترومن به دنیا آمده‌اند، باعث نمی‌شود که بگوئیم انسان و زرافه، شبیه همدند.

سعادت یک شخص شامل بهره‌مندی^۱ از امری است که برتر است و یا خوبی محدود است. بهره‌مندی از این برتری و خوبی به شخص نگاهی اجمالی و گذرا به امری متعالی و اعجاب‌انگیز می‌دهد. وقتی انسان به آن امر شگفت‌انگیز و اعجاب‌آور توجه می‌کند، در حقیقت به یک خوبی نخستین و ذاتی که وجودی مستقل از وجود خوب‌های شخصی و محدود دارد توجه می‌کند. در واقع یک امر خوب است به این واسطه که به آن خیر نخستین و کامل شباهت دارد. آدامز این خیر کامل، نخستین و ذاتی را خدا می‌نامد. در حقیقت برتری هر خیر محدود شامل شباهت به نمونه‌ی برتری است که آن نمونه خداست. کسی که فی‌الذات^۲ برتر است و چیزی بهتر از او نیست. آدامز با تمسک به شناخت خیر به خداوند، سعی دارد برای خوبی یک زمینه‌ی عینی‌گرایانه فراهم آورد و سعی دارد این تفکر بیهوده که خیر قابل تأویل به اموری دیگر و یا قابل فروکاست به نقطه‌نظرهای انسانی است، از بین می‌برد. آدامز معتقد است میان برتری و عینیّت ارزش‌های اخلاقی گره خورده است (Wariboko, 2009: 54).

وین رایت این تبیین مؤمنانه از ارزش را یکی از بهترین تبیین‌های ممکن می‌داند و معتقد است این تبیین نه تنها ارزش‌های اخلاقی را به خوبی عینی می‌داند بلکه مشکل بسیاری از تبیین‌های عینی‌گرایانه‌ی اخلاق را حل می‌کند (See: Wainwright, 2005: 58-60). تبیین آدامز، ارزش‌های اخلاقی موجود در عالم هستی، یعنی خوبی و فضیلت را، برخلاف تبیین‌های طبیعت‌گرایانه، حقیقی، مطلق و تحویل‌ناپذیر معرفی می‌کند (See: Adams, 1987: 145). به اعتقاد طرفداران این نظریه، از آنجایی که تبیین آدامز بهترین تبیین از ارزش‌های اخلاقی عینی است، می‌تواند مؤید مناسبی برای خداباوری باشد. اما چگونه می‌توان چنین امری را مدعی بود؟ برای پاسخ به این سؤال، باید به این نکته توجه کنیم که آنچه که ما از آن به استدلال آدامز تعبیر می‌کنیم، مبتنی بر شیوه‌ی استنتاج از راه بهترین تبیین است. این شیوه‌ی استنتاج، که توسط «چارلز پیرس»^۳ شهرت یافته، ریشه در نظام منطقی ارسطو دارد (Aliseda, 2006: 28) و نه تنها در سپهر اندیشه‌ی فلسفی، بلکه در مباحثات علمی دانشمندان علوم طبیعی، مانند داروین و انشتین^۴ نیز کاربرد ویژه‌ای داشته است (اکاشا، ۱۳۸۷: ۳۹). در این روش استنتاج، فرضیه و دیدگاهی قابل پذیرش است که بهتر از باقی دیدگاه‌ها توانایی تبیین قرائن موجود را داشته باشد. ون فراسن^۵ برای توضیح این نوع استدلال مثال معروفی را بیان می‌کند: «مندر نیمه شب

1. Enjoyment
2. Intrinsically
3. Charles Sanders Peirce (1839-1914)
4. Albert Einstein (1879-1955)
5. Bas van Fraassen (1941-)

صدایی از دیوار می‌شنوم و صبح، هنگامی که از خواب بیدار می‌شوم، پنی‌ری که درون کمد داشتم را نمی‌یابم. من با کنار هم قرار دادن صدای دیوار و نبودن پنی‌ری در کمد، به این نتیجه می‌رسم که موشی با من زندگی می‌کند» (Van Fraassen, 1980: 19-20). البته شاید فرضیه‌های دیگری در این باب وجود داشته باشد مانند اینکه پنی‌ری را دزدی برده باشد و صدای دیوار، تنها صدای آب گرم‌کن بوده باشد، اما فرضیه‌ی اول، فرضیه‌ی قابل قبول‌تری نسبت به باقی فرضیه‌هاست و بهتر از آن‌ها می‌تواند قرائن موجود را توجیه و تبیین کند. بنابراین، هنگامی که یک نظریه‌پرداز بتواند فرضیه‌ای ارائه دهد که مجموعه داده‌های مورد نظر را بهتر از هر نظریه‌ی دیگری تبیین کند و از سادگی و اعجاز بیشتری بهره‌مند باشد، آن فرضیه می‌تواند صادق باشد (اکاشا، ۱۳۸۷: ۴۳) و یا حداقل امکان صدق بیشتری داشته باشد.

استدلالی که آدامز پیشنهاد می‌کند از طریق چنین روشی پیش می‌رود. آدامز از طریق طراحی یک فرضیه هوشمندانه، که توانایی تبیین عینی‌ت ارزش‌های اخلاقی را، به‌عنوان حقیقتی مهم در حیات اخلاقی انسان، داراست، شاهدهی را برای تأیید خدا‌باوری، و حتی وجود خدا، ساماندهی می‌کند. هرچند آدامز این استدلال را در چهارچوبی منطقی ارائه نداده است، اما اگر بخواهیم آن را در قالب صوری درآوریم، می‌توانیم اینچنین بیان کنیم:

۱. حقایق اخلاقی وجود دارد.
۲. این حقایق اخلاقی ویژگی یک وجود عینی و غیر طبیعی^۱ دارد.
۳. بهترین تبیین از این وجود عینی و غیر طبیعی حقایق اخلاقی، با ایمان‌گرایی پدید می‌آید.
۴. بنابراین، وجود حقایق اخلاقی زمینه‌های خوبی برای صادق دانستن ایمان به وجود خدا حمایت می‌کند (Byrne, 2004).

این ادعا از این شیوه استفاده می‌کند که اگر الف بهترین تبیین از امری باشد، در واقع احتمال صدق و امکان‌ش افزایش یافته‌است. با افزایش احتمال الف، هر گزاره‌ای که به نحوی در مجموعه‌ی الف باشد و یا به نحوی مرتبط با الف باشد نیز، احتمال صدق و امکان‌ش افزایش می‌یابد. از این رو آدامز به واسطه‌ی این که امر خوب و برتر را دارای نوع خاصی از شباهت به خیر می‌داند و خیر را هم تشکیل یافته و همانند با جوهر الوهیت می‌داند، یک تبیین مؤمنانه از اخلاق ارائه می‌دهد. این نظریه‌ی ایمان‌گرایانه‌ی، که قدرت تبیین عینی‌ت ارزش‌های اخلاقی را به بهترین وجه در خود دارد، متقاعدکننده‌تر از باقی تبیین‌های رقیب، مانند تبیین‌های طبیعت‌گرایانه، در باب ارزش است (Sullivan, 1993: 303). پس احتمال صدق بیشتری دارد. هنگامی که چنین شد، نگاه مؤمنانه به عالم هستی و حتی گزاره‌هایی مانند «خدا وجود دارد»، که به نحوی از

انحای مرتبط با تبیین آدامز هستند نیز دارای احتمال صدق و معقولیت بیشتری خواهد بود. و از این رو می‌توانیم این تبیین را دلیل و شاهدهی به نفع وجود خدا بشناسیم (Sullivan, 1993: 304). در واقع با پذیرش این دیدگاه به عنوان بهترین تبیین ممکن از ارزش‌های عینی اخلاقی، به نوعی وجود خدا را پذیرفته‌ایم.

شاید در وهله‌ی اول استدلال آدامز یک استدلال برای اثبات وجود خدا نباشد و تنها تبیینی از ارزش‌های اخلاقی باشد اما چنان که دیدیم این تبیین، می‌تواند مستلزم ایمان به وجود خدا و حتی دلیلی بر وجود خدا باشد. البته همه چیز بستگی به موفقیت این تبیین در مقابل تبیین‌های اخلاقی دیگر دارد. همان‌طور که اگر یک نظریه‌ی علمی بتواند اتفاقات و رویدادهای طبیعی را آن‌چنان که واقعاً هست، با ساده‌ترین زبان، تبیین و پیشبینی کند، می‌تواند نظریه‌ی مقبولی باشد، همان‌گونه هم، اگر این تبیین از ارزش‌های اخلاقی، بتواند مؤلفه‌های درونی اخلاق و جایگاه اخلاق در زندگی انسان را، آن‌چنان که باید باشند، تبیین کند و بتواند نقدهای وارد شده را به گونه‌ی قانع‌کننده‌ای پاسخ بگوید، می‌تواند نظریه‌ی قابل قبولی در اخلاق باشد. پس چنان‌چه تبیین آدامز از ارزش‌های اخلاقی بهتر از تبیین‌های دیگر این حوزه بتواند عمل کند، چون یکی از مؤلفه‌های مهمش باور به وجود خداست، منطقاً می‌تواند احتمال معقولیت دیدگاه مؤمنانه را نیز افزایش دهد (See: Adams, 1987: 145-146).

۶) نقد و بررسی

منتقدین برای زیر سؤال بردن استدلال آدامز، سعی کرده‌اند نقض‌هایی بر نظریه‌ی فضیلت آدامز وارد کنند و از این طریق بهترین تبیین بودن این نظریه را مورد تردید قرار داده و استنتاج آدامز را بی اعتبار کنند. یکی از این نقض‌ها بر پایه‌ی تعارض نمونه و معیار بنا شده‌است. آدامز خدا را متشخص می‌داند و این خدای متشخص را به عنوان خیر می‌شناسد. پس از آن‌جایی که خیر خداست و خدا نیز خیر است، خدا معیار و استاندارد خوبی‌های محدود عالم هستی است. امور خوب یا به عبارت آدامز، امور برتر، با تراز و معیاری به نام خدا سنجیده می‌شوند. از سوی دیگر خداوند، از آن لحاظ که متشخص است، نمونه‌ی عالی خیر نیز هست. حال سؤال این است که آیا امر متشخص می‌تواند هم معیار چیزی باشد و هم خود نمونه‌ی عالی آن چیز باشد؟ مک‌لاگان بر این نکته توجه کرده است:

خدا از آن جنبه که متشخص است، می‌تواند یک نمونه‌ی کامل و عالی از اخلاق و خیر باشد اما آیا خودش می‌تواند اخلاق باشد. خدا می‌تواند نمونه‌ی عالی خیر باشد اما خودش نمی‌تواند در عین حال خیر (یا به عبارتی قانون و معیار خوبی) نیز باشد (Maclagan, 1961:88).

طرفداران دیدگاه آدامز، مانند وین رایت، به این نقد پاسخ مناسبی می‌دهند. آن‌ها مدعی‌ست گاهی اوقات نمونه‌ی عالی و معیار دو امر متمایز نیستند. به طور مثال نقاشی «دریافتی از طلوع

آفتاب^۱، اثر کلود مونه^۲ را در نظر بگیرید. هنرمندان زیادی بر این باورند که این اثر نمونه‌ی عالی سبک امپرسیونیسم^۳ در هنر نقاشی است. اما از سوی دیگر خلق این اثر و ویژگی‌های خاص آن، باعث پدید آمدن جریانی بدیع امپرسیونیسم شد. در حالی که پیش از آن چنین جریان هنری - ای وجود نداشت. در واقع در اینجا یک اثر هنری هم معیاری برای یک جریان هنری است و هم نمونه‌ی عالی برای آن است. وین رایت نیز به همین امر اشاره دارد:

جوابی که می‌توان به این مساله داد این است که، گاهی میان نمونه‌ی عالی و معیار تفاوت چشمگیری وجود ندارد. گاهی نمونه‌ها و مثال‌ها مقدم بر قوانین و هنجارها هستند. یعنی در ابتدا با دیدن چند مثال یا یک مثال، قانون و هنجاری به دست می‌آید که می‌گوید چیزهایی شبیه به این مثال‌ها درست یا خوب اند. یک اثر هنری، نوعی رفتار، یک شخص و یا یک نوشیدنی را در نظر بگیرید که به عنوان یک مثال و نمونه، ممکن است تحت سلطه‌ی یک قانون و هنجار خاص نباشند، اما برخورد با همین مثال ممکن است به ساختن یک قانون جدید و یا بازسازی قانونی قدیمی بیانجامد. در این لحظات این مثال و نمونه فراتر از نمونه‌ی کامل برای قانون جدید یا قانون بازسازی شده‌ی قدیمی است. این مثال، در واقع زمینه و یا منبع اصلی این قوانین است و در واقع خود قانون و معیاری مستقل است (Wainwright, 2005: 61).

ممکن است ایرادی بر این دیدگاه وارد شود که این تقدم و اولویت مثال بر قانون و هنجار، در آنچه ادعا شد، یک اولویت معرفت‌شناختی است نه وجود شناختی. به عبارتی، ابتدا قوانین و هنجار و معیارهایی وجود داشته‌اند و سپس این نمونه‌ها و مثال‌ها پدید آمده‌اند، هرچند در مقام شناخت، قوانین از دل این نمونه‌ها کشف شوند. به طور مثال، شاید کلود مونه پیش از نقاشی اثر خویش، قوانین و معیارهایی در نظر داشته و سپس اثر خود را کشیده است، هرچند در مقام شناخت سبک امپرسیونیسم بعد از آن نقاشی کشف شده باشد.

وین رایت معتقد است آدامز می‌تواند ادعا کند این تقدم، فراتر از تقدم معرفت‌شناختی است. یعنی چنین نیست که ما با برخورد با این مثال‌ها، قوانین و هنجارهایی مستقل از این مثال‌ها کشف کنیم. در این موارد، معیارها چنین بیان می‌شود که نقاشی شبیه به این نقاشی یا رفتاری شبیه به این رفتار و یا کار علمی شبیه به این کار، خوب یا درست است. وقتی چنین ارجاعی وجود دارد، این نمونه و مثال، جزئی از معیار محسوب می‌شود. یعنی وجود این نمونه برای اقامه - ی یک معیار صحیح ضروری است. پس بحث فراتر از تقدم صرف معرفت‌شناختی - است (Wainwright, 2005: 61).

1. impression, soleil levant
2. Claude Monet (1840 -1926)
3. Impressionism

ویلیام آلستون^۱ نیز تبیینی دارد که می‌تواند در دفاع از این نظریه مفید باشد. او محمول‌ها را دو قسم می‌داند، محمول‌های افلاطونی^۲ و محمول‌های جزئی^۳. محمول‌های افلاطونی محمولی هستند که شرط کافی و لازم برای حمل آن بر یک شیء، وجود مشخصاتی خاص در آن شیء است. به‌طور مثال زمانی می‌گوییم این شکل یک مثلث است و مثلث شکل مسطح و سه ضلعی است که دارای سه زاویه بوده و ضلع‌های آن بسته است. برای توصیف شکلی به وصف مثلث، این مشخصات کافی است. اما محمول نوع دوم که محمول جزئی است، برای صادق بودن محتاج یک شرط مهم است. شرط صدق این نوع محمول، وجود تشابه در موضوع با یک شیء معیار است. به‌طور مثال، هنگامی می‌توانیم بگوییم این تکه چوب یک متر است که مشابه با متر استاندارد موجود در پاریس باشد. در واقع این معیار و استاندارد جزئی در پاریس، هم نمونه‌ی اعلیٰ یک متر و هم معیار و استاندارد یک متر است (Alston, 1989: 268-269).

در بحث فعلی نیز می‌توانیم با همین معیار رفتار کنیم. یعنی وقتی می‌گوییم فلان چیز خوب است، در واقع یک محمول جزئی را به‌کار برده‌ایم. بر همین اساس آن‌چنان که آلستون می‌گوید: در مورد هر جسمی می‌توان سؤال کرد که چرا این جسم یک متر است و جواب این است که چون طولش مشابه متر مقیاس در پاریس است، اما در مورد خود آن متر دیگر معنا ندارد بگوییم چرا آن یک متر است (Alston, 1989: 269).

اینجا هم شرط صدق خوبی یک موضوع، تشابه آن با خداوند است. در مورد هر نمونه‌ای می‌توان سؤال کرد چرا آن چیز خوب است اما در مورد خود خداوند، که نمونه‌ی عالی خیر هست، این سؤال بی‌مورد است زیرا او معیار و قانون خوبی و خیر نیز هست.

اما منتقدین این دیدگاه اشکالی اساسی‌تر نیز مطرح می‌کنند. به عقیده‌ی آن‌ها در ادیان ابراهیمی، خداوند به‌خاطر خیر بودن بزرگ شمرده و ستایش می‌شود. این یک اصل مسلم و بنیادین مشترک در ادیان ابراهیمی است. حال این ستایش خداوند برای خیر بودن به چه معناست؟ به نظر می‌رسد این ستایش بیش از آن که ناشی از خیر بودن خدا باشد، دلالت بر این دارد که خدا دارای ملاک و معیار خیر بودن است. مؤمنین معیار را پرستش نمی‌کنند. آن‌ها قوانین را ستایش نمی‌کنند، بلکه چیزی را پرستش می‌کنند که دارای این معیار است. چیزی را ستایش می‌کنند که مطابق محض با این قوانین است. پس خدا خیر نیست بلکه در واقع، خداوند یک مثال اعلیٰ برای خیر است.

وین رایت این ادعا را انکار می‌کند. او معتقد است وقتی معیار و قانون را جزئی و مشخص

1. William Alston (1921-2009)

2. Platonic predicates

3. Particularistic predicates

دانستیم، دیگر ستایش آن معیار امری بی‌معنا نخواهد بود. تحسین و ستایش و یا پرستش معیار هنگامی بی‌معناست که آن معیار امری کلی و غیر متشخص باشد. آری، ستایش کردن معیار و قوانین ریاضی امری بی‌معناست. اما در مورد خدا بحث به‌گونه‌ی دیگر است. او معیاری جزئی و متشخص است، که هم معیار اخلاق است و هم نمونه‌ی اخلاق:

وقتی امور جزئی و متشخص، کارکرد معیار و قانون را داشتند، می‌توان آن‌ها را ستایش کرد، زیرا آن‌ها نمونه‌ی عالی امور در رده‌ی خود نیز هستند و در واقع آن‌ها هستند که آن امور را ارزش‌گذاری می‌کنند (Wainwright, 2005: 62).

برای مثال نقاشی مونه را در نظر بگیرید. این اثر متشخص علاوه بر این‌که معیار سبک امپرسیونیسم است، نمونه‌ی عالی این مکتب نیز به‌شمار می‌رود. از این رو تحسین و ستایش این اثر هم از این باب که نمونه‌ی کامل این سبک است، و هم از این نظر که معیار و قانونی برای تمام آثار رده‌ی خویش است، امر بی‌معنا نیست. در باب خدا نیز این چنین است:

این‌که خدا معیار تمام خوبی‌هاست، تعارضی با این ندارد که ما او را ستایش کنیم. در نگاه مؤمنانه ستایش خدا به عنوان نمونه‌ی عالی و معیار تمام امور با ارزش، امر نادرستی قلمداد نمی‌شود. مؤمنین ستایش و تحسین خدا را همیشه درست و به‌جا می‌دانند و در عین حالی که او را خیر بالذات می‌دانند، معتقدند او نمونه‌ی عالی همه‌ی امور درست و خوب است (Ibid).

پس خدا هم می‌تواند به عنوان ایفاکننده‌ی نقش خیر در عالم هستی معیار اخلاق باشد و هم می‌تواند به عنوان نمونه‌ی عالی خیر شناخته شده و مورد ستایش قرار گیرد.

اما آدامز چرا تبیین خود را بهترین تبیین از ارزش‌های اخلاقی می‌داند؟ چرا باید حقایق عینی را بر مبنای خدا باوری بنا کنیم؟ آیا نمی‌توان چنین تصور کرد که در حاق واقع این‌گونه است که اموری شایسته و اموری ناشایست است و وجود یا عدم وجود خدا هیچ اثری در این امر ندارد؟ آدامز می‌پذیرد که شاید این امر ممکن باشد و ما بتوانیم تصور کنیم که خدا وجود ندارد و یا باز یگر مناسبی برای نقش خیر نیست، اما او تأکید می‌کند که ما تبیین خود را با فرض وجود خدا بنا نهاده‌ایم و توانسته‌ایم به بهترین زمینه برای حقیقت‌های اخلاقی را بنا سازیم. اگر تصور کنیم خدا وجود دارد بسیار راحت‌تر می‌توانیم اخلاق را تبیین کنیم تا زمانی که تصور کنیم او وجود ندارد (Adams, 1999: 46). علاوه بر این خدا باوری از آن جهت که می‌تواند تبیین مابعدالطبیعی غنی‌تری درباره‌ی این‌که چرا عالم به‌گونه‌ای است که ارزش‌های عینی در آن وجود دارند، از تبیین‌های غیر مؤمنانه جامع‌تر است. در عالم خدا باورانه، ارزش‌ها در دل واقعیت نهفته‌اند؛ در حالی که به اعتقاد بیشتر طبیعت‌گرایان، ارزش‌ها نو ظهورند، یعنی از طریق فرایندهای تکاملی که خود ذاتاً نه خیراند و نه شر به وجود می‌آیند. این بهترین بودن تبیین مؤمنانه، در جنبه‌های دیگر نیز قابل فهم است. به طور مثال چنانچه خدا باوری در مبنای دیگر دارای اعتبار

فرض شود، یعنی به طور مثال براهین غایت‌شناختی و یا جهان‌شناختی در باب وجود خدا، دارای اعتبار باشند، آن‌گاه تبیین‌های مؤمنانه از ارزش‌های اخلاقی می‌تواند نظریه‌ای جامع و کافی را در کنار براهین غایت‌شناختی و جهان‌شناختی شکل دهد. در فرض مذکور نظریه‌ی خداباوری نظریه‌ای غنی محسوب می‌شود که می‌تواند نیروی هدف‌دار و خیرخواهی را به عنوان علت ماهوی و ساختاری عالم هستی معرفی کند. بر اساس این دیدگاه جامع مؤمنانه، عالمی منظم و ممکن الوجود هست، که تکامل، احساس و آگاهی، فعالیت خردمندانه، اخلاق و ارزش‌های عینی و همه‌ی آنچه در این عالم هست در چهارچوب این واقعیت الهی قابل تبیین است. آیا تبیین معقول‌تر در باب توصیف عالم، در این نظام خداباورانه صورت می‌گیرد، یا در نظامی طبیعت‌گرایانه؟ (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۵۹۹)

نتیجه‌گیری

در این مقاله بیان شد که آدامز برای شکل دادن نظریه‌ی اصلاح‌شده‌ی امر الهی، نظریه‌ی فضیلت خود را شکل داده است. بر اساس این نظریه، فضیلت، برتری معطوف به خیر است. برتری‌ای که احساس تحسین و علاقه به پیروی را در انسان پدید می‌آورد. این احساس به واسطه‌ی شباهت این امور برتر به خیر اعلی پدید می‌آید و این خیر اعلی چیزی نیست جز خدا. این تبیینی بود که آدامز از ارزش‌های اخلاقی ارائه می‌دهد و همانطور که مشخص است تکیه بر یک نگاه مؤمنانه به عالم هستی دارد و تقابلی جدی با هرگونه دیدگاه طبیعت‌گرایانه در باب اخلاق دارد. این ادعایی است که آدامز به دنبال مطرح کردن آن است و او معتقد است تبیین او از ارزش‌های اخلاقی که ریشه در نگاه خداباورانه به عالم هستی دارد، بهتر از تمام تبیین‌هایی است که در این زمینه مطرح شده است. حال اگر بتوان ارزش‌های اخلاقی عینی را با این نظریه تبیین کرد، و هیچ نظریه‌ی رقیبی وجود نداشته باشد که بتواند بهتر از این دیدگاه، ارزش‌های اخلاقی را تبیین کند، آن‌گاه می‌توان ادعا کرد قرینه‌ای برای معقولیت باور مؤمنانه پدید آمده است.

آدامز معتقد است، تبیین او می‌تواند اخلاق و عینیت آن را به وضوح روشن کند، کسانی که مخالف و منتقد این نظریه هستند، باید بتوانند نظریه‌ای را سامان دهند که بهتر از تبیین او باشد و بدین وسیله توجیه استدلال آدامز را از بین ببرند. اما چه تبیینی می‌تواند در مقابل این تبیین بناکرد؟ استدلال آدامز کم‌ترین امور را به جهان هستی اضافه می‌کند و با توسل به مفهومی مانند خدا، که همه‌ی انسان‌ها، چه به آن باور داشته باشند و چه باور نداشته باشند، آن را درک می‌کنند، توانسته‌است عینیت ارزش‌های اخلاقی را اقامه کرده و حقایق اخلاقی را، آن‌چنان که انسان درک می‌کند، توجیه کند. او مانند طبیعت‌گرایان ارزش‌های اخلاقی را به اموری غیر اخلاقی تحویل نمی‌برد. او خیر را با خیر می‌شناسد، هرچند که این خیر را امری مانند خدا نمایندگی می‌-

کند. حال کدام یک از نظریه های رقیب می توانند از ورود موضوعات و مفاهیم ناشناخته در تبیین خود جلوگیری کنند؟ کدام یک می توانند اخلاق را آن چنان که انسان می شناسد، یعنی عینی و واقعی، تبیین کند؟ کدام تبیین می تواند جهان شمولی اخلاق را که انسان در ذات خود به آن معتقد است، فراهم آورد؟ این برتری مورد ادعای استدلال آدامز را فراهم می آورد.

گرچه استدلال آدامز نمی تواند در راه سامان دهی یک استدلال کاملاً عقلاً گریزناپذیر قدمی بردارد اما مانند اکثر براهین اثبات وجود خدا، در راستای معقولیت خدا باوری، شواهد مناسبی را مهیا می کند که یک انسان مؤمن می تواند با توسل به آن، نگاه و باور خویش را تقویت سازد. از این لحاظ بررسی این استدلال می تواند، در برابر شواهد خداناباوران، کمک زیادی به خدا باوران داشته باشد.

فهرست منابع

۱. آدامز، رابرت (۱۳۸۶) «نظریه‌ی امر الهی» ترجمه‌ی سید محمود موسوی، مجله‌ی نقد و نظر، شماره‌ی ۴۵ و ۴۶، ص ۷۷-۱۱۵.
۲. اکاشا، سمیر (۱۳۸۷) «فلسفه علم» ترجمه هومن پناهنده، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
۳. پویمان، لویی (۱۳۷۸) «درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق» ترجمه شهرام ارشدنژاد، تهران: انتشارات گیل.
۴. تالیا فرو، چارلز (۱۳۸۲) «فلسفه‌ی دین در قرن بیستم» ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سپهروردی.
۵. موسوی، منا؛ جوادی، محسن (۱۳۸۸) «راهکار رابرت مری هیو آدامز در دفاع از نظریه امر الهی»، مجله قیسات، شماره‌ی ۵۳، ص ۱۳۸-۱۱۳.
6. Adams, Robert M. (1987) "*The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*" New York: Oxford University Press.
7. Adams, Robert M. (1999) "*Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethic*" New York: Oxford University Press.
8. Adams, Robert M. (2009) "*A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*" New York: Oxford University Press.
9. Aliseda, Atocha. (2006) "*Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation*", E-Book. Publisher: Springer.
10. Alston, William (1989) "*Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*", Ithaca: Cornell University Press.
11. Aquinas (1887) "*A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers (Vol.3)*" ed: Philip Schaff, Buffalo: The Christian literature co.
12. Berg, Jonathan (1991) "*How Could Ethics Depend on Religion?*" In *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer. Oxford: Blackwell.
13. Byrne, Peter (2004). "*Moral Arguments for the Existence of God*" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-arguments-god>.
14. Sullivan, Stephen J. (1993) "*Robert Adams's Theistic Argument from the Nature of Morality*" in *The Journal of Religious Ethics*. Vol. 21, No. 2, pp. 303-312.
15. Maclagan, W. G. (1961) "*Theological Frontier of Ethics*", New York: The Macmillan Company.
15. Van Fraassen, Bas C. (1980) "*The Scientific Image*", New York: Oxford University Press.
16. Wainwright, William J. (2005) "*Religion and Morality*", Burlington: Ashgate Publishing Limited.
- Wariboko, Nimi (2009) "*The Principle of Excellence: A Framework for Social Ethics*", Lanham: Rowman & Littlefield

تبیین بایسته‌های اخلاق باور

فرامرز محمدی پویا^۱

سعید ضرغامی همراه^۲

یحیی قائدی^۳

علیرضا محمودنیا^۴

چکیده

هدف از پژوهش حاضر تبیین بایسته‌های اخلاق باور می‌باشد. برای این منظور از روش تحلیل مفهومی برای تحلیل اخلاق باور و نائل آمدن به بایسته‌های آن استفاده شده است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که ایده اخلاق باور، مستلزم اعتقاد به بایسته‌هایی است. به عبارت دیگر برای ادعای اخلاق باور باید معتقد بود که شکل‌گیری باورها امری ارادی می‌باشد (اراده‌گرایی) و باورهای یک فرد با دیگر باورهای او و همچنین با باورهای افراد جامعه در ارتباط بوده (ارتباط شبکه‌ای باورها) و افزون بر آن، باور با عمل در ارتباط بوده و بر فعل متعاقب خود اثر می‌گذارد (فعل متعاقب باور)، لذا قبل از شکل‌گیری یک باور، باید به تحقیق و بررسی همه جانبه پرداخته (وظیفه‌گرایی) و نتیجه‌ی این تحقیق و بررسی باید فراهم آمدن دلایل و قرائین لازم و کافی برای شکل‌گیری یک باور و یا رد آن باشد (قرینه‌گرایی)، همچنین این دلایل و قرائین باید در حیطه آگاهی صاحب باور بوده و او قادر به تبیین ادله‌ی خود باشد (درون‌گرایی).

واژگان کلیدی

اخلاق باور، معرفت‌شناختی، اخلاق، بایسته‌های اخلاق باور

۱ - دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول)

Email: muhammadipouya@yahoo.com

۲ - دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی

Email: zarghamii2005@yahoo.com

۳ - دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی

Email: yahyaghaedy@yahoo.com

۴ - دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی

Email: alirezamahmmudnia@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۲۶

مقدمه

در تاریخ فلسفه، هیوم اولین کسی است که به تحلیل و تبیین جدی باور پرداخته است. وی فصلی از رساله‌ی «در باب طبیعت انسان» خود را به تبیین باور اختصاص داده است. با این حال، معترف شد که این فصل نیازمند تکمیل است و از این حیث ضمیمه‌ای را بدان افزود، ولی باز اعتراف داشت که نتوانسته است معنا و مفهوم باور را، به درستی، تبیین کند (پویمن، ۱۳۷۷: ۵۱۸-۵۱۷). در اولین نگاه، «باور»^۱ حالتِ موافقت با یک موضوع است که در شخصی پدید می‌آید. این موضوع، اغلب در قالب گزاره^۲ یا قضیه^۳ قرار می‌گیرد. گاه مراد ما از باور، همین جمله یا گزاره‌ای است که حالتِ موافقت بدان تعلق می‌گیرد. ممکن است باور برای اشاره به حالت ذهنی موافقت با موضوع نیز به کار رود. بسته به اینکه از باور چه معنایی را در نظر داشته باشیم، نوع تحلیل و بررسی درباره‌ی آن متفاوت خواهد بود. اما برای روشن شدن معنا و مفهوم هریک از ارکان این مجموعه، از دقت در جنبه‌های مختلف آن ناگزیریم. بین معرفت‌شناسان درباره‌ی اینکه آیا هر سطحی از موافقت و پذیرش در برابر متعلق این حالت را می‌توان «باور» دانست یا خیر، اتفاق نظر وجود ندارد. اما در این باره که سطح عمیقی از موافقت با موضوع، باور داشتن آن است، اختلاف قابل ملاحظه‌ای به چشم نمی‌خورد. برخی از معرفت‌شناسان قرن بیستم درباره‌ی نتایجی که از باور داشتن یک موضوع انتظار می‌رود، مواردی را بیان کرده‌اند که می‌تواند مفهوم باور را برای ما واضح‌تر کند. اگر ما به گزاره‌ای باور داشته باشیم، آن‌گاه مایلیم آن را تصدیق کنیم و در شرایط مقتضی به مثابه‌ی مقدمه‌ای برای استدلال کردن نظری یا عملی، آن را به کار گیریم. همچنین، اگر نقیض آن گزاره را دریابیم، متعجب می‌شویم و در نهایت با ملاحظه‌ی سایر اهداف، تمایلات و باورهایی که داریم، مایلیم به شیوه‌هایی عمل کنیم که با صدق آن گزاره متناسب باشد (آلستن^۴، ۱۹۹۴: ۴). با ملاحظه‌ی این موارد می‌توانیم تحلیلی دقیق‌تر از حالت موافقتی که به یک موضوع تعلق می‌گیرد به دست آوریم. اما اگر قصد اعتبارسنجی و تحلیل‌های معاشناسانه از باور را داشته باشیم، موضوع بحث ما گزاره یا قضیه‌ی متعلق باور خواهد بود. در این صورت، برخلاف تحلیل‌هایی از قبیل آن چه ذکر شد، موضوع، تحلیل حالت ذهنی و درونی باور کننده نیست، بلکه همان گزاره‌ای است که او بدان باور دارد. وقتی مسأله‌ی اعتبارسنجی و ارزیابی مطرح می‌شود، پای دو عنصر «صدق»^۵ و «توجیه»^۶ به بحث گشوده خواهد شد. در

- 1 - Belief
- 2 - Sentence
- 3 - Proposition
- 4 - Alston
- 5 - Truth
- 6 - Justification

حقیقت، «باور» تا پیش از آنکه ارزیابی شود، صرفاً گزاره‌ای بود که مورد موافقت شخصی قرار داشت، اما پس از آزمون صدق و توجیه، وارد عرصه‌ی جدیدی می‌شود که آن را «معرفت» می‌خوانیم. باوری را که دست کم صادق و موجه باشد، می‌توان معرفت دانست اما تا پیش از آن ممکن است به معرفت تبدیل شود یا صرفاً یک گزاره مورد پذیرش باقی بماند (به نقل از چاوشی، ۱۳۹۳: ۸۸-۸۷).

فرایند اعتقاد ورزیدن و باور کردن از منظرهای معرفت‌شناختی و روان‌شناختی، تحلیل‌های پیچیده و فراوانی دارد. از جمله اینکه آیا فرد واقعاً از روی اختیار باوری را برمی‌گزیند؟ آیا برای انتخاب خود، با بایسته‌هایی مواجه 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^۳ (۱۸۷۶) اعلام کرد: «همیشه، همه جا و برای همه کس، اعتقاد به امری بدون فراهم شدن قراین^۴ لازم و کافی، امری (اخلاقاً^۵) خطاست». در این رهیافت، وی تخلف از بایسته‌های معرفتی را گناه اخلاقی شمرد و مدعی شد هر فردی برای هر باوری که برمی‌گزیند، باید ادله و استدلال کافی داشته باشد و اگر چنین نباشد، با ظلم به خود و همنوعان خود، یک عمل غیراخلاقی انجام داده است. به عبارت دیگر، ما موظفیم عقلانیت و منطق را در فرایند باور کردن رعایت کنیم، چرا که در غیر این صورت به رواج یافتن خوی زودباوری در افراد و شکل‌گیری باورهای بدون پشتوانه می‌انجامد. بدین ترتیب کلیفورد اصطلاحی با عنوان «اخلاق باور^۶» را مطرح می‌کند. به اعتقاد او، اخلاق باور به هیچ وجه، اعتقاد بدون استدلال را مقبول نمی‌داند و باورهای احساسی و دلبخواهی را بی‌ارزش و بلکه ضد ارزش می‌داند (کلیفورد، ۱۹۰۱). کلیفورد برای بیان بهتر نظر خود، مثال زیر را می‌آورد (همان، ۱۸۷۷: ۲۹۵-۲۸۹).

1 - knowledge

۲ - تا پیش از مثال‌های نقضی که گتیه در ۱۹۶۳ مطرح کرد، تعریف سه بخشی از معرفت (یعنی باور صادق موجه) معتبر بود. اما پس از انتشار مقاله مختصر وی در این خصوص اختلاف نظر پدید آمد. با این حال، عموم معرفت‌شناسان هنوز معتقدند که مؤلفه‌های صدق و توجیه، شروط لازم- هرچند ناکافی- برای تحقق معرفت هستند (پوجمن، ۲۰۰۱، ص ۸۳).

3 - William Kingdom Clifford

4 - Evidences

۵ - 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 خود عنوان مقاله مشهور اوست (The Ethics of Belief). همچنین بسیاری از افرادی که به تحلیل این رهیافت پرداخته‌اند، این قید را ذکر کرده‌اند (اروی، ۱۹۶۹: ۴۳).

6 - The Ethics of Belief

«صاحب کشتی‌ای قصد دارد کشتی مهاجرتی خود را به همراه تعدادی از مسافران، به دریا بفرستد... قبل از حرکت تردیدهایی به ذهن‌اش خطور کرد که نکند کشتی برای رفتن به دریا مناسب نباشد... در نهایت موفق می‌شود بر این پرسش‌ها غلبه کند و وجدان خود را آسوده نماید. او با خود می‌گوید که این کشتی بدون هیچ خطری بسیاری از سفرهای دریایی را تجربه کرده و از بسیاری از طوفان‌ها جان سالم به در برده است، لذا بی‌دلیل است که گمان کنم کشتی از این سفر نیز سالم باز نگردد. بدین‌سان، اعتقادی راسخ به دست آورد و با خاطری آسوده، حرکت کشتی را می‌نگریست. اما ناگهان کشتی در میان اقیانوس غرق شد و او نیز پس از مدتی خسارت‌اش را از بیمه گرفت. ما درباره‌ی صاحب کشتی چه خواهیم گفت؟ مسلماً خواهیم گفت که او مقصر واقعی مرگ مهاجران است. زیرا او باورش را با بررسی صورانه به دست نیاورده بود، بلکه با فرو نشاندن تردیدهایش به آن دست یافته بود. مثال را کمی تغییر دهیم و فرض می‌کنیم که کشتی این سفر را به سلامت به پایان رسانده باشد. آیا این امر از تقصیر صاحب کشتی می‌کاهد؟ ذره‌ای نمی‌کاهد. وقتی فعلی یک بار به انجام برسد آن فعل برای همیشه یا درست است یا نادرست. این امر که آن فعل، 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 معتقد شود؟».

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: ۲۹۲). درواقع، باورهای یک شخص نه تنها برای خود او، بلکه برای دیگران نیز پیامدها و نتایجی را در بر دارد. در حقیقت، کلیفورد بر این نوع ارتباط درونی میان باور و عمل دست گذاشته و آن را برجسته کرده است(آمسبوری، ۲۰۰۸، ص ۲۷). به همین دلیل می‌توان گفت که بایسته‌های اخلاق باور، رنگ و بوی معرفت‌شناسانه و اخلاقی دارد. با توجه به همین رویکرد است که پژوهش حاضر قصد دارد با تحلیل ایده‌ی کلیفورد به تبیین بایسته‌هایی بپردازد که پیش‌نیاز ایده‌ی اخلاق باور می‌باشد و وقتی کسی در مقام ادعای اخلاق باور برمی‌آید باید این بایسته‌ها را پذیرفته باشد.

روش‌شناسی

در این پژوهش از روش توصیفی و تحلیل مفهومی^۱ برای تحلیل اخلاق باور و تبیین بایسته‌های آن استفاده شده است. تحلیل از نگاه مور^۲، به معنای 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: 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 داوری‌هایمان درباره‌ی جهان را شامل می‌شود. از آن‌جا که مفاهیم در زبان تجسم یافته، فنون تحلیل مفهومی فنونی 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 مختلفی‌اند، 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 (کومبز و دنیلز، ترجمه باقری؛ در شورت، ترجمه مهرمحمدی و همکاران، ۱۳۸۸: ۴۷). لذا در ادامه به تبیین بایسته‌های اخلاق باور پرداخته شده است.

