



فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی
سال پنجم - شماره چهارم - تابستان ۱۳۹۴
شماره پیاپی ۲۰

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 امیرعباس علیرمانی،

دکتر محمود قیوم زاده، دکتر عبدالله نصری.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

صفحه آرا: کامپیوتر احسان (۰۲۵ - ۳۷۸۳۵۰۲۰)

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

کارپردی، 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 غدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهشی‌های 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.

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 پنجم - شماره چهارم - تابستان ۱۳۹۴

شماره پیاپی ۲۰

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 دفتر یا ایمیل مجله 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:
 ۱. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
 ۲. مقدمه و نتیجه گیری.
 ۳. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
 ۴. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم.
 ۵. 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 پنجم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۲۰

۵ / روش‌های بصیرت‌افزایی سرباز از دیدگاه قرآن و سنت معصومین (ع)

ابوالفضل احمدی کاشانی / محمد ناصر سقایی بی‌ریا

۲۳ / تبیین تطبیقی وفاداری در نظام اخلاقی اسلام و اخلاق غیر دینی

نفیسه ساطع

۴۱ / ناسازگاری زبان اخلاقی جدید با زبان اخلاقی سنتی

مرضیه صادقی

۵۳ / خودباوری؛ چالش‌ها و راهکارها (با تأکید بر نگرش دینی)

محمد تقی فعالی

۸۳ / گستره قاعده اعتدال در نظام فکری ارسطو

علی اصغر محمدزاده

۱۰۳ / تحلیل و نقد شکاکیت اخلاقی پیرهونی میانه رو

بهروز محمدی منفرد

۱۲۳ / سبک همسایه‌داری اسلامی در مقابله با همسایگان بدرفتار

حسنعلی نوروزی

1-7 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

روش‌های بصیرت‌افزایی سرباز از دیدگاه قرآن و سنت معصومین (ع)

ابوالفضل احمدی کاشانی^۱

محمد ناصر سقایی بی‌ریا^۲

چکیده

«بصیرت سربازان»، به علت ماهیت جهادی سربازی، و طراحی پیچیده دشمنان در جنگ نرم، نقش بسیار مهمی در رسیدن به اهداف عالی سربازی دارد. از این رو فرماندهان به این نتیجه رسیده‌اند که باید در روابط خود با سربازان بر بصیرت آنان بیافزایند که این فرآیند را می‌توان اصل بصیرت‌افزایی در روابط فرمانده و سرباز نامید.

اما مشکل اساسی برای فرماندهان مسلمان در باره این اصل، عدم آشنایی با روش‌های مناسب با محیط سربازی و مؤید به قرآن و سنت است. به علت وجود این مشکل، این پژوهش با روش تحلیلی و توصیفی در صدد تبیین اجمالی اصل بصیرت‌افزایی و ارائه روش‌های آن بر اساس قرآن و سنت معصومین (ع) است. حاصل این پژوهش نیز معرفی و بررسی یازده روش در عملیاتی کردن اصل بصیرت‌افزایی است.

کلیدواژه‌ها

بصیرت‌افزایی، فرمانده، سرباز، قرآن، سنت.

۱- دانشجوی مقطع دکتری تربیت مدرس رشته اخلاق اسلامی، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) (نویسنده مسئول)

۲- استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

طرح مسأله

اصل بصیرت‌افزایی، ضمن اینکه از اصول حاکم بر روابط فرمانده و سرباز است^۱، مایه رونق بلکه پایه همه اصل‌های دیگر در روابط آنان نیز می‌باشد. اما آنچه در محیط سربازی برای فرماندهان و مربیان سربازان اهمیت دارد پاسخ به این سؤال است که راهکارهای عملیاتی کردن این اصل در باره سربازان یا به عبارتی روش‌های آن کدامند؟

از این رو، نگارنده، در این مقاله پس از پرداختن به اهمیت بصیرت سربازان، بنحو اجمال اصل بصیرت‌افزایی را در روابط فرمانده و سرباز بیان کرده و سپس به بحث اصلی یعنی روش‌های اصل بصیرت‌افزایی پرداخته است.

در پاسخ به سؤال مذکور باید اذعان داشت که آثاری در روش‌های بصیرت‌افزایی به تحریر در آمده‌اند مانند «بصیرت، چپستی چرایی و چگونگی» (حاجی صادقی ۱۳۹۳: ۲۵۸-۳۰۳)^۲، که برای عموم مردم نوشته شده و یا «تبیین کیفی راهکارهای ارتقای بصیرت بسیجیان» (سبحانی‌نژاد وهمکاران، ۱۳۹۱: ۱۰۶-۱۱۴)^۳ که برای قشر بسیجیان به تحریر در آمده اما اثری در باره بصیرت‌افزایی سرباز نوشته نشده و یا نگارنده آن را مشاهده نکرده است.

به همین علت، نگارنده بیش از ۵۰ روش از روش‌های مطرح را بررسی نموده‌اند و با لحاظ کردن شرایط محیط منحصر بفرد سربازان روش‌های یازده‌گانه را مطرح و بررسی نمودند.

برای پی بردن به اهمیت روش‌های بصیرت‌افزایی، باید به اهمیت بصیرت اسلامی سربازان در رسیدن به اهداف عالی سربازی و اخلاقی پی برد. بصیرت از مهم‌ترین عوامل معنوی و پیروزی سربازان صدر اسلام بوده است (زمانی محبوب ۱۳۸۹: ۹۴ و ۹۵) که به تعبیر امام علی(ع) «بصیرتشان را روی شمشیرهایشان حمل می‌کردند.»^۴ (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۰).

۱ لازم به ذکر است در روابط فرمانده و سرباز اصولی اسلامی حاکم‌اند که در پایان‌نامه نگارنده با عنوان «اصول و روش‌ها در روابط فرمانده و سرباز از دیدگاه قرآن و سنت معصومین (ع)»، ده عدد از این اصول احصا شده‌اند که به ترتیب عبارتند از بصیرت‌افزایی، خدامحوری (دین‌محوری)، عدالت‌محوری، اطاعت‌پذیری، نظم و انضباط، حفظ کرامت انسانی، اخوت، مسؤولیت، رازداری و وطن‌دوستی.

۲ برخی از روش‌هایی که در این کتاب نام برده شده عبارتند از: ترویج فرهنگ تمسک به قرآن، تبیین صحیح و جامع سیره پیشوایان معصوم (ع)، تلاش برای ارتقای معنویت، هدفمند و جهت‌دار نمودن آموزش‌ها، هشدار مستمر به جنگ نرم دشمنان، تحلیل صحیح از واقعیات موجود، ارتباط مستمر با علما، تلاش برای التزام همگانی به احکام الهی، شفاف نمودن مرز خودی از غیر خودی، ترویج و تقویت التزام به اصول و ارکان انقلاب و تغذیه و تصرفات حلال.

۳ در این اثر از ۲۵ روش یاد شده است.

۴ «حملوا بصائرهم علی اسیافهم».

بصیرت، در ارزش اخلاقی کار سربازان، تاثیر بسیار مهمی دارد؛ زیرا کارهای سربازی و جهادی آنان وقتی ارزشمند هستند که با انتخاب آگاهانه باشند. البته برخی به بصیرت و آگاهی‌های خود پای‌بند نیستند، ولی به هر حال، فرمانده در برابر سربازان خود مسؤول است که به آنان آگاهی لازم و زمینه بصیرت را برای گذراندن دوره سربازی و انتخاب درست، ارزانی کند. در اهمیت بصیرت، همین قدر بس که بدانیم گاهی سربازان، دارای ایمان‌های قوی، و مقید به دستورات دینی هم به علت نبود روشن‌بینی و نداشتن تحلیل درست از حوادث، ممکن است در جهت خلاف مصالح مهم دین و کشور خود حرکت کنند. مانند خوارج، که زمانی از سربازان امام علی (ع) و اکثرا دارای ایمان قوی بودند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۸: ۹۵) در این صورت ممکن است آنان نیت نیکو هم داشته باشند اما باز هم جزء اشقیاء بشمار روند به تعبیری «اگر بصیرت نبود انسان و لو با نیت خوب گاهی در راه بد قدم می‌گذارد» (خامنه‌ای، در دیدار دانشجویان استان قم، ۱۳۸۹/۸/۴).

مفهوم‌شناسی

مفهوم اول) اصل بصیرت‌افزایی

بصیرت مشتق از بصر و در لغت به معنای بینایی دل، زیرکی، بینش و چشم عقل آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۵: ذیل واژه بصیرت). کاربرد بصر در باره محسوسات است، اما بصیرت در اصطلاح به روشن‌بینی و بینایی قلبی و فهم عمیق واقعیت‌ها و حوادث گفته می‌شود که زمینه تشخیص حق از باطل، و انتخاب راه راست را فراهم می‌کند. (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۴/ ۶۵؛ قرشی، بی‌تا: ۱/ ۱۹۵؛ سبحانی‌نژاد، افشار، محمدی، ۱۳۹۱: ۹۸) در روایات نیز به تفاوت بصر و بصیرت اشاره شده است. مانند «فقد البصر اهون من فقد البصیره» (آمدی، بی‌تا: ۲۲۷) که به نظر می‌رسد در این روایات بصیرت را به مثابه بصر (چشم) برای نفس یعنی چشم دل دانسته‌اند.

اگرچه بصیرت با علم قرابت دارد، لکن بین این دو تفاوت است؛ زیرا در بسیاری موارد ادراکات ذهنی و علوم حصولی، از مقدمات بصیرت هستند لکن حقیقت بصیرت، نور و ادراکی قلبی است که از مصادیق علم حضوری می‌باشد. با توجه به مطلب فوق، آگاهی‌های سطحی از تعریف بصیرت خارج می‌شود. از این رو، برخی از محققین دانایی همراه با باور و ایمان (سبحانی‌نژاد و همکاران ۱۳۹۱: ۱۰۳) یا آگاهی‌ای را که «باور» شده باشد بصیرت می‌دانند و حتی مراتب بالای بصیرت را تنها با افاضات خاص الهی میسر دانسته‌اند:

«بصیرت یعنی درک عمیق صحیح و به‌هنگام از حقایق و باوری که موجب قدرت تحلیل و تشخیص و حرکت آگاهانه و تمییز حق و صراط مستقیم می‌گردد و مراتب بالای آن با افاضه الهی حاصل می‌شود. (حاجی صادقی، ۱۳۹۳: ۱۴).

همچنین می‌توان قلمرو بصیرت را شامل حقایق و بواطن هستی و حوادث خارجی دانست.

اصل بصیرت، بر یکی از مبانی انسان‌شناسی، «به دنبال مطلوب نهایی بودن انسان»، استوار است. اقتضای این مبنا، شناخت عمیق مطلوب (سعادت) و مصداق‌های آن و بصیرت به راه‌های دستیابی به آن می‌باشد. در روابط فرمانده و سرباز نیز فرمانده باید سربازان را با هدف عالی (مطلوب نهایی)، و اهداف میانی در سربازی، آگاه کند. همچنین راه‌های درست رسیدن به آن‌ها را به سربازان نشان دهد. حتی در صورت توانایی و فرصت، آگاهی آنان را عمق بخشد تا وقایع و حوادث را درست تحلیل کنند و در هنگامه سختی، انگیزه لازم را برای انجام وظائف خود داشته باشند.

با توجه به این نکات، می‌توان گفت «در روابط فرمانده و سرباز باید بصیرت افزایش یابد.» یا بهتر است بگوییم که «فرمانده باید در روابط خود، بصیرت سربازان را افزایش دهد.» بدین صورت اصل بصیرت‌افزایی استنباط می‌شود. بنابر این اصل، سربازان باید بدانند:

- چه کار بزرگ و مقدسی انجام می‌دهند؟ این کار برای چیست؟
- هدف و مطلوب حقیقی (اصیل)، درجه دوم و حتی پنداری در سربازی کدام است؟ مثلاً آیا آن هدف اصلی، حفظ آب و خاک است یا به یادگار گذاشتن نام نیک؟
- چگونه باید خدمت کنند که به مطلوب واقعی نزدیک شوند؟
- رهبر و فرماندهان آنان چه کسانی هستند؟
- در چه حالتی اطاعت از فرماندهان او را سعادت‌مند می‌کنند؟
- چه کسانی خیرخواه و دوست واقعی و چه کسانی بدخواه و دشمن آنانند، که باید شر آنان را دفع و یا رفع کنند؟

- محبت و نفرت باید به چه کسانی داشته باشند؟
جواب این سوالات و نظائر آن‌ها، مطلوب و سعادت واقعی و راه‌های وصول به آن را برای سرباز روشن می‌کند و بصیرت وی را افزایش می‌دهد.

هدف اساسی از اصل بصیرت‌افزایی، مقاوم ساختن سربازان در برابر جنگ روانی و نرم، و کاستن از اثرات تبلیغات مسموم دشمن، و تمییز حق از باطل است. از این رو، ابزار استوار است که «همه تیغ‌های دشمنان در مقابل آن کُند می‌شوند.» (خامنه‌ای ۱۳۸۸)

مفهوم دوم) سرباز

سرباز^۱ در اصل سربازنده است، یعنی آن کسی که آماده است سر و جان خویش را در راه هدف فدا کند. (دهخدا واژه سرباز) اما در اصطلاح (برابر ماده ۵ آئین‌نامه انضباطی) به کلیه افراد ذکور دولت جمهوری اسلامی ایران که مکلف به انجام خدمت وظیفه عمومی برابر مقررات

1. Soldier

قانونی هستند، (از بدو خدمت تا پایان آن) اطلاق می‌گردد. (نوروزی ۱۳۸۵: ۴۰۷؛ رک: رستمی، ۱۳۷۸: واژه سرباز) سربازی^۱ نیز به خدمتی گویند که جوانان باید طبق مقررات و در مدت معینی و به منظور آمادگی برای دفاع از استقلال تمامیت ارضی و نظام کشور و جان و مال و ناموس مردم انجام دهند. (همان) در این تعریف «خدمت وظیفه عمومی» قرین با معنای سربازی است.

روش‌های بصیرت‌افزایی

گرچه بهترین راهبرد برای ارتقای بصیرت، مرتفع کردن موانع، و نیز تلاش برای تحقق عوامل و زمینه‌های بصیرت است اما با توجه به کاربردی بودن این بحث و اجتناب از کلی‌گویی، لازم است به مهمترین روش‌های عملیاتی برای ارتقای بصیرت سربازان اشاره کنیم. روش‌هایی که باعث تقویت مبانی و اصول اعتقادی شوند و ابهام در اهداف را رفع کنند و در دفع شبهات در باره این‌ها موثر باشند از بهترین روش‌های بصیرت‌افزایی سربازان هستند. از این رو، چهار روش اول در پیش رو اهمیت بیشتری دارند و استدلال‌های عقلی، سیره معصومین (ع) و شواهد تاریخی صدر اسلام که در ذیل روش‌ها ذکر شده‌اند این مطلب را تأیید می‌کنند.

برخی از روش‌ها، به لحاظ محیط، مأموریت و اهداف قشرها و سازمان‌ها، ویژه قشر و سازمان خاصی هستند و برای آنان اهمیت فراوان پیدا می‌کنند اگر چه این روش‌ها احتمالاً در قشرهای و سازمان‌ها دیگری مورد استفاده قرار می‌گیرند. مثلاً روش «شاخص قرار دادن اوامر ولی فقیه» برای بصیرت‌افزایی همه اقشار مورد بهره‌بری قرار می‌گیرد. اما برای قشر سربازان به حسب پیمانی که با رهبری دارند و در روز سردوشی گرفتن بر آن قسم یاد کرده‌اند بسیار مهم و زاینده آنان است. همچنین روش «روشن کردن حدود و شرایط ارزش‌های اخلاقی»، اگرچه برای بصیرت‌افزایی در محیط‌های دانشجویی اهمیت دارد. اما در محیط سربازی، اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا سربازان معمولاً از نظر ذهنی و دانش از دانشجویان ضعیف‌ترند. از این رو، در انتخاب روش‌های یازده‌گانه در این مقاله، نکاتی لحاظ شده که لازم به ذکر است:

الف) سعی شده که آن‌ها به واقعیت‌های محیط سربازی ناظر باشند به این علت در انتخاب این روش‌ها:

اولاً) روش‌های بکار گرفته در سایر اقشار مطالعه شده مثلاً برای اصل بصیرت‌افزایی، روش‌های بصیرت‌افزایی در بسیجیان بررسی شده است و تلاش شده آن‌ها که مناسب سربازان است انتخاب و پرورش داده شوند. ثانیاً) شرایطی چون سیطره فرماندهان، روحیه جوانان از خانه جدا شده و ذهن نه چندان پخته آنان، ضیق فرصت، شرایط سخت خدمتی، تعصب و فرهنگ‌های

1. Soldiering

بسیار متنوع سربازان لحاظ شده است.

(ب) سعی شده روش‌های نام برده مؤید به کتاب و سنت و سیره نظامی معصومین (ع) باشند.

روش اول) رفع و دفع شبهات

شبهه مانند خوره به جان اعتقادات سرباز می‌افتد و با حرکت خزننده و بسیار نرم و غیر محسوس خود نخست باروری اعتقادات را ویران می‌کند سپس آن را مانند درختی میان‌تهی می‌کند. از این روش‌های افکنی و القای شک و تردید در باورها و اصول اعتقادی از بزرگترین ابزارها و روش‌های جنگ نرم و فتنه‌گری می‌باشد (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۱: ۱۲۸-۱۲۹).

به این علت در عصر حاضر، دستگاه‌های شبهه‌سازی و شبهه‌پراکنی بدخواهان فوق العاده قوی هستند. چه مغزهای متخصصی که فقط مأمور سر و سامان دادن شبهات، برای انتشار در جامعه ما به خصوص در میان مدافعان هستند و چه ثروت‌هایی که از آنان پشتیبانی می‌کند! بدخواهان ما از روش‌های پیچیده‌ای استفاده می‌کنند که سرباز خودبه‌خود به تحلیل‌های غلط از اوضاع برسد. بدون آنکه فکر کند القای این شبهات از ناحیه دشمن بوده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۸: ۱۰۵). اینان گاهی آن‌چنان فضا را غبار آلود می‌کنند که افراد نسبتاً آگاه هم دچار کم‌بینی و اشتباه می‌شوند. از این رو، در این روزگار در بصیرت‌افزایی، روش‌هایی مهم هستند که بتواند بر القای شبهات کارگر افتد و در دفع و رفع آن توفیق داشته باشند.

شبهات حتی بر آگاهی‌های سربازان معصومین (ع) که نوعاً از سابقه اسلام و فضائل و حقانیت آن حضرات با خبر بودند کارگر می‌افتادند. با مطالعه افکار سربازان حضرت علی (ع) در هم‌آوردی جمل و صفین این نکته به دست می‌آید که شبهات ایجاد شده از ناحیه دشمن نگذاشتند که آنان به بصیرت در اهداف سربازی دست یابند. به عنوان نمونه:

برخی از سربازان علی (ع) با جلوه‌ها و شعائر اسلام در ناحیه دشمن به شک و شبهه می‌افتادند یکی از آنان جرئت کرده و شبهه خود را با یکی از فرماندهان یعنی عمار یاسر مطرح می‌کند:

«من از خانه بیرون آمدم در حالی که اعتقادی استوار (در حقانیت سربازی خود) داشتم تا این که شب گذشته مؤذن ما اذان گفت و به یگانگی خدا و پیامبری رسول خدا (ص) گواهی داد و مردم را به نماز فراخواند و در همین حال مؤذن دشمن نیز مانند ما اذان گفت. آیا ما مانند آنان نماز نمی‌خوانیم؟ اینک شک (و شبهه) به دل‌م راه یافته است که آیا آنان در جبهه باطلند یا خیر؟!» (منقری، ۱۳۸۲: ۳۲۱).

به نظر می‌رسد شبهات این نوع سربازان، ناشی از خفای کفر دشمن و مشتبه شدن مقام امامت و ولایت با مقام حاکمان بود. منشأهای این شبهات در زمان رسول اکرم (ص) بی‌رمق

بودند؛ زیرا کفر دشمنان و مقام نبوت روشن بودند و سربازان، در تکلیف و هدف اصلی دارای بصیرت می‌شدند. شبهات ایجاد شده با بالا بردن قرآن بر سر نیزه‌ها نیز مشهورند. به‌طوری که برخی سربازان آن حضرت، با آن که رذائل و جنایت‌های دشمن خود را مکررا دیده بودند و از فضائل بی‌بدیل علی (ع) با خبر بودند ولی با رخنه شبهات، در حقانیت جبهه علی (ع) به بصیرت نرسیدند و اگر همان آگاهی سطحی آنان با دفع و رفع شبهات تقویت می‌شد با بصیرت عمل می‌کردند.

بنابر این بر فرماندهان لازم است که تا می‌توانند با برنامه‌هایی، ماهیت دشمن خود را مستدل برای سربازان خود روشن کنند که آنچه سربازان علی (ع) را به شک انداخت الان نیز هست ولی بسیار پیچیده‌تر.

با مطالعه سیره معصومین (ع) به سادگی به دست می‌آید که آن بزرگواران، برای آگاهی سربازان، اقدام به رفع شبهه می‌نمودند و حتی از برخی فرماندهان خود نیز در این باره یاری می‌جستند. ولی گاهی شدت جهل سربازان کارا تر بود. به عنوان نمونه قسمتی از روشنگری امیر المومنین (ع) را ذکر می‌کنیم:

«آیا زمانی که از باب حيله و فریب کاری و مکر و خدعه قرآن‌ها را بر نیزه کردند فریاد نزدید: اینان برادران ما و اهل دعوت اسلامی ما هستند، و اینان رو به قرآن کرده خواهان آرامشند، رأی ما این است که خواسته آنان را قبول کنیم و از این مضیقه نجاتشان دهیم.

من به شما گفتم: ظاهر این برنامه ایمان، و باطنش دشمنی با خداست، ابتدایش رحمت و نهایتش ندامت است. پس بر موقعیت خویش پا برجا باشید» (نهج البلاغه (انصاریان)، خطبه ۱۲۲: ۲۷۶)

آن حضرات، قائل بودند که فرمانده باید از خود نیز رفع شبهه نماید و نگرش سربازان به خود را مهم بشمارد و تا می‌تواند به تردیدها و بدگمانی‌های نیروها، پایان دهند. چنانکه پیامبر اعظم (ص) پس از نبرد حنین با بیانات عمومی خود، همه بدبینی‌ها و شبهات را در باره نحوه تقسیم غنائم از خود دور نمود. (ابن هشام، بی تا: ۲/ ۴۹۹ و ۵۰۰؛ محمدبن عمر واقدی، ۱۴۰۱ ق: ۳/ ۹۵۷-۹۵۸) همچنین ذکر شده که از دغدغه‌های امیر المومنین (ع)، لانه کردن شبهات در ذهن زیردستان بود. از این رو، به فرماندهان خود، سفارش‌های لازم را در این زمینه داشته‌اند که اگر فرمانده، کاری انجام داد که سبب بدگمانی و شبهه شد و حتی فرمانده در آن کار بر حق بوده، بدگمانی و شبهه آنان را جدی بگیرد و تصور نکند که چون او بر حق بوده و فرمانده است، رعیت هر چه می‌خواهند فکر کنند. پس باید به گونه‌ای مستدل بیان عذر نماید و این، باعث استقبال آنان به دستورات حق می‌شود. (ر.ک: نهج البلاغه، نامه ۵۳ فراز ۱۳۰ و ۱۳۱).

رفع شبهه سربازان، آن اندازه برای امامان (ع) اهمیت داشت که گاهی آن حضرات،

به‌طور خصوصی، سربازی را توجیه می‌کردند. ابوبرده، هنگامی که علی را در مقابل افرادی چون عایشه طلحه و زبیر دید دچار تزلزل گشت از این رو بر باطل بودن کشتگان راه آنان در جنگ جمل شک داشت. حضرت با استدلال قوی، وی را توجیه نمود و در آخر فرمود «آیا با این توصیفات، هنوز تردید داری» که ابوبرده به حقانیت راه علی (ع) اذعان نمود. (منقری: ۴-۵). همچنین گاهی امیر المومنین (ع)، سربازانی را که در حقانیت سربازی خود شبهه داشتند به فرماندهان دیگر خود مانند عمار یاسر ارجاع می‌دادند. (همان ۳۲۱-۳۲۲).

روش دوم) شاخص قرار دادن اوامر ولی فقیه

با دقت بر مبانی ولایت فقیه، آشکار می‌شود که نقش بصیرت‌افزایی مردم بر عهده کسی است که در علم و عمل و تسلط بر احکام الهی بیشترین سنخیت را با امامان معصوم (ع) دارد. از این رو، برای دستیابی سربازان به بصیرتی جامع و رهایی از فتنه‌ها، لازم است که سربازان را با محتوای اوامر و خمیرمایه آن‌ها آشنا کنیم. و آنها را شاخص قرار دهیم.

از سوی دیگر شاخص قرار دادن فرمایش‌های ولی امر یک نوع پذیرش ولایت الله است و ولایت الهی باعث خروج از ظلمات و ورود به نور است^۱ (بقره (۲) ۲۵۷). و خروج از ظلمات یعنی خروج از بی‌بصیرتی، و ورود به نورانیت و بصیرت. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۶۷: ۱۴۱/۱). بنابر این شاخص قرار دادن فرمایش‌های ولی فقیه، بصیرت‌آفرین است. بر عکس پذیرش سلطه و شاخص قرار دادن رهبران بیگانه، موجب محرومیت از بصیرت دینی و سیاسی می‌شود چنان‌که ذیل آیه شریفه اشاره دارد «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (مائده (۵) ۵۱). زیرا آنان نه تنها خود گمراه‌اند بلکه گمراه‌کننده مومنان نیز می‌باشند^۲ (خطبه ۱۶۴ فراز ۷) و شاخص قرار دادن خواسته‌های آنان تنها بر بردگی فکری و اسارت مومنان می‌انجامد.

روش سوم) جدا کردن حق از باطل

جدا کردن حق از باطل برای قشر جوان سرباز و ارائه حقیقت ناب، بصیرت‌آفرین است. از این رو آمیخته شدن حق و باطل عامل اصلی بی‌بصیرتی است؛ زیرا با پا گذاشتن «حق آمیخته به باطل» در اندیشه بشر، و سنگ‌زیربنا قرار گرفتن آن در تفکر، باید محصولات فکری معیوب از آن انتظار داشت.

اهمیت این روش آن‌گاه روشن خواهد شد که بدانیم این روش در پیشگیری از «فتنه» که

س ۱ الله وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

۲ فَأَعْلَمُ... وَإِنَّ سَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ جَائِزٌ ضَلَّ وَ ضَلَّ بِهِ فَأَمَاتَ سُنَّةً مَأخُودَةً وَ أَحْيَا بِدَعْوَةِ مَثْرُوكَةٍ.

از مهمترین ابزارها و شیوه‌های شبهه افکنی و جنگ نرم است مؤثر می‌باشد؛ زیرا فتنه با پوشاندن لباس حق به باطل قدرت بصیرت را از انسان می‌گیرد چنان‌که امام علی (ع) می‌فرماید: «فتنه‌ها آنگاه که روی آورند با حق شباهت دارند، و چون پشت کنند حقیقت چنانکه هست، نشان داده می‌شود»^۱ (نهج البلاغه خطبه ۹۳ فراز ۶).

روش چهارم) روشن کردن حدود و شرایط ارزش‌های اخلاقی

جوانان با توجه به تجربه کم و محدودیت‌های شناختی در تشخیص تفصیل امور اخلاقی نسبت به بزرگسالان ضعف بیشتری دارند، به طوری که بسیاری از جوانان، هنوز حدود و مرزهای ارزش‌های اخلاقی را نمی‌دانند و بیشتر، شناختی اجمالی از آن‌ها دارند که آن‌ها را معمولاً از خانواده و محیط فراگرفته‌اند. از این رو در رفتارهای اخلاقی دچار افراط و تفریط می‌شوند. بنابر این برای بصیرت‌افزایی لازم است که فرماندهان برای سربازان معانی درست اخلاقی را تفهیم کنند، مفاهیمی چون غیرت (تعصب)، نظم، رازداری، وطن‌دوستی، شجاعت و ولایت فقیه. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰: ۱۸۳)

روش پنجم) معرفی الگو

ارائه الگوهای مناسب، ضمن این‌که احساسات سرباز را به الگو بر می‌انگیزاند چشم سربازان را به حقایق ناب و دست‌یافتنی سربازی باز می‌کند و این‌که این حقایق انتزاعی و غیرقابل دسترس نیستند (قراملکی، ۱۳۸۲: ۱۲۷). از این رو است که ناپلئون افسران جوان را به خواندن داستان‌های قهرمانان بزرگ توصیه می‌کرد. (گال، ریون، منگلزدورف، دیوید، ۱۳۸۲: ۴۶)

با عنایت به مطلب فوق، این روش هم‌انگیزی است و هم بینشی (بصیرت‌افزا). اما از نوع روش‌های انگیزشی است؛ زیرا الگوها، برای سربازان، بُعد عینیت یافته مکتب اسلام، و تجسم آرمان‌های آن هستند. بنابر این، الگوها برای آنان، رشدیافتگان، راه‌یافتگان و فضیلت‌مندان آن مکتب هستند. از سوی دیگر، چون بشر انسان‌های کامل و فضیلت‌دار را دوست دارد الگوها را نیز دوست دارد و به علت این دوست داشتن، از آنان متأثر می‌شود. پس شخص به یک نوع همانندسازی با ویژگی‌های مثبت آنان تشویق می‌شود.

اما شاید بُعد شناخت‌افزایی الگودهی قوی‌تر باشد؛ زیرا باعث می‌شود که در داستان‌ها و وقایع زندگی الگو دقت کند و به سرعت آموزه‌های زندگی و ظرافت‌های آن را دریابد. پس از این جهت روش الگودهی روشی بصیرت‌افزا است.

در قرآن، از الگو به «اسوه» یاد شده است. قرآن کریم توجه خاصی به آن دارد. این توجه قرآن به اسوه‌ها، شاهد آن است که رفتار قهرمان‌های یک مکتب، بر پیروان آن تاثیر بینشی و

^۱ «إِنَّ الْفِتْنَ إِذَا أَقْبَلَتْ سَبَّهَتْ وَ إِذَا أُدْبِرَتْ نَبَّهَتْ»

کششی می‌گذارد و انسان‌ها فطرتاً از الگوها متأثرند. (محدثی، ۱۳۸۵: ۱۵) در سیره نظامی حضرات معصومین (ع) نیز توجه خاصی به مطرح کردن الگو شده است.

الف) امام علی (ع)، بعد از نبرد صفین، سربازانی را آماده می‌کرد که برای نبردی دیگر به صفین بروند. آن حضرت، در حالی که شمشیری را حمل می‌کرد خطبه خواند و یادی شورانگیز از فرماندهان و سربازان رشید خود نمود:

«کجایند آن برادرانم که راه را به حقیقت طی کردند، و بر اساس حق، از دنیا گذشتند. عمار، ابن تبهان و ذو‌الشهادتین کجا هستند و کجایند نظیران آنان از برادرانشان که بر جانبازی پیمان بستند، و سرهای پاکشان برای تهیه‌کاران فرستاده شد.

آه بر آن برادرانم که قرآن را تلاوت کرده آن را استوار داشتند، و واجبات را اندیشه نموده بر پا کردند، سنت را زنده نمودند، و بدعت را میراندند، به جهاد دعوت شدند اجابت کردند، به پیشوا اعتماد نموده تابعش شدند. آن گاه به آواز بلند فریاد زد: جهاد جهاد ای بندگان خدا (خطبه ۱۸۲ انصاریان، بی‌تا: ۴۱۸)

در این فراز، امام (ع)، الگوهایی را مطرح نمودند که سیر زندگی آنان، بر اساس حق بوده و نهایتاً جانشان را در این راه گذاشتند و بر پیمانشان استوار ماندند. به زبان جاری کردن نام این شخصیت‌ها، اگرچه از شوق مولا به آنان بوده اما به هدف معرفی شخصیت‌های مطلوب به مردم نیز بوده است. در باره مالک اشتر می‌فرماید:

«مالک و چه بود مالک، به خدا قسم اگر کوه بود کوهی جدای از کوه‌ها بود، و اگر سنگ بود سنگی سخت بود، مرکبی به بلندای آن نمی‌رسد، و پرنده‌ای بر قله آن نمی‌پرد». (کلمات قصار ۴۴۲ انصاریان: ۸۸۷)

از شیوه‌های مجرب قدیمی این روش، خواندن داستان‌های قهرمانان است. اگر بخواهیم به این شیوه با علم امروز عمل کنیم باید سربازان را برای تماشای فیلم‌های قهرمانان دعوت کنیم؛ زیرا آزمایشات روان‌شناسی نشان داده که بیشترین و بالاترین الگوبرداری توسط شخص الگوبردار از طریق مشاهده فیلم صورت می‌گیرد. (گال، ریون، منگلزدورف، دیوید، ۱۳۸۲: ۴۶)

روش ششم) دور کردن اندیشه‌های خرافی از سربازان

گاهی سربازان به علت شرایط پر خطر تمایل دارند به کارهای خرافی اقدام نمایند. بر خلاف اینان معصومان (ع) سعی می‌کردند اموری مانند فال و سخنان رمالان و منجمین در اراده و اندیشه سربازان تأثیر نگذارند. آنان توصیه می‌کردند که در این موارد، نیروها، با بررسی شرایط واقعی و با توکل به خدای متعال نگرانی‌ها را از خود دور کنند. در اینجا به بعضی از این موارد

اشاره می‌کنیم:

الف) اعراب قریش درختی به نام «ذات انواط» داشتند آنان در هر سال کنار آن جمع می‌شدند و اسلحه خود را بر آن می‌آویختند و کنار آن قربانی می‌کردند. هنگامی که سپاه اسلام به سوی حنین رهسپار بود شماری از سربازان حضرت رسول (ص) از آن حضرت خواستند که آن چنان درختی را برای آنان معرفی نماید تا آنان مانند قریش مراسمی داشته باشند. این درخواست، آن حضرت آشفته کرد و درخواست خرافی آنان را به درخواست جاهلانۀ بنی اسرائیل تشبیه کرد (واقعی ۳ / ۸۹۱) که آنان از حضرت موسی (ع) خواستند مانند بت پرستان برای آنان خدایانی قرار دهد. آن حضرت در پاسخ آنان فرمود: «راستی شما گروهی هستید که نادانی می‌کنید.» (اعراف (۷) ۱۳۸).

ب) امام علی (ع) هنگامی که همراه سربازانش از کوفه به حروریه برای جنگ با خوارج می‌رفت به پیشگویی برخورد کرد که آن حضرت را از مسافرت در آن زمان و ساعت منع می‌کرد. حضرت بدون اینکه به گفته وی اعتنا کند به حرکت خود ادامه داد و آن منجم را به زندانی کردن و محرومیت از سهم بیت المال تهدید نمود. آن حضرت پس از پیروزی بر دشمنان خود فرمودند: «آگاه باشید در بساط حضرت محمد (ص) کاهن و پیشگویی نبوده و پس از آن حضرت، ما نیز به دنبال آن نبودیم و این چنین شد که خدا سرزمین‌های کسری و قیصر را برایمان فتح کرد. ای مردم به جای چشم دوختن به دهان آنان بر خدا توکل و اطمینان کنید چرا که او ما را از دیگران کفایت می‌کند.» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ ه.ق: ۲ / ۲۶۹ و ۲۷۰؛ نهج البلاغه، خطبۀ ۷۹).

روش هفتم) پرهیز از توجیه یا سکوت در برابر کارهای خلاف اخلاق

توجیهات بی‌منطق فرماندهان برای ارتکاب رفتارهای خلاف اخلاق و شرع خود و دیگران، ممکن است نیروی تمییز و چشم بصیرت را از سرباز بگیرد. به‌ویژه آن که گاهی محیط‌های پر التهاب نظامی و ضعف آگاهی‌های سربازان به این توجیهات دامن می‌زنند. همچنین است سکوت در برابر این رفتارها، که نوعی تقریر محسوب می‌شود. بنابراین، تعصبات مذهبی، قومی و خویشاوندی، عواطف، انفعالات (نفرت و خشم)، و حزب‌گرایی و حتی امتیازات

۱ وَ جَاوَزْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ

۲. الامام علی (ع): لمنجم اشار الیه بعده السیر فی ساعه عزم الخروج من الکوفه الی الحروریه فسار و ظفر بهم - فقال: اما انه ما کان لمحمد منجم و لالنا من بعده حتی فتح الله علینا بلاد کسری و قیصر ایها الناس تو کلوا علی الله و تقوا به فانه یکفی ممن سواء

۳ توجیهاتی مثل «چشم در برابر چشم» «ایجاد رعب در مخالفان به هر وسیله»

منحصر بفرد برخی از سربازان، نباید فرماندهان را به توجیه رفتارهای خلاف اخلاق و شرع و یا سکوت در برابر آن‌ها وا دارند.

امامان معصوم (ع) نه تنها به این توجیحات دامن نمی‌زدند بلکه از این گونه توجیحات و یا سکوت‌های اغوا کننده نهی می‌کردند و امور اخلاقی را دقیقاً تذکر و دستور می‌دادند. این نوع برخوردها، از سوی امامان معصوم (ع) فراوان در تاریخ ذکر شده که تنها به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) اعتراض و تذکر رسول اکرم (ص) به کار خلاف اخلاق خالد بن ولید:

رسول اکرم در پایان جنگ حنین جسد زنی را دید که [سربازان] دور او جمع شده بودند. آن بزرگوار پرسید که چه شده؟ گفتند: خالد بن ولید او را کشته. حضرت بر او خشم‌گین شد فرمود به او برسانید که «مگر من شما را از کشتن زنان و سال خوردگان نهی نکردم؟» (واقعی ۳/ ۹۱۲) با توجه به اینکه خالد بن ولید از فرماندهان سپاه اسلام بوده تذکر صریح و عدم توجیه کار او توسط رسول اکرم (ص) می‌تواند شاهد مدعی ما باشد.

ب) فرمان امام علی (ع) در بهره برداری دشمنان از آب، بعد از فتح شریعه در جنگ صفین: این فرمان حتی برای سربازان علی (ع) که ناجوان‌مردی سپاه معاویه در بستن آب را دیده بودند عجیب بود. بطوری که برخی فرماندهان و سربازان امام (ع) عهد بسته بودند که نگذارند لشگریان معاویه از آن آب، قطره‌ای بهره ببرند. (منقری، ۱۶۳-۱۶۴، ۴۲۳ و ۴۶۱) اگر امام نیز همگام با این سربازان و بر اساس فکر آنان آب بستن به سپاه معاویه را توجیه می‌کرد برخی از سربازان نسبت به هدف والای سربازی خود به اشتباه می‌افتادند.

ج) برخورد امیر المومنین (ع) با سربازان در دشنام دادن به دشمن:

در جنگ صفین حجر بن عدی و عمرو بن حمق از سربازان خاص و وفادار امام (ع) به اظهار تنفر از شامیان و لعنت به آنان پرداختند. علی (ع) فوراً آن دو را فراخوان کرد. هنگامی که خدمت امام (ع) رسیدند گفتند امیر مومنان! آیا ما بر حق نیستیم. فرمود آری بر حق هستید. گفتند پس چرا ما را از دشنام‌گویی به آنان بازداشتی؟ آن‌گاه آن بزرگوار دقیقاً توضیح داد که چرا این کار را روا ندانسته و به جای دشنام چه باید بکنند مثلاً کردار زشت دشمنان را توصیف کنند و یا آنها را دعا کنند که خدا آنان را با حق آشنا کند (نهج البلاغه خطبه ۲۰۶).

د) فرمان امام حسین (ع) به سیراب کردن لشگر حر:

هنگامی که کاروان امام در منطقه ذوحسم به سپاه حر برخورد آنان را تشنه یافت. جا داشت به توجیه فائق آمدن بر آنان، از آب به آنان مضایقه کنند ولی حضرت دستور داد به همه سربازان و حتی اسبان آنان آب دهند. (مفید ۱۴۱۳ ق: ۲/ ۷۸)

پافشاری بر این اصول چندمنظوره بود. یعنی امامان (ع) هم به دشمنان و هم به سربازان

خود آگاهی لازم را ارزانی می‌کردند. این پافشاری‌ها مسلماً بر آگاهی سربازان در به حق بودن جبهه خود کمک و بر مکارم اخلاقی مانند فتوت، حیا و تعبد به مسائل شرع و احیای ارزش‌های دینی تأکید می‌کنند.

روش هشتم) بهره جستن از حضور مربیان دینی و سیاسی با بصیرت در میان سربازان
مسئولیت و جایگاه فرمانده اقتضا می‌کند که روحیه پرسش‌گری سربازان را مدیریت کند و آن‌ها را به متخصصان ارجاع دهد. وی می‌تواند روحیه حقیقت‌جویی و پرسش‌گری سربازان را، به وسیله حضور مربیان ارضا کند. بنابر این بر فرمانده لازم است با برنامه‌ریزی و بزرگ‌داشت و پشتیبانی مربیان شایسته، از حضور آنان جهت بصیرت‌افزایی، بهره جوید.

البته فرماندهان و مربیان باید آن‌قدر زیرک باشند که از شبهه‌افکنی مغرضانه برخی از سربازان (مانند فتنه‌انگیزی میان شیعه و سنی) جلوگیری کنند. این نوع مدیریت از این روست که میان شبهه‌افکنی با پرسش و حقیقت‌جویی تفاوت وجود دارد و به همان میزان که القای شبهه با انگیزه فتنه‌گری و ایجاد شک و تزلزل مذموم و از مصادیق افساد و اضلال محسوب می‌شود پرسش با هدف فهم بیشتر و کشف حقایق، پسندیده است. (حاجی صادقی ۱۳۹۳: ۹۸) و بالطبع مجال دادن مربی به سرباز برای پرسش‌گری، روشی پسندیده برای بصیرت‌دهی است.

ناگفته نماند اکنون از وجود روحانیون که مأموریت اصلی آنان بصیرت دینی است در یگان‌های سربازی بهره برده می‌شود. این مهم بیش از پیش باید تقویت شود. روشن است که روحانیونی که آمادگی علمی و عملی دارند و با شرایط محیط و نیاز فکری و رفتاری سربازان آشنا هستند برای امر مهم بصیرت‌افزایی بسیار مفیدند. در روایات نیز توصیه شده برای شکوفایی عقل و بصیرت از حضور علما و حکما بهره برده شود.^۱ (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۳۰).

روش نهم) دفع و رفع تعصب‌ها

با توجه به تجمع و حضور جوانان از اقوام گوناگون در یگان‌های سربازی، و تعصب برخی از آنان به رهبران و اقوام خویش، بر فرمانده لازم است اولاً از بروز برخی از عصبیت‌ها جلوگیری کند ثانیاً تا می‌تواند عصبیت آنان را تضعیف نماید؛ زیرا بروز و فراگیر و قدرت‌مند شدن تب عصبیت‌هایی که بر باورهای غلط و انحرافی استوارند، قوه تمییز حق از باطل را از سربازان می‌گیرند. بنابر این برای بهره‌مندی از نعمت بصیرت باید سربازان را از این بلای معرفتی نجات داد و به جای آن، به آنان آموخت تعصب به اعتقادات فطری، منطقی و مستدل داشته باشند.

در روایتی از امام سجاد (ع) ذکر شده که عصبیت‌های انحرافی باعث می‌شود که انسان جنایت‌کاران قوم خود را بهتر از صالحان اقوام دیگر بداند و قوم خود را در ستمگری یاری نماید

۱ بعنوان نمونه جَالِسِ الْحُكْمَاءِ يَكْمُلُ عَقْلُكَ وَ تَشْرَفُ نَفْسُكَ وَ يَنْتَفِعُ عَنكَ جَهْلُكَ (۳/۳۷۳).

پس فرمود: «الْعَصَبِيَّةُ الَّتِي يَأْتُمُ عَلَيْهَا صَاحِبُهَا أَنْ يَرَى الرَّجُلَ شِرَارًا قَوْمِهِ خَيْرًا مِنْ خِيَارِ قَوْمِ آخِرِينَ وَ... أَنْ يُعَيِّنَ الرَّجُلُ قَوْمَهُ عَلَى الظُّلْمِ» (حر عاملی ۱۴۰۹ ق: ۱۵/۳۷۳).

در این نوع روایات اشاره شده که گاهی تعصب، از بروز بصیرت جلوگیری می‌کند، به طوری که چشم‌ها را به جنایت‌ها و خیانت‌های هم‌مسلمکی‌ها و قوم خویش کور می‌نماید و حتی باعث توجیه کار آنان می‌شود.

روش دهم) ارتقای معنویت در سربازان

این روش، روشی زمینه‌ساز برای بصیرت‌افزایی است. بهره بردن از این روش به عللی، اهمیت مضاعف دارد که عبارتند از:

اولاً) فرماندهان در قبال برآورده کردن نیاز معنوی سربازان، مسؤولیت سنگینی دارند. ثانیاً) سربازان، به علت فطرت زلال و تلاطم روحی، عطش و شوق فراوان به برآورده کردن نیازهای معنوی یا «حس مذهبی» دارند. از این رو بیشترین قشری که جذب عرفان‌های کاذب می‌شوند جوانان هستند (اکبری، ۱۳۸۹: ۱۹۵؛ ر.ک: ظهیری، ۱۳۸۰، ص ۸۷).

معنویت، اصطلاحی است که در دهه‌های اخیر رواج پیدا کرده است. (شریفی، ۱۳۸۱: ۳۴) اما به علت اختلاف نظرهای زیادی که در باره تعریف معنویت وجود دارد تعریف واحدی از معنویت در فرهنگ‌ها و دانش‌نامه‌های معاصر به دست نمی‌آید. (شلدراک، ۱۳۸۰: ۲۴۶)

مقصود ما از معنویت: نوعی احساس و گرایش ذاتی برآمده از منابع غیر مادی است که رأس این منابع، خدای متعال است، به طوری که انسان احساس می‌کند که زندگی در سایه این منابع، معنا و هدف خود را پیدا می‌کند. این نوع معنویت با دیانت تلازم دارد و ثمرات حقیقی حیات‌بخشی را برای انسان به ارمغان می‌آورد که برخی از آن‌ها عبارتند از: نشاط و امید و بصیرت. (شریفی، ۱۳۸۷: ۳۴-۳۶) بنابر این معنویت که مقصود ما است منشأ غیبی و آسمانی دارد و از طرف خدا به انسان افزوده می‌شود. شاید بتوان این معنای اصطلاحی^۱ را با تعبیر نورانیت و روحانیت مترادف دانست. و معانی متضاد آن ظلمانی بودن و مادیت باشد.

از جملات برخی از محققین بر می‌آید معنویت اسلامی، همان حیات طیبه است پس در همان حالی که انسان واجد معنویت اسلامی است حیات طیبه دارد. این حیات بر اساس آیه کریمه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل، ۹۷) مولود حسن فاعلی [ایمان] و حسن فعلی [عمل صالح] است. این حیات طیبه می‌تواند استعدادهای

^۱ در معنای لغوی آن چنین گفته‌اند: معنوی منسوب به معنا و معنا در لغت، حقیقت، باطن و واقعیت در مقابل صورت و ظاهر است. از این رو، معنوی به معنای حقیقی و راست، اصلی و باطنی در مقابل مادی، ظاهری و صوری است.

لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه معنا.

فرامادی و عقلانیت انسان را شکوفا کند و او را به ملکوت عالم نزدیک کند. در نتیجه انسان به درجه بالاتری از بصیرت برسد. پس بنابر هردو تعریف پرداختن به معنویت در رشد بصیرت مؤثر است.

بنابر این ضمن اینکه باید نیت‌های نیکو و اخلاص را در سربازان پدید آورد باید آنان را به اعمال صالحی سوق داد. این اعمال می‌تواند روش‌هایی برای ایجاد معنویت برای سربازان باشد که برخی از آن‌ها عبارتند از: تشویق سربازان به اختصاص دادن دقایقی در شبانه روز به تفکر در باره خویشتن، مراقبت از نفس، بررسی اعمال و حسابرسی آن، برنامه‌ی منظم برای تلاوت قرآن و تدبیر در آن، برپایی جلسات وعظ و نصیحت، حضور و هم‌نشینی شخصیت‌های اهل طاعت با سربازان، دور کردن آنان از معصیت و اهل معصیت، تشویق به نماز اول وقت و سحرخیزی و خواندن نماز شب، پرهیز دادن آنان از پرخوری و پرخواهی، ذکر و یاد اهل بیت (ع) و برپایی دعا به درگاه خداوند و استمداد از او جهت توفیق عبادت.

روش یازدهم) ترجیح و تمرکز در برخی از ساحت‌های بصیرت‌افزایی

بصیرت‌افزایی، در زمینه‌ها و عرصه‌های گوناگون (مانند: بصیرت دینی، سیاسی، انقلابی، حقوقی، سازمانی، هدفی و شناخت دشمن) لازم است. اما فرمانده به علت محدودیت‌هایی مانند کمبود مربی و فرصت، و عدم آمادگی ذهنی سربازان نمی‌تواند برای بیشتر ساحت‌های بصیرت برنامه‌ریزی نماید و یا صلاح نیست که در برخی از آن‌ها وارد شود؛ زیرا محیط سربازی با محیط بسیجیان و نیروهای کادر و سازمانی تفاوت دارد مثلاً دوره‌های «طرح بصیرت» با امکانات ویژه در محیط‌های نیروهای کادر برگزار می‌شوند بطوری که کادر موفق می‌شود که در بسیاری از ساحت‌های بصیرت وارد شوند.

به نظر می‌رسد که در محیط‌های سربازی، بصیرت‌افزایی در اهداف و ولایت‌محوری، اولویت اول و دوم باشند؛ زیرا این دو مربوط به حقایق هستی هستند و به عبارتی این دو ارتباط تنگاتنگی با بصیرت دینی دارند بلکه از مصادیق برجسته آن هستند. بصیرت سیاسی نیز اولویت سوم است؛ زیرا امروزه جوانان با سیاست‌های پیچیده سیاست‌مداران روبرو هستند که چه بسا باعث فتنه‌های بزرگ شوند. (مجتبی‌زاده و همکار، ۱۳۹۳: ص ۱۵ و ۱۶) بصیرت در شناخت دشمن و انقلاب اسلامی نیز برای سرباز مهم است که می‌توان با بصیرت در سه اولویت مطرح شده تا حدی به بصیرت در این دو دست یافت.

نتیجه‌گیری

بصیرت، ادراک و نگرشی ژرف است که باور را در پی‌دارد. و فرمانده چون در سعادت‌مند شدن سربازان مسؤول است باید سرباز را به این نوع ادراک سوق دهد تا آنان به بهترین راه‌های سعادت شرف‌یاب شوند. در ضروت این اصل همین بس که بصیرت برای سربازان دارای

ایمان قوی، و مقید به دستورات دینی نیز ضروری است.

اما در روش‌های بصیرت‌افزایی سرباز به فرماندهان توصیه می‌شود که رواج شبهات، روشی مهم در زدودن بصیرت‌ها درجنگ نرم است که با مقابله نکردن با آن بصیرت‌افزایی مشکل می‌شود. البته اگر فرمانده در درجه اول ولایت فقیه را خوب به سربازان بشناساند پس سربازان با شاخص قرار دادن منویات و فرمایشات ولی فقیه، راهی مناسب برای افزایش بصیرت خود در ساحت‌های گوناگون و رفع شبهات می‌یابند.

فرمانده باید بکوشد تا سربازان حق، و حدود و شرایط مفاهیم اخلاقی، را به درستی بفهمند. و از پرورش و رواج اندیشه‌های بی‌اساس و خرافی، در میان سربازان جلوگیری نماید زیرا این اندیشه‌ها آنان را از تفسیر درست واقعیت‌ها دور می‌کنند.

مطرح کردن الگوهای پرکشش مناسب، برای بصیرت‌افزایی موثر است زیرا این امر جوانان سرباز را به تعمق در ابعاد زندگی الگو و می‌دارد، و آنان با این تعمق به اسرار رفتارهای الگو، بصیرت پیدا می‌کنند.

فرمانده باید از توجیهات در باره کارهای خلاف شرع و اخلاق بپرهیزد زیرا با این کار: اولاً سربازانی از حقایق دور می‌شوند؛ ثانياً سربازان فهیم به بصیرت فرمانده خود شک می‌کنند و به او در فهم مسائل، کمتر اعتماد می‌نمایند پس در هر صورت این توجیهات بصیرت سربازان را تضعیف خواهد کرد.

فرمانده باید برای بصیرت‌افزایی، وجود مربیان با بصیرت و آشنا با محیط سربازی به‌ویژه روحانیون را در میان سربازان مغتنم بشمرد. او باید استفاده از آنان را در بصیرت‌افزایی به عنوان یکی از مسؤولیت‌های مهم خود در باره سربازان بداند.

فرمانده برای بصیرت‌افزایی، باید سربازان را از تعصب‌های نابجا و کورکورانه و انحرافی دور نگه دارد و بجای این موارد، باید غیرت و تعصب به اعتقادات درست و منطقی را در آنان تقویت نماید.