بایسته‌های اخلاق باور

دو دانش اخلاق و معرفت‌شناسی سال‌ها در کانون توجه اندیشمندان بوده است و مبانی و مسائل آنها محل مذاقه و مباحثه آنان بوده است؛ اما اکنون می‌توان از اخلاق به نفع معرفت‌شناسی بهره برد. در عصر رنسانس و پس از آن می‌توان دکارت، جان لاک و لایبنیتس و دیگران را یافت که به نوعی از اخلاق باور صحبت به میان آورده‌اند. البته آنها قرینه‌گرایی بودند که دین را دارای این قراین می‌دانستند (پترسون و همکاران، ۱۳۸۷: ۲۲۵). 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^۳، ۲۰۰۵). جان 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،

1 - Conceptual Analysis

2 - Moore

3- Chignnell & Dole

مشروط به آن که به درستی فهمیده شود و از آن دفاع گردد (پترسون و همکاران، ۱۳۸۷: ۷۴). او در مجموعه جستاری در باب فهم بشر^۱، 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: 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 عقل (همان: ۴۴۵). لاک اعلام کرد که ما تنها در صورتی در باور به خدا موجهیم که آن را بر مبنای خوبی 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^۲، راسل^۳ و مایکل اسکریبون^۴ نیز کسانی بودند که این سیر را پیش گرفتند و پذیرش باور بدون استدلال کافی را گناه معرفتی نامیدند (استامپ و همکاران، ۱۳۸۰: ۵۴). در مقابل قرینه‌گرایان، از نظر ایمان‌گرایان غربی، باور دینی امری بی‌نیاز از توجیه عقلانی است و بدون داشتن توجیه عقلانی، می‌توان به یک باور ملتزم بود. در دیدگاه کی‌برکگور، داشتن توجیه عقلی، نه تنها باور دینی را تأیید نمی‌کند بلکه آن را تضعیف هم می‌کند. کسانی چون ویلیام جمیز و جان بیشاپ^۵ هم از این افراد به حساب می‌آیند. جمیز، در مقابل دیدگاه قرینه‌گرایان، به طرح دیدگاهی می‌پردازد که داعیه‌دار نوعی ایمان‌گرایی معتدل است. بیشاپ هم با طرح مباحثی در زمینه‌ی باور توجیه دینی، می‌کوشد تا دیدگاه خود را بر مبنای دیدگاه جمیز، استوار کند. او با بهره‌گیری از دیدگاه جمیز و با افزودن قیودی بر نظریه‌ی وی، ایمان‌گرایی معتدل مورد نظر خود را سامان می‌دهد که به نوعی، نظریه‌ای بین قرینه‌گرایی و ایمان‌گرایی متداول محسوب می‌شود (شهرستانی و جوادی، ۱۳۹۰:

- 1- An essay Concerning Human Understanding
- 2 - Brand Blanshard
- 3 - Rassel
- 4 - Michael Scriven
- 5 - Bishop

۹۶). در این زمینه می‌توان از الوین پلانتینگا هم سخن گفت. الگویی از بحث عقلانیت ایمان که به معرفت‌شناسی اصلاح شده^۱ معروف است، دست کم در ایران، بیش از همه با نام وی گره خورده است. در چارچوب این تفکر، مهم‌ترین باورهای دینی مانند اعتقاد به وجود خداوند حتی بدون استدلال، موجه و معقول است. وی در معرفت‌شناسی اصلاح شده‌ی خود، ابتدا با استفاده از وجود باورهای پایه در ساختار معرفتی انسان می‌کوشد اعتقادات اساسی دینی را هم در گروه باورهای پایه قرار دهد و بدین ترتیب، آنها را بی‌نیاز از دلیل و استدلال بداند (جوادی، ۱۳۸۷: ۹-۸).

هاک معتقد است که حتی اگر انتقاداتی هم بر کلیفورد وارد باشد، نمی‌توانیم آرمان اصلی او را در مورد «صداقت فکری»^۲، که زیربنای دیدگاه اوست نادیده بگیریم. صداقت فکری مستلزم آن است که ما در تفکرمان از خودفریبی اجتناب ورزیم و خود را ملزم به رعایت همان معیارهایی کنیم که انتظار داریم دیگران در تفکرشان آن‌ها را مراعات کنند. سازگاری میان باورها و اعمال ما بستگی به میزان صداقت فکری ما دارد. صداقت فکری نقطه مقابل «تدلیس فکری»^۳ است، که اغلب در پس تفکرات و اعمال ما پنهان است. تدلیس فکری، که ثمره تفکر خودمدار طبیعی ماست، بدین معنی است که از دیگران بخواهیم معیارهایی را مراعات کنند که خود آن‌ها را مراعات نمی‌کنیم. آن‌ها وود نیز معتقد است صداقت فکری فقط زمانی حاصل می‌شود که دریابیم وظیفه‌ای اخلاقی داریم تا از شیوه‌های اکتساب باورهایمان مطلع و آگاه شویم. این امر مربوط به هنجارها و فرایندهایی است که از طریق آن‌ها باورهایمان را به دست می‌آوریم. از نظر وی، کلیفورد متعهد به هیچ هنجار خاصی نشده است، به نحوی که می‌توان گفت این ادعا خطاست که او را یک مبنای به‌شمار آوریم. در واقع، آن‌چه کلیفورد آن‌را محکوم می‌کند این است که انسان باوری را بدون در نظر گرفتن معیارهای لازم به دست آورد، حال این معیارها هر چه می‌خواهد باشد (هاروی^۴، ۲۰۰۸: ۴۰). در ادامه بایسته‌های اخلاق باور تبیین می‌گردد:

۱- اراده‌گرایی^۵

در خصوص باور مسائل متعددی مطرح است. یکی از این مسائل نسبت و رابطه‌ی باور با اراده است، بدین معنی که آیا باورهای ما ارادی و اختیاری‌اند یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا باورهای ما تحت اختیار اراده‌ی ما هستند یا خیر، و اگر هستند ما به چه نحو بر آن‌ها کنترل و تسلط داریم؟ هر چند پرسش از ارادی بودن یا نبودن باورها پرسشی قدیمی در تاریخ فلسفه

-
- 1- Reformed epistemology
 - 2 - Intellectual Integrity
 - 3 - Intellectual Hypocrisy
 - 4 - Harvey
 - 5 - Volitionalism

است، با این حال در سال‌های اخیر توجه ویژه‌ای به این بحث شده است. معرفت‌شناسان در باب ربط و نسبت باور با اراده، دو گروه‌اند: «اراده‌گروان» و «نااراده‌گروان». اراده‌گروان معتقدند که باور تحت مهار اراده و اختیار آدمی است، اما نااراده‌گروان آن را بیرون از مهار اراده و اختیار می‌دانند. اندیشمندانی مانند دکارت، لاک، کلیفورد، جیمز، چیزم، اراده‌گرا، و متفکرانی مانند هیوم، گلدمن، پلنتینگا، ویلیامز، نااراده‌گرابند (کشفی، ۱۳۸۵: ۶۷). دیدگاهی که باور کردن را امری ارادی می‌داند، «اراده‌گرایی» نام دارد که با طیفی از اقسام گوناگون، یکی از ایده‌های غالب در معرفت‌شناختی و روانشناسی باور است. معرفت‌شناسان متعددی این اصل را پذیرفته و برای آن دلایل مختلفی ارائه کرده‌اند. از جمله اینکه دکارت می‌گوید: اگر نقش اراده در باورهای انسانی را قبول نکنیم، به این نتیجه کفرآمیز منتهی می‌شویم که خداوند مسئول باورهای ما خواهد بود! (پویمن، ۱۳۷۷: ۵۴۴). اراده‌گروی، خود دو قسم است: اراده‌گروی مستقیم^۱ و اراده‌گروی غیرمستقیم^۲. بر مبنای اراده‌گروی مستقیم، باور تحت مهار مستقیم و بی‌واسطه‌ی اراده است؛ به این معنا که آدمی می‌تواند با اراده و اختیار خویش، مستقیماً و بی‌واسطه: ۱- باوری را در خود پدید آورد؛ ۲- از پدید آمدن باوری در خود ممانعت به عمل آورد؛ ۳- باوری پیشین را در خود بزدايد (کشفی، ۱۳۸۵: ۶۷). در این رویکرد، صرف اراده برای ایجاد باور کفایت می‌کند و نیازی به فراهم آوردن علل دیگر برای باور مورد نظر نیست؛ مثل اینکه تصمیم بگیریم معتقد شویم که فلان شخص، آدم خوبی است که البته این دیدگاه طرفداران بسیار کمی دارد. اراده‌گروان مستقیم، خود دو دسته‌اند: دسته‌ای، اراده‌گروی را کلی دانسته و دسته‌ای دیگر آن را جزئی می‌دانند. در میان متفکران، دکارت و کرکگور به دسته اول، و لاک، جیمز و چیزم، به دسته دوم تعلق دارند. بر مبنای اراده‌گروی غیرمستقیم، چون باور، فعل محسوب نمی‌شود، از این رو تحت مهار مستقیم و بی‌واسطه‌ی اراده و اختیار نیست. در عین حال، مجموعه‌ای از عوامل در پیدایش یا وازنش باورها دخیل‌اند که پاره‌ای از این عوامل از افعال ارادی - اختیاری انسان محسوب می‌شوند؛ مثلاً جستجو برای یافتن بینه‌ای جدید یا دقت در بینه‌های موجود از فعل‌های ارادی مؤثر در تولید یا در وازنش یک باورند. انسان می‌تواند با مهار عوامل یادشده در روند تولید یا وازنش باورها مؤثر باشد و به بیان دیگر، باورها را به صورتی غیرمستقیم تحت مهار اراده و اختیار خود داشته باشد (همان، ص ۶۷). یعنی اینکه خود را در شرایط و وضعیتی قرار دهیم که یک باور برای ما تولید شود؛ مثلاً اگر تلاش نمائیم به یک موضوع بیشتر دقت کنیم و غفلت را از خود بزدايم، به باوری می‌رسیم که انسان غافل از آن محروم است.

1 - Direct Voluntarism/ Volitionism

2 - Indirect Voluntarism/ Volitionism

اخلاق باور ریشه در اراده‌گروی (مستقیم یا غیرمستقیم) دارد. بر مبنای اراده‌گروی، چون باور تحت مهار مستقیم یا غیرمستقیم اراده و اختیار آدمی است، از این رو مانند همه‌ی افعال ارادی اختیاری دیگر، مشمول احکام اخلاقی است؛ هم می‌توان احکام اخلاقی سکولار (خوب و بد، درست و نادرست، ...) و هم احکام اخلاقی دینی (پسند یا ناپسند خدا بودن، ...) را به آن نسبت داد (همان: ۶۸). آن چه مسلم می‌نماید این است که باورهای ما نمی‌توانند کاملاً مصون از تأثیر اراده‌ی ما باشند؛ چراکه باورها و اراده‌ی ما هر دو به ساحت‌های مختلف نفس تعلق دارند و این ساحت‌ها نمی‌توانند بی‌تأثیر بر یکدیگر باشند. هریک از دو دیدگاه اراده‌گروی مستقیم و غیر مستقیم به توصیفی^۱ و هنجاری^۲ قابل تقسیم‌اند. اراده‌گروی توصیفی به ماهیت باور و نوع تسلطی که ما بر باورهایمان داریم می‌پردازد، در حالی که اراده‌گروی هنجاری با اخلاق باور و وظایف ما در قبال اکتساب و حفظ باورها مرتبط است (یویمن، ۱۳۷۷: ۵۵۵-۵۴۳). به عبارت دیگر، در اراده‌گروی توصیفی یا روان‌شناختی، پرسش اصلی ما این است که آیا ما می‌توانیم به میل و دلخواه خود یا تحت تأثیر عوامل انگیزشی، به چیزی باور پیدا کنیم یا خیر، در حالی که در اراده‌گروی هنجاری پرسش اصلی این است که آیا ما باید به چیزهایی که برای آن‌ها شواهد و قرائن داریم، معتقد شویم یا خیر. البته این دو پرسش با یکدیگر مرتبط‌اند، زیرا اگر این واقعیت وجود داشته باشد که ما به میل و اراده‌ی خود می‌توانیم به چیزی باور پیدا کنیم، در این صورت می‌توان از توصیه و هنجار نیز سخن به میان آورد (انگل^۳، ۱۹۹۹: ۹). بنابراین کسی که به اخلاق باور فتوا می‌دهد، اکتساب باور را امری ارادی می‌داند و با تعریف هنجارهای معرفتی و اخلاقی معتقد است انسان‌ها نباید باورهایی را که قرائن و شواهد به سود آنها نیستند، بپذیرند و هرکس چنین کرد به لحاظ معرفت‌شناختی، غیرموجه و به لحاظ اخلاقی، مذموم و متهم است. پس تا عملی ارادی نباشد، داوری ارزشی و بررسی میزان اخلاقی بودن آن امری بی‌منا است.

۲- شبکه‌ای بودن باورهای فرد و اجتماع

شبکه‌ای بودن باورهای فرد و اجتماع، نکته‌ای مهم و کارآمد است که به کلیفورد در فرایند استدلال او کمک می‌کند (جوادپور و قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۴). اگرچه اعتقادورزی بدون دلایل و شواهد کافی، به آفت بزرگی یعنی گسترش باورهای کاذب منجر می‌شود، اما در این میان آفت بزرگتری نیز رخ می‌نمایاند که کلیفورد آن را چنین توصیف می‌کند: «اما آفت بزرگ‌تر و گسترده‌تر این است که خوی زودباوری مورد تأیید و حمایت قرار گیرد و این زمانی ظاهر می‌شود که خوی اعتقاد ورزیدن بر اساس دلایل ناچیز پرورش یافته و ماندگار گردد» (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۷۱).

1 - Descriptive

2 - Prescriptive

3 - Engel

و در جایی دیگر چنین آورده است: «زمانی که فرد از بابت آن چه باور می‌کند هیچ دغدغه‌ای نداشته باشد، دیگران نیز هیچ حساسیتی نسبت به آن نخواهند داشت. در چنین حالتی هیچ احترامی نسبت به حقیقت، میان طرفین شکل نخواهد گرفت و زودباوری در جامعه ریشه خواهد دواند و منشأ دروغ‌ها و نیرنگ‌ها خواهد بود» (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۷۱).

از منظر کلیفورد، باورهای هر فرد و نیز باورهای افراد مختلف در یک فرایند شبکه‌ای با یکدیگر در تعامل هستند و هیچ یک را از تأثیرات دیگری گریزی نیست. در ترسیم شبکه باورها در یک فرد، باید گفت در ذهن هر فردی انبوهی از باورها هستند که رابط میان احساس و فعل می‌باشند. این باورها چنان به هم تنیده شده‌اند که نمی‌توان هیچ جز آن را از دیگر اجزا جدا کرد. در عین حال، وقتی باور جدیدی به ذهن وارد می‌شود، ساختار کلی باورها را به هم می‌ریزد و به ناچار شکل جدیدی بر ساختار آن‌ها حاکم می‌گردد: «هیچ باور واقعی - هر چقدر جزئی و نامربوط - حقیقتاً هیچگاه بی‌اهمیت نیست. چنین باوری، آمادگی ما برای پذیرش باورهای همگون خود را بیشتر می‌کند و با تقویت باورهای مشابه خود، باورهای دیگر را تضعیف می‌کند» (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۶۹). حال اگر این باور - هر چند کوچک - نادرست و بی‌منشاء باشد، تأثیر خود را می‌گذارد و ممکن است روزی باوری نادرست از نهان‌خانه ذهن ما بر دیگر باورها تأثیر بگذارد و پس از تقویت آن‌ها، بر افعال و شخصیت ما مؤثر افتد. در جایی که کسی رابطه متقابل باورها را می‌پذیرد، حتماً باور می‌کند که آن‌ها از نیک و بد یکدیگر نصیبی دارند. کلیفورد، دغدغه دیگر خود را ارتباط باورهای افراد مختلف و تعامل آن‌ها با یکدیگر می‌داند و نه تنها افکار و عقاید مردم یک عصر را مرتبط با یکدیگر و مؤثر بر هم می‌داند، بلکه باورهای مردم عصرهای مختلف را نیز چنین می‌پندارد و مجموعه عقاید مردم هر زمانی را میراثی برای نسل بعد می‌شمرد: «کلمات و عبارات ما، قالب‌های ما و فرایندها و شیوه‌های تفکر ما، دارایی مشترکی است که از عصری به عصر دیگر انتقال می‌یابد و تکمیل می‌شود؛ میراثی است که هر نسلی به‌صورت امانتی گران‌بها آن‌را در اختیار می‌گیرد و بدون تغییر و البته بسط یافته و پیرایش شده، به نسل بعدی هدیه می‌دهد» (همان).

در نگاه او، باورهای مردم عصرها و نسل‌های مختلف، شبکه‌ای است و نتیجه منطقی آن، تأثیرگذاری این باورها بر یکدیگر است. او حتی باورهای کوچک و کم‌اهمیت را در این تأثیر سهیم می‌داند و لذا سخن از مسئولیت اخلاقی و معرفتی افراد مختلف در قبال تمام باورهای خود می‌گوید. کلیفورد این تعامل قهری عقاید را هم یک امتیاز بزرگ می‌داند و هم یک مسئولیت خطیر. یک شمشیر دو لبه که می‌توان با باورهای مفید و موجه در سعادت دیگران سهیم بود و با باورهای سست در شقاوت دیگران، سهیم و حتی بانی. از دید او، باور نیروی بسیار مهمی است که اراده ما را به تصمیم‌گیری برمی‌انگیزد و چنین فرایندی با چنان تأثیری (اجتماعی) متعلق به

خود فرد نیست، بلکه از آن اجتماع اوست. می‌توان چنین نتیجه گرفت که باورها، فصل مشترک انسان‌ها هستند و کمک می‌کنند تا آن‌ها به هم بپیوندند و فعالیت‌های مشترک خود را تقویت و جهت‌دهی کنند. حال اگر این امر مهم و مقدس، محترم شمرده نشود و قربانی خودخواهی‌های افراد قرار گیرد تا سود شخصی برند، ضرری اجتماعی و بس بزرگ به دنبال خواهد داشت: «کسی در این فرایند، شایسته احترام هم‌نوعان خود است که با دقت موشکافانه و فراوان، پاسبان حریم باور خود باشد تا مبادا اعتقادش سست‌بنیان باشد و چنان لکه‌دار شود که نتوان آن را زدود» (همان، صص ۱۷۱-۱۷۰). با این توصیفات، وظیفه واری باور و کندوکاو منشأ آن، امری عمومی است و نه مختص به افرادی خاص. فقط رهبران، دولتمردان، فیلسوفان، شاعران، ... نیستند که چنین وظیفه خطیری دارند: «این وظیفه‌ای همگانی است و نه ساده‌لوحی و نه گمنامی فرد، هیچ یک نمی‌تواند وظیفه واری همه باورها را از دوش او بردارد» (همان: ۱۷۱).

۳- تأثیر باور بر عمل (فعل متعاقب باور)

هر باوری منجر به عملی می‌شود و اگر باوری چنین نبود، اصلاً باور نیست. عمل صورت گرفته را اصطلاحاً «فعل متعاقب آن باور» می‌نامند و این دو معمولاً تلازم دارند. در موردی که مثال زده شد، آن فعل متعاقب باور بود که مذمت می‌شد. مثلاً صاحب کشتی به دلیل فرستادن آن مذمت می‌شد، نه اصل باور به سلامت کشتی. بنابراین اگر باوری در نهان‌خانه صاحب آن بماند و به عمل نینجامد، چنین مذمتی را در پی نخواهد داشت؛ اما کلیفورده معتقد است حتی باورهای جزئی، ساده و پیش‌پاافتاده‌ی ما نهایتاً منجر به یک عمل می‌شوند؛ حال یا مستقیم یا غیرمستقیم. گاهی باورها، سبب کارهایی هستند که مسئولیت مستقیم آنها منوط به باورهاست؛ مثل اینکه شخصی در اثر حادثه‌ای از دیگری متنفر شود و از شدت تنفر، او را به قتل برساند (جوادپور و قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۹).

کلیفورده معتقد است در این مثال‌ها، انگشت اتهام را به سوی فعل متعاقب باور دراز کرده‌ایم، نه خود باور. به نظر او تفکیک این دو از هم درست و ضروری است: این تفکیک درست است؛ چون حتی فردِ راسخ در عقیده و مطمئن، باز هم می‌تواند به آن باور، ترتیب اثر ندهد و بررسی مضاعفی انجام دهد. چنان نیست که یک باور و فعل متعاقب آن از یکدیگر تفکیک نپذیرند و به اصطلاح «لازم ذاتی» باشند. می‌توان قبل از آن که باوری، آفریننده فعلی باشد، در آن تأمل کرد و جلوی آن فعل را گرفت. دیگر اینکه این تفکیک ضروری است؛ زیرا هستند افرادی که توانایی کنترل احساس و فکر خود را ندارند و بر اثر یک باور غلط یا نابجا، کار اشتباه و ناپسندی را انجام می‌دهند. لذا باید قاعده‌ای وجود داشته باشد تا بر افعال آن‌ها نظارت کند و این تفکیک به آن‌ها می‌فهماند که چنین امری ممکن و لازم است. پس باید تفکیک این دو را از هم بپذیریم تا بتوانیم برای پیشگیری از افعال نامناسب نسخه بپیچیم (کلیفورده، ۱۹۰۱: ۱۶۷). اما کلیفورده این

تفکیک را ظریف و لطیف می‌داند. او باوری را که بر افعال فرد معتقد به آن تأثیری نگذارد، باور نمی‌شمرد. باور آن است که بر جوارح و جوانح صاحب باور اثر کند. پس هر باوری، فعلی به دنبال دارد و این یک تلازم است و تخلف فعل از باور پذیرفتنی نیست؛ اما در عین حال می‌توان این تلازم را به هم زد و قبل از اینکه باوری، منشأ فعل مربوط به خود شود، با تحقیق و واریسی آن را تغییر داد و از عواقب سوء آن پیشگیری کرد. نتیجه این که هر فعلی از پس یک باوری رخ می‌دهد و از آنجا که ملاک دآوری نزد مردم، اغلب فعل اشخاص است، باید منشأ فعل را تصحیح کرد و به باور و چگونگی حصول آن توجه کرد. اینکه کلیفورد می‌خواهد برای باور اشخاص فیلتر بگذارد و بر تولیدات کارخانه ذهن آنها سخت‌گیری کند، به دلیل آثار این باورها بر زندگی فردی و اجتماعی افراد است (جوادپور و قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۹-۱۰). تأثیر باور بر عمل را می‌توان در دو حیطة فردی و اجتماعی بررسی کرد:

۱- تأثیرهای فردی: تأثیرهای فردی، تأثیرهایی هستند که هر باوری در ساختار معرفتی فرد و سپس در افعالی او ایجاد می‌کند. از نظر کلیفورد، هر چند تفکیک باور از فعل پس از آن، درست و ضروری است، اما این به معنای جدایی کامل نیست؛ زیرا تخطئه یکی بدون تخطئه دیگری ناممکن است (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۶۹). کلیفورد در همین زمینه می‌گوید: «باوری که بر افعال فرد بی‌تأثیر است، در واقع اصلاً باور نیست. کسی که واقعاً به چیزی که او را به انجام فعلی وا می‌دارد معتقد است، حریصانه به آن فعل نگر بسته و پیشاپیش آن را در عمق وجودش مرتکب شده است» (همان). اما این گونه تأثیرات، تنها در عمل نمودار نمی‌شود، بلکه تأثیرهای آن‌ها را می‌توان قبل از عمل، در ساختار معرفتی فرد مشاهده کرد؛ چنان که می‌گوید: «هر باور جدیدی که افزوده شود، می‌تواند ساختار باورها را تغییر دهد. هر باور واقعی هر اندازه هم که جزئی و نامربوط به نظر برسد، بی‌اهمیت نیست. چنین باوری ما را برای پذیرش باورهای هم‌نوع آن، آماده‌تر می‌کند و تقویت‌کننده‌ی باورهایی است که از پیش با آن مشابهت داشته و دیگر باورها را تضعیف می‌کند» (همان). سپس کلیفورد پیامدهای عملی باور جدید را چنین تشریح می‌کند: «(این باور جدید) بدین ترتیب رشته‌ای پنهان در اندیشه‌های ما مهیا می‌کند که ممکن است روزی در فعلی مشهود ظهور یابد و برای همیشه در ما اثر گذارد» (همان).

۲- تأثیرهای فرا-فردی یا اجتماعی: کلیفورد باورهای انسان را صرفاً امری شخصی نمی‌داند، بلکه سرمایه‌هایی می‌داند که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند (همان). مطلب اخیر را باید پیش فرض اساسی تأثیرهای فرا-فردی باورها در نظر آورد (کلیفورد، ۱۳۹۴: ۲۶). با توجه به اهمیت این موضوع کلیفورد معتقد است: «کسی در این امر سزاوار مهربانی هم‌نوعان خود است که با تعصبی فراوان مراقب خلوص باور خود باشد که مبادا هیچ وقت باورش متکی بر امری پیش پا افتاده باشد و چنان لکه‌دار شود که هرگز نتوان آن را زدود» (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۷۰).

۴- وظیفه‌گرایی^۱

تا اینجا بررسی شد که پذیرش اخلاق باور منوط به پذیرش بایسته‌هایی از جمله اراده-گرایی، شبکه‌ای بودن باورها، و تأثیر باور بر عمل است. وقتی صحبت از این بایسته‌ها پیش می‌آید، خودبخود پای تکلیف و وظیفه‌ی ما در قبال باورها به میان می‌آید. 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. معمولاً منشأ وظیفه‌گرایی را به جان لاک و دکارت برمی‌گردانند که البته بعدها وظیفه‌گرایی به چند دسته تقسیم شدند. عده‌ای بر وظایف معرفتی تأکید کردند، عده‌ای بر وظایف اخلاقی و عده‌ای هم بر وظایف عمل‌گرایانه (پوچمن^۲، ۱۹۹۴: ۵۴۴-۵۴۳). جان لاک و دکارت بر وظایف معرفتی تأکید داشته و آن را همان تحقیق و بررسی قبل از پذیرش یا ادعای یک باور تعریف می‌کردند. کلیفورد بر وظایف اخلاقی تأکید داشته و اذعان می‌داشت که پذیرش باوری که همراه با قراین 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 قراین کافی و لازم، دامنگیر همه افراد یک جامعه و بلکه کل بشریت می‌شود (طبق بایسته‌های شبکه‌ای بودن باورها و تأثیر باور بر عمل) و از این بابت غیراخلاقی است (جوادپور، ۱۳۸۹: ۷۹-۷۴). ویلیام جیمز و پاسکال نماینده‌ی وظیفه‌گرایانی هستند که بر وظایف عمل‌گرایانه تأکید دارند؛ یعنی ملاک را غایت باور دانسته و معتقدند انسان باید باوری را برگزیند که او را به بهترین سود و فرجام راهنما سازد. آنچه از منظر وظیفه‌گرایی عملی مهم است، این است که در مرحله‌ی عمل گزینه‌ای را انتخاب کنیم که بیشترین سود با آن باشد (همان: ۵۲). لذا می‌توان نتیجه گرفت که در اخلاق باور، وظیفه معرفتی و وظیفه اخلاقی، بیشتر مدنظر هستند. این دو وظیفه نیز رابطه‌ای طولی با هم دارند. یعنی تحقیق و بررسی در فرایند شکل‌گیری باور (وظیفه معرفتی) لازمه‌ی فراهم آوردن قراین شواهد 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 اعمال نگردد، نمی‌توان قراین و شواهد لازم برای یک باور را حاصل نموده و وظیفه اخلاقی را به خوبی انجام داد. در این زمینه چیزوم معتقد است، می‌توان مباحث معرفت-شناسی را با استفاده از مفاهیم اخلاقی بازتعریف نمود (چیزوم، ۱۹۶۱: ۷۴۰)؛ به این معنا که همانند کلیفورد، فرایند کسب معرفت را فرایندی برای فراهم آوردن شواهد و قراین لازم تشریح

1 - Deontology

2 - Pojman

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: 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 برنتابد. 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»^۱ را در پی خواهد داشت (شمس، ۱۳۸۴: 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: ۷۴). او در مجموعه «جستاری در باب فهم بشر»^۲، 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: 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 عقل (همان: ۴۴۵). لاک اعلام کرد که ما تنها در صورتی در باور به خدا موجهیم که آن را بر مبنای خوبی 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^۳، راسل^۴ و

1- Epistemic Sin

2 - An Essay Concerning Human Understanding

3 - Brand Blanshard

4 - Russel

مایکل اسکریبون^۱ نیز کسانی بودند که این سیر را پیش گرفتند و پذیرش باور بدون استدلال کافی را گناه معرفتی نامیدند (استامپ و همکاران، ۱۳۸۰: 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^۲ رهیافت معرفت‌شناسی فضیلت محور (ارزشی)^۳ 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 (پوچمن، ۱۹۹۹: ۲۶۱-۲۴۶). دکارت به‌منظور انجام وظایف معرفتی، روش خاصی را در پیش گرفت. وی از آن رو «پدر فلسفه نو» نامیده شد که با شکی بنیادی خود و فلسفه را از هرگونه تبعیت و ارهانید و بر آن شد تا همه‌ی آموخته‌ها و اندیشه‌هایش را از نو بیازماید و پس از دست یافتن به اندیشه‌های روشن و متمایز، همه‌ی آنها را به نظم آورده، و بر بنیادی استوار پی افکند. او در این راه که گونه‌ای خودآموزی و راهنمایی خویش بود، روشی برگزیده که شامل چهار قاعده است (نقیب زاده، ۱۳۸۵: ۱۰۲). لازم به ذکر است که وی پیش از نگارش کتاب «گفتار در روش» در رساله ناتمامی تحت عنوان «قوانین اداره عقل»، سی و شش قاعده برای روش خود بیان می‌کند، اما بعدها در بخش دوم کتاب گفتار، اصول روش خود را در چهار قاعده‌ی زیر خلاصه می‌کند: قاعده بداهت؛ بدان معنی که هیچ چیز را حقیقت ندانم، مگر آنکه بر من بدیهی باشد. در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن و تمایل بپرهیزم و چیزی را نپذیرم، مگر آن که چنان روشن و متمایز باشد که هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در آن نباشد (دکارت، ۱۳۶۹: ۱۹). قاعده تحلیل؛ هر مشکلی را که می‌خواهم بیازمایم تا آن جا که ممکن است به اجزاء آن بخش کنم تا حل آن آسان گردد (نقیب زاده، ۱۳۸۵: ۱۰۲). حل مشکل از قاعده دوم شروع می‌شود که می‌گوید: هر یک از مشکلاتی که به مطالعه درمی‌آورم تا می‌توانم و به اندازه‌ای که برای تسهیل آن لازم است به اجزاء تقسیم کنم و این همان عمل تحلیل است. به عبارت دیگر، چون مجهول امری مرکب است، برای معلوم کردنش آن را به قدری تجزیه می‌کنیم تا به جزئی بسیط که معلوم است برسیم و گره را بگشاییم. 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،

1 - Michael Scriven

2 - Sosa

3 - Virtue Epistemology

۱۳۸۸: ۵۹). قاعده ترکیب؛ دکارت در کتاب «گفتار در روش» اینگونه عنوان 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» (دکارت، ۱۳۷۰: ۲۰). دکارت این عمل را استنتاج می‌نامد و آن را وسیله‌ی رسیدن به شناخت مرکبات مجهول می‌داند. قاعده استقصاء؛ دکارت روش خود را با آخرین قاعده، تحت عنوان استقصاء کامل کرد. او در این باب می‌گوید: «در هر مقام، شمارش امور و بازدید مسائل را چنان کامل سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذارده نشده است» (دکارت، ۱۳۷۰). توضیح آن که یک مسأله‌ی مرکب، همچون زنجیره‌ای است مرکب از حلقه‌های متعدد، می‌توان اجزاء زنجیره را یکان یکان دید و پیوستگی آن‌ها را با یکدیگر سنجید، اگر چه نتوان در یک نظر پیوستگی همه-ی 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 ببینیم و استقصاء به عمل آوریم و گرنه رشته 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: ۶۰).

اگر احکام وظیفه‌شناختی یا به عبارت دیگر، وظیفه‌گرایی معرفتی^۱ در باب باورها را بپذیریم، در این صورت باید بپذیریم که انسان نباید هر باوری را به ذهن خود راه دهد، چرا که این امر تحت اختیار انسان است و هر بایندی مستلزم توانستنی است. بنابراین، می‌توان گفت که اگر شخص به وظایف معرفتی خود عمل نکند و باورهای کاذب را به ذهن خود راه دهد، در این صورت دچار خطای اخلاقی شده است. به عبارت دیگر، همان طور که جان لاک و پس از آن کلیفورد مدعی شده‌اند، نقض یک هنجار معرفتی تلویحاً نقض یک هنجار اخلاقی نیز هست (چیگنیل و دال، ۲۰۰۵: ۴). مطهری، به نوعی وظیفه‌گرایی معرفتی معتقد است. به عبارت دیگر از نظر مطهری، عقیده مشمول احکام هنجاری می‌شود. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اگر انسان بایدها و نبایدهای فرایند کسب عقیده را مراعات نکند، دچار خطای اخلاقی و نه صرفاً خطای معرفتی شده است (مطهری، ۱۳۸۸). برخی از فیلسوفان، همچون آلستن و پلنتینگا، منکر هرگونه وظیفه‌ی معرفتی‌اند. ایشان اشاره دارند که مشکل اصلی وظیفه‌گرایی معرفتی این است که فرض را بر این گذاشته است که باورها تحت اختیار ما هستند در حالی که، تأمل در حیات ذهنی ما آدمیان نشان می‌دهد که چنین کنترلی، از سوی ما، بر باورهایمان وجود ندارد. استدلال‌های مطرح شده از سوی این گروه از فیلسوفان را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی

کرد:

مقدمه اول: اگر وظیفه‌گرایی معرفتی در خصوص باورها صادق باشد، در این صورت باورها تحت اختیار ما هستند؛

مقدمه دوم: باورها تحت اختیار ما نیستند؛

نتیجه: وظیفه‌گرایی معرفتی صادق نیست.

آلستن به تفصیل استدلال می‌کند که ما بر باورهایمان کنترل نداریم. از نظر او کنترل ارادی^۱ معانی و اقسام مختلفی دارد. قسم اول، کنترل ارادی پایه^۲ است. مثال بارز این نوع کنترل، کنترل ما بر افعال و اعمال بدنی‌مان است، مثل بلند کردن دست‌ها، خم کردن زانوها، بستن چشم‌ها، و نظایر آن. از نظر آلستن شکل‌گیری باورها شبیه هیچ یک از این موارد نیست. به عبارت دیگر، ما چنین کنترلی بر باورهایمان نداریم. قسم دوم، کنترل ارادی بی‌واسطه‌ی غیر پایه^۳ است. مثال متداول این مورد باز کردن در و روشن کردن چراغ‌هاست. ما این کارها را صرفاً از طریق حرکات بدنی به‌شيوه‌ای خاص انجام می‌دهیم. سومین قسم کنترل ارادی، که ضعیف‌تر از مورد قبلی است، کنترل ارادی با فاصله‌ی طولانی^۴ است. همان‌طور که برخی اشاره دارند این نوع کنترل تمایز دقیقی با مورد قبلی ندارد، با این حال، برای این مورد مثال‌هایی می‌آورند تا بتوانند آن را از مورد قبلی جدا سازند. موردی که در این خصوص می‌توان مثال زد، رنگ کردن یا نقاشی کردن خانه یا منزل است. قسم چهارم، تأثیر ارادی با واسطه^۵ است. قسم اخیر در جایی است که ما روندی از افعال را پیش می‌گیریم که چه بسا در یک دوره طولانی، بر وضعیتی اثر بگذارند. برای مثال شخص چه بسا از طریق تغذیه و ورزش بتواند بر وضعیت قلبش تأثیر بگذارد. از نظر آلستن، کنترل ما بر باورهایمان از قسم چهارم است، ولی نکته‌ی مهم این است که از نظر وی چنین کنترلی بر باورها نمی‌تواند مستلزم وظیفه‌گرایی در خصوص آن‌ها باشد (فلدمن^۶، ۲۰۰۰: ۶۷۱-۶۷۰).

در برابر کسانی مثل پلنتینگا و آلستن، برخی از فیلسوفان همچون چیزوم^۷ (۱۹۹۱: ۱۲۸-۱۱۹)، هایل^۸ (۱۹۸۳: ۳۶۴-۳۵۵)، هلر^۱ (۲۰۰۰: ۱۴۱-۱۳۰)، راسل^۲ (۲۰۰۱: ۴۸-۳۴)، و

-
- 1 - Voluntary control
 - 2 - Basic voluntary control
 - 3 - Non-Basic immediate voluntary control
 - 4 - Long range voluntary control
 - 5 - Indirect voluntary influence
 - 6 - Feldman
 - 7 - R. Chisholm
 - 8 - J. Heil

استیپ^۳ (۲۰۰۰: ۵۶-۲۵)، معتقدند که ما آن نوع کنترلی را بر باورهایمان داریم که وظیفه‌گرایی معرفتی مستلزم آن است. برای مثال چیزوم اظهار می‌دارد که باور می‌تواند ارجاع به یک عمل روان‌شناختی داشته باشد، ارجاع به این واقعیت که یک فرد گزاره‌ای را پذیرفته یا آن را صادق تلقی می‌کند (بنت، ۱۹۹۰: ۹۳). بر این اساس، چیزوم مدعی است وظیفه‌ی عقلانی^۴ ایجاب می‌کند که شخص باورهایی را که صادق‌اند یا احتمال می‌رود صادق باشند، بپذیرد و باورهایی را که کاذب‌اند یا احتمال می‌رود کاذب باشند، رد کند (بونجور^۵، ۱۹۸۰: ۵۵). اما عده‌ی دیگری، همچون فلدمن، مدعی‌اند وظایف معرفتی به‌گونه‌ای می‌باشند که مستلزم کنترل ارادی بر باورها نیستند. به عبارت دیگر، آن‌ها تلازم میان مقدم و تالی را در استدلال منکران وظیفه‌گرایی اخلاقی نمی‌پذیرند (ورن^۶، ۲۰۰۷: ۱۱۷). به هر روی آن‌چه مسلم است این است که توافقی نسبتاً عام وجود دارد، مبنی بر این که پذیرش ایده‌ی اخلاق باور موجب پذیرش اراده‌گرایی و کنترل و تسلط بر باورها و به تبع آن، وظیفه‌گرایی بوده و وظیفه‌گرایی، فرد را به‌سوی تحقیق و تفحص در فرایند شکل‌گیری یا پذیرش و رد یک باور سوق می‌دهد.

۵- قرینه‌گرایی^۷

واژه‌ی قرینه^۸ از کلمه لاتینی «ex-videre» به معنای «از طریق رؤیت» گرفته شده است. قرینه‌گرا کسی است که موجه و مدلل بودن باور را منوط به فراهم شدن شواهد و قراین کافی به نفع آن باور می‌داند. کلیفورد در این مورد که شواهد و قراین کافی چیستند، چیزی نمی‌گوید. او تنها به این نکته بسنده می‌کند که باور معقول، باوری است که دارای شواهد و قراین کافی باشد. از اینرو تحلیلی را به‌صورت مفروض صورت‌بندی می‌کنیم:

ابتدا به‌نظر می‌رسد که باید مفهوم «کافی بودن» را به‌گونه‌ای کیفیت مدارانه تحلیل کرد نه کمیت مدارانه. به سخن دیگر، نباید چنین تفسیر کرد که باور به P معقول است، در صورتی که دلایل له آن «بیشتر از» دلایل له باور به p-^۹ باشد؛ زیرا چه بسا برای باور به P دلایل بسیاری موجود باشد، در حالی که برای باور به p- تنها یک دلیل وجود دارد؛ اما همین یک دلیل به‌عنوان

1 - A. Heller

2 - B. Russel

3 - M. Steup

4 - Intellectual duty

5 - Bonjour

6 - Wrenn

7 - Evidentialism

8 - Evidence

دلیل به‌عنوان دلیلی نقض برای باور به p به کار آید، به طوری که هر کس به آن توجه کند خواهد گفت باور به p نامعقول است. از این رو، باید دید دلایل باور به p به لحاظ کیفی از چه ویژگی‌ای برخوردار هستند که آنها را از باور به $\sim p$ متمایز کرده و عامل معقولیت باور به p شده‌اند. برای این منظور می‌توان چنین تعریفی را ارائه کرد: باور به p دارای دلایل و شواهد کافی است، اگر و فقط اگر در زمان T :

۱- P, S را باور کند.

۲- اگر و فقط اگر S, Q را به‌عنوان دلیل برای باور به P ارائه دهد، باور به P بر پایه Q موجه باشد.

۳- برای Q, R مصداق دلیل شکست دهنده نباشد.

با توجه به شرط دوم، اولاً باور به P باید موجه باشد؛ ثانیاً توجیه باور به P بر مبنای دلیل خواهد بود؛ ثالثاً توجیه آن باید بر اساس همان چیزی باشد که به‌عنوان دلیل آن ارائه شده نه غیر آن.

با توجه به شرط سوم، اگر Q دلیلی برای باور به P باشد، R شکست دهنده این دلیل است اگر و فقط اگر $Q \& R$ دلیلی برای موجه بودن باور به P نباشد.

به این ترتیب می‌توان گفت که صورت کامل اصل معقولیت کلیفورد به این قرار است:

باور به p معقول است اگر و فقط اگر در زمان T :

۱- P, S را باور کند.

۲- اگر و فقط اگر S, Q را به‌عنوان دلیل برای باور به P ارائه دهد، باور به P بر پایه Q موجه باشد.

۳- چنین نباشد که $Q \& R$ دلیلی برای موجه شدن باور به P نسبت دهد (کبیر و مولایی، ۱۳۹۰، صص ۸۱-۷۹).

پنداشت غالب آن است که قرینه‌گرایی، رهاورد جان لاک است و او این سنگ بنا را نهاد^۱ (پلاننتینگا، ۱۳۸۱: ۱۹). دوران جان لاک، عصر روشنگری است و او ایده روشنایی عقل را طرح کرد. او رفع مسئولیت و وظیفه‌گرایی برای اکتساب باورها را در قراین و شواهد کافی دانست. کارکرد شواهد و قراین کافی این است که از نظر منطقی محتمل‌کننده‌ی صدق متعلق باور هستند و شواهد ناکافی این تضمین را در اختیار ما نمی‌گذارند، و کوتاهی کردن در دسترسی به شواهد و دلایل کافی، باوری با متعلق کاذب را در جامعه رواج دهد. در نظر کلیفورد، اعتقادورزی

۱- برخی معتقدند که پیشنهاد اصلاح قرینه‌گرایی از سوی چیزوم (۱۹۷۷) بوده است که بعدها فلدمن و کوهن از آن دفاع کرده‌اند (فلدمن، ۲۰۱۰: ۳۴۹).

بدین شیوه، فعلی غیراخلاقی است، زیرا بدون در نظر گرفتن وظایف ما نسبت به بشریت پذیرفته شده است (کلیفورد، ۱۳۹۴: ۲۷-۲۶). به طور اجمالی و از نظر کلیفورد می‌توان دلیل چرایی تعهد به وظایف عقلانی را چنین بیان کرد که، چرایی این وظیفه و تعهد به آن وابسته به نتایجی است که باور بدون دلایل و شواهد برای بشریت به ارمغان می‌آورد. کلیفورد این وظیفه را این‌گونه بیان می‌کند: «این وظیفه عبارت از این است که از خود در برابر عقاید بدون قراین مراقبت کنیم. همان‌طور که در برابر طاعون که ممکن است به سرعت بر بدن ما چیره شود و به دیگر نقاط شهر راه یابد، چنین می‌کنیم. کسی که به خاطر حصول نتیجه‌ای خوشایند، خانواده و هم‌نوعان خود را عملاً در معرض خطر قرار می‌دهد، چه در سر دارد؟» (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۷۰). به همین دلیل گناه معرفتی به گناه اخلاقی می‌انجامد. لذا قرینه‌گرایی که در مقابل ایمان‌گرایی، عمل‌گرایی و معرفت‌شناسی اصلاح شده قرار دارد، اصلی‌ترین پیش‌زمینه‌ی معرفت‌شناختی اخلاق باور است و به بیانی، هر دو عبارت از یک مفهوم هستند. همین تأکید بر قرینه‌گرایی است که وظیفه‌گرایی را به حرکت و تکاپو وا می‌دارد و الزام بر جمع‌آوری ادله و شواهد برای دفاع از یک باور دارد.

۶- درون‌گرایی (مبناگرایی - تلائم یا انسجام‌گرایی)

توجیه دارای دو شاخه‌ی «درون‌گرویی» و «برون‌گرویی» است. توجیه، ویژگی‌ای است که با افزوده شدن به رأی درست (باور صادق)، آن را به معرفت تبدیل می‌کند. اگر این امر را ذهنی و آگاهی فاعل شناسایی به آن را لازم بدانیم، دیدگاهمان نسبت به توجیه دیدگاهی درون‌گروانه است و اگر آن را امری بیرون از ذهن بدانیم و آگاهی از آن را لازم نشمریم، در این صورت دیدگاهی برون‌گروانه نسبت به توجیه داریم. بر مبنای دیدگاه درون‌گرویی، فاعل شناسایی S در باور به گزاره P، آن‌گاه موجه است که واجد بیینه یا دلیل به سود آن باور باشد. واجد بیینه بودن به معنای دسترسی داشتن به بیینه است و دسترسی داشتن به بیینه، یعنی اینکه فاعل شناسایی بتواند به آن آگاه باشد و در صورتی که از او درباره‌ی مبنای باورش پرسیده شود، بتواند آن را بیان کند و آن را به عنوان مقدمه در اثبات صدق باور خود به کار گیرد (کشفی، ۱۳۸۵: ۷۳-۷۲). بنابراین اگر فرد نتواند دلایل و شواهدی دست و پا کند که از منظر خود او موجه باشند، حق ندارد چیزی را باور کند و آگاهی از دلایل توجیه‌کننده، شرط پذیرش توجیه است؛ به نحوی که اگر از وی سؤال شد، بتواند ادله‌ی خود را برشمرد. درون‌گرویی دارای دو تقریر است: اکثری و اقلی. بر مبنای تقریر اکثری، آگاهی صاحب معرفت از بیینه باید با فعل باشد و بر اساس تقریر اقلی، آگاهی بالقوه کافی است؛ یعنی صاحب معرفت باید بتواند با تمرکز فکری، بیینه را به یاد آورد (همان: ۷۳).

برون‌گرویی^۱ در ربع آخر قرن بیستم در تقابل با درون‌گرویی و در پاسخ به معضلات آن

مطرح شد. بر مبنای این دیدگاه، فاعل شناسایی در موجه بودنش به یک باور، ملزم به داشتن بیته یا دلیل برای آن نیست چرا که در این دیدگاه، توجیه به عواملی بیرون از فاعل شناسایی مرتبط است (همان) و اغلب، پدیده‌های خارجی و از جمله شرایط علی بر معرفت‌های ما تأثیر می‌گذارند. برون‌گرایان را معمولاً دو دسته می‌دانند: اعتماد‌گرایان^۲ و طبیعت‌گرایان محتوایی (مضمونی)^۳. دسته اول که پرچمدار آنها آوین گلدمن^۴ است، معتقدند فرایندهای قابل اعتماد می‌توانند فراهم‌کننده‌ی توجیه باور باشند. به عقیده آنها، یک باور در صورتی موجه است که از طریق یک سازوکار معتبر مؤلف صدق^۵ ایجاد شده باشد و اگر این فرایند بتواند به مجموعه انبوهی از عقاید صادق بینجامد، فرایندی توجیه‌کننده خواهد بود (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۲۱). گروه دوم برون‌گران‌ها نیز شرط توجیه را برای معرفت لازم نمی‌دانند و معتقدند باید ارتباطی طبیعی یا شبه قانونی (شبه قانون علمی) میان صدق متعلق باور و باور شخص وجود داشته باشد (پویمن، ۱۳۷۷: ۳۰۱).

البته ممکن است شرایطی وجود داشته باشد که در آن باورهای صادق و موجه تولید شود و فاعل شناسا اصلاً بدان توجهی نداشته باشد. در این صورت هیچ دلیلی برای رو تافتن از این شرایط و عوامل توجیه نداریم. فرض کنید فردی تاریخ انگلستان را قبلاً مطالعه کرده است؛ ولی با مرور زمان، اطلاعات چندانی در ذهن او باقی نمانده است. روزی یک امتحان مشکل در این زمینه از او می‌گیرند و وی تصمیم می‌گیرد فقط با حدس به سوالات پاسخ دهد؛ چرا که حاضر‌الذهن نیست. از قضا همه‌ی پاسخ‌های او درست از آب درمی‌آید! درون‌گرا می‌گوید اعتقاد او به پاسخ‌هایش صائب نیست و حتی کار غیرصحیحی انجام داده است (خطای معرفتی و اخلاقی)؛ اما برون‌گرا کاری به عوامل توجیه و آگاهی آن فرد ندارد و فقط مهم این است که او بر فرایندی معتبر (خاطرات ضعیف از مطالعات قبلی) تکیه کرده باشد (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۲۲-۴۲۱). از آنجا که درون‌گرایان بر جنبه آگاهی فرد شناسا تأکید می‌کنند، نقش قراین و شواهد در دیدگاه آنان بسیار پررنگ می‌شود؛ چرا که تنها شواهد می‌توانند نشانگر آگاهی فرد از عوامل توجیه باور او باشند. اما برون‌گرایان، دیدگاه مشاهده‌کننده‌ی آرمانی را در نظر می‌گیرند، چه صاحب باور از آن مطلع باشد و چه نباشد. در نتیجه برون‌گرایان عموماً طبیعت‌گرا هستند و معتقدند آنچه موجه است و حالتی معرفتی ایجاد می‌کند، رهاورد حواس یا فرایندهای طبیعی است. درون‌گرایی دارای دو نوع حداقلی و حداکثری است که بر مبنای اولی، آگاهی بالقوه فرد از عوامل توجیه کافی است و اینکه

-
- 1 - Externalism
 - 2 - Reliabilists
 - 3 - Substantive naturalists
 - 4 - Alvin Goldman
 - 5 - Truth-producing

اگر او توجه خود را بر آن مطلب متمرکز کند، بتواند از آنها آگاه شود؛ اما بر مبنای دومی، آگاهی بالفعل او نیاز است و او باید واقعاً آگاه باشد تا بتواند در باور خود موجه تلقی گردد (بونجور، ۲۰۱۰: ۳۶۴؛ به نقل از جوادپور، ۱۳۸۹: ۵۸-۵۶).

درون‌گروی دیدگاهی کهن در تاریخ فلسفه است؛ از زمان افلاطون تا دوران معاصر، بیشتر فیلسوفان درون‌گرا بوده‌اند (کشفی، ۱۳۸۵: ۷۳) و تفکر غالب معرفت‌شناسان، درون‌گرایی بوده است و آنها نیز بر نقش قراین و شواهد، تأکید فراوانی داشته‌اند و فراهم آوردن این قراین را وظیفه فاعل شناسا برای توجیه باورهای او دانسته‌اند. کلیفورد، یکی از این درون‌گرایان است که - از لحاظ تاریخی - در میانه سلسله این معرفت‌شناسان سخت‌گیر قرار گرفته است. اخلاق باور مبتنی بر این است که ما انسان را قادر به توجیه باورهای خود دانسته، علل و شرایط این توجیه را در حیطه آگاهی و دسترسی او بدانیم (جوادپور، ۱۳۸۹: ۵۹).

نتیجه‌گیری

کلیفورد با مطرح کردن ایده خود «همیشه، همه جا و برای همه کس، اعتقاد به امری بدون فراهم شدن قراین لازم و کافی، امری (اخلاقاً) خطاست»، نوعی رابطه بین معرفت‌شناختی و اخلاق برقرار کرده است. بدین صورت که تخلف معرفتی (عدم پابندی به قرینه‌گرایی حداکثری) را نه تنها گناهی معرفتی، بلکه گناهی اخلاقی نیز شمرده است. ایده‌ی اخلاق باور، مستلزم پذیرش بایسته‌هایی است که با یکدیگر همبستگی و وابستگی دارند و اتخاذ برخی، ناشی از برگزیدن دیگری است. از جمله مهم‌ترین این بایسته‌ها عبارتند از: اراده‌گرایی، ارتباط شبکه‌ای باورها، فعل متعاقب باور، وظیفه‌گرایی، قرینه‌گرایی، درون‌گرایی. بر اساس ایده‌ی اخلاق باور، شکل‌گیری یک باور امری ارادی محسوب می‌شود و فرد همان‌گونه که می‌تواند باوری را برگزیند، می‌تواند آن را رد کند. باورها ارتباطی شبکه‌ای با هم داشته و نه تنها باورهای یک فرد با یکدیگر مرتبط هستند بلکه باورهای افراد مختلف نیز با هم در ارتباط بوده و روی هم تأثیر می‌گذارند. در ایده‌ی اخلاق باور، اعتقاد بر این است که باور ارتباط نزدیکی با عمل داشته و روی عمل تأثیر می‌گذارد. در این صورت با توجه به مقدمات بیان شده، یعنی وجود اراده انسان در فرایند شکل‌گیری باور، و همچنین ارتباط باورهای فرد با باورهای دیگران، و در نهایت تأثیر باورها بر اعمال؛ سخن از وظیفه‌گرایی به میان می‌آید. یعنی فرد مجاز نیست هر باوری را انتخاب کند، چرا که باور وی در صورت غیر منطقی بودن بر روی باورها و اعمال خود شخص و دیگران تأثیر می‌گذارد و نتایج زیان‌باری به وجود می‌آورد. به همین دلیل شخص باید قبل از شکل‌گیری کامل باور، به تحقیق و تفحص در مورد موضوع مطروحه و کسب معرفتی عقلانی در مورد آن بپردازد. با تحقیق و واری دقیق است که فرد قراین و شواهد لازم و کافی را برای پذیرش و یا رد یک باور فراهم می‌آورد. این قراین و ادله باید در حیطه آگاهی فرد باشد، یعنی فرد بتواند آن را

تشریح کرده و با دلیل و منطق از باور حاصل شده دفاع نماید. در ادامه بایسته‌های اخلاق باور بصورت شکل ذیل ارائه شده است:



با توجه به تحلیل ایده‌ی اخلاق باور، می‌توان گفت توجه به آموزش اخلاق باور در نظام تعلیم و تربیت، بسیار حائز اهمیت است؛ چرا که به تربیت فراگیرانی مسئولیت‌پذیر، عاری از خوی زودباوری، و اخلاق مدار می‌انجامد و نیز با آموزش وظیفه‌گرایی معرفتی به‌عنوان بایسته‌ی اصلی اخلاق باور، می‌توان به نتایجی که دغدغه‌ی بشر امروزی است نائل آمد، از جمله مواجهه عقلانی با محتوای فضای مجازی، حفظ و ترویج اخلاق بالاخص اخلاق کاربردی، جلوگیری از ایجاد و ترویج شایعات و عرفان‌های نوظهور، و همچنین تولید علم و معرفت، و

فهرست منابع

۱. استامپ، النر و همکاران (۱۳۸۰)، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه‌ی مرتضی فتحی‌زاده، چاپ اول، قم، انتشارات دانشگاه قم.
۲. پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۸۷)، عقل و اعتقاد دینی؛ درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات طرح.
۳. پلانتینگا، آلوین (۱۳۸۱)، عقل و ایمان، ترجمه‌ی بهناز صفری، قم، اشراق.
۴. پویمن، لوئیس پی (۱۳۷۷)، معرفت‌شناسی، مقدمه‌ای بر نظریه‌ی شناخت، ترجمه‌ی رضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۵. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲)، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران، سپهروردی.
۶. جوادپور، غلامحسین و قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۰)، تبیین و نقد اخلاق باور از منظر کلیفورد، پژوهش‌های اخلاقی، سال دوم، شماره ۲، صص ۲۲-۴.
۷. جوادپور، غلامحسین (۱۳۸۹)، اخلاق باور؛ بررسی تحلیلی رهیافت ویلیام کلیفورد، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم.
۸. جوادپور، غلامحسین (۱۳۸۹)، پیش‌زمینه‌های معرفت‌شناختی اخلاق باور، آیین حکمت، سال دوم، شماره ششم، صص ۶۳-۳۵.
۹. جوادی، محسن (۱۳۸۷)، علم دینی از دیدگاه پلانتینگا، روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۱۴، شماره ۵۷، صص ۲۸-۷.
۱۰. چاوشی، روح‌الله (۱۳۹۳)، تأملی بر چیستی تنوع‌پذیری باورها و مبانی نظری آن، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال ۱۵، شماره ۳ (پیاپی ۵۹)، صص ۹۸-۸۵.
۱۱. دکارت، رنه (۱۳۶۹)، تأملات در فلسفه‌ی اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. دکارت، رنه (۱۳۷۰)، گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه علی فروغی، جلد دوم، تهران، انتشارات زوار.
۱۳. شمس، منصور (۱۳۸۴)، آشنایی با معرفت‌شناسی، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو.
۱۴. شهرستانی، شیما؛ جوادی، محسن (۱۳۹۰)، تحلیل ایمان گرائی جان بیشاپ، اندیشه نوین دینی، شماره ۱۸، صص ۱۱۱-۹۵.
۱۵. عرب، مهین (۱۳۸۸)، نقد و بررسی روش‌شناسی در فلسفه دکارت و آراء پوپر، حکمت و

- فلسفه، سال ۵، شماره ۴، صص ۷۴-۵۳.
۱۶. کبیر، یحیی؛ مولایی، میثم (۱۳۹۰)، نگاهی دوباره به قرینه‌گرایی (بررسی رابطه عقل و ایمان از دیدگاه کلیفورد همراه با تحلیل و بررسی قرینه‌گرایی)، فلسفه دین، سال هشتم، شماره یازدهم، صص ۹۲-۶۹.
۱۷. کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۵)، دسته‌بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناختی، نامه حکمت، شماره ۸، صص ۸۷-۶۵.
۱۸. کلیفورد، ویلیام کینگ دن (۱۳۹۴)، اخلاق باور، ترجمه‌ی علی قنبریان، تهران، نشر درخت زندگی.
۱۹. کومیز، جرال.د. 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.
۲۰. لاک، جان (۱۳۸۱)، جستاری در فهم بشر، ترجمه‌ی رضازاده شفق، چاپ دوم، تهران، انتشارات شفییعی.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، جلد ۲۲، تهران، انتشارات صدرا.
۲۲. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۸۵)، نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش، چاپ نوزدهم، تهران، انتشارات طهوری.
۲۳. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۹۰)، نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده‌ی بیستم، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوری.
24. Amesbury. R. (2008). The virtues of belief: toward a non-evidentialist Ethics of Belief- Formation. *Int J Philos Relig*, 63.
25. Bennett. J. (1990). Why is Belief Involuntary?. *Analysis*, 50(2).
26. Bonjour. L. (1980). Externalist Theories of Empirical Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 5.
27. Bonjour. L. (2010). "Externalism/internalism" in: A companion to Epistemology (ed) Dancy, Sosa & Steup, Blackwell.
28. Chignnell. A. and Dole. A. (2005). The ethics of religious belief: A Recent history in God and the Ethics of Belief. Cambridge university Press.
29. Chisholm. R. M. (1961). Evidence as justification. *The Journal of philosophy*, 23(5), Des.
30. Chisholm. R. M. (1991). Faith and the Ethics of Belief. *Philosophy and Phenomenological Research*, 51(1).

31. Clifford. W. K. (1876). The ethics of belief. Contemporary review, copyright(c) 2003 proquest information and leaning company Ltd.
32. Clifford. W. K. (1877). The Ethics of Belief. Contemporary Review.
33. Clifford. W. K. (1901). Lectures and Essays. (The ethics of belief), edited by: Leslie Stephen and Sir Frederick Pollock, New York, the Macmillan and CO, limited.
34. Engel. P. (1999). Volitionism and voluntarism about Belief. A. Meijers (ed.), in Belief, Cognition and Will, Tilburg University Press.
35. Feldman. R. (2000). The Ethics of Belief. Phenomenological Research, Vol. LX, No. 3.
36. Harvey. V. A. (2008). The Ethics of Belief and Two Conceptions of Christian Faith. Int J Philos Relig, 63.
37. Heil. J. (1983). Doxastic Agency, Philosophical Studies, 43.
38. Heller. A. (2000). Hobarian voluntarism: grounding a Deontological Conception of Epistemic Justification. Pacific Philosophical Quarterly, 81(2).
39. Pojman. L. P. (1994). Philosophy of Religion. 2ed Edition, Wadsworth Publishing Company.
40. Pojman. L. P. (1999). The Theory of Knowledge. Second edition, USA, wadsworth publishing Company.
41. Pojman. L. P. (2001). What can we know?. Second Ed, Canada: Wadsworth, a division of thomson learning, Inc.
42. Russell. B. (2001). Epistemic and Moral Duty. M. Steup (ed.), Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue, New York: Oxford.
43. Steup. M. (2000). Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology. Acta Analytica, 15(24).
- Wrenn. Ch. B. (2007). Why there are No Epistemic Duties. Dialogue: The Canadian Philosophical Review, 46(1)

جایگاه مراقبه در اخلاق عقلی

محمد حسین مطیعی^۱

حمید رضانیا شیرازی^۲

چکیده

مراقبه یا کنترل نفس جایگاه ویژه‌ای در اخلاق اسلامی دارد، به طوری که تمام فعالیت‌های اختیاری انسان در راستای کمال راه، تحت اشراف خود قرار می‌دهد، که در صورت عدم نظارت، هیچ فعلی به نتیجه مطلوب نخواهد رسید. در این مقاله، بحث مراقبه از میان رویکردهای چهارگانه در اخلاق (عقلی، عرفانی، روایی و تلفیقی)، در اخلاق عقلی و استنباط آن از آثار موجود این رویکرد مورد بررسی و تبیین قرار گرفته که مفروض اصلی در این نوشتار است. در ابتدا پیشینه‌ی بحث در آثار اخلاق عقلی مورد جستجو قرار گرفته است، همچنین برخی از مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی مراقبه در اخلاق عقلی بررسی شده و در ذیل هر کدام ارتباط آن مبنا با مراقبه مطرح شده است. در پایان بر اساس آثار و متون موجود از حکمای مؤلف در اخلاق عقلی "مراقبه" اینگونه استنباط شده است: «مواظبت رفتاری متعادل به دور از افراط و تفریط» به عبارت دیگر فضیلتی است که با عمل به آن، انسان از لغزیدن به ردائل دو طرف آن، کنترل می‌شود.

واژگان کلیدی

مراقبه، اخلاق عقلی، مبانی معرفت‌شناسی، مبانی انسان‌شناسی

۱. استادیار و عضو هیات علمی و مدیر گروه اخلاق جامعه المصطفی العالمیه، موسسه علوم انسانی

Email: m.h.motiei3646@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیات علمی جامعه المصطفی العالمیه، گروه مبانی اندیشه، موسسه علوم انسانی

Email: hamidrezania@miu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

مقدمه

مراقبه یا کنترل نفس جایگاه ویژه‌ای در اخلاق دارد، به طوری که تمام فعالیت‌های اختیاری انسان را که در اخلاق به منظور رسیدن به کمال مطرح می‌شود، تحت اشراف خود قرار می‌دهد، و چنانچه مراقبه‌ای در کارها نباشد، هیچ فعلی به نتیجه مطلوب نخواهد رسید. در این مقاله، با توجه به رویکردهای متفاوت در دانش اخلاق، به رویکرد عقلی و استنباط و تبیین بحث مراقبه در میان آثار این رویکرد پرداخته می‌شود. پرسش‌هایی نظیر اینکه: مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی رویکرد اخلاق عقلی در بحث مراقبه کدامست؟ مراقبه در اخلاق عقلی به چه معناست؟ لوازم، آثار و نتایج بحث مراقبه چیست؟ آیا در آثار اخلاق عقلی از مراقبه صریحاً بحث به میان می‌آید یا اینکه بحث مراقبه در این آثار، بحثی استنباطی است؟ و... از مهمترین پرسش‌های مطرح در این مقاله هستند.

پیشینه بحث

در آثار مربوط به اخلاق عقلی، که در ادامه به آن اشاره می‌شود به صراحت سخنی با واژه خاص مراقبه و ماهیت آن، به میان نیامده است. بنابراین در این پژوهش تلاش بر این است که مراقبه، از این آثار استنباط گردیده و با هدف ایجاد انگیزه بیشتر برای رعایت آن، مطرح گردد. آثاری که در این راستا مورد بررسی قرار گرفته و به نحوی پیشینه بحث را شکل داده اند عبارتند از:

۱. ارسطو در کتاب "اخلاق نیکو ماخوس" پس از بحث درباره فضیلت اخلاقی انسان؛ مردم را حسب شکلهای مختلف زندگی و تلقی آنها از خیر و سعادت سه دسته می‌داند: دسته اول، طبقات پست که طرفدار زندگی لذت جویانه‌اند. دسته دیگر خواهان مجد و عزت اجتماعی هستند، و دسته سوم به دنبال زندگی عقلی و همراه با تأمل هستند. وی عمل اخلاقی و به عبارت دیگر فضیلت اخلاقی را رعایت حد وسط میان دو طرف افراط و تفریط می‌داند. البته حد وسط در نظر وی حد وسط ریاضی و دقیق نیست بلکه حد وسط اضافی و نسبی است. بنابر این حد وسط، فضیلت و افراط و تفریط در هر موضوعی خلاف عقل بوده و ردیلت شمرده می‌شود. (ارسطو: ۱۳۸۶، باب ۵، ص ۸، و باب ۶، ص ۵۵-۶۰)

از گفتار ارسطو این مسئله قابل استنباط است که مراقبه همان فضیلت اخلاقی است که عبارت است از انجام عمل معتدلانه و رعایت کردن حد وسط میان دو طرف افراط و تفریط.

۲. محمد بن زکریای رازی، در کتاب "الطب الروحانی" انسان برخوردار از سلامت روحی و روانی را انسانی می‌داند که همه فعالیت‌های خود را بر محور عقل قرار دهد. از نظر وی، اولین برتری انسان بر حیوانات تحصیل ملکه اراده و انجام فعل پس از تفکر و اندیشه است. وی معتقد است که هوای نفس بدون آنکه در عواقب امر تفکر کند، پیوسته انسان را به سوی لذت‌های

حاضر می خواند، به همین دلیل شایسته است که انسان عاقل از آن پیروی نکند. رازی "مهاردن" هوا را برای هر انسان عاقلی و با هر مسلکی واجب دانسته و معتقد است اگر چه انسان در ابتدای مبارزه با هوای نفس، سختی کشیده و رنج می برد ولی بزودی شیرینی و لذتی به دنبال آن خواهد آمد که از آن خوشحال، و پس از مدتی تمرین و عادت، بر او آسان خواهد شد. (رازی، محمد بن زکریا؛ ۱۳۷۹، فصل اول، ص ۱۸ و فصل دوم، ص ۲۱-۲۰ و ص ۳۲)

اگر چه رازی به صراحت از مراقبه نامی نبرده، اما آنجا که اشاره می کند به دعوت پیوسته و بدون تفکر هوای نفس به لذت های حاضر، طبیعی است که در مقابل این دعوت پیوسته، باید هموردی قوی یعنی مبارزه پیوسته و دائمی با نفس اقامه کرد؛ و این پیوستگی مبارزه با هوای نفس همان مراقبه است.

۳. فارابی نیز در "فصول منتزعه" معتقد است که اگر انسان ویژگی های طبیعی و شایستگی های فطری خود را به سوی برتری و فضیلت فرا خواند و به خوبی ها افزون کند و آنها ملکه او گردند چنین انسانی، انسان الهی و خدا گونه است. و کسی که به سوی پستی ها و رذیلت ها برود و رفتار بد در نفسش جایگزین گردد و برای پدید آوردن همه کارهای پلید آمادگی داشته باشد، چنین انسانی، حیوان گونه است. (فارابی؛ ۱۳۸۲، فصل ۱۲، ص ۳۲)

اگر چه نگاه فارابی در این کتاب بیشتر به جنبه های اجتماعی افراد است ولی آنجا که تذکر به فراخوانی ویژگی های طبیعی و شایستگی های فطری انسان به سوی برتری و فضیلت می دهد که اگر انسان به خوبی ها افزون کند و آنها ملکه او گردند چنین انسانی، انسان الهی و خدا گونه است و در غیر این صورت حیوان گونه؛ نشان می دهد که او نیز به نوعی به مراقبه قائل است؛ چرا که ملکه شدن فضیلت در انسان با تکرار عمل و مواظبت و مراقبت بر آن عمل ممکن خواهد بود.

۴. یحیی بن عدی در مقدمه کتاب "تهذیب الاخلاق"، غرض از تدوین کتاب و ضرورت حیات اخلاقی در شکل گیری هویت انسانی را اینگونه مطرح نموده است: «باید دانست که در میان سایر حیوانات، آدمی دارای اندیشه و نیروی شناخت خوب از بد است، و همواره برترین امور و بالاترین پایگاه ها و گرانبهاترین لوازم زندگی را خواهان است. کمال انسان کامل آن است که همواره در طی طریق تکامل اخلاق و کسب فضایل کوشا بوده، از بدی ها و زشتی ها دامن خویش را پیوسته پاک نگاه دارد و در همه احوال آمادگی پذیرش فضائل را دارا باشد و در کلیه کارها، خویش را از رذایل دور نگه دارد.» (یعقوبی، یحیی بن عدی؛ ۱۳۶۵، ص ۴۵)

تأکید مؤلف بر همواره کوشا بودن در کسب فضائل و پیوسته پاک نگاه داشتن خویش و آمادگی در همه احوال برای پذیرش فضائل و اجتناب از رذائل، می تواند تبیین دیگری از مراقبه باشد.

۵. عامری نیشابوری، در بخشی از کتاب "السعادة و الاسعاد فی السیره الانسانیة" آورده است که: ما بالفعل و به صورت طبیعی، صاحبان رذائل و فضائل نیستیم بلکه آنها را کسب می‌کنیم. در جای دیگر پس از ذکر عفت به عنوان حد وسط قوه شهویه، در فرق بین عقیف و ضابط می‌گوید: عقیف کسی است که اصلاً تمایلی به آنچه که با سلامت انسان و تدبیر نیکو ناسازگار است، ندارد. اما ضابط کسی است که تمایلات و شهوات حقیری دارد ولی نفس خود را از آن شهوات ضبط و نگاه می‌دارد. در جای دیگر پس از نقل گفتار سقراط در تأکید بر داشتن عفت می‌نویسد: شما به آنچه که دوست دارید نمی‌رسید مگر به ترک آنچه که تمایل دارید و صبر بر آنچه که کراهت دارید. در جای دیگر از قول یکی از حکما نقل می‌کند: رها ساختن فکر در لذت‌های بدنی، آن چیزی است که انسان را به رذائل می‌کشاند پس باید از همان ابتدای امر فکر خود را از لذات بدنی قطع کنی و این هم ممکن نیست مگر اینکه توجه و حواس خود را از آن لذتها منصرف کنی و مانع زبان از ذکر آنها شوی، هر گاه خواستی بدانی که چگونه انسان شهوت خود را کنترل می‌کند؟ ببین چگونه زبان خود را کنترل می‌کند؟ (عامری النیسابوری، ۱۳۶۶، صص ۷۵، ۷۹، ۸۳، ۸۷)

ضبط نفس، ترک تمایلات و صبر بر ناملازمات، کنترل و نگهداری شهوات و هیجانات از طریق کنترل زبان؛ می‌تواند بیان دیگری از مراقبه باشد.

۶. ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه رازی، در مقاله ششم از کتاب "تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق" به علل پیدایش بیماری‌هایی که به نفس انسان می‌رسد، و هم چنین به بیان روش درمان و شفای آنها می‌پردازد؛ و متذکر می‌شود که پزشکان ماهر در بیماری‌های جسمی قبل از اینکه علت بیماری را تشخیص بدهند اقدام به علاج و درمان نمی‌کنند... همچنان که در درمان بیماری‌های جسم به دوگونه عمل می‌شود، اگر جسم سالم باشد سعی و تلاش بر این است که این سلامتی حفظ گردد و در واقع از بروز بیماری پیشگیری شود و اگر جسم بیمار شده است برای درمان آن تلاش گردد؛ در درمان بیماری‌های روحی و مربوط به نفس نیز باید اینگونه برخورد شود، در درمان بیماری‌های روحی و مربوط به نفس نیز باید اینگونه برخورد شود، که اگر انسان صاحب خیر و فضیلت است و نیل به فضائل را دوست دارد و مشتاق علوم و معارف حقیقی و صحیح است، واجب است برای حفظ این حالات با کسانی معاشرت داشته باشد که از این سنخ باشند و از معاشرت با کسانی که در وادی لذت‌های زشت و قبیح حرکت می‌کنند، پرهیز کنند... چرا که اینگونه مجالس در نفس انسان آنچنان تأثیر سوء دارد که برای معالجه و درمان آن باید زمان زیادی را صرف کرد. و چه بسا اینگونه مجالس باعث فساد انسان فاضل حکیمی شود، چه رسد به دانش‌جویان جوانی که در ابتدای راه هستند. مؤلف علت این تأثیر پذیری را طبیعت متمایل به راحتی جسم و لذات بدنی در انسان می‌داند، از این

جهت مهار نفس توسط عقل و حرکت در مسیر اعتدال را لازم می‌داند. مؤلف یکی از موارد پیشگیری و حفظ سلامت نفس را انجام وظایف نظری و تمرین فکری مداوم دانسته زیرا اخلال در انجام این وظیفه، انسان را کند ذهن و ابله می‌نماید. (ابن مسکویه رازی: ۱۴۲۶ق، صص ۱۵۷-۱۵۶)

از بیان ابن مسکویه، مراقبه اینگونه قابل استنباط است: تمرین فکری مداوم و عمل بر اساس فکر و حرکت در مسیر استفاده متعادل از قوای شهویه و غضبیه و پرهیز از تحریک آنها. ۷. افضل الدین کاشانی (بابا افضل) در پیشگفتار کتاب "مدارج الکمال" فضایل و ردائیل را بر معیار کمال تعریف می‌کند که: هر فعلی به طرف کمال نزدیکتر باشد آن را از فضائل و اسباب نیکیبختی می‌داند و هر چه را که به طرف نقصان نزدیکتر باشد، آن را از ردائیل و اسباب بدبختی می‌داند. او نشانه‌های انسان کامل را اینگونه توصیف می‌کند: انسان کامل کسی است که تمام قوای نباتی و حیوانی اش تحت امر عقل و خرد به رتبه اعتدال رسیده باشد. مثلاً در قوه غضبیه میان: «تکبر و دنائت»، «بدلی و ناباکی»، «سرکشی و مسخری» و «کینه ورزی و بی‌حمیتی» به اعتدال رسیده باشد. یا در قوه شهویه میان: «رغبت حرص و نفرت ناخواست»، «بستگی بخل و گشادگی اسراف»، «آزاد از بیم و امید»... به اعتدال رسیده باشد. (افضل الدین کاشانی: ۱۳۶۶، صص ۵ و ۴۵)

بحث مراقبه در این کتاب نیز استنباطی است؛ چنانچه دقت شود مؤلف، فضایل و ردائیل را بر معیار کمال تعریف می‌کند، و انسان کامل را کسی می‌داند که تمام قوای نباتی و حیوانی اش تحت امر عقل و خرد به رتبه اعتدال رسیده باشد. بنابراین اگر از دیدگاه مؤلف رسیدن به رتبه اعتدال را کمال انسان بدانیم یا کمال را چیز دیگری بدانیم، رسیدن به کمال فقط از مسیر افعال اختیاری انسان "با توجه و مراقبه" قابل تحصیل است.

۸. خواجه نصیرالدین طوسی، در مقدمه کتاب "اخلاق ناصری" پس از تعریف حکمت به علمی (نظری) و عملی، حکیم کامل و انسان فاضل را کسی می‌داند که این دو معنی در او تحقق یافته باشد؛ یعنی علم (تصور حقایق موجودات و تصدیق به احکام و لواحق آن) و عمل به شرط آنکه در مسیر نقصان به کمال باشد. او کمال انسانی را (به جهت اینکه نفس ناطقه را صاحب دو استعداد علمی و عملی می‌داند)، دو نوع می‌داند یکی کمال علمی که عبارتست از شوق او به سوی ادراک معارف و نیل به علوم و دیگری کمال عملی که عبارتست از مرتب و منظم نمودن قوا و افعال خود و جلوگیری از غلبه یکی بر دیگری (و حرکت در مسیر وسط و تسالم) که در این صورت اخلاق انسان مورد پسند و نیک خواهد بود. (خواجه نصیرالدین طوسی: بی تا، ص ۹)

مرتب و منظم نمودن قوا با توجه تلاش هر کدام از قوای شهویه و غضبیه در وجود انسان برای غلبه بر دیگری و بر قوه ناطقه، می‌تواند بیان دیگری از مراقبه و نظارت بر منظم بودن قوا

باشد.

۹. عبدالرزاق لاهیجی در مقصد اول از خاتمه کتاب "گوهرمراد" به دو طریق حکما و فلاسفه و طریق عرفا در سلوک راه باطن اشاره می‌کند، در مقصد اول، در توضیح طریق حکما حکمت را اینگونه تعریف کرده است: «علم به احوال اعیان موجودات علی‌ماهی علیه فی نفس الامر» سپس حکمت را به نظری و عملی تقسیم نموده است. وی حکمت نظری را علم به احوال موجوداتی می‌داند که وجودش در قدرت و اختیار انسان نیست، مانند علم به وجود واجب الوجود و مبادی عالیه و... و حکمت عملی را علم به موجوداتی می‌داند که در قدرت و اختیار انسان باشد. وی در ادامه با توجه به انقیاد قوه عملیه از قوه نظریه، قوه عملیه را دارای دو قوه اصلی ورئسی یعنی شهوت و غضب، و هر کدام را دارای دو طرف افراط و تفریط می‌داند. وی ضبط و نگهداری هر کدام از قوا را بر حد وسط، فضیلت و میل به افراط و تفریط را ردیلت می‌داند. (عبدالرزاق لاهیجی: ۱۳۷۲، ص ۶۶۶)

در اینجا گرچه مؤلف به مراقبه تصریح نمی‌کند ولی اشاره به ضبط قوا در مسیر حد وسط بدون توجه و مراقبه ممکن نخواهد بود. بنابراین از مطالب ایشان نیز می‌توان اینگونه استنباط کرد که مراقبه عبارت است از مواظبت از کشیده شدن هر کدام از قوای شهویه و غضبیه به سوی افراط و تفریط و حفظ آنها در حد اعتدال.