همچنین او در این راستا، معنویت اسلامی، را که آرامش روح، شکوفایی استعدادها و حیات طیبیه انسان را در پی دارد تقویت نماید. البته او از این نکته غفلت نکند که «تمرکز در برخی از ساحت‌های بصیرت»، به علت محدودیت‌هایی مانند ضیق وقت و کشش ذهنی سربازان، لازم است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه، ترجمه دشتی و انصاریان
۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، محمد ابوالفضل ابراهیم، چ ۱، قم، دارالکتب العلمیه، ۱۳۷۸ ه.ق.
۴. ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار احیاء العربی، ۱۴۱۶.
۵. ابن هشام، السیره النبویه، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الیاری، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۶. اکبری، ابولقاسم، نیازهای نوجوانان و جوانان، تهران، رشد، چ ۱، ۱۳۸۹.
۷. آمدی، عبد الواحد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات، بی تا.
۸. جمعی از نویسندگان، شایستگی‌های پاسداری، چ ۱، پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۹۰.
۹. جمعی از نویسندگان، عوامل پیروزی و شکست در جنگ، تهران مرکز تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۰. حاجی صادقی، عبدالله، بصیرت، چیستی چرایی و چگونگی، چ ۱، قم، زمزم، ۱۳۹۳.
۱۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، چ ۱، قم، آل البیت، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. خامنه‌ای، علی، نرم افزار ولایت، حوزه نمایندگی ولی فقیه.
۱۳. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۴. رستمی، محمود، فرهنگ واژه‌های نظامی، تهران، ارتش، ۱۳۷۸.
۱۵. زمانی محبوب، حبیب، خواص با بصیرت در تاریخ اسلام، ماهنامه حصون، ش ۲۵، مرداد، پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۶. سبحانی‌نژاد، مهدی، افشار عبدالله، محمدی، غلامرضا، «تبیین کیفی راهکارهای ارتقای بصیرت بسیجیان»، مطالعات راهبردی بسیج، ش ۵۴، تهران، پژوهشکده مطالعات و تحقیقات بسیج، ۱۳۹۱.
۱۷. شریفی، احمدحسین، عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب، چ ۷، صهبای یقین، ۱۳۸۷.
۱۸. شریفی، احمدحسین، جنگ نرم، چ ۵، قم، موسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۹۱.
۱۹. شلدراک، «معنویت و الهیات»، ترجمه حسن قنبری، هفت آسمان، سال سوم، ش ۹ و ۱۰، ۱۳۸۰.
۲۰. طبرسی، فضل، جوامع الجامع، ابولقاسم گرگی، چ ۱، ۲، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۲۱. ظهیری، علی اصغر، اخلاق اجتماعی جوانان، چ ۲، قم، انتشارات انصاری، ۱۳۸۰.
۲۲. قراملکی، احد فرامرزی، اخلاق حرفه‌ای، چ ۱، مؤلف، ۱۳۸۲.
۲۳. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
۲۴. گال، ریون، منگلز دورف، دیوید، روان‌شناسی نظامی، ناصر گودرزی، چ ۱، تهران، انتشارات آن، ۱۳۸۲.
۲۵. مجتبی‌زاده علی، لیلی محمدعلی، جریان‌شناسی سیاسی، قم، نشر معارف، ۱۳۹۳.

۲۶. محدثی، جواد، سیره/اخلاقی پیامبر اعظم (ص)، چ ۱، تهران، نشر آجا، ۱۳۸۵.
۲۷. مفید، محمد بن نعمان، الارشاد، قم، آل البيت، ۱۴۱۳ ق.
۲۸. منقری، نصر بن مزاحم، وقعته الصفین، چ ۲، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۳۸۲.
۲۹. نوروزی، محمد تقی، فرهنگ دفاعی - امنیتی، تهران، سنا، ۱۳۸۵.
۳۰. واقدی، محمد بن عمر، المغازی، مارسون جونس، چ ۳، بیروت، الاعلمی، ۱۴۰۱ ق.
31. <http://www.leader.ir>.

تبیین تطبیقی وفاداری در نظام اخلاقی اسلام و اخلاق غیردینی

نقیسه ساطع^۱

چکیده

وفاداری، یکی از اصلی‌ترین فضایل مطرح در جوامع بشری و مورد بررسی در مکاتب اخلاقی است. این مقاله به بررسی و مقایسه تبیین‌های ارائه شده از وفای به عهد از دیدگاه اخلاق اسلامی و مکاتب فکری بشری با تأکید بر غایت‌گرایی می‌پردازد. تحقیق پیش‌رو در صدد طرح و اثبات دو فرضیه اساسی است: ۱- پیش فرض تمامی مکاتب، فضیلت دانستن وفاداری و ملتزم بودن به آن است، ۲- تبیین اسلام از وفاداری، منحصر به فرد و جامع بوده و ضمانت اجرایی جهت التزام عملی به این اصل را تدارک دیده است. به منظور بیان و اثبات دو فرضیه فوق، به معرفی اجمالی مکاتب اخلاقی و معیار خوب و بد اخلاقی، بررسی وفاداری از دیدگاه مکاتب مختلف پرداخته و با نشان دادن نقدها و نقیصه‌های مکاتب مطرح شده، منحصر بفرد بودن جایگاه وفاداری در نظام اخلاقی اسلام و در سازگاری منطقی با انسان‌شناسی اسلامی اثبات شده است.

کلیدواژه‌ها

وفاداری، معیار فضیلت، ضمانت اجرایی، سازگاری منطقی.

طرح مسأله

نهایت بهره‌وری از حیات و داشتن زندگی مطلوب، همواره سرلوحه‌ی تمامی هم و غم آدمیان بوده و خواهد بود. اگر چه بهره‌وری و مطلوبیت زندگی، از مفاهیمی اند که هیچ وفاقی در مورد آنها وجود ندارد، لیک تک تک آدمیان در زندگی عملی و نظری خود، صاحب نظران و اندیشه‌ورزان در فرایند مباحث نظری، و نیز ادیان و مکاتب الهی در هدایت‌گری انسان، تمامی به مطلوب ساختن زندگی و استفاده بهینه از حیات محدود به دو امر اجتناب ناپذیر تولد و مرگ، نظر داشته‌اند. زندگی مطلوب، در تمامی تفاسیر و معانی آن، وقتی فراهم می‌آید که شخص آراسته به وفاداری باشد. گویی شرط لازم برای ادامه حیات و زیستن در هر قالب و الگویی، التزام به سلسله‌ای از عقود و احکام و قوانین اجتماعی، اقتصادی، حقوقی، اخلاقی و دینی است. صرف نظر از آن که فرد معتقد به چه آیین و نظریه‌ای باشد، خوب و بد را چه بداند، و آمال و غایات او در اعمال، و در مجموع در زندگی، چه باشد، وفاداری از اصول غیرقابل تردید است که بدون آن زندگی بی‌معنا و رسیدن به اهداف غیرممکن، کسب خوبی و احتراز از بدی، فقط رویایی صرف، و حتی ادامه حیات ممتنع می‌باشد.

از سویی دیگر، خوب زندگی کردن، همواره دغدغه‌ی انسان‌هایی بوده که با جمع شدن دوره‌هم، نخستین جوامع مدنی را شکل داده‌اند. بشر همواره به سازوکارهایی نیاز داشته که بتواند اجتماعی زندگی کند بدون این که دچار مشکل شود یا حداقل مشکلات کمتری داشته باشد. بنابراین اصول و قواعدی بنا نهاده شد که با کمک آن اصول بتوان به این غایت رسید. مهمترین بخش این قواعد، اصول اخلاقی، و قوانین اجتماعی است که می‌توان آن را در آثار تفکرماقبل سقراطی تا معاصرترین آثار فکری پی‌گیری کرد.

این مقاله درصدد تبیین این فرضیه است که علیرغم تمامی تفاوتها و حتی تعارض‌های مبنائی و روش‌شناختی، و نیز عدم وفاق در فهرست اصول و قواعد، و تفرق در ارائه معیار و ملاک فضایل و طریقه‌ی کسب آنها، وفاداری اصلی است که تمامی این مکاتب و آدمیان ناگزیر به ضروری شمردن آن بوده و حتی به عنوان لازمه لاینفک تمکین نسبت به هر مکتب فکری یا اصل و قاعده عملی مطرح می‌باشد. اگر چه تفاوت‌های جدی در تبیین لزوم وفاداری، معیار و چگونگی اعمال آن وجود دارد.

علیرغم این وفاق همگانی، در فرضیه دوم مقاله درصدد تبیین این امر می‌باشیم که بسیاری از مکاتب فکری و اخلاقی و به ویژه مکتب «سودگرایی» در فهم صحیح فضیلت وفاداری و ارائه تبیین جامع و تدارک ضمانت اجرای آن ناتوان بوده‌اند. در حالی که نظام فکری - اخلاقی اسلام در این مساله با توجه به مبانی خاص وجودشناسی و انسان‌شناسی خود، نه تنها در تبیین معنا و مفهوم وفاداری بلکه در مورد قلمرو و حوزه‌ی آن و تامین ضمانت اجرایی

این اصل حیاتی، تفسیری بسیار جامع، متقن و منحصر بفرد ارائه کرده است. به منظور اثبات دو فرضیه پیشنهاد شده، ابتدا به معرفی اجمالی مکاتب اخلاقی و معیار فضیلت در آنجا پرداخته و سپس ضرورت پاسداشت صفت وفاداری در تمامی آنها را مورد بررسی قرار می دهیم. در بخش دوم به مفهوم وفاداری در اسلام به عنوان یک تبیین منحصر بفرد در برابر مکاتب فکری بشری پرداخته و تفاوت‌های جدی آن را به ویژه با مکتب سودگرایی تبیین می کنیم.

مهم ترین مکاتب اخلاقی غیر اسلامی

از میان مکاتب متعدد اخلاقی در عصر جدید، مکتب غایت گرایی، وظیفه گرایی و فضیلت گرایی از اهمیت ویژه ای بهره مند بوده و مورد توجه جدی تری واقع شده اند. لذت گرایی و سودگرایی نظریه های شاخص غایت گراییه اند.

در لذت گرایی، معیار محاسبه ارزش افعال انسان لذت است و تنها ارزش واقعی، حالات خوشایند یا ناخوشایند نفس آدمی است و هر چیز دیگر ارزش مثبت و یا منفی خود را در قیاس با این ارزش ذاتی کسب می کند. (Barandt, 1972, p 432, 703). در افراطی ترین مکاتب لذت گرایی، لذت را به لذت فردی و حسی معنا کرده اند و تنها معیار ارزش اخلاقی، لذت جسمانی دانسته شده است. اما بعضی از فلاسفه همانند اپیکور کوشیده اند که لذت را به نحو عمیق تری تفسیر کنند. وی لذت را فقدان الم دانسته و لذت روحی را به دلیل دوام بیشتر بر لذت جسمی ترجیح داده و معیار ارزش اخلاقی افعال را سنجش و ارزیابی لذت و الم در طول زمان و به لحاظ عمق تاثیر آنها برشمرده است. بدین ترتیب، اموری دیگری همچون سعادت و مصلحت اندیشی می توانند دارای ارزش ثانوی باشند. (Long, 1992, V8, P72)

در مقابل، نظریه ای که اصل سود را تنها معیار نهایی درباره درستی و نادرستی و ارزش و الزام اخلاقی می داند، به سودگرایی شناخته می شود. از نظر جرمی بنتام ۱۸۳۲-۱۷۴۸، مؤسس مکتب سودگرایی، معیار اخلاقی درست، اصل سود است. واژه سود به گرایش چیزی برای ایجاد سعادت اشاره دارد نه به سودمندی اش. اصل سود، اصلی است که با هر نوع عملی - هر چه باشد - بر اساس قابلیت آن عمل در افزایش یا کاهش سعادت گروهی که سودشان مورد بحث است، موافقت یا مخالفت می کند. پس هر عملی بر اساس قابلیت آن برای ایجاد سعادت یا مقابله با آن، رد یا تایید می شود. بنابراین، صرفا کارهای یک فرد خاص منظور نیست، بلکه همه کارهای مربوط به حکومت نیز مورد نظر است (Bentham, 1982, P12). وی سودگرایی لذت گرا است و لذت را تنها خیر، و درد و الم را تنها شر می داند. وی سود عمومی یا سودگرایی اخلاقی را برای رسیدن به منفعت شخصی به حساب آورده و می گوید هر چه سود عمومی افزایش یابد، سود فرد نیز افزایش می یابد و هر قدر زیان عمومی بیشتر شود، فرد نیز بیشتر در

معرض زیان قرار می‌گیرد. در این دیدگاه ملاک و معیار ارزش اخلاقی فعل، بیشترین غلبه خیر بر شر یا کمترین غلبه شر بر خیر است. زیرا با این معیار است که می‌توان به سود شخصی رسید. مکتب سودگرایی استوارت میل ۱۸۰۶-۱۸۷۳، منفعت عمومی مطلوب را اصل تعیین کننده ارزش افعال می‌داند. منفعت و سود عمومی، البته بدون در نظر گرفتن منافع شخصی و به عنوان ابزاری جهت تامین سود فردی، بلکه به نحو فی نفسه و به لحاظ اخلاقی مطلوب و خوب است. ملاک ارزیابی افعال و تعیین میزان سود و زیان مترتب بر نوع کار، بیشترین سود برای بیشترین افراد، است. میل بر تنوع لذت‌ها تاکید داشته و لذت‌های مربوط به روح را برتر و گرمی‌تر از لذت‌های جسمانی می‌شمارد. بنابراین هر عملی، متناسب با سعادتی که ایجاد می‌کنند، صواب، نیز متناسب با شقاوتی که ایجاد می‌کنند خطا هستند. سعادتمندان لذت و فقدان الم و شقاوت‌الم و محرومیت از لذت است (mill.1984.p70-77)

در زمان جلوه‌گری مکاتب متعدد و مختلف اخلاقی در غرب، ایمانوئل کانت فیلسوف آلمانی، فعل اخلاقی را به انجام عمل به نیت ادای تکلیف معرفی کرد. بدین ترتیب، طیف جدیدی از مکاتب تحت نام وظیفه‌گرایی ظهور کردند. بر اساس این نظریه، معیار خوبی و بدی اعمال در خود عمل قرار دارد و نه در نتایج و آثار آن که اخلاق غایت‌گرایانه به آن معتقد است. در مجموعه‌ی آثار کانت می‌توان سه قاعده مهم اخلاقی را مطرح ساخته و بر آنها تاکید کرد:

الف- تنها بر اساس ضابطه‌ای عمل کن که به موجب آن بتوانی اراده کنی که آن قانون ضابطه‌ای عام شود.

ب- طوری عمل کن که انسان را خواه شخص خودت و خواه دیگران، همواره غایت‌بدانی و هرگز وسیله محض به شمار نیآوری.

ج- تنها به گونه‌ای عمل کن که اراده از طریق ضابطه‌هایش بتواند خود را قانونگذار جهان شمول بداند. (دباغ، ۱۳۷۸، ص ۲۶)

در نهایت کانت می‌گوید سعادت عبارت است از دست‌یابی موجود عاقل به حالتی که در آن طبیعت مادی تماماً مطابق میل و اراده او جریان یابد. اما انسان خالق جهان نیست تا همه چیز را مطابق میل خود به جریان آورد. بنابراین بین فضیلت و سعادت یک رابطه‌ی پیشینی ضروری برقرار است به این معنی که فضیلت باید علت سعادت باشد و این رابطه مستلزم وجود علتی برای کل طبیعت است که متمایز از طبیعت و متضمن نسبت‌سازگاری سعادت با فضیلت می‌باشد و آن علت خداست. (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲)

از کهن‌ترین مکاتب اخلاقی، فضیلت‌گرایی است که با ارسطو، بنیانگذاری شده و در طی تاریخ با تفاسیر و تقریرهای گوناگونی ظهور کرده است. در این مکتب، زندگی فضیلت‌مندانه، بهترین نوع زندگی است و ارزش اخلاقی افعال را فضیلت آنها تعیین می‌کند. در اخلاق فضیلت،

اخلاق از ریشه هویت یا شخصیت فرد گرفته شده و بازتابی از اعمال و بنابراین نتایج اعمال فردی است. معیارهای اخلاق فضیلت بیشتر به فاعل فعل، ویژگی های شخصیتی و منشی او توجه دارند، اگر چه خود فعل نیز به نحوی ثانوی و مبتنی بر احکام ناظر به فضیلت مربوط به فاعل ها و انگیزه ها مورد توجه قرار می گیرد. (پینکاو فس، ۱۳۸۲، ص ۲۰)

بعضی از مکاتب فضیلت گرا نگاه نتیجه گروانه به فضیلت دارند، یعنی فقط آن ویژگی ای را فضیلت می دانند که به خیر و سعادت خاص منجر شود، و بعضی نگاه کار کردی به فضیلت داشته و معتقدند برخی از خصوصیات آدمی بدون در نظر گرفتن هر گونه نتیجه ای به نحو فی نفسه مطلوب و فضیلت مندانه است. گرایش به این نوع اخلاق امروزه رو به افزایش است و کثیری از فیلسوفان اخلاق معاصر قدما را در تاکید بر فضیلت بر صواب می دانند! (همولز، ۱۳۸۲، ص ۶۶)

مکتب اخلاقی اسلام

صرف نظر از مباحث دقیق مطرح در تعریف دین، اگر دین را مجموعه ای از عقاید و دستورالعمل ها پی بدانیم که از سوی خداوند توسط پیامبران برای هدایت انسان به سوی سعادت در اختیار آدمی قرار گرفته است، اخلاق اسلامی که جزئی از مجموعه دین اسلام است، همین هدف و غایت، یعنی رسیدن انسان به سعادت اختیاری را مدنظر دارد و سعادت واقعی انسان را مصداقا منطبق بر کمال حقیقی او می داند .

بنابراین، ارزش اخلاقی افعال به میزان تاثیر آنها در نتیجه مطلوب یعنی کمال و سعادت حقیقی انسان بستگی دارد. فعلی فضیلت و خیر است که تاثیر مثبت در قرب انسان به کمال داشته باشد و فعلی رذیلت و نکوهیده است که تاثیر منفی در قرب انسان به کمال داشته باشد. در نظام اخلاقی اسلام، ارزش های اخلاقی اصالتا تابع نیت اند. تنها در صورتی فعل و رفتار آدمی او را به سوی خدا و قرب به کمال حقیقی یاری می رساند که جهت گیری و نیت او در انجام عمل خداگونه باشد. منشا افعال آدمی، اراده و آگاهی است و بنابراین، تعیین کننده ارزش اخلاقی افعال، آگاهی فرد نسبت به خداوند و نیز انگیزه او در جهت رضایت خداوند است و بدین ترتیب، نیت که در حقیقت توجه روح و جهت بخش افعال است، نقش اساسی در نظام اخلاقی اسلام ایفا می کند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۳)

از سوی دیگر، با توجه به حسن و قبح ذاتی افعال و سنخیت حقیقی موجود بین هر فعلی و نتیجه و اثری که ایجاد می کند، کار اخلاقی نمی تواند بدون لحاظ خود فعل اخلاقی ارزش گذاری شود. بلکه هر فعلی باید به لحاظ خود فعل هم، عمل فضیلت مندانه باشد و نمی توان نیت شایسته را با هر فعلی جست و جوی کرد. پس علاوه بر حسن فاعلی افعال، حسن فعلی آنها نیز مورد تاکید جدی است

فرضیه اول: وفاداری و التزام به آن در همه ی مکاتب اخلاقی

وفا در لغت از مصدر ثلاثی مجرد از وفی به معنای انجام پذیرفتن، ملازمت عهد و پیمان، و برآوردن عهد و پیمان است. لغت عهد که معانی متعددی از جمله: وصیت، پیمان، سوگند، قول، وعده، میثاق، و شرط به کار رفته است، به معنای نوعی قرارداد است که بین دو نفر یا دو گروه یا چند نفر و چند گروه، یا بین امت و امام بسته می شود که باید به آن پایبند بود. این پایبندی و انجام پیمان، همان وفای به عهد است که می توان به جای آن از عبارات دیگری از قبیل: ادای دین، وفاداری، امانتداری، وفای به وعده، عدم انفاق، ایفای تعهد، عدم پیمان شکنی، وفای به عقد، عدم جنایت، سلامت امانت و هم چنین صدق و راستگویی استفاده کرد. وفا و وفاداری در همه ی مکاتب، ادیان و نظریه ها، فضیلت است. با توجه به مطالب گفته شده، مکاتب اخلاقی به انحای گوناگونی هر یک ارزش اجتماعی، سود و زیان شخصی با گروهی، مطلوبیت نفسی خود فعل، نیت و انگیزه ی فاعل، ارتباط فعل با غایت و به طور خاص با سعادت و کمال انسان را محور ارزش اخلاقی افعال قرار داده و معیار متناسب با آن را ارائه کرده اند. با یک نگاه عمیق در تمامی این مکاتب در می یابیم که اصل وفاداری شرط لازم تمامی این مکاتب است و حتی می توان گفت پیش فرض مسلم آن مکاتب است. بدون وفاداری طرح هیچ اصل و مبنایی و وضع هیچ قانون و باید و نبایدی، معنا و مفهوم ندارد. زمانی می توان به نظریه پردازان پرداخت و اصلی را به عنوان مبنا و قانون مطرح کرد که نوعی التزام به کل آن نظریه و باقی ماندن بر آن مبنا را پیش فرض بگیریم. حتی در شرایطی که شخص تغییر عقیده می دهد و مبنا و ممالک خوب و بد، باید و نباید برای او تغییر می کند. طبیعی است که التزام و وفاداری به مکتب قبلی از بین می رود. اما با تامل عقلی در می یابیم که تغییر عقیده دقیقاً به معنای عدم وفاداری و تعهد نظری و در نتیجه عملی به مکتب، اصل یا قانون خاصی است. عکس منطقی قضیه فوق به طور دقیق بیان می دارد که عقیده مندی عبارت است از پایبندی و ملتزم بودن، بدون آن که مفاد این اصل لحاظ شود، بلکه خود اعتقاد ورزیدن، بدون اصل وفاداری بی معنا است .

آیا می توان تغییر عقیده را نقص وفاداری ضروری و کلی محسوب کرد که در این فرضیه مدعی آن شده ایم ؟ پاسخ به این سوال منفی است. زیرا اگرچه فرد التزام خویش به امری را نقض می کند اما در همان حال التزام و وفای به اصل دیگری را بر عهده می گیرد. پس گرچه متعلق و مضمون اصلی که شخص خود را به آن وفادار می داند، تغییر کرده است اما هم چنان شخص معتقد به آن است و بنابراین، ملتزم به وفاداری است. به بیان دیگر، اعتقاد بدون وفاداری و تعهد تحقق و معنا نمی یابد؛ و از آنجایی که هیچ شخص بدون اعتقادی وجود دارد پس همواره همه اشخاص، هم چنین ادیان و مکاتب فکری، اصل وفاداری را به عنوان پیش فرض غیر قابل انکار جهت احداث و بقای خود پذیرفته اند .

از منظر دیگری نیز می‌توان صحت ادعای اعتراف عمومی و گرچه ضمنی تمامی آدمیان و مکاتب به اصل وفاداری را بررسی کرد. هر انسان دارای حیات فردی و اجتماعی است. حفظ و بقای هر دو حیات مشروط به وفاداری است. در مورد زندگی اجتماعی وفای به عهد از اساسی‌ترین شرایط می‌باشد که بدون آن هیچ‌گونه همکاری و معیشت اجتماعی ممکن نیست. بشر با از دست دادن آن اصل، زندگی اجتماعی را ملغی ساخته و جامعه‌ای باقی نخواهد ماند.

پیمان شکنی در جامعه، به معنی نقض قانون است و حال آن که قوام جامعه بر توافق و قانون مبتنی است. زندگی اجتماعی به معنای عهدها و پیمان‌هایی است که افراد بین خود مبادله می‌کنند. اگر چه بسیاری از این توافقات و مبادله‌ها زبانی یا کتبی نیست اما اگر این مبادله عهد و پیمان نباشد هرگز اجتماعی تشکیل نمی‌شود، چنان که بعد از تشکیل هم اگر به خود اجازه دهیم که به ملاک‌هایی همانند زورمندی یا معذور بودن، وفادار به این عقود نمایم و پیمان خویش را بشکنیم، ضمن در هم شکسته شدن اصلی‌ترین رکن جامعه، یعنی عدالت، ضامنی برای بقای خود جامعه نیز وجود نخواهد داشت. علاوه بر آن که عدالت اجتماعی پناهگاه محکم هر انسانی از خطر اسارت، استخدام و استثمار است.

نقص قواعد اجتماعی، منجر به عدم اعتماد، عدم وفاق و منعقد نشدن هر گونه وفاق و تعهد بین افراد خواهد بود. این امر، علاوه بر تبعات سیاسی و اقتصادی نامطلوب، بالمآل منجر به از دست رفتن مقومات زندگی اجتماعی خواهد شد که خود به معنای نابودی حیات جمعی است. بنابراین، ضرورت اصل وفاداری برای مکاتب اخلاقی که به زندگی اجتماعی نظر دارند، امر مسلم و تردیدناپذیری است که از ابتدای حیات جمعی بر عقود بین انسان‌ها ناشی می‌شود.

اما بقای حیات فردی نیز مشروط به وفاداری است و مکاتب فرد محور نیز گریزی از اقرار به این اصل ندارند. زیرا حتی اگر لذت فردی و مادی را تنها خیر دانسته و هر فعلی را فقط به لحاظ اخلاقی خوب تلقی کنیم که لذت فردی - جسمانی شخص را تامین کند، باز هم جهت تامین این اصل و تحصیل آن در طول زندگی، باید به خود و لذت خویش و این اصل که تنها خوب اخلاقی، لذت من است، پایبند باشیم. بدون وفای به چنین اصلی، کسب لذت و انجام فعل اخلاقی شایسته در جهت رسیدن به لذت غیر قابل تحقق است. هم چنین اگر چنان یک وظیفه گرای کانتی بیندیشم وقتی اراده من می‌تواند قانون عمومی را رقم زند که وفاداری مفروض گرفته شده باشد و الا هیچ قوام و بقای برای قانون و عمومیت و ارزش‌های مطلق اخلاقی در تفسیر کانتی باقی نخواهد ماند. سنجش فعل با سعاد و کمال حقیقی انسان و قرب الهی با لحاظ هر دو جنبه حسن فعلی و حسن فاعلی، نیز فضیلت پنداشتن خود فعل و ویژگی‌های انسان همانند نظریه‌های فضیلت محور نیز وقتی می‌توانند تامین کننده خیر، سعادت، کمال و فضیلت باشند که در فرد وفای به آن اصول و التزام به رعایت آنها وجود داشته باشد. پس خیر و شر

اخلاقی را هر گونه که معنا کنیم بدون اصل وفای به عهد تمام نبوده و جز کلامی بی فرجام نیست. گویی تمام مکاتب اخلاقی و نظام فردی و اجتماعی حیات بشری فقط در بستر و پیش فرض پایبندی به اصول و وفای به عهد شکل گرفته و باقی خواهند ماند.

تفاوت مکاتب در تبیین وفاداری

در فرضیه پیشین ثابت کردیم که وفاداری ملازم قطعی اعتقاد ورزیدن و بقای زندگی اجتماعی - فردی و نیز بهره‌وری اجتماعی - فردی انسان از مواهب گوناگون است. بدین ترتیب، هیچ مکتب الهی یا انسانی و نیز هیچ فردی در طی زندگی خویش، نمی‌تواند منکر لزوم آن اصل به نحو اجمال شود. اما صرف نظر از این مفهوم عام وفاداری و استلزام مطلق آن، موضع‌گیری مکاتب با توجه به مبانی فکری آنان و معیارهای ارائه کرده برای خوب و بد اخلاقی، نسبت به پایبندی به عهد متفاوت است.

وفاداری و مکاتب غایت‌گرایانه

به طور کلی این دیدگاه به هدف و غایت رفتار نظر دارد و ارزش اخلاقی کار را بر اساس نتیجه‌ی خارجی آن تعیین می‌کند. لذت، سود، قدرت، رفاه و کمال‌گایاتی هستند که از سوی این مکاتب به عنوان معیار ارزش‌های اخلاقی معرفی شده‌اند. در عموم نظریه‌های غایت‌گرایانه خوب و بد به نحو فی‌نفسه معنا نداشته و هیچ فعلی به خودی خود متعلق باید و نباید اخلاقی قرار نمی‌گیرد. بلکه هر فعلی بر اثر نسبتی که با غایت و نتیجه‌ی دارد که در آن نظریه مطلوب تلقی شده است، موضوع حکم اخلاقی قرار می‌گیرد. وفاداری و پایبندی به عهد و پیمان و از جمله به خود اصول اخلاقی، با همین معیار سنجیده شده و عنوان خوب را گرفته و باید به آن عمل شود یا آن که عنوان بد را گرفته و نباید رعایت شود. در نهایت وفاداری می‌تواند هیچ تأثیر مثبت و منفی در رسیدن به غایت مفروض نداشته و بنابراین، به لحاظ اخلاقی یک فعل خنثی تلقی شده و متعلق باید و نباید اخلاقی قرار نمی‌گیرد. از نظر مکتب لذت‌گرایی شخصی، زمانی وفا خوب است که به لذت فردی و به خصوص لذت جسمانی منجر شود و آن زمان که وفا منجر به الم شود نه تنها خوب نیست بلکه مذموم و نکوهیده است. وفاداری یا خیانت و نقض پیمان در مکاتب سودگرایی با فراهم آوردن سود عمومی یا عدم آن سنجیده می‌شود. هر گاه وفاداری منجر به نفع بیشترین افراد جامعه باشد خوب و پسندیده بوده و باید آن را انجام داد و در غیر این صورت غیر اخلاقی است. اگر ما به وعده‌هایمان وفا نکنیم، نمی‌توانیم از دیگران توقع وفای به عهد داشته باشیم و این در مجموع به ضرر اجتماع و از این طریق به ضرر خود شخص تمام می‌شود. آسیب رساندن به دیگران، خیانت به افراد و نقض عقود و قراردادهای عدالت، امنیت، اعتماد، تفاهم و در مجموع سلامت جامعه را به مخاطره افکننده و در بی‌ثباتی جامعه، علاوه بر انزوای خود فرد و متروک واقع شدن، تمامی منافی که جامعه فراهم می‌آورد

آسیب می بیند، نیز منافع شخصی فرد مختل می گردد. اما اگر وفاداری به گونه ی باشد که بیشترین خیر را برای جامعه، یا از طریق جامعه برای شخص، تدارک نبیند، هیچ حکم اخلاقی به آن تعلق نمی گیرد. چنان که اگر در مواردی نقض پیمان و خیانت موجب بیشترین سود گردد، خیانت و بی وفایی خوب بوده و باید به آن مبادرت ورزید و مفهوم متقابل آن وفاداری نامطلوب تلقی شده و باید از آن اجتناب ورزیده شود. آشکارا نقدهای بسیار جدی این دیدگاه را بی اعتبار می سازد. عدم حسن و قبح خود افعال به نحو مستقل و لحاظ غایات نسبی و موقتی، عدم تبیین این غایات در یک نظام هستی شناسانه که تصویر دقیقی از حیات آدمی ارائه کند، مستلزم نسبییت در ارزش هاست .

این نسبییت، علاوه بر اشکالات ما بعدالطبیعی وارد بر آن، نمی تواند راهگشای خوبی برای انسان بوده و مسیر اخلاقی روشنی را پیش روی آدمی قرار دهد. در حقیقت در تفاسیر افراطی این مکتب، تئوری اخلاقی مطرح شده دقیقاً به معنای مسخ اخلاق است. زندگی یک انسان متخلق به اخلاق لذت گرایی شخصی، به عنوان مثال، با زندگی یک فرد غیر اخلاقی که با طمع و شتاب فراوان هر آن به دنبال تامین هوس ها و امیال سیری ناپذیر خود است هیچ فرقی ندارد . ماهیت این نوع مکاتب اخلاقی، چیزی بیش از آن نیست که چه کنیم تا درآمد، بهره و لذت بیشتری داشته، و موفقیت و شخصیت بالاتری در جامعه به خود اختصاص دهیم. آراسته بودن به بسیاری از اصول اخلاقی چون صداقت و وفاداری، بدین منظور است که این صفات به صورت ابزار انتفاعی تلقی شده و موجب رونق بازار می گردد. گردش سریع تر چرخ های اقتصاد، رونق بازار، لذت های جسمانی در گرو پذیرش و ترویج وفاداری و عدم خیانت است، اما اگر روزی نفع و سود بیشتری با دروغ و خیانت تامین شود، هیچ اصالت اخلاقی وجود ندارد و با انکار حسن و قبح خود افعال، به سهولت مفاسد و ردایل اخلاقی تحت عنوان خوب قرار گرفته و "باید" به آن تعلق می گیرد. خود فروشی، دروغ، تزویر، ستمگری، و شهوترانی در غرایز جسمانی از هیچ گونه زشتی و پستی ذاتی بهره مند نبوده و در چنین شرایطی هر یک از این افعال به عنوان ابزار فراهم آورنده بیشترین لذت و سود، فضیلت اخلاقی می گردند و مرتکب چنین اعمالی به هیچ خلاف اخلاقی مبادرت نورزیده است.

بدیهی است با چنین نظام اخلاقی متزلزل و عدم اصالت ذاتی خوب و بد، و حتی گزینش غایتی برای آدمی بدون مبانی صحیح عقلی و منطقی، نمی توان از خودخواهی و زیاده خواهی، جاه طلبی، غرور و تکبر که لازمه حب ذات است اجتناب ورزید. عدالت و صداقت، مهر و محبت، عفو و احسان، نوعدوستی و وفاداری و سایر فضایل برجسته ی انسانی با چنین مکتبی تبیین، حمایت و ترویج نمی یابد و فقط مادامی پسندیده است که ناگزیر باشیم اجرای آنها را نسبت به خود و از سوی دیگران مطالبه کنیم.

اخلاق بدین معنا در جایی پیاده می‌شود که قدرت‌های مساوی و نیروهای متعادل در برابر هم باشند. راست بگو تا دیگران به تو راست بگویند. خیانت نکن تا دیگران به تو خیانت نکنند. پیمان و قراردادت را پاس دار تا دیگر به تو وفادار بمانند. اما آن جایی که نیروی فوق‌العاده قوی تر وجود دارد که می‌تواند با قدرت خود دیگران را از ضربه زدن به منافع خود باز دارد، برای چنین شخص با قدرتی عدالت، راستگویی، وفاداری و سایر فضایل هیچ اقتضایی ندارد. او نیاز خود را با قدرت مرتفع می‌سازد و منافع شخصی و لذا بد مطلوب خود را با اعمال زور و قدرت تامین می‌کند. چنین نیست که اگر با خیانت، لذت و سودی را کسب کرد دیگری بتواند همانند او عمل کرده و سلب منفعتی از او بنماید. پس اعمال رفتارهای اخلاقی که در مرحله تساوی قدرتها موضوعیت داشت، اینک شایسته و بایسته تلقی نمی‌گردد و هیچ الزامی به آنها وجود ندارد. بلکه حتی اگر موجب سلب سود و لذت گردد نکوهیده بود و نباید به آنها پایبند باقی ماند.

وفاداری و مکاتب وظیفه‌گرایانه

به طور کلی در مکاتب وظیفه‌گرا، اصل وفای به عهد از اصول مسلم و مورد تاکید است. در مکتب وظیفه‌گرایی کانت، امر مطلق از آن روی اهمیت دارد که توسط آن می‌توانیم اساسی عقلانی برای وظایف اخلاقی بیابیم. فعل اخلاقی، وظیفه‌ی است که باید انجام داد و امر مطلق است که باید رعایت شود. انسان‌ها عموماً سطح وسیعی از وظایف اخلاقی را می‌شناسند و در مورد آن وفاق دارند، از قبیل: وفای به عهد، راست گفتن و نیکوکاری به دیگران. "این وظایف مبتنی و بنابراین قابل استنتاج از قانون اخلاقی اند؛" قانون اخلاقی که به تعبیر او در بنیاد تنها امری است که حقیقتاً بدون قید و شرط و مطلق است. "احترام به قانون اخلاقی، انگیزه شک‌ناپذیر اخلاق و تنها انگیزه اخلاقی است." بنا بر نظر مکاتب وظیفه‌گرایی و به ویژه مکتب کانت، وفاداری وظیفه‌ی انسان است. وظیفه‌ای که قانون اخلاقی تعیین کرده است. امر مطلق است که باید به آن عمل کرد و این "باید" از قانون اخلاقی و عقلانی سرچشمه می‌گیرد. انسان موظف است که به عهد خود وفادار باشد و در امانت خیانت نوزد. قانون اخلاقی حکم می‌کند که زن و شوهر بر طبق قرارداد موظفند که به یکدیگر وفادار باشند. افراد موظفند که به پیمانی که می‌بندند وفادار باشند و به وعده‌هایشان بر طبق قرارداد عمل کنند و هیچ ربطی ندارد که نتیجه‌ی این وفاداری چه باشد. غایت و پیامد عمل خیر، از اهمیتی بهره‌مند نیست. مهم وظیفه است: وظیفه عمل به خیر و اجتناب از شر. وفاداری تحت حکومت قانون اخلاقی قرار دارد و نه قانون اخلاقی تحت حکومت وفاداری. قانون اخلاقی، یک قانون جهان‌شمول، مطلق، سرمدی و بی‌چون و چرا است که عقل عملی، بدون توجه به زمان و مکان و شرایط، به طور قطع بر آن حکم می‌کند.

دو مشکل اساسی در این دیدگاه انعطاف‌ناپذیری و عدم التزام عملی است. اطلاق و بی

چون و چرایی این نظریه ها، موجب انعطاف ناپذیری، صلابت بیش از حد و تفسیر ناپذیری آن قواعد و اصول می گردد به گونه ای که در موارد بسیاری، آدمی به تکلیفی خارج از توان و طاقت خود مکلف می شود که امری محال و نامعقول است. هم چنان که در مواردی نیز التزام به قاعده و اصلی را می طلبد که اگر چه به قدر توان آدمی است اما با مشکلات فراوان برای فرد و جامعه همراه خواهد بود؛ حتی گاهی نه تنها این امر ضرورت ندارد بلکه مطلوب و پسندیده هم نیست. کانت، نقض پیمان و عدم وفای به عهد و قرارداد را، تحت هیچ شرایطی نمی پذیرد و انسان اخلاقی را به طور مطلق انسان وفادار می داند و سرپیچی از وظیفه را مجاز نمی شمارد. وظایف اخلاقی، قراردادهایی هستند که ما به عنوان موجوداتی صاحب عقل متعهد به آنها می باشیم و سرپیچی از هر کدام از آنها عهد شکنی، بی وفایی و خیانت محسوب می شود؛ در واقع عمل نکردن به وظیفه اخلاقی و عقلانی، پیمان شکنی و بی وفایی انسان نسبت به عقل و قانون و اخلاق محسوب می شود که هیچ جوازی برای آن وجود ندارد.

علیرغم تمام این اطلاق نگر و مطالبه التزام بی قید و شرط به وظیفه و قانون، که مستلزم غیر عملی بودن آن در مواردی است، این مکتب از ارائه آنچه در مقام عمل فرد را به التزام به قانون مطلق مقید سازد، ناتوان است. این که قانون اخلاق، حکم عقل عملی است و باید انجام شود، برای تحریک و ترغیب انسان به عمل کردن بر طبق آن کفایت نمی کند و اخلاق را به امری سخت و دشوار تبدیل می سازد به گونه ای که اخلاقی زیستن امری دور از دسترس واقع می شود و کمتر فردی می تواند به این معنا اخلاقی باشد.

وفاداری و مکاتب فضیلت مدار

محور اصلی توجه مکاتب فضیلت گرایی خود فاعل است نه فعل. انسان در جهت رسیدن به غایت خیر که همان سعادت است، برای آن که انسانی فاضل و سعادتمند گردد، باید فضایل را رعایت کند. طبیعت بشری با فضایل کامل می شود. یکی از فضایل مهم و عمده وفا است. انسان در پرتو علم و دانش، یا بر اساس دریافت نظری و یا مبتنی به ساختار فیزیولوژیک و زیست شناختی خود، خوب و بد را درک می کند، به فضایل اخلاقی گرایش و از ردایل دوری می جوید. شخص با فضیلت شخصی است که متخلق به مجموعه ی فضایل و منزله از مجموعه ی ردایل است. بنابراین، انسان باید وفادار باشد فقط از آن روی که وفاداری که یک فضیلت است. از سوی دیگر وفاداری لازمه آراسته شدن انسان به سایر فضایل است. لذا وفای به عهد هم به عنوان فضیلت فی نفسه و هم به عنوان لازمه و به نحو تبعی در قیاس با سایر فضایل امر بایسته و شایسته محسوب می گردد. وجود امیال در ما و اینکه در معرض تمایلات مختلف هستیم، و نیز گاهی بی تجربگی یا فقدان تعلیم و تربیت مواردی هستند که مانع کاربرد عقل عملی در ما می شوند. در این حال می توانیم با کسب فضایل از این نقص ها در امان باشیم و آنها را علاج کنیم

(macIntyer, 1988, P159)

بدین ترتیب در دیدگاه ارسطویی فضیلت عقل عملی با همه فضایل اخلاقی ملازم است و هیچ یک بدون دیگری محقق نمی‌شود. وفا همچون سایر فضایل، حدوسط میان افراط و تفریط است که نه صرفاً دارای حسن ذاتی، که دارای حسن عقلی است به گونه‌ی که فاعل فاضل معتدل فاعل وفاداری است. هم وفای به فضیلت و فضیلت مند بودن خود و هم وفای به عقود و عهدهای منعقد شده که برای او تعهدی آورده اند و وفای به آنها فضیلت می‌باشد.

به بیان فیلیپا فوت، خوبی اخلاقی زیر مجموعه‌ای از خوبی طبیعی است که با اراده، عقلانیت عملی و فضایل ما انسانها در ارتباط است. (Foot, 2001, P39) وفاس به عهد از ویژگی‌های ضروری برای خوب بودن است که اگر انسان فاقد آن باشد، ناقص است. همان طور که نقض عهد جایی که هیچ دلیلی برای انجام چنین فعلی وجود ندارد، یک حالت غیر عقلانی و بنابراین ناقض وجود است. (Ibid, P52)

نظریه‌های فضیلت مدار، علیرغم وجوه مثبت فراوان، در معرض انتقادات جدی قرار گرفته‌اند. از جمله نقدهای مطرح شده، به ویژه نسبت به بعضی از تفاسیر آن در ارتباط با لوازم لحاظ کردن صفاتی به عنوان فضایل به ما هو فضایل است، به ویژه اگر از منظری خنثی دیده شود. لحاظ فضایل بماهو فضایل مستلزم شکافی عمیق بین فضیلت بودن آنها و برانگیخته شدن فرد به فضیلت مند بودن است. معرفت به این که فضایل، فضیلت هستند، ضرورتاً عامل برانگیزاننده برای این که فضیلت‌مندانه عمل کنیم، نیست و ما باید بررسی کنیم که چه دلایلی برانگیزاننده‌اند.

بدین ترتیب باید نظریه‌های فضیلت محور با یک دلیل نتیجه‌گرایانه یا وظیفه‌گرایانه تکمیل گردند. اما اولاً اضافه کردن هر یک از آنها باید به گونه‌ی باشد که مکتب، سازواری منطقی خویش را از دست ندهد. در حالی که تلفیق هریک از این مقولات با نظریه‌های فضیلت محور، خود مشکلات فراوانی را به همراه داشته است. به عنوان مثال گاهی فضیلت متضمن هیچ لذت محسوس و یا سود فردی و حتی اجتماعی نیست و گاهی سود همیشگی یا کلی در برنارد، همان طور که می‌تواند در تعارض با سایر سودهای فردی و اجتماعی قرار گیرد. در ثانی از مباحث پیشین ناتوانی دو مکتب غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی روشن شد و بنابراین به نظر می‌رسد صرف اضافه کردن و در هم آمیختن این مکاتب، صرف نظر از محذورات منطقی فراروی، کفایت نکرده و کماکان مشکل انگیزشی، انتخاب درحین تعارض ارزش‌ها با یکدیگر و یا با نتایج و غایت از سوی دیگر باقی خواهد ماند.

از سوی دیگر، فضیلت محوری، همانند سایر مکاتب اخلاقی غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی، وقتی می‌تواند به لحاظ نظری کامل و در مرتبه عمل راهگشا و محرک آدمی به زیستن و عمل

کردن اخلاقی باشد که در متن یک نظام فکری بزرگتری به نحو سازوار و هماهنگ قرار داشته باشد. نمی توان مستقل از تلقی جهان شناسانه و انسان شناسانه به تئوری پردازی پرداخت و توقع حل نظری و عملی مسائل اخلاقی را داشت. این نقد به طور اساسی بر اکثریت مکاتب زاینده فکر بشری وارد است که نگاه مستقل عقلی به مقوله اخلاق، به نحو منقطع از هستی شناسی به طور عام و انسان شناسی به طور خاص، داشته اند. بنابراین، برای آن که بتوانیم از اخلاقی عمل کردن و اخلاقی زیستن سخن بگوییم لازم است ابتدا مبانی خود را در جهان بینی متقن ساخته و سپس زندگی اخلاقی انسان را در ضمن آن نگرش وسیع تر و کلان تر مورد بررسی قرار دهیم.

فرضیه دوم: تبیین و ضمانت اجرایی منحصر به فرد اصل وفاداری در نظام اخلاقی اسلام

همه ادیان مقدس الهی توصیه های فراوانی در جهت آراستن انسان به صفات نیک و از جمله وفا داشته اند. در دین اسلام وفای به عهد و پیمان نه تنها یکی از فرامین و از جمله ی آداب معاشرت و حسن سلوک با مردم به شمار می رود، بلکه معنای دین داری و ورع در وفا تحقق و قوام می یابد. وفاداری محور و رکن دین است که تمامی دینداری آدمی به وفاداری او به پیمانش می باشد .

رسول اکرم (ص) فرمود: لا دین لمن لا عهد له (بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۹۶). پیامبر اسلام (ص) عدم وفاداری را به صراحت عدم دینداری معرفی می فرماید. چنان که رکن و محور قوام بخش اسلام به نحو ثبوتی امانت داری و وفای به عهد دانسته شده است. حضرت علی (ع) می فرماید: راس الاسلام الامانه و نیز می فرماید: ان الوفا بالعهد من علامات اهل الدین (سفینه البحار، ج ۲، ص ۶۷۵). چگونه می توان وفاداری را مقوم دین و عدم وفاداری را به معنای نبودن دین دانست؟

در سوره نمل همه ما آدمیان به وفای عهد و پیمان خویش با خداوند امر شده ایم " و او فوا بعهدالله اذا عاهدتم " (قرآن کریم / ۱۶ / ۹۱) همان طور که از فروش عهد الهی به بهای اندک نهی شده ایم: " ولا تشتروا بعهدالله ثنا قليلا " (قرآن کریم، ۱۶، ۹۵). پس به طور حتم تمامی ابنای بشر با خداوند هستی بخش عهد و پیمانی بسته اند که وفای به آن رکن دین، ایمان و تقواست، هم چنان که نقض این پیمان، مساوق با سلب دین و ورع است. این پیمان چیزی جز تعهد به بندگی خداوند نیست که همه انسان ها به آن اقرار کرده اند " و أشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا " (قرآن کریم - ۷ - ۱۷۲). تقوای الهی وفای به همین عهد و پیمان است که موجب قرب انسان به خداوند و محبوب واقع شدن او نزد پروردگار عالمیان می گردد. وفای به این پیمان، همان تسلیم در برابر رب جهانیان و پذیرفتن بندگی اوست و به این ترتیب مفهوم نقیض و مقابل وفا در این معنای عمیق همان کفر، شرک و نفاق است. هر چه بهره انسان

از فضیلت وفای به عهد بیشتر باشد بدان معناست که از تسلیم در برابر حق بهره‌ی بیشتری یافته و به کمال مطلق نزدیک تر گشته است و هر چه انسان از بندگی و ورع الهی دورتر باشد نقض پیمان بیشتری را مرتکب شده است و این پیمان شکنی در حقیقت به زیان خود پیمان شکن است. انسان با پذیرش امانت الهی، مکلف به امانتداری گشته و تمامی رستگاری یا شقاوت او در گرو حفظ امانت یا نقض آن می باشد.

آنچه تبیین اصل وفاداری در نظام اخلاق اسلامی را از سایر مکاتب متمایز می کند، سازواری منطقی و کامل آن با نظام وجودی و انسان شناسی قرآن است به گونه‌ی که بر اساس این نظام وجودی و انسان شناسی ملازم با آن، رستگاری آدمی منوط به وفاداری است. عقل به عنوان حجت درونی، و دین به عنوان حجت بیرونی همسوی یکدیگر آدمی را به وفاداری که ضامن رستگاری اوست ترغیب و تشویق می کنند. میل درونی و طبیعی همه آدمیان به خیر و کمال، درک و تصدیق مقام واجب الوجود و در مقابل، هیچ نبودن انسان مگر یک وجود ربطی وفانی در برابر خداوند متعال، خوف و رجاء مطرح در دین، وعده و وعید اخروی، معرفی الگوهای عملی و ذکر داستانهای متعدد از سرگذشت اقوام و اشخاص، تمامی انگیزش جدی برای وفای به عهد را به نحو لازم و کافی فراهم می آورد. این ضمانت اجرایی درونی و فطری همه انسان ها، مطلوبیت رستگاری و سعادت اخروی و دنیوی، و نیز امید به بهشت و بیم از دوزخ، با تبیین وفاداری و نقش آن در حیات دنیوی و ابدی، انسان را به رعایت وفای به عهد دعوت و ترغیب می کند. بدین ترتیب درک صحیح این عهد و وفای به آن، چنان ضمانت جدی برای رعایت وفای به عهد فراهم می آورد که نقد وارد شده بر تمامی مکاتب بشری به جهت عجز از تدارک دیدن آن را بر نمی تابد. منوط بودن رستگاری آدمی به وفای به عهد نه امر قراردادی است و نه تشریحی صرف، بلکه امری است تکوینی که نه گریزی از آن است و نه گزیری.

بنابر جهان بینی توحیدی، همه موجودات سیر من الله و الی الله دارند و انسان نیز از این قاعده مستثنی نبوده و خلقتی هدف مند دارد. انسان در سیر نزول و خلق من الله، در رتبه‌ی پس از عالم تجرد محض عقلی و تجرد خیالی یعنی در عالم طبیعت قرار گرفته است. حرکت انسان به سوی خداوند یعنی سیر صعودی انسان از عالم طبیعت به سمت غایت و مقصد وجودی او، بر اساس ویژگی آدمی یعنی اختیار است. اختیار مستلزم علم و اراده بوده و در تک تک لحظات زندگی، انسان در حال انتخاب است حتی اگر عدم فعل را انتخاب کند. در سیر صعود، جایگاه و رتبه وجودی انسان توسط خود وی و با اختیار خودش تعیین می گردد. آدمی می تواند هر رتبه و مقام وجودی را در بازه‌ی گسترده‌ی اسفل السافلین تا اعلی العلیین برای خود انتخاب کرده و تا ابد در آن سکنی گزیند. هویت حقیقی انسان با اختیار خود او تعیین می گردد و او در هر آن و با هر گزینش آگاهانه میزان قرب یا بعد خود به مبداء و مقصد عالم هستی را تعیین می کند و این

همان پیمان بندگی، عهدالهی و امانت گرانبهای است که خداوند بر آدمیان منت نهاده است. بنابراین، هر آدمی متناسب با میزان تعهد قلبی و عملی به پیمان خویش و وفای به عهد بندگی و ادای امانت الهی است که گامی در جهت رستگاری خویش بر می دارد. این اصیل ترین پیمان و عهد آدمی است که تمامی عقود و پیمان های دیگر و الزام وفای به آنها از آن منبعث می شود. بدین ترتیب دو اصل بسیار مهم ذیل را می توان از این فرضیه نتیجه گرفت:

۱- سایر عقود انسانی و وفای به آنها زیر مجموعه ی عهد با خداوند است. وفاداری نسبت به خود، وفاداری نسبت به خانواده، وفاداری نسبت به جامعه و حتی وفاداری نسبت به محیط زیست از تکالیف الهی است و نقض آن، نقض بندگی و دوری انسان از خداوند، و به همان میزان سقوط و هلاکت در سیر صعود الی الله است. به عنوان نمونه ازدواج و تشکیل خانواده پذیرش عهد است و وفای به آن تکلیف الهی. خانواده بستر آرامش و سکینه زوجین و فرزندان است که بایستی موطن رشد ایمان، تربیت صحیح فرزندان، پرورش اخلاقی، علمی، اجتماعی و اقتصادی باشد. در مجموع، سعادت را می توان در خانه ی امن و پر از مهر و محبت جست و جوی کرد. به همین میزان نقض پیمان نسبت به همسر و فرزندان، ظلم بزرگی است که تحصیل هر یک از فضایل فوق را برای تمامی اعضای خانواده و حتی بستگان آنان بغایت دشوار ساخته و در موارد بسیاری زمینه ی بسیار مناسبی برای الوده شدن به رذایل و رشد و تقویت ناپاکی ها فراهم می آورد. پس هر نقض پیمانی، در واقع به معنای ارتکاب عملی است که خلاف رضای الهی است و انسان را از بارگاه ملکوتی حق دور می سازد. حضرت علی(ع) در کلام خویش به نحو بسیار دقیقی وفای به عقود را اگرچه مورد قبول همه ی آدمیان و مفید به مصالح اجتماعی محسوب می کند، اما به نحو دقیق و وثیقی آن را به معنای گستاخی بر خداوند می داند که در واقع همان نقض پیمان بندگی و عهد الهی است.