برخی مبانی اخلاق عقلی

الف) مبانی معرفت‌شناسی

عقل نظری و عقل عملی

در بین تعاریفی که برای این دو ذکر شده مناسب‌ترین تعریف آن است که گفته شود: دو نیرو در انسان وجود دارد که وی با یکی از آنها اندیشه‌ورزی می‌کند و می‌فهمد و با دیگری عزم، اراده و سپس عمل می‌کند. نیروی اول را عقل نظری و نیروی دوم را عقل عملی می‌گویند. پس عقل یا عالم است یا عامل، که از این دو به قوه علامه و قوه عماله، قوه بینش و قوه کنش تعبیر شده است. البته هر کدام دارای مراتب، فروع و احکام خاصی است؛ احساس، تخیل، توهم، تعقل و جزم در برابر شک از شئون عقل نظری و نیت، اراده، عزم، در مقابل تردید از شئون عقل عملی است (ابو علی سینا، ۱۴۰۴ق، الشفاء، ج ۲، ص ۱۸۵ و جوادی آملی: ۱۳۸۵، توحید در قرآن، ص ۶۴۲)

ادراک و جزم علمی به «هست و نیست» (حکمت نظری) و «باید و نیابدها» (حکمت عملی)، وظیفه عقل نظری است، و عزم عملی نسبت به اداره امور انسان، وظیفه عقل عملی است، و تعبیر امام صادق علیه السلام از عقل در این روایت: «الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانَ» (حرعاملی، ج ۱، ص ۴) همان عقل عملی است، یعنی نیرویی که به وسیله آن خدای

رحمان عبادت شده و بهشت به دست می‌آید. (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱۲، ص ۴۴۰)

ب) مبانی ارزش شناختی

با توجه به معنای عمومی ارزش یعنی مطلوبیت، موارد ذیل را می‌توان از مبانی ارزش شناختی در اخلاق عقلی دانست:

۱. فضیلت اخلاقی

اموری که در نفس انسان وجود دارد از سه حال خارج نیستند: یا در شمار انفعالات قرار می‌گیرند، یعنی انسان در برخورد با آنها به صورتی غیر اختیاری منفعل می‌شود. مثل خشم، نفرت، خوشحالی، محبت، ترس و... به طور کلی احساساتی که با لذت و الم همراه هستند. یا از گروه استعدادها هستند، یعنی اموری که موجب پیدایش انفعالات در ما می‌شوند، مانند استعداد خشمگین شدن، متالم شدن، مهرورزیدن. یا از ملکات به حساب می‌آیند یعنی اموری که به موجب آنها و با توجه به انفعالات متصف به خوب یا بد می‌شویم. مثلاً نسبت به خشم، اگر احساس ما شدید و یا خیلی کم باشد، بد، و اگر احساس یاد شده متعادل باشد، خوب هستیم. با بررسی انفعالات، فضیلت نمی‌تواند احساسی همانند ترس، لذت یا گرسنگی باشد، این حالات، تا آنجا که یک انفعال طبیعی و جبری هستند، فضیلت شمرده نمی‌شوند، و انسان به خاطر انفعالات، ستایش و نکوهش نمی‌شود؛ ضمن اینکه وقتی انسان تحت تأثیر انفعالات قرار می‌گیرد، می‌گویند فلانی تحریک شده است، اما در مورد فضائل و رذائل، ما تحریک نمی‌شویم بلکه به طریقی مستعد قبول آنها می‌گردیم. فضیلت از سنخ قوه و استعداد هم نیست، زیرا کسی را نمی‌توان به صرف داشتن استعداد خاصی، خوب یا بد دانست. علاوه بر این استعدادها ما اموری طبیعی هستند در حالی که خوبی یا بدی مربوط به طبع ما نیستند. پس فضیلت نه احساس است و نه استعداد، بلکه حالت، و به عبارت دیگر عادت یا ملکه است. (ارسطو: ۱۳۸۶، کتاب دوم، باب ۵، صص ۵۳-۵۴)

فضیلت اخلاقی در نظر ارسطو قسیم فضیلت عقلانی است. او حکمت نظری و حکمت عملی را جزء فضائل عقلی دانسته و سخاوت و اعتدال را از سنخ فضائل اخلاقی برمی‌شمارد. و در توضیح این مسئله می‌گوید: برای اینکه خصال اخلاقی کسی را برشمریم نمی‌گوییم فلانی حکیم است یا صاحب ذکاوت و درایت است؛ بلکه می‌گوییم او فردی با نزاکت و یا فردی عقیف است. به عبارتی دیگر فردی ملایم یا معتدل است. با وجود این، ما مرد حکیم را به جهت صفاتی که واجد است ستایش می‌کنیم و در بین این صفات آنچه زیننده مدح و ستایش است فضیلت می‌نامیم.. (همان، صص ۴۲-۴۱)

۲. معیار فضیلت

در هر چیز متصل و قابل تقسیم، امکان اینکه کسی مقدار بیشتر یا کمتر یا مساوی را اخذ کند وجود دارد، و این یا نسبت به خود موضوع است یا به لحاظ ارتباط با ما. مقدار مساوی، حد وسط بین زیادی و کمی است. و این نوع حد وسط نه منحصر به فرد است و نه نسبت به همه کس یکسان. مثلاً اگر عدد ده را زیاد و عدد دو را کم فرض کنیم، شش حد وسط به لحاظ موضوع است، چون همان مقدار که شش از دو زیادتر است، ده از شش زیادتر است. این حد وسط برحسب نسبت عددی است. اما حد وسط به لحاظ ارتباط با ما این طور نیست. مثلاً، هرگاه خوردن سه من غذا برای شخص معینی زیاد و نیم من کم باشد، مربی نمی تواند حد وسط این دو را در نظر بگیرد، و برای او دستور دو من غذا بدهد، چون ممکن است دو من هم برای خورنده زیاد یا کم باشد. پس فضیلت بایستی کیفیت توجه به حد وسط را دارا باشد، و منظور از فضیلت، فضیلت اخلاقی است که با افعال و انفعالات سرو کار دارد و در افعال و انفعالات است که افراط و تفریط یا حد وسط وجود دارد. پس فضیلت ملکه‌ای نفسانی است که حد وسط نسبت به ما را برمی‌گزیند و میانه دو ردیلت افراط و تفریط است. (همان: کتاب دوم، باب ۶، صص ۶۰-۵۵)

بنابراین منظور از فضیلتی که مورد مدح و ذم قرار نمی‌گیرد فضیلت عقلانی است. و منظور از فضیلتی که مورد مدح و ذم قرار می‌گیرد فضیلت اخلاقی است. بر اساس این مبنا، که فضیلت اخلاقی حد وسط صفات انسانی است، مراقبه در اخلاق عقلی رعایت این حد وسط است.

ج) مبانی انسان‌شناسی

۱. قوای نفس انسانی

نفس دارای قوای سه گانه ناطقه (عقله)، غضبیه و شهویه است که هر یک تأمین بخشی از نیازهای انسان را بر عهده دارند. بدون شک قرار دادن هر کدام از این سه قوه توسط خالق حکیم برای حکمت، غرض و هدفی بوده است. (ابن مسکویه: ۱۴۲۶، ص ۱۵)

شناخت قوا و شناخت حالات سه گانه آنها برای حرکت در مسیر اعتدال، لازم و ضروری است زیرا در غیر این صورت چه بسا انسان حرکت افراط گرایانه یا تفریط گرایانه خود را حرکت اعتدالی تصور نموده و به جای حرکت در مسیر کمال، مسیر نقصان را طی نماید. این قوا که هر کدام سهم بسزایی در رساندن انسان به کمال مطلوبش را دارند، عبارتند از:

۱.۱. قوه ناطقه (عقله)

قوه عقله همان قوه تفکر و ادراک است که مبدأ ادراک حقایق و جدایی بین نیکی‌ها و بدی‌هاست، و نیز انسان را به نیکی فرمان می‌دهد و از زشتی بر حذر می‌دارد و در صورتی انسان به سمت ترقی و تعالی پیش می‌رود که به امر و نهی این قوه عمل نماید. فایده این قوه این

است که حقایق را ادراک می‌کند و آدمی را به کارهای نیک فرمان داده و از صفات زشت باز می‌دارد. در صورتی که از این قوه به صورت صحیح و معتدل بهره برداری شود فضیلت حکمت از آن به وجود می‌آید؛ اما هنگامی که افراط و زیاده روی در آن صورت گیرد، رذیلت جربزه و سفسطه را به دنبال خواهد داشت. چنین شخصی در این حالت در تمام امور، حتی در امور یقینی و ضروری نیز شک و تردید می‌کند و در شک خود باقی می‌ماند؛ چنان که در تفریط و کوتاهی نسبت به آن قوه، رذیلت دیگری به نام «غباوت» و جهل مرکب پدید خواهد آمد که اساس و پایه بسیاری از زشتی‌ها، نزاع‌ها و اختلافات می‌شود.

۱.۲. قوه غضبیه

وظیفه و مسئولیت این قوه، دفع ضرر از انسان است و به اعتباری، به آن نفس سبعی نیز می‌گویند که مبدأ غضب و دلیری و اقدام بر اعمال و شوق تسلط و تصرف، برتری و رسیدن به جاه بیشتر است. فایده این قوه این است که زیاده روی، تندی قوای شهوی و شیطانی را در هم می‌شکند و در صورتی که در جای خود از آن استفاده گردد و افراط و تفریطی در آن صورت نپذیرد، فضیلت شجاعت از آن پدید می‌آید و اگر به شکل افراط و زیاده روی مورد بهره برداری قرار گیرد رذیلت تهوّر و درنده خویی از آن به وجود می‌آید و اگر هیچ کارکردی نداشته باشد و در آن تفریط شود، رذیلت «جبن» از آن پدید می‌آید.

۱.۳. قوه شهویه

در حقیقت، این قوه، عهده دار جلب منافع برای انسان است که به آن نفس بهیمی نیز گفته می‌شود و مبدأ امور شهوانی است و اشتیاق لذت بردن از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و امور جنسی را دارد. فایده این قوه، حفظ و ادامه حیات بدن است که وسیله تحصیل کمال برای نفس است و در صورتی که به درستی از این قوه استفاده شود و افراط و تفریط در آن صورت نگیرد، فضیلتی به نام عفت از آن به وجود می‌آید که به تعبیر فیلسوفان و عالمان اخلاقی، یکی از چهار جنس فضیلت شمرده می‌شود.

بر اساس این مبنا، جهت دادن، تربیت کردن و شکوفا نمودن این قوا، به گونه‌ای که هر کدام نقش خود را به شکل بایسته و شایسته در ترقی و تعالی انسان ایفا نمایند، فقط با توجه و مراقبه ممکن خواهد بود.

۱. تعامل قوای سه گانه با یکدیگر

قوای سه گانه با یکدیگر تعامل دارند و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند. (همان، ص ۱۵) زیرا انسان موجودی است که وحدت حقیقی و غیر اعتباری دارد، و این همان بیان ملاصدرا در کتاب حکمت متعالیه است: "النفس فی وحدتها کلّ القوی" (صدر المتألهین شیرازی: ۱۹۸۱م،

اسفار، ج ۸، ص ۲۲۱)

از این جهت عملکرد هر کدام از قوای سه‌گانه بر تمام وجود انسان و نیز بر کارکرد سایر قوا تأثیر می‌گذارد. بنابراین چنانچه اراده یک فرد، صرف لذت‌طلبی‌های قوه شهویه شود، او را از اهتمام نسبت به دغدغه‌ها و مطالبات قوه ناطقه (در فراگیری دانش) و قوه غضبیه (در دفاع و امنیت) باز می‌دارد. همانطور که توجه و میدان دادن بیش از حد به قوه غضبیه، درنده‌خویی و ستیزه‌جویی را در آدمی شعله‌ور می‌گرداند و وی را به موجودی شرور و لجام‌گسیخته تبدیل می‌کند، و علاوه بر اختلال در روند سلامت جسم، فضای اندیشه را تیره نموده و خردورزی را تعطیل می‌نماید. اما اگر قوه ناطقه بر دو قوه شهویه و غضبیه غلبه نماید، آنها را اصلاح، و از افزون‌طلبی بازشان داشته و در جای خود و بر طبق مصلحت و حکمت به کارشان می‌گمارد.

۲. قوه ناطقه ملاک انسانیت

حقیقت وجود آدمی و ملاک انسانیت وی که او را از سایر موجودات متمایز می‌کند، خرد و ورزی، آگاهی و حکمت اندوزی است. زیرا آدمی در برخورداری از قوه شهویه و قوه غضبیه با سایر حیوانات مشترک است، پس آن دو نمی‌توانند ملاک انسانیت و تمایز انسان از سایرین باشند، و تنها قوه ناطقه است که او را از سایر موجودات متمایز می‌کند، و او نیز از رهگذر بهره‌برداری اختیاری از ارشادهای این قوه، به سعادت می‌رسد. بنابراین هرکس قدرت تشخیص و اندیشه‌ورزی او از سایرین بهتر باشد، و اختیار صحیح‌تری داشته باشد، در انسانیت کامل‌تر خواهد بود. (ابن مسکویه: ۱۴۲۶، ص ۱۲)

۳. تزامم قوای نفس انسانی

انسان موجودی مرکب است از قوای مختلفی است که همه آنها در سعادت و کمال او مؤثرند. انسان با اراده و اختیار خود می‌تواند یکی از این قوا را بر سایر قوا غالب کند و توجهش را بیشتر به آن معطوف کند. از این جهت در مقام انتخاب باید مراقب باشد و ملاک رجحان و مقدم داشتن خواسته یک قوه بر قوه دیگری را که متضرر نشدن سایر قواست، رعایت نماید. حد وسط بهره‌وری از هر قوه‌ای این است که مزاحم با قوای دیگر نشود. مثلاً ملاک اهمیت دادن به قوای شهوانی تا جایی است که مزاحم قوای عقلانی نشود تا کمالی که در سایه عقل حاصل می‌شود به دست بیاید. (مصباح: ۱۳۸۶؛ تقدمکاتب، ص ۳۱۹)

براساس این مبنا در زمانی که بین قوای نفس انسانی تزاممی پدید آید باید به دنبال اعتدال قوا برویم و این مبنا در واقع مبنایی برای قانون اعتدال ارسطویی در اخلاق عقلی است.

مراقبه در اخلاق عقلی

مراقبه در اخلاق عقلی براساس آنچه که در پیشینه بحث به آن اشاره شد برگرفته از برخی

نظرات ارسطو به ویژه قانون زرّین اعتدال؛ و آثاری است که در میان دانشمندان مسلمان به تبع قانون اعتدال به نگارش در آمده است؛ ضمن اینکه بحث مراقبه در آنها به صراحت تبیین نشده است. البته در میان آثار اخلاق اسلامی، برخی آثار مثل جامع السعادات مرحوم نراقی نیز هستند که علاوه بر استفاده از قانون اعتدال و تأکید بر لزوم رعایت حد وسط از میان دو لغزشگاه افراط و تفریط؛ به بحث مراقبه نیز پرداخته و تصریح کرده‌اند. این نوع آثار در گروه اخلاق اسلامی تلفیقی قرار می‌گیرند.

۱. جایگاه مراقبه در اخلاق عقلی

برای اینکه جایگاه مراقبه در اخلاق عقلی معلوم گردد لازم است به تقسیم حکمت به نظری و عملی در فلسفه اشاره شود:

حکمت به معنی شناخت و معرفت به چیزهایی که شایسته دانستن هستند، را «حکمت نظری»، و حکمت به معنی شناخت و معرفت به چیزهایی که سزاوار به کار بستن هستند را «حکمت عملی» می‌گویند. (احمد پور و دیگران: ۱۳۸۵ ص ۲۹)

به تعبیر شیخ اشراق، حکمت نظری علم به احوال موجوداتی است که وجودشان متعلق به اعمال ما نبوده و در اختیار آدمی نیست (علم به هست‌ها)، و حکمت عملی علم به احوال موجوداتی است که متعلق اعمال ما و تحقیقشان در اختیار آدمی است (علم به باید‌ها و نبایدها)؛ حکمت عملی به سه قسم تقسیم می‌شود: اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست مدن، و این تقسیم به این جهت است که انسان برای شناخت فضائل و ردائیل نیازمند حکمت اخلاق است تا پس از شناخت فضائل، مطابق آنها عمل، و پس از شناخت ردائیل، از آنها اجتناب نماید؛ از طرفی برای اینکه به مصالح منزلت معرفت پیدا کند نیازمند حکمت منزلیه یا تدبیر منزل است؛ و سوم برای اینکه به کیفیت مشارکت مردم در امور اجتماع معرفت پیدا کند، نیازمند به حکمت مدنیه یا سیاست مَدُن است (شیخ اشراق: ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳) به هر حال، آنچه که عمل به آن، به کمال انسان بر می‌گردد و آنچه در تعالی انسان نقش مؤثر دارد، آن سلسله بحثها و مسائل را حکمت عملی می‌نامند.

براین اساس جایگاه مراقبه در اخلاق عقلی قابل تشخیص خواهد بود. مراقبه با توجه به مطالب فوق، در شمار مسائل حکمت عملی قرار می‌گیرد، چرا که عمل به آن در تعالی انسان نقشی مؤثر دارد.

۲. تعریف مراقبه در اخلاق عقلی

در آثار اخلاق عقلی، همانطور که اشاره شد به بحث مراقبه با واژه خاص مراقبه تصریح نشده است، بنابراین تعریفی که ارائه می‌شود، تعریفی استنباطی است که با توجه به مبانی مطرح در اخلاق عقلی، و با استفاده از عبارت‌های مختلف حکما می‌باشد. عباراتی از قبیل: زندگی عقلی

و همراه با تأمل، فضیلت اخلاقی و ملکه شدن آن، مبارزه با نفس و مهار کردن آن، حفظ اعتدال در بهره‌مندی از قوای نفس، رجحان قوه عقلانی بر قوای شهویه و غضبیه، آمادگی در همه احوال برای پذیرش فضائل (حد وسط قوای نفسانی) و اجتناب از ردائیل (طرفین افراط و تفریط) و... در این تعریف، نقش مبانی مختص عقلی به ویژه قوای نفس و حالات سه گانه افراط، تفریط و اعتدال، در آنها برجسته است. با این مقدمه می‌توان گفت:

مراقبه در اخلاق عقلی عبارت است از: « به کارگیری عقل در استفاده درست از قوای نفسانی و توجه و مواظبت بر حرکت معتدلانه در مسیر تکامل و نلغزیدن به دو سوی افراط و تفریط »

بدیهی است شناخت قوای نفسانی انسان و موقعیت‌های افراط و تفریط در آنها، در عمل مراقبه و مواظبت در این رابطه بسیار مهم و اساسی است. چرا که در غیر این صورت، امکان نلغزیدن به مسیر افراط و تفریط، و خروج از مسیر تکامل وجود خواهد داشت.

۳. مراتب مراقبه در اخلاق عقلی

در اینکه آیا می‌شود برای مراقبه در اخلاق عقلی مراتب و درجاتی قائل شد یا نه؟ پاسخ مثبت است. زیرا چنانچه در تعریف مراقبه در این دیدگاه گذشت، مراقبه چیزی جز توجه و مواظبت نیست، و توجه مقوله‌ای تشکیکی است. براین اساس توجه یا کم توجهی یا بی توجهی به یک عمل اخلاقی از ابتدا و قبل از عمل، به هنگام عمل و تا رسیدن به مقصد و هدف عمل، می‌تواند مراتب مختلفی را از مراقبه به تصویر بکشد. بدیهی است که به مقدار توجه در موارد مذکور، مرتبه‌ای از مراتب مراقبه، رقم خواهد خورد. به عنوان مثال:

گاهی انسان با شناخت و مطالعه و با توجه به خود عمل، شیوه عمل و مقصد عمل، کاری اخلاقی را شروع و به پایان می‌برد؛ این میزان از توجه به عمل، مرتبه عالی و برتری از مراقبه در اخلاق عقلی خواهد بود. همچنانکه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله وسلم در یکی از توصیه‌های خود فرموده اند: «... إِذَا هَمَمْتَ بِأَمْرٍ فَتَدَبَّرْ عَاقِبَتَهُ فَإِنَّ يَكُ خَيْرًا وَرُشْدًا فَاتَّبِعْهُ وَإِنْ يَكُ غِيًّا فَاجْتَنِبْهُ.» هنگامی که تصمیم به انجام کاری گرفتی، ابتدا در عاقبت آن تأمل کن اگر خیر و رشد بود عمل کن و اگر تباهی در آن بود از آن اجتناب کن. (عاملی: ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۸۲)

و گاهی ممکن است کسی در ابتدا به یک کار اخلاقی توجه کند اما نسبت به مقصد و هدف کم توجه یا بی توجه باشد، یا مصداق هدف را اشتباهی بگیرد، یا در میان راه هدف را فراموش نماید، یا به شیوه صحیح عمل، توجه نداشته باشد، یا... به همین ترتیب مراتب دیگری از مراقبه محقق خواهد شد.

۴. مراقبه و نقش آن در کسب فضائل و اجتناب از رذائل

چنانچه گذشت نفس انسان دارای سه قوه ناطقه، شهویه و غضبیه است که هر کدام از این قوا یا به اندازه کار می‌کنند یا در عملکرد خود دچار افراط و تفریط می‌شوند. البته مسلم است که این اراده انسانی است که حرکت به اندازه یا حرکت افراطی و تفریطی را رقم می‌زند. بنابراین چنانچه انسان با مراقبت و مواظبت در محدوده‌ای که خالق حکیم مقرر فرموده است، حرکت نماید، فضیلت آن قوه حاصل شده است و اگر از آن محدوده خارج شود دچار افراط و تفریط شده و رذائل آن قوه را محقق کرده است.

هر کدام از قوای سه‌گانه نفس انسان دارای یک فضیلت و دو رذیلت است. از برآیند فضائل قوای سه‌گانه، فضیلت عدالت حاصل شده که آنهم دارای دو رذیله خواهد بود. بنابراین مجموع فضائل چهارگانه و رذائل هشت‌گانه دوازده صفت خواهد شد. قبل از بررسی نقش مراقبه در اکتساب فضائل و اجتناب از رذائل، تذکر چند نکته لازم به نظر می‌آید:

نکته اول: آنچه که باعث انگیزه و شدت مراقبه در این راستا خواهد شد، چند چیز است: شناخت قوا و کارکرد هر کدام از آنها، شناخت حد وسط و طرفین افراط و تفریط در آنها، شناخت منافعی که از کسب فضائل حاصل می‌شود، و بالأخره شناخت آسیب‌هایی است که از تحقق رذائل حاصل می‌شود.

نکته دوم: مراقبه و مواظبت بر فضائل و حرکت در مسیر تعادل، همزمان با مراقبه نسبت به اجتناب از رذائل افراط و تفریط خواهد بود، زیرا وقتی از فضیلتی سخن به میان می‌آید، مقابل و ضد آن، یعنی رذائل دو طرف آن، نیز فهمیده می‌شوند. (ابن مسکویه: ۱۴۲۶، ص ۱۰۷) بدین ترتیب مراقبه و توجه، به صورت فعالیتی سه‌بعدی ظاهر خواهد شد.

نکته سوم: زمانی این ویژگی‌های روحی، فضیلت یا رذیلت خوانده می‌شوند که در اثر رسوخ در نفس به یک «ملکه» یا «هیئت روحی» ثابت تبدیل شده باشند و الا در حد «حال» و قابل زوال خواهند بود. با این توصیف، مراقبه در قوای سه‌گانه و برآیند آنها یعنی فضیلت عدالت، به شرح ذیل خواهد بود. (همان، ص ۹۷)

۱. مراقبه در قوه ناطقه یا قوه ملکیه اینگونه است که انسان مواظب باشد تحت فرمان عقل در مدار وسط در خرد ورزی حرکت کرده و به سراغ معارف یقینی و مفید برود، تا فضیلت حکمت حاصل شود. و هم‌زمان باید مواظب دو لغزش باشد، اول اینکه مبدا به تفریط در اندیشه ورزی گرفتار شده و به دنبال تحصیل علوم مذکور نرفته و در نتیجه باعث تحقق رذیله تفریطی «بُلّه» یا رها کردن قوه تفکر گردد. دوم اینکه مواظب باشد در مسیر اندیشه ورزی فراتر از علوم یقینی و مفید نرود تا نتیجه‌اش تحقق رذیله افراطی «جربزه» یا استعمال نابجای قوه عاقله نگردد.

۲. مراقبه در قوه غضبیه یا سبعیه اینگونه است که انسان مواظب باشد که نیروی دافعه

نفس و قوه حراست و صیانت، از مخاطرات و عوامل تهدیدگر جانی و مالی و آبرویی، در مسیر اعتدال، و تحت انضباط عقلی قرار گرفته، تا فضیلت شجاعت در وجود وی محقق شود. و البته همزمان باید مواظب باشد تا مبدا از مسیر اعتدال خارج شده و گرفتار رذیله تفریطی «جبن یا ترس»، یا افتادن در مسیر رذیله افراطی «تهور» گردد.

۳. مراقبه در قوه شهویه یا بهیمیه نیز اینگونه است که انسان مواظب باشد شهواتش تحت فرمان و تدبیر عقل قرار گیرد. و در خوردنی‌ها و آمیزش و سایر شهوات و تمایلات، به اندازه‌ای عمل کند که سلامت بدن یا تداوم نسل تأمین گردد. و بدین ترتیب اعتدال در این قوه یعنی فضیلت «عفت» محقق گردد. و همزمان مراقب باشد به رذیله تفریطی «خمود» یعنی غفلت از نیازهای جسمی وارضای معقول آنها گرفتار نیاید. و یا در به چنگ آوردن لذایذ و کام جویی از مشتبهات، مسیر افراط را طی نکند و رذیله «شره» و شهوت‌رانی را رهاورد عمل خویش نسازد.

۴. مراقبه در فضیلت عدالت که برآیند فضائل سه گانه حکمت، شجاعت و عفت، و سرمنشأ رفتار منصفانه با خود و دیگران است، عبارت است از حفظ و استمرار فضائل مذکور، به گونه‌ای که برپایه آن انسان، هر حقی را ادا می‌کند و هر چیزی را در جای خود قرار می‌دهد. و البته مواظب است که مبدا این هیئت فاضلانه را از دست بدهد و به رذیله تفریطی «انظلام» و ظلم‌پذیری یا رذیله افراطی «ظلم» گرفتار آید.

اینها اصول و امهات فضائل و ردائل اند که از هر یک از آنها فضائل و ردائل جزئی تری منشعب می‌گردد، که در اینجا به آنها اشاره می‌شود: (همان: صص ۱۰۶-۱۰۰)

۵. فضائل منشعب از فضیلت حکمت (حد وسط قوه ناطقه) عبارتند از: ذکاوت؛ تعقل؛ تذکر؛ صفای ذهن و آسان شدن فهم مسائل؛ جودت ذهن و درک لوازم و آثار مسائل؛ سهولت تعلم و سرعت درک مفاهیم.

۶. فضائل منشعب از فضیلت عفت (حد وسط قوه شهویه) عبارتند از: حیا؛ دعه (سکون و آرامش نفس)؛ صبر یا خودداری به هنگام غلبه شهوات؛ سخاء و بخشش به جا، از فضیلت سخاء نیز فضائلی منشعب می‌شود: (کرم یا انفاق مال زیاد برای امور باارزش؛ ایثار؛ نبل یا خوشحالی از انجام کارهای نیک؛ مواسات و برادری؛ سماحت یا بذل مال زیادتر از استحقاق؛ مسامحت یا ترک بذل مال زیادتر از استحقاق، برای جلوگیری از طغیان قوای شهوانی)؛ حریت و آزادگی؛ قناعت؛ دمائه یا نرم خوایی و آمادگی برای انجام کارهای خوب؛ انتظام یا نظم در امور؛ حسن هدایت یا آمادگی برای انصاف به صفات حمیده؛ مسالمت و مدارا؛ وقار یا خودداری از شتاب‌زدگی؛ ورع یا مواظبت بر ملازم بودن با اعمال نیکی که موجب کمال نفس می‌شود.

۷. فضائل منشعب از فضیلت شجاعت (حد وسط قوه غضبیه) عبارتند از: کِبَرُ النفس یا بزرگی نفس به طوری که اقبال و ادبار دنیا برای او یکسان است؛ نجدت یا اعتماد به نفس؛ عظم

الهمه یا بلند همتی و متأثر نشدن از تعریف یا رویگردانی مردم؛ ثبات یا استقامت نفس در مقابل سختی‌ها؛ صبر در بلاها و مصائب؛ حلم و بردباری؛ سکون یا مقاومت و مضطرب نشدن در موقع لزوم مثل جنگ؛ شهامت یا حریص بودن بر انجام کارهای بزرگی که نتایج بزرگ و سودمندی به دنبال دارد؛ احتمال‌الکد یا تحمل مشقت.

۸. فضائل منشعب از فضیلت عدالت (حد وسط حاصل از فضائل قوای سه گانه) عبارتند از: صداقت یا محبت صادق؛ اُلفت یا اتحاد در آراء و عقاید (سازگاری با مردم)؛ صلۀرحم؛ مکافأه یا جبران احسان به احسان؛ شراکت نیکو؛ قضاوت نیکو و بدون منت؛ تودد و محبت با اهل فضل؛ عبادت یا انقیاد و بندگی خداوند و فرمانبرداری از دستورات از انبیاء و اوصیاء؛ ترک حقد و کینه؛ مکافأه یا جبران شر با خیر؛ به کارگیری مهربانی و لطف؛ داشتن مروت و جوانمردی؛ ترک معادات و دشمنی؛ ترک حکایت از کسی که عادل نیست؛ ترک تفحص از سیرهٔ کسانی که از عدالت آنها حکایت می‌کنند؛ خودداری از سخنی که نه فائده‌ای برای خود دارد، نه برای دیگران به ویژه اگر موجب حد شرعی بر دیگری شود؛ اعتماد نکردن به سخنان مردم پست؛ اعتنا نکردن به مدح و ذم گدایان؛ ترک شره و حرص در کسب و کار ولو حلال هم باشد؛ ترک قسم خوردن به خدا؛ الرجوع الی الله... همیشه و در همه جا و برای هر کار و اندیشه‌ای از خدا غافل نشود.

مراقبه در هر کدام از فضائل مذکور اولاً حفظ و استمرار آن فضیلت و ثانیاً نلغزیدن به دو طرف افراط و تفریط آنهاست، البته در مواردی که برای آنها رذائل افراط و تفریط قابل تصور باشد. چرا که ممکن است در بعضی از موارد نتوان یکی از طرفین رذائل را تصور نمود. مثلاً طرف افراط رجوع الی الله در همهٔ کارها (از فضائل منشعب از فضیلت عدالت) قابل تصور نیست زیرا اگر افراط در اینجا را شدت رجوع الی الله در همهٔ کارها (اعم از فردی یا در ارتباط با دیگران) و مقدمات کارها اعم از مراحل تفکر، انگیزه‌ها، تصمیم‌گیری و یا هر مقدمه‌ای دیگر بدانیم؛ این نه تنها رذیله به حساب نمی‌آید بلکه از برترین فضائل و می‌توان آن را از مراتب بالای توجه و مراقبه در اخلاق عقلی دانست.

کیفیت مراقبه اخلاقی

کیفیت مراقبه در اخلاق عقلی همانند تعریف مراقبه، مراتب و اقسام آن، امری استنباطی است. براساس آنچه که ابن مسکویه در کتاب تهذیب الاخلاق، بیان نموده، کیفیت مراقبه بدین نحو قابل استنباط خواهد بود که: راه‌های حفظ صحت را مراقبه و صیانت از سلامت نفس بدانیم، و راه‌های معالجهٔ آن را تلاش برای برگرداندن به حالت اعتدال و سپس تداوم مراقبه و توجه به حرکت در مسیر اعتدال بدانیم. ابن مسکویه برای حفظ صحت و سلامتی نفس، و به عبارت دیگر برای مراقبه و صیانت از سلامت نفس هفت راهکار ارائه می‌دهد: (همان، صص ۲۶۵-۲۸۰)

راهکار اول

احتراز از معاشرت با کسانی که آراسته به فضائل اخلاقی نیستند. و همچنین احتراز از استماع خبرها و حکایات مربوط به آنها؛ چه بسا حضور در مجالس آنان و یا شنیدن اخبار آنان ولو یکبار، چنان تأثیر نامطلوبی در نفس انسان گذاشته که قلب وی را کدر و ظلمانی نموده، به طوری که تطهیر آن به آسانی ممکن نشود.

راهکار دوم

جدیت در حفظ اعتدال نفس با التزام فکری و عملی. زیرا چنانچه انسان به مواظبت از قوه فکریه خود اهمیت ندهد و از فکر در حقایق و دقت در معانی آنها اعراض کند، عقل و قوه ادراکی وی تعطیل شده و از کار می‌افتد. و این زمانی است که اصل هر خیر و سعادت از او گرفته و متصف به نفهمی و کندی ذهن می‌شود. و از طرفی انگیزه عمل نیز در او از بین رفته، با کسالت خو می‌گیرد، یعنی اینکه به هلاکت خود نزدیک شده و به سیر قهقراپی و به مرتبه بهائم بازگشته است. (همان، ص ۲۸۸)

راهکار سوم

مراقبت از آلوده شدن به رذیله عجب در صورت بالارفتن مرتبه علم و حکمت؛ لذا مواظبت کند که این حالت عجب، او را از کوشش برای ازدیاد علوم و معارف باز ندارد. (همان، ص ۲۶۸)

راهکار چهارم

مراقبت از افکار، از اینکه به امور گذشته‌ای که قوای شهویه و غضبیه او را به هیجان می‌آورد؛ برنگردد و متذکر نشود. مثلاً برای خود یادآوری نکند که در فلان زمان چه لذتی از آن کار بردم یا تکیه بر مسند فلان مقام و اشتها بین مردم و استعمار آنان چقدر لذت بخش بود... زیرا یادآوری اینگونه امور سبب میل و اشتیاق مجدد نفس به آن کارها شده و چه بسا این بار با تجاری که کسب کرده قوای شهویه و غضبیه را بر قوه ناطقه غالب کند. (همان، ص ۲۷۴)

راهکار پنجم

نظارت دقیق بر افعال و اعمال و حرکات؛ و اگر کار خلاف عقل یا شرع از او سرزند ابتدا خود را توبیخ و سرزنش نماید و در صورت ارتکاب مجدد و غلبه قوای طبیعی بر قوه ناطقه و عقل، یازای آن بر خود عقوبت و مجازاتی وارد نماید. و در عقوبت کوشش کند خود را به آنچه که ضد عمل لذت بخش بوده، عقوبت نماید. (همان، ص ۲۷۵)

راهکار ششم

عادت دادن به صبر و شکیبایی و کنترل نفس، قبل از تهاجم قوای شهویه و غضبیه، نظیر حفظ و آمادگی نیروهای دفاعی یک مملکت در زمان صلح و قبل از وقوع تهاجم

دشمن. (همان، ص ۲۷۷)

راهکار هفتم

کنجکاو و تفحص از عیوب درونی و مراقبت از اینکه حب نفس باعث چشم پوشی از عیب‌های درونی انسان نشود؛ برای جلوگیری از غفلت و یا چشم پوشی از عیوب پنهان، یکی از دوستان خود را مأمور کند که عیوبش را به وی تذکر دهد، و اگر این چنین دوست صادق پیدا نکرد، استفاده از دشمن و نقادی‌های او که بدون تعارف ابراز می‌شود، وسیله خوبی برای شناخت عیوب پنهان انسان است. (همان، ص ۲۷۷)

ابن مسکویه در گفتار هفتم، به طریق معالجه و درمان امراض نفسانی (فقط امراض قوه غضبیه) پرداخته است. و با یادآوری عدد فضائل و ردائل که در بند دوم از همین بخش به آن اشاره شد، می‌گوید: از آنجا که فضائل نفسانی که حد وسط بین اوصاف می‌باشند و به حد معینی محدود و موجودند، برخلاف ردائل که غیر محدود و متکثرند و نمی‌توان حد و اندازه معینی برای آنها در نظر گرفت، از این جهت باید انسان مراقب، نقطه وسط یعنی فضائل را هدف خود قرار دهد. زیرا کوشش برای رسیدن به آن مثمر ثمر و مفید فایده است. و طلب سایر اوصافی که از حد وسط به دو سوی زیاده یا نقیصه منحرف شده‌اند بی‌فایده است. زیرا آنها وجود مستقلى نداشتند و به اعتبار فقدان فضیلت موجود هستند. (همان: ص ۲۸۳)

بر این اساس و با توجه به مطالبی که در بند دوم از همین بخش گذشت، کیفیت مراقبه یا راه‌های معالجه ردائل یا امراض نفسانی، هدف قرار دادن فضائل و تلاش برای برگرداندن نفس به حالت اعتدال و سپس تداوم مراقبه و توجه به حرکت در مسیر اعتدال است.

نتیجه گیری

اخلاق عقلی یکی از رویکردهای چهارگانه اخلاق اسلامی به شمار آمده که در بسیاری از موارد با سایر رویکردها (روایی، عرفانی و تلفیقی) مشترکاتی داشته و البته در برخی مسائل تفاوت‌هایی دیده می‌شود.

مسئله مراقبه و کنترل نفس از مسائلی است که در سایر رویکردهای اخلاقی به آن تصریح شده اما در برخی از آثار مرتبط با رویکرد عقلی به آن تصریح نشده است. بر اساس آنچه که در آثار و متون موجود در اخلاق عقلی آمده است، نیروها و قوای سه گانه در انسان یعنی ناطقه (عقله)، شهویه و غضبیه هر کدام به سه حالت (افراط، اعتدال، تفریط) امکان بروز و ظهور یافته و رفتارهای انسان را در تعامل با خود و دیگران شکل می‌دهد. در هر کدام از قوا، رفتاری که با تدبیر و در سایه قوه عقلانی به دور از افراط و تفریط انجام گردد، فضیلت نامیده شده و تحسین و مدح عاقلان جامعه را به دنبال خواهد داشت. و چنانچه رفتاری بدون تدبیر و همراه با افراط یا تفریط از انسان ظاهر شود، تقبیح و ذم عاقلان را به دنبال خواهد داشت. بدیهی است که

رفتار عاقلانه و بدون افراط و تفریط، بدون هشیاری و مواظبت از حالت اعتدال دوامی نخواهد نداشته و انسان را به اهداف خود نخواهد رساند.

از تأکید حکمای مؤلف بر مواظبت و حفظ اعتدال در رفتارها به دور از افراط و تفریط، اینگونه استنباط میشود که این مواظبت همان است که در رویکردهای دیگر از آن تحت عنوان مراقبه یاد شده که بدون آن رسیدن به کمال انسانی و قرب الهی ناممکن خواهد بود.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، شیخ رئیس، الشفاء (الالهیات)، یک جلد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن سینا، شیخ رئیس، الشفاء (الطبیعیات)، ۳ جلد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ه ق.
۳. ابن سینا، شیخ رئیس، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ: دوم، ۱۳۷۹ ش.
۴. ابن سینا، شیخ رئیس، تدابیر المنازل او السياسات الالهیه، به کوشش جعفر نقدی، بغداد، مجله المرشد، ۱۳۴۷ ق.
۵. احمدپور، مهدی، و دیگران، کتاب شناخت اخلاق اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۶. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه و تمهید صلاح الدین سلجوقی، تهران، مؤسسه تهران، ۱۳۸۶ شمسی.
۷. امین، بانوی مجتهده نصرت الملوک، اخلاق، ترجمه ی آزاد تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه، انتشارات کتابفروشی ثقفی اصفهان، ۱۳۲۸ ش
۸. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، تاکنون ۲۵ جلد، قم، مرکز نشر اسراء، سال نشر به تعداد نشر تدریجی جلدها.
۹. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ش.
۱۰. حلبی، علی اصغر، تهذیب الاخلاق، ترجمه ی آزاد تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۱. رازی، محمد بن زکریا، الدراسة التحلیلیه لکتاب الطب الروحانی، باهتمام محقق، مهدی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل کانادا، چاپ وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ ش
۱۲. رازی، محمد بن زکریا، بهداشت روانی (طب روحانی)، ترجمه جمعی از اساتید دانشگاه الزهراء با مقدمه بی آزار شیرازی، عبدالکریم، سازمان انجمن اولیاء و مربیان، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. سبزواری، هادی، شرح المنظومه، ۵ جلد، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی تهران، نشر ناب، چاپ اول، ۱۳۶۹ ش
۱۴. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تعداد جلد: ۴، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح أصول الکافی (صدرا)، ۴ جلد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۹ جلد، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، کتابفروشی علمیه اسلامی، تهران، بی تا.

۱۸. عامری النیسابوری، ابی الحسن ابن ابی ذر محمد بن یوسف، السعاده و الاسعاد فی السیره الانسانیة، بکتابت و مباشرت مجتبی مینوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ش.
۱۹. عامری النیسابوری، ابی الحسن ابن ابی ذر محمد بن یوسف، السعاده و الاسعاد فی السیره الانسانیة، بکتابت و مباشرت مجتبی مینوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ش.
۲۰. عاملی، محمد بن حسن شیخ حر، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۲۱. فارابی، ابو نصر محمد بن طرخان، فصول منتزعه، ترجمه ی ملکشاهی، حسن، سروش، تهران، ۱۳۸۲ش.
۲۲. فارابی، ابونصر محمد بن طرخان، السیاسة المدنیة الملقب بمادئ الموجودات، چاپ اول، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶ش
۲۳. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، گوهرمراد، با تصحیح و تحقیق مقدمه از قربانی لاهیجی، زین العابدین، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۲.
۲۴. گروه نویسندگان، زیر نظر آیه الله مصباح یزدی، فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۹۰ش.
۲۵. مسکویه رازی، احمد بن محمد بن یعقوب، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم، انتشارات طلیعة النور، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
۲۶. مصباح، محمد تقی، بررسی و نقد مکاتب اخلاقی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- یعقوبی، یحیی بن عدی بن حمید بن زکریا، تهذیب الاخلاق، با مقدمه، ترجمه و تعلیق دامادی، محمد، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵ش.

میان‌کنش فقه و اخلاق در مبانی پیوند اعضا

محسن ملک افضلی^۱

عبدالله امیدی فرد^۲

سید حسین خاتمی سبزواری^۳

چکیده

امروزه یکی از پیچیده‌ترین مباحث فقهی و حقوقی، مباحث مربوط به فروش و پیوند اعضا است. گرچه این موضوع دیرزمانی نیست که محط بحث و بررسی فقیهان و حقوقدانان قرار گرفته است، اما جوانب مختلف و متعدد مساله سبب پیچیدگی و اختلاف مبانی و فتاوی فقیهان شیعه و سنی در این خصوص گشته است. با بررسی و تعمق در مبانی پیوند اعضا و فروش آنان، در می‌یابیم مستندات فقهی و اخلاقی و میان‌کنش آن دو، سبب پیدایش مبانی مختلف و گاه متضادی در این خصوص شده است. نگاه فقهی صرف فقیهان سبب به وجود آمدن سه مبنای «سلطنت»، «مالکیت ذاتی» و «مالکیت تشریعی» گردیده است که در نتیجه سبب حکم به جواز پیوند اعضا را شده است. در طرف مقابل نگاه اخلاقی به این موضوع سبب پیدایش «نظریه امانت» یا «مالکیت مطلق خداوند برای اعضای بدن» شده که هیچ نوع تصرف انسان در اعضای بدنش را مجاز ندانسته و انسان را صرفاً محافظ بدن خود و درمانگر آن می‌داند. این نوشتار با تامل در هر یک از دو دیدگاه فقهی و اخلاقی به مساله مبانی پیوند اعضا، میان‌کنش آن دو را مورد بررسی قرار داده است.

واژگان کلیدی

پیوند اعضا، اخلاق، سلطنت، مالکیت، امانت

Email: mohsenmalekafzali@yahoo.com

Email: omidifard.f@gmail.com

Email: khatami65@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱/۱۸

۱. دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

۲. دانشیار دانشگاه قم

۳. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۳

مقدمه

بشر از دیرباز رویای جابجایی اعضای فاسد خود با اعضای صحیح دیگر انسان‌ها یا حیوانات را در سر داشته است. در مومیایی‌های مصری به جای مانده از ۳۵۰۰ سال پیش، اولین مدل‌های به کارگیری دندان مردگان در انسان‌های زنده مشاهده می‌شود. اما از اولین پیوند عضو موفقیت آمیز در دنیای پزشکی مدرن بیش از ۱۰۰ سال نمی‌گذرد. پس از موفقیت پیوندهای عضو نخستین، باب جدیدی از موضوعات و مسائل نوین بر روی جامعه پزشکی گشوده شد. از آن پس پزشکان، حد اکثر توان خود را به کار بستند تا بتوانند اعضای مهم تر و حیاتی تری را مورد پیوند قرار دهند و روز به روز به موفقیت‌های جدیدی دست یافتند، تا اینکه امروزه رویای پیوند سر انسان را در سر می‌پرورانند و بعید نیست روزی به این موفقیت هم دست پیدا کنند. همزمان با این موفقیت‌ها در جامعه پزشکی، یک جریان مهم علمی در حوزه فقه و حقوق اسلامی شکل گرفت که هدف آن بررسی شرعی و پاسخ دادن به سوالات گوناگون و متنوع مرتبط با این موضوع بود. عمده فقها و حقوق دانان پس از بررسی این مهم و پیدا کردن تصویر کامل و جامع نسبت به این موضوع، با استناد به ادله فقهی و شرعی، قائل به یکی از سه مبنای «سلطنت انسان بر اعضای بدن خود»، «مالکیت ذاتی انسان نسبت به اعضای بدن خود»، و «مالکیت تشریحی انسان نسبت به اعضای بدن خود» شده‌اند. نتیجه هر یک از این سه مبنا، اجازه برداشت عضو و پیوند آن از انسان به دیگری است؛ چه انسان مبدا زنده باشد و چه مرده، گرچه حدود و ثغور مختلفی بر هر یک از این مبنای مترتب است. در طرف مقابل، مزیت‌های قطعی پزشکی پیوند اعضا در میان بیماران نیازمند پیوند عضو، توجه افرادی سودجو در حوزه تجارت را جلب نموده و سبب شکل‌گیری جریان اقتصادی سیاه و نامطلوبی در موضوعات مرتبط با پیوند اعضا، همچون تجارت اعضای بدن فقرا در کشورهای جهان سوم، دزدیدن اعضای بدن بیماران حین عمل‌های جراحی بدون اطلاع آنان توسط پزشکان و پیوند آن اعضا به دیگر نیازمندان، پایان دادن سریع تر به زندگانی بیماران مرگ مغزی جهت انتقال اعضای مفید بدن ایشان به دیگران، فروش اعضای بدن نیازمندان برای رسیدن به مبلغی پول و دیگر مسایلی از این دست است. این گونه مسایل اجتماعی، اخلاقی منفی سبب پیدایش مبنایی دیگر متأثر از نگاهی متفاوت به ادله فقهی شده است که نه تنها پیوند عضو انسان را به هیچ وجه مجاز نمی‌شمرد، بلکه اساساً اجازه هیچ نوع تصرفی در اعضای بدن انسان را نمی‌دهد. این مبنا صرفاً انسان را امین، نگاهدار و محافظ اعضای بدن خود می‌داند و مالکیت مطلق اعضای بدن را برای خداوند محفوظ می‌داند. در ادامه در ابتداء مبنای پیوند اعضا با نگاهی فقیهانه مورد فحص بررسی قرار می‌گیرد و سپس با نگاهی اخلاق محور این موضوع مورد درنگ و کنکاش قرار می‌گیرد و نتیجه هر یک به صورت مستقل مطرح می‌شود.

پیشینه اخلاقی این موضوع نیز ریشه در اخلاق حرفه ای دارد. در میان همه شاخه های اخلاق حرفه ای، اخلاق پزشکی جایگاه خاصی دارد که این به سبب جایگاه خاص و متعالی حرفه پزشکی است (مطهری پور، آذربایجانی، ۱۳۹۲: ۱۲۰)، اما آنچه در این حوزه کمتر بدان پرداخته شده است بررسی مبانی پیوند اعضا از منظر اخلاقی است. بر این اساس به نظر می رسد اصل به وجود آمدن رابطه «امانت اعضای بدن برای انسان» که بر اساس رویکرد اخلاقی به این موضوع است برای نخستین بار در این نوشتار مورد بحث قرار گرفته است. از طرفی اساسا موضوع مبانی رابطه انسان یا اعضای بدن خود، موضوعی نوپا بوده و در محافل علمی کمتر مورد بحث قرار گرفته است. از آن گذشته نوع روش تطبیقی بر اساس مبانی فقهی و اخلاقی به موضوع بدیع بوده و قبلا نه در آثار فقهی و نه اخلاقی مورد اشاره قرار نگرفته است.

مبانی پیوند اعضا با رویکرد فقهی

همان گونه که اشاره شد در میان فقهای مسلمان اعم از شیعیان و اهل سنت نگاهی صرفا فقهی به پیوند اعضا متداول است. آنها با تکیه بر ادله شرعی که از قرآن، روایات و دیگر مبانی فقهی اخذ شده است به این موضوع نگریسته و آن را مورد ارزیابی قرار داده اند. در ادامه به تبیین مبانی نظری فقیهان و حقوقدانان به این موضوع می پردازیم.

«رابطه سلطنت»

برخی از فقهاء بر اساس قاعده فقهی سلطنت، نظریه سلطنت انسان بر نفس خود و به تبع آن بر اعضای بدن خویش را مطرح کرده اند. با این عبارت که هر انسانی بر نفس خود سلطه دارد و امور مربوط به آن در اختیار اوست، چنانکه از آن به «الناس مسلطون علی أنفسهم» تعبیر گردیده است. (مومن، ۱۴۱۵: ۱۶۳، انصاری، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۱۶، ایروانی غروی، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۲۱۶، خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۰، منتظری، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۶۳) قاعده سلطنت مورد اتفاق شیعه و سنی واقع شده است و مفاد آن دلالت بر سلطنت انسان بر اموالش می کند. برخی از نظریه پردازان سنی همچون مرحوم محمد سید جاد الحق شیخ الأزهر، به صراحت قائل به این است که انسان نسبت به اعضای بدن خود ولایت داشته، و این ولایت را از طرف خداوند متعال به دست آورده است. (جاد الحق، ۱۴۰۳، ص ۱۳۷۸)

قائلین به این نظریه در اثبات مدعای خود، به مفهوم اولویت مستندات قاعده سلطنت بر اموال، استدلال نموده اند؛ همچنانکه انسان به اموال خود تسلط دارد به طریق اولی به نفس و اعضای خود مسلط است. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۶، خویی، بی تا، ج ۶، ص ۳۱۸، منتظری، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۶۳). واضح است که این ادعا در صورتی تمام است که منصوص نسبت به مفهوم ظهورش اضعف باشد و حال آنکه در مورد استدلال این گونه نیست.

اما مهم ترین مبنای قائلین به نظریه سلطنت بنای عقلا است. چرا که بنای عقلا از گذشته

بر این بوده که هر انسانی به امور مربوط به نفس خود سلطنت دارد. این بنا مورد اتفاق همه بوده و شارع مقدس نه تنها از آن ردع و منعی نکرده بلکه به زبانهای مختلفی در آیات و روایات آن را امضا نموده است. (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۲، خمینی، بی تا: ۵۰) از طرفی برخی دیگر صرف عدم ردع شارع را دلیل ثبوت این بنا می دانند. (مومن، ۱۴۱۵: ۱۶۳) در ادامه به سه آیه و سه طایفه از روایت که به عنوان تایید سیره و امضای آن مورد استدلال قرار گرفته اند با اشکالاتی که بر آنها وارد می شود اشاره می شود.

آیه اول: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (الأحزاب/۶)؛ چنانکه این آیه دلالت بر اقدمیت پیامبر بر مومنین دارد، قطعاً دلالت بر ولایت مومنین بر خودشان نیز می کند. (مومن، ۱۴۱۵: ۱۶۳). چنانکه شبیه همین استدلال در واقعه غدیر خم توسط خود پیامبر اکرم صورت گرفت. (بینید: بحر العلوم، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۶).

آیه دوم: «قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي» (المائدة/ ۲۵)؛ بنابر نظر برخی مفسرین واژه «أَخِي» عطف بر «نفسی» نیست بلکه یا عطف بر یاء «إِنِّي» می باشد یا عطف جمله بر جمله به تقدیر محذوف، در هر دو صورت مقصود آیه این می شود: «إِنِّي أَمْلِكُ نَفْسِي وَأَخِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ» یا «إِنِّي أَمْلِكُ نَفْسِي وَأَخِي مِثْلِي» (طباطبائی، بی تا، ج ۵، ص ۲۹۴)؛ در نتیجه سلطنت انسان بر خود در کلام حضرت موسی ع مفروض دانسته شده است.

آیه سوم: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ» (البقره/ ۲۰۷)؛ خرید و فروش نفس فرع بر سلطنت بایع بر مبیع است.

با درنگ در این آیات به نظر می رسد آنان نسبت به موضوع سلطنت مورد بحث ما مجمل هستند و در نهایت سلطنت انسان بر موضوعات مرتبط بر نفس خود از قبیل چگونگی رفتار خود، نحوه برخورد با دیگران، تصمیم برای امور مربوط به زندگی خود و مسائلی از این دست را شامل شده و نسبت به موضوع مورد بحث ما بیگانه هستند.

روایت اول: موثقه سماعه: «همانا خداوند امور مومن را به خودش واگذار شده است ولی اجازه نداده است خود را خوار نماید»^۱ (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۶۳، ح ۱)؛ برخی محققین روایات

۱. مرحوم کلینی در کتاب الکافی بابتی تحت عنوان «کراهة التعرض لما لا يطيق» گشوده است و در ذیل آن ۶ حدیث نقل می کند که مضمون آنها این است که امور مومن به خود او واگذار شده است. ۱. یکی از روایات این گونه آمده است: «محمد بن الحسین، عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر، عن عبد الله بن حماد الأنصاري، عن عبد الله بن سنان، عن أبي الحسن الأحمسي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن الله عز وجل فوض إلى المؤمن أموره كلها ولم يفوض إليه أن يكون ذليلاً؛ أما تسمع قول الله عز وجل يقول: (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) فالمؤمن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً ثم قال: إن المؤمن أعز من الجبل إن الجبل يستقل منه بالمعاول والمؤمن لا يستقل من دينه شيء»

به این مضمون را در حد استفاضه دانسته و مدعی دلالت آنها بر واگذاری تمام امور مومن به وی شده‌اند. از جمله این امور مسایل مربوط به تصمیم‌گیری مومن در خصوص اعطای یا عدم اعطای اعضای بدنش و مسایلی از این دست است. (مومن، ۱۴۱۵: ۱۶۸)

اما اشکالی که بر این استدلال وارد می‌شود این است که آیا این اطلاق، تصرفات انسان در اعضای بدن را نیز شامل می‌شود یا خیر؟ در نتیجه از باب شبهه مصداقیه بوده و اخذ به قدر متیقن می‌شود، و در نتیجه فقط در مورد تصرفات انسان در مسایل مربوط به امور اجتماعی و زندگی روزمره بوده و شامل تصرفات انسان در اعضای بدنش نمی‌شود (درگاهی، ۱۳۹۲: ۶۰). در طرف مقابل می‌توان پاسخ داد که با توجه به بکارگیری لفظ جمع «امور» و تاکید به «کلهها» مورد روایت شمول همه تصرفات انسان از جمله در اعضای بدن خود است.

روایت دوم: موثقه اسحاق بن عمار: «امیر المومنین نسبت به آنچه مربوط به جراحات جسد است فرمودند که یا قصاص صورت گیرد یا اینکه مجروح دیه عضو را بپردازد.» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۳۲۰، ح ۵)؛ این روایت دلالت واضحی بر ثبوت حق برای مجنی علیه نسبت به عضو شش دارد. در نتیجه می‌توان از این روایت استفاده نمود که اختیارات انسان شامل اعضای بدنش نیز می‌شود.

روایت سوم: «صحیح ابو بصیر از امام صادق ع در خصوص دندان یا استخوانی که به عمد شکسته می‌شود پرسیده است که آیا ارش ثابت است یا قصاص؟ در جواب پاسخ دادند: قصاص، عرض کردم اگر دیه را چندین برابر بپردازند چه صورت دارد؟ پاسخ دادند: اگر مجنی علیه را راضی نماید آن مقدار برای اوست یا اختیار با اوست.» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۳۲۰، ح ۷)؛ در این مورد هم مانند مورد گذشته حضرت اختیار تصمیم‌گیری در رابطه با عضو مجنی علیه را به خود مجنی علیه سپردند که اگر از طرف جانی رضایت حاصل شود می‌تواند از آن بگذرد. (مومن، ۱۴۱۵: ۱۶۵)

در مجموع نظر به اینکه زیر بنای اصلی نظریه سلطنت، سیره و بنای عقلا بوده و بر اساس آیات و روایات گذشته این سیره به نحو مطلق امضا نشده است لذا فقط به صورت فی الجمله مورد تایید شارع است. از طرفی سیره عقلا، دلیل لبی است و در مورد آن لازم است اخذ به خصوص قدر متیقن می‌شود، و قدر متیقن از دایره ثبوت این رابطه اموری است که در زمان

۱. علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن محبوب، عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضی امیر المؤمنین علیه السلام فیما کان من جراحات الجسد أن فیها القصاص أو یقبل المجروح الجراحه فیعطها.

۲. محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعید، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حمید. عن ابي بصیر، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن السن والذراع یکسران عمدا ألهما أرش أو قود؟ فقال: قود، قال: قلت: فإن أضعفوا الدیه؟ فقال: إن أروضه بما شاء فهو له.

شارع متعارف و در مرأی و منظر وی قرار داشته است و حال آنکه بحث از تسلط انسان بر اعضای بدن امری مستحدث بوده در نتیجه امضای شارع در مورد آن موثر نمی افتد. اما اگر این سیره به دقت مورد بررسی قرار گیرد ملاحظه می شود که در زمان پیامبر اکرم و اهل بیت اساسا بحثی به عنوان انتقال اعضای بدن یا مسایلی از این دست مطرح نبوده تا بتوان از امضای آنان ثبوت یا عدم آن را برداشت نمود، صرفا تصرفاتی که آن زمان مورد پذیرش عقلا قرار می گرفته است مهر تایید شارع و نبی مکرم بر آن افتاده است، لذا ممکن است این بیان در زمان حاضر نیز وارد شود که دایره تصرفات انسان در اعضای بدن خود در صورتی که مورد بنای عقلا و پذیرش ایشان باشد اگر با عمومات و اطلاعات حاکم بر سلطنت انسان معارضه نداشته باشد می تواند مورد تایید شارع مقدس قرار گیرد. لذا در ادامه موارد حاکم بر سلطنت به نحو اجمال مورد بررسی قرار می گیرد.

موارد حاکم بر سلطنت انسان

۱. اصل حرمت اضرار به نفس: با استناد به قاعده فقهیه «لاضرر» هر عملی که موجب ضرر بر انسان یا دیگر انسانها شود حکم یا موضوع آن نفی می شود. لذا حدود مجموعه تصرفات انسان در اعضای بدن صورتی است که موجب ضرر بر خود یا دیگران نشود.
۲. اصل حرمت تغییر خلق الله: با توجه به آیه «وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ» (النساء/۱۹)؛ هر گونه عملی که موجب تغییر در خلقت الهی باشد منهی شارع است. مجموعه تصرفات انسان در اعضای بدن خود نیز مادامی که موجب تغییر در خلقت الهی نباشد مورد تایید قرار می گیرد.^۱
۳. اصل حرمت اذلال نفس: بر اساس آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (المنافقون/۸) و دیگر روایات وارده در این باب هر عملی که موجب ذلت مومن گردد حرام است. چنانکه در روایات گذشت امام صادق ع فرموده اند: خداوند اجازه نداده است مومن خود را خار نماید.^۲
۴. اصل حرمت قتل نفس: تصرفاتی در بدن که موجب ازهاق روح انسان شود قطعاً حرام و منهی شارع است. دلالت این اصل در موضوع ما نسبت به انتقال اعضای رئیسی که نبود آنان

۱. با توجه به اختلافی که در تفسیر تغییر خلق الله در آیه شریفه وجود دارد برخی محققین این مبنا را در مانحن فیه نمی پذیرند؛ چرا که مراد از تغییر خلق الله را دگرگونی در دین الهی و یا تغییر در فطرت پاک انسانی و خروج از آن تفسیر کرده اند. (خوئی، ج ۱ ص ۴۰۷، محسنی: ۱۱۳).

۲. آیت الله مومن می نویسد: «خداوند به مومن اجازه نداده است خود را خوار کند، بنا بر این اگر اهدای عضو موجب ذلت و خواری شود مانند لنگی تا پایان عمر، جایز نخواهد بود... به هر حال تفاوتی میان اعضای اصلی و غیر اصلی نیست و در اهدای عضو -علاوه بر رضایت صاحب عضو- تنها دو چیز باید مد نظر قرار گیرد: اهداء عضو منجر به مرگ نشود، و نیز منجر به خواری و ذلت نگردد.»؛ کلمات سدید: ۱۶۷.

موجب خلل به حیات انسان می‌شود واضح است.

علاوه بر اصول فوق، برخی دیگر از اصول و احکام فقهی نیز در این باب وارد هستند که از ذکر تفصیلی آنان خود داری می‌شود.^۱

«رابطه مالکیت»

با توجه به اقسام چهار گانه مالکیت^۲ تصور رابطه «مالکیت حقیقی» در خصوص انسان نسبت به اعضای بدنش عقلا ممکن نیست. چرا که در مالکیت حقیقی، حدوث و بقاء مملوک در گرو مالک است و این صورت در مورد خداوند متعال نسبت به مخلوقات و انسان نسبت به تصورات ذهنیه اش فرض می‌شود. در این صورت انتساب این قول به علامه طباطبایی باطل است. (اصغری آقمشهدی، ۱۳۸۸: ۳۵، همچنین بنگرید: طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱)

«مالکیت ذاتی» مبنایی است که برخی از فقها در خصوص رابطه انسان با اعضای بدن خود به آن قائل شده اند، از آن میان می‌توان آیت الله خوئی، آیت الله سید صادق روحانی، و آیت الله سید تقی طباطبائی قمی اشاره نمود. (خویی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹، روحانی، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۱۱۸، ۱۴۱۴: ۱۳۸، مروجی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۱۵۶) این نوع از مالکیت حاکی از آن است که در تحققش به سببی خارجی و یا اعتباری نیازی نیست و انسان بدون اینکه کسی جعل یا اعتبار کرده باشد مالک اعضای خود است. مهم ترین دلیل این عده ثبوت سیره قطعیه عقلائییه مورد امضای شارع است که در نظریه سلطنت گذشت. (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۱۱۸)

با تأمل در این نظریه به نظر می‌رسد مالکیت ذاتی و تکوینی انسان بر اعضای خود چیزی به جز سلطه و سلطنت انسان بر آنها نخواهد بود. به تعبیر دیگر لازمه مالکیت ذاتی انسان بر اعضای خود، سلطه او بر آنها می‌باشد.^۳

۱. مانند اصل حرمت مثله کردن مومن، یا وجوب فوری تجهیز و تکفین و تدفین مومن، یا برخی ادله خاصه مانند ادله مفصلی که دلالت بر حرمت تصرفات نامشروع جنسی می‌کنند، همگی حاکم بر اصل سلطه و تصرف انسان در اعضای بدن خود هستند.

۲. این اقسام عبارتند از: الف) مالکیت حقیقی (مملوک حدوثا و بقاا وابسته به مالک است) ب) مالکیت ذاتی (در تحقق مالکیت به امری خارجی و یا اعتباری نیازی ندارد) ج) مالکیت مقولی (این مالکیت در علم منطوق به عنوان «مقوله جده» مطرح شده؛ عبارت است از صورت حاصله از احاطه جسمی بر جسم دیگر) البته این نوع از مالکیت در موضوع ما تصویری ندارد لذا از آن بحثی نمی‌شود د) مالکیت اعتباری تشریحی (مالکیتی است که برای شخصی نسبت به چیزی توسط شارع، مقنن یا عرف به واسطه مصلحتی صورت پذیرد)

۳. آیت الله خوئی در مصباح الفقاهه (ج ۲، ص ۵) چنین می‌نویسد: «مراد از مالکیت ذاتی همان سلطنت شخص بر تصرف در نفس خود و شؤونات آن است و واضح است که وجدان، ضرورت و سیره عقلائییه جملگی بر این موضوع دلالت دارند که هر کسی بر اعضا و عمل خویش سلطنت دارد. و شارع مقدس این سلطنت را امضا نموده است و مردم را از تصرفات مربوط به نفس خودشان منع نکرده است.» همچنین سید صادق روحانی (۱۴۱۲، ج ۹، ص ۱۱۸)

در مقابل برخی از محققین قائل به نظریه «ملکیت اعتباری-تشریحی» شده‌اند (محسنی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۵)، این نوع از ملکیت توسط شارع برای انسان در مورد اعضای بدنش جعل شده است. این دسته نیز سیره عقلائیة را دلیل بر ملکیت اعتباری می‌دانند.^۱

مبانی پیوند اعضا با رویکرد اخلاقی

تاکنون نظریه فقها مورد فحص و بررسی قرار گرفت و روشن شد که نگاه ایشان به موضوع صرفاً نگاهی فقه محور بدون دخالت دادن اخلاق در موضوع است. به عبارت دیگر نوع نگاه آنان به موضوع از نوع قضیه حقیقیه بوده که فقط در عالم ثبوت قابل بررسی است و نظر به عالم اثبات و واقع خارجی ندارد. تنها نکته ای که کمی رنگ و بوی اخلاقی داشته و در کلام ایشان بدان اشارت رفته است این است که آنان سلطنت انسان بر پیوند اعضا را منوط به عدم اذلال نفس نموده‌اند؛ انسان می‌تواند اعضای بدنش را پیوند کند و در آنان تصرف نماید به شرطی که این پیوند موجب خوار و خفیف کردن نفسش نشود. در مجموع ظهور و بروز امر اخلاقی در این مبانی فقهی به شدت کمرنگ بوده و می‌توان گفت اساساً منتفی است.

در طرف مقابل برخی از فقها و حقوقدانان در خصوص پیوند اعضا، مبنایی را اتخاذ کرده‌اند که در ذیل علم اخلاق قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر در این نوع از نگاه، سایه سنگین اخلاق بر موضوع کاملاً محسوس است و این موضوع باعث شده حتی در میان ادله فقهی، به آنانی استناد کنند که به مبانی اخلاقی نزدیک و پایبند تر هستند. این نوشتار ادعا دارد بر اساس این نوع نگاه اخلاقی-فقهی است که نظریه ای متفاوت همراه با آثاری کاملاً متفاوت نسبت به نظریات قبل شکل گرفته است. این نظریه را می‌توان «امانت اعضای بدن انسان» یا «مالکیت مطلق خداوند برای اعضای بدن» نامید. در ادامه به تبیین این نظریه و بررسی مبانی اخلاقی آن می‌پردازیم.

«نظریه امانت»

چنانچه اشاره شد این نظریه بر خلاف سه نظریه گذشته که زائیده تفکری صرفاً فقهی نسبت به موضوع پیوند اعضا بودند، از مبانی اخلاقی و نگاهی اخلاق محور به موضوع مزبور

سلطنت را در ذیل ملکیت ذاتی آورده و سیره عقلائیة را به ضمیمه امضای شارع دلیل بر این مبنا می‌خواند.
 ۱. با تامل در عبارت آقای محسنی به نظر می‌شود درست است که ایشان قائل به ملکیت اعتباری شده‌اند اما در حقیقت این ملکیت اعتباری از دید ایشان عبارت دیگری از همان سلطنت مسبوق الذکر در اقوال فقها می‌باشد. (محسنی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۵) وی در این خصوص نوشته است: «بناء و سیره عقلاء بر سلطنت مردم نسبت به خود و اموالشان فی الجمله بوده و این باعث ملکیت شخص بر اجزاء جدا شده بدنش می‌باشد، در نتیجه خرید و فروش و تبرع و بخشش آن اعضا جایز است و مادامی که از ناحیه شرع مقدس منعی ثابت نشود امضاء او را کشف می‌کنیم؛ چه اینکه بناء فقهاء بر همین اصل و قاعده است. و این موضوع بهترین صورتی است که در ملکیت اعتباری انسان نسبت به اعضا مطرح شده و به آن اعتماد می‌شود.»

اتخاذ شده است. بر اساس این نظریه، به اعضای بدن انسان به دید مال و متاعی که مورد تجارت قرار می‌گیرد نگریسته نشده، بلکه اعضای بدن انسان همچون خود انسان، مخلوق و مملوک خداوند متعال هستند و هیچ انسانی حق تصرف در اعضای بدنش را بدون اذن و اجازه خالق دارا نیست. از میان حقوق‌دانان و فقیهان افرادی همچون شیخ محمد متولی الشعراوی (۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۵)، دکتر عبد الرحمن العدوی (۱۴۱۳: ۳۰)، دکتر صفوت حسن لطفی (پیشین)، دکتر عبد السلام عبد الرحیم السکری (۱۹۸۸: ۱۰۷) دکتر حسن علی شاذلی (۱۹۸۹: ۱۱۱)، قائل به این نظریه هستند.

کرامت ذاتی انسان

می‌توان گفت مهم‌ترین استدلال این گروه، بر اصل اخلاقی کرامت انسانی استوار است (العدوی، ۱۴۱۳: ۳۴). این اصل اخلاقی مورد اتفاق همه نظریه پردازان شیعه و سنی بوده و کسی در ثبوت آن تشکیک نکرده است. آیه شریفه «وَأَلْقَدُ كَرَمًا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»^۱ (اسراء/ ۷۰) بیانگر این است که خداوند متعال به همه فرزندان آدم کرامت عطا کرده و آنان را بر بسیاری از دیگر مخلوقات تفضیل داده است. این کرامت فارغ از نژاد، دین، جنسیت، تابعیت، رنگ پوست، حیات و ممت انسانها است. از طرفی بر اساس دیگر آیات می‌توان استنباط نمود که این کرامت از آنجا ناشی شده است که خداوند متعال از روح خودش به انسان دمید و به وی جان داد؛ دو آیه سوره حجر به این مطلب دلالت می‌کنند: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ»^۲ (حجر/ ۲۹، ۳۰) در نتیجه همان طور که روح و جان انسان از آن خداوند متعال و خالق وی است جسم و بدن انسان نیز ملک خداست، این مقتضای کرامت انسان بوده و قابل انکار نیست.

حال آنچه مشاهده می‌شود این است که پزشکان جهت اجرای عملیات انتقال و پیوند اعضای بدن انسان، موجب تعجیل در وفات مریض شده تا بتوانند قلب و کبد و کلیه وی و سایر اعضای قابل استفاده جسمش را از بدنش خارج نمایند. آنان بدن میت را می‌شکافند و اعضای بدنش را با وهن تمام خارج می‌کنند و در همین حال به وی، حیاتش و کرامتش توهین می‌کنند. (العدوی، ۱۴۱۳: ۳۴) از طرفی کرامت ذاتی انسان اقتضا می‌کند که پس از مرگش به

۱. «ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم و بر دریا و خشکی سوار کردیم و از چیزهای خوش و پاکیزه روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتریشان نهادیم»؛ ترجمه آیتی.

۲. «چون آفرینشش را به پایان بردم و از روح خود در آن دمیدم، در برابر او به سجده بیفتید. فرشتگان همگی سجده کردند»؛ ترجمه آیتی.

سرعت غسل داده شود و تجهیز و تکفین گردد و به سرعت دفن شود، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ» (العنکبوت / ۲۱) در حالی که اگر قاتل به سلطنت انسان بر اعضای بدنش شویم اقتضای آن شکافتن بدن و جداسازی اعضای آن است و این با کرامت انسانی مبنی بر سرعت تکفین و تدفین منافات دارد. (بلحاج، ۱۴۲۰: ۲۱۰)

مفاسد اخلاقی مترتب بر سلطنت

یکی دیگر از مهم‌ترین ادله‌ای که گروه فائیلین به نظریه امانت، در خصوص اثبات نظریه خود به آن استدلال می‌کنند، مفاسد مختلف و فراوانی است که بر نظریه سلطنت و ولایت انسان بر اعضای بدن خود مترتب است. (العدوی، ۱۴۱۳: ۳۳) آنان مدعی هستند حکم به اباحه نقل اعضای بدن سبب می‌شود اعضای بدن بیماران مرگ مغزی قبل از اینکه قلبشان از حرکت باز ایستد و به حیات طبیعی خود ادامه دهند توسط پزشکان به بیماران دیگر انتقال داده شوند. این امر سبب می‌شود که پزشکان قاتل بیماران محسوب شده و احکام شرعی قتل نفس بر آنان بار شود. از طرفی این موضوع با این نکته که موت و حیات در دست خداوند متعال است و اوست که زنده می‌کند و می‌میراند منافات دارد، چنانکه در دلیل پیش رو بیشتر به آن پرداخته می‌شود، همچنین این اباحه سبب می‌شود عمل پیوند اعضایی صورت گیرد که نتایج آن تضمینی و قطعی نیست؛ چه بسا عمل پیوند اعضا صورت می‌گیرد و بدن بیمار مقصد عضو پیوند شده را پس می‌زند، پس در واقع ما جهت پیوند اعضا، روح انسانی را از بدن او خارج کرده ایم از جهت منفعت احتمالی شخص دیگری که چه بسا به نتیجه نمی‌رسد و قطعی نیست. (العدوی، همان)

به نظر می‌رسد بتوان عوارض منفی اخلاقی مترتب بر این دلیل را در چند حوزه بر شمرد؛ اول: مفاسد اجتماعی؛ چنانچه پیشتر اشاره شد مفاسد سیاه اجتماعی و اقتصادی مترتب بر تجارت اعضای بدن بر کسی پوشیده نیست؛ هیچ یک از موافقین و مخالفین نظری پیوند اعضا انکار نمی‌کند که بر موضوع پیوند اعضا، در حوزه عمل ثمرات مخرب فراوانی در فضای بازار و تجارت مترتب است. در کشورهای جهان سوم و به خصوص کشورهای آفریقایی گزارشات فراوانی مبنی بر تجارت اعضای بدن در قالب مهاجرت غیر قانونی یا حتی به سرپرستی گرفتن قانونی کودکان و فقرای کشورهای جهان سوم، به پلیس ارائه شده است. اینها تنها نمونه‌های کوچکی از ثمرات اجتماعی مخرب مرتبط به پیوند اعضا است. (مطهری پور، آذربایجانی، ۱۳۹۲: ۱۲۶)

دوم: مفاسد پزشکی و حرفه‌ای؛ فراوانی که در خصوص انتقال اعضا مطرح شده است؛ چنانکه اشاره شد خصوصاً در کشورهای عربی آفریقایی گزارشات متعددی مبنی بر سرقت اعضای

۱. «آن‌گاه بمیراندش و در گور کرد»؛ ترجمه آیتی.

بدن بیماران در حین عمل جراحی های معمول در اتاق عمل توسط پزشکان جراح رسیده است. بسیاری از بیماران بدون اینکه خود مطلع شوند طعمه این عمل غیر اخلاقی و غیر حرفه ای برخی پزشکان قرار گرفته اند و اندامی همچون کلیه، قسمتی از کبد، مغز استخوان و غیره از بدنشان خارج شده و همزمان به دیگر بیماران در مقابل پوله‌های گزافی پیوند زده شده است. (العدوی، همان) همچنین تسریع در مرگ بیماران مرگ مغزی و تجارت اعضای ایشان نیز از این دست است؛ کسانی به خاطر مشکل کبد، کلیه، حتی قلب در لیست انتظار پیوند اعضا قرار گیرند مورد سوء استفاده برخی از متصدیان و پزشکان قرار گرفته و جهت رهایی از درد و رنج مربوط به بیماری نسبت به پرداخت هزینه های بیشتری برای تسریع در پیوند عضو ترغیب می شوند. در طرف مقابل بیمارانی که به واسطه حوادثی همچون تصادف دچار ضایعه مرگ مغزی می شوند ناخواسته به عنوان طعمه هایی هدف امیال غیر اخلاقی این افراد سودجو قرار می گیرند، و در جداسازی دستگاههای حیاتی آنان تسریع صورت می گیرد. (العدوی، پیشین)

سوم: مفاسد فردی، در حوزه پیوند اعضا مفاسد فردی مربوط به فروش اعضای خود انسان بسیار گسترده است؛ هر از گاهی تصویر یا خبر افرادی که به خاطر مشکلات مالی کلیه خود را در معرض فروش قرار می دهند قلب هر انسان بیداری را به درد می آورد. به نظر می رسد یکی از مهم ترین آثار سوء سلطنت انسان بر اعضای بدن در مواردی از این دست خود نمایی می کند و همین موضوع باعث می شود فقها و محققینی که آشنا به علم اخلاق هستند این نوع از سلطنت را اجازه ندهند.

شیوع مسائل نا بهنجاری از این دست که مصادیق بسیاری دارند و شمارش یک یک آنان از حوصله این مقال خارج است، سبب می شود تا علمای اخلاق وارد گود شده و از ابتدا قائل به عدم جواز انتقال اعضای بیماران به دیگران شوند و نظریه امانت را مطرح نمایند.

خداوند مالک، محیی و ممیت است

آیات قرآنی به روشنی دلالت می کنند که اولاً خداوند متعال مالک اولی و ذاتی تمام مخلوقات است و ثانیاً خداست که محیی و ممیت انسان بوده و کسی حق ندارد جان انسانی دیگر را بستاند الا او. (عبدالعال، ۲۰۰۵: ۱۶)

بر مدعای اول، آیات «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (البقرة/ ۱۰۷) دلالت دارد؛ این آیات ملکیت آسمانها و زمین و هرچه که در آنهاست را برای خداوند اثبات کرده و از دیگران نفی می کند. همچنین آیات «قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ

۱. «آیا نمی دانی که خدا فرمانروای آسمانها و زمین است و شما را جز او یاری و یابوری نیست؟» ترجمه آیتی

وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لَلَّهِ قُلٌّ أَفَلَا تَدَّكَّرُونَ^۱ (المومنون/۸۴-۸۵) نیز به صراحت این مطلب را بیان می‌کند. بدیهی است که این موضوع منافات با مالکیت انسان نسبت به بعضی از اشیائی که در ملک او است ندارد، چرا که مدعای این دلیل آن است که خداوند متعال مالک اولی و ذاتی هر چیزی است مگر مواردی که ملکیت آنها را به دیگران واگذار نموده باشد. و این ملکیت ثانویه در عرض ملکیت خداوند نیست بلکه در طول آن است. مانند آیاتی که دلالت می‌کنند جان انسان ها را خداوند می‌گیرد. بعضی آیات دلالت می‌کنند جان انسانها را ملک الموت عزرائیل می‌گیرد، و دیگر آیات دلالت می‌کنند جان انسان ها را دیگر ملائکه می‌گیرند. این تعدد، منافاتی با این ندارد که خود خدا جان انسانها را می‌گیرد؛ چرا که دیگر ملائکه در طول خداوند و به اذن وی جان می‌ستانند. در موضوع ما هم انسان مالک برخی اشیاء می‌شود ولی ملکیتش با اذن خدا و در طول خداوند است و منافاتی با ملکیت اولی و حقیقی خداوند نسبت به تمام مخلوقات ندارد. در کنار آن فرض این است که خداوند متعال هیچ گونه اذن و اجازه‌ای برای ملکیت انسان در اعضای بدن خود نداده است، لذا انسانها مالک نشده و اجازه تصرف در اعضای بدن خود را ندارند.