"اگر بین خود و دشمن پیمانی بستی و یا تعهدی کردی که به او پناه دهی، جامه وفا را بر عهد خود بپوشان و تعهدات خود را محترم بشمار و جان خود را سپر تعهدات خویش قرار ده! زیرا هیچ یک از فرایض الهی مانند وفای به عهد نیست که مردم جهان با تمام اختلافاتی که دارند نسبت به آن چنین اتفاق نظر داشته باشند. بنابراین، هرگز پیمان شکنی مکن و در عهد خود خیانت روا مدار دشمن را فریب مده، زیرا غیر از شخص جاهل و شقی، کسی گستاخی بر خداوند را روا نمی دارد." (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

۲- وفاداری به پیمان الهی و رعایت بندگی و امانت خداوند، دقیقا شرط لازم و نیز مکمل نظری و عملی اراسته شدن به تمامی فضایل و پیراستگی او از تمامی رذایل است. فضیلت مندی و الزام رعایت عدالت، صداقت، مسئولیت پذیری، عفت، شجاعت، حفظ امانات و تمامی در همان تبیین حرکت وجودی و اختیاری انسان از عالم طبیعت به سوی مقصد خویش، معنا و

جایگاه خاص خود را می‌یابد. به راحتی می‌توان دریافت که اندک شری حتی به اندازه‌ی یک دانه خردل، انسان را در یک رتبه و جایگاه وجودی نازل تری قرار می‌دهد؛ همان گونه که اندک خیری حتی به اندازه‌ی یک دانه خردل، انسان را در رتبه و مقام وجودی بالاتری قرار می‌دهد. پس هر چه سعادت بیشتری طالبیم باید خیر بیشتری را دریابیم و با دوری و تبرا جستن از بدی‌ها و زشتی‌ها، وجود خویش را خیر و زیبا گردانیم تا در قرب بیشتر با جمال و کمال مطلق قرار گیریم. هرگونه خواسته و میل، هر عمل و کرداری، هر گفتار و پنداری، هر تفکر و تصویری، نیز هر انگیزه و نیتی به حکم اصل سنخیت هم سنخ خویش را رقم می‌زند. اگر آنچه انسان می‌خواهد و می‌پوید خیر و فضیلت و زیبایی باشد آنچه در حرکت اختیاری خویش به سوی غایت خود به دست می‌آورد خیر و کمال و زیبایی است. اگر شر را بخواهد و بیوید چیزی جز شر و زشتی و دوری از خداوند متعال که جمال و کمال مطلق است نصیب او نمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

- ۱- مقوم اعتقاد ورزیدن، وفاداری است و بدون التزام به وفاداری، اعتقادورزی بی‌معنا و غیر متحقق خواهد بود. از آنجایی که هیچ انسان غیر معتقدی یافت نمی‌شود، پس تمامی انسان‌ها معترف به لزوم وفاداری، هر چند به نحو غیر اشکار و استلزامی، هستند.
- ۲- قوام زندگی اجتماعی بر قرداد و ملتزم شدن، اگر چه غیر لفظی و غیر کتبی، وفای به پیمان استوار بوده و ضامن بقای جامعه، بقای وفای به عهد و پیمان است.
- ۳- هیچ مکتب فکری - اخلاقی، خواه بر فرد خواه بر جمع تاکید داشته باشد، نمی‌تواند منکر ضرورت وفاداری باشد. به محض انکار این ضرورت، مکتب معنای خودش و دعوت دیگران به اعتقاد ورزیدن به خود را از دست می‌دهد.
- ۴- با وجود این اعتراف و التزام غیر تصریح شده به وفاداری که پیش فرض هر مکتب، اعتقاد و زندگی فردی و جمعی است، مکاتب فکری بشری به دلیل عدم ارتباط منطقی با جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، نتوانسته‌اند تبیین جامعی از فضیلت و رذیلت، از جمله وفاداری، عرضه کنند و در مجموع ضمانت اجرایی لازم برای التزام به اخلاق را تدارک ندیده‌اند.
- ۵- تعیین کردن اموری همانند لذت، سود، قدرت، فضیلت بماهو فضیلت، وظیفه بماهو وظیفه در توجیه اخلاق و التزام عملی به آن موفق نبوده و روز به روز تشتت و اختلاف بیشتری را پیش روی بشر مدرن و رها شده از سنت و دین قرار می‌دهد.
- ۶- در اسلام، نظام هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و اخلاقی به طور کامل با یکدیگر ربط وثیق و سازگاری منطقی دارند و همین امر، اخلاق را از قردادی و توصیه‌ای بودن خارج ساخته، در متن تکوین و عامل رستگاری ادمی قرار می‌دهد.
- ۷- از دیدگاه اسلام، همه ادمیان، عهد و

بیمان الهی با پروردگار خویش دارند. هر آدمی مزین به اختیار بوده و در هر لحظه از زندگی خویش گریزی از گزینش مختارانه ندارد. هر انتخاب به منزله ی وفا یا نقض آن عهد تکوینی است، و هر وفای به عهد یا نقض آن در تک تک لحظات زندگی، تعیین کننده جایگاه وجودی انسان در سیر صعود الی الله و قرب و بعد او به خداوند است.

۸- ارتباط و عهد انسان با خدا، تعیین کننده تمامی دیگر روابط (ارتباط انسان با خود، خانواده، اجتماع، و محیط زیست) و التزام به سایر عقود و پیمان هاست.

۹- تمامی خوب و بد، و باید و نباید اخلاقی در راستای همین عهد انسان با خداوند و وفای به آن معنا می یابد.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- پینکافس، ادموند، از مساله محوری تا فضیلت گرایی، ترجمه سید محمد رضا حسنی، مهدی علی پور، قم، نشر معارف، ۱۳۸۲
- ۴- دباغ، سروش، امر اخلاقی امر متعالی، جستارهای فلسفی، تهران، نشر پارسه، ۱۳۸۷
- ۵- صانعی دره بیدی، منوچهر، فلسفه اخلاق و میانی رفتار، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۷
- ۶- قمی، شیخ عباس، سفینه البحار، تقدیم و اشراف علی اکبر الهی خراسانی، تهران، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- ۷- مصباح یزدی، محمد تقی، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، تحقیق غلامرضا متقی فر، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۷۶
- ۸- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۶۲ .
- ۹- همولز، ال. رابرت، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۲
- 10-Bentham, Jeremi, An introduction of principles of Moral and legislation, eds, J.tt. Burns and H.L.A> Hart ,London.NewYork, methuen,1982
- 11-Brandt, R.B. , “Hedonism” in The Encyclopedia of paull philosophy, Paull Edwards, NewYork, Macmillan Publishing, co, V.3, 1972
- 12- Foot, philippa, Natural Goodness, OxfordUuniversity press, New York, 2001
- 13- long, A.A, “Cynics” in Encylhopedia of Ethics (ed. Lawrence C. Becker) v.1, 1992
- 14- MacIntyer, Alasdair, Whose justice? Which rationality?, London, Duckworth, 1988
- 10- 15- Mill, John Stuart, Utili tarianism, liberty and representative goverment, withan introudction by A.D. Lindsay , London, J. M dent, Sons, 1984

ناسازگاری زبان اخلاقی جدید با زبان اخلاقی سنتی

مرضیه صادقی^۱

چکیده

مقاله‌ی حاضر در صدد بررسی زبان اخلاقی جدید از منظر ارزش‌ها و فضایی که مورد نظر آنهاست و مقایسه‌ی آن با زبان اخلاقی سنتی می‌باشد. هر یک از این دو، واژه‌نامه‌ای مختص به خود دارند که کاملاً با دیگری متفاوت و یا حتی ناسازگار می‌باشد.

در زبان اخلاقی جدید، به فضایل خارجی از جمله عدالت، آزادی، تسامح، عقلانیت و خودمختاری فردی توجه شده است که طبیعتاً این انتخاب، لوازم و آثار از جمله عدم التفات به فضایل نفسانی و کمالات نفس، داشتن یک زبان خنثی و مشتمل بر بی‌طرفی و عدم توجه به ضعف عقل آدمی و لحاظ آن به عنوان معیار نهایی در انتخاب صور مختلف زندگی، در مقابل اخلاق ارسطویی ابتدا به بحث از نفس و کمالات آن و فضایل نفسانی پرداخته و سپس آن‌ها را پلی برای کسب خیرات خارجی قرار می‌دهد علاوه بر اینکه ملاک راعقل عملی می‌داند که در سایه‌ی تلبس به حکمت، صاحب آن قادر به تشخیص صحت و سقم افعال می‌باشد.

کلیدواژه‌ها

تسامح، فضیلت، عدالت، خیر، خودمختاری. زبان اخلاقی جدید و واژه‌نامه‌ی اخلاقی آن.

طرح مسأله

در این بحث یک نوع لیبرالیسم وظیفه‌گروانه در فلسفه اخلاق مطرح است که به عنوان نوعی اخلاق بر اساس یک پیش فرض ادعای خود را مطرح میکند اینکه انسان سرشتی نیک دارد و لذا همواره خواهان نیک می‌باشد اما از آنجا که در این دیدگاه فرد نقش محوری دارد بنا بر این افراد در جامعه به عنوان اشخاص آزاد اخلاقی معرفی میشوند یعنی فرد انسانی خود مختار است چرا که وقتی سرشت انسان را نیک فرض کردیم اگر این انسان آزاد باشد بهترین را انتخاب خواهد کرد. در این نگرش تاکید بر فضایل خارجی از جمله آزادی، عدالت، خودمختاری و تسامح میشود نه فضایل درونی که از ویژگی‌های نفس آدمی است در اینجاست که به اختلاف‌مناهی این دیدگاه با دیدگاه سنتی ارسطویی که از اخلاق وظیفه‌گروانه فاصله میگیرد و تحت عنوان اخلاق فضیلت مدار جای میگیرد پی میبریم لذا واژه نامه‌ی اخلاقی این دیدگاه بازبان اخلاقی قدیم متفاوت بوده و حتی گاهی این دیدگاه تمایل دارد که روش تفکر اخلاقی قدیم را مخرب زبان اخلاقی جدید بداند.

ما در اینجا در صدد فهم اخلاقی از لیبرالیسم بوده که به نظر میرسد از بحث اخلاقی کانت درباره‌ی محوریت سوژه‌ی انسانی ناشی شده است کانت در واقع سه اصل مهم را که از ارکان واژه نامه‌ی اخلاقی جدید است را بر این اساس مطرح میکند که عبارت اند از:

(۱) کانت با توجه به عبارت «طوری رفتار کن که انسانیت خواه در شخص خودت و خواه در دیگران غایت رفتار باشد نه وسیله» سوژه انسانی یا فاعل شناسا را به عنوان بنیان قانون اخلاقی معرفی می‌کند به طوری که خود این فاعل شناسا بر غایات خود هم تقدم دارد و لذا از نظر وی، انسانیت، غایت با لذات خواهد بود نه وسیله‌ای برای وصول به غایات دیگر. بنابراین از آنجا که غایت امر مطلق را عقل صرف وضع می‌کند این غایت را فقط در خود عاقل می‌یابیم که همان طبیعت عاقل یا انسانیت است پس انسانیت غایت با لذات و ماده اراده نیک است که این انسانیت حتی نباید وسیله‌ای برای تمایلات انسان یا برای یک زندگی دلپذیر لحاظ شود. از نظر کانت کسی که در پرورش نفس خود کاهلی می‌کند در کمال انسانیت گام بر نمی‌دارد بلکه معتقد است که می‌تواند انسانیت را مطابق ذوق شخصی خود بکار گیرد (یوسف کرم، ۱۳۷۵ص ۹۴).

(۲) عقلانیت یا به تعبیری اصالت دادن به عقل آدمی به طوری که آن را به عنوان منشا اصول اخلاقی معرفی می‌کند از نظر کانت عقل انسان به تنهایی می‌تواند ملاک درستی یا نادرستی اعمال و رفتار او باشد اما باید توجه داشت که کانت همواره متذکر این مسئله می‌شود که یک فرد در سایه حکومت عقل بر تمایلات وی است که می‌تواند یک انسان متخلق به اخلاق باشد بنابراین وی صرفاً به عقلانیت صرف شخصی نمی‌پردازد بلکه در کنار آن و یا حتی

برای تقوّم آن، مسئله فضیلت را که در سایه پرورش نفس و ایجاد ملکات نفسانی حاصل می‌شود مطرح می‌کند شاید بتوان گفت کانت عوامل درونی و نفسانی را در جهت اخلاقی شدن به عنوان شرط لازم تلقی می‌کند و برای تعقل استقلال تام قائل نمی‌باشد.

(۳) خودمختاری^۱ فرد است که این مجوز را صادر می‌کند که فرد انسانی به عنوان یک موجود عاقل، اصولی را وضع می‌کند و از دستورات عقل خود پیروی می‌کند (کانت، ۱۳۶۹ ص ۷۰) و در نتیجه ی این خودمختاری اراده (اراده مستقل) است که می‌تواند یک برنامه ریزی عقلانی را برای زندگی خویش طرح کرده و در سایه بنیان قراردادن عقل در زندگی خویش به آزادی تمام برسد. از این سخن بدست می‌آید که هر یک از انسان‌ها موجوداتی هستند که هدف خاص به خود را دارند چرا که انسان خود می‌تواند اهداف و غایات خود را براساس اصول توافقی که به عنوان موجودات عاقل و آزاد اخلاقی برای خود وضع کرده اند تعیین کند.

اما نکته قابل توجه این است که باید بینیم زبان اخلاقی جدید تا چه حد مقید به پیروی از اصول کانت می‌باشد؟ و نکته بعدی این سوال است که آیا زبان ارسطویی در باب ارزشها برتر از زبان خنثی و بی طرفی لیبرالهاست؟

۱-۱- الف: تفسیر این دیدگاه از حق و عدالت

اعتقاد به این امر که آزادی فردی والاترین ارزش است و نهادها و ارزشها باید براساس توفیق شان در ارتقای آزادی فردی مورد داوری قرار گیرند، از ارکان این دیدگاه است. در پاسخ به این سوال که حق چند مصداق دارد؟ ادعای آنها این است که می‌باید دو حق را در نظر بگیریم: یک حق برخورداری از بیشترین حد آزادی به نحوی که دیگران را نیز بتوانند از بیشترین حد آزادی برخوردار باشند و دیگری حق برخورداری از عدالت در عین ملاحظه این نکته که نابرابری‌ها فقط به شرطی موجه اند که باعث بهبود وضع محرومان شود (Rawls, 1971, P, 152). بنابراین به نظر می‌رسد در وهله اول تامین آزادی‌های فردی بسیار مهم است که البته در حیطه این آزادی‌ها مردم برابرند اما در عین حال باید توجه داشت که مفهوم عدالت، به عنوان زمینه ای برای ایجاد این آزادی‌ها محسوب می‌شود که از این مفهوم تعبیر به «عدالت به عنوان انصاف» می‌شود که مهمترین ویژگی که در این مفهوم اشراب شده این است که افراد برابر و آزاد می‌باشند.

مفهوم عدالت و حق به شکل دو اصل بیان می‌شود که عبارتند از:

(۱) هر کسی که در یک نهاد اجتماعی شرکت داشته باشد نسبت به گسترده ترین آزادی ای که با آزادی مشابه برای همه سازگار باشد حقی برابر دارد (Rawls, 1971/P/60) به عبارت دیگر

¹ - autonomy

هر شخصی از حق یکسانی نسبت به جامع‌ترین آزادی‌های اساسی هماهنگ با آزادی مشابه دیگران برخوردار می‌باشد.

(۲) نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی بی‌وجه می‌باشند مگر آن که دارای دو شرط باشند:
 الف) بیشترین نفع را برای افرادی که از کمترین امتیازات برخوردارند داشته باشد.
 ب) مقامات و مناصبی که نابرابریها از طریق آنها حاصل می‌شود تحت شرایطی منصفانه در اختیار همه و برای همه ممکن باشد (Ibid.P.83).

از این تعبیر بدست می‌آید که در این دیدگاه عدالت به عنوان مقدمی‌ترین فضیلت اجتماعی قرار دارد که به هیچ عنوان نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد بعلاوه در سایه این مفهوم از عدالت، افراد نسبت به هم در یک حالت انصاف و به عنوان اشخاص آزاد اخلاقی قرار می‌گیرند و از آنجا که در این حالت آزادی و برابری و امکان چانه‌زنی مساوی و انتخاب آگاهانه برقرار است لذا هر آنچه افراد برسر آن توافق می‌کنند عادلانه خواهد بود (Ibid,P,85).

ملخص کلام آنکه در این دیدگاه، عدالت یک توافق قراردادی است که توسط انسانهایی خردمند و آگاه و خودمختار تدوین می‌شود و در واقع بر طبق این دیدگاه اشخاص براساس اصولی عمل می‌کنند که سرشت آنها به عنوان موجودات عاقل و آزاد، آنها را تصدیق می‌کنند اما سوال این است که آیا این توافق می‌تواند مبنای تاثیرگذاری بایدهای اخلاقی قرار گیرد؟

۱-۲-ب) تفسیر این دیدگاه از خیر^۱ و سعادت

برطبق این دیدگاه خیر و سعادت آن چیزی است که در طی یک برنامه عقلانی برای زندگی در یک شرایط مطلوب حاصل می‌شود و بنابراین شخص زمانی سعادت‌مند است که از طریق یک برنامه عاقلانه به اهداف مورد نظرش نائل آید (Idib.P.347) در این صورت افراد براساس یک انتخاب خودپسندانه، به دنبال غایات خود می‌روند.

اما آنچه که افراد عاقل به عنوان امور خیر در جهت تحقق برنامه‌های زندگی خود به آن راغب هستند اموری چون آزادی وسیع‌تر، ثروت و رفاه بیشتر خواهد بود.

به نظر می‌رسد برطبق این دیدگاه در ارتباط با امور خیر، مسئله توافق مطرح نیست یعنی اصول خیر

اصلاً برگزیده نمی‌شود (Rawls,1977.p.3981) زیرا هر کسی آزاد است که زندگی خود را آن طور که مطلوب اوست برنامه‌ریزی کند و از آنجا که تصورات افراد از خیرهای خود، متفاوت است بنابراین نمی‌توان سخن از هرگونه توافقی به میان آورد اما مسئله مهم این است که همانطوری که قبلاً بیان کردیم حق و عدالت به عنوان یک فضیلت متقدم است بنابراین اصول

¹ - good

حق و عدالت باید مشخص کنند که کدامیک از خیرات مورد نظر اشخاص عاقلانه است نهایتاً به این نتیجه می‌رسیم که فقط اموری را می‌توان به عنوان خیر برای زندگی لحاظ کرد که مطابق با عدالت مورد نظر یعنی عدالت توافقی باشد (Ibid.p.347) نکته قابل ذکر آنکه تمام سخنان در این تفسیر بر سر خیرهای خارجی است نه خیرهای مربوط به نفس آدمی. بعلاوه این خیرها وسیله ای برای رسیدن به آن خیر مطلق می‌باشند و لذا صرفاً خیر وسیله ای هستند تا خیر غایی. چرا که خیر غایی برای خودش فی نفسه خوب است. نکته دیگر اینکه لازمه قول به اصالت فرد و تقدم فرد قطعاً این خواهد بود که خیرات و ارزشهای اخلاقی تابع انتخاب انسان بوده و امری کاملاً شخصی و فردی تلقی شود و کثرت انگاری درباره خیر لازمه آزادی عمل انسان و دخیل بودن عقلانیت شخصی وی خواهد بود که از سویی می‌تواند تابع فرهنگهای متفاوت نیز باشد. (berlin,1998,p.585)

اما در اینجا سوال این است که داشتن نوعی برنامه عقلانی برای زندگی ممکن است برای تعداد اندکی از عقلا امکان داشته باشد که برنامه ای برای زندگی خود ابداع کنند حال سوال این است که این الگو از گزینش نامحدود فردی در ارتباط با نحوه زندگی تا چه حد واقعیت دارد؟

(۳-۱-ج) تفسیر فضیلت به عنوان فضائل لیبرالی (تسامح و خودمختاری فردی)

نظر به اینکه زبان اخلاقی جدید (لیبرالیسم اخلاقی) سعی دارد با زبان فضیلت خود را معرفی کند بنابراین ضروری است که به تبیین مفهوم معینی از ارزشها به عنوان پیش فرض این دیدگاه پردازیم چرا که توجیه این دیدگاه ممکن نیست مگر اینکه ثابت کنند که خصلتهای معینی از انسانها، فضیلت محسوب می‌شود اما باید توجه داشت که فضایل لیبرالی از فضایل ارسطویی ممتاز می‌باشند.

به طوری که حتی گاهی ممکن است یک واژه نامه که برای ارسطوئیان ضرورت دارد نه تنها در مقدمات زبان اخلاقی جدید (لیبرالی) ضرورت ندارد بلکه با آن ناسازگار نیز می‌باشد بنابراین به نظر می‌رسد هیچ ویژگی ارسطویی درباره این فضایل وجود ندارد.

این فضایل با فضایل ارسطویی تفاوت دارند و احتمالاً ناسازگارند بنابراین صحبت درباره فضیلت در اینجا موجب طرح فضای تازه ای می‌شود به عنوان فضای لیبرالی. دو فضیلت که به عنوان بنیان لیبرالیسم اخلاقی معرفی می‌شود دو فضیلت است که با دو توانایی مطابقت دارد که عبارتند از:

توانایی برای نوعی درک از حق و توانایی برای نوعی درک از خیر (Strauss,1992.P.197) مورد اول، یک گرایش توأم با تسامح نسبت به کسانی است که انسان با آنها اتفاق نظر ندارد. در این جا مقصود از تسامح یک توافق موقتی است که در شرایط آرمانی برگزیده می‌شود و در نتیجه یک گرایش توأم با تسامح، نوعی فضیلت در نظر گرفته می‌شود در واقع تسامح یکی از ارکان

دیدگاه جدید اخلاقی (لیبرالیسم اخلاقی) است که مبتنی بر همان پیش فرض انسان شناسانه یعنی «سرشت نیک انسانها» می باشد چرا که فقط با فرض نیک سرشتی آدمیان است که می توان مدارا با خطاکاران را توصیه کرد. بنابراین فضیلت اولی، فضیلت مسامحه و احترام متقابل همه است. اما دومین فضیلت، مطابق با توانایی برای نوعی درک از خیر است. این نوعی گشودگی در برابر انتخاب نوعی زندگی است که خودمختاری انسانی را تضمین می کند. میل به انتخاب های بنیادی درباره زندگی خود را که یک توانایی برای شخص می باشد به عنوان یک فضیلت محسوب می شود بدین ترتیب لیبرالیسم اخلاقی مستلزم پلورالیسم ارزشی خواهد بود که در جامعه گزینش ها را باز نگه می دارد.

بنابراین لیبرالیسم اخلاقی نمی تواند توجیه شود مگر اینکه این خصایص به عنوان فضیلت پذیرفته شوند یعنی توانایی مسامحه و احترام به کسانی که با آنها توافق وجود ندارد و توانایی استقبال از سلسله وسیعی از انتخاب ها درباره موضوعات اساسی زندگی یا به عبارت دیگر تسامح و خودمختاری فردی، یک فضیلت انسانی تلقی می شوند حال که این دیدگاه برای توجیه اعتقادات خود می تواند تا این حد از زبان فضیلت صحبت و برتبین فضایل تکیه کند دو سوال مطرح می شود:

یکی اینکه این دیدگاه سعی دارد مفهوم توافق موقت را اخلاقی کند در عین حال که ادعا می کنند تسامح عملا راه حلی نیست که انسانها در جهان واقعی آن را برگزینند بلکه این تسامح، توافق موقتی است که در شرایط آرمانی برگزیده می شود اما اهمیت محتوای اخلاقی ایده توافق موقت چه قدر است؟ دوم اینکه اگر خودمختاری نوعی ارزش باشد حتی متمایز از سایر ارزشها یا به عبارتی آزادی انتخاب افراد بین صور زندگی در این صورت خودمختاری فردی عمل کردن براساس اصولی است که سرشت انسانها به عنوان موجودات عاقل و آزاد آنها را تصدیق می کند اما اگر خودمختاری به معنای رهایی کامل ما از عقاید اخلاقی خود و اینکه داوری آگاهانه هر عامل اخلاقی مطلقا باید محترم شمرده شود باشد در این صورت آیا از منظر عدالت، این درست است که احکام آگاهانه هر شخص مطلقا باید محترم شمرده شود و نیز این درست است که افراد کاملا آزاد باشند که اعتقادات اخلاقی خود را شکل دهند؟

۱-۴- آثار و لوازم این دیدگاه

(۱) براساس این دیدگاه فرض بر این است که جهان شامل واقعیات خنثایی است که گویی ما بر اساس پیش داوریهها و گرایشهای خاص خود به آنها ارزش می دهیم به عبارت دیگر زبان ارزشها زبان خنثی است در حالی که زبان ارزش از مفهوم نوعی تباین کلی بین واقعیات و ارزشها جدایی ناپذیر است.

به عبارت دیگر ارزش ناشی از آن چیزی نیست که در این جهان قابل قبول باشد یا دوست

داشتنی باشد بلکه ارزش از خصیصه های فردی زندگی خود ما ناشی می شود بنابراین به نظر می رسد فروکاستن و ساده کردن ادعاها به آن چیزهایی که در دنیا دوست داشته می شوند نوعی زیان اخلاقی بیهوده خواهد بود. ما جهانی را تجربه می کنیم که گنجینه ای از خوبی هاست نه اینکه جهانی باشد که به نحو انگل گونه وابسته به ما باشد که به آن ارزش بدهیم و ارزش را از ذهنیت خاص خود در نظر بیاوریم ذهن گرایی ارزشها را صرفا محصول میل آگاهانه می داند به عبارت دیگر ارزشها به همان اندازه که میل به آنها تعلق می گیرد ارزش محسوب می شوند بعلاوه در باب ارزشها ورای امیال و انتخابات ما حقیقتی وجود نخواهد داشت در حالی که در دیدگاه عینی گرا ارزشها اعتبار عینی دارند تشخیص انسانها در اعتبار آنها دخیل نمی باشد (Poiman, p.92) اما باید خاطر نشان کرد که اینکه ما با انتخاب دلخواهی ارزشهای خود را ابداع کنیم یعنی آزادی در خلق ارزشهای خود داشته باشیم برای خود ما تهدید کننده خواهد بود چون ما کسی نیستیم که خود را بخاطر قصور و تقصیر خویش سرزنش کنیم (Alen, 1998, vol4, p.581)

(۲) فاعل شناسا به عنوان بنیان قانون اخلاقی

از آنجا که فاعل شناسا دارای اراده خود مختار است بنابراین هیچ چیز نمی تواند غیر از خود فاعل دخیل باشد چرا که در این صورت است که ما به استقلالی که برای داشتن انتخاب آزاد لازم می باشد می رسیم بر طبق این نگرش، غایات و اهدافی که انتخاب می کنیم اهمیت ندارد بلکه توانایی ما در گزینش است که مهم تلقی می شود و این توانایی با فرض قبول تقدم آن بر هر غایت خاصی از فاعل شناسا ناشی می شود پس مفهوم سوژه (فاعل شناسا) که مقدم و مستقل از ایزه های خود می باشد بنیان قانون اخلاقی است (sandel, 1982, p.7)

۲- زبان اخلاقی سنتی

اخلاق سنتی مشعر به اخلاق ارسطویی است که در یونان باستان شکل گرفت و سقراط اولین فیلسوف اخلاقی آن به حساب می آید لکن شاید بتوان گفت اولین تحقیق منسجم در رابطه با بحث فضیلت را افلاطون طرح کرد وی با طرح بحث فضیلت در پروتاگوراس، اقسام فضیلت در رساله جمهوری، اوتیفرن، لاکس، خارمیدس، پرچمدار این بحث معرفی می شود (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۱۴۷)

افلاطون، ایجاد تعادل درونی بین اجزای سه گانه نفس یعنی عقل، اراده، و شهوت را هدف اخلاقی بودن انسان معرفی می کند یعنی انسان متخلق به اخلاق، کسی است که عقلش حاکم بر اراده و شهوتش باشد افلاطون گرچه معتقد است انسان از طریق عقل خویش به اصول اخلاقی دست پیدا می کند لکن به عقل آدمی استقلال تام نداده بلکه عقلی که از طریق تفکر منطبق با عالم مُثُل است و محتویات خود را از آنجا دریافت می کند مطرح می کند.

پس از وی، ارسطو نیز با طرح ویژگی‌های منش و ملکات، به بحث از فضیلت پرداخته است اما زبان اخلاقی فضیلت محور متفاوت با زبان اخلاقی جدید و چه بسا ناسازگار است چرا که بسیاری از مفاهیم و یا حتی تصور فضیلت به نحوه سنتی برای نظریات جدید غیر قابل فهم می باشد آنچه که به عنوان اخلاق سنتی در اینجا مطرح می شود ویژگی‌های اخلاقی است که در آن فضایل درونی فاعل نقش محوری دارند، بطوری که رفتار فضیلت مندانه انسان می تواند او را به غایت و سعادت مطلوب وی برساند و از آنجا که این فضایل مربوط به نفس انسانی است لذا سیر بحث آنها چنین است که ابتدا وجود نفس طرح می شود.

۲-۱- تفسیر عدالت به عنوان کل فضیلت (ام الفضائل)

فضیلت عبارت است از استعداد و قابلیت برای انتخاب که عبارت است از حد وسط که با قاعده ای نسبت به ما معین می شود یعنی قاعده ای که به وسیله آن، انسان عاقل مبتنی بر حکمت عملی آن حد وسط را معین می کند. (Ross, 1980, 297). از آنجا که ارسطو فضیلت را حد وسط و اعتدال بین افراط و تفریط معرفی می کند بنابراین هر فضیلت اخلاقی بین دو ردیلت واقع می شود اما راه کسب سعادت انسان، اعتدال در افعال است در واقع، مراد، رعایت اعتدال در نیازهای انسان است بطوری که برای رسیدن به سعادت باید از افراط در نیازهای غیر اصیل دوری کرد (مصباح، مجتبی ۱۳۷۸، ص ۱۲۰) ارسطو سپس فضایل را به دو بخش عقلانی و اخلاقی تقسیم می کند مقصود از فضیلت اخلاقی همان تعریفی است که ارائه شد و مقصود از فضایل عقلانی حالتی است که به وسیله آن می توان حقیقت را شناخت (ارسطو، ۱۳۹۴، ۱۱۳۹a، ص ۲۰۰) اما عدالت در ضمن فضایل اخلاقی قرار دارد. وی چهار فضیلت اساسی یعنی شجاعت، خویشتن داری، عدالت و حکمت را مطرح می کند که فقط حکمت جزء فضایل عقلانی محسوب می شود.

یک وجه برجسته در کلام ارسطو این است که بخلاف روش اخلاق جدید، ابتدا عدالت را به عنوان یک فضیلت فردی و یک حالت نفسانی مطرح کرده سپس وارد بحث از عدالت اجتماعی می شود و این بیانگر اخلاق فضیلت محورانه وی می باشد. و لذا ابتدا عدالت را به عنوان یک فضیلت اخلاقی و یک امر نفسانی به معنای حد وسط بین افراط و تفریط می داند و سپس ضمن طرح، دو قسم عدالت عام و خاص به عنوان چیزی که مطابق قانون باشد و چیزی که منصفانه و مساوی باشد بیان می کند که عملی عادلانه است که در جهت حفظ سعادت فرد و جامعه باشد و لذا وی برای فضیلت عدالت جایگاه ویژه ای قائل است بطوریکه عدالت را ام الفضائل یا کل فضیلت می داند چرا که رعایت عدالت در ارتباط به غیر، به مراتب دشوار تر از رفتار فضیلت مندانه فردی است علاوه بر اینکه انجام هر یک از فضایل منجر به سعادت انسان می شود پس هر فعلی مطابق با فضیلت، عادلانه خواهد بود وی همچنین در توضیح عدالت به

معنای انصاف بحث عدالت توزیعی را مطرح می کند که عبارت است از (رفتار برابر با افراد با شایستگی های برابر و رفتار نابرابر با افراد با شایستگی های نابرابر) برخورد براساس شایستگی ها الزاما به معنای برابری نخواهد بود بلکه عدالت وقتی اقتضای رفتار برابر دارد که شایستگی ها برابر باشد اما در عدالت جبرانی، الزاما تساوی مطرح می شود نه شایستگی ها چنانکه قاضی نسبت به دو طرف دیدی یکسان دارد (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۱۳۳a ص ۹۰).

باید توجه داشت که ارسطو در اینجا از اخلاق جدید فاصله می گیرد که در کنار خیر فرد، خیر جامعه و مصلحت عموم و نفع غیر را هم در نظر می گیرد و صرفا به حقوق فردی نمی پردازد.

بعلاوه همانطوری که در اخلاق جدید عدالت به عنوان یک فضیلت ویژه و مقدمی لحاظ می شود از نظر ارسطو نیز عدالت جایگاه ویژه ای دارد با این تفاوت که در اخلاق جدید این طور نیست که عدالت فردی مقدمه عدالت اجتماعی باشد به عبارت دیگر نقشی که در رابطه با فضایل درونی و از جمله عدالت در اینجا دارد در اخلاق جدید مطرح نمی شود و نکته آخر اینکه در هر دو نظام عدالت به عنوان انصاف مطرح می شود لکن هر یک شرایط خاص به خود را مطرح می کنند.

۲-۲- تفسیر خیر و سعادت

در اخلاق سنتی ارسطو مقصود از خیر، سعادت و خوشبختی است که ارزش ذاتی و فی نفسه دارد. ارسطو سعادت را چنین تعریف می کند: فعالیت نفس بر طبق بهترین و کاملترین فضیلت (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۰۹۸a ص ۳۰) بنابراین غایت افعال انسان، این است که به سعادت و نیک بختی برسد اما وی سعادت را یک غایت نهایی تلقی می کند یعنی خود آن فی حد نفسه مطلوب است و آن را برای غایت دیگری طلب نمی کنیم (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۰۹۹a، ص ۳۵) نکته ای که از تعریف ارسطو بدست می آید این است که زندگی سعادتمند خیری است که ریشه در سرشت انسان دارد چون برترین فضیلت تفکر است پس تفکر انسان که وجه تمایز اوست عامل سعادت می باشد (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۱۴۷۵) وی در جای دیگر تفکر و تأمل را عامل وصول به پاداش می داند و در نتیجه شخص را به قرب الهی نزدیک می کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۱۷۹a، ص ۳۹۵).

اما آنجا که ارسطو به بعد مادی و دنیایی انسان توجه می کند نه بعد روحانی والهی او به زبان جدید اخلاقی نزدیک می شود سعادت را صرفا فعالیت نفس بر طبق فضایل می داند در اینجاست که وی تنها ملبس شدن به فضایل درونی و اخلاقی را کافی ندانسته بلکه به عوامل دیگری مانند ثروت، اشاره می کند که اینها به عنوان عوامل خارج از نفس انسانی دخیل می باشند (همان ۱۱۰۹۹ ص ۳۶) اما اینکه سعادت مطلوب نهایی انسان است و انسان باید ضمن

افعال فضیلت مندانه به آن برسد در جهت این وصول، راهنمای او عقل عملی است چرا که بدون متابعت از عقل عملی راه بجایی نمی برد این مسئله فارق بین اخلاق ارسطویی و اخلاق جدید است چرا که ارسطو این مسئله را قبول ندارد که بدون استمداد از منبعی، عقل انسان می تواند راه را به سوی سعادت نشان دهد چرا که عقل انسان کامل نیست اما حکمت عملی که وی بر آن تاکید دارد بدون فضایل وجود ندارد همانطور که فضیلت اخلاقی هم متضمن حکمت عملی است لذا فضیلت اخلاقی را مستلزم حکمت عملی و حکمت عملی را مستلزم همه فضایل اخلاقی می داند تعریف وی از حکمت عملی این است که حکمت عملی در واقع نوعی فضیلت است که صاحب آن را قادر به سنجش امر خوب و بد و کلاً کار درست می کند (ارسطو، ۱۳۷۸، b، ۱۱۴۱، ص ۲۰۰).

نتیجه گیری

۱) ارسطو خیر غایی را به عنوان سعادت انسان مطرح می کند و می گوید غایتی را نهاییترین غایات می نامیم که آن را تنها برای خودش می خواهیم در حالی که در زبان اخلاقی جدید نوعاً از اموری سخن رانده می شود که خیر اعلی نیستند بلکه شاید به عنوان ابزاری در جهت رسیدن به آن غایت نهایی باشند.

۲) انتخاب خیر و سعادت در نظام ارسطویی تحت یک نظام خاص و به تبع عقل عملی صورت می گیرد در واقع یک عقل تربیت یافته و شکوفا شده در بعد توانایی های اخلاقی نه اینکه صرفاً عقل شخصی هر فرد بطور مطلق لحاظ شود بنابراین سعادت نمی تواند بدون کسب فضایل درونی حاصل شود و بدین خاطر است که در بین فیلسوفان مسلمان تمام فضایل و ملکات نفسانی به دو فضیلت حکمت و حریت بر می گردد که مقصود از حکمت، استکمال نفس انسانی به وسیله کسب علوم نظری و کسب ملکه تامه در بُعد عمل برای انجام کارهای خیر می باشد.

۳- باتوجه به ارزش ذاتی فضایل بدست می آید که در این مورد نیز بین اخلاق جدید و ارسطویی فاصله ایجاد می شود و در واقع از کلام ارسطو دیدگاه عینیت گرایی بدست می آید نه ذهن گرا و بنابراین وی نیز در واقع قائل به استقلال ارزشها از امیال و علایق انسان می باشد. چرا که در این صورت قول به ارزش ذاتی فضایل مصداق پیدا می کند.

۴- این مسئله قابل تامل است که حتی ارسطو هم به لحاظ بعد دنیوی انسان، برای رسیدن به سعادت، عوامل خارجی را دخیل می داند اما سوال این است اگر در انسانی فضایل مربوط به نفس جمع باشد آیا این مقدار کفایت در به سعادت رسیدن او نمی کند؟ آیا مثلاً در کنار فضایل نفس، فضایل بدن نیز لازم است چنانکه اگر کسی مثلاً ناقص الاعضا باشد یا فقیر باشد و ثروت نداشته باشد این نقص ضرری به سعادت می زند؟

۵- در دیدگاه اخلاقی جدید، تأکید بر فضایل نفسانی و کمال نفس نمی شود و پیش از

همه به فضایی همچون خودمختاری فرد و عقلانیت وی، تسامح، آزادی، رفاه و ثروت التفات دارند و مسلماً همه این عوامل را در وصول انسان به سعادت دخیل می‌دانند اما آیا همانطوری که ذکر شد برای رسیدن به عدالت توافقی، عدالت فردی که از فضایل نفسانی است به عنوان امر مقدمی نیازی نیست؟ آیا برای برقراری آزادی در سطح اجتماع، آزادی و حریت نفسانی یعنی اینکه نفس فرمانبردار امور بدنی ولذائذ قوای حیوانی نباشد به عنوان مقدمه لازم نمی‌باشد چنانکه کانت نیز به عنوان یک فیلسوف مدرن اخلاق آنها را ضروری دانسته است.

همانطور که ارسطو هم اعتقاد دارد شخص در سایه حکمت عملی، فضیلت اخلاقی را محقق می‌کند و نقش فضایل درونی را در کنار تعقل و تفکر نادیده نگرفته بلکه فعل اخلاقی را ناشی از فضیلت می‌داند

۶- آیا با نامحدود گذاشتن گزینش فردی اعتبار مطلق برای عقلانیت شخصی، و از طرفی قول به ذهن گروهی در باب ارزشها به نوعی باب نسبی‌گرایی در اخلاق را به روی خودمان نگشوده ایم؟ در واقع اصالت فرد و انسان محوری مطلق به ما این اجازه را می‌دهد که با درک‌ها و پسندهای خود ارزشهای جهان را شکل دهیم و جهان را نسبت به وجود این ارزشها بی‌طرف اعلام کنیم. بعلاوه در مورد بعضی ارزشهای خاص مانند اندیشه خدای، آنها هستند که ما را انتخاب می‌کنند نه ما آنها را به عبارت دیگر آنها ما را وادار می‌کنند تا ما به آنها داشته باشیم بنابراین چطور می‌توان قول به ذهن گروهی را ترجیح داد.

نهایتاً باید گفت زبان ارسطویی در باب ارزشها و فضایل، فوق‌العاده برتر از زبان جدید است چرا که بسیاری از حقایق تجارب ما را حفظ کرده و برآن صحنه می‌گذارد.

خودباوری؛ چالشها و راهکارها

(با تأکید بر نگرش دینی)

محمدتقی فعالی^۱

چکیده

خودباوری با شبکه‌ای از مفاهیم دینی نظیر کرامت نفس، عزت نفس، حرمت نفس، عدم سرزنش خویش، اراده‌مندی، توانایی حل مسئله و تکیه نمودن بر خالق جهان و امکانات آن، در ارتباط است. خودباوری نشانه‌هایی دارد که می‌توان به ترس، کم‌رویی، گوشه‌گیری، ناامیدی، بدبینی، دروغ‌گویی و پرخاشگری اشاره کرد. در صورتی که آدمی تحقیر گردد، مقایسه شود، آرزوهای دست‌نیافتنی داشته باشد و به خودپنداره نادرست مبتلا گردد، اعتماد به نفس خویش را از دست داده و در مسیر تضعیف قرار می‌گیرد.

مقاله حاضر به این سؤال اساسی پاسخ می‌دهد که انسان مؤمن چگونه می‌تواند اعتماد به نفس ضعیف خویش را تقویت کرده، به نقطه تعادل برساند. قرآن و نیز احادیث شیوه‌ها و راهکارهایی را ارائه می‌دهند. می‌توان نشان داد که دین دارای بعد عملی است و می‌توان برای معضلات روحی روانی بشر نظیر خودکم‌بینی و خودناباوری مدل الهی ارائه کند.

کلیدواژه‌ها

کرامت نفس، خودباوری، اعتماد به نفس، عزت نفس.

۱. دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه عرفان اسلامی.

طرح مسأله

اعتماد به نفس باعث می‌شود که فرد با وجود تمام مشکلات و موانع، نهراسد و از سعی و تلاش خویش نگاهد. او موانع را تجربه‌هایی می‌بیند تا راههای خطا را با آنها بشناسد و با تغییر دادن مسیر به اهداف دلخواه نزدیک شده به آنها دست یابد. اعتماد به نفس شخص را در موقعیتی قرار می‌دهد که به راحتی تسلیم شرایط نگردد، از خواست و هدف خویش صرف نظر نکند و با خودباوری از توانمندی‌های خویش جهت نیل به هدف بهره‌گیرد. شخصی که با اعتماد به نفس است به خود احترام می‌گذارد و به همین دلیل از احترام گذاشتن به دیگران دریغ نمی‌ورزد. او با اعتماد به داشته‌های خویش و با داشتن همت بلند به آرزوهای دور اما حاصل شدنی فکر می‌کند و با برداشتن گام‌های کوچک اهداف بلند را تعقیب می‌نماید.

تلاش و کوشش چنین شخصی این است که دائماً عیب‌ها و نقص‌های خویش را رصد کند تا از آنها بکاهد و نیز نقاط قوت خویش را بازشناسی کند تا آنها را تقویت نماید. زمانی که شخص به خودارزشمندی می‌رسد می‌تواند با حوادث کنار آید، او به خود قوت قلب می‌دهد و با کسب تجربه از خطاهای گذشته سعی دارد خودش را به ظهور برساند. اعتماد به نفس موجب می‌شود شخص بتواند گذشت از دیگران را تجربه کند، لب به تمسخر دیگران ننگشاید، با خود و دیگران دشمنی نکند، نقص‌های دیگران را برجسته ننماید، بی‌انضباطی پیشه نکرده مهربان و خوش‌ذهن باشد.

اعتماد به نفس مهم است؛ زیرا:

- به انسان خودباوری می‌دهد.
- موجب احترام به خود و دیگران می‌گردد.
- در مواجهه با فراز و نشیب‌های زندگی، انسانیت انسان را بروز می‌دهد.
- با اعتماد به نفس همواره صداقت و صراحت ملازم است.
- خودکم‌بینی از انسان دور می‌شود.
- رشد فردی و اجتماعی حاصل می‌آید.
- منفی‌بافی و خیال‌بافی از انسان فاصله می‌گیرد.
- رقابت سازنده به جای تقلید کورکورانه می‌نشیند.
- خودشناسی، خودآگاهی و معرفت نفس در انسان بروز و ظهور می‌نماید.
- اراده‌ها تقویت می‌گردد.
- بردباری و شکیبایی معنا پیدا می‌کند.
- یأس و ترس رخت برمی‌بندند.
- مواجهه سازنده جانشین پرخاشگری و انتقام‌جویی می‌گردد.

- واقع‌بینی و قضاوت منطقی سربرمی‌آورد.
- تنبیه‌ها و تشویق‌ها منطقی می‌شوند.
- از چالش‌ها و کشمکش‌های خانوادگی و اجتماعی کاسته می‌شود.
- و اعتماد به نفس مهم است؛ زیرا که با این صفت ارزشمند، آدمی می‌تواند سرنوشتی ارزشمند و ابدی برای خود رقم زند.

اعتماد به نفس همانند هر پدیده‌ی دیگر با تکنیک‌ها و روش‌هایی قابل تقویت است. بهترین راه افزایش خودباوری، شناخت دقیق عوامل، شیوه‌ها و راهکارهای آن می‌باشد تا از این طریق بتوان خودکم‌بینی و اعتماد به نفس پایین را درمان نمود.

الف) خودآگاهی

از مهمترین عواملی که به انسان کمک می‌کند، زندگی خوب و بهینه داشته باشد، داشتن آگاهی از خویشتن است. فرد خودآگاه می‌تواند به ارزش‌های خویش دست یابد و از مواهب خدادادی بهره‌مند گردد. آگاهی به خویشتن و خودشناسی در دو سطح قابل بررسی می‌باشد:

سطح اول) داشته‌ها و نداشته‌ها

خودآگاهی بدین معنا است که انسان شناخت مناسبی از خواسته‌ها، اهداف، نیازها، احساسات، ارزش‌ها، نقاط ضعف و نقاط قوت خویش داشته باشد. ضعف در خودآگاهی با بسیاری از بیماری‌ها و آسیب‌های روانی همراه است. مشکلات اجتماعی و روحی که با خودآگاهی ضعیف می‌تواند همراه باشد عبارتند از: افسردگی، اضطراب، احساس حقارت‌نفس، مشکلات ارتباطی، فرار، جدایی عاطفی، سوء مصرف مواد و اعتماد به نفس پائین.

خودآگاهی به توانایی انسان در درک ویژگی‌های فردی و اجتماعی شخص کمک می‌کند به‌گونه‌ای که وی را قادر می‌سازد نسبت به علایق، تمایلات، نیازها، ضعف‌ها و توانایی‌های خویش شناخت صحیح کسب کند و در پرتو آن بتواند به سازگاری فردی و اجتماعی دست یابد. خودآگاهی، ارتباط مستقیمی با اعتماد به نفس دارد به‌گونه‌ای که مبنای پایه برای اعتماد به خود محسوب می‌شود؛ زیرا که شخص تا استعدادها، توانمندی‌ها، خواسته‌ها و داشته‌های خویش را نشناسد، نمی‌تواند بر آنها اعتماد ورزد و با استفاده از داشته‌ها، ضعف‌ها و نیازهای خویش را ترمیم سازد.

عزت‌نفس و اعتماد به خود پیامد مجموعه‌ی عوامل فردی و اجتماعی است که در فرایند زمانی حاصل می‌آید یا تضعیف می‌گردد. خودباوری به احساسی در شخص اشاره دارد که تحت تأثیر عوامل گوناگونی نظیر عملکردها، موفقیت‌ها، توانایی‌ها و داورهای دیگران شکل می‌گیرد. انسان‌ها معمولاً در نتیجه‌ی واکنش‌هایی که از دیگران، به ویژه از افراد مهم دریافت می‌کنند، نگرش‌هایی در مورد باارزش بودن یا نبودن خویش به دست می‌آورند. خودارزشمندی بالا

نشان‌دهنده احساسات شخصی است که به آسانی تحت تأثیر دیدگاه‌های منفی دیگران قرار نمی‌گیرد.

عزت‌نفس پائین یکی از عوامل بازدارنده رشد فردی و اجتماعی است که گاهی فرد را وابسته به گروه‌های بزهکار می‌کند. آنها توان تصمیم‌گیری مستقل را از دست می‌دهند و در برخورد با تعارضات، تحت تأثیر نگاه‌های منفی دیگران قرار می‌گیرند.

یک) خود پنداره صحیح

از مهمترین ابعاد خودآگاهی، داشتن شناخت درست از خود و ابعاد درونی خویش است. ناتوانی در شناخت خویشتن یا داشتن شناخت نادرست از خود، می‌تواند نقش جبران‌ناپذیری در بروز آسیب‌های روانی داشته باشد. خودپنداره به ارزیابی هر فردی اطلاق می‌گردد که درباره خود و ابعاد وجودی خویش دارد. خودپنداره بدین معنا است ما خود را چگونه می‌بینیم؟ چه برداشتی از خویش داریم؟ و تا چه اندازه کاستی‌ها و توانایی‌های خویش را می‌شناسیم؟

اهمیت داشتن خودپنداره صحیح بدین لحاظ است که اولاً برداشت هر فرد از خودش، در رفتار وی تأثیر مستقیم دارد. مثلاً دانش‌آموزی که فکر می‌کند ریاضی او خوب است، با این درس ارتباط مناسبی برقرار می‌کند و برای آن زحمت بیشتری می‌کشد و طبعاً به نتیجه بهتری می‌رسد. اما شخصی که مثلاً همواره فکر می‌کند در زبان‌آموزی ضعیف است، نتیجه‌ای مطلوب از درس زبان نخواهد گرفت. ثانیاً خودپنداره‌ها بر دیگر احساسات انسان تأثیرگذارند. کسانی که خودپنداره مثبتی از خویش دارند در مقایسه با کسانی که نگرش منفی از خود دارند، از اعتماد به نفس بالاتری برخوردارند و احتمالاً سراغ رفتارهای پرخطر نظیر استفاده از مواد مخدر نمی‌روند.

خودآگاهی راهیست جهت کسب خودپنداره درست و ارزیابی صحیح از خویشتن. کسی که نگاهی واقع‌بینانه نسبت به درون خویش داشته باشد و ضعف‌ها، کاستی‌ها و توانایی‌های خویش را آن‌گونه که هستند، بشناسد، بهتر می‌تواند از ضعف‌های خویش بکاهد و بر توانمندی‌های خود بیافزاید.

قرآن کریم به زیبایی مسئله‌ای «بصیرت نفس» را پیش می‌کشد. در نگاه قرآن، انسان نسبت به نفس خویش می‌تواند بصیرت داشته از این خودآگاهی در راستای نیل به اهداف استفاده کند:

بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ؛ بلکه انسان خود بر نفس خویشتن بیناست. (قیامت: ۱۴)

تفاسیر در باب شریفه به دو معنا اشاره دارند؛ (طوسی، ۱۳۶۹: ۱۰/۱۹۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۷/۴۷۱؛ رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۰/۵۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۷/۲۵۸؛ سمرقندی، ۱۴۲۱: ۳/۵۲۲؛ ابن عاشور، ۱۴۳۰: ۲۹/۳۲۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۰/۷۲۶) معنای اول این‌که جوارح بر انسان در قیامت شهادت می‌دهند. هر کسی در دنیا عملی انجام دهد، آن عمل را با انجام خویش انجام داده

است. این اندام نسبت به اعمالی که انجام می‌دهند، عالمند و ناآگاه از رفتار خویش نیستند؛ زیرا که به طور کلی همه چیز در این جهان باشعور است. در صحنه قیامت جوارح انسان علیه و یا به نفع او شهادت می‌دهند.

معنای دوم این که انسان نسبت به درون و ابعاد وجودی خویش آگاه است. در این آیه از تعبیر «علی» و نیز «ه» در کلمه «بصیره» استفاده شده است که به معنای مبالغه در اطلاع و آگاهی است. المیزان اظهار می‌دارد که بصیرت به معنای رؤیت قلبی و ادراک باطنی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق: ۱۰۶/۲۰). لذا مفاد آیه این است که انسان‌ها به صورت طبیعی نسبت به درون خویش و کاستی‌ها و توانایی‌های خود آگاهند، اما ممکن است به آن بی‌توجه بوده غفلت ورزند. خداوند به انسان خودآگاهی داده است، هر کسی از آن بهره برد به سود خود اوست و هر کس از آن غفلت ورزد، زیان کرده است. (انعام: ۱۰۴)

دو) محورها

خودآگاهی محورهای گوناگونی دارد:

ظرفیت‌شناسی: آشنایی فرد با قابلیت‌ها و توانمندی‌های خود بخشی از خودآگاهی را شامل می‌شود. کسی که داشته‌ها و توانایی‌های خود را می‌شناسد و آنها را می‌بیند و در برابر حق شکرگزار باشد، خداوند بر وی افزوده او را بهره‌مند می‌سازد:

لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ؛ اگر واقعاً سپاس‌گزاری کنید [نعمت] شما را افزون خواهیم کرد. (ابراهیم: ۷)

در این شریفه دو نکته گفتنی است:

یکی این که آیه بیانگر قانون سلوکی و ایمانی است: هر کس شکر کند، خداوند افزایش می‌دهد. پس شکر و سپاس نشانه وفور و فراوانی است. نکته دوم این که آیه فرمود: افزایش می‌دهیم شما را (لأزیدنکم)، آیه فرمود: لأزیدنکم، به معنای افزایش می‌دهیم نعمت‌های شما را. لذا معنای دقیق آیه این نیست: شکر نعمت، «نعمت» افزون کند بلکه معنای آیه این است: شکر نعمت، «تو» را افزون کند.

افزایش انسان به معنای «شرح صدر» می‌باشد. کسی که نعمت‌های درونی و بیرونی را ببیند و برای تک‌تک آنها «برنامه شکر» داشته باشد، خداوند خود او را فریه می‌کند؛ خداوند بینش او را وسعت می‌بخشد، خداوند توانایی‌های درونی او را افزایش می‌دهد و خداوند به وی احساسات آسمانی عطا می‌کند. او در این صورت بهتر می‌بیند، از فکر باز بهره‌مند می‌گردد، با مشکلات بهتر سازگار می‌شود و تحملش افزایش می‌یابد.

حقوق‌شناسی: خودآگاهی موجب می‌شود که انسان حقوق متقابل خود و دیگران را بداند، مسئولیت‌ها را بفهمد و بر این اساس روابط اجتماعی مناسبی داشته باشد. رساله حقوق امام

سجاد علیه السلام، تعالیم گرانسنگی در این زمینه ارائه می‌دهد.

کاستی و توانایی‌شناسی: از محورهای مهم خودآگاهی این است که انسان ضعف‌ها و قوت‌های خویش را به خوبی می‌شناسد. البته شناخت کمبودها و توانمندی‌ها به خودی خود مطلوب نیست بلکه انسان کاستی‌های خود را می‌شناسد تا از آنها بکاهد و نیز توانایی‌ها و قوت‌های خود را می‌شناسد تا بر آنها بیفزاید. پذیرفتن کاستی، مطلوب است اما نباید به صورت یک بیماری روانی نظیر افسردگی درآید بلکه ما فقط نقص‌ها و کاستی‌های خود را می‌شناسیم تا آنها را ترمیم ساخته برطرف کنیم.