اکنون که این نگاه اخلاقی به مبانی موضوع پیوند اعضا روشن شد، دو نکته را باید در نظر گرفت؛ اول اینکه در تعارض فقه و اخلاق، در مسائلی از این دست نمی‌توان به راحتی حکم به تقدم فقه بر اخلاق نمود، بلکه در مقابل نظریه تقدم اخلاق بر فقه نیز مستدل بوده و از جایگاه والایی برخوردار است. (فناهی، ۱۳۸۹: ۷۶)

دوم اینکه بر اساس همین نکته که ممکن است عده‌ای در تقدم اخلاق بر فقه اشکال نمایند مشاهده می‌شود که گروه قائلین به نظریه امانت به سراغ دیگر ادله فقهی منع از تصرف انسان در اعضای بدن می‌روند و این موضوع را از زاویه فقهی نیز مورد تایید قرار می‌دهند که به اختصار به برخی از آن ادله اشاره می‌شود؛

«شکستن استخوان میت مانند شکستن استخوان انسان زنده است»

این حدیث را محدثین از طریق دو همسر پیامبر، ام سلمه و عایشه از رسول مکرّم اسلام نقل نموده‌اند (أحمد حنبلی، بی تا، ج ۶، ص ۱۰۰، قزوینی، بی تا، ج ۱، ص ۵۱۶، سجستانی، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۸۱)، بر این اساس همان گونه که شکستن استخوان انسان زنده حرام است، شکستن استخوان انسان میت و مرده نیز مورد نهی قرار می‌گیرد. (العدوی، ۱۴۱۳: ۳۴)، این شکستن استخوان کنایه‌ای از هر گونه تصرف در بدن میت است که حرام بوده و باید از آن

۱. «بگو: اگر می‌دانید، این زمین و هر که در آن است از آن کیست؟ خواهند گفت: از آن خدا. بگو: آیا پند نمی‌گیرید؟»؛ ترجمه آیتی

اجتناب گردد. بر اساس مطالعات صورت گرفته می‌توان این حدیث را از دو زاویه مورد بررسی قرار داد؛ اول زاویه ای فقهی که همان طور که گذشت دلالت بر نهی از تصرف در اعضای بدن میت می‌کند. دوم: زاویه ای اخلاقی؛ به نظر می‌رسد نهی از شکستن استخوان میت در این حدیث صرفاً نهی عادی از یک عمل محرم نیست، بلکه در مجموع این حدیث دلالت بر نهی از توهین، بی‌احترامی و خوار نمودن میت می‌کند که هم‌عنوانی اخلاقی و هم از طرفی اعم نسبت به محتوا است. جلال‌الدین سیوطی در ذیل این حدیث به عنوان سبب تحریم آن، حدیث جابر را نقل می‌کند که بر مدعای ما دلالت می‌کند؛ جابر می‌گوید: «با رسول گرامی اسلام به همراه جنازه ای خارج شدیم، تا اینکه به قبر رسیدیم و نبی اکرم بر لبه قبر نشستند، و ما هم با ایشان نشستیم، قبرکن استخوان ساق یا بازویی را از قبر خارج کرد، تصمیم گرفت آن را بشکند، پیامبر فرمودند: آن را نشکن؛ چرا که شکستن استخوان بی‌جان و میت در حکم شکستن استخوان انسان حی و زنده است، آن را در جانب قبر زیر خاک کن.» (سیوطی، ۱۹۹۶: ۴۵) بر این اساس مجموعه اموری که وهن و بی‌احترامی به جنازه انسان شود مورد نهی شارع بوده و بایستی از آن اجتناب شود.

ثبوت دیه جنایت بر میت

در ابواب مختلف حدیثی و فقهی به صراحت بابی به عنوان دیه جنایت بر میت گشوده شده است، در این باب به نقل از ائمه علیهم‌السلام احادیثی وارد شده است که ثابت می‌کند به هر گونه جنایتی بر میت که شامل قطع عضو وی شود دیه تعلق می‌گیرد؛ در حدیثی از امام صادق ع راجع به میتی که سرش از بدنش جدا شود سوال می‌شود که ایشان می‌فرمایند: «میت مانند جنین است و همان دیه ای که بر جنین تعلق می‌گیرد بر قطع سر میت نیز تعلق می‌گیرد» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۳۴۹) از طرفی در علم فقه مسلم است که ثبوت دیه بر امری مستلزم حرمت تشریحی آن امر نزد شارع است، به دیگر بیان از این طایفه از احادیث استفاده می‌شود که هر گونه قطع عضو در میت حرام بوده و موجب ثبوت دیه می‌شود.

این موضوع به مورد بحث ما تسری پیدا کرده و تمامی تصرفات پیوند عضوی که منشا و مبدا آن میت باشد را شامل می‌شود. از طرفی اطلاق این دسته از روایات شامل مواردی می‌شود که خود میت در زمان حیاتش اذن به برداشت اعضای بدنش پس از مرگ بدهد یا خیر. و همچنین اطلاق آن شامل مواردی که ورثه اذن به برداشتن اعضای میت بدهند نیز می‌شود. نتیجه هر گونه تصرفی که موجب قطع عضو در میت باشد مشمول حرمت شده و جایز نیست.

نتیجه گیری

از مجموعه مبانی ذکر شده در خصوص رابطه انسان با اعضای بدن خود به این نتایج می‌رسیم؛

۱. مبنای عمده فقهای شیعه و سنی، سلطنت و ولایت انسان بر اعضای بدن خود است مگر اینکه منجر به قتل نفس، خواری و ذلت، ضرر به نفس، و مسایلی از این دست شود. این مبنا مجموعه تصرفات اخذ و پیوند اعضای بدن به دیگر انسان‌ها را جایز دانسته و اجازه خرید و فروش، وصیت به پیوند اعضا، اخذ اعضای انسان مرگ مغزی و دیگر تصرفات معمول در حوزه پیوند اعضا را به انسان می‌دهد.

۲. مبنای فوق صرفاً مبنایی فقهی بوده و در آن تکیه عمده به آیات و روایات و اصول مسلم فقهی صورت گرفته است. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد در آن هیچ نوع نگاهی به مسائل اخلاقی و آنچه که به عنوان مفاسد اجتماعی و حرفه‌ای پیوند اعضا صورت می‌گیرد نشده است.

۳. در مقابل عده دیگری با نگاهی اخلاقی به سراغ این موضوع رفته و آن را از زاویه مسلمات علم اخلاق مورد کنکاش و بررسی قرار داده‌اند. بر اساس نظر آنان، از یک طرف کرامت انسانی سبب می‌شود که نتوان هیچ نوع تصرفی در اعضای بدن انجام داد. از طرف دیگر مفاسد فراوان مترتب بر این سلطنت و ولایت باعث می‌شود در حکم به جواز پیوند اعضا تردید شود.

۴. این گروه با نگاه اخلاق محور خود، نظریه «امانت اعضای بدن برای انسان» را تاسیس نموده و انسان را صرفاً محافظ و امین بر اعضای بدن در نظر می‌گیرند، در نتیجه مالک اصلی را خداوند دانسته و هیچ گونه تصرفی از نوع اخذ و پیوند اعضا را در بدن اجازه نمی‌دهند.

۵. در خصوص نظریه امانت همزمان با استدلال به مسلمات اخلاقی همچون کرامت انسان، و اجتناب از مفاسد اخلاقی نظریه سلطنت، نگاهی اخلاق محور نیز به سایر ادله شرعی و فقهی شده است که باعث استحکام بنای این نظریه گردیده است.

۶. در مجموع از میان کنش موجود میان فقه و اخلاق در مساله مبانی ارتباط انسان با اعضای بدن خود، به نظر می‌رسد باید با نظریه سلطنت انسان بر اعضای بدن با احتیاط بیشتری برخورد کرد و با توجه به قائلین مهمی که نظریه سلطنت از میان محققین و فقهای شیعه و سنی دارد ولی در عین حال حکم به اباحه مطلق تصرفات انسان در اعضای بدن به شدت مشکل است. مگر اینکه این نوع از تصرفات به گونه‌ای منجر به نجات جان انسان دیگری شود که در آن صورت اصل حفظ حیات انسان دیگر که اصلی اخلاقی نیز هست مجوز معدودی از تصرفات گردد.

فهرست منابع

۱. ابن قدامه، أبی محمد عبدالله بن أحمد بن محمد، بی تا، المغنی، دار الکتب العربی للنشر و التوزیع، بعنایه جماعه من العلماء، بیروت- لبنان.
۲. احمد بن حنبل، بی تا، مسند، دار صادر، بیروت- لبنان.
۳. أسامه السید، عبد السمیع، ۱۴۱۹، مدى مشروعیه التصرف فی جسم آدمی، فی ضوء الشریعه الاسلامیه و القانون الوضعی، دار النهضه العربیه، قاهره- مصر.
۴. اصغری آقمشهدی، فخرالدین، کاظمی افشار، هاجر، ۱۳۸۸، نحوه ارتباط انسان با اعضای بدن خود از دیدگاه فقه و حقوق، نشریه مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال ۱، شماره ۱.
۵. أنصاری، شیخ مرتضی ابن محمد امین، ۱۴۱۵، المکاسب، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم، چاپ اول، قم- ایران.
۶. بجنوردی، سید محمد، کاظمی افشار، هاجر، ۱۳۸۷، معامله انسان با اعضای بدن در حقوق ایران با رویکردی بر نظرات فقهی امام خمینی، نشریه پژوهنامه متین، شماره ۳۸، ص ۴۴.
۷. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، ۱۴۰۳، بلغه الفقیه، منشورات مکتبه الصادق، چاپ چهارم، تهران - ایران.
۸. بلحاج، العربی بن أحمد، ۱۴۲۰، مقاله «معصومیه الجثه فی الفقه الإسلامی»، مجله الحقوق، شماره ۴، سال ۲۳.
۹. جاد الحق، علی جاد الحق، ۱۴۰۳، مقاله «نقل الأعضاء من انسان لآخر»، مجله الأزهر، شماره ۴۲۷، سال ۵۵، شوال، جزء ۱۰.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، حق و تکلیف در اسلام، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، نشر إسرائ، دوم، قم - ایران، صص ۹۵-۹۸.
۱۱. خمینی، سید روح الله موسوی، ۱۴۱۸، کتاب البیع، تقریرات سید حسن طاهری خرم آبادی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، قم - ایران.
۱۲. خمینی، سید روح الله موسوی، بی تا، کتاب البیع، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، تهران- ایران.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، بی تا، مصباح الفقاهه، مقرر محمد علی توحیدی، بی تا.
۱۴. درگاهی، مهدی، ۱۳۹۲، برررسی فقهی و حقوقی رابطه انسان با اعضای بدن خود، پایان نامه کارشناسی ارشد، موسسه امام خمینی ره، قم - ایران.
۱۵. روحانی، سید محمد صادق، ۱۴۱۲، فقه الصادق علیه السلام، مدرسه امام صادق، قم- ایران.
۱۶. _____ المسائل المستحدثه، ۱۴۱۴، دار الکتب، چاپ چهارم، قم - ایران
۱۷. سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، ۱۹۹۰، دار الفكر للطباعه و النشر، تحقیق سعید محمد اللحام، چاپ اول، بیروت- لبنان.
۱۸. سکری، عبد السلام عبد الرحیم، ۱۹۸۸، نقل و زراعه الأعضاء الآدمیه من منظور اسلامی، دار المنار،

قاهره - مصر.

۱۹. سیوطی، جلال الدین، ۱۹۹۶، اللمع فی أسباب ورود الحديث، تحقیق مکتب البحوث و الدراسات، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ط الأولى، بیروت - لبنان.
۲۰. شاذلی، حسن علی، ۱۹۸۹، حکم نقل الانسان فی الفقه الاسلامی، کتاب الجمهوریة، قاهره - مصر.
۲۱. الشطشطا، علی حسین، ۲۰۰۶، تاریخ علم التشريع عند المسلمين و شرعیة نقل و زرع أعضاء الجسم البشري، مجلس الثقافة العام، بنغازی - ليبيا.
۲۲. طباطبائی، سید محمد حسین، بی تا، المیزان فی تفسیر القرآن، منشورات جامعه المدرسين فی الحوزة العلمیة فی قم المقدسة، قم - ایران.
۲۳. عبد العال، محمد عبداللطيف، اباحة نقل الأعضاء من الموتی إلى الأحياء و مشكلاتها، دار النهضة العربیة، ۲۰۰۵م، بیروت، لبنان.
۲۴. العدوی، عبد الرحمن، ۱۴۱۳، مقاله جنون العلم فی زراعة الأعضاء، العلم بلا دين ينتهي الی كارثة، مجله منبر الإسلام، سال ۵۱، شماره ۲.
۲۵. فنايي، ابوالقاسم، ۱۳۸۹، اخلاق دين شناسی، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، تهران - ایران.
۲۶. القزوينی، محمد بن یزید، (سنن ابن ماجه)، بی تا، تحقیق و ترمیم و تعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت - لبنان.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۷، الکافی، تصحيح و تعليق علی أكبر الغفاری، چاپ سوم، دار الکتب الإسلامیة، تهران - ایران.
۲۸. متولی الشعراوی، محمد، ۱۴۱۸، بیان من مجمع البحوث الاسلامیة و دار الإفتاء المصریة، بالحکم الشرعی فی نقل الأعضاء من الحی الی الحی، و من المیت الی الحی، مجله الأزهر، شماره، سال ۷۰، شماره ۱۳۷۶، قاهره - مصر.
۲۹. محسنی، محمد آصف، بی تا، الفقه و المسائل الطبیة، چاپ اول، قم - ایران.
۳۰. مروجی، علی، ۱۴۰۰، دراساتنا فی الفقه الجعفري، مطبعة الخيام، چاپ اول.
۳۱. مطهری پور، مرتضی، آذربایجانى، مسعود، ۱۳۹۲، ملاحظات اخلاقى در پیوند اعضا، فصلنامه پژوهش نامه اخلاق، سال ششم، بهار ۹۲، شماره ۱۹.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۱، القواعد الفقهیة، نشر مدرسه امام امیرالمومنین ع، چاپ سوم، قم - ایران.
۳۳. منتظرى، حسینعلی، ۱۴۰۹، کتاب الزکاة، مرکز جهانی مطالعات اسلامی، چاپ دوم، قم - ایران.
۳۴. مومن، محمد، ۱۴۱۵، الكلمات السديدة فی المسائل الجديدة، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة، قم - ایران.
۳۵. نووی، ابی زکریا محیی الدین الشرف، بی تا، المجموع فی شرح المهذب، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت - لبنان.

اخلاق تربیت در سبک زندگی اسلامی

سید علی موسوی^۱

چکیده

موضوع اصلی مورد توجه در این مقاله، اخلاق تربیت در سبک زندگی اسلامی است. اهمیت فراوان سبک زندگی در حیات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، و پیامدهای اساسی و مهم ناشی از آن موجب توجه و پرداختن اندیشمندان حوزه‌های مختلف به آن شده و بر همین اساس، علمای حوزه‌های مختلف از جمله جامعه‌شناسی، روانشناسی، مطالعات فرهنگی، انسان‌شناسی، پزشکی و دین‌پژوهان و ... هر یک به فراخور، بخشی از این پدیده را مورد مطالعه قرار داده‌اند. در دنیای مدرن در کنار شناسه‌ها و تحولات آن نظیر گسترش و پیشرفت وسایل فناوری و ارتباطی، اسلام با تربیت انسان‌ها و با ارائه سبک زندگی خاص باعث رشد و شکوفایی و به کمال رسیدن بشر می‌گردد. در این نوشتار به مفهوم و اهداف تربیت در سبک زندگی اسلامی، تربیت الگویی و اجتماعی در سبک زندگی اجتماعی، اصل مسئولیت‌پذیری و جایگزینی ارزش‌های الهی در سبک زندگی اسلامی همچنین نقش معنویت در تربیت تحصیل کرده‌ها و نقش حکومت‌ها در شکل‌گیری سبک زندگی خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی

سبک زندگی، تربیت اسلامی، معنویت، مسئولیت‌پذیری، شخصیت انسان‌ها.

Email: s.alimosavi53@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۴/۲۱

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه مراغه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۰

مقدمه

برای تعریف سبک زندگی باید به متن و زمینه‌هایی که مفهوم سبک زندگی در آن‌ها به کار می‌رود، پرداخت. جامعه‌شناسان سبک زندگی را بخشی از زندگی اجتماعی روزمره جهان جدید می‌دانند که در زمینه‌های خاص قابل درک است. (چانی، ۱۳۷۶: ۱۰۷) گروهی بروز سبک زندگی را متأثر از مجموعه عوامل مؤثر درونی (انگیزه، شخصیت، احساسات، نگرش و باور) و بیرونی (فرهنگ، خرده فرهنگ، موقعیت اجتماعی، گروه‌های مرجع، خانواده، عوامل جمعیت‌شناختی و فعالیت‌های اقتصادی) می‌دانند. سبک زندگی امروزه در مرز تبدیل شدن به یک دانش است. شاید بیراه نباشد که بگوییم هم اکنون به دانش تبدیل شده است. (عظیمی نژاد، ۱۳۹۲: ۳۵-۳۴). این دانش، می‌خواهد متناسب با آرمانها و ارزش‌های تمدن غربی و بر پایه الگو و هنجارهای توسعه پایدار، عمق بیشتری از روابط انسانی را مدیریت پذیر کند (مهدیزاده، ۱۳۹۰: ۱۰۳ و ۱۰۴)

عرصه زندگی در تجدد امروزی، تنوع غامضی از انتخاب‌های ممکن را پیش روی فرد قرار می‌دهد. در این میان با توجه به نقش فعال دین در جامعه به ویژه در سده‌های اخیر نمیتوان تأثیر آن و ارزش‌های دینی و اخلاقی را به عنوان یکی از متغیرهای اجتماعی تأثیرگذار در شیوه زندگی مورد اغماض قرار داد. باورها و ارزش‌ها در میان مردم مشترکند و به قضاوت شخصی افراد بستگی ندارند. اشخاص برای صیانت از ارزش‌ها و باورهایشان مبارزه می‌کنند و برای حفظ آنها می‌کوشند و چون کارکردهای عدیده‌ای دارند، نقش و تأثیر شگرفی در حیات فردی و اجتماعی ملت‌ها بر جای گذاشته و می‌گذارند.

اعتقادات دینی به عنوان مجموعه‌ای از باورها، بایدها و نبایدها و نیز ارزش‌های اختصاصی و تعمیم‌یافته، از مؤثرترین تکیه‌گاه‌های روانی به شمار می‌رود که قادر است معنای زندگی را در لحظه لحظه‌های عمر فراهم سازد و در شرایطی خاص نیز با فراهم سازی تکیه‌گاه‌های تبیینی، فرد را از تعلیق و بی‌معنایی نجات می‌دهد. (بدری گرگری، ۱۳۹۳: ۱۵۳).

بنابراین در یک جامعه دینی، افراد می‌کوشند براساس باورهایشان رفتار کنند. اعتقاد به باورها و عمل به آنها می‌تواند بر شیوه زندگی فردی و اجتماعی آنان تأثیرگذار باشد. منظور از اخلاق تربیت همان تربیت اخلاقی است یعنی چگونگی به کارگیری و پرورش استعدادها و قوای درونی، برای توسعه و تثبیت صفات و رفتارهای پسندیده اخلاقی و نیل به فضایل عالی اخلاقی و دوری از رذیلت‌ها و نابود کردن آن‌ها است بنابراین در تربیت اخلاقی، رویکرد اصلی متوجه پرورش استعداد های اخلاقی و رسیدن به کمالات اخلاقی است و مباحث آن عمدتاً ناظر به راهکارهای عملی و ارائه توصیه‌هایی در باب عمل است و تأثیر تربیت اخلاقی بر سبک زندگی اسلامی مراد است. در سبک زندگی اسلامی اخلاق تربیت از اساسی‌ترین مسائل مربوط به

انسان است که در همه شئون زندگی، چه جنبه های فردی و چه جنبه های اجتماعی نقش مستقیم دارد. تربیت فرایندی است که باعث تغییر و تحول باطنی در فرد میشود و در پی کسب آن، فرد به آگاهی عمیق و بینش میرسد؛ راه را از بیراه تشخیص میدهد؛ قضاوت صحیح را به دست میآورد و به شایستگی اخلاقی می رسد. تربیت اخلاقی، فرد را برای حضور در اجتماع آماده میکند. و به او می آموزد که چه ضابطه ها و قانون ها و ارزشهایی بر جامعه حکم فرماست (شریف القریشی، ۱۳۶۲: ۱۱) با توجه به اهمیت و نقش تربیت اخلاقی در شکوفایی توانمندی های انسان در ادیان بویژه دین مبین اسلام، روش های مختلفی توصیه شده است. از دیدگاه اسلام، تربیت اخلاقی در سبک زندگی انسان نقش شگفت انگیزی دارد. شکوفایی استعدادها و ارزشهای والای انسان براساس تربیت اخلاقی است. انسان شدن انسان و دستیابی او به کمال نهایی، همه مرهون تربیت صحیح است. تربیت اخلاقی میتواند به رشد و ارتقای جسمی و روحانی انسان یاری، و نیازهای فردی و اجتماعی و اقتصادی انسان را تأمین کند. تمام امور زندگی بشر با تربیت اخلاقی ارتباط دارد. از نظر اسلام کسی که از تربیت اخلاقی بی بهره است هم چون کسی است که در بیابان خشکی سرگردان و متحیر است و نمی داند از کدام راه برود تا به سرمنزل مقصود برسد (صانعی، ۱۳۷۸: ۳۰). خداوند در قرآن کریم فرموده است: هو الذی بعث فی الأمیین رسولا منهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه (سوره جمعه آیه ۲) پیامبران برای تزکیه و تعلیم بشر برانگیخته شده اند که آیات خدا و کتاب حکمت را به آنان تعلیم دهند. در این نوشتار در پی یافتن راهکارهایی برای اخلاق تربیت در سبک زندگی اسلامی هستیم.

ارتباط اخلاق و تربیت در سبک زندگی اسلامی

تربیت عبارت از مجموعه ای از اعمال عمدی و هدف دار یک انسان (مربی) بر انسان دیگر (متربی) برای ایجاد صفت های اخلاقی است. به سخن دیگر، تربیت فراهم کردن زمینه ها و عوامل شکوفایی استعداد های آدمی است، در جهت رشد و تکامل اختیاری او به سوی هدف های مطلوب و بر اساس برنامه ای سنجیده. (فلسفه تعلیم و تربیت، ۱۳۷۲، ۳۶۶) از سوی دیگر، انسان ابعاد مختلفی دارد، مانند مادی و جسمانی، علمی، عاطفی، اخلاقی و دینی. علم اخلاق با شناسایی صفت های پسندیده و ناپسند و رفتارهای متناسب با آن ها و با به کار بستن روش های مناسب در صدد است بعد اخلاقی انسان را جهت داده آن را در مسیر رشد و کمال هدایت کند در حالی که تربیت بر آن است تا همه ی ابعاد وجودی انسان، از جمله بعد اخلاقی او را به رشد و کمال رساند بنابراین هدایت بعد اخلاقی انسان در سبک زندگی اسلامی به سوی رشد و کمال، در علم اخلاق و تربیت مشترک است. (داودی، ۱۳۸۸، ۲۶)

در تربیت اخلاقی رویکرد اصلی متوجه پرورش استعداد های اخلاقی و رسیدن به کمالات

اخلاقی است. تربیت اخلاقی بخش مهمی از علم اخلاق را تشکیل می‌دهد و چون مباحث آن ناظر به راهکارهای عملی در سبک زندگی اسلامی و ارائه توصیه‌هایی در باب عمل است، گاهی از این بخش تحت عنوان اخلاق عملی یاد می‌شود. (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۴، ۱۸)

در نهایت باید گفت چگونه می‌توان وضعیت موجود نامطلوب را در سبک زندگی اسلامی به موقعیت مطلوب ناموجود تغییر داد به عبارت روشن‌تر روش‌های تربیت اخلاقی یا اخلاق تربیت در سبک زندگی اسلامی کدام است؟ که در ذیل به مواردی از آن‌ها اشاره می‌گردد:

(۱) ایجاد محیط تربیتی مساعد

یکی از عوامل مهم تکریم و تغییر انسان، شرایط مختلف محیطی اعم از زمان، مکان و محیط اجتماعی است. در بسیاری از موارد، دست‌کاری محیط و فراهم نمودن محیط تربیتی مساعد و مناسب، می‌تواند رفتار، افکار و خصلت‌های متربی را تغییر دهد و ویژگی‌های جدید را جایگزین سازد. مبنای روان‌شناختی این روش، اصل تاثیرپذیری انسان از شرایط محیطی است که در ضمن نظریه‌های شرطی‌سازی کلاسیک (همراهی و هم‌نوایی برخی رفتارها با بعضی دیگر موجب تثبیت آن‌ها می‌شود)، شرط‌سازی کنشگر (به رفتارهای خاصی در یک محیط پاداش داده می‌شود) و یادگیری اجتماعی (تبعیت از الگوهای خاص با مشاهده رفتار) بیان می‌شود. این روش به‌طور عمده از طریق دیگران و اولیای فرد اعمال می‌شود ولی خود فرد نیز می‌تواند تا حدی موثر باشد. شیوه‌هایی که برای محقق ساختن این روش لازم است:

الف_ زمینه‌سازی: مقصود این است که با فراهم نمودن بستر مناسب در سبک زندگی اسلامی، امکان پدید آمدن فضایل اخلاقی را در حد بالایی فراهم آوریم و برعکس از ایجاد زمینه‌هایی که باروری منفی دارد و می‌تواند رذایل اخلاقی را بپرورد، پیشگیری کنیم.

ب_ الگو سازی: می‌توان گفت، سازندگان اصلی هر محیط در سبک زندگی اسلامی، نخبگان و سردمداران آن جامعه و محیط‌اند. بنابراین یکی از شیوه‌های ایجاد محیط تربیتی مساعد در سبک زندگی اسلامی، پدید آوردن الگوهای شایسته در آن محیط و طرد الگوهای ناشایست است. وجود الگوهای محبوب در جامعه، به‌خودی‌خود افراد آن محیط را به سوی آنان سوق می‌دهد و مکارم اخلاقی ایشان را، دیگران الگو برداری می‌کنند.

آلبرت بندورا (۱۹۷۸) که از واضعان نظریه یادگیری اجتماعی است، مهمترین نوع یادگیری انسان را، یادگیری مشاهده‌ای می‌داند که همان تقلید یا سرمشق‌گیری است. فرد با انتخاب یک الگو یا سرمشق، به تقلید رفتار آن می‌پردازد. بندورا، این نوع یادگیری را بر چهار مرحله توضیح می‌دهد:

مرحله توجه، به یاد سپاری، بازآفرینی و انگیزشی. ویژگی‌های حالت تمایز، بار عاطفی، پیچیدگی، برجستگی و ارزش کاربردی در سرمشق، و ظرفیت حسی، سطح برانگیختگی، آمادگی

ادراکی و تقویت پیشین در مشاهده گر به عملکرد منطبق با رفتار سرمشق مساعدت می کند. (سیف، ۱۳۶۸، ۳۱۴)

چ_ سالم سازی محیط: عناصر و افراد ناسالم، در هر محیط به طور طبیعی وجود دارند. بدون تردید محیط فاسد و ناسالم امر تربیت اخلاقی را دشوار و چه بسا ناممکن می سازد از این رو سالم سازی محیط که تقریباً در سبک زندگی اسلامی معادل احیای فریضه امر به معروف و نهی از منکر است. وظیفه ای عقلی_ انسانی و نیز تکلیفی دینی بر همگان است. مقصود از این شیوه، ایجاد و احیای خوبی ها و حذف و طرد امور ناپسند، در میا آحاد جامعه اسلامی است و ابعاد امر به معروف و ونهی از منکر در حقیقت تسهیل کننده ی تربیت اخلاقی در جامعه اسلامی و به سبک زندگی اسلامی است. (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۴، ۱۶۶)

۲) پرورش نیروی عقلانی

در این روش تاکید اصلی بر بعد شناختی انسان است. قرآن کریم و تعالیم معصومین بر این روش تاکید دارند و به حدود و ثغور و موانع و عرصه های آن پرداخته اند. قرآن واژه های تعقل، تفکر، تفقه، تدبیر، حکمت، علم و فهم را برای استفاده از این روش به کار برده است. آیات قرآن نهی از تقلید و پیروی کورکورانه از گذشتگان (زخرف، ۲۳، ۲۲)، نکوهش کسانی که تعقل نمی کنند (انفال، ۲۲)، دعوت به ژرف نگری (یوسف، ۱۰۵) و ترغیب بر انتخاب احسن (زمر، ۱۸) و ... به پرورش نیروی عقلانی و شناخت مخاطبان خود می پردازد. روایات نیز عقل و تعقل را در جایگاهی برجسته نشانده و نقش آن را در تربیت اخلاق انسان به طور خاص مورد توجه قرار داده است. (کلینی، ج ۱، باب جنود عقل و جنود جهل)

۳) نظارت بر خود

این روش کاملاً به صورت خود تربیتی انجام می شود. مقصود از نظارت بر خود این است که فرد با هوشیاری و مراقبت کامل نسبت به ارزش های اخلاقی پذیرفته شده بکوشد. رفتارهای منافی با فضایل اخلاقی به حریم او راه نیابند و باعث سستی و زوال ملکات اخلاق او نگردند. نظارت بر نوع و چگونگی واردات و صادرات که شامل نیات و انگیزه ای ما نیز می شود، می تواند در جهت دهی شاکله ای که محصول آن ها است، موثر بلکه تعیین کننده باشد. در شیوه ی تربیت اخلاقی، عرفای شیعه در دویست سال اخیر (مانند ملا حسینقلی همدانی، میرزا علی آقا قاضی، مرحوم بهاری همدانی، حاج میرزا جواد تبریزی، تا مرحوم علامه طباطبایی و امام خمینی) بر روش نظارت بر خود (مراقبه و محاسبه) بسیار تاکید داشته و اساس سلوک خود قرار داده اند. (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۴، ۲۲۳ و ۲۲۴)

مفهوم تربیت در سبک زندگی اسلامی

در سبک زندگی اسلامی واژه تربیت با توجه به ریشه آن به معنی فراهم کردن موجبات فزونی و پرورش است علاوه بر این، تربیت به معنی تهذیب و تزکیه نیز استعمال شده که به معنی زدودن خصوصیات ناپسند اخلاقی است، با این برداشت که تهذیب اخلاقی مایه فزونی مقام و منزلت معنوی است و از این حیث میتوان تهذیب را تربیت دانست. چنان که در قرآن کریم از تربیت و پرورش روح و روان انسان تعبیر به تزکیه شده است:

چنانکه از میان شما پیامبری فرستادیم که آیات ما را برای شما تلاوت کند و نفوس شما را از پلیدی و آلودگی جهل و شرک پاک و منزّه گرداند و به شما تعلیم حکمت و شریعت دهد و از او هرچه را نمی دانید، بیاموزید (بقره ۱۵۱) و این معنی را در آیات دیگری از کلام الهی نیز برداشت می کنیم. (آل عمران، آیه ۱۶۴ و جمعه آیه ۲)

اهداف تربیت اخلاقی در سبک زندگی اسلامی

از دقت نظر و مقایسه دیدگاه اسلام با نظریات رایج در عرصه تربیت می توان دریافت که نظام آموزشی اسلام یک نظام رئالیستی است؛ چون به محیط طبیعی، علوم طبیعی و پرورش تعقل و استعداد آدمی توجه دارد و از طرفی با تاکید بر اصل تربیتی گذر از ظاهر به باطن دارد در پس همه این واقعیت ها آدمی را به سوی حقیقت های بنیادی رهنمون می سازد. همچنین چنین رویکردی در نظام آموزش و پرورش اسلامی یادآور این واقعیت نیز هست که آموزش و پرورش، دو مفهوم گسسته از هم نیست که هر کدام در حیطه ای جداگانه ترسیم شود، و به کار خود ادامه دهد، بلکه باید این دو را بسیار به هم نزدیک دید. "عموماً معتقدند که در مدرسه، همه مسئولیت تربیت اخلاقی از جمله تربیت دینی و اعتقادی بر عهده مربیان پرورشی مدرسه است. وظیفه اصلی دیگران، حتی معلمان دینی و قرآن، انتقال مفاهیم درسی است نه تربیت دانش آموزان." (داودی، ۱۳۹۰، ۱۴۲)

با توجه به این توضیحات، ویژگی های اصلی نظام آموزش و پرورش اسلامی با توجه به اصل تربیتی گذر از ظاهر به باطن به این شرح است:

۱- نظام آموزش و پرورش اسلامی باید دو مفهوم آموزش و پرورش را در همپوشانی با هم ببیند.

۲- نظام آموزش و پرورش اسلامی باید به عمق بخشیدن تفکر دانش آموزان با ابزار و امکانات موجود از جمله برنامه درسی، معلم، تجهیزات و امکانات تحقق بخشد.

۳- نظام آموزشی اسلام باید از روشهای تعقل و مشاهده و آزمایش با رویکرد پژوهشی کاشفانه، حداکثر استفاده را در تحقق بینش عمیق نسبت به حقایق علوم مختلف فراهم آورد.

۴- ایجاد بسترهای زمانی و مکانی ای که باعث تأمل و تعمق بیشتر میگردد. اردوهای علمی و گردش در طبیعت نمونه خوبی از این اقدام است.

۵- نظام آموزش و پرورش اسلامی، باید از تمام ظرفیت خود در جهت رسیدن به این اصل تربیتی و تحقق آن در جامعه اسلامی استفاده کند. آموزش و پرورش بخش بسیار مهم، اساسی و زیرساخت اصلی برای شکل گیری جامعه ی پیشرفته و برخوردار از خصلت های والای انسانی و زمینه ساز دگرگونی به سبک زندگی اسلامی ایرانی است. (جعفریان، میرزا محمدی، ۱۳۹۴: ۱۸-۱۹)

تربیت الگویی در سبک زندگی اسلامی

از مهمترین روشهای تربیت دینی، که در سبک زندگی اسلامی به آن توجه خاصی شده روش تربیت الگویی است. تربیت الگویی با فطرت آدمی متناسب است که انسان، نمونه عینی را مطلوب میبیند و سعی میکند که با او همسان شود و در همه کارها از او پیروی کند. روش الگویی، فراگیر است؛ چرا که انسان در همه مراحل زندگی خود به الگو نیاز دارد. الگوها در تربیت انسان نقش مهمی دارند. روش الگویی در ساختن شخصیت افراد و رفتار آنها روشی مؤثر است (بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۳۸). بررسی آموزه های اسلامی حاکی است که روش تربیتی الگویی از سه مؤلفه الگودهی، الگوپردازی و الگوزدایی تشکیل شده است. الگودهی به معنای ارائه الگوهای مثبت و واقعی است؛ یعنی الگوهایی که در خارج تحقق یافته و قابل مشاهده اند. الگوپردازی به معنای توجه به الگوهای مطلوب و بیان و توصیف ویژگی های آنان است به گونه ای که مربی را به تخیل و تجسم الگو یا صحنه واقعه ای بکشاند. الگوپردازی از طریق بیان داستانها و افسانه های خیالی صورت می گیرد. الگوزدایی به این معناست که الگوها و شخصیتهای منفی چنان ترسیم می شوند که نوعی دلزدگی و نگرش منفی در مربی نسبت به شخصیت های منفی پدید می آید. مربی در این شیوه با ارائه الگوهای منفی و توصیف پیامد بد آنها، نوعی نگرش مثبت در جهت عکس آنها در مربی ایجاد میکند که به دو صورت است: در صورت اول مربی صفات، ویژگی ها و نشانه های الگوهای منفی را بیان میکند. در صورت دوم مربی با نهی مستقیم، مربی را از همراهی و مصاحبت با الگوهای بد منع میکند (نساجی زواره، ۱۳۴۵: ۴۵).

نقش الگوها چنان مهم است که صلاح و فساد جوامع بشدت از آنان تأثیر می گیرد. اگر الگوها منحرف شوند، این انحراف باعث انحراف جامعه میشود؛ انسانیت تباہ میشود و باعث فتنه و شبهه در میان مردم میگردد (نساجی زواره، ۱۳۴۵: ۱: ۵۲). با توجه به اهمیت روش الگویی بویژه زمانی که افراد به دنبال کسب هویت هستند، شناخت ابزارها و امکانات اهمیت بسزایی دارد که الگوهای مناسب را معرفی کند.

تربیت اخلاقی اجتماعی در سبک زندگی اسلامی

در سبک زندگی اسلامی انسان موجودی فطرتاً اجتماعی دانسته می‌شود و انسان در ذاتش گرایش به زیستن با جمع را در خود دارد. هر فرد انسانی فطرتاً اجتماعی است و با توجه به این خصیصه اجتماعی، به کمک دو نیروی علم و اراده به تدریج به حد کمال می‌رسد و همچنین با عنایت به نکات فوق و بررسی‌های انجام شده در نهج البلاغه مشخص می‌شود که دیدگاه حضرت علی راجع به تربیت اجتماعی، دیدگاه خدا محورانه است. حضرت به تربیت اجتماعی ای که انسان را به اصلاح رابطه اش با خدا و دیگران بکشاند، معتقد است: «کسی که میان خود و خدا را اصلاح کند، میان او و مردم را اصلاح خواهد کرد و کسی که امر آخرت را اصلاح کند، خدا امر دنیا را اصلاح می‌کند». (نهج البلاغه، حکمت ۴۵۶، ۸۹)

پس در تربیت اجتماعی مورد نظر سبک زندگی اسلامی ما به دنبال ملاک‌های صرفاً دنیایی و مورد تأیید جامعه و یا بعضی از دولتمردان یک کشور نیستیم، بلکه آنچه ملاک تأیید ارزش‌ها در تربیت اجتماعی است، ملاک حق می‌باشد.