نیازشناسی: هر انسانی نیازهایی دارد. نیازها به دو صورت کمبودها یا نبودها ظهور پیدا می‌کنند. خلأها و احتیاج‌ها را باید شناخت تا راهی برای جبران آنها پیدا کرد. نیازها منشأ ظهور خواسته‌ها می‌شوند. لذا نیازشناسی به معنای آگاهی از خواسته‌ها و مطالبات خویش می‌باشد.

هدف‌شناسی: فرد خودباور برای خویش اهدافی را تصویر می‌کند. او بی‌هدف گام برنمی‌دارد و هرگز پراکنده کار نیست. از محورهای خودآگاهی، تنظیم اهداف و مقاصد است. خداوند با استفاده از واژه «عبث» ما را متوجه این نکته می‌کند که انسان در این جهان گام نگذاشته است تا به هدفی والا دست یابد. هدف از بودن انسان و زیستن وی در دنیا یک چیز بیش نیست و آن این که آسمانی شود، با خدا آشتی کند و از کارهای خود پلی برای صعود به عالم بالا بسازد:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؛ آیا پنداشتید که شما را بی‌هدفه آفریده‌ایم و این که شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید. (مؤمنون: ۱۱۵)

احساس‌شناسی: از ابعاد مهم آگاهی، شناخت احساسات خویشتن است. ناتوانی در شناخت احساسات خود، مشکلات مهمی برای فرد ایجاد می‌کند. عده‌ای به اشتباه فکر می‌کنند که احساسات موضوع بی‌اهمیتی است و چندان قابل توجه نیست لذا از آن غفلت وزیده مبتلا به ناآگاهی می‌شوند.

بازشناسی احساسات درونی مهم است؛ زیرا اولاً احساسات دو گونه است: زمینی و آسمانی. برخی احساسات نظیر حسادت، حرص و عداوت در بیشتر موارد زمینی و شیطانی محسوب می‌شوند اما احساساتی نظیر آرامش، خشیت از خدا، تواضع و ایمان احساسات آسمانی به حساب می‌آیند. ناتوانی در شناخت احساسات موجب می‌شود که انسان راهی به احساسات آسمانی نداشته باشد.

ثانیاً احساسات، تنظیم‌کننده رفتارهای انسان است. شناخت دقیق احساسات درونی به انسان یاد می‌دهد تا رفتار آدمی کنترل شود و انسان بتواند بر اعمال و سرنوشت خویش تسلط یابد. لذا شناخت دقیق و درست احساسات درونی به انسان قدرت مهار درون، رفتار و آینده خود را

می‌دهد. مثلاً فردی که بدانند در کدام شرایط خشمگین می‌شود، می‌تواند جهت مهار خویش، خود را در آن شرایط قرار ندهد یا به هنگام بروز خشم، راهی برای مهار آن بیابد.

ارزش‌شناسی: رفتارهای انسان بر اساس ارزش‌هایی تنظیم می‌شوند که وی به آنها معتقد است. اگر ایثار و گذشت برای فردی ارزش باشد رفتار او ایثارگرانه خواهد بود مثلاً وی به هنگام تقسیم غنایم، خود را در آخر صف قرار می‌دهد و دیگران را مقدم می‌شمارد. اما رفتار کسی که ملاک ارزشش، سودگروی و خودپرستی باشد به گونه‌ای دیگر است.

سه) پیامدها

خودآگاهی به انسان کمک می‌دهد تا به نتایج مثبتی دست یابد:

کنترل احساسات: فردی که احساسات خود را به خوبی شناسایی کند و از آن آگاه باشد، توان کنترل احساسات را به دست خویش می‌گیرد. با توجه به این که بسیاری از رفتارهای بزهکارانه نظیر پرخاشگری، اعتیاد و رفتارهای پرخطر جنسی حاصل رهاسازی احساسات است، مهار هیجانات احساسی می‌تواند مهم باشد.

کاهش کاستی‌ها: فرد خودآگاه از ضعف‌ها و کاستی‌های خود، آگاه است و از این طریق قادر خواهد بود ضعف‌های خود را ترمیم سازد و به سمت کمال پیش رود.

ارتباط سالم: خودآگاهی موجب می‌شود که انسان از حدود و حقوق خود و دیگران به خوبی اطلاع داشته باشد و با رعایت وظایف و مسئولیت‌های خویش، با دیگران ارتباط سالم و مناسب برقرار نماید.

اهداف واقعی: اهداف واقع‌بینانه با خودآگاهی حاصل می‌آید؛ کسانی که در سر اهداف ایده‌آل، تخیلی و دست‌نایافتنی می‌پروراند، در تنظیم رفتار صحیح، عاجز می‌مانند و در نتیجه به ناکامی، بی‌بندباری و بزهکاری مبتلا می‌شوند.

تنظیم ارزش‌های والا: خودآگاهی به انسان مدد می‌رساند تا ملاک‌های درستی برای ارزش‌های خویش بیابد و از این طریق زندگی ارزشمندی برای خود دست‌وپا نماید. براین اساس وی از دنبال کردن ارزش‌های کاذب خودداری نموده با آرامش عمیق زندگی خود را طی می‌کند.

پیروزی بزرگ: خودشناسی برای انسان پیروزی بزرگی به ارمغان می‌آورد:

كفَى بِالْمَرْءِ مَعْرِفَةً أَنْ يَعْرِفَ نَفْسَهُ؛ انسان را همین شناخت بس که خود را بشناسد. (واسطی،: ۳۸۵/۱؛ غرر الحکم، ۱۳۶۶ش: ص ۵۲۰)

شناخت دقیق دیگران: کسی که به خویشتن واقف گردد، توان شناخت دیگران را کسب می‌کند؛ زیرا که انسان‌ها از یک ریشه‌اند و هویت مشترک دارند:

مَنْ جَهَلَ نَفْسَهُ كَانَ بِغَيْرِ نَفْسِهِ أَجْهَلًا؛ کسی که خود را نشناسد، دیگری را کمتر می‌شناسد.
(آمدی، ۱۳۶۶ ش: ص ۵۸۳)

راهیابی به حقیقت: اگر کسی از شناخت خود غفلت ورزد، از راه نجات دور افتاده امر او به سامان نمی‌رسد:

مَنْ لَمْ يَعْرِفْ نَفْسَهُ بَعْدَ عَنِ سَبِيلِ النِّجَاةِ وَ خَبَطَهُ فِي الضَّلَالِ وَ الْجَهَالَاتِ؛ هر که خود را نشناخت، از راه نجات دور افتاد و در وادی گمراهی و نادانی‌ها قدم نهاد. (همان، ۱۳۶۶ ش: ص ۶۵۶)

توحید: خودشناسی برای انسان خداشناسی و یکتاشناسی را هدیه می‌کند:

عَجِبْتُ لِمَنْ يَجْهَلُ نَفْسَهُ كَيْفَ يَعْرِفُ رَبَّهُ؟!؛ در شگفتم از کسی که خود را نمی‌شناسد، چگونه پروردگارش را می‌شناسد؟! (همان، ۱۳۶۶ ش: ص ۴۶۱)

تحول و رسیدن به الگوهای والای انسانی تنها از طریق خودشناسی و آگاهی به خویشستن فراهم می‌آید:

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ؛ بگو این است راه من که من و هر کس پیروی‌ام کرد با بینایی به سوی خدا دعوت می‌کنیم. (یوسف: ۱۰۸)

بصیرت، دانش و معرفتی است که با آن می‌توان حق را از باطل تمییز داد. انسان با بصیرت، نیک و بد را می‌شناسد، پرده‌ عذر و فریب را از پیش چشمان می‌افکند و از این طریق هدایت یافته در اصلاح درون پیروزمند می‌باشد. (طبرسی، ۱۳۸۵ ق: ۴۱۱/۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۲۰/۱۸؛ ۱۳۷۴: ۱۴۸/۵)

غزالی مقام آگاهی و بصیرت را تا بدان حد بالا می‌داند که آن را کلید سعادت معرفی می‌نماید و پرده‌ غفلت و فرهیختگی را منبعی برای شقاوت. قلب، جایگاه معرفت است به شرط آن که فارغ از شهوات دنیوی باشد؛ زیرا که قلب از عالم ملکوت است. زمانیکه قلب از مرحله خودآگاهی عبور کرد و برای خدا خالص گردید و ریاضات شرعی، پیشه کرد، از اعمال پست رهایی خواهد یافت. (غزالی، ۱۹۴۶: ۳/۳۹۵)

سطح دوم) احساس عمیق وابستگی

ممکن است خودشناسی و خودآگاهی ناظر به معنای عمیق‌تری باشد. ماجرا به عالم ذر و عالم الست بازمی‌گردد: خداوند به تمام انسان‌ها فراخوان داد و فرزندان آدم را از صلب پدران‌شان خارج نمود. این بار عام و اجتماع تمامی عالمان در عالم ذر به منظور تحقق یک امر بود: انسان‌ها بر حقیقت خویش واقف گردند و به ربوبیت خدا گواهی دهند.

علی‌رغم مباحث فراوانی که در تفاسیر آمده است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۱۷۶/۲؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق: ۳۰۴/۴؛ بغدادی، ۱۴۱۵ ق: ۲۶۶/۲؛ طبرسی، ۱۳۸۵ ق: ۲۷۴/۳؛ ابن عاشور،

۱۴۳۱: ۳۴۶/۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۷ ق: ۴۱/۳؛ فیض دکنی، ۱۴۱۵ ق: ۳۶۵/۲) دو نکته شایان ذکر است؛ نکته‌ای اول به این تعبیر بازمی‌گردد: اشهدهم علی انفسهم. «اشهاد» به معنای احضار امری نزد کسی و ارائه حقیقت آن امر می‌باشد. هرگاه حقیقت امری از طریق علم شهودی برملا گردد و انسان کاملاً بر آن احاطه یابد، اشهاد محقق شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۳۷/۸) پس مفاد تعبیر مزبور این است که خداوند در عالم ذر به انسان‌ها توان داد تا حقیقت خویش را به صورت آشکار ببینند.

نکته‌ای دوم این که بعد از آن که انسان‌ها حقیقت خویش را یافتند خداوند از آنها سؤال می‌کند: آیا «من» ربّ شما نیستیم؟ (الست بربکم). در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است (همان، ۱۴۱۷ ق: ۳۱۶) که خداوند به آنها نفرمود: آیا شما «ربی» ندارید؟ بلکه فرمود: آیا «من» ربّ شما نیستیم؟ پرواضح است که خداوند در عالم ذر حجاب‌ها را از پیش چشم بندگان برداشت و آنها «به صورت مستقیم» او را دیدند. لذا رابطه انسان‌ها در عالم ذر با خدا رابطه من - او نبود بلکه از نوع رابطه من - تو بود. بدین معنا که انسان‌ها پروردگار خویش را در عالم ذر «به نحوی» مشاهده کردند و نه «او» بلکه «تو» را دیدند.

اگر دو نکته پیش گفته را با یکدیگر ملاحظه کنیم بدست می‌آید که انسان‌ها در عالم الست از یکسو حقیقت خویش را دیدند و از سوی دیگر پروردگار خود را و در نهایت او را به ربوبیت پذیرفتند و از این طریق پیمان با خدایشان در عالم الست بستند. در این جا پرسشی رخ می‌نماید و آن این که چگونه انسان‌ها از مشاهده حقیقت خود به ربوبیت خدا رسیدند؟ پاسخ را می‌توان در یک نکته عمیق یافت و آن این که وجود انسان چیزی جز «فقر» نیست و پیداست که مشاهده «فقر» خویش دقیقاً مشاهده «غنای» خداوند است:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز ستوده است. (فاطر: ۱۵)

چون نیک بنگریم سراپای وجود انسان نیاز است؛ انسان نیازمند اکسیژن، غذا، آب، مسکن، لباس و دهها بلکه صدها پدیده دیگر است. اگر نیاز انسان را فقط به هوا بررسی کنیم سر از کهکشان‌ها در می‌آوریم، اگر برای یک ثانیه خون داخل رگ منعقد شود، چه بسا صدمه جبران ناپذیری به انسان وارد شود و اگر تنها یک عضو یا یک سلول از انسان مختل گردد عجز انسان آشکار می‌شود. قانون کلی این که به هر میزان انسان نیازهای خویش را بیشتر بشناسد و به عمق وابستگی خویش آگاه گردد، بی‌نیازی مبدأ عالم را بهتر می‌فهمد و به این حقیقت پی می‌برد که اگر او لحظه‌ای به ما نگاه نکنند، نابودی قطعی است. اما خداوند، رحمان است و هرگز برای نابود کردن نیافرید. او آفرید تا بسط رحمت دهد.

تأمل در احادیث ما را با مضمون «معرفت نفس» آشنا می‌کند. معرفت نفس و خودشناسی

ناظر به هر دو سطح خودآگاهی می‌تواند باشد. خودشناسی از یکسو کاستی‌ها، توانایی‌ها و خواسته‌های انسان را نشان می‌دهد (سطح اول) و از سوی دیگر می‌تواند به معنای عمیق‌تری بکار رود؛ بدین معنا که خودشناسی چیزی جز فقرشناسی انسان و نیازشناسی مطلق او نیست (سطح دوم).

گفتنی این‌که از آیه ذر بدست می‌آید که معرفت نفس (اشهدهم علی انفسهم) همان معرفت رب (الست بربکم) می‌باشد. به بیان دیگر خودشناسی مقدمه‌ای برای خداشناسی نیست بلکه همان خداشناسی است:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ هر کس خود را شناخت، خدا را شناخت. (جعفر بن محمد، ۱۳۶۷: ۱۳/۱)

درنگ در حدیث به ما نشان می‌دهد که معصوم علیه السلام فرمود: هر کس خود را شناخت، خدا را «خواهد» شناخت (یعرف) بلکه فعل «عَرَفَ» در هر دو طرف به صورت ماضی آمده است. پس خودشناسی و خداشناسی دو امر منفک از یکدیگر نیستند تا یکی مقدمه و دیگری نتیجه می‌باشد بلکه آن دو حقیقتاً یکی است. یک نگاه به خود به عنوان موجود وابسته، نگاه به خدا به عنوان وجود بی‌نیاز است. شایان ذکر است که ملاصدرا از همین مضامین عمیق دینی مسئله «امکان فقری» و «فقر وجودی» را در فلسفه به دست آورد و آن را ابداعی در حکمت متعالیه تلقی نمود. امام علی علیه السلام فرمود: أَفْضَلُ الْمَعْرِفَةِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ؛ برترین شناخت، خودشناسی انسان است. (آمدی، ۱۳۶۶ ش: ۱۸۹؛ واسطی، ۱۳۶۷: ۱۱۸)

حضرت علی علیه السلام فرمود: أَفْضَلُ الْحِكْمَةِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ وَ وُقُوفُهُ عِنْدَ قَدْرِهِ؛ برترین حکمت این است که انسان خود را بشناسد و اندازه خویش را نگه دارد. (آمدی، ۱۳۶۶ ش: ۱۹۹) فخر کائنات صلی الله علیه و آله بیان داشت: غَايَةُ الْمَعْرِفَةِ أَنْ يَعْرِفَ الْمَرْءُ نَفْسَهُ؛ نهایت معرفت این است که آدمی خود را بشناسد. (همان، ۱۳۶۶ ش: ۴۶۹)

امام اول علیه السلام شیعیان اظهار داشت: أَفْضَلُ الْعَقْلِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ، فَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَقَلَ وَ مَنْ جَهَلَهَا ضَلَّ؛ برترین خردورزی، خودشناسی انسان است. پس هر که خود را شناخت خردمند شد و هر که خود را نشناخت گمراه گشت. (آمدی، ۱۳۶۶ ش: ۲۰۶)

حاصل آن‌که خودآگاهی و خودشناسی راهی مؤثر در کسب اعتماد به نفس و سلامت روان می‌باشد. انسان برای این‌که بهتر عمل کند، باید خود را باور کند و برای خودباوری و تحقق بخشی به اهداف خود راهی جز شناخت ابعاد درونی خویش ندارد. از این‌رو است که شعار «خودت را بشناس» ریشه در ادیان کهن و تاریخ بشر دارد. خودآگاهی اولین موهبتی است که ما به عنوان انسان از آن برخورداریم. ما می‌توانیم بر حقیقت خویش واقف گردیم، افکار و احساسات خود را ارزیابی کنیم و از این طریق تغییرات و اصلاحات مطلوبی درون خود ایجاد نماییم. شاید

دیگر موجودات از چنین موهبت و قدرتی بی بهره باشند.

ب) مسئولیت پذیری

یکی از عوامل که ما را به اعتماد به نفس می‌رساند، احساس مسئولیت است. مسئولیت‌پذیری در قبال امور مختلف، ملاکی جهت بازشناسی و تشخیص میزان رشد فرد به حساب می‌آید. فردی که احساس مسئولیت می‌کند، امور زندگی خودش را بر عهده می‌گیرد و در برابر مسایل گوناگون فردی و اجتماعی، احساس مسئولیت می‌نماید، اقدام مؤثر و سازنده در قبال آنها به انجام رسانده وضع موجود را به پیشرفت و توسعه سوق داده، همچنین شخص از خود سلامت رفتاری نشان داده است.

یک) ویژگی‌ها

فردی که دارای حس مسئولیت است، خصایصی دارد و با علائمی می‌توان او را شناخت:

- فرد مسئولیت‌پذیر، به دنبال یافتن مقصر در جای دیگر نیست. یکی از واکنش‌های رفتاری که افراد به هنگام شکست از خود بروز می‌دهند این است که از پذیرش مسئولیت شانه خالی کرده بروز مشکلات را بر عهده دیگران می‌اندازند. آنها نابسامانی‌های موجود را نمی‌پذیرند و همیشه سرانگشت تقصیر به سمت دیگران دراز می‌کنند. آنها با این عکس‌العمل خود را تبرئه می‌کنند و سایرین را مقصر وضعیت موجود به حساب آورده معرفی می‌نمایند.

تجربه نشان داده است که افراد نامسئولیت‌پذیر، به جای تفکر در باب خطاهای خویش و پذیرش آنها، دست به توجیه می‌زنند و سایرین را به عنوان مقصر جلوه می‌دهند. عامل اصلی در بروز مشکلات خود انسان‌ها هستند، اما کسانی که از اعتماد به نفس کمتری برخوردارند، خودشان به صحنه نمی‌آیند و با فرافکنی، دیگری را ایجاد کننده مشکل نشان می‌دهند.

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا؛ هر کس سربلندی می‌خواهد سربلندی یکسره از آن خداست. (فاطر: ۱۰)

گذشته از این که دنبال مقصر گشتن، آدمی را از تحرک و پویایی بازمی‌دارد. اگر انسان صد سال هم بنشیند و دائم به دنبال مقصر بگردد، هرگز گام از گام برنخواهد داشت.

البته احساس مسئولیت و پذیرش خطا، به معنای «اعتراف» به خطا نزد دیگران نیست. بلکه «احساس» مسئولیت در قبال لغزش‌ها کافیهست. مهم این است که انسان‌ها به لحاظ درونی خطای خویش را بپذیرند و خودشان را مسئول نابسامانی‌های موجود بدانند. گذشته از این که اعتراف به خطا نزد دیگران، امر پسندیده‌ای نیست؛ زیرا که اعتراف به گناه، موجب خوار کردن خویش می‌شود و پست کردن و زبون نمودن خود نزد دیگران روا نیست و گناهی بزرگ محسوب می‌شود. رسول خدا ﷺ فرمود:

مَنْ أَقْرَبُ بِالذُّلِّ طَائِعًا فَلَيْسَ مِّنْ أَهْلِ الْبَيْتِ؛ هر که آزادانه، خواری و زبونی را بپذیرد از ما خاندان نیست. (حرّانی، ۱۴۰۴ ق: ۵۸)

ناگفته پیداست که پذیرش مسئولیت خطا و اشتباه به معنای ماندن در خطا و سیر کردن در گذشته هم نیست که این نیز ناروا است. به تعبیر کلی‌تر انسان‌ها نسبت به گذشته‌ی پر خطای خویش سه دسته‌اند:

● برخی به هیچ وجه زیر بار مسئولیت نرفته و هرگز اشتباهات خود را به دوش نمی‌گیرند. نتیجه آن که هرگز بهره‌ای از رشد نخواهند داشت و دائم در حالت چالش با خود و پرخاشگری با دیگران به سر می‌برند.

● بعضی دیگر به صورت افراطی با گذشته‌ی خود مواجه می‌شوند. آنها نه تنها پذیرای خطای خویش می‌شوند بلکه دائم به آنها خیره شده گذشته‌ی پراشتباهشان را اقامتگاه خود قرار می‌دهند و گاه نزد دیگران عقده‌ی دل می‌کشایند و دست به خودافشایی می‌زنند آن‌گونه که در فرهنگ مسیحیت رواج دارد.

● راه درست، روش میانه و اعتدال است. دو شیوه‌ی پیش‌گفته نامطلوب می‌نماید. راه صواب و صحیح این است که اولاً فرد در باب خطاها و شکست‌های خود با دقت فکر کند و برای این عمل زمان مصرف نماید، ثانیاً با شهامت، مسئولیت تمامی آنها را به دوش گیرد و ثالثاً بداند که کار به همین جا ختم نمی‌شود بلکه دو امر پیش‌گفته مقدمه است، باید تمام سعی خویش را به صحنه آورد تا اشتباهات و بی‌توفیقی‌های خود را جبران کند. تنها در این صورت است که راه رشد پیموده هر روز از روز پیش بهتر خواهد شد:

مَنْ إِسْتَوَى يَوْمًا فَهُوَ مَعْبُودٌ؛ زیانکار است کسی که دو روزش یکسان باشد. (صدوق،: ۶۶۸)

■ انسان مسئولیت‌پذیر، سعی دارد اعمال و عملکردهای خود را درونی کند. از جمله عواملی که باعث می‌شود فرد از مسیر رفتار سالم و سازنده خارج گردد و به سوی اقدام‌های مشکل‌آفرین رود، تغییر محوریت از عوامل درونی به سوی عوامل بیرونی است. برخی انسان‌ها زندگی خود را این‌گونه تنظیم می‌کنند که شکست‌ها را ناشی از عوامل بیرونی می‌دانند، اما موفقیت‌ها و پیروزی‌ها را منسوب به خود می‌کنند. مثلاً دانش‌آموزی که نمره‌ی بد گرفته است می‌گوید: معلم نمره‌ی من را خراب کرد اما زمانی که بیست گرفت می‌گوید: نتیجه‌ی زحمات خودم بود.

بیا باید فرض کنیم هر شخصی که به ناهنجاری یا شکستی مبتلا شد، دیگری را مقصر بداند و هیچ کس مسئولیت اشتباهاتش را نپذیرد در این صورت همه تبرئه شده‌اند. درحالی‌که واقعیت این است که همه مقصر اعلام شده‌اند. بیا به جای این که من مقصر اشتباه شما باشم و شما مقصر خطای من باشید، هر کسی مسئول رفتار خودش باشد. آیا این روش بهتر نیست؟

در این صورت آیا عداوت‌ها و خشونت‌ها کم نمی‌شود؟ آیا تلاش‌ها و کوشش‌ها افزایش نمی‌یابد؟ و آیا جامعه به سمت صلح و آرامش پیش نمی‌رود؟

دو) محورها

احساس مسئولیت، گوناگون می‌باشد و دارای محورهای مختلفی است:

محور اول: نسبت به خود

فرد مسئولیت‌پذیر نسبت به خودش احساس مسئولیت می‌کند. هر انسانی در گذشته خویش اشتباهات داشته مبتلا به شکست‌هایی شده و نیز موفقیت‌هایی را کسب نموده است. فرد مسئولیت‌پذیر خودش را عامل تمامی امور مزبور می‌داند.

نکته جالب این که واژه «مسئولیت» از ریشه «سؤال» می‌آید و معنای آن این است که اگر مثلاً از من سؤال شد که چه کسی عامل فلان خطا است، در پاسخ باید بگویم: من. روح مسئولیت‌پذیری یک نگرش و احساس درونی است؛ اگر نگاه و احساس من این باشد که عامل تمامی شکست‌ها و پیروزی‌های گذشته من، خودم هستم، در این صورت من فرد مسئولیت‌پذیر خواهم بود.

لذا قبول مسئولیت نسبت به خود بدین معناست که خود را مؤثر در تمامی خطاها، اشتباه‌ها، نابسامانی‌ها و نیز موفقیت‌ها، پیروزی‌ها و رفتارهای خوب بدانم و از این طریق سعی نمایم از کژی‌های خود بکاهم و بر خوبی‌های خویش بیفزایم.

محور دوم: نسبت به خانواده

فرد بامسئولیت، خود را در قبال امور زندگی، همسر و فرزندان خویش مسئول می‌داند. اگر نقص یا کاستی در خانه پیدا شد، عامل را در خودش جستجو می‌نماید و هرگز سرانگشت تقصیر به سوی دیگری دراز نمی‌کند. وی همچنین در قبال رشد و پیشرفت دیگر اعضای خانواده خود را مسئول دانسته تلاش می‌کند تا زندگی توسعه یابد.

محور سوم: نسبت به جامعه

انسانی که دارای احساس مسئولیت است در روابط اجتماعی فعال ظاهر می‌شود. اگر تنش میان فردی یا میان اجتماعی پیش آمد، به دنبال یافتن نقش خود می‌گردد. او همچنین خود را در قبال بهینه‌سازی روابط اجتماعی و پیشرفت دیگران مسئول می‌داند.

محور چهارم: در قبال خدا و اولیاء او

خداوند هرگز خطا نمی‌کند، لذا هرگز مورد سؤال واقع نمی‌شود اما دیگران به دلیل خطای فراوان سؤال می‌شوند و باید مسئولیت‌پذیر باشند:

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ؛ در آنچه [خدا] انجام می‌دهد چون و چرا راه ندارد و [لی] آنان [= انسان‌ها] سؤال خواهند شد. (انبیاء: ۲۲)

انسان، هر خطایی که انجام دهد و هر اشتباهی که از خود بروز دهد در واقع گناه خدا را مرتکب شده معصیت او را به گردن آویخته است. لذا باید نسبت به حدود و حقوق الهی و آسمانی مسئولیت‌پذیر بوده آن را جبران نمود.

سه) مسئولیت‌پذیری و اعتماد به نفس

مسئولیت‌پذیری امریست که در تمام زمینه‌های زندگی جاریست و نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای دارد. به هر میزان که فرد از مسئولیت‌پذیری بیشتری برخوردار گشت به سلامت رفتار و بهداشت روان نزدیک شده است. با تقویت احساس مسئولیت می‌توان به نحو شایسته‌ای کمبود اعتماد به نفس را درمان نمود.

تا زمانی که شخص مسئولیت کارها را به عهده نگیرد، تغییر و تحول امکان‌ناپذیر خواهد بود. و از سوی دیگر می‌دانیم که جبران کمبود اعتماد به نفس، تنها با ایجاد تغییر در نگرش و ابعاد وجودی خویش ممکن می‌شود. لذا تقویت حس مسئولیت‌پذیری راهیست برای بهینه‌سازی اتکا به خود.

قرآن کریم داستان نقاب‌دارانی را مطرح می‌کند که از ویژگی‌هایشان خدعه و نیرنگ درباره دیگران است. آنها کارشان نقشه‌کشی است، اما این که نقشه‌های شوم‌شان نسبت به فردی تأثیرگذار باشد یا نباشد، بسته به رفتار خود آن فرد است. اگر آن فرد با رفتار نادرست آن صدمه‌ها را به سمت خود بخواند، وی صدمه‌پذیر خواهد شد و آلا نه. اما شکی در این نیست که آن خدعه‌ها و حیل‌ها قطعاً به خدعه‌گر باز می‌گردد و او را مصدوم خواهد نمود:

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ؛ با خدا و مؤمنان نیرنگ می‌بازند ولی جز بر خویشان نیرنگ نمی‌زنند و نمی‌فهمند. (بقره: ۹)

حاصل آن که هر کس در حد توان باید مسئولیت‌پذیر باشد و اگر کاری به او سپرده شد آن را به نحو شایسته انجام دهد. پیامبر خدا ﷺ تمامی انسان‌ها را مسئول دانست (مجلسی، ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴ ق: ۳۸/۷۲). انسان نباید دیگران را سرزنش و مؤاخذه نماید. کسی که از احساس مسئولیت بالا و اعتماد به نفس قوی برخوردار است، همواره به نتیجه مطلوب توجه دارد و بعد از آشنایی با جوانب کار، از تمام توش و توان خویش بهره می‌گیرد و دیگران را در برابر شکست‌ها و ناکامی‌ها سرزنش نمی‌کند. امام صادق علیه السلام فرمود:

إِحْمِلْ نَفْسَكَ لِنَفْسِكَ فَإِنَّ لِمَ تَفْعَلْ لِمَ تَحْمِلُكَ غَيْرُكَ؛ بار مسئولیت خویشان را خودت باید بر دوش بگیری، و اگر از انجام وظیفه شانه خالی کنی، دیگری بار مسئولیت تو را حمل نخواهد کرد. (کلینی، ۱۳۶۵ ش: ۴۵۴/۲)

علی علیه السلام فرمود: لَا تَتْرُكِ الْإِحْتِهَادَ فِي إِصْلَاحِ نَفْسِكَ فَإِنَّهُ لَا يُعِينُكَ عَلَيْهَا إِلَّا بِجَدِّ؛ هرگز از مجاهده و کوشش در اصلاح نفس خویش باز نایست؛ زیرا چیزی جز سعی و کوشش تو را در این

کار یاری نخواهد کرد. (آمدی، ۱۳۶۶ ش: ۷۵۸)

ج) خویشتن‌داری

بردباری یکی از مهمترین ابزارهای مقابله با خودناباوری است. مطالعه متون دینی نشان می‌دهد که صبر و بردباری یکی از ویژگی‌های بارز پیامبران الهی و اولیای آسمانی می‌باشد، آنان در مواجهه با مشکلات، شدائد و گرفتاری‌ها صبر پیشه می‌کردند و به پیروان خود دوری از بی‌تابی را توصیه می‌نمودند:

أَطْرَحُ عَنْكَ وَارِدَاتِ الْهُمُومِ بَعَزَائِمِ الصَّبْرِ؛ با پیشه کردن صبر، غم‌ها را از خود دور سازید. (حرّانی، ۱۴۰۴ ق: ۸۳)

صبر و خویشتن‌داری یکی از نیروهای خداست که سبب نجات و گشایش می‌شود: مَنْ لَمْ يَنْجَحِ الصَّبْرَ أَهْلَكَهُ الْجَزَعُ؛ کسی که صبر او را نجات ندهد، بی‌قراری او را از پای درمی‌آورد (مجلسی، ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴ ق: ۱۳۴/۸۲).

در قرآن کریم بردباری به عنوان رفتاری ارزشمند مطرح شده است. این کتاب آسمانی صبر یعقوب علیه السلام، بردباری ایوب علیه السلام و خویشتن‌داری ابراهیم علیه السلام را ستوده است و افراد بردبار را «نشانه‌شناس» معرفی می‌کند:

لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ؛ تا برخی از نشانه‌های [قدرت] خود را به شما بنمایاند قطعاً در این [قدرت‌نمایی] برای هر شکیبایی سپاس‌گزاری نشانه‌هاست. (لقمان: ۳۱)

صبر نقشی بسیار مثبت در زندگی انسان و سلامت روانی او دارد. بردباری نسبت به ایمان به مانند سر نسبت به جسد است (نهج البلاغه، ۱۳۸۹: ح ۸۲). صبر گونه‌ها و انواع متعددی دارد؛ (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۶: ص ۱۶۳) صبر بر سختی‌ها و مصیبت‌ها که به آن صبر بر مکروهات گفته می‌شود و در مقابل آن، جزع یا بی‌قراری قرار دارد. نوع دیگر، شجاعت نام گرفته است و در برابر آن، جُبْن یا ترس قرار می‌گیرد. گاهی صبر نسبت به طغیان غضب مطرح می‌شود که به آن حلم یا کظم‌غیظ اطلاق می‌گردد. صبر در انجام عبادات، گونه دیگری از بردباری است و در مقابل آن، فسق قرار داد. عَفْت به معنای صبر نسبت به غریزه جنسی است و حالت مقابل آن را آز و شره می‌گویند. صبر بر کتمان راز، نوع دیگری از بردباری است. زهد به معنای صبر و چشم‌پوشی از مقدار زائد بر نیاز، نوع دیگری از صبر است که وضعیت مقابلش را حرص می‌نامند. خویشتن‌داری آثار متعددی در پی دارد؛ کسی که در زندگی فردی یا اجتماعی، شکیبایی و استقامت پیشه کند به پیروزی خواهد رسید. قرآن کریم ماجرای افرادی را پیش می‌کشد که علی‌رغم تعداد اندک، با صبر و شکیبایی بر دشمن زیاد پیروز شدند:

إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِثْلِينَ؛ اگر از [میان] شما بیست تن شکیبیا باشند بر دویست تن چیره می‌شوند. (انفال: ۶۵)

پیامد دیگر بردباری، گشایش است. کسی که کار خیر انجام دهد و بر آن شکیبایی و استقامت نماید، عاقبت درب‌های بسته به روی او گشوده می‌شود:

لَا يَعْذِبُ الصُّبُورَ الظُّفْرَ وَ إِنْ طَالَ بِهِ الزَّمَانُ؛ انسان شکیبیا پیروزی را به دست می‌آورد گرچه زمان طولانی بگذرد. (نهج البلاغه، ح ۱۵۳)

از جمله کارکردهای مثبت صبر، تقویت اعتماد به نفس است. بردباری موجب می‌شود استعداد‌های انسان به فعلیت برسند، توانایی‌های وی بروز کنند، فضائل اخلاقی شکوفا گردند و استواری و استحکام درونی انسان به ظهور برسد و از این طریق خودکم‌بینی جای خود را به خودباوری بدهد و نتایج دلخواه در اختیار انسان قرار گیرد:

بِالصَّبْرِ يُتَوَقَّعُ الْفَرْجُ وَ مَنْ يَدْمِنَ قَرَعَ الْبَابَ يَلِجْ؛ با صبر، انتظار گشایش می‌رود و کسی که پیوسته دری را بکوبد، عاقبت آن در به رویش باز می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴ ق: ۹۶/۶۸؛ کراچی، ۱۴۲۷: ۱۳۹/۱)

ه) امیدواری و خوش‌بینی

عدم اعتماد به نفس یکی از مهمترین عوامل عدم دستیابی به موفقیت و نتایج دلخواه است. از سوی دیگر عامل بسیاری از خودناباوری‌ها، ناامیدی و ناخوش‌بینی است. بیشتر انسان‌ها تمایل دارند توانایی‌های خود را نبینند و بر نقاط ضعف خود تمرکز کنند. زمانی انسان می‌تواند پیروز گردد و گشایش را پشت درب خانه خویش ببیند که در خود تحولی اساسی ایجاد کند. انسان می‌تواند نگرش‌های منفی خویش را تغییر دهد، بر ناداشته‌ها و نقاط ضعف خود متمرکز نشود و از این طریق شادابی و سلامت روحی خویش را باز یابد.

یک) عوامل

خوش‌بینی و امیدواری مانند هر پدیده دیگری از طریق اسباب و علل حاصل می‌آید. می‌توان با تکیه بر علل و عوامل، راهی به سمت امید، زیبایی و آرامش گشود.

اول) نگاه زیبا

تمام هستی وابسته به مبدئی است که بر اساس علم و حکمتش ماسوا را آفریده است. خداوند خالق زیبایی‌هاست و خودش نیز زیباست. امام حسن مجتبی علیه السلام در موارد متعددی این جمله را می‌فرمود: خداوند زیباست و زیبایی‌ها را دوست دارد. جالب این‌که در چند مورد سخن در باب پوشش و لباس است. روزی امام حسن علیه السلام لباس زیبایی بر تن داشت. از ایشان درباره علت پوشیدن لباس نیک و زیبا سؤال شد. آن بزرگوار این‌گونه پاسخ داد و این پاسخ نشان از اهمیت پوشش، لباس و زیبایی آن است:

إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ؛ خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد. (فلسفی، ۱۳۶۸ ش: ۱۲۵/۲)

از سوی دیگر جهان خدا هم زشت نیست و نمی‌تواند باشد؛ زیرا که جهان از خدا و خداوند زیبا است. به بیانی دیگر جهان به سه شکل ممکن بود آفریده شود؛ زشت، زیبا و زیباترین. خداوند از میان این سه احتمال، نوع سوم را برگزید و جهان را به زیباترین وجه ممکن آفرید. بیان خداوند در خلقت عالم هستی این است: از این زیباتر ممکن نبود و گرنه می‌آفریدم. البته ممکن است انسان‌ها چشم زیباییین نداشته باشند. این نقص از درون انسان‌ها ناشی می‌شود. اگر آدمی درون خویش را از آلودگی‌ها، سموم و بیماری‌ها پاک کند و با قلب پاک بنگرد، طبعاً جهان را همان‌گونه خواهد دید که خدایش آفرید. انسان‌ها می‌توانند با مجاهدت و سلوک به این بینش والا دست یابند:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ؛ همان کسی که هر چیزی را که آفریده است نیکو آفریده. (سجده: ۷)

دوم) تمرکز و دقت

فردی که بخواهد برای آینده خود تصمیم بگیرد و آرزوها و رؤیاهای خویش را محقق سازد، باید گام نخست را بردارد. هر شخصی که پا به این جهان می‌گذارد دارای استعداد و توانایی خاصی است. اگر کسی بپندارد هیچ استعداد و مهارتی ندارد، اشتباه کرده است و باید در فکر خود تجدیدنظر کند. نخست باید استعدادیابی کرد و توانایی و نیرو یا نیروهای درونی خویش را با دقت شناخت. رشد انسان از رهگذر پرورش استعدادها و خلاقیت‌های درونی می‌گذرد.

از آنجا که خداوند به هر کس استعدادی عنایت کرده است، طبعاً تفاوت‌هایی میان انسان‌ها به وجود می‌آید. این تفاوت‌های طبیعی، ضامن خیر و سعادت بشر می‌باشد؛ زیرا از یکطرف ملاک بازشناسی انسان‌هاست و از سوی دیگر پیشرفت و توسعه بشر از طریق همکاری و همگرایی انسان‌ها شکل می‌گیرد. اگر تمامی انسان‌ها به یک شکل و با یک استعداد آفریده می‌شدند، پیشرفت و تکامل متوقف می‌شد. لذا استعدادهای گوناگون، ذخائر خدادادی است که در نهان آدمیان به ودیعت گذارده شده است. امیرمؤمنان علیه السلام فرمود:

لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا تَفَاوَتُوا فَأَذَا اسْتَوَوْا هَلَكُوا؛ لازم است انسان‌ها از تفاوت‌های طبیعی خود استفاده کنند، اگر همه مانند یکدیگر بودند، همگی هلاک می‌شدند. (فلسفی، ۱۳۶۸ ش: ۳۸۵/۳)

سوم) برنامه‌ریزی

نباید تصور کرد که کسی از راه برسد و انسان را نجات دهد بلکه باید بعد از کشف توانایی‌ها و استعدادها، برای آینده خویش برنامه‌ریزی مناسب نمود. برنامه‌ریزی نیازمند تکنیک‌ها

و روش‌هایی است که می‌توان آنها را با مطالعه یا مشاوره به دست آورد. مهم این است که انسان با یک چشم توانایی‌ها، محدودیت‌ها و شرایط خود را ببیند و با چشم دیگر رؤیاهای، ایده‌آل‌ها و اهداف دوردست اما دست‌یافتنی را بنگرد. برنامه‌ریزی یعنی طراحی نقشه‌ای جهت تبدیل وضعیت موجودی که ارضا کننده نیست، به وضعیت مطلوبی که هم‌اینک وجود ندارد. مولا علی علیه السلام فرمود:

قوام العیش حُسنُ التَّقْدیر و مِلاکُهُ حُسنُ التَّدبیر؛ قوام زندگی به آن است که به خوبی اندازه نگاه داری و ملاک زندگی آن است که خوب برنامه‌ریزی کنی. (آمدی، ۱۳۶۶ ش: ص ۳۵۴)

یکی از نام‌های زیبای خداوند اسم «رب» می‌باشد. رب در اصطلاح قرآنی به معنای مالک مدبّر است (طباطبایی، ۱۳۶۲ ش: ۲۱/۱). خداوند تدبیرکننده امور جهان و بندگان است و به تعبیری او مدبّر و مدیر عالم هستی است. خالق هستی برای جهان هستی برنامه‌ای تنظیم کرده است و این برنامه تک‌تک اجزا و عناصر عالم - از جمله من و تو - را دربرمی‌گیرد. این برنامه کلان که به اندازه کل کائنات وسعت دارد، به سمت هدفی رهنمون است که از نگاه خالق، آن هدف چیزی جز «لقاء الله» نیست:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؛ آیا پنداشتید که شما را بی‌هوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید. (مؤمنون: ۱۱۵)

لازمه ربوبیت خداوند، تدبیر و مدیریت اوست و لازمه تدبیر او دو امر است؛ هدف و برنامه. البته هر انسانی می‌تواند و باید برای آینده خویش برنامه‌ریزی کند ولی باید توجه داشت که فقط تدبیر و برنامه خداوند غالب و قاهر است.

دو پیامدها

خوش‌بینی و امیدواری، آثار و پیامدهایی دارد:

اول) اصلاح خود

کسی که خوش‌بین باشد و در عمق وجودش مشعل امید همیشه روشن، به اصلاح خویش می‌پردازد. انسان‌های خوش‌بین کمتر به دیگران و ضعف‌هایشان می‌پردازند. زمانی که انسان به نقاط ضعف دیگران حمله برد و آنها را برجسته نماید، این امر به معنای فراموش کردن خویشتن است. انسان عاقل بیشتر به ضعف‌های خویش اکتفا می‌کند، به نقاط قوتش نمی‌بالد، دیگران را آزار نمی‌دهد، بدرفتاری نمی‌کند، اهل سرزنش و تحقیر دیگران نیست، خواسته خود را تحمیل نمی‌کند و مطابق میل دیگران عمل نمی‌کند بلکه با اعتماد به نفس و توکل بر خدا سعی در جبران ضعف‌ها، کاستی‌ها و کمبودهای خویش دارد و در این مسیر از هیچ تلاش و جدیتی کوتاهی نمی‌کند. امام علی علیه السلام فرمود:

مَنْ اسْتَدْرَكَ فَوَارِطَهُ أَصْلَحَ؛ هر که از دست‌رفته‌هایش را جبران کند [کار خویشتن را] اصلاح گرداند. (آمدی، ۱۳۶۶ ش: ص ۱۹۶)

مولا علی علیه السلام با تأکید بر تلاش و کوشش، اصلاح نفس را مهم تلقی نمود:
لَا تَتْرِكِ الاجْتِهَادَ فِي اصلاحِ نَفْسِكَ، فَانَّهُ لَا يُعِينُكَ اِلَّا الْجِدُّ؛ از کوشش در راه خودسازی دست بردار؛ زیرا در این راه چیزی جز جدیت، تو را کمک نمی‌کند. (همان، ۱۳۶۶ ش: ص ۲۳۷)

دوم) قاطع نه پرخاشگر

قاطعیت مهارتی است که با آن می‌توان به رفتارهای دیگران پاسخ مناسب داد. این مهارت قابل یادگیری بوده اکتسابی می‌باشد. افراد قاطع این امکان را پیدا می‌کنند که در ارتباط با دیگران مؤذبانه برخورد کنند و به نظر دیگران افراد فاقد اعتماد به نفس نیایند. زمانی که از جسارت و قاطعیت استفاده می‌شود، از فنون ارتباطی و کلامی بهره‌برداری شده است. در مقابل، پرخاشگری قرار دارد که آمیخته با نابهنجاریهای مختلف است.

قاطعیت و پرخاشگری تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؛ فرد قاطع به آرامی سخن می‌گوید اما انسان پرخاشگر عصبانی و پرسرو صدا است، فرد قاطع صداقت دارد اما انسان پرخاشگر فریب‌کار و متظاهر است، فرد قاطع با ادب است اما انسان پرخاشگر بی‌ادبی می‌کند، فرد قاطع ثابت قدم است اما انسان پرخاشگر لج‌بازی می‌کند، فرد قاطع اهل همگرایی و همکاری است ولی انسان پرخاشگر ناسازگار و قلدر است، فرد قاطع شنونده خوبی است اما انسان پرخاشگر به اندازه‌ای حرف می‌زند که فرصتی برای گوش دادن ندارد و فرد قاطع می‌داند چه می‌خواهد و به دنبال چیست اما انسان پرخاشگر متعصبانه داد و فریاد می‌کند. کسی که نگاهی واقع‌بینانه دارد و امیدوارانه به خدا و آینده می‌نگرد، از پرخاشگری کاسته بر ادب و قاطعیت خویش می‌افزاید. امام

علی علیه السلام فرمود:

شِدَّةُ الغَضَبِ تُغَيِّرُ المَنْطِقَ وَ تَقَطِّعُ مَادَّةَ الحُجَّةِ وَ تُفَرِّقُ الفَهْمَ؛ خشم شدید، چگونگی گفتار را تغییر می‌دهد، اساس استدلال را به هم می‌ریزد، تمرکز فکر را از میان می‌برد و فهم آدمی را پراکنده می‌سازد. (مجلسی، ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴ ق: ۴۲۸/۶۸)

سوم) جرأت‌پذیری

کسی که به آینده چشم امید دارد، فردی با جرأت و خطرپذیر است. ریسک‌های سنجیده، موجب می‌شود انسان از شکست خوردن نهراسد. کسانی که از ناکامی ترس به دل راه نمی‌دهند شکست، اعتماد به نفسشان را تضعیف نمی‌کند بلکه اعتماد به نفسشان به آنها کمک می‌کند تا با ناکامی کنار بیایند.

کسی که جرأت‌پذیر نبوده اهل ریسک‌های سنجیده نیست نمی‌تواند توانایی‌ها و استعدادهای خویش را بشناسد؛ زیرا او هرگز دست به اقدام نمی‌زند. افرادی که به ریسک‌های

سنجیده دست می‌زنند چه ببازند و چه برنده شوند، برنده‌اند؛ چون هر مبارزه و چالشی آنها را محکم می‌کند و بر استحکام و استواری درونشان می‌افزاید.

البته جرأت کردن و ریسک‌پذیر بودن، به معنای متهور و بی‌باک بودن نیست بلکه بدین معنا است که اگر از کاری و اقدامی هراس داریم، با سنجش تمامی ابعاد به آن کار اقدام نماییم و هراس از عمل، مانع عمل نشود. امام حسن عسکری علیه السلام در بیانی حدود فضیلت‌ها را معین نمود: اگر فرد از حد سخاوت تجاوز کند اسراف است، از حد احتیاط تعدی نماید ترس خواهد بود و از حد صرفه‌جویی فزون‌تر رود بخل می‌باشد. سپس اشاره فرمود:

وَلشَجَاعَةٌ مِقْدَارٌ فَإِنْ زَادَ عَلَيْهِ فَهُوَ تَهَوُّرٌ؛ شجاعت و دلیری اندازه‌ای دارد که اگر از حدش بگذرد تهور و بی‌باکی خواهد بود. (مجلسی، ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴ ق: ۱۷/۲۱۸)

حضرت علی علیه السلام فرمود: مَنْ هَابَ خَابَ؛ کسی که می‌ترسد به مقصد نمی‌رسد و زیان می‌بیند. (آمدی، ۱۳۶۶ ش: ص ۶۱۲)

چهارم) اعتماد به نفس

فرد امیدوار که نگاهی زیبا و پسندیده به جهان، آینده و سرنوشت دارد از قدرت درون و استحکام باطنی برخوردار است. وی می‌داند که چه می‌خواهد، توانایی‌های خویش را به خوبی می‌شناسد، توان اصلاح خویش را دارد، بر خود سخت نمی‌گیرد، مسئولیت‌پذیر است، بار کارهای خویش را به دوش می‌کشد، به خود و دیگران احترام می‌گذارد، فردی سخاوتمند است و اعتماد به نفس نیرومند دارد. لذا امید به انسان شادی، نشاط، تولدی دوباره، استحکام درون و اعتماد به نفس بالا می‌بخشد. امام علی علیه السلام فرمود:

كُلُّ رَاجٍ طَالِبٌ وَ كُلُّ خَائِفٍ هَارِبٌ؛ هر امیدواری جوینده است و هر بیمناکی گریزان. (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۳۴۳)

و) خودآشکارسازی

خودآشکارسازی آن است که انسان خود را چنان که هست، در برابر دیگران آشکار سازد. این رفتار موجب تقویت اعتماد به نفس گشته بنیادی استوار در وجود انسان ایجاد می‌کند. خودآشکارسازی موجب می‌شود انسان به راحتی نسبت به دیگران برخورد کند، گارد دفاعی نگیرد و از نشان دادن خود واقعی نهراسد. همیشه انسان‌هایی هستند که ممکن است از ما بهتر باشند اما این امر نباید در ما ایجاد ناکامی و افسردگی کند بلکه باید بیاموزیم که اگر آنها توانسته‌اند، ما هم می‌توانیم و اگر آنها انسان خوبی شده‌اند، ما هم می‌توانیم.

در برخی از جوامع چنان نسبت به پیروزی و «موفقیت» تأکید می‌شود که افراد می‌خواهند «به هر قیمتی» برنده شوند و موفق گردند. از این‌رو شاید آنان دست به کارهای ناروا زده بخواهند ره صدساله را یک‌شبه ببیمایند. چه بسا کسانی با هوس موفقیت در کسب ثروت، از

زندان سردرآورده‌اند. ولی افراد متعادل که تصور ذهنی مناسبی از شرایط خویش دارند با اعتماد به نفس نیرومند و بدون اینکه خود را ببازند یا دیگران را تحقیر و سرزنش نمایند، سعی می‌کنند محیطی سالم برای خود و اطرافیان بسازند و از این طریق به سمت قلّه‌های صعود حرکتی انسانی داشته طی طریق کنند.

خودآشکارسازی، گونه‌ای از صداقت است؛ زیرا که صداقت در مفهوم عامش مطابقت چیزی با چیز دیگر است. اگر انسان همانگونه که هست، خود را به دیگران بنمایاند و از خویش تصور واقعی در اختیار دیگران گذارد او رعایت صداقت نموده است و فردی با صداقت محسوب می‌شود. امام صادق علیه السلام فرمود:

خداوند تمام انبیا را به دو چیز مأموریت داد؛ رعایت صدق و اداء امانت. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق و ۱۴۰۴ ق: ۵۰/۱۵)

ز) هدف‌داری

کسی که هدف معینی ندارد نمی‌تواند او را دارای اعتماد به نفس دانست؛ چرا که داشتن هدف، مایه استحکام انسان و عزت نفس او می‌شود. انسان آینده‌نگر، توانایی‌های خویش را باور دارد و در تمامی ابعاد زندگی برای خود اهدافی تعریف می‌کند و در جهت رسیدن به آنها بی‌وقفه تلاش می‌نماید و از تمامی توان خود بهره می‌برد.

هدف‌ها با عزت نفس در ارتباطند؛ چرا که سبب ارتقا عزت نفس شده کمک می‌کنند حرمت نفس و ارزشمندی انسان رشد یابد. خودارزشمندی و هدفمندی موجب می‌شود انسان بدانند از زندگی چه می‌خواهد و بتواند نیروهای خود را جهت نیل به خواسته‌هایش بسیج نماید. انسان بی‌هدف به مانند کسی است که در اقیانوس از سمتی به سمت دیگر می‌رود و نقطه‌ای را برای پایان شناگری انتخاب نکرده است.

داشتن هدف مهم است اما مهمتر از آن دستیابی به هدف است. اگر فردی با هدف باشد اما برای هدفش تلاش نکند یا کمتر از حد انتظار تلاش نماید، مضطرب و نگران خواهد شد و عزت نفسش تضعیف می‌شود.

اساساً تعیین هدف، برای دستیابی به چشم‌انداز زندگی است. اهداف باید متناسب با ارزش‌های انسان باشند. کسی که ارزش‌های خویش را نشناسد و آنها را تعیین نکند، از اهدافش احساس رضایت نخواهد کرد و دستاوردهایش برای او چندان جالب و جذاب نمی‌نماید. افراد توانمند کسانی هستند که دیدی واضح نسبت به ارزش‌ها و نیز اهداف خویش دارند و از این طریق رضایتمندی خویش را تضمین می‌کنند.

نکته مهم اینکه هر هدفی هزینه‌ای دارد. اهداف کم‌ارزش هزینه‌ای اندک دارند و اهداف مقدس و ارزشمند بهایی سنگین. کسی که هدفش آشتی با خدا و رفتن به سمت اوست باید

بهایش را بپردازد. بهای این امر خطیر بخشش و گذشت است. دنیا سرشار از فرصت‌ها است و اساساً دنیا خود، یک فرصت بزرگ است. می‌توان با انتخاب مسیر درست و سبک زندگی موحدانه خوشبختی را برای خویش تضمین نمود. هیچ عاملی نمی‌تواند سدی در برابر خواسته‌های انسان ایجاد کند. خداوند انسان را به گونه‌ای آفرید که بتواند با تصمیم و تلاش به نتایج دلخواه دست یابد. باید از بیشترین تلاش خویش استفاده کرد و هزینه اهداف بلند و مقدس را پرداخت.

لیس لَانْفُسْكُمْ مَمَّنْ اِلَّا الْجَنَّةُ فَلَا تَبِعُوها اِلَّا بِها؛ قیمت جان‌های شما بهشت است پس به کمتر از آن نفروشید. (مجلسی، ۱۴۰۳ق و ۱۴۰۴ق: ۱۳۲/۷۰)

ح) کمک به دیگران

شاید بپنداریم که کمک به دیگران منحصر به کمک‌های مالی است اما توجه داشته باشیم که یاری دیگران طیف وسیعی را شامل می‌شود و می‌تواند مصادیق بی‌شماری داشته باشد:

■ به دیگران کمک کنیم سود و زیان خویش را بشناسند. گاهی انسان‌ها سود و زیان خویش را نمی‌دانند و حتی راهی برای کشف آن ندارند. مسئولیت‌پذیری اقتضا می‌کند که به آنها یاری رسانیم تا موفقیت‌ها، شکست‌ها، ناکامی‌ها و بهبودی‌های واقعی را بفهمند.

اگر آنان در کاری موفق شدند کمک کنیم علت آن را به دست آورند تا از این طریق توفیقاتشان افزایش یابد و اگر در گذشته اشتباهی کرده‌اند یاری دهیم علت آن را به دست آورند. منفی‌بافی، تحقیر کردن و سرزنش نمودن هرگز کمک به دیگران نیست.

■ با افراد ناپه‌نجان این گونه باشیم: برای آنها علیه آنها. اگر انسان قصد مبارزه با کسی را داشت به دو صورت می‌تواند با وی ستیز کند؛ یکی اینکه فقط با او بجنگد تا او را نابود کند. راه دوم این است که هدفش از مبارزه، کمک به او باشد. در این صورت مبارزه‌اش شکل دیگری پیدا می‌کند و به میزانی با وی مقابله می‌کند که لازم باشد.

■ به دیگران کمک کنیم تا در زندگی پرفراز و نشیب تجهیز شوند. زندگی پر از فراز و فرودها است و انسان‌ها در هر موقعیتی به گونه‌ای خاص رفتار می‌کنند. اگر شخصی نتواند به هنگام بروز خشم، خود را کنترل کند آثار شومی در انتظار اوست، اگر فردی نتواند هیجانات کاذب خویش را مهار کند پیامدهای ناگواری را باید تحمل کند و اگر به هنگام بروز مشکل در ارتباط با دیگران نتواند راهی مناسب بیابد فرد منزوی شده اعتماد به نفسش تضعیف می‌گردد. زندگی در این جهان سرشار از شرایط گوناگون و رنگین است و باید برای هر پیشامدی آماده بود. بخشی از کمک‌هایمان به دیگران این گونه تنظیم می‌شود که فراز و فرودها و شرایط زیستن را به دیگران آموزش دهیم و آنان را در مقابل رویدادها و موقعیت‌های پیش‌بینی نشده مهیا سازیم.

■ کمک کنیم تا دیگران شاد شوند. هر فردی می‌تواند دیگری را شاد کند. یکی از مهمترین رفتارهای خوب در این جهان این است که انسان تلاش کند دیگری شادمان شود،

نشاط یابد و لا اقل از اندوه او کاسته شود. حتی می‌توان گفت که اگر فردی «تفکر» نماید تا اینکه چگونه دیگران را شاد نماید، فکر او «عبادت» است. مرد مؤمن یا زن دیندار کسی است که در خانه به‌گونه‌ای رفتار کند تا دیگران شاد شوند. امام باقر علیه السلام فرمود:

ما عِبِدَ اللهُ بِشَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ ادْخَالِ السُّرُورِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ؛ خداوند به چیزی که نزد او محبوب‌تر از شاد کردن مؤمن باشد، عبادت نشده است. (کلینی، ۱۳۶۵ ش: ۱۸۸/۲)

امام صادق علیه السلام فرمود:

لَيْسَ مِنَ الْأَعْمَالِ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ بَعْدَ الْإِيمَانِ أَفْضَلُ مِنْ إِدْخَالِ السُّرُورِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ؛ در پیشگاه خداوند عزوجل بعد از ایمان، هیچ کاری برتر از شاد کردن مؤمنان نیست. (مجلسی، ۱۴۰۳ق و ۱۴۰۴ق: ۳۱۳/۷۴)

مولا علی علیه السلام فرمود:

مِنْ كَفَرَاتِ الذُّنُوبِ الْعِظَامِ إِغَاثَةُ الْمَلْهُوفِ وَ التَّنْفِيسُ عَنِ الْمَكْرُوبِ؛ از جمله کفاره‌های گناهان بزرگ، فریادرسی ستم‌دیده و شاد کردن غمناک است. (نهج البلاغه، ۱۳۸۷: ح ۲۴)

ط) راستی و درستی

صداقت از جمله عوامل مهمی است که به انسان اعتماد به نفس می‌بخشد، خودباوری را در او تقویت می‌کند و آرامش و امنیت درون انسان پدید می‌آورد. صداقت دارای مراتب گوناگون و طیف گسترده‌ای است اما بی‌شک اولین گونه صداقت، راستگویی است. کسی که سعی کند هر آنچه می‌گوید، درست باشد، صداقت‌زبانی را رعایت کرده است. بدانیم که اولاً دروغ گفتن روا نیست، ثانیاً حرف زدن نیز واجب نیست و ثالثاً در صورتی که سخن گفتن را انتخاب کردیم، رواست آنچه می‌گوییم حقیقت باشد.

از آنجا که صدق مطابقت با واقعیت است، هر چه انسان در مسیر راستی و درستی پیش رود به «حقیقت نزدیک‌تر» می‌شود. پس انسان صادق، فردی است که تابع حقیقت بوده واقعیت‌گرا باشد. این امر دو پیامد مثبت دربردارد؛ یکی اینکه بهره انسان از حقیقت فزونی می‌یابد و «حکمت» برای انسان معنا پیدا می‌کند؛ زیرا که حکمت چیزی جز درک حقیقت نیست و می‌دانیم که خداوند، به هر کس حکمت داد به او خیر فراوان عنایت نمود:

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا؛ و به هر کس حکمت داده شود، به یقین خیر فراوان داده شده است. (بقره: ۲۶۹)

پیامد دیگر حقیقت‌گرایی اینکه آدمی با جهان هماهنگ می‌گردد؛ یکی از نام‌های زیبای خدا اسم «حق» می‌باشد. جهان از خداوند حق ناشی شده است. پس بنیاد عالم و ساختمان هستی بر حق و حقیقت استوار گشته است. حقیقت «ذاتی» جهان می‌باشد و باطل زائد و «عارض» بر آن. از این رو است که قرآن از باطل تعبیر به «زبد» به معنای کف روی آب می‌کند.

(رعد: ۱۷) بنابراین آنچه در این جهان اصالت دارد و ماندگار است حقیقت و صداقت است. دروغ در این عالم جایگاهی ندارد و ساختار هستی آن را برنمی‌تابد. لذا آن را بیرون اندخته آشکار می‌کند و طبعاً دروغگو مفتضح خواهد شد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با مقایسه میان عبادیات و اخلاقیات، دومی را ترجیح داد و با بیانی شیوا این‌گونه فرمود:

به زیادی نماز کسان و روزه و حج و ناله‌های شبانه آنها نگاه نکنید، بلکه راستگویی و امانت‌داریشان را بنگرید. (مجلسی، ۱۴۰۳ق و ۱۴۰۴ق: ۱۱۴/۷۵)

ی) شوخ‌طبعی و بذله‌گویی

شوخ‌طبعی روشی است مناسب جهت رویارویی با فشارهای روانی، پرخاشگری و خودکم‌بینی. افراد شوخ‌طبع در موقعیت‌های دشوار ترجیح می‌دهند مطلبی برای بذله‌گویی پیدا کنند. آنان شادی و خنده را راهکاری مؤثر جهت مواجهه با مشکلات و ناکامی‌ها می‌دانند. آنها اگر در موقعیتی قرار گیرند که می‌توانند گریه کنند یا بخندند، خنده و شوخ‌طبعی را ترجیح می‌دهند.

فردی که از حس شوخ‌طبعی برخوردار است همواره با شرایط مختلف کنار می‌آید و از این طریق اضطراب و حقارت را در خود کاهش می‌دهد. شوخی شیوه مؤثری برای از بین بردن هیجانات منفی نظیر خشم، اندوه و افسردگی است. افراد شوخ‌طبع موضعی فعال جهت غلبه بر شرایط دشوار دارند. کسی که فاقد شوخ‌طبعی است بیشتر بی‌اراده است، اجازه می‌دهد هیجانات منفی او را کنترل کنند و روز به روز نارضایتی در او افزایش می‌یابد.

بذله‌گویی و شوخی به انسان کمک می‌کند احساسات خودآثربخشی در وی افزایش یابد، واقعه تلخ را ساده انگارد و به آن به عنوان یک رویداد ساده نزدیک شود و بدون اینکه ترس و هراسی به دل راه دهد آن را حل کند. کارکرد دیگر شوخی این است که به انسان کمک می‌کند از مشکلات فاصله گیرد و از این طریق خود را بازیابی کرده فرصتی به خویش دهد. پیامد دیگر شوخی اینکه سبب می‌شود دیگران تمایل داشته باشند با ما در ارتباط باشند و در این صورت ما می‌توانیم از آنها به عنوان پشتیبان و حمایت‌گر استفاده کنیم.

شوخی قدرت بی‌نظیری است که خداوند در وجود انسان قرار داده است که با آن بتواند شرایط سخت را کنترل کند، درد و رنج را در خویش کاهش بخشد، زیاد مبالغه نکند، خودش را دوست بدارد و مهمتر اینکه زندگی را ساده کند و آن را سخت نگیرد و از این طریق بهداشت روانی وی تضمین گردد. همچنین بذله‌گویی و شوخی می‌تواند ایمنی روحی انسان را باعث شده در آدمی خودباوری را پدید آورد. شرط مهم شوخی آن است که دیگران تحقیر و سرزنش نشوند:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يُحِبُّ الْمَلَأِبَ فِي الْجَمَاعَةِ بِلا رَفْتٍ؛ خداوند عزوجل کسی را که در میان جمع شوخی و بذله‌گویی کند دوست دارد، به شرط آنکه ناسزاگویی نباشد. (کلینی، ۱۳۶۵ ش: ۶۶۳/۲)

ک) ورزش

در سال‌های اخیر ورزش امری مردم‌پسند شده است. هر روز افراد بیشتری به ورزش روی می‌آورند و با منافع مختلف آن آشنا می‌شوند. برنامه‌ منظم ورزشی می‌تواند برای افراد مفید باشد. مطالعات پژوهشی نشان می‌دهد که ورزش کردن پیامدها و کارکردهای مثبت فراوانی دارد که بعضی از آنها انحصاری و جایگزین‌ناپذیر است. برخی از منافع ورزش عبارتند از:

- ورزش فشارهای روانی را کاهش داده به انسان احساس لذت‌بخش آرامش می‌دهد.
- ورزش برای انسان اندامی متناسب‌می‌سازد و این طریق می‌تواند در رضایتمندی مؤثر باشد.
- ورزش موجب افزایش اکسیژن در بدن شده باعث ایجاد احساس سبکی و نشاط درونی انسان می‌گردد.

- افزایش کارکرد قلبی - عروقی از دیگر امتیازات ورزش است.
- کاهش چربی مضر بدن با ورزش امکان‌پذیر است.
- ورزش موجب افزایش خلق‌های مثبت در انسان می‌گردد.
- ورزش منظم خودآثربخشی را موجب شده از انسان فردی مفید می‌سازد.
- افسردگی‌ها، دل‌مردگی‌ها و بی‌رغبتی‌ها با ورزش قابل درمان است.
- ورزش با شکل‌دهی مناسب به جسم انسان تأثیری سودمند بر بدن، فکر و روان آدمی دارد.
- ورزش به انسان احساس خودارزشمندی و عزت‌نفس می‌دهد.
- سلامت جسمی و بهداشت روانی در گرو ورزش مرتب است.
- ورزش از انسان فردی منظم می‌سازد.
- ورزش موجب همگرایی و همکاری می‌شود.
- ورزش بی‌تحرکی، انزواطلبی و خانه‌نشینی را از آدمی دور می‌کند.
- ورزش موجب می‌شود عمل تعریق در انسان به خوبی انجام شود و از این طریق سموم بدن به بیرون ریخته می‌شود.

● ورزش به انسان حسّ خودباوری، حرمت نفس و اعتماد به نفس عطا می‌کند.

از انس بن مالک سؤال شد آیا شما در زمان پیغمبر برای مسابقه شرط‌بندی می‌کردید؟ جواب داد: بلی، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله خود روی اسبی که داشت شرط‌بندی کرد و مسابقه را برد و این مسابقه باعث مسرت و اعجاب آن حضرت شد. (فلسفی، ۱۳۶۸ ش: ۱۳۶/۲)

درباره امام صادق علیه السلام نقل شده است:

امام صادق علیه السلام شخصاً در مسابقه تیراندازی حاضر می‌شد و در شرط‌بندی آن شرکت می‌فرمود. (فلسفی، ۱۳۶۸ ش: ۱۳۶/۲)

ورزش یعنی مراقبت از جسم و باید دانست که بدون مراقبت از بدن نمی‌توان از روح مواظبت نمود.

ل) راه بازگشت همیشه باز است

بیشتر انسان‌ها در زندگی خطا می‌کنند و تعداد انگشت‌شماری از انسان‌ها هستند که به مقام عصمت رسیده‌اند و حتی فکر گناه هم نمی‌کنند. خداوند فرصت بزرگی به انسان داده است و آن امکان بازگشت است. ماجرای آفرینش آدم علیه السلام به ما این‌گونه می‌گوید که او را به زمین آوردند (هیوط) اما به وی یک فرصت دادند و اولین پیامبر خدا صلی الله علیه و آله از این فرصت بهره‌برداری نمود و به سوی خدا بازگشت:

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ؛ سپس آدم از پروردگارش کلماتی را دریافت نمود و [خدا] بر او ببخشد آری او [است که] توبه‌پذیر مهربان است. (بقره: ۳۷)

راهکارهای تقویت اعتماد به نفس	
۱) خودآگاهی	۳) خوب‌شن‌داری
الف) محدوده‌ها	۴) امیدواری و خوش‌بینی
یک) ظرفیت‌شناسی	الف) عوامل
دو) حقوق‌شناسی	یک) نگاه زیبا
سه) کاستی و توانایی‌شناسی	دو) تمرکز و دقت
چهار) نیازشناسی	سه) برنامه‌ریزی
پنج) هدف‌شناسی	ب) پیامدها
شش) احساس‌شناسی	یک) اصلاح خود
هفت) ارزش‌شناسی	دو) قاطع نه پرخاشگر
هشت) احساس فقر وجودی	سه) جرأت‌پذیری
ب) پیامدها	چهار) اعتماد به نفس
یک) کنترل احساسات	۵) خودآشکارسازی
دو) کاهش کاستی‌ها	۶) هدف‌داری
سه) ارتباط سالم	۷) کمک به دیگران
چهار) اهداف واقعی	۸) راستی و درستی

<p>۹) شوخ‌طبعی و بذله‌گویی ۱۰) ورزش ۱۱) راه بازگشت همیشه باز است</p>	<p>پنج) تنظیم ارزش‌های والا شش) شناخت دقیق دیگران هفت) راهیابی به حقیقت هشت) توحید ۲) مسئولیت‌پذیری یک) نسبت به خود دو) نسبت به خانواده سه) نسبت به جامعه چهار) در قبال خدا و اولیای او</p>
--	---

نتیجه‌گیری

دین به عنوان مجموعه‌ای از باورها، بینش‌ها و رفتارها براساس نیازهای فطری انسان شکل می‌گیرد. این باورها و نگرش‌ها می‌توانند به مثابه اصلی‌ترین عامل در تأمین بهداشت روانی فرد نقش‌آفرینی کنند. ارزش‌ها و آموزه‌های دینی جهت نیل به سلامت روحی و روانی تأثیر مستقیم داشته به بهترین وجه ممکن می‌توانند زندگی سالم و خوبی در اختیار انسان قرار دهند. تأمین نیازهای فطری و روحی و در نهایت وصول به سلامت روانی از کارکردهای مهم دین محسوب می‌شود. از آنجا که خالق جهان و انسان یکی است، همو به بهترین وجه می‌تواند با هماهنگی انسان با جهان، آرزوها، نیازها و بینش‌های انسان را تأمین نماید.

مهمترین «انتظار دین از بشر»، ارتباط انسان با خداست. این رابطه می‌تواند دستاوردهای فراوان و سرنوشت‌سازی به دنبال داشته باشد که در این میان، اعتماد به نفس جایگاه مهمی دارد. خداوند خالق همه هستی است (غافر: ۶۲)، خداوند تدبیرکننده تمام جهان است (حمد: ۲)، پایداری و وحدت عالم وابسته به اوست (انبیاء: ۲۲)، او آغازگر تمامی روابط در جهان است (طه: ۱۲۳)، تمامی نسبت‌ها به اذن او ایجاد می‌شوند (حشر: ۵)، صلاح و فساد عالم به دست اوست (هود: ۶۱)، پدیدآورنده تمام اجزا عالم اوست (بقره: ۱۱۷)، نظام‌بخش هستی و پیونددهنده تمام روابط خداست (هود: ۱۰۷) و خداوند از سنخ نور و نیز روشن‌کننده عالم است (نور: ۳۵). حرکت نظام هستی، حرکت واحد و دائمی است (انبیاء: ۲۳)، مدار عالم طبیعت، انسان بوده (بقره: ۳۰) جهان مدرسه اوست (بقره: ۲۹) و بازگشت همه افراد و عالم به سوی اوست. (شوری: ۵۳)

خداوند به عنوان محور نظام عالم، بنیادی‌ترین نقش را در رشد، تکامل و سلامت جسم و روح انسان دارد. اگر لحظه‌ای رابطه او با جزئی از عالم قطع گردد و خدا در این ارتباط به حساب نیاید، این امر نتیجه‌ای جز پوچی و نیستی آن ذره نخواهد داشت. تنها امری که هستی و زندگی

را معنادار، تحمل‌پذیر و توجیه‌بردار می‌کند، ارتباط خدا با انسان و پیوند مبارک انسان با خداست. بدون خدا نه جهانی هست و نه حیات معنا خواهد داشت.

تقویت اعتماد به نفس به راهکارهایی بستگی دارد که می‌توان مهمترین آنها را اینگونه بیان کرد: خودآگاهی، خودارزشمندی، عزت‌نفس، حرمت‌نفس، مسئولیت‌پذیری، خویش‌داری، خوش‌بینی، خودآشکارسازی، هدفداری، کمک به دیگران، صداقت، استقلال روحی، شوخ‌طبعی، ورزش و بازگشت.

تمامی موارد پیش‌گفته مستند به آیات و احادیث است و می‌توان برای تک‌تک آنها مفهومی دینی یافت. از این جهت می‌توان گفت که پایه‌های اعتماد به نفس در آموزه‌های اسلامی به وفور یافت می‌شود و اسلام به عنوان دین حیات‌بخش و جاودانه با درون‌مایه‌های غنی و زندگی‌ساز توانسته است به بهترین وجه مدلی برای اعتماد به نفس الهی و آسمانی ارائه دهد. هدف اصلی نگاشته حاضر این است که نشان دهد دین کارآمد است و می‌تواند برای معضل انسان معاصر یعنی آسیب خودکم‌بینی، راهکارهای عملی و بهینه ارائه دهد.

فهرست منابع

۱. ابراهام، مزلو، روان شناسی شخصیت سالم، شیوا رویگریان، تهران، هدف، ۱۳۶۷ش.
۲. ابواسحاق ثعلبی، نیشابوری، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۳. ابوالفتح، رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۴. ابوحامد، غزالی، احیاء علوم‌الدین، بیروت، دارالکتب العربی.
۵. احمد بن محمد بن علی، فیومی، المصباح المنیر، تحقیق د. عبدالعظیم الشناوی، بیروت، دار المعارف.
۶. احمد بن مصطفی، مراغی، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. اسماعیل، حقی برسوی، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.
۸. آیتنا، نایک، اعتماد به نفس، شقایق قندهاری، تهران، پیدایش، چاپ سوم، تابستان ۱۳۸۴ش.
۹. ایلین، شیمان، عزت نفس، مهدی گنجی، تهران، نشر ویرایش، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
۱۰. تاج‌الدین، شعیری، جامع الاخبار، قم، انتشارات رضی، ۱۳۶۳ش.
۱۱. جان، کاونت، به عزت نفس خود بیفزایید، مهدی قراچه‌داغی، تهران، البرز، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۱۲. جلال‌الدین، سیوطی، تفسیر الجلالین، بیروت، مؤسسه النور، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۱۳. حسن بن ابی‌الحسن، دیلمی، ارشاد القلوب، قم، انتشارات رضی، ۱۴۱۲ق.
۱۴. حسن بن شعبه، حرانی، تحف العقول، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۱۵. حسن، مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۱۶. حسین، شکرشکن و دیگران، مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن، قم، سمت، ۱۳۷۲ش.
۱۷. خواجه نصیرالدین، طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹ش.
۱۸. دوان، شولتز، نظریه‌های شخصیت، یوسف کریمی و دیگران، تهران، ارسباران، ۱۳۸۶ش.
۱۹. دیوید، لارنس پرستون، ۳۶۵ قدم به سوی اعتماد به نفس، صادق خسرونژاد، تهران، انتشارات جیحون، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۲۰. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق سید محمد گیلانی، تهران، مکتب‌المرتضویه، ۱۵۰۲ق.
۲۱. رالف، مرکل، حسادت، رؤیا پورمناف، تهران، نسل نواندیش، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۲۲. رشیدالدین، میبدی، کشف الاسرار و عده‌الابرار، تحقیق علی‌اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ش.
۲۳. ریتا ال، اتکینسون و دیگران، زمینه روان‌شناسی هیلگارد، محمدنقی براهینی و دیگران، تهران، رشد،

- چاپ هشتم، ۱۳۸۷.
۲۴. ژان ماری بواس ورت و مادلن بودری، اثبات شخصیت خود در برقراری ارتباط با دیگران، محمد راد، تهران، نسل نواندیش، چاپ اول، ۱۳۸۴ ش.
۲۵. سعید کاوه، کمبود اعتماد به نفس، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
۲۶. سید عبدالله شبر، الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، مقدمه سید محمد بحر العلوم، کویت، مکتبه الالفین، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۲۷. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. سید محمد حسینی شیرازی، تقریب القرآن الی الاذهان، بیروت، دار العلوم، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
۲۹. سید محمد طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بی‌جا، بی‌تا.
۳۰. سید محمود آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۳۱. شریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش.
۳۲. شمس‌الدین حسینی و الهام آرام‌نیا، عزت‌نفس‌داری؟، تهران، نسل نواندیش، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
۳۳. علی‌محمد حاضری و علی‌اکبر علیخانی، خودباختگی و خودباوری از دیدگاه امام خمینی علیه‌السلام، قم، مؤسسه تنظیم و نظر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۳۴. کانی پالادینو، تقویت اعتماد به نفس، صفورا شهلائی، تهران، نسل نواندیش، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
۳۵. کنت همبلی، راهکارهای تقویت اعتماد به نفس، نورعلی خواجه‌وند، تهران، پلیکان، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
۳۶. گیل لیندن فیلد، اعتماد به نفس برتر، حمید اصغری‌پور و نگار اصغری‌پور، تهران، جوانه رشد، چاپ سوم، ۱۳۸۴ ش.
۳۷. گیل لیندن فیلد، اعتماد به نفس در نوجوانان، توران دخت تمدن، تهران، نقش و نگار، چاپ اول، ۱۳۸۴ ش.
۳۸. گیل لیندن فیلد، چگونه خود را باور کنیم؟، لاله دهقان، تهران، جوانه رشد، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۳۹. لیندا فیلد، ۶۰ روش کاربردی برای اتکا به خود، فهیمه حبیبی کهرودی، تهران، انتشارات قدیانی، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۴۰. لیندا فیلد، عزت‌نفس برای زنان، مهدی گنجی، تهران، نشر ویرایش، چاپ سوم، ۱۳۸۳ ش.
- ماتئو مک‌کی، همه چیز درباره عزت‌نفس، لیلا فراهانی، تهران، انتشارات گلبرگ، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.

گستره قاعده اعتدال در نظام فکری ارسطو

علی اصغر محمدزاده^۱

چکیده

در این مقاله تلاش شده تا محدوده قاعده اعتدال در نظام فکری ارسطو بیان گردد. یکی از مسائلی که ذهن اندیشمندان را درگیر کرده، این است که آیا تمام افعال و احساسات انسانی مشمول این قاعده می‌شوند یا خیر؟ تعدادی از فیلسوفان این مسئله را به صورت اشکالی بر ارسطو مطرح کرده‌اند؛ ایشان عقیده دارند که برخی افعال به صورت مطلق رذیلت یا فضیلت محسوب می‌شوند و این گونه نیست که چنانچه ارسطو ادعا می‌کند نقطه اعتدال اخلاقی برای آن‌ها در نظر گرفته شود.

نویسنده ضمن جستجوی عبارات ارسطو در پاسخ به این سوال، با عبارتی برخورد کرده که ارسطو مورد‌های نقضی برای قانون اعتدال ذکر می‌کند و عده‌ای از امور را رذیلت مطلقه می‌پندارد. در ادامه تلاش شده تا اسلوب‌های کلی در نظام فکری ارسطو یافت شود که بر طبق آن‌ها بتوان مسئله را سازماندهی شده پاسخ داد.

در نهایت راه‌حلی پیشنهاد می‌شود که ارسطو در میان کلمات خود به آن اشاره‌ای داشته است. طبق این راه‌حل مسئله در تمام مصادیق مشکوک به خروج از قاعده اعتدال - حتی مواردی که خود ارسطو آن‌ها را رذیلت مطلقه می‌خواند - حل می‌گردد و همه آن‌ها تحت قانون حدّ وسط باقی می‌مانند جز چند مورد که ظاهراً تنها در سایه ادیان الهی معنا و مفهوم پیدا می‌کنند.

کلید واژه‌ها

ارسطو، قاعده اعتدال، مثال نقض، فضیلت و رذیلت مطلقه، حد وسط، استثناهای قاعده اعتدال.

۱. کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم.

طرح مسأله

ارسطو دست‌یابی به خیر اعلا را غایت تمام افعال انسانی می‌داند. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۳-۱۴، 1094a) این خیر را سعادت (نیکبختی) معرفی می‌کند (همان، ص ۱۷، 1095a و ص ۲۸، 1097a و ص ۳۰، 1097b) و سعادت را زندگی فضیلت‌مندانه برمی‌شمارد. (همان، ص ۳۱، 1098a و ص ۴۶، 1102a) وی زندگی فضیلت‌مندانه را زندگی‌ای می‌داند که در آن افعال و احساسات انسان به اعتدال رسیده باشند (همان، ص ۶۴-۶۶، 1106b) البته برخی فضیلت را غیر از اعتدال معنا می‌کنند. (گنسلر، ۲۰۰۸، ص ۲۹۲-۲۹۶) از طرفی فضیلت‌مندانه زندگی کردن چیزی جز اخلاقی زندگی کردن نیست،^۲ پس چنانچه دیگران بیان کرده‌اند می‌توان گفت قضیه اساسی اخلاق ارسطویی رعایت خط مشی اعتدال می‌باشد به عبارتی دوری از افراط و تفریط در شئون زندگی، قاعده اصلی اخلاق در نظر ارسطوست.

بیان اشکال بر نظریه اعتدال

در طول تاریخ نظریه پردازان متعددی بر نظام اخلاقی ارسطو و قاعده اعتدال اشکالاتی را وارد کرده‌اند که مجال بررسی همه آن‌ها از عهده این نوشتار خارج است. (بکر، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱-۱۰۲) از این رو در این مقاله تنها یک اشکال مطرح شده و مورد بحث و مناقشه قرار خواهد گرفت:

بنا بر فرض اینکه اساس قانون حدّ وسط مورد پذیرش باشد با این حال رعایت اعتدال در بعضی از افعال انسانی یقیناً خارج از شئون اخلاقی‌ست. در واقع این قاعده از کلیت برخوردار نبوده و مثال‌های نقضی برای آن وجود دارد. به عنوان مثال: حد وسط در دزدی چیست؟ یا رعایت اعتدال در اذیت و آزار دیگران چه می‌تواند باشد که فضیلت به حساب آید؟ آیا دوری کامل از اینگونه رفتارها انطباق بیشتری با اخلاق ندارد؟ پس تفریط در برخی گزاره‌های اخلاقی به عنوان امری منفی تلقی نمی‌گردد. عده‌ای این مسئله را در طرف مقابل نیز بیان می‌کنند. به عقیده ایشان افعال و حالاتی در انسان وجود دارند که انجام هرچه بیشتر آن‌ها اخلاقی‌ست؛ در واقع تکرار بیش از حدّ این افعال غیر اخلاقی نیست و افراط به حساب نمی‌آید. به عنوان مثال ایثار از جمله افعالی‌ست که افراط در آن غیر اخلاقی تلقی نمی‌گردد. از جمله

۱. خیر اعلا را اینگونه تعریف می‌کند: غایتی که آن را برای خودش و همه چیز را برای آن می‌خواهیم.
 ۲. ارسطو فضیلت را به دو قسم اخلاقی و عقلی تقسیم می‌کند. قسم اول همان اخلاق است که عملی بوده و از راه تکرار فضائل حاصل می‌شود. قسم دوم حکمت نظری است که از راه آموزش به دست می‌آید (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۵۳: 1103a) مراد ما در این مقاله تنها فضیلت اخلاقی می‌باشد که مربوط به حیطة عملی زندگی است.

محمد غزالی عدالت (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۱۵) را یکی از مصادیق نقض قاعده اعتدال برمی‌شمارد بنا به عقیده او عدالت تنها رذیلت ظلم را مقابل خود دارد و در حد وسط بین دو رذیلت واقع نشده است. کاپلستون (کاپلستون، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۴۲) نیز در تاریخ خود به این موضوع اشاره می‌کند که ارسطو عدالت را تنها برای اینکه با الگوی اعتدال منطبق باشد تحت قاعده می‌برد و در واقع عدالت را نمی‌توان حد وسط قرار داد. عبادت دیگر مثالی است که امکان دارد عده‌ای آن را خارج از قانون حدّ وسط به حساب آورند. از برخی عبارات غزالی چنین برداشت می‌شود که نیازی به رعایت اعتدال در انجام عبادات وجود ندارد. و تمسک هرچه بیشتر به اعمال عبادی انسان را به اخلاق خوش نزدیکتر می‌گرداند.^۱ مثال نقض‌های دیگری هم طرح شده که ذکر تمام آن‌ها ضروری نیست.

در ادامه پاسخ‌های این اشکال را طرح خواهیم کرد:

راه‌حل اول

خود ارسطو متوجه اشکال بوده و در اخلاق نیکوماخوس تصریح می‌کند افعال و حالاتی در انسان وجود دارند که بالکل رذیلت محسوب می‌شوند یعنی رذیلت مطلق می‌باشند. خط مشی اعتدال در آن‌ها معنا ندارد و فضیلت‌مندانه نیست. به عبارت دیگر قاعده اعتدال را محدود فرض می‌کند. وی دزدی، زنا و آدم کشی را از جمله این افعال مثال می‌زند و حسد، کینه و بی‌شرمی را جز این گروه از انفعالات یا احساسات برمی‌شمارد. او به صورت قطعی بیان می‌کند که موارد نام برده شده نه از این لحاظ که افراط یا تفریط‌اند غیراخلاقی می‌باشند بلکه فی‌نفسه بد هستند، به عبارتی دیگر در مورد آن‌ها نمی‌توان اندازه صحیح را یافت بلکه انجام آن‌ها همیشه خطاست. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۶، 1107a)

طبق این تصریح جایی برای اشکال در جهت ردّائل باقی نمی‌ماند زیرا از طرف ردّائل محدوده‌ای برای قاعده حدّ وسط بیان شد اما آیا از عدم بیان ارسطو نسبت به فضایل مطلقه، می‌توان نتیجه گرفت که او محدودیت قاعده اعتدال نسبت به فضائل را قبول ندارد؟ یعنی ارسطو تصور نمی‌کند که هیچ فعل یا احساسی وجود داشته باشد که انجامش مطلقاً فضیلت به حساب آید.

وارد مثال نقض عبادت می‌شویم در پیش بیان شد که غزالی اعتدال در عبادات را قبول ندارد هرچند با دقت بیشتر در عبارات او متوجه خواهیم شد که وی شمولیت قاعده اعتدال نسبت

۱. موردی یافت نشد که غزالی تصریح کند اعتدال در انجام عبادات بی‌فایده است. بلکه تنها از نحوه بیانات وی ممکن است چنین برداشت شود که نیازی به اجرای قانون اعتدال در انجام عبادات وجود ندارد. (غزالی، ۱۳۸۴ ج ۳، ص ۱۶۰ و ص ۱۴۱)

به عبادات را ردّ نکرده است بلکه ورود به طریق ریاضت و سیر و سلوک را وسیله‌ای برای رسیدن به اعتدال برمی‌شمارد (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۱۸-۱۲۸)^۱

فرض را بر این می‌گذاریم که غزالی عبادت را خارج از قاعده اعتدال می‌داند در این صورت می‌توان در مثال او مناقشه کرد و ادعا شود که افراط در عبادت فضیلت اخلاقی محسوب نمی‌گردد و حتی در منابع دینی اسلام هم ذکر شده که افراط در اعمال عبادی مخالف با شئون اسلامی است خصوصاً اگر انسان را از پرداختن به شئون اجتماعی و کسب و کار بازدارد.^۲

از طرفی اگر عبادت را به معنای عام آن در نظر بگیریم (چنانچه برخی عبارات احیاء علوم الدین در مورد مصادیق ریاضت را می‌توان بر این معنا حمل کرد) (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۳۱) که هر فعل حسن یا حتی مباحی همراه با نیت الهی، تبدیل به عبادت می‌گردد، در این صورت ادعای محمد غزالی مبنی بر فضیلت مطلقه بودن عبادت قابل قبول است. زیرا کثرت هر چه بیشتر عبادت به معنای عام آن در زندگی انسان‌ها خللی وارد نمی‌کند بلکه فضیلت محسوب می‌شود. مگر اینکه گفته شود اینگونه معانی عام که مصادیق وسیعی از افعال انسانی را دربرمی‌گیرد از حیثه بحث ارسطو خارج است و ارسطو تنها افعال و احساساتی را بحث می‌کند که می‌توان مصادیق خارجی آن را در دایره کوچکی از فعالیت‌ها محدود کرد. اما باید بررسی شود که شهادی بر این مدعا وجود دارد یا خیر! زیرا به عنوان مثال مصادیق خارجی شجاعت نیز ممکن است بسته به شرایط گوناگون از هزاران مصداق مختلف فراتر باشد.

از عبادات که بگذریم به یقین می‌توان احساسات مثبتی را نام برد که حدّ و حدودی در جنبه شدت ندارند. به عنوان نمونه در مورد افرادی که وجود خداوند را پذیرفته‌اند احساس بندگی چه حدّی دارد؟ یا حس محبت به پروردگار تا کجا کافیست؟ آیا نمی‌توان گفت همچنانکه ذره‌ای از حسادت رذیلت محسوب می‌گردد، هیچ محدودیتی برای حسّ بندگی حداقل در نظر متدینین وجود ندارد. به عبارتی چطور حسادت به نظر ارسطو رذیلت مطلقه است اما حسّی مانند محبت به پروردگار فضیلت مطلقه به حساب نمی‌آید!

از یک حیث ممکن است به ارسطو حق داد که چرا اشاره‌ای به فضیلت مطلقه نکرده است. زیرا اکثر مصادیق نامبرده در محدوده دین و شریعت معنا پیدا می‌کنند در حالی که ارسطو، اگر

^۱ در مقابل غزالی و مانند او که تا این حد به ریاضت و عبادت توجه می‌کنند اشخاصی مانند هیوم قرار دارند؛ وی فضایل راهبان را که تا حدودی به ریاضت‌های صوفیانه شباهت دارد، مورد مناقشه قرار می‌دهد و فضیلت اخلاقی بودن آن‌ها را انکار می‌کند. (Hume, 1912, p59)

^۲ «... وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ اِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ» سوره حدید: آیه ۲۷؛ روایات متعددی هم با این مضمون است که «لارهبانیه فی الاسلام»

نگوییم اعتقادی به خدا به آن معنایی که در ذهن ما می‌باشد نداشته است، قطعاً می‌شود ادعا کنیم که وی اخلاق را در حیطه دین مورد بررسی قرار نمی‌داده بلکه آن را جزئی از علم سیاست تلقی می‌کرده و به دنبال نظامی اخلاقی برای اداره جامعه بوده است. وی چندین جا تصریح می‌کند که مباحث مطرح شده در کتاب اخلاق نیکوماخوس جزئی از دانش سیاست هستند. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۶، 1102a) با این وجود چندان موجه نیست که به وسیله عناوینی که در سایه ادیان الهی معنا پیدا می‌کنند به او خورده گرفته شود.

اما با ایثار چه باید کرد! آیا کسی می‌تواند ادعا کند ایثار که به نوعی بلندمرتبه‌ترین عنصر اخلاقی می‌باشد، تنها در زیر چتر دین محقق می‌شود! البته ممکن است گفت: نظام‌های اخلاق دینی بیشترین تحریک را نسبت به ایثار در بشر به وجود می‌آورند ولی در کنار آن، قابل تصور است که ایثار در نظام اخلاقی سکولار معنا و مفهوم پیدا کند. و اینکه تحقق حقیقتی به نام ایثار را در ذهن ارسطو با توجه به شرایط زمان خودش ممکن ندانیم، بسیار دور از ذهن و بی‌دلیل خواهد بود. همینطور در مورد عدالت چه خواهیم گفت؟ پس در این مرحله قادر به پاسخ نبوده و جواب آن را به راه‌حل‌های بعدی موکول می‌کنیم.

راه‌حل دوم

در این راه‌حل قصد شده اسلوبی کلی از نظرات ارسطو یافت شود که بتوان به وسیله آن جواب اشکال مذکور را داد در این صورت حتی اگر ارسطو نسبت به وجود ردائیل مطلقه تصریحی نمی‌کرد، امکان داشت پاسخ او نسبت به مسائل مذکور حدس زده شود. از طرف دیگر تأمل در این اسلوب‌های کلی می‌تواند مخاطبین ارسطو را به قاعده‌ای که براساس آن ردائیل مطلق از دیگر افعال و احساسات تمییز داده می‌شوند، رهنمون کند.

باید از خود پرسید ارسطو به چه بیانی خیر اعلا را زندگی فضیلت‌مندانه می‌داند؟ وی در جایی اشاره می‌کند که خیر در هر شیئی این است که از عهده انجام غایتی که برای آن در نظر گرفته شده به خوبی برآید. (همان، ص ۲۷، 1097a و ص ۳۱، 1098a) به عنوان مثال کاردی نیکو و خیر است که عمل بریدن را بهتر انجام دهد. و در مورد فنون، شخصی حاذق به حساب می‌آید که بتواند غایت آن فن را به نحو احسن عملی کند. به عنوان نمونه پزشکی حاذق است و خیر و نیکو عمل می‌کند که بتواند غایت و هدف از پزشکی که نجات جان انسان‌ها می‌باشد را بهتر از دیگران محقق کند. این قضیه به اینجا ختم می‌شود که برای یافتن خیر در هر شیء، فن یا هر موجودی باید دریابیم که غایت مختص به آن فن یا موجود چیست؟ مثلاً می‌دانیم آنچه که کارد یا شمشیر را از دیگر ابزارآلات ممتاز می‌کند عمل بریدن است و آنچه که گیاه را از دیگر موجودات جامد ممتاز می‌کند خواص مخصوص گیاهی است که غایتی را به دنبال دارد. و آنچه که حیوانات را از گیاهان ممتاز می‌کند خواص حیوانی است که غایات خاص به خود را به دنبال

دارد. از همین جهت ارسطو ویژگی ممتاز انسان‌ها از دیگر موجودات و وظیفه خاص آدمی را جستجو می‌کند (همان، ص ۵۳، 1103a) و در نتیجه این تفحص عقل را ویژگی مختص انسان درمی‌یابد. لذا زندگی معقولانه یا به عبارت دیگر زندگی فضیلت‌مندانه که همان غایت انسانی‌ست یا همان سعادت بشری‌ست را به عنوان خیر برین معرفی می‌کند. (همان، ص ۳۱، 1098a)

وی در ادامه بررسی‌های خود ادعا دارد که عقل انسان تلاش می‌کند تا از افراط و تفریط دیگر قوای انسانی که در واقع مشترک بین انسان و حیوان می‌باشند مانند شهوت جلوگیری کند. ارسطو اشاره می‌کند که قوه‌ای در انسان وجود دارد که خرد (عقل) را می‌فهمد اما می‌تواند از آن سرپیچی کند (همان، ص ۴۷-۴۸، 1102b) و عقل وظیفه دارد در مقابل آن قوه یا قوای نفسانی حالت اعتدال را برای انسان روشن کند تا از افراط و تفریط آن قوا جلوگیری گردد. از اینجا قاعده تعادل که اساس اخلاق ارسطویی است حاصل می‌شود. از مراتب و چینش این افکار ارسطو، دو نتیجه به دست می‌آید:

۱. اگر موردی در افعال یا احساسات انسانی یافت شد که طبق قواعد عقلی، به کلی ردیلت محسوب می‌شد در اینجا قاعده تعادل جاری نیست. دقت شود؛ آنچه که در واقع خیر و سعادت بشری است زندگی معقولانه و فضیلت‌مندانه می‌باشد. منشأ مشروعیت قانون اعتدال عقل است حال اگر همان عقل در مواردی خاص قاعده اعتدال را مردود خواند هیچ مشروعیتی برای آن قاعده باقی نمی‌ماند. ارسطو در یک جا فضیلت را اینگونه تعریف می‌کند: «فضیلت ملکه‌ایست که حد وسطی را انتخاب کند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است.» (همان، ص ۶۶، 1106b-1107a)

بعضی تصور می‌کنند که ارسطو اعتدال در امور را از راه عقل به دست نمی‌آورد بلکه آن را از طریق تجربه و استقراء در آراء دیگر انسان‌ها کسب می‌کند در این صورت هم تفاوتی در اصل قضیه به وجود نمی‌آید زیرا از همان راه تجربه می‌توان به اموری دست یافت که ردیلت مطلقه محسوب می‌شوند و انسان‌ها حدّ وسطی برای آن امور در نظر نمی‌گیرند. به عبارتی خواه خود عقل نقطه اعتدال افعال را کشف کند و بعد حکم به فضیلت بودن آن‌ها کند و خواه عقل حکم کند که نقطه اعتدال و فضیلت جایی است که اکثریت انسان‌ها آن را پذیرفته‌اند و از راه استقراء و تجربه کشف می‌شود، در هر صورت اگر عقل یا تجربه در جایی فضیلت را در غیر از قاعده اعتدال جاری دانستند همان حجت می‌باشد.

در این لحظه متذکر می‌شوم که اگر موردی هم وجود داشت که عقل به فضیلت مطلق بودن آن اذعان کرد طبق نتیجه مذکور باید آن را پذیرفت. به این طریق شاید بتوان افعالی مانند ایثار، عدالت یا عبادت به معنای عامش را از محدوده قاعده اعتدال خارج دانست.

۲. در مراتب تفکری ارسطو قبل از اشاره به عقل و زندگی فضیلت‌مندانه، خیر هر چیز را در

این می‌داند که به غایتی که برای آن ساخته شده برسد. حال اگر شیء‌ای در جایی مورد استفاده قرار گرفت که اصلاً ارتباطی به غایت آن نداشت یا به تعبیری این شیء برای آن غایت ساخته نشده بود، در اینجا به طریق اولی نباید خیر در آن باشد. مثلاً از کارد به جای بریدن برای شقه کردن استفاده شود که غایت ساطور است. یا از میز برای نشستن، و مصادیقی دورتر از ذهن، مثلاً کتاب را به عنوان منبع سوخت برای تولید گرما بسوزانند، طبق نظام فکری ارسطو قطعاً خیر اعلائی هر چیزی نباید در این گونه کارها باشد. به عبارتی خیر اعلائی کتاب، خواندن است. حال اگر تصور شود در جایی به جهت سرمای شدید و نبود چوب مجبور شدند کتاب‌ها را بسوزانند شاید بتوان ادعا کرد در این شرایط شری محقق نشده یا حتی خیر محقق شده چون جان انسانی از سرما نجات پیدا کرده است اما به هر حال خیر اعلائی کتاب محقق نشده است. یا اگر کسی از کارد به عنوان ساطور استفاده کرد شاید نتیجه مطلوب حاصل شود اما قطعاً خیر اعلائی کارد این نبود و اگر در صورت وجود ساطور از آن کمک گرفته می‌شد خیر بیشتری نصیب شخص می‌شد و راحت‌تر به مطلوب می‌رسید.

دقت شود؛ مرتبه این قاعده در نظام فکری ارسطو بر زندگی معقولانه و فضیلت‌مندانه که مختص به انسان است، مقدم می‌باشد و به طریق اولی بر قاعده اعتدال که در مرحله آخر واقع شده نیز مقدم است. زیرا در این قاعده حیوان و انسان بلکه تمام اشیاء شریک هستند اما قاعده اعتدال و زندگی فضیلت‌مندانه مختص به انسان بود. حال اگر در موردی قوای حیوانی یا گیاهی که در انسان وجود دارند در غیر غایتی که برای آن ساخته شده‌اند به کار برده شوند طبق نتیجه مذکور، قاعده اعتدال در این مورد معنا و کاربردی ندارد.

نکته دیگری باقی می‌ماند و آن اینکه ممکن است مصداق خاصی هم از طریق نتیجه اول و هم از طریق نتیجه دوم، از حیطة قاعده اعتدال خارج شود به عنوان مثال همجنس‌گرایی هم به این دلیل که مخالف با غایت حیوانی بشر است شرّ مطلق دانسته شود و هم به این دلیل که عقل بنا به دلایلی آن را ردیلت مطلقه می‌داند آن را عملی غیرمنطبق با زندگی فضیلت‌مندانه تصور کنند. اصلاً بعید نیست یکی از اسلوب‌های عقل برای تعیین ردائل مطلقه همین باشد که آن فعل را با غایت قوای انسانی سازگار نداند.

راه‌حل پیشنهادی

وقتی ارسطو شروع به برشماری فضایل و حدّ اعتدال‌ها می‌کند برای هر حدّ وسطی یک نقطه افراط و یک نقطه تفریط در نظر می‌گیرد. (همان، ص ۵۶، 1104a) به عنوان نمونه طرف تفریط شجاعت را ترس و طرف افراط آن را تهوّر یا بی‌باکی نام می‌برد. حال ما این سوال را از خود می‌پرسیم که حدّ اعتدال فعل یا انفعال ترس در انسان چیست؟ در پاسخ باید بگوییم شجاعت. این پاسخ جای تأمل دارد؛ زیرا کسی شجاعت را قسمی از ترس نمی‌داند در واقع ما

برای بیان نقطه اعتدال یک فعل تفریطی از مصادیق آن خارج شده‌ایم و مصداقی بیرونی به اسم شجاعت را بیان کرده‌ایم.^۱

از این جهت شاید اگر به صورت خالی‌الذهن با مسئله برخورد می‌کردیم در جواب آن درمانده می‌شدیم و می‌گفتیم ترس نوعی رذیلت مطلقه است و حدّ اعتدال ندارد. به عبارتی به چه دلیل ارسطو شجاعت را نقطه اعتدال برای ترس می‌داند؟ این امکان ندارد مگر اینکه چیزی در نظر گرفته شود که در شجاعت و ترس به صورت مشترک وجود دارد که ما نقطه اعتدال آن را شجاعت بخوانیم و نقطه تفریط آن را ترس. شاید بتوان گفت نقطه مشترک آن‌ها موضوعشان است که در مورد ترس و شجاعت و تهور، این‌ها نحوه‌های مختلف عکس‌العمل انسان در مواجهه با شرایط ریسک‌دار هستند. این موضوع را اینگونه می‌نامیم: «نحوه دوری از خطر به هنگام مواجهه با شرایط خطرآفرین». یعنی اگر شخصی در هنگام مواجهه شدن با شرایط ریسک‌دار یا خطرآفرین، معتدل رفتار کرد به عبارتی نه به محض احتمال وجود کوچکترین خطر از عمل بازمی‌ماند و قید منفعت موجود در آن عمل را می‌زند و نه اینکه بی‌هیچ ملاحظه‌ای به مقدار احتمال اصابت با خطر یا مقدار آسیب‌رسانی خطر محتمل، آن عمل را انجام می‌دهد، بلکه اعتدال را رعایت می‌کند. به این حالت می‌گویند شجاعت. در واقع در راه حل پیشنهادی ما نوع دیدگاه خود را در پرسش از اعتدال در فضیلت‌ها و رذیلت‌ها تغییر می‌دهیم.

حال با این رویکرد می‌توان وارد مصادیق مشتبه شد. مثلاً در همجنس‌گرایی؛ به جای اینکه در پی نقطه اعتدال آن باشیم، آن را نقطه افراط برای موضوعی کلی‌تر در نظر می‌گیریم که نقطه اعتدال و تفریط دیگری داشته باشد که با همجنس‌گرایی در موضوع مورد نظر مشترک باشند. در خصوص این مصداق می‌توان «تعامل با همجنس» را به عنوان موضوع کلی در نظر گرفت که افراط‌کننده‌ی آن دچار همجنس‌گرایی و برقراری ارتباط جنسی می‌شود و شخص تفریط‌کننده در آن کسی است که برقراری ارتباط با همجنس هیچ جذابیتی برای او ندارد یعنی در همه حالات به دنبال جذب جنس مخالف و برقراری ارتباط با جنس مخالف است به گونه‌ای که مثلاً در اداره ترجیح می‌دهد با یک جنس مخالف همکار باشد تا با همجنس خود. در صورتی که در محیط کاری آنچه که ملاک است قابلیت‌ها و مهارت‌های همکار یا گاهی اخلاق همکار می‌باشد و جنسیت در آن نقشی ندارد و اگر برای کسی جنسیت در اینگونه موارد ملاک اصلی بود دچار افراط یا تفریط شده است. در مقابل این دو حالت اگر کسی حدّ اعتدال را رعایت کرد و در مسائلی که شایسته بود با همجنس خود تعامل برقرار کرد و در موارد شایسته سراغ جنس مخالف

۱. ارسطو اشاره می‌کند که «شجاعت به سبب افراط و تفریط از بین می‌رود.» یعنی دیگر نمی‌توان به آن شجاعت گفت. (همان، ص ۵۶، 1104a)

را گرفت، می‌گویند وی فضیلت‌مندانه برخورد می‌کند.

این مصداق کمی گیج‌کننده بود از این جهت که موضوع دیگری به عنوان «تعامل با جنس مخالف» وجود دارد که نقطه افراط و تفریط آن دقیقاً برعکس «تعامل با هم‌جنس» است. یعنی معمولاً تفریط در تعامل با هم‌جنس، از جهت مصداقی با افراط در تعامل با جنس مخالف برابر می‌باشد یا بالعکس تفریط در تعامل با جنس مخالف منجر به افراط در تعامل با هم‌جنس خواهد شد. چنانچه مشاهده می‌شود می‌گویند هم‌جنس‌گرایان به برقراری ارتباط با جنس مخالف خود تمایلی ندارند. این مسئله به این دلیل اتفاق افتاده که این دو موضوع (تعامل با هم‌جنس و تعامل با جنس مخالف) در موضوع بزرگتری به عنوان «تعامل با هم‌نوع» مشترکند لذا مصادیقشان با یکدیگر مرتبط است. این ارتباط خللی به موضوع بحث ما نمی‌زند.

مسئله‌ی دیگری که در هم‌جنس‌گرایی امکان دارد باعث غفلت خواننده شود این است که تصور نقطه تفریط در تعامل با هم‌جنس دیر به ذهن می‌رسد زیرا معمولاً کسی دچار آن نمی‌شود یعنی شخص آنقدر سرگرم جنس مخالف شود که اصلاً هیچ ارتباطی با هم‌جنس خود نداشته باشد و از آن‌ها متنفر باشد یا مثلاً در هیچ حیطه‌ای از زندگی خود با هم‌جنسش تعامل نکند. ارسطو خودش این نکته را اینگونه متذکر می‌شود (همان، ص ۷۳، 1109a) که در بعضی از افعال نقطه تعادل به یکی از دو طرف افراط یا تفریط نسبت به طرف دیگر نزدیکتر است از این رو معمولاً انسان‌ها ذهنشان به قباحت طرف مقابل تمایل پیدا نمی‌کند به عنوان مثال در مصداق شجاعت کمتر بی‌باکی را به عنوان رذیلت در نظر می‌گیرند بلکه بیشتر ترس مورد توجه انسان‌ها واقع می‌شود و دلیل این مطلب را کشش طبع و امیال انسانی به یکی از دو طرف افراط یا تفریط یا شباهت و نزدیکی حقیقی اعتدال به یکی از دو طرف می‌داند.

سیستم مذکور در افعال و احساسات دیگر نیز قابل پیاده‌سازی است مثلاً حس حسادت که ارسطو آن را به عنوان رذیلت مطلقه نام می‌برد می‌تواند به عنوان نقطه افراط برای موضوع «حس دفاع از منافع شخصی» یا «منفعت‌طلبی» در نظر گرفته شود. در اینجا اگر شخصی بیش از حد گرفتار این حس خود باشد، منافع دیگران را با منافع خود در تضاد تصور می‌کند و جایی که به دیگران نفعی برسد احساس می‌کند منافع خودش در خطر است از این رو حسادت می‌ورزد و در افراط به سر می‌برد. در طرف مقابل اگر هنگامی که دیگران منافع او را به خطر بیندازند هیچگونه احساس خطری نکند، در تفریط می‌باشد و اگر شخصی صرف منافع دیگران را در تضاد با منافع خود در نظر نگیرد ولی در مواردی نسبت به دفاع از منافع شخصی‌اش احساس خطر کند، این شخص در حالت اعتدال به سر می‌برد.