همچنین انسان موجودی است که در تعامل با جامعه و روابط و مناسبات اجتماعی رشد می‌کند و به همان نسبت که از نظر آثار وجودی خویش بر اجتماع تأثیر می‌گذارد، این آثار و خواص وجودی، با تشکیل هویتی مستقل، یک موجودیت اجتماعی را پدید می‌آورد که به نحو مقتضی فرد را تحت تأثیر و تربیت خویش قرار می‌دهد. با توجه به چنین تعاملی است که حضرت امیر به تأثیر تربیتی محیط اجتماع پرداخته و اهمیت و نقش آن را در سازندگی شخصیت فرد یادآور شده است. چنان که در نامه‌ای به حارث همدانی وی را به نوع روابط اجتماعی و تأثیر آن بر مناسبات اجتماعی توجه داده و نقش تربیتی آن در شهرهای بزرگ سکونت کن، زیرا مرکز اجتماع مسلمانان است و از جاهایی که مردم آن از یاد خدا غافلند، و به یکدیگر ستم روا می‌دارند، و بر اطاعت از خدا به یکدیگر کمک نمی‌کنند، بپرهیز. (نهج البلاغه، نامه ۶۹)

اصل مسئولیت‌پذیری در سبک زندگی اسلامی

در سبک زندگی اسلامی مبنای تأثیرگذاری انسان، بیانگر این حقیقت است که وی نباید از تأثیرگذاری بر شرایط طفره رود و خود را بی‌توجه و بی‌مسئولیت نشان دهد، هرچند که او نمی‌تواند در همه موارد زندگی تأثیرگذار باشد. اصل مسئولیت، بیانگر این حقیقت است که بایستی مقاومت فرد را در قبال شرایط افزایش داد و او را آن‌چنان گرداند که به جای پیروی از فشارهای بیرونی، از رهیافت‌های درون خود تبعیت کند. این پیروی از رهیافت‌های درونی را احساس مسئولیت یا احساس تکلیف می‌نامیم. لازم به ذکر است گرچه باید‌ها و قوانین بیرونی

الزامآور هستند، اما ممکن است فرد در مقابل آن احساس مسئولیت نکرده و به آن بدبین باشد و آن را عمل نکند. در بحث تربیتی، منظور از احساس مسئولیت این است که متریبان را به گونه ای پرورانیم که آموخته های ارائه شده را درونی کنند و با طیب خاطر پذیرفته و عملی نمایند نه اینکه با اکراه و اجبار، وادار به کاری شوند. اگر شخص با باور درونی به حقیقت مطلبی اذعان کرد، تا حد زیادی به رعایت و حفظ مسئولیت خود در قبال آن امر پای بند خواهد بود. درحقیقت اگر انسان از درون خود احساس مسئولیت و وظیفه کند، دست به کار شده و به وظیفه خود عمل می کند و موانع و عوامل بیرونی نیز نمی توانند جلوی ادای وظیفه او را بگیرند. درحقیقت، قدرت تأثیرگذاری باور درونی هر انسان در انجام یک وظیفه، از هر عامل یا قانون بیرونی بیشتر می باشد. حضرت علی خود را مسئول ترین افراد جامعه معرفی نموده و در راه ادای مسئولیت از بسیاری امور چشم پوشی می کند. حضرت می فرماید: من اگر میخواستم می توانستم از غسل پاک و مغزگندم و بافته های ابریشم، برای خود غذا و لباس فراهم کنم، اما هیبهات که هوای نفس من بر من چیره گردد ... درحالی که در حجاز و یمامه کسی باشد که به قرص نانی نرسد یا شکم سیری نخورد. (نهج البلاغه، نامه ۴۵، ص ۳۹)

همچنین حضرت، احساس وظیفه و مسئولیت را علت پذیرش خلافت مسلمین بیان می فرماید: اگر حضور حاضران نبود و یاران حجت را بر من تمام نمی کردند و خداوند از علما پیمان نگرفته بود که در برابر شکم بارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را رها می کردم. (نهج البلاغه، خطبه ۳، ص ۳۰)

نقش معنویت در تربیت اخلاقی تحصیل کرده ها و تاثیر آن در سبک زندگی اسلامی

آنچه که مسئولان، پژوهشگران و برنامه ریزان حوزه آموزش عالی را وادار کرده تا موضوع معنویت را در آموزش عالی مورد توجه قرار دهند به عوامل متعددی برمی گردد که برخی از آنها از این قرارند: اختلاط گسترده فرهنگ های مختلف که خود در پی گسترش پدیده مهاجرت رخ داده است، تغییرات گسترده در نگرش ها و شیوه های زندگی دانشجویان، مشاهده عمیق تر شدن فاصله بین نسل ها، عدم کارایی دانشگاه ها در پرورش جنبه های معنوی و دینی دانشجویان و حتی شدت گرفتن افت تحصیلی در میان دانش آموزان و دانشجویان. در میان کسانی که به موضوع معنویت پرداخته اند گفته شد که برخی از متدینان این موضوع را یک تهدید تلقی کرده و آن را بدیلی برساخته برای دین دانسته اند. اما همانطور که اشاره شد دنیای امروز به شکل روزافزونی ارتباط های خود را بیشتر می کند. این روندی است که تغییر برای آن تصور نمی رود. لذا باید به لوازم زندگی در این جهان توجه داشت و خود را برای یک زیست سالم در آن آماده کرد. این مسئله گاهی مستلزم به کارگیری نگاه های جدید در ارزیابی امور

قدیمی است. معنویت چه بسا چندان جدید نیست اما نگاه نو به آن می تواند ما را واجد یک ظرفیت جدید کند. این پیشنهادی است که مقاله ارائه می دهد. برای عملیاتی کردن آن هم رویکرد دانش اخلاق بنیان را پیشنهاد می دهد. زیرا گرایش به معنویت در فعالیت های استادان و دانشجویان نتیجه منطقی کشف جوهر اخلاقی دانش و فعالیت های دانشی است. رویکرد پیشنهادی برای تأمین گرایش به معنویت به خصوص برای به کارگیری در سطوح عالیتر آموزش مناسب تر میباشد. (صفائى مقدم، ۱۳۸۹: ۱۰۶-۱۰۵)

از دیگر مظاهر معنویت گرایی کل نگرانه یکی دانستن حوزه های نظر و عمل است. دانایی به تعبیر منابع دینی ما نور و روشنائی است پس عبادت در عین حال که عمل است اما تجلی یک آگاهی ژرف است. این نوع عبادت است که در حالیکه محصول یک دانایی است اما به تعمیق همین دانایی هم منجر میشود. به عبارت دیگر، پا نهادن در عرصه ایمان و عبادت دانایی بنیان، به افزایش بصیرت و آگاهی عمیق می انجامد. و از اینروست که خداوند می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله يجعل لکم فرقانا» (ای مؤمنان اگر تقوی پیشه کنید، خدا به شما فرقان یعنی وسیله تمیز حق از باطل و درست از نادرست عنایت می فرماید) (سوره ۸ آیه ۲۹) و باز میفرماید: «واتقوا الله و یعلمکم الله والله بکل شیء علیم» یعنی، تقوی پیشه کنید تا خداوند به شما دانش بیاموزد و خدا از همه چیز آگاه است (سوره ۲ آیه ۲۸۲). این به معنای آن است که تحقق دانش در تمامیت خود همراه است با تجلی جوهر معنوی و اخلاقی آن. (صفائى مقدم، ۱۳۸۹: ۱۰۷)

تحکیم ارزش های الهی در سبک زندگی اسلامی

در سبک زندگی اسلامی و در اخلاق تربیت الهی، نکوهش دنیاطلبی و دنیا دوستی مطرح است و دنیا پلی برای رسیدن به آخرت معرفی شده است. در چنین سبکی به مردم و کارگزاران حکومتی در موارد متعدد اعلام می شود که دنیا فریب کار است و آحاد مردم به عدم دل بستن به دنیا تشویق می شوند. امام علی علیه السلام در این خصوص می فرماید: مردم از دنیای حرام بپرهیزید که حیلۀ گر و فریبنده و نیرنگ باز است؛ بخشنده ای باز پس گیرنده و پوشنده ای برهنه کننده است. آسایش دنیا بی دوام و سختی هایش بی پایان و بلاهایش دائمی است. (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۰، ص ۳۳۳، پ ۲)

همچنین امام علیه السلام در همین زمینه در بدرقه ابوذر هنگام تبعید، این صحابی بزرگوار پیامبر صلی الله علیه و آله به ربه فرموده اند: ای اباذر، همانا تو برای خدا به خشم آمدی؛ پس امید به کسی داشته باش که به خاطر او غضبناک شوی. این مردم برای دنیای خود از تو ترسیدند و تو بر دین خویش از آنان ترسیدی؛ پس دنیا را که به خاطر آن از تو ترسیدند به

خودشان واگذار و با دین خود که برای آن ترسیدی از این مردم بگریز. این دنیاپرستان چه محتاجند به آنچه تو آنان را از آن ترساندی و چه بی نیازی از آنچه آنان تو را منع کردند و بزودی خواهی یافت که چه کسی فردا سود می برد و چه کسی بر او بیشتر حسد می ورزد؟ اگر آسمان و زمین درهای خود را بر روی بنده ای ببندد و او از خدا بترسد، خداوند راه نجاتی از میان آن دو برای او خواهد گشود. آرامش خود را تنها در حق جستجو کن و جز باطل چیزی تو را به وحشت نیندازد. (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۰، ص ۱۷۵، پ ۳)

نقش حکومت هادر شکل گیری سبک زندگی ها

در سه دهه اخیر، دو جریان تکامل بخش بین المللی شدن و جهانی شدن منجر به درک اهمیت عامل فرهنگ و شناخت فرهنگ در سطوح مختلف شده است. در آغازین قرن هزاره سوم، جهانی شدن در حال فراگیری و نهادینه کردن تحولات در حوزه های مختلف است. یکی از ابعاد جهانی شدن، گسترش گفتمان غالب است. در اینجا این سؤال مطرح میگردد که برای مقابله با این یکپارچگی یا گفتمان غالب در حوزه سبک زندگی چه باید کرد؟ بسیاری معتقدند سبکهای زندگی فردگرا و مصرف گرای غربی به لحاظ زیست محیطی، پرهزینه ترین سبک های زندگی در دنیا هستند و به نظر نمی رسد مشکلات دنیای امروز بدون تغییر در رفتار یا همان سبک زندگی قابل حل باشند. از سوی دیگر، در شرایطی که یکپارچگی جهانی تمایل دارد اجتماعات را سنت زدایی کند (گیدنز، ۱۳۷۹: ۶۰)، پاس داشت سنت ها، میتواند راه را در مسیر اعتلای هویت فرهنگی هموار کند (یحیایی، ۱۳۸۸). تمامی دولتها تلاش می کنند سبک زندگی متناسب با فرهنگ خود را تقویت کنند. تردیدی نیست که لایه های عینی سبک زندگی، مدیریت پذیر و قابل تغییر است. این تغییرات، در سالهای اخیر با گسترش ارتباطات سریعتر رخ می دهند. بسیاری از تحولات سبک زندگی در حوزه رفتاری، با کسب مهارت های فرهنگی قابل پیشگیری است. با توجه به اهمیت زبان در حفظ هویت، متخصصان تنها راه کاستن از تأثیرگذاری گفتمان غالب را تقویت گفتمان های بومی می دانند. البته این امر نیازمند مشارکت نهادهای مولد گفتمان مانند رسانه است. (عظیمی فرد، ۱۳۹۲: ۴۲)

نتیجه گیری

در سبک زندگی اسلامی در اثر تربیت اخلاقی انسان ها یک زندگی سالم فردی و اجتماعی شکل می گیرد و در یک زندگی سالم اجتماعی افراد قوانین، حدود و حقوق یکدیگر را محترم می شمارند، عدالت را امری مقدس به حساب می آورند، به یکدیگر مهر می ورزند، به یکدیگر اعتماد و اطمینان دارند، هر فردی خود را متعهد و مسئول اجتماع خویش می شمارد، در سر ی ترین نهانخانه همان تقوا و عفاف از آنها بروز می کند که در مألوم درنهایت بی طمعی به

یکدیگر نیکی می‌کنند، در مقابل ظلم و ستم پیا می‌خیزند و به ستمگر و فسادگر مجال ستمگری و افساد نمی‌دهند، ارزش‌های اخلاقی را محترم می‌شمارند، و با یکدیگر مانند اعضای یک پیکر متحد و متفق می‌باشند.

بی‌گمان روابط سالم اجتماعی و مناسبات معتدل و عاطفی بر پایه کرامت انسان و توأم با عدالت و انصاف تأثیری سازنده بر تربیت اخلاقی مردم دارد؛ و روابط ناسالم اجتماعی و مناسبات غیرمعتدل برخاسته از افراط و تفریط بر پایه حقارت انسان و توأم با ستمگری و تبعیض تأثیری مخرب بر تربیت افراد دارد. به عبارت دیگر، سلامت دین و دنیای مردم به سلامت اجتماع بستگی دارد. از این روست که تربیت اخلاقی افراد جز با اهتمام به تربیت اجتماع و ایجاد تحولات در جهت اهداف تربیتی به درستی ممکن و میسر نیست. چراکه زمینه بسیاری از کجروی‌ها، انحرافات، ناسازگاری‌ها و انحطاط‌های اخلاقی که در سطح وسیع روزگار حال و آینده نسل بشر را تهدید می‌کند، حاصل اجتماع و محیط ناسالم است. به تبع برخوردار بودن انسان از ابعاد گوناگون، تربیت نیز ابعادی دارد که شامل تربیت اخلاقی، دینی، عاطفی، جسمی، اجتماعی و... می‌شود. هریک از این ابعاد در متون اسلامی و سیره معصومین مورد توجه قرار گرفته‌اند.

فهرست منابع

منابع فارسی

قرآن کریم

نهج البلاغه امام علی علیه السلام

۱. بدری گرگری، رحیم (۱۳۹۳). "تأثیر جهت گیری های مذهبی و روش های مقابله مذهبی بر اعتیاد پذیری دانشجویان دانشگاه تبریز" فصلنامه راهبرد فرهنگ، شماره بیست و هشتم، زمستان ۱۳۹۳
۲. بهشتی، محمد (۱۳۸۸) آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن. تهران:
۳. چانی، دیوید (۱۳۷۶) "سبک زندگی" ترجمه حسن چاوشیان. فصلنامه فرهنگ عمومی، شماره ۱۰ و ۱۱: بهار و تابستان
۴. جعفریان، حسین، میرزامحمدی، محمد حسن، (۱۳۹۴) "تبیین نقش و جایگاه اصل تربیتی "گذر از ظاهر به باطن" در سبک زندگی اسلامی و تأثیر آن بر شکل گیری تمدن نوین اسلامی " فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال بیست و سوم، دوره جدید، شماره ۲۹ زمستان ۱۳۹۴
۵. صانعی، سید مهدی (۱۳۷۸) " پژوهشی در تعلیم و تربیت اسلامی ". مشهد:
۶. مهدیزاده، حسین (۱۳۹۰) آینده: ... و سبک زندگی: تبدیل شدن سبک زندگی به یک دانش مستقل. سوره اندیشه، شماره ۵۴ و ۵۵: آذر و
۷. صفایی مقدم، مسعود (۱۳۸۹) "مطالعه تحلیلی نهضت معنویت گرایی و ارائه رویکردی برای آموزش عالی معنویت گرا" فصلنامه: راهبرد فرهنگ، سال سوم، شماره دوازدهم، زمستان ۱۳۸۹ سال چهارم، شماره سیزدهم، بهار
۸. گیدنز، آ. (۱۳۸۵). تجدد و تشخیص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید. ترجمه ناصر موفقیان. تهران: نشر
۹. داوودی، محمد (۱۳۹۰). نقش معلم در تربیت دینی. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۱۰. یحیایی، سبحان (۱۳۸۸) "مطالعه انگاره های هویت فرهنگی و هویت ملی ملت های ایران و افغانستان" فصلنامه مطالعات ملی، سال دهم
۱۱. عظیمی فرد، فاطمه (۱۳۹۲) "گفتمان سبک زندگی، رسانه و جهانی شدن" فصلنامه: مطالعات سبک زندگی // سال دوم، شماره ۳، بهار
۱۲. امیرپور، مهناز، گریوانی، مریم (۱۳۹۲) "تأثیر شبکه های اجتماعی بر سبک زندگی جوانان" فصلنامه دانش انتظامی خراسان شمالی،
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ۱ جلد، دارالاضواء، ۱۴۰۴ ق
۱۴. دیلمی، احمد و آذربایجانی، مسعود، اخلاق اسلامی، نشر معارف، ۱۳۹۴ ش
۱۵. داوودی، محمد، اخلاق اسلامی (مبانی و مفاهیم)، نشر معارف، ۱۳۸۸، ش
۱۶. سیف، علی اکبر، روانشناسی پرورشی، آگاه، ۱۳۶۸، ش
۱۷. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، فلسفه تعلیم و تربیت، سمت، ۱۳۷۲، ش

بررسی مسأله تأثیر فقر اقتصادی در ناکارآمدی نظام تربیت اخلاق محور

علی احمد ناصح^۱

رضا نجفی^۲

چکیده

فقر اقتصادی، پدیده‌ی شومی که همواره جوامع بشری را تهدید نموده و بستر ساز آسیب‌های تربیتی و اخلاقی بوده است. مسأله‌ی مهم حاضر، چگونگی و میزان نفوذ و تأثیرگذاری فقر اقتصادی در دیگر ابعاد تربیتی و اخلاقی و همچنین نقش آن در ناکارآمدی تربیت اخلاقی است. مطالعات و تحقیقات میدانی به وضوح نشان می‌دهد که سهم آسیب‌زایی فقر اقتصادی در بروز بداخلاقی، هنجارشکنی و بزهکاری به مراتب بیش از دیگر عوامل فردی و اجتماعی است. علاوه بر آن فقر اقتصادی مانعی جدی در کارآمدی تربیت مبتنی بر اخلاق نیز محسوب می‌شود. فقر اقتصادی ریشه و مسبب ایجاد فقر علمی، فقر عاطفی، فقر فرهنگی، فقر اجتماعی، فقر سیاسی و فقر اعتقادی است که هر یک از این عناوین خود سدی در برابر تربیت اخلاقی هستند. از همین رو آموزه‌های اسلام نسبت به رواج فقر اقتصادی در جامعه هشدار جدی داده و آن را موجب اختلال در نظام تربیتی و اخلاقی معرفی نموده است.

واژگان کلیدی

فقر اقتصادی، ناکارآمدی، تربیت اخلاقی.

Email: aliahmadnaseh@yahoo.com

Email: najafi9487@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۲/۲۱

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

۲. مربی گروه معارف اسلامی دانشگاه خلیج فارس بوشهر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۱۴

مقدمه

اگر چه فقر اقتصادی و رابطه‌ی آن با سایر کنش‌های اجتماعی به وفور تحلیل شده اما به جنبه‌های کاربردی آن کمتر توجه شده است. به عبارت دیگر بازتاب فقر اقتصادی را باید در لایه‌های پیدا و پنهان اجتماعی جستجو نمود. از آن مهم‌تر بررسی و تحلیل نظر اندیشمندان و نخبگان جامعه می‌باشد؛ نه از آن حیث که در شاخه‌ای از علوم عقلی، تجربی یا نظری صاحب سبک و رأی هستند، که از آن جهت که نگاهشان به پدیده‌های اجتماعی ریزاندیش و هوشمندانه است. بررسی‌های مقدماتی نوشتار حاضر نشان داد که علی‌رغم تلاش‌های گسترده‌ای که در خصوص نمایاندن آسیب‌های ناشی از فقر انجام شده، اما به تدوین اثرات آن در تربیت اخلاقی و فعلیت آن در رفتار توجه لازم صورت نگرفته است. خصوصاً اینکه پدیده‌ی مخرب فقر اقتصادی را باید در کنش‌های رفتاری فقراء ارزیابی نمود. البته همچنان که تحلیل خواهد شد نتایج رفتاری فقر در ایجاد ناهنجاری‌های اجتماعی مطلق نبوده و ابداً به معنای فراگیر همه عناصر این گروه نیست. نتایج حاصله از پژوهش و نگارش آنچه در ادامه می‌آید این است که عدم توجه به این مهم خسارت‌هایی را در سطوح مختلف اجتماعی به بار می‌آورد که گاه جبران آن هزینه‌های سنگینی در بر دارد و البته گاهی اصلاح آن ناممکن است.

پژوهش حاضر در میان یکصد نفر از اساتید نخبه دانشگاه‌های چند استان انجام شده است. پرسش‌نامه‌های لازم پس از طراحی و تدوین علمی در اختیار اساتید قرار داده شد و علاوه و تکمیل آن، دیدگاه و ارزیابی تشریحی موضوع نیز مطالبه گردید. مجموعه‌ی پرسشنامه‌ها پس از تحلیل، آنالیز نظری و آماری در قالب عناوین و نمودارهای موجود ارائه شده است.

به موازات آنچه ذکر شد تحقیقی میدانی از یکی از زندان‌ها بعمل آمده و یکصد نفر از محکومان جرایم حقوقی و کیفری به روش مصاحبه ارزیابی شدند. در این تحقیق از جنبه‌های مختلف نظرات ایشان اخذ شده و در قالب نمودار تحلیل علمی گردید. ضریب خطای اظهار نظر این گروه ملاحظه شده و تأثیر آن در نتیجه تحلیل‌ها مد نظر قرار گرفته است. آنچه در متن مقاله خوانده می‌شود محصول ارزیابی و تحلیل نتایج هر دو تحقیق می‌باشد.

طرح مسأله:

فقر اقتصادی حالتی است که طی آن شخص از تأمین نیازهای خود ناتوان می‌باشد. اگرچه تعیین سطح نیازمندی‌های فردی و اجتماعی در حوزه اقتصاد کار دشوار است، اما تأثیرات مثبت یا منفی آن غیر قابل انکار می‌باشد. دشواری آن از جهت ورود مفاهیمی چون طمع، آزمندی، اسراف، رقابت و دیگر موضوعاتی است که معمولاً به ایجاد تفکر نیازمندان‌ی اقتصادی در اشخاص یا جوامع دامن می‌زنند و البته هر یک در جای خود جزئی از اخلاق رذیلت به شمار می‌آیند. با وجود آنچه ذکر گردید می‌توان فقر اقتصادی را به آسیب‌پذیری و پایین بودن سطح

درآمد خانوار تعبیر نمود که شرایط را به زیر حد متوسط اقتصادی جامعه تنزل می دهد. در این وضعیت شخص یا خانواده از رفع نیازها و تهیه حداقل ها احساس ناتوانی نموده و چه بسا مقدمه ی برخی نابسامانی های رفتاری فراهم گردد. گاه نیز عوامل فقر اقتصادی همچون بیکاری و تورم خود را بر اشخاص تحمیل نموده و بازخورد منفی تربیتی را به دنبال خود ایجاد می نمایند که بی تردید نیازمند چاره جویی بوده و گسترش آنها می تواند در بدنه ی عمومی جامعه آسیب های جبران ناپذیری را به دنبال داشته باشد.

مسأله ی پیش رو آن است که بروز فقر اقتصادی تا چه میزان در شکل گیری ردائل اخلاقی مؤثر می باشد و چگونه مسیر را بر تربیت اخلاقی مسدود می نماید؟ البته باید دشواری های عمده ای را نیز به موضوع افزود و از آن جمله می توان به کاهش آموزش های عمومی و تخصصی اشاره نمود که افراد بی بضاعت یا اصطلاحاً فقیر از آنها بهرمنند نیستند و همین معضل، اهمیت حل مسأله ی ارتباط میان فقر اقتصادی و ناکارآمدی تربیت اخلاقی را افزون می نماید. از این رو می توان فرضیه ای را طرح نمود که برابر آن تا حدی فقر اقتصادی را عامل بروز سایر انواع فقر همچون فقر اجتماعی، فقر علمی، فقر فرهنگی و ... دانست که البته در برخی موارد ارتباط ایجاد شده تعاملی و دو سویه می باشد و در برخی دیگر یک سویه و علت و معلولی. از همین منظر است که عدم برخورداری های مادی یا همان فقر اقتصادی مسبب ظهور نشانه های فقر معنوی نیز می گردد. این موضوع در جای خود آسیب قابل توجهی را به بار می آورد که در نهایت ریشه های تربیت پذیری و اخلاق مداری رفتار شخص یا جامعه را مورد تهدید قطعی قرار خواهد داد. ذکر این نکته بسیار پر اهمیت است که دو نهاد اخلاق و دین همواره در تلاشند تا به مخاطبین خود تفکر غنای مادی را در عین بروز برخی از نیازمندی ها تفهیم نمایند. مفاهیمی همچون قناعت، صرفه جویی، صبر و ... همین هدف متعالی را دنبال می نمایند که البته در فرهنگ دینی اسلام، همگی مبتنی بر آموزه های قرآن کریم و سنت معصومین می باشد. کلام علی (ع) در این بخش بسیار گویاست که فرمودند «الْقَنَاعَةُ مَالٌ لَا يَنْفَدُ» قناعت دارایی است که پایان نیابد. (نهج البلاغه، کلمات قصار، ۵۷)

این پدیده در همه ادوار تاریخ و میان همه نسل ها مذموم بوده و همگان تلاش کرده اند تا خود، خانواده و جامعه را از فرو رفتن در آن رها نمایند. تأکیدات فراوان اسلام بر توسعه ی فرهنگ کار و تلاش در میان افراد اجتماع مسلمانان و نکوهش بیکاری و تن پروری، گویای همین واقعیت مهم می باشد. با مطالعه ی مبانی اخلاقی اسلام در می یابیم که موضوع فقر اقتصادی به عنوان مسأله ای جدی و دغدغه ای گریز ناپذیر مطرح بوده و آموزه های قرآن و سنت و جهت گیری فتاوی فقها و مجتهدین همواره در نبردی سترگ با عوامل ایجاد فقر از یک سو و ردائلی همچون اسراف، احتکار و استثمار اقتصادی از سوی دیگر بوده است؛ چرا که به نظر

می‌رسد بر اساس همین آموزه‌ها، هم زمانی فقر و تهیدستی با رشد و تعالی اخلاقی و دینی دشوار و در برخی مواضع چالش برانگیز می‌باشد. بار دیگر به کلام امیرالمؤمنین (ع) باز می‌گردیم که فرمودند «البخلُ عارٌ و الجبنُ منقَصَةٌ و الفقرُ یخرسُ الفطنَ عن حُجَّتِهِ و المُقلُّ غَریبٌ فی بَلَدِهِ» بخل، ننگ است و ترس، نقصان و تهیدستی، کند کننده‌ی زبان زیرک در بیان استدلالش و تنگدست بیگانه در دیار خودش... (نهج البلاغه، کلمات قصار، ۳) این کلام گهر بار از زاویه‌ی دیگر اهمیت اقتصاد خانواده و تأمین معاش را در آیات و روایات اسلامی نشان می‌دهد که موجب پر رنگ شدن مسأله نیز می‌گردد. طلب روزی حلال به عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل تربیت اخلاقی است که در منابع دینی به صورت گسترده مطرح شده است. رسول خدا فرمودند «طَلَبُ الْحَلَالِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ» جستجوی روزی حلال بر هر مرد و زن مسلمان واجب است. (مجلسی، ۱۴۰۶، ق، ج ۱۰۳، ص ۹)

نگاهی میدانی به مسأله نشان می‌دهد که تهیدستی عوارض فراوانی در پی دارد که افزایش بزهکاری‌ها، آسیب‌های روانی، اعتیاد، تکدی‌گری، دروغ‌گویی، سرقت، تبهکاری، حاشیه‌نشینی، مهاجرت، تشکیل گروه‌های شورشی، فحشاء و ... تنها بخشی از آنهاست که همگی مرزهای اخلاقی را درنور دیده و فضایل را پایمال می‌نمایند. ناگفته پیداست که هر یک از معلول‌های ذکر شده، از نگاهی دیگر علت ایجاد ناهنجاری‌های جدیدی خواهد بود و این شبکه شوم علت و معلولی رفته رفته موجب از هم گسیختگی رفتار اخلاق مدارانه و فضیلت‌گرایانه فردی و اجتماعی می‌شود و نتایج رذیلت‌بار خود را در کوتاه مدت یا دراز مدت در سطوح مختلف بروز می‌دهد. (اریک، ۱۳۶۸، ص ۸۳)

نباید فراموش کرد نابسامانی‌های رفتاری آن‌گاه که به صورت اخلاق رذیلت‌در می‌آیند، در وجود اشخاص نهادینه شده و مانایی می‌یابد و چه بسا هر صفت زشت، رذایل دیگری را نیز به دنبال داشته باشد. این موضوع به مرور زمان سرشت و طبع انسان را مضموم می‌نماید. بررسی اجمالی مفهوم اخلاق به تبیین مسأله کمک می‌کند. این واژه جمع خُلق و به معنای سیرت و صورت باطنی است؛ چنان که خُلق به معنای شکل و صورت ظاهری است. (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ۱۵۹) از همین جا بار دیگر اهمیت مطالعه‌ی تأثیر فقر اقتصادی بر شکل‌گیری شخصیت اخلاقی و سیرت باطنی افراد مشخص می‌شود. مسأله این است که چگونه تهیدستی فرآیند تربیت را با چالش روبرو نموده و رذیلت‌های اخلاقی را جایگزین فضیلت‌ها می‌کند تا قربانی خود را - در نهایت - به صورت شخصی بد رفتار، بزهکار یا تبهکار به جامعه معرفی نماید که در این صورت فقر توانسته است اجتماع را با انواع کجی‌ها مواجه نماید که پیش‌تر به آنها اشاره شد.

بنابراین آنچه ذکر شد لازم است تأثیر فقر اقتصادی بر ابعاد مختلف تربیت مبتنی بر اخلاق را

بررسی و نتایج آن را تحلیل نماییم. جز آن ضروری است دیگر جنبه های فقر را نیز مورد مطالعه قرار دهیم تا میزان اهمیت تربیتی و اخلاقی عامل تهیدستی مشخص گردد. نوشتار حاضر در پی آن است تا ابعاد مسأله را بازخوانی کرده و به نتایج آن دست یابد که به چه اندازه و چگونه فقر اقتصادی در ناکارآمدی تربیت تأثیرگذار است و به عبارت دیگر ایجاد مانع می نماید.

واژگان پژوهی

فقر

این واژه معادل (poverty) و به معنای تهیدستی است. کسی که منابع، اموال و قدرت خرید کافی در اختیار ندارد. در فرهنگ معین این واژه به مفهوم تنگدست، محتاج و تهیدست آمده است. (معین، ۱۳۷۶)، اصل این کلمه در زبان عربی با همین معنا استفاده گردیده، گرچه معانی دیگری نیز دارد. (سیاح، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲۳۸) عموماً فقر را به معنای «عدم تکافوی ضروریات زندگی» تعریف کرده اند. چنین تعریفی به طور کلی دقیق و جامع نیست؛ زیرا ضروریات زندگی هر جامعه در طول زمان و مکان ابعاد و اشکال گوناگونی دارد و از جامعه ای به جامعه ی دیگر دگرگون می شود. از این رو تعیین یک تعریف علمی برای فقر که برای هر زمان و مکان صادق باشد، ممکن نیست. پژوهشگران ضوابط و معیارهای ویژه ای چون: درآمد، سرانه، میزان مصرف، مصرف روزانه ی کالری، مساحت سرانه ی مسکن، مصرف سرانه ی مواد غذایی و پوشاک، میزان برخورداری از آموزش و پرورش، بهداشت و درمان و حتی سرگرمی و تفریح را تعیین کرده، براساس آن خط فقر را مشخص می کنند. (ستوده، ۱۳۸۶، ص ۶۵)

بروز نابرابری های مادی در میان اعضاء یک اجتماع یا چند جامعه شرایطی را ایجاد می نماید که افراد به دو دسته غنی و فقیر تقسیم می شوند که همین امر موجب بروز فاصله اجتماعی (social distance) می شود. فقر از جنبه های مختلف قابل بررسی است. جامعه شناسان فقر و غنا و میزان هر یک را معیاری برای سنجش عدالت اجتماعی می دانند و اقتصاد دانان سطح درآمد فرد یا خانوار را معیاری جهت تعیین اصل فقر و غنا قرار داده اند. واژه ی فقر با پسوندهای مختلف، کارکردهای متفاوتی می یابد همچون فقر اقتصادی، فقر فرهنگی، فقر علمی، فقر شخصیتی، فقر معنوی و... در این پژوهش منظور از فقر، کارکرد و جنبه ی اقتصادی آن است که در حقیقت عدم برخورداری از منابع مالی و ناتوانی در رفع مایحتاج مادی روزمره را شامل می شود و از نگاهی دیگر، خود عامل بروز دیگر جنبه های فقر است.

در قرآن کریم نیز بارها این واژه به اشکال مختلفی با جنبه های متفاوت به کار رفته است. یکی از عمیق ترین کاربردهای این واژه در کلام الهی، در این کریمه استفاده شده است «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» ای مردم شما به خدا نیازمندید و خداست که بی نیاز و ستوده است. (فاطر / ۱۵) در این آیه ی کریمه، خداوند همگان را وابسته و نیازمند به

خداوند معرفی نموده و خود را بی نیاز و ستوده.

اخلاق

اخلاق معادل (morality) است که عموماً به صورت کلمه‌ی اخلاقی (ethical) بکار می‌رود. اخلاق جمع «خُلُق» است که به معنای سرشت، طبیعت، عادت، خوی و ... به کار می‌رود. (سیاح، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۱۸) در قرآن کریم نیز به صورت واژه‌ی خُلُق استفاده شده است: «إِنَّكَ أَعْلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» به راستی تو را خویی والا است. (قلم / ۴) طبیعت و سرشت انسان گاه مانند شجاعت و کرامت، پسندیده و گاه مانند لئامت و حسادت نکوهیده و زشت است. «خُلُق» بر خلاف «خُلُق» امری اختیاری است به این معنا که مجموعه‌ی صفات خوب یا بد در اختیار انسان است حال آن که صفات ظاهری و شکل آفرینش در اختیار انسان نمی‌باشد. دانشمندان تعاریف متعددی را برای این واژه بیان کرده‌اند. یکی از رایج‌ترین آنها عبارتست از: «صفات نفسانی که در نفس انسان رسوخ کرده و پایدار شده باشد. (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۲۸)

تربیت

واژه تربیت معادل (training) و به معنای پرواندن است. واژه‌ی پرورش نیز از این خانواده می‌باشد. (سیاح، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۳۳) تربیت، دارای معنای عامی است که شامل همه‌ی موجودات می‌شود. برخلاف واژه‌ی اخلاق که منحصر به افعال اختیاری انسان است و سایر موجودات را در بر نمی‌گیرد. شهید مطهری در تفاوت میان اخلاق و تربیت می‌گوید: «تربیت، مفهوم پرورش و ساختن را می‌رساند و بس. از نظر تربیت فرق نمی‌کند که تربیت چگونه و برای چه هدفی باشد؛ یعنی در مفهوم تربیت قداست نهفته نیست که بگوییم تربیت یعنی کسی را آن‌طور پرورش دهند که یک خصایص مافوق حیوانی پیدا کند. اما در مفهوم اخلاق، قداستی نهاده شده است ... کلمه‌ی اخلاق را در مورد حیوان و گیاه به کار نمی‌برند. اخلاق اختصاص به انسان دارد... بنابراین اگر بخواهیم با اصطلاح صحبت کنیم باید بگوییم فن اخلاق با فن تربیت یکی نیست... فن تربیت وقتی گفته می‌شود که منظور مطلق پرورش باشد.» (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۵۷)

ارتباط تربیت و اخلاق

از آن‌جا که واژه‌ی تربیت شامل همه‌ی موجودات می‌شود انسان را نیز در بر می‌گیرد. انسان از آن جهت که دارای استعدادهای بالقوه‌ای است در فرآیند تربیت پذیری قابلیت‌های وی شکوفا شده و فعلیت می‌یابد. چنانچه مراحل تربیتی انسان بر مبنای کسب فضایل اخلاقی قرار گیرد، رفتار او بر مدار اخلاق حسنه شکل گرفته و مظهر فضیلت‌ها می‌شود. به عبارت دیگر تربیت‌پذیری و اخلاق در کنار یکدیگر موجب رشد و تعالی انسان می‌شوند. آن‌گاه که تربیت

رنگ اخلاق به خود گیرد شایسته ی رساندن انسان به کمال معارف الهی است. تربیت اخلاقی در مسیر خود همواره با موانعی مواجه است که میدان مبارزه و تقابل « نفس اماره» و « نفس لوامه » قرار گرفته و کارکردهای آن را با دشواری هایی همراه نموده است. فقر اقتصادی یا اصطلاحاً تهیدستی به عنوان یکی از مهم ترین موانع تربیت پذیری مبتنی بر اخلاق، موضوعی است که همواره تقابلی کلان را با تربیت و اخلاق ایجاد نموده است. ابعاد و جنبه های مختلف آن را در ادامه ی این نوشتار بررسی خواهیم نمود.

نگاه قرآن کریم به فقر اقتصادی و تأثیرات آن در تربیت اخلاقی

خداوند متعال تأمین مایحتاج زندگی و رفع نیازمندی ها را به عنوان ضرورت قلمداد نموده و برآورده نمودن آن را بر اساس نظام حکمت به خود منتسب فرموده است. واژه ی رزق را بارها و در مواضع مختلف در لابلای آیات کلام وحی مشاهده می نماییم « وَ فِی السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ * فَو رَبِّ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ » و روزی شما و آنچه وعده داده می شوید در آسمان است. پس سوگند به پروردگار آسمان و زمین که این [سخن]، درست مانند اینکه شما سخن می گوئید حق است. (ذاریات/ ۲۲ - ۲۳) علامه طباطبایی در شرح آیات مذکور چنین می نویسد:

«... معلوم می شود که رزق و مرزوق دو امر متلازمند که به هیچ وجه هم جدا شدنی نیستند. پس معنا ندارد موجودی با انضمام و لاحق شدنش به وجود چیزی دیگر در وجودش شکلی جدید به خود بگیرد و آن چیز منضم و لاحق در این شکل با او شرکت نداشته باشد... و نه این فرض که مرزوقی بدون رزق بماند. پس رزق داخل در قضاء الهی است و دخولش هم اولی واصلی است نه بالعرض و تبعی. و این معنای همین عبارتست که می گویی رزق حق است» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۸، ص ۵۶۵)

از سوی دیگر قرآن کریم فقر را به عنوان نقص و آسیب ذکر نموده و آن را جهت رشد و تعالی انسان محدود کننده دانسته است؛ از همین رو خداوند متعال یکی از الطاف خود نسبت به نبی مکرم (ص) را رفع نیازمندی های مادی وی برشمرده است « وَ وَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى » و [خداوند] تو را تهیدست یافت پس بی نیازت نمود. (ضحی / ۸) در این آیه کلمه عائل به معنای تهیدستی است که از مال دنیا هیچ ندارد و رسول خدا همین طور بود. خدای متعال او را پس از ازدواج با خدیجه بی نیاز کرد و خدیجه تمامی اموالش را با همه کثرتی که داشت به آن جناب بخشید. (همان، ج ۳۰، ص ۵۲۴) و نیز به آن حضرت (ص) دستور می دهد که به پاس نعمت های الهی با افراد نیازمند خوش رفتار باشد: « وَ أَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ » و هیچ نیازمندی را مرنجان (ضحی / ۱۰). در سوره ی مبارکه ضحی به خوبی مقابله خداوند با فقر مادی پیامبر اکرم قابل مشاهده است و قرآن کریم یکی از منت های الهی بر ایشان را همین رفع فقر

اقتصادی می‌داند. نیک می‌دانیم که ثروت خدیجه همسر رسول خدا در انجام مأموریت‌های تبلیغی آن حضرت (ص) و همچنین توسعه و ترویج اسلام بسیار پر اهمیت بود. اگر چه در قرآن کریم واژه ی فقر با کاربردهای کاملاً متفاوتی بکار رفته، لکن خداوند این مفهوم را در موارد مادی محصول وعده‌های شیطان معرفی نموده و آن را به طور قطعی مخالف مسیر الهی می‌داند. بر اساس فرهنگ متعالی کلام الله مجید جهت وعده‌های ناصواب شیطانی، فقر و فرامینش منجر به فساد و تباهی است، حال آن که وعده‌های پروردگار متعال در راستای مغفرت و فضل بی‌انتهای اوست:

« الشَّيْطَانُ يُعِدُّكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يُعِدُّكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ » (بقره / ۲۶۸)

شیطان شما را به فقر و تهیدستی می‌خواند و به زشتی‌ها می‌دارد و خداوند به شما آموزش و بخشش خود را وعده می‌دهد و او وسعت بخش داناست. قرآن کریم با تشخیص بجای یکی از مهم‌ترین آسیب‌های بازدارنده‌ی شکل‌گیری نظام سلامت اخلاقی خانواده، به پیروان آیین مقدس اسلام توصیه می‌فرماید که به ازدواج توجه ویژه داشته باشند و زنان و مردان مجرد با تشکیل خانواده، خود را از فرو رفتن در باتلاق بد اخلاقی حفاظت نمایند. آن‌گاه فقر و تهیدستی را به عنوان مهم‌ترین عامل نگران‌کننده و شاید باز دارنده مورد گفتگو قرار داده و همگان را نسبت به نگرانی و ترس از آن هشدار می‌دهد؛ چرا که خداوند موجبات بی‌نیازی را به فضل و کرم بی‌انتهایش فراهم می‌نماید. البته قرآن کریم فقر و تهیدستی را توجیهی برای زشتی عملکردها نمی‌داند و مخاطبین خود را نسبت به بد رفتاری‌های اخلاقی هشدار می‌دهد:

«وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ، إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ * وَلَيْسَتَعَفِيفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...» (نور / ۳۲ - ۳۳)

و زنان و مردان مجرد خود و بردگان و کنیزان درست کارتان را همسر دهید. اگر تنگ دست باشند، خداوند آنها را به فضل خویش بی‌نیاز خواهد کرد و خدا گشایشگر داناست. * و کسانی که امکانات زناشویی نمی‌یابند باید خویشان داری کنند تا خداوند آنها را از گرم خویش بی‌نیاز نماید...