با تمام این توضیحات مخاطب نباید گمان کند که ارسطو هیچ اشاره‌ای به این راه‌حل پیشنهادی نداشته بلکه وی دقیقاً همان‌جا که به تصریح خود برخی از افعال و احساسات را رذیلت

مطلقه می‌خواند، در خطوط بعدی بیان می‌کند که «همچنین نمی‌توان انتظار داشت که در مورد ظلم و بزدلی و لگام گسیختگی افراط و تفریط و حد وسطی پیدا شود و گرنه لازم می‌آید که برای خود افراط و خود تفریط نیز حدّ وسطی وجود داشته باشد و افراط در افراط و تفریط در تفریط نیز ممکن باشد. همان گونه که در خویشتن داری و شجاعت افراط و تفریط وجود نمی‌تواند داشت - برای اینکه این فضایل هرچند حد وسط خوانده می‌شوند در حد کمال و نهایت قرار دارند - در مورد رذایلی هم که مثال زدیم افراط و تفریط و حد وسط وجود ندارد بلکه ارتکاب آن‌ها به هر صورت خطاست، به سخن کوتاه، نه برای افراط و تفریط حد وسطی هست و نه برای حد وسط افراط و تفریط». (همان، ص ۶۷، 1107a)

همان طور که مشاهده شد ارسطو با این دیدگاه حتی به طرف کمالات هم اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که شجاعت نمی‌تواند افراط یا تفریط داشته باشد چون خودش در نقطه اعتدال قرار دارد در واقع ارسطو یکی از محدوده‌های قاعده اعتدال را تسلسل می‌داند. وی عقیده دارد در جایی که بخواهد تسلسل به وجود بیاید، دیگر اعتدال معنایی ندارد زیرا نمی‌توان برای افراط، نقطه افراط دیگری در نظر گرفت. به عبارتی اگر کسی شجاعت را مثال زد و گفت نقطه اعتدال و افراط و تفریط آن کجاست ما در جواب خواهیم گفت شجاعت خودش اعتدال برای یک افراط و تفریط در خارج از خودش می‌باشد و نمی‌توان دوباره خود آن را به سه قسم افراط و تفریط و اعتدال تقسیم کرد.

تنها چیزی که هست ارسطو بعضی از افعال را اساساً - بدون اینکه افراط برای یک نقطه اعتدالی باشند - خارج از قانون اعتدال می‌داند یعنی آن‌ها را رذیلت مطلقه تصور می‌کند. در صورتی که طبق مطالب بیان شده در همان موارد هم می‌شود موضوعاتی در نظر گرفت که آن افعال در محل افراط قرار گیرند و چون در محل افراط قرار گرفتند دیگر نمی‌توان برای آن‌ها نقطه اعتدال و افراط دیگری بیان کرد چون تسلسل لازم خواهد آمد. در این مقاله همین کار برای حسادت که ارسطو آن را رذیلت مطلقه می‌شمارد، انجام داده شد. برای تأیید مطلب به این نکته توجه کنید که خود ارسطو با اینکه ابتدا حسادت را رذیلت مطلقه می‌خواند در چند صفحه بعد برای آن نقطه حد وسط و تفریط بیان می‌کند. وی می‌گوید دژمناکي حد وسط میان حسد و بدخواهی است. (همان، ص ۷۱، 1108b) این تناقض در کلام ارسطو به دلیل همین تغییر دیدگاه که بیان شد، اتفاق افتاده است. به همین منوال می‌توان باقی مثال‌هایی که گمان می‌رود رذیلت یا فضیلت مطلقه هستند به دایره قاعده اعتدال بازگرداند.

دیگر حتی ایثار را هم می‌توان از فضیلت مطلق بودن خارج کرد به این بیان: موضوع ایثار «گذشتن از حق برای کسب منفعت دیگران می‌باشد» در این موضوع سه نوع رفتار قابل تصور است یکی اینکه شخصی هرگز راضی نشود از حقوق خود به خاطر دیگران بگذرد که تفریط می‌-

باشد و انسانی حاضر می‌شود از حقوق خود برای دیگران که نمی‌توانند آن منافع را کسب کنند بگذرد که نامش ایثار است مثلاً از غذای خود می‌برد و به بچه یتیمی کمک می‌کند که نمی‌تواند نان تهیه کند. در مقابل افرادی وجود دارند که با اینکه دیگری می‌تواند از عهده مخارج خودش برآید باز از غذای خود کم می‌گذارند و به او می‌دهند. به عنوان نمونه به جوان سالمی که امکان کسب معاش دارد، از روی دلرحمی کمک می‌کنند این عمل آن‌ها مثبت ارزیابی نمی‌شود و دیگران گاهی او را سرزنش می‌کنند که این رفتار تو آن جوان را تنبل و بی‌عار بار می‌آورد. در اینجا دیگر کسی نباید سوال کند که نقطه افراط در ایثار چیست زیرا ایثار خودش حد وسط برای موضوعی دیگر است و در نهایت کمال و اعتدال قرار دارد.

تا کنون در این مقاله در خصوص مثال نقض عدالت سخن چندانی گفته نشد زیرا این مثال از پیچیدگی خاصی برخوردار می‌باشد که بیان زود هنگام آن ذهن مخاطب را از درک مقصود اصلی بازمی‌داشت. همانطور که اشاره شد کاپلستون و غزالی از افرادی بودند که عدالت را به عنوان اشکال بر قانون اعتدال مطرح کردند. اکنون زمان بررسی آن فرا رسیده است: در بخش عدالت کتاب نیکوماخوس، ارسطو ابتدا عدالت را به دو معنای اعم و اخص تقسیم می‌کند:

الف) عدالت به معنای اعم: به معنای قانونمندیست و در مقابل ظلم به معنای قانون شکنی قرار دارد. (همان، ص ۱۶۷، 1129b) از آنجاییکه حاکم قانون را برای اجرای فضایل اخلاقی در جامعه وضع می‌کند از این رو التزام به قانون مصداق حقیقی فضیلت‌مندانانه زندگی کردن است. پس چنین معنایی از عدالت و ظلم جامع تمامی فضایل و رذایل می‌باشد. کلمه رذایل تمامی افراط و تفریط‌ها را دربرمی‌گیرد و لفظ فضایل همه نقاط اعتدال را در خود جای داده است (همان، ص ۱۶۸، 1130a) لذا معنا ندارد به دنبال بیان حد وسط در عدالت و ظلم به معنای عامشان باشیم زیرا ارسطو در پی بیان جزئی‌تری از فضیلت‌ها بود؛ این معنای از عدالت از بحث خارج بوده و باید به دنبال معنای جزئی‌تری از عدالت بود که بتوان طرف افراط و تفریط آن را در دایره‌هایی جداگانه از دیگر رذایل بیان کرد.

ب) عدالت و ظلم به معنای اخص: که می‌توانند مقابل دیگر فضایل و رذایل جزئی واقع شوند، (همان، ص ۱۷۲، 1130b) به دو بخش کوچک‌تر تقسیم می‌گردند:

۱. عدالت توزیعی: در جایی‌ست که شخص می‌خواهد شیء را (اعم از غذا، مال، مقام، امکانات در هر فضایی اعم از خانه، مدرسه، جامعه و...) بین دیگران توزیع کند، وقتی می‌گویند شخصی عدالت را رعایت کرده یعنی در امر توزیع ترجیح بلا مرجحی نداده است. هنگامی که می‌گوییم حاکم نباید ترجیح و تفاوتی بین افراد قائل شود پس باید برابری حاصل کند برابری همیشه مقابل دو نابرابری قرار دارد (همان، ص ۱۷۳، 1131a) اگر شخص توزیع کننده به یک

طرف بیشتر از حقش دهد یعنی افراط کرده و اگر به طرفی کمتر از حقش دهد یعنی تفریط کرده و اگر حد وسط را رعایت کند. معتدل برخورد کرده و عادل بوده است. پس عدالت توزیعی در حد وسطی به نام برابری، بین افراط یا تفریط نابرابری واقع شده است.

۲. عدالت تصحیحی: این معنای از عدالت در موضوع معاملات جریان دارد. وقتی می‌گویند شخصی در خرید و فروش یا دیگر معاملات عدالت را رعایت می‌کند یعنی در معامله به اندازه مالی که پرداخت می‌کند ارزش معادل آن را دریافت می‌کند. در مقابل اگر شخصی بیش از اندازه‌ی مالش سود اخذ کند، افراط کرده و می‌گویند سودجو است و اگر کمتر از حد مالش ارزش بدست آورد زیان دیده و طرف تفریط است. پس عدالت تصحیحی حد وسط بین سود و زیان قرار دارد. (همان، ص ۱۷۶، 1132a)

این مختصری از سخنان ارسطو بود اما در اینجا چهار عامل باعث شده که تصور شود عدالت حد وسط نبوده و از قاعده اعتدال خارج است:

عامل اول: در نظر گرفتن عدالت و ظلم به معنای عامشان یکی از ادله‌یست که باعث شده عده‌ای تصور کنند حد وسط در عدالت معنا ندارد. همانطور که بیان شد معنای عام عدالت موضوعاً از بحث خارج می‌باشد. در ادبیات اسلامی نیز عدالت و ظلم مکرر در معنای عامشان استعمال می‌شوند از این رو گاهی نوعی تمایل در بین دانشمندان اسلامی بر در نظر گرفتن ظلم و عدل به عنوان مناسی تمامی رذائل و فضائل مشاهده می‌گردد. منتها تفاوتی بین رویکرد مسلمانان و ارسطو در حمل لفظ عدالت بر معنای اعمش وجود دارد و آن اینکه ارسطو چیزی به نام قانون‌پذیری را واسطه بین معنای عام عدالت و تمامی فضایل قرار می‌دهد در صورتی که اندیشمندان اسلامی چنین واسطه‌ای را حذف کرده و معنایی از عدالت را در نظر می‌گیرند که مستقیماً تمام فضایل را دربر می‌گیرد. دقت مضاعف در تفاوت مذکور از عهده این مقاله خارج است.

عامل دوم: گاهی برابری و سود و زیان اشتباه تعریف می‌شوند اجرای برابری یا عدالت همیشه به معنای برقراری مساوات ظاهری یا ریاضی نیست بلکه برابری یعنی به هر شخص به میزان حقش عطا شود. امکان دارد حق کسی از جهت کمیتی کمتر یا بیشتر از دیگران باشد. اگر در اینجا بین ایشان به مساوات ریاضی قضاوت کنند عدالت از بین رفته و ظلم حاکم شده است. به عنوان نمونه اگر یکی از طرفین معامله ارزش سرمایه‌گذارش بیش از طرف دوم باشد به نسبت حق برداشت سود بیشتری از معامله دارد. در صورتی که بنا بر مساوات ریاضی باید سهم برابر بردارند و حال آنکه که چنین حکمی مخالف عدالت می‌باشد پس حد وسط در عدالت نباید وسط ریاضی بین دو کمیت صرف در نظر گرفته شود بلکه حد وسط کمیتی بین دو کمیت کمتر و بیشتر با در نظر گرفتن میزان حق طرفین می‌باشد. لذا ارسطو در عدالت تصحیحی از تعبیر سود

و زیان استفاده می‌کند که به چنین معنایی اشاره دارد. برخی حد وسط را اشتبهاً به معنای ریاضی آن تصور کرده‌اند و از آنجاییکه آن را مخالف عدالت یافته‌اند حکم به خروج عدالت از قانون اعتدال کرده‌اند.

عامل سوم: ظلم به عنوان مشترک لفظی هم برای افراط و هم برای تفریط در مقابل حد وسط عدالت به کار می‌رود خود ارسطو نیز در توضیح عدالت توزیعی و تصحیحی، ظلم را گاهی افراطی و گاهی تفریطی معنا می‌کند از این جهت به ذهن می‌رسد که عدالت بین دو ردیلت واقع نشده بلکه تنها یک ردیلت به نام ظلم در مقابل آن قرار دارد. پرواضح است که برای تحقق خارجی داشتن حد وسط نیازی به دو لفظ متفاوت برای جنبه‌های افراط و تفریطی وجود ندارد پس اگر در موردی هم برای افراط و هم برای تفریط لفظ مشترکی به کار می‌رفت معنایش این نیست که حد وسط وجود خارجی ندارد. همین اشتراک لفظی در مورد لفظ نابرابری در عدالت توزیعی هم وجود دارد زیرا کلمه نابرابری برای تفریط و افراط در مقابل برابری که اعتدال است به کار می‌رود.

البته در یکجا قابل تصور است که میان جنبه‌های افراط و تفریط در برابر عدالت تفاوت لفظی قائل شویم که ارسطو یکبار (همان، ص ۱۸۳، 1133b) به آن اشاره می‌کند آنجا که جهت افراطی را «انجام ظلم» و جهت تفریطی آن را «پذیرش یا تحمل ظلم» می‌خواند چنین تعبیری تنها در جایی کاربرد دارد که شخصی بخواهد بین خودش و دیگران عدالت برقرار کند در این صورت اگر به دیگران ظلم کند و خودش سود بیشتر یا سهم بیشتر بردارد افراط کرده و اگر به دیگران بیشتر پرداخت کند و خودش کمتر بردارد «ظلم‌پذیری» داشته و تفریط کرده است. اما این اختلاف لفظی در مواردی که شخص می‌خواهد بین دیگران امر قضاوت یا توزیع عادلانه انجام دهد کاربرد ندارد یعنی خودش مورد معامله یا داخل در توزیع نیست در اینجا معنا ندارد بگوییم «تحمل ظلم» می‌کند. مثلاً ارسطو قضاوت قاضی را که در اختلافی بین دو طرف معامله حکم می‌کند بخشی از عدالت تصحیحی می‌خواند و حال آنکه در چنین قضاوتی که قاضی شخص ثالث می‌باشد پذیرش یا تحمل ظلم از طرف او معنایی ندارد در اینجا یا عدالت را برقرار می‌کند یا به یکی از طرفین ظلم می‌کند. در مورد طرفی که بیشتر از حقش پرداخت کند ظلم افراطی کرده و در مورد طرفی که کمتر از حقش پرداخت کند ظلم تفریطی کرده است. چون ارسطو چنین مواردی را جزء عدالت می‌داند باید به وجود اشتراک لفظی در خصوص ظلم تن دهد و این عامل را به صورتی که در بند پیش بیان شد پاسخ دهد.

عامل چهارم: دلیل چهارمی که عقل را بر پذیرش مثال نقض بودن عدالت تحریک می‌کند اختلاف معنای حد وسط بین عدالت با دیگر فضایل می‌باشد. خود ارسطو تصریح می‌کند که حد وسط در عدالت با دیگر مصادیق آن متفاوت می‌باشد (همان، ص ۱۸۳-۱۸۴، 1133b-1134a)

بیان تفاوت این چنین است: طبق اسلوبی که برای قانون اعتدال ذکر شد در بیان هر فضیلت و رذیلت موضوعی وجود دارد که ملکه درونی انسان‌ها در برخورد با آن موضوع حالت افراطی یا تفریطی و یا معتدل به خود می‌گیرد. در حالت افراطی یا تفریطی همیشه شخص فعل یا حالتی را بیشتر یا کمتر از حالت اعتدال یا مصادیق مجاز مرتکب یا منفعل می‌شود. مثلاً در شجاعت اگر بیش از حد شجاعت به خرج می‌داد بی‌باک و افراطی بود و اگر کمتر از حد اعتدال شجاعت داشت ترسو و تفریط کننده بود. همینطور در عفت اگر بیشتر از مقدار معتدل ارتباط جنسی برقرار می‌کرد زناکار می‌شد و اگر کمتر از حد اعتدال این کار را انجام می‌داد تفریط کننده بود هیچ وقت نمی‌شد که شخص در عین حال هم افراط کننده باشد و هم تفریط کننده.

اما در ظلم و عدل اینگونه نیست. تصور کنید یک حاکم به طبقه اشراف بیشتر از حقشان امکانات در اختیارشان قرار دهد و در طبقه کارگر کمتر از حقشان امکانات توزیع کند. ارسطو می‌گفت در این نابرابری در جهتی که بیشتر از حقشان اخذ کرده‌اند افراط شده و در جهتی که کمتر از حقشان اخذ کرده‌اند تفریط شده است و اعتدال یا عدالت این بود که برابری حاکم گردد. اما دقت شود که آیا اینجا هم مانند دیگر فضایل می‌توان گفت اگر حاکم بیش از حد عدالت به خرج داد ظلم و افراط کرده یا اگر کمتر از حد مجاز عدالت به خرج داد تفریط کرده و ظالم بوده؟ سوال دوم: آیا می‌توان تصور کرد که جنبه افراطی ظلم در مثال مذکور حامل ظلم بیشتری از جنبه تفریطی آن بوده؟ در صورتی که در شجاعت می‌گفتیم شخص ترس کمتر یا بیشتر داشته است اینجا هم می‌توان گفت ظلم بیشتر یا کمتری مرتکب شده؟ و سوال سوم اینکه آیا جنبه افراط و تفریط جدای از یکدیگر هستند یا هر دو در یک زمان واقع می‌شوند؟ این حاکم ظالم هم جنبه افراطی (زیادتر از حق عطا کردن) و هم جنبه تفریطی (کمتر از حق پرداخت کردن) را در یک زمان مرتکب شده است و این‌ها یک ملکه هستند.

به تعبیر دیگر در واقع حد وسط بین دو ملکه رذیلتی واقع نشده بلکه عدالت ملکه‌ایست که با وجود آن برابری یا اعتدال در خارج محقق می‌شود و ظلم ملکه‌ایست که با وجود آن در عالم خارج افراط و تفریط در امر توزیع یا اخذ سود و زیان محقق می‌گردد. در صورتی که در دیگر فضائل و رذائل اینگونه نبود. این همان تفاوتی است که خود ارسطو به آن اعتراف می‌کند. و دقیقاً به همین علت است که لفظ ظلم بین افراط و تفریط مشترکاً استعمال می‌شود زیرا بین جهات افراط و تفریط نه از حیث ماهیت و نه از حیث کمیت تفاوتی وجود ندارد. پس عامل سوم به عامل چهارم بازمی‌گردد.

اعتراف ارسطو به تفاوت معنای قانون حد وسط بین عدالت و دیگر فضایل مشکل را حل نمی‌کند بلکه باید آن را جزء استثناهای اعتدال می‌پذیرفت یا مطابق با سیاق کلی این قانون عدالت را معنا می‌کرد چون معنا ندارد هر جا امکان تطبیق قاعده‌ای نبود معنای قاعده را عوض

کنیم بلکه باید استثنا بزنییم مگر اینکه بتوانیم عدالت و ظلم را به نحوی معنا کنیم که مطابق با دیگر مصادیق قانون اعتدال درآید کلید این معما در مصادیقی از عدالت است که ارسطو جنبه تفریط آن را تحمل ظلم نامید.

ابتدا این نکته را باید متذکر شد: در مواردی که جنبه تفریط عدالت را «پذیرش ظلم» قرار دهیم مشکل حل می‌شود زیرا تحمل ظلم با ارتکاب ظلم متفاوت است. طبق راه‌حل پیشنهادی در این مقاله برای عدالت موضوعی در نظر گرفته می‌شود؛ اگر موضوع عدالت «احقاق حق» قرار داده شود حالت افراطی آن این است که شخص حق دیگران را بستاند یعنی مرتکب ظلم شود. حالت تفریطی آن این است که از حق خود دفاع نکند و به راحتی آن را واگذار کند یعنی پذیرش و تحمل ظلم که بهتر است آن را «ذلت» بنامیم. و حالت اعتدال آن عدالت است که هر کس به حق خودش برسد یعنی عدالت برقرار گردد. دیگر آن مشکلات وجود ندارد چون ملکه ظلم با ملکه ذلت متفاوت می‌باشد و یک شخص نمی‌تواند در یک زمان هر دو ملکه را دارا باشد. اما مشکلی که باقی می‌ماند این است که چنین تصویری از عدالت تمام مصادیق آن را دربر نمی‌گیرد مانند همان مثالی که در بیان عامل سوم زده شد یعنی هر جا شخصی بخواهد بین دیگران عدالت برقرار کند و پای حقوق خودش در میان نباشد تن به ذلت دادن و در واقع جنبه تفریطی بی‌معنا می‌شود. کاری که می‌کنیم این نیست که به استثنا بودن عدالت از قانون اعتدال راضی شویم بلکه در معنای عدالت دقت بیشتر می‌کنیم تا واضح شود که اساساً مصادیقی که در آن‌ها «تحمل ظلم» جایگاهی ندارد، محل عدالت هم نیست.

توضیح مطلب اینکه تنها در جایی عدالت معنا دارد که پای حقوق شخص عادل در کار باشد. شاید در ابتدای امر چنین معنایی با استعمال عرفی آن در تناقض به نظر برسد اما در واقع اینگونه نیست. قاضی‌ای عادل نیست که حاضر است به خاطر اخذ رشوه یا رسیدن به قدرت یا آشنایی با یکی از طرفین دعوا، حکم خلاف انصاف کند هر جا که نوعی ارتباط بین حقوق و منافع قاضی با پرونده ایجاد شد قضیه عدالت سه طرفی می‌شود؛ یا قاضی حاضر می‌شود منافع دیگران را به خاطر منافع خودش به خطر بیاندازد که ظالم است یا عادلانه حکم می‌کند و یا از حقوق و منفعت خود بیجا می‌گذرد مثلاً برای اینکه نگویند این قاضی به نفع آشنایش حکم کرده و بدنام نشود تن به پذیرش ظلم برای آشنایش می‌دهد. اما اگر هیچ گونه ارتباطی بین قاضی با پرونده وجود نداشت چرا باید قاضی ناعادلانه حکم کند؟ نه به خاطر اینکه عدالت نداشته بلکه به این دلیل که شاید تشخیص اشتباه می‌دهد فکر می‌کند حکمش موافق با عدل است اما در واقع جاهل بوده در چنین صورتی نمی‌توان گفت فضیلت عدالت را از دست داده بلکه در تشخیص اشتباه کرده است. پس باید بین ملکه عدالت و قضاوت عادلانه فرق گذاشت چون قضاوت عادلانه غیر از فضیلت عدالت، تشخیص صحیح هم می‌خواهد که ارتباطی به ملکه درونی عدالت

ندارد. اگر هم مردم قاضی‌ای که اشتباه حکم می‌دهد را غیر عادل می‌خوانند به جهت قضاوت ناعادلانه‌ایست که انجام می‌دهد نه به این خاطر که شخص ظالمی می‌باشد.

همینطور در مورد حاکم و عدالت توزیعی؛ تا ارتباطی بین توزیع و حکومت وجود نداشته باشد معنایی ندارد حاکم ظلم کند حتماً باید منفعتی برای حاکم در میان باشد ولو اینکه خود مال به دست حاکم نرسد اما مثلاً حاکم می‌داند اگر در توزیع امکانات به گروه اشراف از جامعه بیشتر از حقشان عطا کند ایشان نیز در بقای حکومتش به او یاری می‌دهند. در صورتی که اگر با اشراف وارد مبارزه شود ممکن است ایشان با توجه به نفوذی که دارند به حکومت او ضربه بزنند. حال هر جا حاکم ظالمانه یا ذلیلانه برخورد کند می‌گویند افراط و تفریط کرده است و آنجاییکه عادلانه برخورد می‌کند حد وسط را رعایت کرده است. اما اگر حاکمی یا رئیس دولتی بدون نیت ظلم نتواند عدالت و برابری را برقرار سازد این قضیه ارتباطی به ملکه عدالت در مقابل ظلم در وجود او ندارد بلکه مدیریتش مناسب نمی‌باشد. فرق است بین حاکمی که از روی ظلم، امکانات را عادلانه توزیع نمی‌کند یا حاکمی که از روی عدم کفایت عدالت را رعایت نمی‌کند. دومی ممکن است شخص عادل باشد اما گمان می‌کند اگر اموال را اینگونه تقسیم کند عدالت را محقق کرده در صورتی که در جهل به سر می‌برد. اگر مردم به چنین حاکمی می‌گویند ظالم است نه به این جهت که ملکه ظلم را در درونش دارد بلکه چون توزیعش ظالمانه است به او ظالم می‌گویند. پس باید فرق گذاشت بین حاکم عادل با حکومت عادلانه یا توزیع عادلانه چون اولی تنها فضیلتی درونیست اما دومی غیر از ملکه عدالت، مقدمات دیگری مانند مدیریت، کفایت، نفوذ و... می‌خواهد.

طبق مطالب مذکور عدالت از سیطره قانون اعتدال خارج نشد هر چند بین معنای ارسطو از عدالت با معنای مذکور تفاوت‌هایی وجود دارد. برخی زوایای بحث مغفول ماند که پرداختن به آن‌ها از مجال این نوشتار خارج می‌باشد. برای بیان کامل فضیلت عدالت مقاله‌ی مستقلی نیاز است.

به ادامه بحث بازگردیم بنا بر پذیرش راه‌حل پیشنهادی فقط مواردی از دایره اعتدال خارج هستند که نتوان برای آن‌ها موضوعی در نظر گرفت که آن افعال نسبت به آن موضوع در جایگاه حد وسط یا افراط یا تفریط باشند. بنده نتوانستم برای برخی مثال‌هایی که در ابتدای مقاله زده شد چنین موضوعی را در نظر بگیرم یکی «حسّ بندگی»، دومی «حسّ محبت به خدا» و سومی «عبادت به معنای عامّ آن» این مثال‌ها و مانند این‌ها که در حوزه دین محقق می‌گردند به نظر می‌رسد تنها اموری باشند که قاعده اعتدال در آن‌ها جریان نداشته باشد. در این مقاله تعداد اندکی از مواردی که به عنوان مثال نقض برای قاعده اعتدال مطرح شده‌اند، مورد بررسی قرار گرفت. تطبیق نمونه‌های مشابه بر عهده خواننده گذاشته شده است.

تنها یک تفاوت بین افعالی که ارسطو آن‌ها را جزء ردائیل مطلقه نام می‌برد با مواردی که برای آن‌ها نقطه اعتدال تصور می‌کند باقی می‌ماند که به احتمال زیاد همین تفاوت باعث شده تا ارسطو این دو گونه را از یکدیگر جدا سازد. تفاوت در اینجاست که در افعالی مانند ترس که شجاعت را حدّ اعتدال آن می‌داند غیر از اشتراک در موضوع که بیان شد، اشتراک دیگری هم بین ترس و شجاعت یعنی بین جهت تفریط و حدّ اعتدال وجود دارد زیرا در واقع شجاعت در مقابل تهور چیزی جز ترس معقولانه در برخی از اوقات نیست یعنی در تعریف شجاعت از ترس استفاده می‌شود. اما فی‌المثل میان همجنس‌گرایی با حدّ اعتدال آن هیچ اشتراکی جز در موضوع وجود ندارد یعنی در برقراری ارتباط عادی با همجنس هیچ نوعی از همجنس‌گرایی جنسی وجود ندارد در حالیکه در شجاعت نوعی از ترس وجود دارد. به این نوع اشتراک می‌توان گفت اشتراک نوعی.

اما به دو دلیل نباید به اشتراک نوعی توجه کرد: ۱. هدف ارسطو از بیان قاعده اعتدال، ارائه مدلی برای زندگی فضیلت‌مندانه بود، حال چه تفاوتی می‌کند که در برخی مثال‌های اعتدال اشتراک نوعی و موضوعی بین نقطه افراط یا تفریط با حدّ وسط وجود داشته باشد یا تنها اشتراک موضوعی وجود داشته باشد. در هر صورت آن‌ها اعتدال‌هایی در مقابل افراط یا تفریط در افعال یا احساسات بشری هستند، ۲. یک اشتراک نوعی بین هر سه طرف اعتدال و تفریط و افراط وجود ندارد مثلاً اشتراک نوعی شجاعت و ترس تفریطی در نوعی از ترس است در حالی که اشتراک نوعی شجاعت با طرف افراط آن که تهور می‌باشد نوعی از شجاعت است. در صورتی که باید بین هر سه طرف یک اشتراک واحد وجود داشته باشد که این اشتراک واحد چیزی جز موضوع نیست؛ از اینجا معلوم می‌شود که اشتراک موضوعی ملاک است نه اشتراک نوعی.

یک نکته فرعی

ممکن است یک موضوع چندین دسته‌ی افراط و تفریطی را در خود جای دهد. مثلاً «جلب منفعت از طریق متعلقات دیگران» موضوع برای چند فعل افراطی باشد مانند «سرقت» و «تجاوز جنسی اکراهی»؛ در هر دو مورد شخص افراط‌کننده حاضر است برای جلب منفعتش به منافع دیگران آسیب برساند که توضیحش واضح است. همچنین بالعکس امکان دارد یک فعل زیرمجموعه چند موضوع قرار گیرد به نحوی که از حیث موضوعات مختلف به آن فعل نگاه می‌گردد.

نتیجه‌گیری

قطعاً اگر به ارسطو مصداق دزدی نان برای نجات جان یک انسان را مثال می‌زدند در صورتی که هیچ امکان دیگری برای نجات او وجود نداشته باشد، گمان نمی‌برد که این یک ردیلت باشد. پس در واقع با توجه به مطالب مذکور فرضیه ردیلت مطلقه باطل است بلکه باید به

دنبال یافتن موضوعی باشیم که فعل مشتبه در طرف افراط یا تفریط آن قرار گیرد. خود ارسطو هم به این دیدگاه توجه داشته و در جایی نسبت به آن تصریح می‌کند.

اما نویسنده نتوانست جنبه افراطی برای «حس بندگی» پیدا کند که بتوان آن را در موضوعی کلی با «حس بندگی» شریک دانست. همین‌طور در مورد «حس محبت به خداوند» و «عبادت به معنای عامش». از این رو به نظر می‌رسد محدوده قاعده اعتدال، عکس آنچه که ارسطو تصریح می‌کند، باشد یعنی قاعده اعتدال به وجود فضائل مطلقه تخصیص می‌خورد اما استثنایی در ردائل مطلقه برای آن به ذهن نمی‌رسد. به عبارتی در تمام افعال و احساسات انسانی می‌توان حدّ وسطی را تعیین کرد که عمل بر طبق آن فضیلت‌مندانه باشد به جز تعداد محدودی از افعال و احساسات حسن که افراط در آن‌ها معنا ندارد و انجام هرچه بیشتر آن‌ها رویکردی اخلاقی محسوب می‌گردد با اینکه خودشان در نقطه اعتدال برای موضوع دیگری قرار ندارند. ظاهراً اینگونه افعال تنها در سایه ادیان الهی قابل تصور هستند. پس از این جهت می‌توان به ارسطو حق داد که چرا به آن‌ها اشاره‌ای نمی‌کند زیرا وی اخلاق را خارج از حیطه ادیان بررسی می‌کرده است چنانچه در اثناء مقاله مطرح شد.

البته بدون شک تمام مثال‌های نقض قاعده اعتدال در این مقاله بررسی نشد شاید مثال‌های دیگری وجود داشته باشند که از بررسی آن‌ها به نتایج دیگری دست پیدا شود.

فهرست منابع

۱. اخلاق نیکوماخوس، ارسطو، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران، چ ۱، ۱۳۷۸.
۲. تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ویراسته لارنس سی. بکر، ترجمه گروهی از مترجمان، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چ ۲، زمستان ۱۳۸۶.
۳. احیاء علوم الدین، محمد بن محمد غزالی، ترجمه محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، نشر علمی و فرهنگی، تهران، چ ۵، ۱۳۸۴

4. A History of Philosophy, Fredrick Copleston, S.J, Volume 1, Image Books; Doubleday, New York, 1993.
5. Historical Dictionary of Ethics, Harry J. Gensler, Earl W. Spurgin, The Scarecrow Press, Inc, UK, 2008.
6. An Enquiry Concerning the Principles of Morals, David Hume , pdf of A 1912 Reprint Of The Edition Of 1777.

تحلیل و نقد شکاکیت اخلاقی پیرهونی میانه‌رو

بهرروز محمدی منفرد^۱

چکیده

این نوشتار درصدد تحلیل و نقد موضع انتقادی سینوت - آرمسترانگ نسبت به امکان‌سنجی توجیه باور اخلاقی است. سینوت - آرمسترانگ با قائل شدن به گونه‌ای شکاکیت، معتقد است که نسبت به توجیه باورهای اخلاقی باید توقف نمود. وی شکاکیت اخلاقی پیرهونی میانه‌رو را نوعی مصالحه بین شکاکیت آکادمیک، شکاکیت پیرهونی و شکاکیت میانه‌رو می‌داند و برای تفصیل این مصالحه، ابتدا مقایسه‌گرائی را در حوزه معرفت‌شناسی و توجیه باور اخلاقی تبیین نموده و شکاکیت اخلاقی پیرهونی را براساس آن تفسیر می‌نماید. سپس با بررسی شکاکیت اخلاقی آکادمیک و میانه‌رو، بین آن سه نوع شکاکیت، ترکیب و مصالحه‌ای ایجاد می‌کند.

کلیدواژه‌ها

سینوت - آرمسترانگ، مقایسه‌گرائی اخلاقی، شکاکیت پیرهونی، شکاکیت میانه‌رو، شکاکیت آکادمیک.

طرح مسأله

معرفت‌شناسی اخلاق با روش فلسفی و عقلی به بررسی اموری، از قبیل چیستی معرفت اخلاقی، امکان معرفت اخلاقی، نظریه‌های معرفت اخلاقی و منابع آن می‌پردازد. از آنجا که متعلق معرفت، مفاهیم و همچنین گزاره‌های اخلاقی است، در معرفت‌شناسی اخلاق با دو حوزه‌ی مطالعات معرفت‌شناختی مواجه هستیم؛ معرفت‌شناسی مفاهیم اخلاقی و معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی. در معرفت‌شناسی مفاهیم اخلاقی از امکان و نحوه‌ی معرفت نسبت به مفاهیم و تصورات اخلاقی، از قبیل خوب، بد، باید و نباید سخن به میان می‌آید. در این صورت، درصدد پاسخ به سوالاتی معرفت‌شناختی در مورد مفاهیم اخلاقی از قبیل، تعریف مفاهیم خوبی و بدی و امکان معرفت آنها هستیم. معرفت‌شناسی قضایا و گزاره‌های اخلاقی نیز درصدد بررسی امکان معرفت و توجیه گزاره‌های اخلاقی و همچنین نحوه‌ی معرفت و ساختار توجیه باورهای اخلاقی است و در این تصویر، به واکاوی سرشت گزاره‌های اخلاقی و امکان و منابع توجیه باورهای اخلاقی پرداخته می‌شود.

اثر حاضر در پی بررسی و نقد موضع شکاکانه سینوت - آرمسترانگ نسبت به امکان توجیه باورها و گزاره‌های اخلاقی است. وی در کتاب شکاکیت اخلاقی^۱ استدلال‌هایی از قبیل تسلسل قهقرائی و فرض‌های شکاکانه را به نفع شکاکیت توجیه باور اخلاقی تبیین نموده و معتقد است که نمی‌توان براحتی این استدلال‌ها را پاسخ داد و نظریه‌های توجیه باور اخلاقی نیز در ارائه پاسخ مناسب به این استدلال‌ها موفق نبوده و نمی‌توانند توجیهی حداکثری برای فرد در پی داشته باشند و در نهایت باید نسبت به امکان توجیه باورهای اخلاقی توقف نمود. اکنون مسأله‌ی اساسی در این نوشتار این است که سینوت - آرمسترانگ چه نحوه‌ای از شکاکیت اخلاقی نموده و رویکرد وی چگونه به توقف در باب توجیه باورهای اخلاقی منتهی می‌شود؟ و در نهایت چه نقدهائی نسبت به نظریه‌ی وی قابل ارائه است؟ وی در بیان موضع خود می‌کوشد با تکیه بر مقایسه‌گرایی، تفسیری از شکاکیت اخلاقی ارائه نماید که حاکی از مصالحه‌ای بین شکاکیت آکادمیک، شکاکیت پیرهونی و شکاکیت میانه‌رو بوده و نتیجه آن سکوت نسبت به توجیه باورهای اخلاقی بوده و عنوان شکاکیت اخلاقی پیرهونی میانه‌رو نام دارد که در ادامه نوشتار ضمن تبیین و تحلیل موضع وی، می‌کوشیم نقدهای وارد بر آن را نیز ارائه کنیم.

مراد از مقایسه‌گرایی در حوزه توجیه باور اخلاقی

مقایسه‌گرایی^۲ نهضتی است که نه تنها در معرفت‌شناسی، بلکه برای بخش‌های مختلف

^۱ Moral Skepticism

^۲ Contrastivism.

فلسفی، از قبیل فلسفه علم (Chandler, 2007 & 2013) متافیزیک (Schaffer, 2012) و مسأله "باید" (Sloman, 1970) بکار رفته است، اما آنچه اینجا اهمیت دارد کاربرد آن در حوزه معرفت‌شناختی و توجیه باور است و سینوت – آرمسترانگ نیز بر همین امر متمرکز شده است. وی بر این باور است که معرفت نسبت به گزاره تنها با مقایسه‌ی آن با دیگر گزاره‌ها محتمل است؛ زیرا شناخت و باور موجه، مستلزم دلیلی است که تنها در مقایسه با دیگر ادله، دلیل برای آن باور و گزاره به‌شمار آمده و از یک گزاره در مقابل گزاره دیگر دفاع می‌کند. یعنی اگر با دو گزاره مقابل هم مواجه باشیم که یکی از آن‌ها دلیلی قانع‌کننده‌تر دارد، آن دلیل را مقدم داشته و گزاره‌ی متعلق به آن را نیز موجه‌تر می‌پنداریم. (Sinnott – Armstrong, 2008)

مجموعه مقایسه‌ای^۱ مجموعه‌ای از گزاره‌ها است که محتوا و مضمون باورهای محتمل را تشکیل می‌دهد و از ویژگی‌های ذیل برخوردار هستند؛

الف) مجموعه مقایسه‌ای باید شامل باور مورد بحث R و یک یا چند باور دیگر، از قبیل K و Z باشد که متقابل و قابل مقایسه با باور R هستند.

ب) اعضای مجموعه مقایسه‌ای باید به نحوی متعارض باشند؛ یعنی ممکن نباشد که همزمان باورهای R و K و Z صادق باشند.

ج) ادله و مبانی مورد نیاز برای تایید باورها ممکن است شامل هر فرایند توجیه‌کننده و هر نوع دلیل یا روش قابل اعتماد از جمله قیاس، استقراء و حتی استنتاج از راه بهترین تبیین باشند. سینوت – آرمسترانگ با توجه به ویژگی‌های فوق می‌گوید: حامد براساس مجموعه مقایسه‌ی C در باور به گزاره P تنها زمانی موجه است که بتواند به کمک مبانی و ادله‌ای که در اختیار دارد، همه اعضای C غیر از P را غیرمحتمل بداند. در این صورت، اگر اعضای دیگری در مورد مجموعه وجود داشته باشند که حامد نتواند آن‌ها را نیز غیرمحتمل بداند، وی در باور به هیچ عضوی به جهت آن مجموعه، موجه نیست. (Sinnott – Armstrong, 2006, p.86–7)

برای غیرمحتمل دانستن اعضای مجموعه مقایسه‌ی C به استثنای P ، نیازمند ادله‌ای بسنده هستیم که مصادره به مطلوب نباشند. (Sinnott – Armstrong, 2004, p. 190) البته لازم نیست که آن ادله، قیاسی و برهانی باشد، بلکه ممکن است استقراء و یا استنتاج بهترین تبیین نیز باشد. همچنین لازم نیست که باورمند دلیل بیشتری برای باور به P نسبت به

^۱. Contrast Classe.

دیگر اعضای C داشته باشد.^۱ (Sinnott – Armstrong, 2008, p. 259)

سینوت – آرمسترانگ مسأله توجیه گزاره P را براساس مقایسه‌گرایی در سه سطح صورتبندی می‌کند:

الف) مجموعه مقایسه‌ای گزاره و سلب آن: مورد بسیار ساده و حداقلی مجموعه مقایسه‌ای عبارت از یک گزاره و سلب آن است؛ برای نمونه، یک مجموعه، از دو عضو "آن حیوان یک زرافه است" و "آن حیوان یک زرافه نیست" تشکیل شده است. حال اگر حامد از دلیلی در باور به "آن حیوان، یک زرافه است" در مقایسه با باور به "آن حیوان یک زرافه نیست"، برخوردار باشد، می‌توان گفت که او در باور به اینکه "آن حیوان یک زرافه است" در مقایسه با باور به اینکه "آن حیوان، هر حیوان قابل تصور دیگری از قبیل گورخر یا شیر باشد" موجه است. (Ibid, 260)

ب) مجموعه مقایسه‌ای حداکثری برای گزاره P: چنین مجموعه‌ای شامل همه گزاره‌هایی است که در مقابل و مقایسه با گزاره‌ی P قرار دارند و حتی شامل سناریوهای شکاکانه، از قبیل شیطان فریبنده دکارتی و مغز در خمره نیز می‌شوند که غیرقابل حذف بوده و نمی‌توان براحتی آن‌ها را کنار گذاشت. در این تصویر، حامد تنها زمانی موجه است که بتواند با کمک ادله، سناریوهای شکاکانه را نیز غیرمحمول سازد، اما مشکل این است که غیرمحمول ساختن سناریوهای شکاکانه مصادره به مطلوب است و لذا موجه شدن نسبت به گزاره‌ی P براساس مجموعه مقایسه‌ای حداکثری ممکن نیست. (Sinnott – Armstrong, 2006, p. 88)

ج) مجموعه مقایسه‌ای روزمره و متعارف نسبت به گزاره P: این مجموعه شامل همه گزاره‌ها و باورهای متقابل و قابل مقایسه با گزاره P است که به طور متعارف امکان حذف آنها وجود داشته و لازم است حذف شوند. چنین گزاره‌هایی معمولاً توسط مردم عادی بکار می‌روند و سناریوهای شکاکانه در این مجموعه قرار ندارند. بر این اساس، حامد به طور متعارف تنها زمانی موجه است که بتواند همه باورهای متقابل با گزاره P در یک مجموعه را غیرمحمول بداند و از

^۱ آنچه به باورمند امکان می‌دهد که بدیل‌های P را غیرمحمول سازد این است که؛ باورمند نمی‌تواند بدون دلیل، بدیل‌ها را غیرمحمول کند. البته لازم نیست که به طور آگاهانه در مورد این ادله بیندیشد یا آنها را در فرایندی بکار گیرد به منظور اینکه بتواند آن بدیل‌ها را غیرمحمول شمارد. همچنین ممکن است بدون اینکه ادله، قطعی و مسلم باشند بدیل‌ها را غیرمحمول شمارند. ممکن است آنها خطاپذیر، نقض‌پذیر، غیرقطعی و ناقص باشند. ادله مورد نیاز ممکن است شامل ادراک، حافظه، درون‌نگری، تأمل، شاهد یا هر نوع فرایند توجیه‌گر باشند. (Sinnott – Armstrong, 2006, pp.86-87)

آنجا که سناریوهای شکاکانه در این مجموعه وجود ندارد، به کمک ادله می‌توان سایر باورها را غیرمحمتم دانسته و از مجموعه حذف کرد.

آنچه تاکنون گفته شد نسبت به مجموعه‌های مقایسه‌ای است که با قید ساده، اکثریت و یا متعارف به آنها تصریح می‌شود، اما مشکل این است که مردم عادی غالباً وقتی از توجیه باورهای یک فرد خبر می‌دهند، هیچ قید حداقلی یا حداکثری به مجموعه مقایسه‌ای نمی‌افزایند و برای نمونه، برای بیان اینکه "فردی به نام حامد باور دارد که آنجا یک کالاگ است" هیچ‌گونه قید حداکثری یا حداقلی و میانه‌رو در آن لحاظ شده باشد. در این صورت، اگر گزاره‌ای، بدون قید بیان شود، باید آن را براساس یک مجموعه مقایسه‌ای متعارف تفسیر نمود و در این صورت، بهترین تحلیل گزاره "حامد در باور به P - بدون قید و شرط و تصریح به سطح مجموعه مقایسه‌ای - موجه است" این است که؛ "حامد در باور به P - بدون قید و وصف حداکثری یا حداقلی - در یک مجموعه مقایسه‌ای مناسب موجه است." در مورد مثال فوق نیز می‌توان گفت: "حامد در باور به اینکه آن پرنده یک کالاگ است در یک مجموعه مقایسه‌ای مناسب و بجا، موجه است."

اکنون به کاربرد مقایسه‌گرایی در حوزه‌ی اخلاق می‌پردازیم و برای این امر ابتدا به نمونه‌ای از مجموعه‌های مقایسه‌ای در حوزه اخلاقی اشاره می‌کنیم که مربوط به دو یا چند نظریه‌ی اخلاقی، از قبیل وظیفه‌گرایی و سودگرایی اخلاقی است. در این تصویر، سؤال این است که کدام نظام اخلاقی بر دیگری ترجیح دارد و باید به عنوان نظام اخلاقی منتخب، برگزیده شود؟ در این مجموعه‌ی مقایسه‌ای هریک از نظریه‌های اخلاقی که از کمترین مثال نقضی برخوردار بوده و بتوانند بیشترین معضل اخلاقی را حل کند، نسبت به نظام اخلاقی دیگر ترجیح دارد. برای نمونه، ممکن است معضل اخلاقی "آیا پیوند اعضای یک فرد سالم به پنج نفر اخلاقاً خوب یا بد است؟" براساس وظیفه‌گرایی اخلاقی به راحتی قابل حل بوده و مثالی نقضی برای این نظریه به‌شمار نیاید، زیرا حکم وظیفه‌گرایی اخلاقی بر خطا بودن این فعل از این جهت است که این حکم با شهود ما سازگار است و وظیفه‌گرا براساس قاعده ضرورت کرامت انسانی این رفتار را نفی می‌کند، ولی این معضل اخلاقی براساس سودگرایی اخلاقی عمل‌گرا به عنوان یک مثال نقضی به‌شمار می‌آید؛ زیرا از سوئی این رفتار با کرامت انسانی منافات دارد و از سوئی بیشترین سود را برای بیشترین افراد در درازمدت در پی دارد چراکه زنده ماندن پنج نفر بهتر از زنده ماندن یک نفر است. بنابراین اگر مجموعه‌ای مقایسه‌ای تصور کنیم که شامل وظیفه‌گرایی اخلاقی و سودگرایی عمل‌گرا باشد و در پی بررسی ترجیح باور به یکی از نظام‌های اخلاقی وظیفه‌گرایی یا سودگرایی عمل‌گرا باشیم، معضل پیوند اعضا مثالی نقضی برای وظیفه‌گرایی اخلاقی به‌شمار

نیامده و بنابراین براساس مجموعه مقایسه‌ای { سودگروی عمل‌گرا و وظیفه‌گرائی } وظیفه‌گرائی اخلاقی ترجیح می‌یابد.

حال اگر مجموعه مقایسه‌ای شامل { سودگروی عمل‌گرا، وظیفه‌گرائی و سودگروی قاعده-نگر } باشد، ممکن است تصور شود که سودگرائی قاعده‌گرا بر هر یک از وظیفه‌گرائی و سودگرائی عمل‌گرا مقدم است؛ زیرا اگرچه هر یک از نظریات وظیفه‌گرائی و سودگرائی قاعده‌گرا می‌توانند معضلی مثل پیوند اعضا را حل کنند، ولی ممکن است معضلات دیگری وجود داشته باشد که تنها به وسیله سودگرائی قاعده‌گرا قابل حل است و وظیفه‌گرائی از عهده حل آن بر نمی‌آید. برای نمونه، به معضل معروف ترن برقی توجه کنید؛ ترن برقی در حال حرکت است و اگر به حرکت خود ادامه دهد منجر به کشته شدن پنج نفر می‌شود، اما اگر فردی به نام حامد به وسیله اهرم حرکت آن را منحرف کند باعث می‌شود یک نفر کشته شود، در مورد این معضل چه باید کرد؟ ممکن است تصور شود که سودگرائی قاعده‌گرا علاوه بر اینکه می‌تواند معضل پیوند اعضا را حل کند، می‌تواند این معضل را نیز حل کند؛ زیرا تقدم نجات پنج نفر بر یک نفر هم با شهود و هم بیشترین سود برای بیشترین افراد در درازمدت سازگار است؛ درحالی‌که وظیفه‌گرائی اخلاقی از عهده حل این معضل بر نمی‌آید.

نتیجه سخن اینکه اگر نظریه وظیفه‌گرائی اخلاقی را در یک مجموعه مقایسه‌ای { سودگروی عمل‌گرا و وظیفه‌گرائی } لحاظ کنیم، وظیفه‌گرائی اخلاقی مقدم است؛ زیرا می‌تواند معضل پیوند اعضا را حل کند، اما اگر مجموعه مقایسه‌ای متشکل از { سودگروی عمل‌گرا، وظیفه‌گرائی، سودگروی قاعده‌گرا } بدانیم، سودگرائی قاعده‌گرا مقدم است؛ زیرا معضلات دیگری، از قبیل "معضل ترن برقی" وجود دارند که هیچ یک از سودگرائی عمل‌گرا و وظیفه‌گرا نمی‌توانند آنها را حل کنند، حال اینکه سودگرائی قاعده‌گرا از عهده حل آن بر نمی‌آید. به همین شکل می‌توان به معضلات و مثال‌های نقضی دیگر و نظریه‌های دیگری اشاره کرد و هر نظریه‌ای که از کمترین مثال نقضی برخوردار باشد بر دیگری مقدم دانست.

سینوت - آرمسترانگ بیان می‌دارد که مشکل اساسی این است که هیچ یک از نظام‌های اخلاقی، از ادله‌ای بسنده برخوردار نیستند برای اینکه همه رقیب‌های دیگر را کنار گذارند و از سوئی اگر مجموعه‌ای را فرض کنیم که یکی از اعضای آن، نیهیلیسم اخلاقی است، تقدم آن‌ها بر نیهیلیسم اخلاقی مصادره به مطلوب است و لذا ترجیح یکی از این نظریه‌ها بر دیگری و یا ترجیح آن بر نیهیلیسم اخلاقی بسیار مشکل بوده و چنین امری به شکاکیت توجیه‌باور نسبت به هر نظریه اخلاقی منتهی می‌شود. (Ibid, pp. 112-114)

تفسیر شکاکیت اخلاقی پیرهونی میانه‌رو^۱ براساس مقایسه‌گرایی

دانستیم که اگر مجموعه‌ای مقایسه‌ای تصور کنیم که قید حداکثری یا میانه‌رو در آن لحاظ نشده باشد، بهترین تحلیل گزاره‌ای، از قبیل "حامد در باور به P، بدون تصریح به مجموعه مقایسه‌ای، موجه است" این است که "حامد در باور به P براساس مجموعه مقایسه‌ای مناسب موجه است." در این تصویر، توجیه یا عدم توجیه باور اخلاقی وابسته به این است که کدام مجموعه مقایسه‌ای مناسب، پیش فرض گرفته شود و از آنجا که در مورد هر گزاره اخلاقی، قیده‌های حداکثری و میانه‌رو محتمل است، باید قید "مناسب" را برای توجیه باور اخلاقی در هر مجموعه‌ی مقایسه‌ای فرض کنیم. حال روشن است که غالباً نمی‌توان تشخیص داد که چه مجموعه‌ی مقایسه‌ای مناسب است. بنابراین، سؤال این است که چه وجهی برای توجیه باور اخلاقی وجود دارد؟ اینجاست که سینوت - آرمسترانگ معتقد است در سخن از توجیه یک گزاره - ای بدون تصریح به گونه مجموعه مقایسه‌ای، باید مصالحه‌ای بین شکاکیت اخلاقی آکادمیک، شکاکیت پیرهونی و شکاکیت اخلاقی میانه‌رو ایجاد کرد که حاصل آن، شکاکیت اخلاقی پیرهونی میانه‌رو است.

شکاکیت اخلاقی آکادمیک^۲

از نظر سینوت - آرمسترانگ، اگر یک مجموعه‌ی مقایسه‌ای حداکثری را تصور کنیم که یکی از اعضای آن، نیهیلیسم اخلاقی و یا شیطان‌شریر دکارتی باشد، غیرمحتمل دانستن و کنار نهادن آن در آن مجموعه مقایسه‌ای مصادره به مطلوب است؛ زیرا هیچ راهی برای غیرمحتمل دانستن نیهیلیسم اخلاقی وجود ندارد و نیهیلیست‌های اخلاقی نسبت به همه باورهای اخلاقی ما تردید دارند. آنها نقطه شروع اخلاقی برای ما باقی نمی‌گذارند و هر استدلالی برای باورهای اخلاقی تصور شود، در مقابل نیهیلیسم اخلاقی مصادره به مطلوب است. بنابراین، به نظر می‌رسد که راهی برای غیرمحتمل دانستن نیهیلیسم اخلاقی وجود ندارد. و هیچ کس نمی‌تواند به طور حداکثری در باور به هیچ باور اخلاقی، موجه باشد. (Ibid, 79 & 119)

حال سوال این است که اگر در مجموعه مقایسه‌ای به نیهیلیسم اخلاقی تصریح نشود و به عبارت دیگر؛ اگر یک گوینده عادی، مجموعه متقابل را استعمال کند، آیا باید نیهیلیسم اخلاقی در مجموعه‌های مقایسه‌ای مناسب لحاظ شود یا اینکه باید آن‌را کنار نهاد؟ شکاکان اخلاقی آکادمیک ادعا می‌کنند که مجموعه‌ی مقایسه‌ای مناسب و مرتبط، مجموعه‌ای است که یکی از اعضای آن نیهیلیسم اخلاقی است و سینوت - آرمسترانگ نیز می‌گوید چندین دلیل برای باور به

1. Moderate Moral Pyrrhonism.

2. Academic Moral Skepticism.

نیپیلیسم اخلاقی ارائه شده است که برخی از آن ادله قوی و برخی نیز نتیجه‌بخش نیستند، ولی دست کم نمی‌توان چالش نیپیلیسم اخلاقی را به مانند شیطان دکارتی کنار گذارد؛ زیرا هیچ کس به شیطان دکارتی اعتقاد ندارد، ولی بسیاری از اندیشمندان و فیلسوفان از جمله مکی و جوئیس به نیپیلیسم اخلاقی اعتقاد دارند و برای همین نمی‌توان ادله‌ای قوی در مقابل نیپیلیسم اخلاقی ارائه کرد. (Ibid, 124-129)

شکاکیت پیرهونیسیم اخلاقی^۱

دانستیم که از نظر سینوت - آرمسترانگ فرد در باور به P براساس مجموعه‌ی مقایسه‌ای مفروض C زمانی موجه است که بتواند همه اعضای C غیر از P را غیرمحمتمل نماید، اما اگر به قید حداکثری یا میانه‌رو و متعارف در یک مجموعه‌ی مقایسه‌ای اشاره نشود، کدام گونه مجموعه‌ی مقایسه‌ای شایسته است که لحاظ شود؟ یعنی مجموعه مقایسه‌ای شامل چه اعضا و بدیل‌هایی است که برای توجیه باور باید حذف شوند؟ سینوت - آرمسترانگ در پاسخ به این سؤال، فراپیرهونی بوده و اذعان می‌دارد که پاسخ به این سؤال غیرممکن است و باید در مورد حکم به اینکه کدام مجموعه مقایسه‌ای، واقعاً مناسب و مرتبط است، سکوت کرد؛ زیرا هر یک از مجموعه‌های مقایسه‌ای حداکثری، میانه‌رو یا غیر اینها محتمل هستند. توضیح اینکه فرد عادی نمی‌تواند تشخیص دهد که آیا مجموعه مقایسه‌ای میانه‌رو، مجموعه‌ی مناسب است تا در نتیجه سناریوهای شکاکانه را در آن مجموعه مقایسه‌ای لحاظ نکند یا اینکه یک مجموعه‌ی مقایسه‌ای حداکثری، مناسب است که سناریوهای غیرقابل حذف در آن قرار داشته و امکان موجه شدن برای او وجود ندارد. برای همین، سینوت - آرمسترانگ در مورد مناسب واقعی، خود را فراشکاک یا پیرهونیسیم درجه بالاتر می‌داند و در نتیجه می‌گوید:

با نبودن تصویری در مورد اینکه چطور یک مجموعه مقایسه‌ای را در مقابل دیگر کاندیداها قرار دهیم، بهتر است از هر ادعائی اجتناب کنیم که هر مجموعه مقایسه‌ای را یک مجموعه مناسب و مرتبط می‌داند؛ یعنی ما باید مفهوم مناسب و ارتباط واقعی را کنار بگذاریم و در باور به اینکه آیا مجموعه مقایسه‌ای مورد نظر واقعاً مرتبط و مناسب است یا خیر؟ سکوت کنیم. (Ibid, 103 & 129)

سینوت - آرمسترانگ در مجموع شکاکیت اخلاقی پیرهونی را به عنوان یک دیدگاه شکاکانه درجه دوم توصیف می‌کند. او در مورد خود باور اخلاقی سکوت نمی‌کند؛ او زمینه‌سازی می‌کند برای تایید اینکه - برای نمونه - اذیت کردن دیگران برای سرگرمی نادرست است. اما در

¹. Moral Pyrrhonism Skepticism.

مورد باور به باورهای اخلاقی درجه اول سکوت می‌کند - یعنی باور به اینکه آیا باورهای اخلاقی درجه اول بدون قید مجموعه مقایسه‌ای، موجه هستند یا خیر؟ اگر شکاکیت اخلاقی پیرهونی در مورد باورهای درجه دوم باشد، می‌توان چنین مثال آورد که در سطح اول بحث باور به P است و در سطح دوم بحث در مورد این است که آیا من در باور به P موجه هستم یا خیر؟ شکاک آکادمیک می‌گوید: خیر، اما شکاک پیرهونی در مورد توجیه باور به P قائل به سکوت است.

تا اینجا سینوت - آرمسترانگ شکاکیت اخلاقی پیرهونی را براساس مجموعه مقایسه‌ای تفسیر کرد، اما در ادامه بر آن است که شکاکیت اخلاقی میانه‌رو را براساس مجموعه مقایسه‌ای تفسیر کند تا در نتیجه بستر برای شکاکیت اخلاقی پیرهونی میانه‌رو فراهم آید.

شکاکیت اخلاقی میانه‌رو^۱

سینوت - آرمسترانگ براین باور است که توجیه معرفت‌شناسانه محتمل است حتی اگر نتوان فرض‌های شکاکانه به طور معرفت‌شناسانه غیرمحتمل دانست. برای همین، به طور نسبی از توجیه باور اخلاقی میانه‌رو در مقابل چالش‌های شکاکانه دفاع می‌کند، اما چگونه؟ کلید این مسأله در مجموعه‌ی مقایسه‌ای است. سینوت - آرمسترانگ دیدگاه خود را با بیان یک پارادوکس روشن می‌کند. فردی هم به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه تدریس می‌کند و هم به عنوان عضو کمیته اخلاقی بیمارستان انجام وظیفه می‌کند. استاد فلسفه در کلاس، از آنجا که نمی‌تواند نیهیلیسم اخلاقی را غیرمحتمل شمارد، برایش ممکن نیست در باور به اینکه عمل خاصی به عنوان X اخلاقاً نادرست است موجه باشد، مگر اینکه بتواند نیهیلیسم اخلاقی را خارج کند. با این حال استاد فلسفه در حالی که در کمیته بیمارستان انجام وظیفه می‌کند، ممکن است در باور به اینکه عمل خاصی با عنوان X اخلاقاً نادرست است موجه باشد، بدون اینکه نیازی به ارائه دلیل بر رد نیهیلیسم اخلاقی داشته باشد. اگرچه استاد فلسفه نمی‌تواند دلیلی در مقابل نیهیلیسم اخلاقی ارائه کند، اما در باور به اینکه عمل X اخلاقاً خطا است، هم موجه است و هم موجه نیست.

اکنون راه حل سینوت - آرمسترانگ برای پارادوکس چنین است؛ استاد فلسفه، خواه در کلاس درس باشد یا نباشد، در باور به ادعاهای متفاوت براساس مجموعه‌های مقایسه‌ای میانه‌رو موجه است با فرض اینکه دلیل او بدیل‌های غیرشکاکانه متفاوت را غیرمحتمل بداند. به هر حال او در باور به ادعاهای متفاوت براساس مجموعه‌های مقایسه‌ای حداکثری موجه نیست؛ زیرا هر چقدر هم دلیل‌های او قوی باشند، نمی‌تواند فرض‌های شکاکانه متفاوت را غیرمحتمل بداند.

^۱. Moderate Moral Skepticism.

بنابراین، ممکن است که این استاد فلسفه در عین حال براساس مجموعه‌های مقایسه‌ای میانه‌رو موجه باشد، ولی براساس مجموعه‌های حداکثری موجه نباشد. بنابراین، تناقضی در موجه بودن و موجه نبودن در باور به P براساس دلیل یکسان وجود ندارد. دلیل استاد فلسفه به او این امکان را می‌دهد که به طور میانه‌رو موجه باشد؛ در حالی که به او این امکان را نمی‌دهد که به طور حداکثری موجه باشد. سینوت - آرمسترانگ نام این ترکیب را شکاکیت میانه‌رو و تعدیل- یافته می‌گذارد. (Sinnott-Armstrong, 2004, p. 450)

شکاکیت اخلاقی پیرهونی میانه‌رو (نتیجه مصالحه سه گونه شکاکیت)

از مباحث فوق روشن می‌شود که خط مشی اصلی سینوت - آرمسترانگ در مورد شکاکیت اخلاقی ترکیبی از شکاکیت اخلاقی آکادمیک، شکاکیت اخلاقی پیرهونی و شکاکیت میانه‌رو است. توضیح اینکه شکاکان پیرهونی در مورد مثال " آن حیوان، زرافه است" می‌پذیرند که؛ الف) هیچ کس براساس مجموعه مقایسه‌ای حداکثری در باور به اینکه " آن حیوان، یک زرافه است" موجه نیست. اما انکار می‌کنند که؛ ب) هیچ کس براساس مجموعه مقایسه‌ای میانه‌رو، در باور به این که " آن حیوان، زرافه است" موجه نیست. بنابراین، اگرچه شکاکان پیرهونی نه شکاکیت آکادمیک را تایید و نه انکار می‌کنند، ولی شکاکیت میانه‌رو در مورد باور موجه را تایید می‌کنند و سینوت - آرمسترانگ این ترکیب را شکاکیت پیرهونی میانه‌رو می‌نامد. (Sinnott - Armstrong, 2008, p. 266)

سینوت - آرمسترانگ براین باور است که برای اینکه ما توجیه معرفت‌شناسانه داشته باشیم، نمی‌توانیم فرض‌های شکاکانه را غیرمحمتمل بدانیم. او بیان می‌کند که برای ما بسنده است باورهائی داشته باشیم که به طور اعتدالی و میانه‌رو، موجه باشند. پس وی از توجیه معرفت- شناسانه در مقابل چالش‌های شکاکانه دفاع می‌کند با این استدلال که توجیه معرفت‌شناختی محتمل است، حتی اگر ممکن نباشد که فرض‌های شکاکانه به طور معرفت‌شناسانه غیرمحمتمل دانسته شوند. برای همین در مورد یک نمونه اخلاقی، شکاکیت پیرهونی میانه‌رو را چنین تصویر می‌کند که اگرچه هیچ کس براساس مجموعه مقایسه‌ای حداکثری در باور به اینکه "سقط جنین درست است" موجه نیست؛ زیرا نیهیلیسم یکی از رقیب‌های موجود در مجموعه مقایسه‌ای است که نمی‌توان آن را غیرمحمتمل دانست، اما اینگونه نیست که هیچ کس براساس مجموعه مقایسه‌ای میانه‌رو، در باور به این که "سقط جنین درست است" موجه نباشد. به عبارت دیگر اگرچه هیچ کس براساس مجموعه متقابل حداکثری در باورهای اخلاقی موجه نیست، اما ممکن است فرد براساس مجموعه متقابل میانه‌رو موجه باشد. سینوت - آرمسترانگ در سراسر بخش دوم کتاب شکاکیت اخلاقی خود راه‌هائی را بیان می‌کند که فرد ممکن است توجیهی میانه‌رو

برای باور به برخی گزاره‌های اخلاقی فراهم آورد. (Sinnott – Armstrong, 2006, pp. 15 – 7, 250)

حاصل سخن اینکه در یک مجموعه مقایسه‌ای که بدون قید و شرط بوده و به مجموعه مقایسه‌ای تصریح نشده باشد، از آنجا که نمی‌توان تشخیص داد که کدام مجموعه مقایسه‌ای، حداکثری یا میانه‌رو، مجموعه‌ای مناسب است، باید در مورد توجیه باور اخلاقی سکوت نمود و حکم به صدق یا کذب را به تعلیق درآورد و در نتیجه شکاکیت پیرهونی میانه‌رو حاصل می‌شود که نوعی ترکیب و مصالحه‌ای بین آن سه گونه شکاکیت است.

نقد موضع شکاکانه سینوت – آرمسترانگ

اگر بتوانیم پاسخی نسبت به نیهیلیسم اخلاقی ارائه نمائیم و آن را غیرمحمتمل دانسته و حقایق اخلاقی را اثبات نمائیم و همچنین راه‌هایی برای توجیه باور اخلاقی ارائه نموده و مجموعه مقایسه‌ای را نقد کنیم، توانسته‌ایم موضع شکاکانه سینوت – آرمسترانگ را به چالش بکشانیم. توضیح اینکه که از نظر سینوت – آرمسترانگ هیچ منبعی برای غیرمحمتمل نمودن نیهیلیسم اخلاقی وجود ندارد و توسل به دیگر باورها و نظریه‌های اخلاقی در مقابل نیهیلیسم اخلاقی نیز مصادره به مطلوب است؛ زیرا ادله‌ای که به نفع نظریه‌های رقیب نیهیلیسم اخلاقی از قبیل طبیعت‌گرایی یا شهودگرایی اخلاقی است، چندان قوی نیستند و از این روی هم‌عرض نیهیلیسم اخلاقی قرار می‌گیرند و نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد و متوسل شدن به باورهای غیراخلاقی نیز کمکی نمی‌کند؛ زیرا هیچ نتیجه اخلاقی از مقدمات غیراخلاقی استنتاج نمی‌شود. حال اگر بتوان استدلال‌های نیهیلیسم اخلاقی را پاسخ داده و استدلال‌هایی به نفع واقعیات اخلاقی ارائه نمائیم، یکی از سه ضلع مصالحه سینوت – آرمسترانگ برای ارائه نظریه‌ی خود یعنی شکاکیت اخلاقی پیرهونی میانه‌رو نیز کنار نهاده شده و اساس این نظریه دچار چالش می‌شود، اما از آنجا که اثبات واقعیات اخلاقی مجال گسترده‌ای می‌طلبد و از سوئی بررسی آن در این نگاره نمی‌گنجد تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که همه نظریاتی از قبیل طبیعت‌گرایی و ناطبیعت‌گرایی اخلاقی ابتدا استدلال‌هایی مانند علیت و انگیزش را به نفع واقعیات اخلاقی ارائه نموده‌اند و اگرچه نیهیلیست اخلاقی اتکای به آن استدلال‌ها را مصادره به مطلوب می‌داند، اما در پاسخ می‌توان گفت که چه اشکال دارد که آن ادله در مقابل نیهیلیسم اخلاقی مصادره به مطلوب باشند. فرض کنید که من از طریق درون‌نگری باور دارم که "من می‌اندیشم" و از این مقدمه نتیجه می‌گیرم که من هستم. اگر غیرمحمتمل دانستن هر گزاره ممکن باشد، چنان‌که سینوت – آرمسترانگ به این امر معتقد است، پس من باید بتوانم حتی این گزاره که "من وجود دارم" را نیز غیرمحمتمل بدانم؛ درحالی که این امر ممکن به نظر نمی‌رسد. در واقع، من نسبت به گزاره‌ی "من

می‌اندیشیم، پس هستیم" آگاهی معرفتی دارم و پذیرش آن به این معناست که می‌توانم گزاره‌ی مقابل آن را غیرمحمتمل شمارم، حتی اگر ادله او برای آن مصادره به مطلوب باشد. بنابراین، این واقعیت که ادله ما برای انکار نیهیلیسم اخلاقی مصادره به مطلوب است، مستلزم این نیست که ما نمی‌توانیم نیهیلیسم اخلاقی را "غیرمحمتمل" شماریم، بلکه با وجود ادله مصادره به مطلوب هم می‌توان نیهیلیسم اخلاقی را انکار کرد.

اکنون به نقدهائی بر موضع سینوت - آرمسترانگ در مورد توجیه باور اخلاقی یعنی شکاکیت اخلاقی پیرهونی میانه‌رو اشاره می‌کنیم که به عنوان یکی از چالش‌های پیش‌روی معرفت اخلاقی به‌شمار می‌آید؛

الف) عدم کلیت مقایسه‌گرایی اخلاقی

مشکل توجیه براساس مجموعه مقایسه‌ای این است که تنها نسبت به برخی باورهای اخلاقی امکان‌پذیر است و نسبت به برخی دیگر ممکن نیست؛ زیرا بسیاری از آرای اخلاقی وجود دارند که برای توجیه و حکم به درستی و یا نادرستی آنها، هیچ نیازی به مجموعه‌ی مقایسه‌ای ندارند. برای نمونه، بیشتر ما تصور می‌کنیم که باور به "کتک زدن یک بچه صرفاً برای سرگرمی نادرست است"، بدون قید مجموعه مقایسه‌ای موجه است. بنابراین، دیدگاه سینوت - آرمسترانگ نقض‌پذیر است.

ب) ابهام و عدم کفایت توجیه میانه‌رو

سینوت - آرمسترانگ براین باور است که برای اینکه ما توجیه معرفت‌شناسانه داشته باشیم نمی‌توانیم فرض‌های شکاکانه را غیرمحمتمل بدانیم، اما بیان می‌کند که برای فرد بسنده است باورهائی داشته باشد که در حد میانه‌رو، موجه باشند، یعنی دلیلی برای باور به P در مقایسه با دیگر ادله داشته باشد و در عین حال نیهیلیسم اخلاقی یا دیگر فرض‌های شکاکانه جزء این مجموعه‌ی مقایسه‌ای نباشند. پس وی توجیه معرفت‌شناسانه را محتمل می‌داند، حتی اگر ممکن نباشد فرض‌های شکاکانه غیرمحمتمل دانسته شوند، اما باید توجه داشت که دست‌کم دو تفسیر برای این ادعا که برای توجیه میانه‌رو نیازی به لحاظ نمودن فرض‌های شکاکانه نیست، وجود دارد؛ تفسیر نخست این است که فاعل شناسا در توجیه میانه‌رو صرفاً فرض‌های شکاکانه را نادیده می‌گیرد و براساس آن، توجیه میانه‌رو مستلزم این نیست که فردی به نام S بتواند فرض‌های شکاکانه را غیرمحمتمل بداند، مشکل این تفسیر این است که روشن نمی‌کند چطور می‌توان توجیه میانه‌رو را نیز به عنوان نوعی توجیه معرفت‌شناختی به‌شمار آورد. مسلماً اگر ما فرض‌های شکاکانه را نادیده بگیریم، ممکن است دلیل ما از آن باور در مقابل دیگری به خوبی دفاع کند، اما این امر، شکاک را قانع نمی‌کند که فرد به توجیهی معرفت‌شناختی دست یافته و مصون از چالش

شکاکانه باشد. سینوت - آرمسترانگ در فصل پنجم کتاب شکاکیت اخلاقی نیز بیان می‌دارد که توجیه میانه‌رو، توجیهی معرفت‌شناختی نیست. (Sinnott - Armstrong, 2006, pp 84) (90) او تأکید می‌کند که توجیه میانه‌رو زمانی معرفت‌شناختی است که به هدف صدق باشد و داشتن دلیل میانه‌رو برای باور به P ، احتمال صدق P را تنها از این جهت افزایش می‌دهد که فرض‌های شکاکانه دروغ باشند. علت اصلی اینکه توجیه میانه‌رو، توجیهی معرفت‌شناختی نیست این است که ادعای " P صادق است با تصور اینکه فرض‌های شکاکانه کاذب باشند"، با وابسته بودن دلیل به صدق P سازگار نیست و چگونه می‌توان پذیرفت که دلیل برای باور، به هدف صدق باشد، با فرض اینکه فرض‌های شکاکانه کاذب باشند. به هر حال یک دلیل یا احتمال صدق را می‌افزاید و یا اینکه خیر، اما نمی‌توان پذیرفت که یک دلیل، احتمال صدق را می‌افزاید با فرض اینکه فرض‌های شکاکانه کاذب باشند.

تفسیر دوم و قوی‌تر در مورد ادعای استقلال توجیه میانه‌رو از فرض‌های شکاکانه در پاسخ به شکاک بهتر فهم می‌شود. سینوت - آرمسترانگ در کتاب شکاکیت اخلاقی استدلال می‌کند که توجیه میانه‌رو، ساختاری شرطیه دارد؛ به این صورت که S به طور میانه‌رو در باور به P موجه است، اگر و تنها اگر S دلیلی برای باور به صدق P داشته باشد و بتوانیم همه بدیل‌ها را کنار گذاریم، (Ibid, pp. 97-103) اما باید توجه داشت که توجیه میانه‌رو فردی به نام S در باور به P ، مستلزم این است که S به طور حداکثری در باور به شرطیه " P صادق است، اگر همه بدیل‌ها در حد میانه‌رو، موجه باشند" موجه باشد. بنابراین، تفسیر قوی از ادعای استقلال به شکل ذیل است؛ اگر S بتواند همه بدیل‌های میانه‌رو غیر از P را غیرمحمتمل شمارد، S نه تنها به طور میانه‌رو در باور به P موجه است، بلکه همچنین به طور حداکثری موجه است در باور به اینکه " P صادق است، اگر هر گونه بدیل میانه‌روئی باشد، درحالی که توجیه میانه‌رو مستقل از فرض‌های شکاکانه است"؛ زیرا S می‌تواند توجیه میانه‌رو داشته باشد، بدون ملاحظه اینکه آیا فرض‌های شکاکانه صادق هستند یا خیر؟ و در عین حال از توجیهی حداکثری برخوردار باشد. اکنون روشن است که سینوت - آرمسترانگ بر همین تفسیر صحنه می‌گذارد، چنانکه می‌گوید: " S در باور به P موجه است، اگر و تنها اگر به طور حداکثری در باور به P موجه باشد، با فرض اینکه فرض‌های شکاکانه کاذب باشند." (Ibid, 110)

مشکل این تفسیر نیز این است که موجب نمی‌شود توجیه میانه‌رو مصون از شکاکیت باشد. برای اینکه S به طور حداکثری در باور به هر چیزی موجه باشد، باید بتواند فرض‌های شکاکانه

را نیز غیرمحمتمل شمارد. برای نمونه وقتی ما این احتمال را می‌پذیریم که S مغز در خمره است، برای توجیه میانه‌رو تنها این را پذیرفته‌ایم که دلیل P در مقابل دیگر بدیل‌های میانه‌رو بهتر تایید می‌شود، ولی اگر ما همین مغز در خمره را نیز در مجموعه‌ی مقایسه‌ای قرار دهیم، دلیل S (اهمیتی ندارد چقدر قوی باشد) هیچ گزاره‌ای را نسبت به دیگری تایید نمی‌کند. فرض کنید ممکن است دلیلی وجود داشته باشد که به من این امکان را بدهد که براساس مجموعه مقایسه - ای میانه‌رو { من در اسکاتلند هستم، من در انگلیس هستم }، در باور به گزاره " من در اسکاتلند هستم " موجه باشم. بنابراین، من به طور میانه‌رو موجه هستم در باور به اینکه " من در اسکاتلند هستم " در مقایسه و مقابل اینکه " من در انگلیس هستم. " اما مشکل این است که اگر این احتمال وجود داشته باشد که حس‌های من به طور سیستماتیک من را فریب می‌دهند (برای نمونه، اگر من مغز در خمره باشم یا بوسیله شیطان شریب فریفته شوم)، در این صورت، من نسبت به یکی از طرفین شرطیه؛ یعنی بودن در اسکاتلند یا انگلیس، موجه نیستم؛ زیرا ممکن است دلیلی قوی برای در انگلیس بودن داشته باشم و در باور به اینکه در اسکاتلند هستم، فریفته شوم. با این توضیحات، تفسیر دوم در مورد ادعای استقلال نیز دلیلی قوی ارائه نمی‌کند برای تصور اینکه توجیه میانه‌رو نسبت به چالش شکاکانه مصون است در مقابل سینوت - آرمسترانگ که ادعا می‌کند توجیه میانه‌رو تنها نوع توجیه مصون از شکاکیت است و بنابراین تنها کاندیدای قابل قبول برای توجیه معرفت‌شناختی است؛ زیرا توجیه معرفت‌شناختی در باور به P مستلزم توجیه حداکثری در باور به اینکه P صادق است، اگر هر گونه بدیل معرفت‌شناختی از جمله مغز در خمره نیز در مجموعه مقایسه‌ای وجود داشته باشند.

نهایت سخن اینکه اگر استقلال توجیه میانه‌رو صرفاً شامل نادیده گرفتن فرض‌های شکاکانه باشد، روشن نیست که چطور این شکاکیت میانه‌رو، شکاک افراطی را قانع می‌کند که توجیه میانه‌رو، نوعی توجیه معرفت‌شناختی است. از سوی دیگر، همانطور که اشاره کردیم، ادعای استقلال قوی‌تر که توجیه میانه‌رو به نحوی نسبت به توجیه شکاکانه مصون است، کاذب است. بنابراین، توجیه میانه‌رو برای توجیه معرفت‌شناسانه بسنده نیست. (Hough, 2008, pp. 457 - 462)

ج) عدم امکان زندگی اخلاقی بر اساس مقایسه‌گرایی

آیا می‌توانیم با مقایسه‌گرایی نسبت به توجیه باور اخلاقی زندگی کنیم؟ فرض کنید فردی به نام R از جایی عبور می‌کند و می‌خواهد به کلاس فلسفه برود. در راه بچه‌ای را می‌بیند که به کمک او نیاز دارد و او تنها کسی است که آنجاست. بر این اساس، استدلال ذیل وجود دارد؛

الف- (۱) این بچه به کمک من نیاز دارد و من با تلاش کمی می‌توانم به او کمک کنم.

الف-۲) هر کسی که به کمک من نیاز دارد و من بتوانم با تلاش کمی به او کمک کنم، باید به او کمک کنم.

الف-۳) من باید به او کمک کنم.

اکنون کلاس فلسفه R در مورد نیهیلیسم اخلاقی است. R می‌داند که نمی‌تواند نیهیلیسم اخلاقی را غیرمحمتمل بداند.

در این صورت، استدلال ذیل وجود دارد؛

ب-۱) این بچه به کمک من نیاز دارد و من با تلاش کمی می‌توانم به او کمک کنم.

ب-۲) حتی اگر کسی به کمک من نیاز داشته باشد و من بتوانم با تلاش کمی به او کمک کنم، هنوز روشن نیست که آیا من الزامی برای کمک دارم یا خیر؟

ب-۳) اگر روشن نیست که من الزامی برای کمک دارم یا خیر؟ و اگر کمک کردن نیز هزینهدارد، پس من نباید کمک کنم.

ب-۳) من نباید به آن بچه کمک کنم.

R معتقد است که اگر روشن نیست که آیا فرد، الزامی برای عمل به یک روش یا دیگری

دارد یا خیر، باید مطابق مصلحت خودش عمل کند.

اکنون کدام بخش از استدلال درست است؟ ب-۱-۳ یا الف-۱-۳؟

سینوت- آرمسترانگ به عنوان یک مقایسه‌گرا نمی‌تواند یکی از دو مورد فوق را انتخاب نموده و یک پاسخ قطعی بدهد. R براساس یک مجموعه مقایسه‌ای در باور به الف-۲، موجه است، ولی براساس مجموعه مقایسه‌ای دیگری در باور به ب-۲، موجه نیست.

مشکل این است که از آنجا که مقایسه‌گرایی اخلاقی برای ترجیح بین مجموعه‌های مقایسه‌ای به ما دلیلی نمی‌دهد، مقایسه‌گرا از همه جوانب فاقد یک پاسخ برای پرسش است؛ درحالی که هر کسی حتی مقایسه‌گرا می‌گوید که باید به R کمک کند ولو دلیلی برای پاسخ به سوالات فوق نداشته باشد.

در مورد مثالی که سینوت- آرمسترانگ آورده است، فرض کنید دکتر نمی‌داند که آیا در مورد مریض سرطانی خود راست بگوید یا دروغ. فرض کنید این شخص مثل سینوت - آرمسترانگ مقایسه‌گرا است.

فرض کنید که او می‌داند که براساس مجموعه مقایسه‌ای میانه‌رو در باور به اینکه او باید دروغ نگوید، موجه است. همچنین می‌داند که براساس مجموعه مقایسه‌ای حداکثری موجه نیست.

حال تصور کنید که او باید تصمیم گرفته و عمل کند. کدام یک از "دانستن‌ها" می‌تواند

مبنای عمل او باشند، اما آیا او باید تاس بیاندازد؟ پاسخ این است که براساس مقایسه‌گرایی، ما دلیلی نداریم که تاس بیاندازیم.

آیا دکتر باید با مجموعه مقایسه‌ای میانه‌رو موافق بوده و به مریض دروغ نگوید؟ دوباره مشکل این است که مقایسه‌گرایی به ما می‌گوید که ما دلیلی برای انجام یا ترک نداریم.

آیا دکتر باید تاس بیاندازد برای تشخیص اینکه او باید تاس بیاندازد، یا اینکه تنها با مجموعه مقایسه‌ای میانه‌رو موافق باشد؟ (یک نوع تاس درجه دو) حتی اگر تاس انداختن‌ها با مقایسه‌گرایی سازگار باشد، به طور رادیکال فاعل اخلاقی را تضعیف می‌کند.

پس آن فرد در یک وضعیت پارادوکسیکال قرار گرفته و ممکن است چیزی شبیه این را بگوید که من قصد دروغ گفتن نداشتم و چنین تصمیمی کاملاً اتفاقی بود (که با تاس انداختن مشخص شد)؛ در حالی که این امر نیز منجر به بیگانگی فاعل از افعال خود می‌شود که مسلماً سینوت - آرمسترانگ آن را نمی‌خواهد.

البته باید توجه داشت که ممکن است اشکال فوق به هر نوع شکاکیت معرفتی طرح شود. و شکاک در پاسخ بگوید که برای عمل، لزومی به داشتن باور موجه به این معنا نیست؛ زیرا برای نمونه، امیال ما، ما را به عمل وامی‌دارند، اما باید توجه داشت که اگرچه با امیال نیز می‌توان زندگی کرد، ولی مشکل این است که نمی‌توان در این حال ادعا کرد که فرد یک زندگی اخلاقی دارد؛ زیرا زندگی اخلاقی باید پشتوانه عقلی داشته و مبتنی بر باورهای موجه باشد. (Bauman, 2008: 467-469)

د) ابهام در موضع دقیق سینوت - آرمسترانگ

سینوت - آرمسترانگ در مورد مجموعه مقایسه‌ای مناسب قائل به (فرا) شکاک پیرهونی است، اما مشکل اساسی این است که موضع دقیق سینوت - آرمسترانگ در این مورد چندان روشن نیست. به عبارت دیگر، مجموعه‌ی مقایسه‌ای مناسب، تعیین نشده است.

در واقع سینوت - آرمسترانگ معتقد است که "مشکل در تعیین مجموعه مقایسه‌ای مناسب، مستلزم این نیست که مجموعه متقابل مناسب اهمیتی ندارد" ولی باید از او سؤال کرد که اگر مجموعه‌ی مقایسه‌ای مناسب اهمیت دارد، چرا نمی‌توان آن را معین کرد؟

بنابراین، ما در مورد مجموعه‌ی مقایسه‌ای مناسب، یا باید شکاک پیرهونی باشیم و یا اینکه معتقد باشیم که نمی‌توان مناسب را مشخص نمود.

برای توضیح ابتدا به نمونه‌های ذیل توجه کنید؛

a. فردی به نام الف با ماشین خود از خیابان X در حال رانندگی است. ناگهان کودکی سر راه او قرار می‌گیرد، با وجود اینکه شخص الف رعایت رانندگی را می‌کند، ولی به کودک برخورد کرده و او را می‌کشد.

آیا عمل الف نکوهیدنی است، با این که با دقت رانندگی کرده است؟ در اینجا فقط می‌گویند از شانس بد چنین اتفاقی افتاد.

b. الف با ماشین خود در یک محله پرجمعیت رانندگی می‌کند و کودکی سر راه او قرار گرفته و او را می‌کشد. البته اگر او باید با دقت بیشتری رانندگی می‌کرد، کودک کشته نمی‌شد. الف اشتباه کرده است و هر کسی او را نکوهش می‌کند. او نمی‌تواند بگوید از بدشانسی این اتفاق افتاد. این مورد را رفتار بد اخلاقی و مورد اول را بدشانسی می‌نامیم.

حال آیا می‌توان گفت که نمونه‌های a و b برابر هستند؟ اگر چنین باشد الف هم سزاوار سرزنش و هم عدم سرزنش است، اما این یک تعارض است. پس یا مجموعه‌ی مقایسه‌ای، قابل فهم بوده و در دسترس نیست و یا وجود ندارد. در هر دو مورد ما باید به این نتیجه برسیم که برخی از احکام اخلاقی ما به انتخاب مجموعه مناسب، مربوط است و این ما هستیم که مجموعه مناسب و مرتبط را انتخاب می‌کنیم؛ زیرا برخی از احکام اخلاقی ما منعکس کننده چشم‌اندازهای خاصی هستند که با چنین نگرش‌هایی تعریف شده و به شکاکیت در مورد مجموعه‌های خاص منجر می‌شوند.

در مورد a و b اینکه آن فرد، سزاوار سرزنش است یا خیر؟ یک پاسخ ندارد، بلکه به مجموعه مناسب وابسته است. با فرض یک مجموعه مناسب، راننده سزاوار سرزنش است و با فرض مجموعه مناسب دیگر سزاوار نکوهش نیست. (Ibid: 465-467)

ه) با فرض یک مجموعه‌ی مقایسه‌ای، اگر انسان را موجودی دو ساحتی بدانیم، در این صورت نیز می‌توان به نحوی نیهیلیسم اخلاقی را غیر محتمل دانست. توضیح اینکه باید توجه داشت که غالب کسانی که قائل به نیهیلیسم اخلاقی هستند، انسان را موجودی مادی و تک‌ساحتی می‌دانند، در حالی که اگر انسان موجودی دوساحتی باشد می‌توان قائل به نحوه‌ای از وجود برای ویژگی‌های اخلاقی بود. در این تصویر، انسان موجودی است که از دو ساحت جسمانی و روحانی ترکیب یافته است. البته حقیقت او را روح تشکیل می‌دهد و جسم به منزله ابزاری برای کمک به تکامل روح و نفس است و با این توضیح با کمک مقدمات ذیل می‌توان به این نتیجه رسید که آرای اخلاقی از حقایقی حکایت می‌کنند.

مقدمه اول: نفس انسان یکی از ساحت‌های وجودی وی و در نتیجه یک امر واقعی است.
مقدمه دوم: نفس انسانی از دو بعد علوی و سفلی برخوردار است، چنان که شهید مطهری در

این مورد می‌گوید: "انسان از طریق بعد علوی‌اش، خواسته‌ها و مطلوباتی دارد. از این حیث انسان موجودی است ارزش‌جو، آرمان‌خواه و کمال‌مطلوب‌خواه، آرمان‌هائی را جست‌جو می‌کند که مادی و از نوع سود نیست؛ آرمان‌هائی که به خودش و حداکثر همسر و فرزندانش اختصاص ندارد؛ عام و شامل و فراگیرنده همه بشریت است..." (مطهری، ۱۳۷۰؛ ص ۱۰)

مقدمه سوم: ویژگی‌هائی، از قبیل عدالت و راست‌گوئی که به استکمال روحی انسان و من‌علوی او یاری رسانده و علت برای تکامل آن باشند، از ارزش برخوردار بوده و می‌توان نام رفتارهای اخلاقی بر آنها نهاد.

مقدمه چهارم: از آنجا که نفس انسانی از حقیقت برخوردار است، استکمال آن نیز به منزله شدت وجودی نفس، از حقیقت برخوردار است.

مقدمه پنجم: هر آنچه که از علت‌های کمال نفس انسانی باشد، از حقیقت برخوردار هستند؛ زیرا علت برای یک حقیقت، خود نیز باید حقیقتی داشته باشد.

مقدمه ششم: اگر روح و نفس انسانی واقعیت دارد و استکمال آن تنها از ارتباط با واقعیات میسر است و ویژگی‌های اخلاقی ناظر به فعل و انفعالات نفس بوده و موجب استکمال نفس می‌شود، این ویژگی‌ها از حقایق حکایت می‌کنند.

مقدمه هفتم: اگر ویژگی‌هائی، از قبیل عدالت و راست‌گوئی از حقیقت برخوردار هستند، مفاهیمی که بر آنها حمل می‌شوند نیز از واقعیاتی حکایت می‌کنند؛ زیرا اگر موضوع از واقعیت حکایت کند، وصف آن نیز از واقعیت حکایت کرده و در نهایت، یک رأی اخلاقی حاکی از حقایق هستند.

نتیجه: آن‌گاه که موضوعات و محمولات اخلاقی از حقایق حکایت کنند، گزاره‌های حاکی از نسبت بین محمولات و موضوعات اخلاقی نیز صدق و کذب‌پذیر هستند؛ زیرا این گزاره‌ها حکایت از نسبت واقعی بین محمولات اخلاقی و موضوعات می‌کنند و روشن است که صدق چنین گزاره‌هائی نیز می‌تواند به طور حداکثری باشد؛ زیرا با تعریف صدق حداکثری؛ یعنی تئوری مطابقت سازگار است.

نتیجه‌گیری

از نظر سینوت - آرمسترانگ، اگر در یک مجموعه مقایسه‌ای، نیهیلیسم اخلاقی به عنوان رقیب وجود داشته باشد، چون فرض انکار نیهیلیسم اخلاقی صادره به مطلوب بوده و غیرمحمول است، نمی‌توان آن را کنار نهاد، ولی اگر نیهیلیسم اخلاقی در یک مجموعه مقایسه‌ای رقیب نباشد می‌توان به طور میانه‌رو موجه بود، اما در یک مجموعه مقایسه‌ای که بدون قید و شرط بوده و به مجموعه مقایسه‌ای تصریح نشده باشد، از آنجا که نمی‌توان تشخیص داد که کدام مجموعه مقایسه‌ای - حداکثری یا میانه‌رو - مجموعه‌ای مناسب است، باید در مورد توجیه باور

اخلاقی سکوت نمود و حکم به صدق یا کذب را به تعلیق درآورد و در نتیجه شکایت پیرهونی حاصل می‌شود.

وی ادامه می‌دهد که هیچ یک از نظریه‌های توجیه باور اخلاقی نیز نمی‌توانند نیهیلیسم اخلاقی را غیرمحمتمل شمرده و توجیه فلسفی به دست دهند، ولی قائلین به هر یک از آن نظریه‌ها تنها می‌توانند به توجیه روزمره و متعارف و یا توجیه ابزاری دست یابند. بنابراین، با توجه به نظریه‌ی آنها تنها توجیه باور اخلاقی در حد میانه‌رو امکان‌پذیر می‌شود.

پس سینوت - آرمسترانگ در مرتبه‌ای شکایت آکادمی و در مرتبه‌ای دیگر شکایت اخلاقی پیرهونی و میانه‌رو را می‌پذیرد و بدین‌سان بین آنها مصالحه‌ای ایجاد می‌کند.

دانستیم که نقدهای متفاوتی نسبت به سینوت - آرمسترانگ قابل تصور است که به برخی از آن‌ها اشاره نمودیم، اما افزون بر نقدهای فوق، دیدگاه سینوت - آرمسترانگ از پیامدهائی منفی نیز برخوردار است که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود؛

الف) موضع شکاکانه‌ی سینوت - آرمسترانگ به شکایت در زیست اخلاقی و بی‌انگیزه‌گی در انجام رفتارهای اخلاقی می‌انجامد؛ زیرا سکوت در توجیه باور اخلاقی به این امر منتهی می‌شود که رفتارهای اخلاقی را نیز به حالت تعلیق درآوریم و در این حال شاهد جامعه‌ای خواهیم بود که تنها قانون و حقوق قضائی می‌تواند فرد را به انجام ارزش‌ها بیانگیزاند.

ب) دیدگاه سینوت - آرمسترانگ به نفی همه‌ی نظریه‌های توجیه باور اخلاقی می‌انجامد که هر یک به نوعی از استدلال‌ها و پشتوانه‌های برخوردار بوده و حاکی از یک نظام اخلاقی هستند.

ج) دیدگاه سینوت - آرمسترانگ تنها با رویکرد تک‌ساحتی بودن انسان سازگار است که هیچ کمالی را برای نفس انسانی قابل تصور نیست و روشن است که ایده‌ی وی تنها برای کسانی مقبول است که هیچ تصویری از امور ماورائی نداشته و یا اینکه آن را نادیده می‌گیرند.

فهرست منابع

۱. مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰).
2. Chandler. J, " Solving the tacking problem with contrast classes", British Journal for the Philosophy of Science (3), 58(2007): 489–502. & J . chandler," Contrastive confirmation: Some competing accounts". Synthese, 190 (2013):129–138.
3. Hough, Gerry, "A dilemma for Sinnott – Armstrong moderate pyrrhonian moral skepticism",Philosophical Quarterly, Vol 58, no, 232(2008): 457 –462.
4. Peter Bauman, " Some problems for Moral Contrastivism: comment on sinnott – Armstrong,"The Philosophical Quarterly, 58(232) (2008):463 – 470.
5. Schaffer, J. "Causal contextualisms", In Contrastivism in Philosophy, ed., M. Blaauw, (London and New york: Routledge, 2012).
6. Sinnott – Armstrong, Walter , "A Contrastivist Manifesto," Social Epistemology, Vol. 22, No. 3, (July–September 2008): 257–270.
7. Sinnott – Armstrong, Walter, "Classy Pyrrhonism", In Pyrrhonian Skepticism, ed., walter sinnott – Armstrong, (New york: Oxford University Press, 2004).
8. Sinnott – Armstrong, Walter, 2006, Moral Skepticism, New York: Oxford University Press.
- Sloman. A. "Ought and better", Mind, 79(1970): 385–394.& F. Jackson, "On the semantics and logic of obligation," Mind, 94(374),(1985):177–195.& S. finlay, "Oughts and ends," Philosophical Studies, 143 (2009):315–340.

سبک همسایه داری اسلامی در مقابله با همسایگان بد رفتار

حسنعلی نوروزی^۱

چکیده

زندگی اجتماعی امروز بشر در عین برخورداری نسبی از فضایل اخلاقی و انسانی، در مواردی با نابسامانیها و ناملايمات اجتماعی اخلاقی مختلفی همراه است؛ لازم است با وضع قوانین مناسب و فرهنگ سازی درست و ارائه راهکارهای عملیاتی کارآمد، زندگی مردم را سروسامانی داد. در حوزه روابط اجتماعی یکی از مواردی که باید مورد توجه جدی قرار گیرد، جایگاه همسایگان می باشد. قرآن و روایات که تامین کننده سعادت دنیا و آخرت انسانها می باشند، دستورات و برنامه های متنوع اجتماعی و اخلاقی بسیاری را برای همسایگان در نظر گرفته که با تبعیت و بکارگیری آنها، مردم می توانند در کنار هم براحتی و آسایش زندگی نمایند. از آنجایی که به انجام رسیدن این مهم جز با همکاری و همدلی، میسر نیست، لازم است همگان به تعامل سازنده با دیگران به ویژه همسایگان اهتمام ورزند. این تحقیق با موضوع سبک زندگی دینی در تعامل با همسایگان، ضمن بیان وظایف و حقوق همسایگان، شیوه های مقابله درست با همسایگان بد اخلاق را مورد بررسی قرار داده است.

کلیدواژه‌ها

قرآن، روایات، سبک زندگی، همسایگان، حقوق، ارتباط اجتماعی.

طرح مسأله

خدای متعال دین مبین اسلام را بر پایه قوانین متقن و برنامه های دقیق به منظور هدایت و سعادت انسان قرار داد؛ و برای همه ی شوون زندگی فردی و اجتماعی انسان، قوانین و برنامه هایی جامع، منظم و متناسب عدل و انصاف قرار داده است. وانسانها برای ساختن محیطی سالم و تامین نیازمندی های ضروری خود و ایجاد فضایی مفید، احتیاج به تعامل سازنده با دیگران و محیط پیرامون خود دارند. و چگونگی رفتار با دیگران به ویژه با همسایگان به عنوان یک ضرورت و نیاز جدی در حوزه روابط اجتماعی با هدف رشد و اصلاح امور فردی و اجتماعی مورد توجه جدی اسلام قرار گرفته است. قرآن و روایات نیز با تبیین حقوق همسایگان و تعیین حدود و ثغور آن، همگان را به مراعات بدان تاکید نموده است و در برابر حسن همجواری وعده پاداش داده و با نکوهش شدید از همسایه آزاری، مرتکبان این عمل زشت را تهدید به کیفر و عذاب می نماید. و بر رعایت حقوق همسایگان بر همگان - به ویژه برای مسلمانان - تأکید می نماید. تا جایی که بی توجه به آن را مسلمان نمی خواند. پیامبر اسلام (ص) فرمودند: «المسلم من سلم المسلمون من یده ولسانه». (صدوق، ۱۴۱۴: ج ۴، ۳۶۲؛ ح ۵۷۶۲) و (بخاری، بی تا: ۱۳، ح ۱۰) و (مجلسی، ۱۴، ۳: ج ۷۴، ۵۳) و فرمود: «احسن مجاوره من جاورک تکن مسلماً». (احمدیان، ۱۳۸۰: ۱۶۳، ح ۷۵) که نیکو همسایگی محقق مسلمانی است. و این تفسیر از مسلمانی بیانگر این است که از نظر پیشوایان دین، رعایت حقوق دیگران، بخصوص همسایگان، نخستین شرط گرویدن به اسلام بوده و انتخاب نام «مسلمان» برای پیروان این دین، بدین مناسبت است و در حقیقت مومن و مسلمان بودن هر فردی بستگی به میزان رعایت حقوق دیگران و همسایگان دارد و هر کس به هر میزان که موجب آزار و اذیت دیگران شود به همان اندازه از اسلام فاصله می گیرد. در اسلام از مطلق آزار رسانی، نهی شده است و مواردی همچون: نگاه بد و شوخی آزار دهنده و... حتی عبادت آزار دهنده، امری ناپسند شمرده شده است و هیچ آیین و مکتبی در جهان نیست که با این دقت به حفظ کرامت و حقوق انسانها عنایت داشته باشد؛ هر چند در اسلام مطلق مردم آزاری ممنوع بوده و مراعات حقوق همه ی افراد لازم است لکن رعایت احترام کسانی مانند: پیامبران و اهل بیت (ع)، مجاهدان در راه خدا، انسانهای والا و شایسته، پدر و مادر، همسر، معلم، همسایه و... که حقوق بیشتری بر فرد و جامعه دارند اهمیت بیشتری دارد و این تحقیق با روش کتابخانه ای به بررسی سبک همسایه داری اسلامی و چگونگی تعامل با همسایگان با مباحثی همچون: مفهوم شناسی، اهمیت و جایگاه، اقسام و مراتب، آثار احترام و تکریم به همسایگان، پیامدهای همسایه آزاری و راهکارهای درمان و برخورد صحیح با همسایه آزاران و... خواهد پرداخت.

مفهوم سبک زندگی

معادل کلمه سبک در زبان عربی واژه اسلوب و در زبان انگلیسی لفظ استایل (style)

است. و عبارت «سبک زندگی» در شکل نوین آن (life style) اولین بار توسط آلفرد آدلر در روانشناسی در سال ۱۹۲۹ میلادی ابداع شد. (میربام، ۱۳۷۹: ۶۷۲). این عبارت به منظور توصیف ویژگی‌های زندگی انسانها مورد بهره برداری قرار گرفت. سبک زندگی مجموعه‌ای از طرز تلقی‌ها، ارزش‌ها، شیوه‌های رفتار، حالت‌ها و سلیقه‌ها در چیزی را شامل می‌شود. (ویکی‌پدیا، ۱۵/۹/۵). روشی که یک فرد یا گروهی از مردم بر اساس آن زندگی می‌کند (آکسفورد، ۱۳۸۱، ۷۴۳). باتوجه به نگاه متفاوتی که در دنیا از انسان وجود دارد، تعریف سبک زندگی نیز متفاوت می‌شود و در فرهنگ اسلامی که خداوند در قرآن با بیان الگوها و رهنمودهای بسیار، پیامبر(ص) را به عنوان اسوه معرفی می‌کند، (احزاب: ۲۱) و رفتار و منش آنان را بهترین الگو برای زندگی مردم قرار داد، (ممتحنه: ۴ و ۶) سبک زندگی مطلوب اسلامی معنا پیدا می‌کند. بدین روی مجموعه تعالیم دین و عمل به آنها برترین سبک زندگی را ترسیم می‌کند و در حقیقت مفهوم سبک زندگی، دلالت بر ماهیت و محتوای روابط و چگونگی تعامل اجتماعی مردم و کنشهای افراد در هر جامعه دارد. و گفته شده سبک زندگی عبارت است از: طیف رفتاری که اصلی انسجام بخش بر آن حاکم است و عرصه‌ای از زندگی را تحت پوشش دارد و در میان گروهی از افراد جامعه قابل مشاهده است و الزاما برای همگان قابل تشخیص نیست اگرچه محقق اجتماعی میان آن و بقیه طیف رفتارهای افراد جامعه تمایز قایل می‌شود. (فاضلی، ۱۳۸۲: ۸۳). و برخی گفته‌اند؛ سبک زندگی نظام واره و سیستم خاص زندگی است که به یک فرد خانواده یا جامعه با هویت خاص اختصاص دارد. این نظام واره هندسی کلی رفتار بیرونی و جوارحی است و افراد خانواده و جوامع را از هم متمایز می‌سازد. (شریفی، ۱۳۹۱: ۱۴۶). وعده‌ای گویند شیوه‌ای نسبتا ثابت که فرد اهداف خود را به آن طریق دنبال میکند» (کاویانی، ۱۳۹۱: ۱۶). بهر حال در مسئله سبک زندگی با تعاریف و مفاهیم و مؤلفه‌های مختلفی مواجه ایم خلاصه این که، منظور از سبک زندگی ترسیم شیوه‌ای از زندگی که برآمده از مجموعه تعالیم دینی اعم از باورها و اعتقادات و ارزشهای انسانی و کنش‌های فرد یا جامعه و... می‌باشد.

مفهوم همسایه

در فرهنگ و زبان فارسی، به دو یا چند فرد که در زیر یک سقف باشند و یا اتاق یا خانه آنها متصل و یا نزدیک هم باشند همسایه گفته میشود. (معین، ۱۳۷۵: ج ۴، ۵۱۸۴) و در فرهنگ دینی و زبان عربی واژه ی «الجار» بیانگر مفهوم همسایه است. کلمه «جار» که جمع آن جیران و جیره است در لغت به معانی مختلفی آمده است. مانند شریک، پاسبان، امان دهنده، درخواست کننده امان، ناصر، هریک از زوج و زوج، هووی زن، هم پیمان و... (ابن منظور، ۱۴۰۸: ج ۴، ۲). با توجه به معنای همسایه «الجار» کسی است که نزدیک تو خانه و مسکن دارد و زندگی می‌کند. برخی از لغت‌شناسان برای صدق همسایگی نزدیکی دو خانه را کافی دانسته‌اند چنانکه راغب اصفهانی

در تعریف واژه جار می گوید: «کسی که خانه اش نزدیک تو است» به گفته وی به هرکسی که حشش بردیگران بزرگ است و حقی بردیگران پیدا میکند یا حق همسایگی غیرخویشاوند را بزرگ می‌شمارد، در آن صورت «جار» اطلاق می‌گردد. (راغب، ۱۴۲۳-۲۰۰۲: ۲۱۱). لکن اکثر اهل نظر برای صدق عنوان همسایه مجاورت را شرط کرده اند. خلیل می گوید: «همسایه کسی است که مسکنش مجاورت آن باشد.» و مشابه همین مطلب را دیگران آورده اند. (طریحی، ۱۳۸۶: ج ۳، ۲۵۱) و (ابن منظور، ۱۴۰۸: ج ۲، ۴۱۴) و (رازی، ۱۴۲۰: ۶۴). از مجموع سخنان لغت شناسان استفاده می‌شود که در تحقق همسایگی عنصر مجاورت نقش اساسی دارد. و برخی بدون هیچ توضیحی گفته اند، جار همان همسایه است. (رازی همان). در عرف ولغت نیز برای همسایگی، اصل مجاورت یا حداقل نزدیکی دو خانه ضرورت دارد. و فرقی نمی‌کند که مجاورت را مانند همسایگی در منزل و محل سکونت بدانیم یا همسایگی در کسب و کار، زمین و ملک و مزرعه و امثال آن لحاظ کنیم. و احکامی که در دین برای همسایگان گفته شده در صورتی که قرینه ای بر معنا و مورد خاص نباشد اطلاق دارد و شامل همه ی انواع آن می‌شود. چنانکه قرآن نیز می‌فرماید: «والجار ذی القربى والجار الجنب...» (نساء: ۳۶). و در روایتی معروف از حضرت زهرا (س) آمده است که فرمود: «الجار ثم الدار». (صدوق، ۱۳۸۶: ۱۸۲). (اول) همسایه سپس خانه (خانواده). البته جار در قرآن به معانی دیگری نیز آمده که در مجال دیگری باید بدان پرداخت.

در برخی روایات دینی، حدود و همسایگی به طور خاص و یا در ضمن حقوق و وظایف همسایگان بیان شده که می‌توان از آنها در مفهوم و تعریف همسایه مدنظر قرارداد؛ علی (ع) درباره حریم همسایه می‌فرماید: «حریم المسجد اربعون ذراعا والجار اربعون دارا عن اربعة جوانب». (احمدیان، ۱۳۸۰: ۴۳۸، ج ۱۳۵۰) و (عباس قمی، بی‌تا: ج ۱۶۹۱) و (ری شهری، ۱۴۲۳: ج ۲، ۳۱۸۷ و ۳۱۸۸). حریم مسجد از هر طرف چهل ذراع است و حریم همسایگی نیز چهل خانه از هر سمت می‌باشد. چنانکه امام صادق (ع) در روایتی از رسول گرامی اسلام (ص) فرمودند: «تا چهل خانه همسایه محسوب میشود از روبرو، از پشت سر، از طرف راست و چپ». (کلینی: ۱۳۸۸ ج ۳، ۶۶۹) معاویه بن عمار از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «به حضرت (ع) عرض کردم: فدایت شوم، حد همسایگی کدام است؟ امام (ع) فرمود: «اربعین دارا من کل جانب» (صدوق: ۱۳۷۹-۱۳۳۸: ۱۶۵) و در روایت دیگری آمده که: «مردی خدمت رسول خدا (ص) آمد و عرض کرد: من در فلان محله خانه‌ای خریده‌ام و نزدیکترین همسایه ام کسی است که نه به خیر او امید دارم و نه از شر او احساس ایمنی دارم. رسول خدا (ص) به علی و سلمان و ابوذر و یکی دیگر که گمان می‌کنم مقدار بود فرمود: «در مسجد با صدای بلند جار بزنید که ایمان ندارد کسی که همسایه اش از شرش در امان نباشد و آنها سه بار این مطلب را بیان کردند سپس حضرت (ص) با دستش به چهار طرف اشاره کرد و فرمودند: تا چهل خانه همسایه محسوب می‌شود». (کلینی: ۱۳۸۸ ج ۳، ۶۶۶).

تحدید به چهار طرف به لحاظ سابقه نداشتن بناهای چند طبقه است و گر نه واحدهای آپارتمانی مرتفع نیز مشمول قانون همسایگی می باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۴۵).