به موازات آیات فراوانی که به موضوع فقر و تهیدستی پرداخته شده، مجموعه‌ای از احکام اقتصادی نیز جهت برقراری تعادل مالی و هم سطح نمودن برخورداری‌های اقتصادی تشریح گردیده است. از دیدگاه قرآن کریم، فقر به عنوان پدیده‌ای منفی تلقی شده و متقابلاً تلاش فراوانی جهت زدودن این ننگ از چهره‌ی افراد و جامعه اسلامی صورت گرفته است. جعل

احکامی چون خمس، زکات، صدقات و ... در همین راستا است. قرآن کریم فقر را نتیجه عدم تعادل اقتصادی جامعه معرفی نموده که لازم است در هر شرایطی به سرعت بر طرف گردد چرا که عامل انحطاط اجتماعی و بروز نتایج سوء مدیریت اقتصادی جامعه می باشد.

« إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ » (توبه/ ۶۰)

صدقه ها فقط به فقیران و بینوایان و عاملان جمع آوری زکات و دلجویی شدگان و آزادی بردگان و وام داران و جهت مصرف در راه خدا و در راه ماندگان تعلق دارد که این فریضه ای از جانب خداست و خداوند دانای حکیم است.

در نقطه ی مقابل فقر، خداوند غنا را به عنوان صفت برتر به خود نسبت می دهد که بارها در بخش های پایانی آیات کلام الله مجید به کار رفته است. بنابراین متن قرآن کریم بر نکوهش پدیده ی فقر، شیطانی بودن آن و تأثیرش در فرآیند تربیت پذیری اخلاقی فرد و جامعه دلالت آشکار دارد.

فقر اقتصادی در روایات و تأثیرات آن در تربیت اخلاقی

اهمیت موضوع فقر اقتصادی به حدی است که رفع آن به طور جدی مورد توجه معصومین قرار گرفته است. از دیدگاه بزرگان دین اسلام، فقر نه تنها در تربیت و اخلاق تأثیر گذار است که در ایمان و کسب فضائل معنوی نیز مؤثر بوده و موجب شدت و ضعف آن می شود. رویکرد بسیاری از روایات در توصیه به فرهنگ کار، تلاش و کسب روزی حلال است؛ عواملی که هر یک به خودی خود موجب بازدارندگی از ایجاد و شیوع پدیده ی ننگ بار فقر اقتصادی است. بیکاری و مشاغل واسطه ای از دلایل عمده ی برخی از بد رفتاری های اخلاقی و شدت گرفتن هنجار گریزی های اجتماعی می باشد. در مقابل کسب مال حلال و تلاش جهت دستیابی به روزی و تأمین نیازمندی های اقتصادی فرد و خانواده از سفارش های مؤکد معصومین است. رسول خدا فرمودند: «خداوند دوست دارد بنده اش را در زحمت طلب حلال ببیند» (محمدی ری شهری، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۱۹). امام رضا (ع) در فضیلت کسب حلال فرمودند: « کسی که از فضل خدا روزی می جوید تا به وسیله ی آن خانواده اش را تأمین کند، اجرش از رزمنده ی در راه خدا برتر است » (همان) و نیز امام باقر (ع) فرمودند: « کسی که در طلب دنیاست به خاطر این که عفت نفسش را در برابر مردم حفظ کند و خانواده اش راحت باشد و به همسایگانش مهر بورزد، خدا را در روز قیامت ملاقات می کند در حالی که چهره اش مانند ماه شب چهارده است. (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۲، ص ۱۱) در این روایات، ارتباط کسب روزی حلام با تربیت اخلاقی و فضائل رفتاری به خوبی پیداست. امام علی(ع) به فرزندش محمد حنفیه فرمودند: « فرزندم همانا بر تو از فقر می ترسم، پس از آن به خدا پناه ببر چرا که فقر نقصانی برای دین است» (نهج

البلاغه، کلمات قصار، ۳۱۹) انسانی که تهیدست است همواره بیم آن می‌رود که جهت رفع نیازمندی خود مرتکب خطا و بد رفتاری شود. فقر اقتصادی، چه بسا افراد بی بضاعت را در برابر مبلغ اندکی به انجام خطایی همچون رشوه، اختلاس، شهادت دروغ، فحشاء، مشارکت در سرقت، کم فروشی، گران فروشی و ... وا می‌دارد که همگی از مصادیق مفاهیم ضد ارزش و بد اخلاقی هستند.

حضرت در نامه ای به فرزندش امام حسن مجتبی می‌نویسد: «فرزندم انسانی را که به دنبال قوت و روزی خود می‌رود ملامت مکن، چرا که آن کس که قوت ندارد و آن را نمی‌یابد، خطاهایش زیاد می‌شود. فرزندم، فقیر حقیری است که کسی سخنش را نمی‌شنود و مقام و منزلتش ناشناخته می‌ماند. اگر راست بگوید او را دروغگو می‌نامند و اگر زهد اختیار کند او را جاهل می‌نامند. فرزندم، کسی که به فقر مبتلا شود به چهار ویژگی گرفتار شده است: در یقینش ضعف پیدا می‌شود، در عقلش نقصان، در دینش رقت پدیدار شده و حیا در او کم می‌شود» (نهج البلاغه، نامه‌ها، ۳۱). بی‌هیچ تردیدی فقر از دیدگاه معصومین عامل انحطاط تربیتی و بروز بد اخلاقی‌های رفتاری است.

فقر و تهیدستی نه تنها موجب پیدایش و شیوع انواع بد اخلاقی‌ها، که زمینه ساز ایجاد فقر اعتقادی و فاصله گرفتن از تربیت دینی نیز می‌گردد. امام صادق (ع) در نکوهش فقر اقتصادی و تأثیر مخرب آن بر باورهای دینی می‌فرماید: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۷۹) از همین روست که امیر المؤمنین علی (ع) به صراحت تنگدستی را کلید بدبختی و نکبت می‌داند «الْمَسْكَنَةُ مِفْتَاحُ الْبُوسِ» (همان، ص ۸۱)

فقر اقتصادی و عدم برخورداری کافی از توان خرید مالی همچنین می‌تواند زمینه ساز فساد اداری شود. در روایات اسلامی به این مهم پرداخته شده است. علی (ع) در نامه‌ی به کارگزار خود مالک اشتر، در خصوص ضرورت تأمین مالی و اقتصادی قضات و کارکنان حکومت می‌فرماید: «با جدیت تمام قضاوت‌های قاضی خویش را بررسی کن و در بذل و بخشش مال به او سفره‌ی سخاوت را بگستر آن چنان که نیازمندیش از بین برود و حاجت و نیازی به مردم نداشته باشد... سپس حقوق کافی به آنها بده، زیرا این کار آنها را در اصلاح خویشان تقویت می‌کند و از خیانت در اموالی که زیر دست آنهاست باز می‌دارد.» (نهج البلاغه، نامه‌ها، ۵۳) در این نگاه اندیشمندانه، نیازمندی‌های مالی کارگزاران حکومت عامل نابسامانی رفتاری و موجب آسیب‌های تربیتی و اخلاقی در میان آنها معرفی شده است. البته در بخش‌هایی از دستورات حاکمیتی امیرالمؤمنین چنین نگاشته شده که اگر کارگزاری با وجود تأمین مالی باز هم اقدام به خیانت در اموال بیت المال نمود، لازم است با وی برخورد جدی گردد. مطابق روایاتی که برخی از آنها ذکر گردید معصومین (ع) در خصوص تهیدستی و فقر هشدار داده و عاملیت آن در ایجاد

بد اخلاقی را یادآور شده اند. جامعه ی اسلامی نیازمند وجود شبکه ی سلامت رفتاری است تا بر آن اساس دغدغه های ناشی از تنگ دستی برطرف شده و نیازمندی های ضروری شهروندی تأمین گردد؛ در غیر این صورت جامعه همواره نگران بروز انواع بد رفتاری ها خواهد بود.

هنجار گریزی ناشی از فقر اقتصادی

نگاهی به بازخوردهای رفتاری فقر اقتصادی در جامعه، نشان می دهد که بسیاری از آسیب های اجتماعی به دنبال همین عامل ایجاد می شوند. حاشیه نشینی، بیکاری، دلالی، قاچاق، رشوه و ده ها عنوان شوم دیگر نتایجی است که به دلیل فقر، موجب پایداری شدن هنجارهای اجتماعی می شوند. هنجارهای اجتماعی، شیوه های رفتاری معینی هستند که بر اساس ارزش های اجتماعی جامعه شکل می گیرند و با رعایت آنهاست که جامعه نظم می یابد. در واقع هنجارهای اجتماعی تعیین می کنند که انسان چه باید بگوید و چگونه بیندیشد و چه اعمالی را انجام دهد. به همین دلیل هر کسی می کوشد تا رفتار خود را با هنجارهای اجتماعی سازگار کند تا جامعه او را به عضویت خود بپذیرد. هنجارها را به سه دسته تقسیم می کنند:

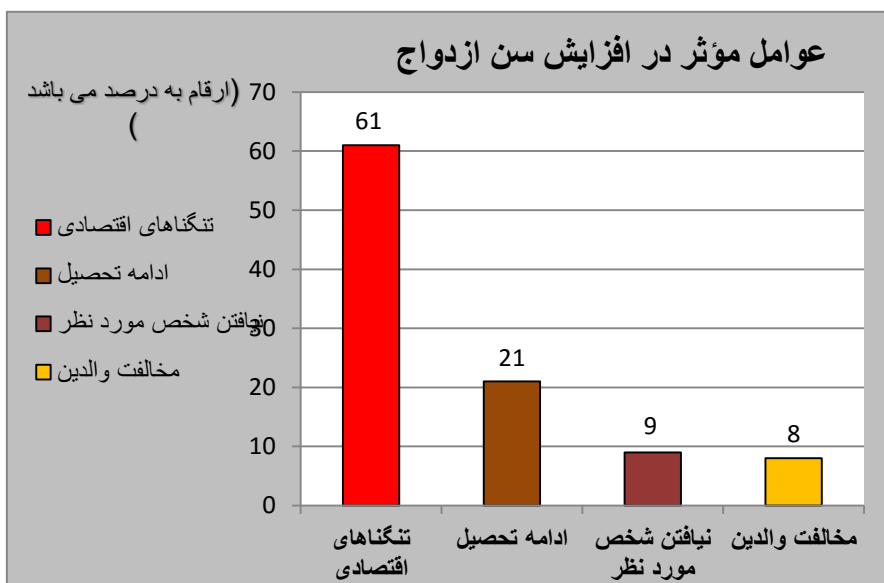
۱- هنجارهای دینی (شرع): هنجارهای دینی معلول آموزش های دینی هر جامعه ی مفروض هستند. به طور مثال هنجارهای دینی در کشور ما از فقه و شرع مقدس اسلام سرچشمه گرفته که خود ناشی از تعالیم وحیانی است. هنجارهای اخلاقی را نیز می توان در مقوله ی هنجارهای دینی به حساب آورد. نقض هر یک از هنجارهای اخلاقی، از نظر مردم پلید بوده و خطری برای جامعه به شمار می رود.

۲- هنجارهای رسمی (قوانین): هنجارهای رسمی مشتمل بر قوانین تشکیلاتی، اداری و مالی و سازمانی حاکم بر کشور است مانند قانون اساسی، قانون مدنی، قوانین حقوقی و جزایی. هنجارهای رسمی توسط نمایندگان مجلس وضع می شوند و سازمان های قضایی و نهادهای انتظامی و نظارتی برای ضمانت اجرای آنها به وجود آمده اند.

۳- هنجارهای سنتی (عرف): هنجارهایی که به مرور زمان و به صورت تدریجی از اتفاقات روزمره زندگی سرچشمه گرفته و خاستگاه آنها کل جامعه است. این هنجارها جزئی از فرهنگ عامه است که آنها را با عنوان سنت ها، آداب و رسوم می شناسیم. آداب و رسوم مشخص می کنند که افراد در زندگی روزمره ی خود باید به چه شیوه های مورد قبول عمومی رفتار نمایند. (ستوده، ۱۳۸۶، ص ۲۹)

با مشخص شدن انواع هنجارها، اهمیت تعهد اجتماعی نسبت به آنها نیز روشن می شود. هرآنچه که به نوعی موجب اختلال در نظام هنجارهای اجتماعی باشد مغایر با سلامت رفتاری جامعه بوده و امنیت اخلاقی و تربیتی اجتماع را با تهدید مواجه می نماید. آسیب های اجتماعی ناشی از هنجار گریزی، رابطه تنگاتنگی با مقوله ی باورهای دینی و اخلاقی دارند. به طور مثال

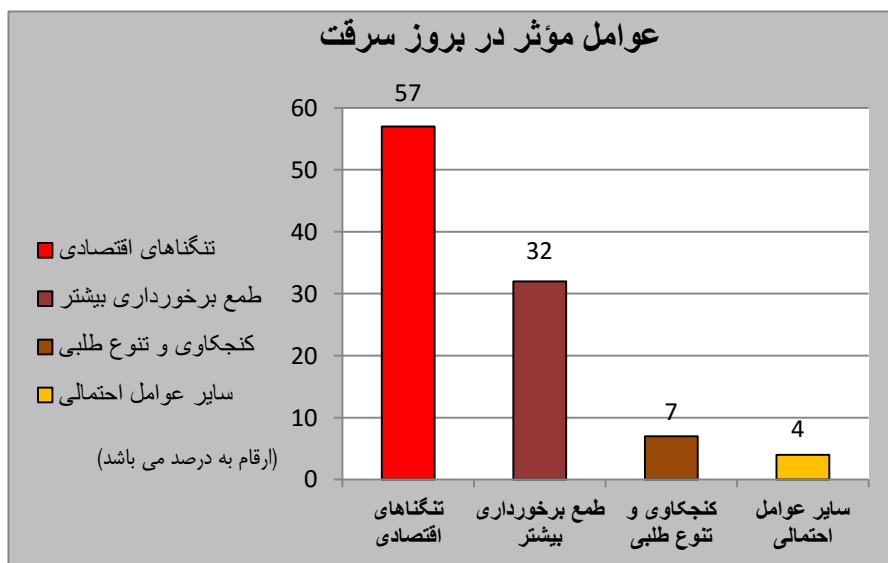
در یک اجتماع مبتنی بر باورهای اسلامی، آمار فرزندان نامشروع نسبت به سایر جوامع کمتر است؛ چرا که هنجارهای دینی اجازه‌ی روابط نامشروع را نمی‌دهد هر چند که امکان و زمینه‌های ازدواج شرعی برای کسی فراهم نباشد. یکی از عوامل مهمی که مسیر ازدواج شرعی را مسدود نموده یا به تأخیر می‌اندازد، فقر یا محدودیت‌های اقتصادی است. طی تحقیقی که توسط نگارنده انجام گرفت از تعداد یکصد جوان مجرد بالای سن بیست و پنج سال، شصت و دو نفر معضلات اقتصادی، بیست و یک نفر عامل ادامه تحصیل، نه نفر عامل نیافتن شخص مورد نظر و هشت نفر دلیل مخالفت والدین را عامل نشدن شرایط ازدواج خود ذکر نمودند.



این نمودار که مبتنی بر تحقیق میدانی، استخراج شده به خوبی گویای تأثیر منفی محدودیت‌های اقتصادی در امر ازدواج است. همچنان که پیش‌تر ذکر گردید قرآن کریم با تشخیص به جای آسیب، راهکارهای آن را ارائه فرموده است. (ر.ک: نور / ۳۲- ۳۳) علاوه بر آن تأخیر در ازدواج و افزایش سن تأهل موجب ایجاد اختلال رفتاری در دوره‌های بعد از ازدواج نیز می‌گردد. اینگونه اختلالات رفتاری به طور غیر مستقیم معمول عوامل اقتصادی است که خود را به صورت پرخاشگری، تندخویی، توهم و خیال‌پردازی، افسردگی و غیره نشان داده و ادامه‌ی زندگی مشترک زوجین را تهدید می‌نماید. افزایش آمار طلاق همین مهم را تصدیق می‌نماید. بی‌تردید دلایل پدیده طلاق را باید در ناهنجاری‌های رفتاری جامعه جستجو نمود. (فرجاد، ۱۳۷۲، ص ۶۸)

نمونه‌ای دیگر که به صورت مستقیم با موضوعات اقتصادی در ارتباط است، معضل رواج انواع

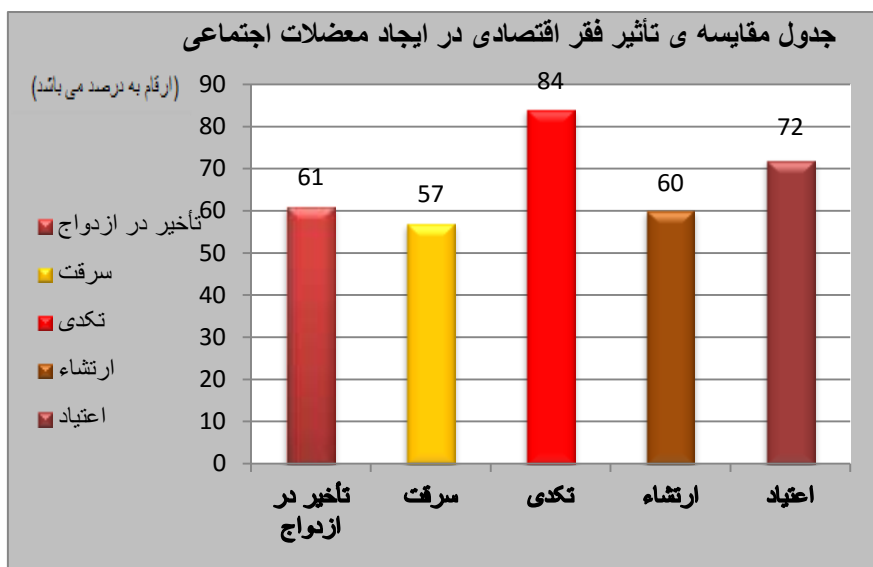
سرقت در سطح عمومی جامعه است. در این عنوان شوم که موجب آسیب جدی امنیت اجتماعی و رشد بد رفتاری می‌شود، بار دیگر سهم فقر اقتصادی یا محدودیت‌های توان خرید بیش از سایر موارد احتمالی و مؤثر در سرقت‌ها است. نمایه‌ی زیر همین نتیجه را نمایش می‌دهد: در این تحقیق که به صورت پرسشنامه از یکصد نفر از اساتید و مدرسین دانشگاه در گروه



های مختلف علمی به عنوان شهروند نظر خواهی شده است، تعداد پنجاه و هفت نفر عامل معضلات اقتصادی، تعداد سی و دو نفر عامل طمع در برخورداری بیشتر، تعداد هفت نفر عامل کنجکاوی و تعداد چهار نفر سایر عوامل احتمالی را در بروز انواع سرقت مؤثر دانسته‌اند. آنچه مسلم است عامل تهیدستی می‌تواند به عنوان سبب اولیه بسیاری از سرقت‌ها مورد توجه قرار گیرد که خود نکته‌ای اساسی در شیوع این آسیب اجتماعی به شمار می‌رود؛ آنگاه در مراتب ثانویه دلایلی همچون عادت، تنوع طلبی، شکاف طبقاتی و غیره تأثیر گذار خواهند بود. عامل فقر اقتصادی سرقت خصوصاً در سنین خردسالی و نوجوانی شیوع بیشتری داشته و پایه‌ی سرقت‌های سازمان یافته و حرفه‌ای در سنین بالاتر است. (منصور، ۱۳۶۸، ص ۴۲)

تحقیق میدانی مذکور در قالب پنج عنوان از آسیب‌های اجتماعی (تأخیر در ازدواج، سرقت، تکدی، رشوه، اعتیاد) انجام شده و در تمامی عناوین، فقر اقتصادی یا محدودیت‌های توان مالی و خرید مؤثرترین عامل در ایجاد هر یک بوده است. نمایه‌ی زیر عاملیت معضلات و محدودیت‌های اقتصادی و مالی را در هر یک از موارد ذکر شده نشان می‌دهد تا میزان تأثیر فقر و تهیدستی در ایجاد و رواج آسیب‌های رفتاری مشخص شود. توجه به این نکته یار مهم است که هر یک از آسیب‌های ارزیابی شده، خود سبب بروز آسیب‌های متعدد بعدی می‌باشد. به

طور مثال تأخیر در ازدواج، زمینه‌ساز معضلات اخلاقی همچون افسردگی، افزایش روابط خیابانی، رواج فساد جنسی، احتمال بروز طلاق پس از ازدواج دیر هنگام و غیره است.



همچنان که ملاحظه می‌گردد عامل فقر اقتصادی در هر یک از نمودارهای نشان داده شده بیش از پنجاه درصد تأثیر را به خود اختصاص داده است.

نتیجه‌گیری

فقر اقتصادی از جمله عواملی است که همواره فرد و جامعه را متأثر از زیان‌های خود نموده است. تهیدستی عامل ویرانگر اجتماعات بشری و تهدیدکننده‌ی سلامت اخلاقی و تربیتی به شمار می‌رود. اگر چه از فقر اقتصادی تعریف جامع‌ای ارائه نشده اما اصطلاح مذکور گویای ناتوانی فرد و اجتماع در تأمین زندگی و رفع نیازمندی‌های روزمره می‌باشد به گونه‌ای که فرد، خانوار یا جامعه را در شرایط نابرابر مالی و درآمد قرار می‌دهد. فقر اقتصادی یا تنگ‌دستی از یک سو زاینده‌ی عوامل متعددی است و از سوی دیگر تأثیرات متفاوتی از خود بر جا می‌نهد که تأثیر آن بر تربیت و اخلاق فردی و اجتماعی یکی از آنهاست. از این رو فقر و تهیدستی به شدت مورد نفرت و تهاجم آموزه‌های دین اسلام قرار گرفته و معصومین (ع) با عناوین و عبارات گوناگون در مورد رواج این پدیده شوم هشدار داده‌اند. نقطه‌ی مقابل مبارزه با تنگ‌دستی، تأکیدات بزرگان دین بر فرهنگ کار، تلاش و کسب‌روزی حلال است تا مسیر فقر در جامعه مسدود شده و مقدمات ایجاد آن حذف گردد. عوامل چون بیکاری، دلالتی، تن‌پروری، تکدی‌گری و غیره موجب بروز فقر هستند که با جدیت مورد هجوم آموزه‌های دینی قرار گرفته‌اند.

نتایج حاصل از بررسی های علمی نشان می دهد که فقر اقتصادی تنها یک عامل در عرض دیگر عوامل ناکارآمدی تربیت اخلاقی نیست، بلکه مهم ترین و تأثیرگذارترین آنهاست. به هر میزان که فقر اقتصادی در سطح عمومی جامعه خودنمایی کند به همان میزان تربیت پذیری اخلاقی افراد با دشواری روبرو می شود؛ چرا که فقر اقتصادی عامل ایجاد فقر علمی، فقر عاطفی، فقر فرهنگی، فقر اجتماعی، فقر سیاسی و فقر اعتقادی است. شیوع هر یک از این موارد میان اعضاء جامعه، دسته ای از مفاهیم اخلاقی را به چالش کشیده و فرآیند تربیت پذیری اخلاقی را با محدودیت یا بن بست مواجه می نماید. به همین دلیل است که امیرالمؤمنین (ع) در خصوص پدیده ی تهیدستی اینگونه تعبیر نموده است: « الْفَقْرُ مَوْتُ الْأَكْبَرِ » تهیدستی مرگ بزرگ تر است (نهج البلاغه، کلمات قصار، ۱۳۱) و نیز دانشمندان جامعه شناس پدیده ی فقر را به عنوان تهدید جدی پایبندی افراد به هنجارهای جامعه معرفی نموده اند. رخدادهای بسیاری از ناهنجاری ها، بزهکاری ها و تبهکاری ها همچون سرقت، ارتشاء، عدالت گریزی، احتکار، رانت خواری، معاملات ربوی، مدگرایی، مصرف گرایی، کم فروشی، گران فروشی و غیره معلول فقر اقتصادی است. البته یادآوری این نکته مهم است که مطالعه ی تأثیر فقر اقتصادی در ناکارآمدی تربیت پذیری اخلاقی به این معنا نیست که تخلفات و جرایم فقط توسط فقرای جامعه رخ می دهد، بلکه نتیجه ی این مبحث آن است که فقر اقتصادی زمینه ساز انواع کمبودها و نواقص فردی و اجتماعی می باشد به گونه ای که تحقیقاً فرصت های تربیتی را از بین برده و مفاهیم اخلاقی را پایمال می کند. بر همین اساس می توان نتیجه گرفت که هر اجتماعی به همان میزان که در ریشه کنی فقر اقتصادی موفق است، می تواند در مؤثر بودن تربیت و نهادینه شدن فضائل اخلاقی نیز موفق باشد. در غیر این صورت رواج تهیدستی و فقر، محصولی جز تباهی و انحطاط همه جانبه ی رفتار اعضاء اجتماع، چیز دیگری در پی نخواهد داشت.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه ایت الله مکارم شیرازی.
- قرآن کریم، ترجمه ابوالفضل بهرام پور.
- نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی.
- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی.
- ابراهیم مصطفی، ۱۴۱۰ق، المعجم الوسیط، دارالدعوه.
- ابن مسکویه، ۱۳۷۱، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، انتشارات بیدار، چاپ اول، انصاریان، حسین، ۱۳۷۵، نظام خانواده در اسلام، انتشارات ام ایبها، چاپ چهارم.
- باقری، خسرو، ۱۳۷۷، مبانی شیوه‌های تربیت اخلاقی، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- بهشتی، محمود، ۱۳۸۱، معارف زندگی، انتشارات حضور، چاپ اول.
- ساعی، احمد، ۱۳۸۰، درآمدی بر شناخت مسائل اقتصادی - سیلسی جهان، انتشارات قومس، چاپ سوم.
- ستوده، هدایت الله، ۱۳۶۸، آسیب‌های اجتماعی، انتشارات آوای نور، چاپ هیجدهم.
- سیاح، ۱۳۷۳، المنجد، مترجم احمد سیاح، انتشارات اسلام، چاپ شانزدهم.
- صفاری نیا، مجید، ۱۳۸۹، روانشناسی اجتماعی تعلیم و تربیت، انتشارات پیام نور، چاپ اول.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۳، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- فرانکنا، ۱۳۷۶، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، انتشارات طه، چاپ اول.
- فرجاد، محمد حسین، ۱۳۷۲، آسیب‌های اجتماعی، انتشارات منصوری، چاپ اول.
- فروم، اریک، ۱۳۶۸، جامعه‌ی سالم، ترجمه‌ی اکبر تبریزی، انتشارات بهجت، چاپ سوم.
- کلانتری، علی اکبر، ۱۳۷۸، اخلاق زندگی، انتشارات معارف، چاپ دوم.
- کمالی، علی، ۱۳۷۹، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی نابرابری‌های اجتماعی، انتشارات سمت، چاپ اول.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ۱۴۰۶ق، دارالاضواء، چاپ اول.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۴، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، انتشارات مؤسسه امام خمینی، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، تعلیم و تربیت در اسلام، انتشارات صدرا، چاپ هشتم.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات صدرا، چاپ شانزدهم.
- منصور، محمود، ۱۳۶۸، بزهکاری کودکان و نوجوانان، انتشارات چهره، چاپ سوم.

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 ۳۲۱۰۳۳۶۰ - ۰۲۵ تماس حاصل فرمایید.

Abstracts

Evaluating the Impact of Economic Poverty Ineffective moral education system

*Ali Ahmad Naseh
Reza Najafi*

Abstract

Economic poverty, an ominous phenomenon that has always threatened human societies and has been the cause of moral and educational harm. The current issue is how and how much influence and impacts of economic poverty on other educational and moral dimensions, as well as its role in the inefficiency of moral education. Field studies and surveys clearly show that the contribution of harm to economic poverty, morbidity, and delinquency is far more than other personal and social factors. In addition, economic poverty is also a serious obstacle to the efficiency of ethical education. Economic poverty is the root cause of causing poverty, emotional poverty, cultural poverty, social poverty, political poverty and poverty. Each of these titles is a barrier to creativity. Therefore, the teachings of Islam about the prevalence of economic poverty in society Has given a serious warning and it has disturbed the educational and moral system.

Keywords

poverty, inefficiency, moral education

Morals of pedagogy in Islamic life style

Sayed Ali Mosavi

Abstract

The main subject that has been noticed in this study is “Morals of pedagogy in Islamic life style”.

Excessive importance of “life style” in people’s social, cultural and political lives, and also essential consequences of these life styles have been the center of attention of scientists from different fields.

Therefore scholars from various fields such as, sociology, psychology, cultural studies, anthropology, medicine and theology etc. have studied part of this concept from their own point of view.

The term, itself is a product of modern world, in which, it is shaped by weakening structural variables such as, social class, choices, emotional behaviors. While in Islam, it is shaped through divine instructions, pedagogical role models and patterns which are the basis for formation of the person’s identity and existence.

In the modern world, besides its features and evolutions such as, developments and improvements of technological and communicational equipment, Islam causes progress, prosperity and excellence of humanity by presenting its special life style.

Current paper will study intents and purposes of pedagogy in Islamic life style, pattern and society based pedagogy in social life style, concept of responsibility and replacement of divine virtues in Islamic life style. The paper will also take a glance at the role of spirituality in upbringing of educated people and also the role of governments in formation of life style.

Keywords

Life style, Islamic pedagogy, Spirituality, Responsibility, Personality of human beings

The Interaction between Jurisprudence and Morality in the Bases of Organs Transplant

Mohsen Malekafzali

Abdullah Omidifard

Sayed Hosian Khatami Sabzevari

Abstract

Nowadays the problems that related to the organs transplantation, is one of the most complicated juridical and legal issues. By studying the bases of organs transplants, we realize that juridical and moral documents and their interaction sometimes could cause different and paradoxical theories. The pure juridical view of jurists creates three bases, known as "domination", "national property" and "legislative property". The permit of almost any kind of organs transplantation is the consequence of these three juridical theories. On the other side, the theory of "trusteeship" or "God's absolute ownership for organs of human body" is caused by moral approach on this topic. That does not permit any kind of Manipulation on organs of human body and introduce the human as a guardian and preserver of his body. This article is to study both of those approaches from the prospective of jurisprudence and morality and deducts that each one is related to other, and cannot be considered alone.

Keywords

organs transplant, domination, property, trusteeship.

Status of self-control (Muraghebe) on rational ethics Abstract

*Mohammad Hasan Motiee
Hamid Rezaniya Shirazi*

Abstract

Meditation (*Muraghebe*) or self-control has a special place in Islamic ethics, so that all human's activities in ethics in order to achieve perfection comes, puts under its surrounding, and without this monitoring, no act will not reach the desired result. In this paper, the meditation (*Muraghebe*) of the four approaches in ethics (Intellectual, mystical, traditional and compilation), in rational ethics has been examined and explained its presumption of the works of this dimension. As well as some epistemological foundations of anthropology of Meditation (*Muraghebe*) in rational ethics has been examined and has been raised its relation with their basis. As a result, according to texts of rational ethics philosophers, the (*Muraghebe*) understood as: "Care for moderate behavior from exceed and dissipate. In the other word, it is a virtue that avoid the man from slipping and errors.

Keywords

self-control (*Muraghebe*), rational ethics, Basis of epistemology and anthropology

Specify the ethics of belief Prerequisites

*Faramarz muhammadi pouya
Saeed zarghami hamrah
Yahya ghaedy
Alireza Mahmmudnia*

Abstract

The aim of this study is specify the ethics of belief prerequisites. For this purpose, used from the conceptual analysis method for analyze the ethics of belief Prerequisites. The findings of this study show that the idea of the ethics of belief necessary to Prerequisites. In other words, for claim of the ethics of belief must belief that formation of believes is voluntary (Volitionalism) and anybody's believes with others his believes and with another people believes is connect (Believes network connection) and moreover, belief with action to be related and its impact on the subsequent action (The action subsequent conviction), So before the formation of a belief should investigation about it (Deontology), and result of this study should be provide necessary and sufficient reasons and evidence for formation or reject a belief (Evidentialism), and these reasons and evidence must be in the domains of knowledge, and he be able to explain his reasons (Internalism).

Keyword

The ethics of belief, Epistemology, Ethics, The ethics of belief prerequisites

Query on the Robert Merrihew Adams's theory of virtue and the moral argument from the best explanation of objective moral values for the existence of God

*Amirabbas Alizamani
Kazem Raqhabi*

Abstract

With the advent of scientific advances in recent centuries, widespread philosophical criticisms weakened the traditional evidences and compelled the theistic to pursue novel evidences such as ethics to support their ideas., the moral argument of Robert Merrihew Adams is one of the contemporary moral argument for the existence of God. By devised the theory of virtue by Adams, offers a new explanation of moral values which have ability to justify the objectivity of moral values, as the most important element of Ethics Meaningful, and also have ability to justify The truth of theism, as a important part of this explanation. In this article we have tried to explain this idea and described this theory and analyzed the argument which raised from this theory and prepared evidences and reasons for the existence of God and then we examine the critics of that

Keywords

The moral argument for the existence of God, the theory of virtue of Adams, the argument from best explanation, objectivity of moral values, Excellence in Being for the Good

Effective moral attributes in Ijtihad

*Saeid Ziyaeifar
Morteza Firoozi*

Abstract

Ijtihad's goal is acquisition of true knowledge of juristic judgements and the knowledge is affected by various elements. Moral attributes of the religious jurist, divided into virtues and evils, is one of the elements. virtues affect true knowledge and comprehension of Islamic jurisprudence significantly, as evils prevent it, therefore, recognition of the effective attributes in Ijtihad (both virtues and evils) is necessary. Religious jurist must try to acquire the true knowledge, consequently, he should arrange moral virtues that affect the knowledge and be free from moral evils, too`.

Effect of moral attributes in Ijtihad ,as a principle, is the preconception. In this article by both rational or traditional methods, researchers investigate which attributes affect Ijtihad. Moral justice, fair thought, humility, egoism, mundane, hastiness and hostility are the most important moral attributes that affect Ijtihad.

Keyword

Ijtihad, jurisprudential knowledge, ethics, effectiveness, moral attributes.

Threefold meanings of happiness in kant

*Zohreh Saedi
Mohsen Javadi*

Abstract

In his moral theory, Kant has argued the three concepts of happiness that we could interpret about them as desire happiness, moral happiness and final happiness. Although it seems he failed to state a determinate concept of happiness, there is an organic unity between concepts of apparently conflicting happiness. This paper aims to indicate this unity and reveal the important that Kant gives to moral happiness. Moreover, it indicates. According to Kant, whereas happiness is lower than the virtue, has two important roles: happiness at the beginning of ethics, preventing of temptation to the violation of duties, help us to be virtuous and at the end of ethics serve as reward of virtue. So Kant argues that trying to get happy in the context of ethics, is an indirect duty of reason, which could indicate it as moral happiness.

Keywords

Kant, Desire happiness, Moral happiness, Final happiness, Virtue

The Theory of the Moral Permissibility of the Subjective Harm

Shirzad Peik Herfeh

Abstract

This paper shows that Mill has used 18 different terms for “harm” in his *On Liberty*. Then, it criticizes Mill’s “Harm Principle” and, instead, raises a new theory entitled the “Moral Permissibility of the Subjective Harm.” This theory is based on the “necessity” and “avoidability” of the “harm.” It uses “ $\sim\Box p \rightarrow \Diamond\sim p$ ” formula in the “deontic logic” to show the “unnecessity” and “avoidability” of the “harm” and distinguish “subjective” from “objective” “harm:” X is “objective” iff (if and only if) it is “necessary” or “unavoidable,” and it is “subjective” iff it is “unnecessary” or “avoidable.” Finally, it will describe the “reasons” and “consequences” of the “moral permissibility” of the “subjective harm.”

Keywords

The Theory of the “Moral Permissibility of the Subjective Harm,” Subjective Harm, Objective Harm.

The process of change moral values in the Eyes of George Gerbner and its criticism

Mohammad Hosein Irandoost

Abstract

George Gerbner, professor of communications and founder of the "cultivation theory", believed that television shares important elements among heterogeneous populations, including: religious and moral values . It was initially welcomed by researchers in the West. Graebner positivist assumptions and the process of change moral values in this theory, has caused the need for research on the possibility or impossibility of changing values. This article with the descriptive and analytical method investigates the possibility or impossibility of changing moral values at some School of Moral. and it is studied the variability of moral values and ethics in the field of communication and moral.

Keywords

Moral values, Cultivation Analysis , George Gerbner, TV

Divine Paradigm Explanation for Environment and Natural Resources Preservation Education

*Mansour Shahvali
ali asghar ghasemi*

Abstract

Environment and Natural resources destruction is rooted in modern man' paradigm and his relationship with himself and the universe. This happened because of technology intensive use as well as ignorance of traditions; however, these two led to environmental crisis. To resolve this problem, the mankind must change his behavior morally according to a divine paradigm. In this study, Two methods were used: the document review method was to study natural resources preservation education literatures. The explanation method was used to explain why we need a divine paradigm for preservation of natural resources education .The outcomes of this study are explaining ontology, epistemology, methodology, anthropology and axiology of divine paradigm for preservation of Environment and natural resources education. Although the various ways are recommended to prevent crises in natural resources context however, Environment and natural resources researchers and planners believe that relying only on technical advices is not essentially applicable. Because these crises represent a human tragedy: ignorance of God Who is creator of the universe. For this reason a divine paradigm based on "Analytical/scientific knowledge", "Metaphysical Knowledge" and "Religious/ethical Knowledge" is essential. This paradigm can be used by planners and officials for preservation of Environment and natural resources education.

Keywords

Divine Paradigm, Preservation of Environment and Natural Resources Education, Islam

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 7, No. 4, Spring 2017/ No: 28/ ISSN: 2383-3279

Proprietor: *Iranian Association for Islamic Thought.(ISSN: 2383-3279)*

Chief Director: *Reza Haji Ebrahim Ph.D*

Chief Editor: *Mahmoud ghayyomzade Ph.D*

Board of Writers

Hojatoleslam Alireza Amini; Mohsen Javadi, Ph.D; Ahmad Deilami, Ph.D; Amir Divani, Ph.D; Jafar Shahnazari, Ph.D; Jafar Sadri, Ph.D; Amir Abbas Alizamani, Ph.D; Mahmoud ghayyomzade, Ph.D; Abdollah Nasri, Ph.D.

Internal director and Editorial- board director: *Alireza Moazami*

Editor: *Zeinab Salehi*

Translator: *Mohammad Ali Mofid*

Administrative Assistant and Typesetting: *Ehsan Computer*

Note

The Journal Ethical Research accepts papers on the Ethics ‘Islamic Ethics ‘applied ethics ‘comparative ethics ‘and ethical challenges of Modernism and moral training. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

Address: *Bolward Al-Ghadir ‘University of Qom ‘Central Library ‘office of the journal.*

Tel: *0098-25-32103360*

Fax: *0098-25-32103360*

Email: *Akhlagh_1393@yahoo.com*

This journal is cooperatively being published by Iranian Association for Islamic Thought.