جایگاه و حقوق اساسی همسایگان در اسلام

قرآن کریم در راستای دعوت مردم، به توحید ونفی هرگونه شرک، همگان را به احسان و نیکو کاری درمورد چند دسته از افراد جامعه فرا می خواند که یکی از این دسته از افراد، همسایگان می باشند. چنان که می فرماید: «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ بِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْأَيْتَامِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْجَارِ الْجُنُبِ...» و خدا را بپرستید و هیچ چیز را شریک او قرار ندهید، و به پدر و مادرنیکی کنید و همچنین به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و همسایه ی نزدیک و همسایه ی دور و (نیکی و مهربانی کنید). و رسول خدا (ص) فرمود: «پیوسته جبرئیل درباره همسایگان به من سفارش می نمود تا جایی که فکرمی کردم برای همسایه سهمی از ازارت قرار دهد. (بخاری، بی تا: باب ۲۸، ج ۱۴، ۶۰۱۴، ۷۲۹، ۱۵، ۶۰) و (صدوق، ۱۴۱۷: ۵۱۴). و فرمودند: «با روزی و نعمت هایی - که خدا به شما داده است - نیکو همسایگی کنید، خسته و بیزارشان نکرده و آنها را از دست ندهید؛ زیرا کم نعمتی که از دست گروهی رفته به آنان باز گردد». (مجلسی، ۱۴۰۳ - ۱۹۸۳ ج: ۱۷۱، ۷۴). و نیز فرمودند: «هرکس به اندازه یک وجب از زمین به همسایه خود خیانت کند خدا آن را از حد و مرز هفت طبقه زمین چون طوقی به گردنش قرار می دهد تا روز قیامت خدا را با همان گردن بند دیدار نماید؛ مگر آنکه توبه نموده و باز گردد». (صدوق، ۱۴۱۷: ۴۲۶). و امام صادق (ع) فرمودند: «در مسجد نماز گزاردن را لازم شمرد و با مردم خوش همسایگی کنید؛ اقامه شهادت نمایید؛ بر جنازه ها حاضر شوید؛ زیرا از معاشرت با مردم ناگزیرید که هیچ کس در زندگی از دیگران بی نیاز نباشد. (حر عاملی ۱۴۰۲ ج: ۵، ۳۹۹). بر اساس منابع دینی همسایگان نسبت به یکدیگر حقوق و وظایفی فراوانی دارند و تعالیم اسلام در اهمیت حقوق همسایه و ضرورت ارتباط و چگونگی تعامل سازنده با دیگران بسیار روشن و دقیق و هماهنگ با فطرت انسانی و الهی او است که رعایت آنها تاثیر بسزایی در نحوه سبک زندگی دارد. گرچه بسیاری از مردم مایل اند روابط اجتماعی خوبی با دیگران بخصوص همسایگان داشته باشند ولی به علت عدم مهارت ارتباطی شایسته و نا آشنا بودن با آداب اسلامی و حقوق همسایگی موفق به انجام خواسته خود نمی شوند. و در روایتی که فریقین با اندک تفاوتی از هم، آن را از رسول خدا (ص) نقل کرده اند نکات قابل تاملی دارد: «أتدرون ما حق الجار؟ ما تدرون حق الجار الا قليلا... آیا می دانید حق همسایه چیست؟ شما از حقوق همسایگان جز اندکی نمی دانید. حق همسایه این است که اگر فریاد کرد به فریادش برسی. اگر قرض خواست به او قرض بدهی. و اگر محتاج شد در رفع حاجتش بکوشی. اگر دچار مصیبتی شد تسلیتش دهی. اگر خیری دید، به او تبریک بگویی. اگر بیمار شد به عیادتش روی. و اگر از دنیا رفت، جنازه اش را تشییع کنی. و ساختن خانه ات را بلندتر (از

جایگاهش) نکنی که راه باد را بر او ببندد! و اگر میوه ای خریدی مقداری به او هدیه کنی. و اگر نخواستی هدیه کنی لاقلاً آن را مخفیانه به خانه ببری و اجازه ندهی که کودکان از آن میوه به کوچه ببرند که فرزندان همسایه ات را غصه دهند و با بوی دیگت او را آزار نده مگر اینکه ظرفی (از آن غذا) برای او ببری! (متقی هندی: ۱۴۰۵-۱۹۸۵ ج: ۹، ۵۸ و ۵۹) و (نوری، همان: ج: ۸، ۴۲۴) و (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۸، ۹۴). و خلاصه در باب اهمیت و جایگاه همسایگان و نحوه تعامل با آنان علاوه بر سفارشات عام قرآن و روایات، گزاره های ویژه ای وجود دارد که به برخی اشاره می شود:

- ا. همسایگان؛ چون خود انسان و مانند افراد خانواده محترم اند. (کلینی، همان: ج: ۲، ۶۶۶).
- ب. احترام همسایه همانند احترام مادر است. (کلینی، همان، ۶۶۶) و طبق برخی از روایات حرمتی به اندازه حرمت افراد خانواده رادارند. (سیدرضی نهج البلاغه، ۳/۷۷) و (کلینی، همان: ج: ۷، ۵۱) و (احمدیان، ۷۰۰: ۱۳۸۰، ح: ۲۶۴۰).
- ت. همسایه خوب نشانه سعادت است. پیامبر اعظم (ص). (احمدیان، ۱۳۸۵: ۴۷۶، ح: ۴۶۷۹).
- ث. قوام شیعه در رسیدگی به امور همسایگان است. (حکیمی، ۱۳۸۸: ج: ۱، ۱۸۵).
- ج. بارزترین تعصب دینی، تعهد و مسولیت پذیری نسبت به همسایگان است. (حکیمی، ۱۳: ج: ۸، ص: ۶۲۱).

ح. ضرورت داشتن رسیدگی و تامین نیازهای مالی و غذایی آنان که در روایات، بطور مطلق ذکر شده است. پیامبر (ص) فرمودند: «مسلمان نیست کسی که شب سیر بخورد و همسایه اش گرسنه باشد.» (همان) و (احمدیان، ۶۵۸۰: ج: ۲، ۲۸۴)

- خ. اذیت همسایگان، اذیت و آزار رساندن به پیامبر (ص) است. (نوری، ۱۴۰۷: ج: ۸، ۴۲۴).
- د. اهمیت و احترام همسایه تا حدی است که آزار دهنده به همسایه از شرکت در جهاد با دشمنان محروم می شود. (نوری، بی تا: ج: ۸، ۴۲۳)
- ذ. حق همسایگی در قیامت مورد بازخواست قرار می گیرد. امام رضا (ع) فرمود: (نوری، بی تا: ج: ۸، ۴۲۶).

ر. ضرورت گرامی داشتن همسایه، بطور مطلق اگرچه کافر باشد. (احمدیان، ۳۵۰: ۱۳۸۰ ح: ۹۷۳) و (شعیری، بی تا: ۸۴). و دهها روایت دیگر که در همه ی آنها به بعدی از جایگاه و اهمیت همسایگان تأکید شده است.

اقسام و مراتب همسایه

یکی از کارهای نیک و شایسته که از ضروریات زندگی اجتماعی و انسانی است رعایت حقوق همسایگان و رفتار مناسب با آنان است. مردم در زندگی اجتماعی و همسایگی خودشان، ممکن است از جهت عقیده و مذهب و خویشی و قومی متفاوت باشند. ولذا نوع برخورد و شیوه و سبک زندگی آنها نیز متفاوت میشود. خدای متعال در قرآن سوره نساء ابتدا با دعوت مردم به توحید و بندگی

خالصانه، بی درنگ انجام زنجیره ای از کارهای شایسته را بدانها توصیه می نماید. «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ بِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْجَارِ الْجُنُبِ وَ الصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فَخُورًا (نساء: ۳۶)» و خدای (یکتا) را بپرستید و چیزی را شریک او قرار ندهید و به پدر و مادر نیکی کنید و نیز به نزدیکان، یتیمان، بینوایان، همسایه ی نزدیک و همسایه ی دور، یار همراه و در راه مانده و بردگانی که مالکشان شده اید. زیرا خدا کسی را که تکبر ورزد دوست ندارد. در این آیه خدا همسایه را به دور و نزدیک توصیف کرده است. «الجار ذی القربى والجار بالجنب» و همگان را به احترام و تکریم شخصیت آنان موظف نموده است. و در این که منظور از همسایه نزدیک و دور چیست، میان مفسران گفتگو است. برخی بر آن اند منظور از همسایه نزدیک، همسایگان از فامیل و خویشاوندان می باشد و منظور از همسایه دور همسایگان غیر فامیل است. این معنا از آیه بعید به نظر می آید زیرا در جمله های قبل از این فقره، به احترام و رعایت حقوق خویشاوندان شده بود. (مکارم: ۱۳۷۱ ج ۳، ۳۸۰) و عده ای از مفسران معتقد اند؛ منظور از همسایه نزدیک، همسایگان مسلمان و مراد از همسایگان دور همسایگان غیر مسلمان است. و برخی دیگر از مفسران بر آن اند؛ منظور از همسایه نزدیک کسانی هستند که خانه های آنها نزدیک خانه شما باشد و همسایگان دور افرادی هستند که خانه هایشان دور تر است. (مکارم: همان) و (طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۳، ۸۲) و (طوسی، ۱۴۳۱-۲۰۱۰: ج ۲، ۱۸۶-۱۸۷). بنابراین همسایگان اقسام و انواعی مختلفی دارند و در یک تقسیم بندی به خویشاوند و بیگانه، و در تقسیم دیگری، به مسلمان و کافر و در تقسیم سوم، به همسایگان دور و نزدیک از هم، متمایزی می گردند. و تعبیر قرآن که می فرماید: «الجار ذی القربى والجار بالجنب» عام بوده و شامل همه ی موارد از همسایگان می شود. چنان که از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود: همسایگان سه گروه اند:

۱. همسایگانی که از سه حق برخوردارند. حق خویشاوندی، حق مسلمانی، حق همسایگی.
۲. همسایگانی که دارای دو حق اند؛ حق همسایگی و حق مسلمانی و دینی.
۳. همسایگانی که فقط از حق انسانی برخوردارند. - غیر فامیل و غیر مسلمانان - (احمدیان، ۱۳۸۵: ۲۸۲).

با توجه با تقسیم بندی همسایگان به انواع مختلف در قرآن و روایات، رعایت حقوق همه ی همسایگان لازم بوده و هیچ همسایه ای را نباید به دلیل بیگانه بودن و یا کافر بودنش مورد اذیت و آزار قرار داد.

آثار و پیامدهای شوم همسایه آزاری

بر اساس آنچه که در منابع فریقین آمده، از دیدگاه پیشوایان دین همسایه آزاری همسایه

آزاری به شدت مورد نکوهش قرار گرفته است بطوری که بخاری در صحیح خود بابتی را با عنوان «باب اثم من لا یامن جاره بوائقه» اختصاص داده است (بخاری، بی تا، باب ۲۹، ۷۲۹). همسایه آزاری نه تنها گاهی بزرگ، که اذیت کننده گان، خارج از مرز اسلام و ایمان شمرده شده اند. پیامبر (ص) فرمود: «من ضیع حق جاره فلیس منا». (صدوق، ۱۴۱۷: ۵۱۴). وفاطمه زهرا (س) روزی از مشکلات زندگی به رسول خدا (ص) شکایت نمود؛ و حضرت (ص) جزوه ای به او داد و فرمودند: نوشته های آن را یاد بگیر، در آن جزوه نکاتی آمده بود از جمله این که: «هرکس به خدا و روز قیامت ایمان دارد، همسایه اش را نیاز دارد». (کلینی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۶۷۷) و (نوری، همان: ج ۵، ۸۸) و در بعد اثباتی قضیه ابوهریره حدیثی را از رسول گرامی اسلام نقل می کند که فرمود: «من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلیقل خیرا أویصمت». (بخاری، همان: باب ۳، ج ۱۸، ۷۲۹). و به عقیده برخی منظور از همسایه آزاران تنها کسانی نیستند که برای همسایه خود زحمت ایجاد کند و یا با رفتار و گفتار خود آنان را برنجاند بلکه افرادی که از کمک به همسایگان کوتاهی می کنند و در ادای حقوق آنها بی تفاوت باشند نیز شامل می شود. و از مضمون برخی روایات استفاده می شود، کسی که از حال همسایه خود بی خبر است و به ادای حقوق او توجهی نکند در حقیقت به همسایه خود ستم نموده است و از نظر دینی همسایه آزار محسوب می شود اگرچه مردم او را همسایه آزار ندانند. (تهرانی، ۱۳۹۲: ج ۱۴، ۴۹۷). و از روایت امام صادق (ع) خطاب به پیروان اهل بیت (ع) مبنی بر اینکه کسی که رفتارش با همسایه نیکو نباشد از ما نیست، می توان مطلب فوق را نتیجه گرفت. (کلینی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۶۳۷). بنابراین تهدیدها و پیامدهای ناگواری که در شریعت دینی همسایه آزاران را هدف قرار داده ممکن است شامل این دسته افراد نیز بشود. و بی توجهی به حقوق همسایه و آزار رساندن به آنان، آثار ناخوشایندی دارد که به برخی از آنها اشاره می شود:

۱. دوری از توجه و رحمت خدا

از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرمودند: «دوکس است که خدا در روز قیامت به آنها نظر رحمت ندارد. یکی کسی که با خویشان خود قطع رابطه کند و دیگری آنکه با همسایه خود بدی کند». (احمدیان، ۱۳۸۵: ۱۸۶، ج ۵۵). و باز فرمود: «ای علی! هرکس همسایه را بیازارد از رحمت خدا محروم است». (شعیری، بی تا: ۸۴) و از امام صادق (ع) فرمود: «هرکس همسایه خود را آزار رساند از رحمت خدا دور می شود» (مجلسی، همان: ج ۷۴، ۱۵۳) و (قمی، همان: ۱۹۰). و امام صادق (ع) فرمود: «کسی که همسایه اش را نفرین کند نفرینش مستجاب نمی شود؛ زیرا خدا برای او راه رهایی و آسایش قرار داده است تا آنجا که خانه اش را بفروشد و از همسایگی با او کناره گیری کند». (نوری، همان: ج ۲، ۸۰).

۲. جدایی از اهل بیت (ع) و امت پیامبر (ص)

بزرگترین نعمت و سعادت برای انسان همراهی با پیامبر و اهل بیت (ع) در دنیا و آخرت است. که این مهم با تبعیت از سیره عملی آن بزرگواران و اجتناب از گناه و ایذاء و آزار دیگران بخصوص همسایگان بدست می‌آید. رسول خدا (ص) فرمودند: «هر کس همسایه اش را بی‌آزارد خدا بوی بهشت را براو حرام می‌کند و جایگاهش دوزخ است و چه بد فرجامی است و هر کس حق همسایه اش را تباه کند از ما نیست و پیوسته جبرئیل سفارش همسایه را به من می‌نمود تا حدی که گمان بردم همسایه از همسایه ارث خواهد برد». (صدوق، ۱۴۱۷: ۴۲۸). ابوریع شامی می‌گوید: «امام ششم (ع) در حالتی که خانه از حاضران پر بود فرمود: «همه بدانید! از ما نیست کسی که با همسایه خود خوش رفتاری نکند». (کلینی، بی تا: ج ۴، ۴۹۲). و فرمود: «آگاه باشید! که خدای بزرگ (در روز قیامت) از حق همسایه می‌پرسد. و هر کسی که حق همسایه را تباه کند از امت ما نیست». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۳، ۳۶۲) و فرمودند: «ای پیروان آل محمد! بدانید کسی که رفتارش با همسایه اش نیکو نباشد از ما نیست». (کلینی، ۱۳۸۳: ج ۶۳۷، ۲).

۳. مورد سؤال قرار گرفتن

وقتی که انسان درس‌رأشییی عمرقراری گیرد هر سرمایه ای که اندوخته و هردانشی که آموخته همان برایش ماندگار و سودمند است. و بعد از آن هر قدر افسوس بخورد فایده ای ندارد؛ چون وقت گذشته و زمان فعلی جایگزین زمان قبلی نمی‌شود. و باید از اموری که موجب تضییع عمر و حسرت آدمی می‌شود، صرف نظر کند. و از چیزهایی که در روز قیامت موجب بازخواست و سؤال می‌شود همسایه آزاری است. و در اهمیت این مسئله همین بس که در برخی منابع روایی بایی به این عنوان اختصاص داده شده است. (بخاری، بی تا: باب ۲۹) و رسول خدا (ص) فرمودند: «آگاه باشید! که خدای بزرگ (در روز قیامت) از حق همسایه می‌پرسد. و هر کسی که حق همسایه را تباه کند از امت ما نیست و فرمود: «فرمود به خدا قسم در امان نیست؛ گفته شد چه کسی؟ فرمود: کسی که همسایه اش از آزار او در امان نباشد». (بخاری، همان: باب ۲۹، ج ۷۲۹، ۱۶: ۶۰).

۴. رسوایی، ذلت و خواری

از دیدگاه قرآن باز خورد اعمال و رفتارهای انسان، به سوی خود اوست. «و هر که گناهی کند همانا به زیان خویشتن میکند». (نساء: ۱۱۰) و همانگونه که انسان، عمل خودش را کسب می‌کند، عمل نیز به سوی صاحب خود باز می‌گردد. چنانکه می‌فرماید: «اگر نیکویی کنی برای خودتان نیکویی کرده اید و اگر بدی کنی به خود کرده اید». (اسراء: ۷) و این قاعده ای عام است که در سراسر نظام تکوین و تشریح جاری است. و بطور طبیعی اگر کسی ظلمی نسبت به دیگران مرتکب شود، سرانجام به خودش باز خواهد گشت. و پیامبر (ص) فرمود: «سرک کشیدن در خانه همسایه جایز نیست». (صدوق، ۱۴۰۴: ۵۵۶، ۳) و نیز فرمود «هر کس بر خانه همسایه سرک بکشد

وبه عورت مرد یا موی زن یا به عضوی از بدنش نگاه کند، حق است که خدا وی را به همراه منافقانی که در دنیا در پی کشف اسرار و زشتی‌های مردم هستند در آتش در آورد و از دنیا خارج نمی‌شود تا اینکه خدا رسوایش را کند و در آخرت زشتی‌اش برای مردم آشکار سازد». (صدوق، ۱۳۶۸: ۲۸۲) و علی (ع) فرمود: «به عزت دست نیابد کسی که همسایه‌اش را خوار و ذلیل کند». (آمدی، بی‌تا: ج ۱، ۸۸).

۵. محرومیت از جهاد و دفاع مقدس

در مکتب اسلام رویارویی مسلمانان با کافران و مشرکان با هدف دعوت آنان به اسلام و پذیرش حق بود و انگیزه اصلی رسول خدا (ص) از نبرد با دشمنان ترویج و تبلیغ دین و فراگیر شدن اسلام در تمام مناطق و بلکه در سراسر جهان بود. ولذا در تربیت و انتخاب رزمندگان، بر توان رزمی و کارآمدی آنان اهمیت فراوانی قائل بود تا جایی که از اخلاق دینی و مراعات حقوق دیگران و همسایگان غافل نبودند. و در فرهنگ سازی تکریم همسایه، بحدی جدی بودند که آزاردهنده‌گان به همسایه را از شرکت در جهاد با دشمنان اسلام محروم می‌کند. در غزه تبوک فرمود: «کسی که همسایه‌اش را آزار داده با ماهمراهی نکند». (نوری، همان: ۸، ۴۲۳) و از طرفی در تاریخ «جنگ تبوک» آمده است که سه نفر به جهت تخلف از رفتن به جبهه در محرومیت و محاصره اجتماعی و اخلاقی قرار گرفتند. و رسول خدا دستور دادند تا مردم با آنان معاشرت نداشته باشند. و کیفر آنان پنجاه و یک روز به طول انجامید؛ در این ایام نامه‌ای از پادشاه غسان به یکی از آن سه نفر (کعب بن مالک) رسید که ما حاضریم با آغوش باز از شما پذیرایی کنیم!؟ کعب با دریافت این نامه گریست و با خود گفت: کار من به کجا رسیده که دشمن در من طمع دارد! (صحیح مسلم، بی‌تا: ۸، ۱۰۸).

۶. مورد عتاب خدا قرار گرفتن

کسی که از روی غفلت نسبت به اطرافیان خود بی‌تفاوتی کند مورد بازخواست قرار خواهد گرفت اگرچه چنین شخصی به ظاهر معصیتی مرتکب نشده است اما اهمیت توجه به همسایه به حدی است که غفلت و قصور هم پذیرفتنی نیست و عتاب را به دنبال خواهد داشت. در روایتی از زندگی حضرت یعقوب (ع) می‌خوانیم، وقتی جناب بنیامین در دربار حاکم مصر گرفتار شد، حضرت یعقوب (ع) با تضرع به درگاه خدای متعال، عرض کرد: پروردگارا! به حال من ضعیف و پیرمردی که فرزندش را از دست داده رحم کن! خدای حکیم به او وحی کرد، حتی اگر پسرانت مرده بودند، زنده‌شان می‌کردم تا تو از رنج این جدایی نجات یابی! لیکن تو هم به یاد آر که، روزی گوسفندی کشتی و کباب کردی و خوردی و به فلان همسایه‌ات که در آن روز روزی داری چیزی ندادی! (کلینی، همان: ۲، ۶۶۶). اگرچه این روایت دلالت بر گناه کار بودن حضرت یعقوب ندارد و نمی‌توان نتیجه گرفت که پیامد بی‌توجهی به همسایه‌گان از دست دادن فرزندان و از هم پاشیده شدن

خانواده است اما اجمالا میتوان دریافت که بی توجهی به همسایگان انسان را در دنیا گرفتار می‌کند. (تهرانی، ۱۳۹۲: ج ۴۹۵، ۱۴) و اهل معرفت از این گونه عتابها پند می‌گیرد و به مجادله برنمی‌خیزد. و در روایت دیگری وارد شده که حضرت یعقوب (ع) از این پس کسی را مأمور کرده بود که هر صبح و عصر جار بزند، هر کس نهار و شام می‌خواهد به خانه یعقوب بیاید. (کلینی، همان: ۲، ۶۶۶) و در روایت دیگری آمده است که مردی خدمت پیامبر بزرگ اسلام آمد و عرض کرد: فلانی همسایه ام هست و آزارم میدهد؛ حضرت (ص) ضمن توصیه وی به صبر و تحمل در برابر اذیت او، فرمود: تو به او آزار نرسان. و پس از چندی، آن فرد باز گشت و عرض کرد، همسایه ام از دنیا رفت و رسول خدا فرمود: روزگار برای موعظه و مرگ برای پراکندن است. (نوری، همان: ۸، ۴۲۰) و پیامبر فرمود: «به خدا قسم در امان نیست؛ گفته شد چه کسی؟ فرمود: کسی که همسایه اش از آزار او در امان نباشد: (بخاری، همان: باب ۲۹، ج ۷۳۹، ۶۰۱۶).

۷. خروج از جرگه مومنان

همانگونه که خوش رفتاری و حسن معاشرت با همسایگان، آخرت آدمی را آباد می‌کند، همسایه آزاری شخصیت افراد و شایستگی های او تباہ می‌کند تا اندازه ای که راه صواب و بهشت را گم می‌نماید. پیامبر (ص) فرمود: «لیس یدخل الجنة من یؤذی جاره و من لم یؤمن جاره بوائقه» (نوری، همان: ج ۴۲۱، ۸). و امام صادق (ع) فرمود: «به پیامبر اسلام (ص) عرض کردند: آیا در مال و دارایی غیر از زکات حق دیگری منظور شده است؟ فرمودند: بلی؛ به خویشان نیکویی کردن در وقتی که پشت کنند و به همسایه ی مسلمان رسیدگی کردن و ایمان ندارد کسی که سیر بخوابد و همسایه ی مسلمانش گرسنه باشد. ابن مسعود نقل می‌کند: «روزی مردی نزد فاطمه (س) آمد و گفت: ای دختر پیامبر (ص)! آیا رسول خدا (ص) نزد تو چیزی بر جای گذاشت که مرا از آن بهره مند نمایی؟ فاطمه (س) به کنیزش فرمود: آن نوشته را بیاور؛ کنیز جست و جو کرد آن را نیافت. آن حضرت فرمود: وای بر تو، تلاش کن؛ آن نوشته نزد من با حسن و حسین برابر است؛ کنیز جست و جوی بیشتر کرد و آن را میان اشیای بی فایده ی دور ریز یافت و در آن نوشته بود: محمد پیامبر خدا (ص) فرمود: از مومنان نیست کسی که همسایه اش از آزار او در امان نباشد و هر کس به خدا و روز قیامت ایمان دارد همسایه خود را نمی‌آزارد. (دلائل الامامه، بی تا: ۵).

۸. جهنمی شدن و دوری از بهشت

مردم نسبت به یکدیگر وظایف و حقوقی متقابل دارند و همواره باید مواظب رفتار و کردار خود باشند تا به وظیفه خود عمل نمایند تا به سرنوشت شومی دچار نشوند. از مواردی که گاهی اوقات انسان گمان نمی‌برد که گناهِش آنقدر بزرگ باشد که موجب هلاکت و بدبختی شود، بی تفاوتی و یا اذیت همسایگان است. پیامبر اسلام (ص) در تفسیر آیه «یوم ینفخ فی الصور فتأتون افواجا» (نبا: ۱۸)، روزی که در صور دمیده شود شما فوج فوج وارد محشر می‌شوید؛ فرمودند: ده

گروه از امت من به صورت پراکنده و جدا از دیگر مسلمانان محشور می شوند که هفتمین گروه کسانی هستند که «مقطعه ایدیهم وارجلهم» با دستهای وپاهای بریده محشور می شوند و آنها کسانی هستند که «یؤذون الجیران» یعنی همسایه را آزار می دهند. (فیض کاشانی، بی تا، ج ۵، ۲۷۵). و فرمودند: «هرکسی که همسایه خود را آزار دهد خدا بهشت را بر وی حرام کند و جایگاهش را در جهنم قرار دهد و جهنم چه بد فرجامی است. (صدوق، ۱۳۸۴: ۴۲۸). و فرمود: «هرکس به ناحق همسایه اش را بیازارد، خداوند اشتشمام بوی بهشت بر او حرام می شود. (مجلسی ۱۴۰۳: ۷۳، ۳۶۲) و در روایتی دیگر آمده است که به رسول خدا (ص) گفته شد فلان زن روزها روزه می گیرد و شبها (به عبادت) بیدار است ولی همسایه آزار است. فرمودند: «او اهل دوزخ است». (فیض، بی تا: ج ۳، ۴۲۳).

۹. طرد اجتماعی و انزوا طلبی

انسان در بستراجماع رشد میکند و به شدت از آن تأثیر می پذیرد؛ زیرا رابطه میان فرد و اجتماع رابطه ای حقیقی است و حسن معاشرت و اخلاق نیک باعث پاکی دل و تألیف قلوب شده و در استحکام روابط اجتماعی بسیار مؤثر است؛ و در مقابل، بدهم‌سایگی و بداخلاقی موجب، شقاوت دل و انزوا و طرد اجتماعی و دوری و نفرت مردم می شود. چنان که توصیه پیشوایان دین، در مواردی خاص به انتقال و دوری گزیدن از همسایگان بد است. (نوری، همان: ج ۸، ۴۳۰) و رسول خدا (ص) همسایه بد را از عوامل بدبختی و شقاوت بر شمردند. (رضی الدین طبرسی، ۱۳۹۲: ۱۲۶) و در بیانی از این گرفتاری به خدا پناه برده است. «اعوذ بالله من جارالسوء فی داراقامه؛ تراک عیناه ویرعاک قلبه؛ ان راک بخیرسائه وان راک بشر سره» پناه می برم به خدا از همسایه بد برای خانه ای که اقامتگاه است، چشمانش ترا ببیند و دلش به تو توجه دارد اگر خوشی در تو ببیند بدش آید و اگر ترا دریدی ببیند خوشحال شود. (کلینی، همان: ۳، ۴۹۳) و امروز یکی از علت های عقب ماندگی برخی منطق چه در حوزه شهری و یا روستایی وجود برخی افراد بد اخلاق و شرور در آن اماکن میباشد.

راهکارهای مقابله با همسایگان بد رفتار

در روایات دینی برای پرهیز از تنش و مقابله با همسایگان بد خلق راهکارهایی پیش بینی شده است که هر یک از آنها ناظر به شرایط خاصی از زندگی اجتماعی بوده و چه بسا نسبت به همه ی افراد قابلیت اجرا نداشته باشد. از این رو در مکتب اسلام بر تعامل و حسن ارتباط با همسایگان تأکید بسیار شده است به گونه ای که همسایگی یکی از ضرورت های زندگی اجتماعی محسوب می شود. که در ادامه بحث به برخی از دستور العمل ها و راهکار های برخورد مناسب با همسایگان بد اخلاق اشارت می گردد:

۱. دقت در انتخاب همسایه

در مکتب اسلام که بر انتخاب همسایه در درجه اول و حسن روابط همسایگی تأکید بسیار شده

است، نخستین راهکار دین برای دفع تنش‌ها و درگیری‌های احتمالی، انتخاب همسایه قبل از سکونت و انتخاب محل برای زندگی است. انتخاب همسایه کاری بس دشوار و سخت است، و همانند انتخاب دوست و یا همسر نیست که انسان به صورت مطلق و مخیر باشد تا از بین گزینه‌های مختلف یکی را انتخاب کند. چون کاری دوسویه است به این معنا که آمدن و یا سکونت دیگران در اختیار فرد خاصی نیست، هر چند ممکن است در مواردی این امکان فراهم بشود. لیکن دست افراد در انتخاب همسایه بازنه‌ست. در عین حال این محدودیت تا حدودی با امکان انتخاب محل زندگی جبران میسر می‌شود. به همین دلیل پیشوایان معصوم (ع) انتخاب محل زندگی را با مطالعه و تحقیق نسبت به همسایگان پیشنهاد و در اولویت قرار می‌دانند. و آنان دقت در انتخاب محل زندگی و همسایگان خوب را به منزله یک راهکار برای مصون ماندن از آسیب‌های بدهم‌سایگی می‌دانند. و علی (ع) فرمود: «مردی خدمت رسول خدا آمد و عرض کرد؛ تصمیم دارم خانه‌ای بخرم، کدام محله را پیشنهاد می‌فرمایید؟ حضرت (ص) فرمود: «الجراثم الدار». (نوری، همان، ج: ۳، ۴۷۱). اول همسایه سپس خانه. همسایه آن قدر در آرامش و امنیت روحی و روانی انسان نقش دارد که قبل از خرید خانه و در نظر گرفتن امتیازات مکانی و سایر امکانات رفاهی باید نسبت به همسایه‌ها دقت نمود. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «التمسوا الجار قبل شراء الدار و الرفیق قبل الطریق» پیش از خرید خانه، همسایه را بجوئید و پیش از سفر کردن، رفیق را بیابید. (همان، ج: ۴۳۱، ۸) یعنی قبل از خرید خانه از ساکنان در آنجا تحقیق کنید. چون عیب خانه را می‌توان با تمییر بر طرف کرد، ولی همسایه معیوب را به راحتی نمی‌توان اصلاح نمود.

۲. شکیبایی و گذشت

میزان ثبات و پایداری و تعادل شخصیتی افراد در برابر عوامل محرک از قبیل مشکلات و ناهنجاری‌های اجتماعی متفاوت است. برخی در برابر حوادث سطحی هم ممکن است خودشان را بیازند و شتاب زده کارهای نسنجیده‌ای انجام دهند؛ و برخی در برابر رخ داده‌های سخت و پیچیده و حساب شده، با وجود اساس درد ورنج و سختی، حساب شده عمل میکنند. و با مهارت و قدرتی مثال زدنی بر نفس خود مسلط و با توازن فکری و روحی مناسب، خود را از آسیب‌ها حفظ می‌کنند. اگرچه سرشت و نهاد آدمی در میزان تند خویی و تصمیمات عجولانه و یا متانت و آرامی بسیار دخالت دارد ولیکن بین اعتماد به نفس و شکیبایی و گذشت و چشم پوشی از خطای دیگران، ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. و در این گونه موارد، در صورتی که انسان نتواند جایگاه مسکونیش را عوض کند، به توصیه پیشوایان دین، سعی کند آزارهای همسایه بد را تحمل کند و در صورت امکان به اصلاح و هدایت وی بپردازد. پیامبر اسلام (ص) فرمود: «خدای متعال دوست دارد مردی را که همسایه بدی دارد که او را می‌آزارد و او آزارهایش را تحمل می‌کند و با خدا حساب می‌کند تا خدا با مرگ و یا در زندگی همسایه او را از مقابله با او بی‌نیاز کند. (سیوطی،

۱۴۱۰: ج ۲۸۶، ۱) و در روایتی معروف از امام کاظم (ع) می‌خوانیم: «لیس حسن الجوار کف الاذی ولكن حسن الجوار صبرک علی الاذی». (کلینی، همان: ج ۲، ۶۶۷). نکته قابل توجه این که در روایات دینی در این باره، مقابله به مثل تجویز نشده بلکه در منابع تاریخی و روایی می‌بینیم که در دوران زندگی امامان معصوم (ع) افرادی از همسایگان خود شکایت می‌کردند و آنها با توصیه به صبر و گذشت، وعده به شفاعت می‌دادند. (کلینی، همان: ج ۲، ۶۶۸).

۳. وعده پاداش و یا تحریک انگیزه های ارزشی

یکی از روشهایی که اهل بیت (ع) برای جذب انسانهای بد رفتار به کار می‌بردند؛ روش تحریک ایمان‌های و ارزشهای دینی و انسانی افراد بود که در تاریخ و سیره معصومان (ع) اجرای این شیوه را درباره متدینان به روشنی می‌بینیم؛ و می‌توان از این روش، در همه ی طبقات اجتماعی استفاده نمود و به حسب موردی خاص به روی خصوصیتی از ابعاد شخصیتی فرد تکیه کرد. چنان ابی بصیر همسایه ای از عمال و کارگزاران حکومتی داشت که از راه حرام، ثروتی به هم زده بود و شب‌ها مجالس بزمی برپا می‌کرد و خوانندگان زن در آن می‌خواندند و حاضران نیز مست می‌شدند و این باعث آزار همسایگان می‌شد. از این رو ابوبصیر، مکرراز او میخواست که از این کارها دست بردارد. روزی وی به ابوبصیر می‌گوید: ابابصیر! من آلوده ی به این امور شده ام، اما تو سالمی و در راه راستی؛ حال مرا برای امامت حضرت صادق (ع) توضیح بده؛ شاید خدا مرا از این وضع نجات دهد. ابوبصیر می‌گوید: در مسافرت مدینه، حال و وضع همسایه ام را برای امام (ع) بیان نمودم. امام (ع) فرمود زمانی که به کوفه برگشتی، او به دیدن تو خواهد آمد؛ از قول من به او بگو؛ از کارهای خلاف (اذیت همسایگان) دست بردار؛ من به تو قول می‌دهم که خدا ی متعال تورا وارد بهشت کند. ابابصیر گوید: بعد از بازگشت وعده امام (ع) را به وی گفتم. و او از من پرسید: به راستی امام چنین فرمود؟ گفتم: آری بعد از چند روز کسی به دنبالم فرستاد. وقتی وارد شدم، دیدم پشت درخانه برهنه ایستاده است. گفت: ای ابابصیر! همه ی آنچه را داشتم به صاحبانشان برگرداندم و چیزی برام نمانده است. من از چند تن از دوستان و برادرانم برای وی مایحتاج اولیه زندگی را تهیه کردم. بعد از چند روز دیگر پیام فرستاد مریضم. به عیادت او رفتم و به معالجه وی پرداختم؛ اما فایده ای نبخشید. در هنگام احتضار بیهوش شد، پس از آن که به هوش آمد گفت: ابابصیر امام (ع) به وعده اش وفا نمود. ابوبصیر گوید: همسایه ام این جمله را گفت و مرد. (کلینی؛ ۱۳۶۵، ج ۱، ۳۹۵) و در برخی روایات نام راوی را علی بن حمزه گفته‌اند. (کلینی، بی تا: ج ۵، ۱۰۶).

۴. رجوع به قانون و ایجاد فشار اجتماعی

گاهی هیچ یک از روشهای یاد شده در اصلاح و یا در جلوگیری از رفتار ناپسند فرد آزاردهنده موثر نمی‌افتد. در سیره زندگی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) در چنین مواردی از روش ایجاد

فشار اجتماعی استفاده شده است. از آنجایی که انسان موجودی اجتماعی بوده و برای خود ارزش و اعتباری در جامعه قائل است به آسانی حاضر نیست حرمتش از دست برود. با توجه به این نکته برای رفتارهای ناشایست فرد متخلف، می‌توان از فشار اجتماعی سود برد. امام باقر (ع) می‌فرماید: مردی نزد پیامبر (ص) آمد و از آزار همسایه اش شکایت کرد. پیامبر (ص) به وی فرمود صبر کن. دوباره آمد. پیامبر (ص) فرمود صبر کن. بار سوم که نزد پیامبر (ص) آمد و شکایت کرد. حضرت (ص) فرمود: روز جمعه هنگامی که مردم به نماز جمعه می‌روند، اسباب و وسایل را به کوچه بریز تا کسانی که به نماز جمعه می‌روند ببینند و اگر از تو پرسیدند: چرا؟ بگو همسایه ام مرا آزار می‌کند. شخص چنین کرد و همسایه ی آزار دهنده اش آمد و گفت: آبروم رفت! اسباب و اثاثیه ات را برگردان، با خدای خود عهد می‌کنم که دیگر تو را نیازم! (کلینی، بی تا: ۴۹۲، ج ۱۳). و از آنجا که خدا منصب قضاوت و حکومت را به برگزیدگان خود داده است و حتی در صورت عدم حضور شان نائبان آنها در وقت بروز مشکل در در عرصه های مختلف اجتماعی مرجع حل مشکلات مردم می‌باشند چنانکه فرمود: «ای کسانی که ایمان آورده اید خدا را اطاعت کنید و از فرستاده او صاحبان امرتان اطاعت کنید پس اگر درباره چیزی (از امور دین و دنیا) نزاع داشتید آنرا به خدا و رسولش واگذار کنید...» (نساء: ۵۹). و آیات و روایات بسیاری در این معنا وجود دارد.

۵. قطع ارتباط و یا ارتباط محدود

بدون تردید خلق و خوی همسایه و همشین بد در روحيات انسان تاثیر می‌گذارد. برای همین در متون دینی از همشینی با بدان نهی شده است. (کلینی، همان، ج ۳۷۶، ۲). هر چند در منابع دینی با عنوان نحوه برخورد با همسایگان مطالب زیادی یافت نگردید لیکن از راهکارهای عام روایات درباره چگونگی برخورد با دوستان و برادران و سایر افراد بیان شده می‌توان در شیوه رفتار مناسب در جهت اصلاح فرهنگ جامعه و همسایگان بهره جست. مثلاً در سیره زندگی امامان معصوم (ع) برای اصلاح رفتارهای نا پسند دیگران، در مواردی خاص و لوموقت، از روش قطع رابطه و پرهیز از معاشرت استفاده شده است. عمر بن نعمان گوید: امام صادق (ع) دوستی داست که همیشه ملازم با امام (ع) بود روزی در حالی که همراه با امام (ع) در بازار کفشان حرکت می‌کرد، غلام سندی اونیز پشت سر آنان می‌آمد. مرد با غلام خود کاری داشت و سه به پشت سر خود نگاهی کرد و او را ندید و دربار چهارم فریاد زد: ای زنا زاده کجایی؟ امام (ع) با دست به پیشانی خود کوبید و فرمود: سبحان الله، مادر او را متهم به زنا میکنی؟! من فکرمی کردم. که تقوا داری، اما معلوم شد که نداری! مرد گفت: فدایت شوم، مادر او اهل سند و مشرک است امام صادق (ع) فرمود: آیا نمی‌دانی که هر امتی از دواچی دارد. از من دور شو. عمرو بن نعمان می‌گوید: دیگر آنها را با یکدیگر ندیدم. (کلینی، همان، ج ۳۲۴، ۲).

۶. جابجایی و تعویض منزل

در صورتی که انسان به همسایه بد گرفتار شود، و از راهکارهای قبلی در جهت حل موضوع و یا اصلاح طرف مقابل نتوانند بهره گیرد اگر چنان چه امکان داشته باشد منزل مسکونی خودش را عوض کند و به محله ای دیگر نقل مکان نماید و سفارش امامان دین در این گونه موارد جابجایی و انتقال مکان است؛ زیرا ادامه دادن زندگی با همسایه بد انسان را در معرض لغزش قرار می دهد. امام صادق (ع) فرمود: «لایستجاب لمن یدعو علی جاره و قد جعل الله له السبیل الی ان یبیع داره و یتحول عن جواره» (نوری، همان: ج ۲، ۸۰). کسی که همسایه اش را نفرین کند نفرینش مستجاب نمی شود؛ زیرا خدا برای او راه رهایی و آسایش قرار داده تا آنجا که خانه اش را بفروشد و از همسایگی با او کناره گیری کند. و مشابه آن در (کلینی، همان: ج ۲، ۵۱۰).

نتیجه گیری

از مجموع مطالب موجود در قرآن و روایات دینی، استفاده می شود که سبک زندگی دینی در تعامل و رفتار با همسایگان، چنان نیست که امروز در برخی جوامع اسلامی و غیراسلامی دیده می شود بلکه با توجه به تعالیم آسمانی و جایگاه ممتاز همسایگان در اسلام و وجود قوانین متقن و برنامه های متنوع در حوزه روابط اجتماعی با مردم و همسایگان می توان فضایی آرام و با نشاط را در جامعه محقق نمود. و لازم است همه ی آحاد جامعه مسئولانه در ایجاد محیطی سالم و صمیمی، خود را ملتزم به انجام وظایف و رعایت حقوق دیگران بدانند و به یقین برای نیل به اهداف بلند انسانی و اسلامی و حسن عاقبت در دنیا و آخرت، با علم به وظایف و تقید به تقوا، بهترین راهکار احترام گذاشتن به حقوق دیگران و همسایگان است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. امام علی بن الحسین (ع)، صحیفه سجاده، ترجمه میرزا ابوالحسن شعرانی، ناشر، انتشارات قائم آل محمد (ع)، چاپ ششم، ۱۳۸۶ هـ.ش.
۳. آمدی، عبد الواحد بن محمد تمیمی، غرر الحکم و در الحکم، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، تحقیق مصطفی درایتی، الطبعة الاولى، بی تا.
۴. آکسفورد ادونس، دیکشنری، ۱۳۸۱، تهران، معرفت و زبان آموز.
۵. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۷ هـ.ش - ۱۹۶۷ م.
۶. احمدیان، ابراهیم، نهج الفصاحه، قم، نشر گلستان، ۱۳۸۵ ش.
۷. نهج الفصاحه، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات دنیای دانش، چاپخانه اعلمی، سوم، ۱۳۸۰ هـ.ش.
۸. بخاری، ابی عبد الله بن اسماعیل بن ابراهیم، صحیح البخاری، مصر، مکتبه عباد الرحمن، بی تا.
۹. تهرانی، مجتبی، اخلاق الهی، ج ۱۴، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول ۱۳۹۲ هـ.ش.
۱۰. الرازی، زین الدین ابو عبدالله محمد بن ابی بکر بن عبد القادر، مختار الصحاح، المکتبه العصریة، بیروت، لبنان، ج ۵، ۱۴۲۰ ق - ۱۹۹۹ م.
۱۱. راغب الاصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دار القلم والدار الشامیة، بیروت، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۳ هـ ق - ۲۰۰۲ م.
۱۲. تصحیح ابراهیم شمس الدین، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ - ۱۹۹۷.
۱۳. راوندی، قطب الدین، الدعوات، تحقیق و نشر مدرسه الامام المهدي، چاپ اول، قم، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. حکیمی، محمدرضا، محمد و علی، انتشارات دلیل ما، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، مفاتیح الحیوة، مرکز نشر اسراء، چاپ یازدهم، بهار ۱۳۹۱ هـ.ش.
۱۶. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیة، الطبعة السابعة، ۱۳۸۳ هـ.ش. و ۱۳۶۵ هـ.ش.
۱۷. الکافی، هشت جلدی (۱۳۶۵)، تهران، دار الکتب الاسلامیة بی تا.
۱۸. سیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن، بن ابی بکر، الجامع الصغیر، دار الفکر، ۱۴۱۰ ق.
۱۹. شعیری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، نجف اشرف، المطبعة الحیدریة، بی تا.
۲۰. الحر العاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ هـ ق.
۲۱. وسایل الشیعة، قم، چاپ مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ هـ.
۲۲. الحرانی، ابو محمد الحسن بن علی بن الحسین بن شعبه، مؤسسه النشر الاسلامی، تصحیح علی اکبر

- غفاری، الطبعة الثانية، ۱۳۶۳ هـ - ۱۴۰۴ ق.
۲۳. صحیح صالح، شرح نهج البلاغه، من منشورات دار الهجرة، ایران، قم، بی تا.
۲۴. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، ناشر جامعه مدرسین، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۲۵.، امالی، تحقیق قسم دراسات الاسلامیه، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۷ ق.
۲۶.، امالی، ترجمه محمد باقر کمره ای، انتشارات کتابچی، چ ۱۳۸۴، ۹ ش.
۲۷.، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، الطبعة الثانية، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸.
۲۸.، همان، ترجمه علی اکبر غفاری، بی تا، بی جا.
۲۹.، علل الشرایع، نجف، المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۶ ش.
۳۰.، معانی الاخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، ترجمه عبد العلی محمدی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ هـ.
۳۱.، معانی الاخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین ۱۳۷۹ ق - ۱۳۳۸ ش.
۳۲.، خصال، تحقیق علی اکبر غفاری، ناشر، مكتبة الصدوق، تهران، جنب مسجد سلطانی، ۱۳۸۹ هـ - ۱۳۴۸ هـ و.....، چ ۶، قم، انتشارات جامه مدرسین، ۱۴۲۴ ق.
۳۳. الطبری، ابی جعفر محمد بن جریر رستم الطبری، دلائل الامامه، من منشورات مؤسسه الاعلمی، بیروت، لبنان، الطبعة الثانية، ۱۴۰۸ هـ - ۱۹۸۸ م.
۳۴. طبری، رضی الدین ابی نصر الحسن بن الفضل، تعلیق محمد الحسین الاعلمی، منشورات اعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان، چ ۶، ۱۳۹۲ ق - ۱۹۷۲ م.
۳۵. طبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، بیروت، دار احیا التراث العربی، ۱۴۱۲ ق - ۱۹۹۲ م.
۳۶.، مجمع البیان، من منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان، ۱۴۱۵ هـ - ۱۹۹۵ م.
۳۷. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، احیاء العلوم، تحقیق القاضی الشیخ محمد الداعی بلطه، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۳ ق / ۱۹۷۲ م.
۳۸. راغب الاصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد بن المفضل، المفردات فی غریب القرآن، تصحیح ابراهیم شمس الدین، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ هـ - ۱۹۹۷.
۳۹. ری شهری، محمد، میزان الحکمة، نشر دارالحديث لطباعة و النشر، الطبعة السادسة، ۱۴۳۳ هـ - ۲۰۱۲ م.
۴۰. رضی الدین، ابی نصر الحسن بن الفضل الطبرسی، مکرم الاخلاق، با تعلیق محمد الحسین الاعلمی، من منشورات مؤسسه الاعلمی، بیروت، لبنان، الطبعة السادسة، ۱۳۹۲ هـ - ۱۹۷۲ م.
۴۱. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تحقیق سید احمد حسینی، الطبعة الاولى، ۱۳۸۶ هـ.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب قیصر العالمی، الطبعة الاولى، بیروت، لبنان، ۱۴۳۱ هـ - ۲۰۱۰ م.
۴۳.، التبیان فی التفسیر القرآن، تحقیق شیخ آغا بزرگ طهرانی، بیروت، دار احیا التراث العربی، بی تا.

۴۴.، الامالی، تحقیق مؤسسه بعثت قم، دار الثقافة، بی تا.
۴۵. اصفهانی، ابو نعیم، حلیه الاولیاء، بی تا، بی جا.....
۴۶. فیض کاشانی، ملا محسن، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح علی اکبر، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الثانية، ۱۳۸۳ هـ.ش.
۴۷.، المحجة... نشرانتشارات اسلامي، الطبعة الثانية، بی تا.
۴۸. الصافی فی تفسیر القرآن، تحقیق السيد محسن الحسيني الاميني، دارالکتاب الاسلاميه الطبعة الاولى، ۱۴۱۹ هـ ق- ۱۳۷۷ ش.
۴۹.، الصافی فی التفسیر، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، بی تا، بی جا.
۵۰. سيد رضی، نهج البلاغه، فیض الاسلام، علینقی، مؤسسه انتشارات فقیه، چ احمدی، سوم، ۱۳۷۸.
۵۱. سایت ویکی پدیا، www.wikipedia
۵۲. شریفی، احمد حسین، همیشه بهار (اخلاق و سبک زندگی اسلامی) قم نشر معارف، ۱۳۹۱.
۵۳. فاضلی، محمد، مصرف و سبک زندگی، قم، صبح صادق، ۱۳۸۲.
۵۴. قمی، شیخ عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، ناشر دار الاسوه، للطباعة و النشر، مؤسسه المیلاد، الطبعة لاولی، ۱۴۱۴ هـ ق.
۵۵. کاویانی، محمد، سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۵۶.، سفینه البحار، انتشارات کتابخانه سنائی، بی تا.
۵۷. ابن منظور، لسان العرب، تعليق على شيرى، بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ۱۴۰۸ هـ ق- ۱۹۸۸ م.
۵۸. لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، چ ۱، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۶.
۵۹. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بازار سلطانی، چاپ هفتم، ۱۳۷۵ هـ ش.
۶۰. علا الدین علی المتقی الهندی، بن حسام الدین الهندی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۰۵ هـ ق- ۱۹۸۵ م.
۶۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ناشر مؤسسه الوفاء، بیروت، لبنان، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ هـ ق- ۱۹۸۳ م.
۶۲. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، ناشر مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ نهم، ۱۳۷۵ هـ.ش.
۶۳. مسلم، صحیح مسلم بشرح النووی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، ناشر: دارالکتب الاسلامیه، چ بیستم، ۱۳۷۱.
۶۵. مزلو، ابراهام، اچ؛ انگیزش و شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷.
۶۶. میر بام، بوستر، تهران، ۱۳۷۹، ابتدا، به نقل از مجله معرفت، ش ۲۰۲، ص ۴۹.
- نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چ ۲، بیروت، تحقیق مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ هـ ق- ۱۹۸۸ م. و بیروت، مؤسسه آل البيت، چ ۲، ۱۴۰۹ ق

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):	۱۲۰۰۰۰ ریال
اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی):	۲۰۰۰۰۰ ریال
اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی:	۷۰۰۰۰ ریال
اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی):	۱۳۰۰۰۰ ریال
اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی):	۲۴۰۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب ۱۵۳۱۰۷۱ بانک تجارت شعبه صفائیه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی ارسال فرمایید: جهت اطلاع بیشتر با تلفن ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۶۰ تماس حاصل فرمایید.

Abstracts

Islamic Neighborhood Style in Dealing with Ill-mannered Neighbors

Hasan Ali Nuroozi

Abstract

While relatively benefiting from ethical and humanitarian virtues, humans' social life today is accompanied in some cases by disorders and calamities; therefore, it is necessary to organize people's lives by making proper laws, developing culture appropriately and presenting efficient practical approaches. One of the things that must be seriously focused on in social relations sphere is the status of neighbors. The Qur'an and the traditions, as the suppliers of humans' happiness in the world and in the hereafter, have various social and ethical instructions and programs about neighbors by which people can have a peaceful life together. Since this is not accomplished but through cooperation and unanimity, all people must shoulder a constructive interaction with each other, neighbors in particular. Focusing on religious lifestyle in interaction with neighbors, this research is aimed at examining the correct approaches to deal with bad-mannered neighbors

Keywords

Qur'an, Traditions, Lifestyle, Neighbors, Rights, Social relations

Analysis and Criticism of Moral Doubt is Moderate Outfit

Behrooz Mohammadi Monfared

Abstract

This article is aimed at explaining and criticizing Sinnott-Armstrong's stance about the justification of moral beliefs. Sinnott-Armstrong has formulated his stance making a compromise between three types of skepticism. That is if moral nihilism exists as an alternative in a contrast class and since assuming the negation of moral nihilism is begging the question and is impossible, skeptic arguments will work and it becomes impossible to answer. However, if moral nihilism is not an alternative in a contrast class, we can be modestly justified. But in an unqualified contrast class if it is not stipulated, since it is impossible to identify which contrast class –extreme or modest- is an appropriate one, we should keep silent about justified moral belief which leads to Pyrrhonism.

Keywords

academic skepticism, Pyrrhonism, modest skepticism, extreme skepticism, contrastivism

Abroad of sobriety theorem in thoughtful system of Aristotle

Aliasghar Mohammadzadeh

Abstract

In this article it's tried to present sobriety theorem limited in thoughtful system of Aristotle. One of the problems that are challenge for our scholars that are all of human's acts and emotions involved in this theorem or not?

Some of philosophers have discussed this problem as disadvantage against Aristotle they believed that some of acts utterly are as absolute unappealing or accomplishment, it's not such as Aristotle's claim that characterized morality b sobriety point for them, when author was researching Aristotle's written in answer to this question, addressed to the words that Aristotle has noted as disadvantage for sobriety (balance) theorem and supposed some of the acts as absolute unappealing. In follow, it's tried to find total method in Aristotle's thoughtful system that with their bases can answer problem by organized.

Finally it is introduced a solution that Aristotle has referred in his words, according to thus solution, problem in all of shady examples to exodus from sobriety theorem, even in instances that by himself (Aristotle) has known as absolute unappealing be solve and exception in some cases that apparently mean only under diving religions, all of them be remained under medial principle.

Keywords

Aristotle, sobriety theorem, reversal example, absolute accomplishment and unappealing, medial, sobriety theorem exceptions

Self-Belief; Challenges And Solutions Through a Religious Viewpoint

Mohammad taghi Faali

Abstract

Self-belief is a concept incorporated into a network of religious notions including self-esteem, self-respect, no self-reproach, will power, problem-solving ability and relying on the Creator and His blessings. There are scores of signs indicative of the concept missing in a person; e.g. fear, shyness, isolation, disappointment, pessimism, telling lies and aggression. When one is humiliated, compared to others, seeks unattainable desires and holds a wrong impression of herself, he would lose self-confidence and be downplayed.

The present article would answer the essential question as to how can a faithful man boost his vulnerable self-confidence to a balanced point. The Holy Quran along with hadith present a number of solutions through which the practical facet of religion is revealed and a divine sample to spiritual- mental obstacles would come about.

Keywords

Self-Esteem, Self-Belief, Self-Confidence, Self-Respect,

Conflict between modern moral language and traditional moral language.

Marziyeh Sadeghi

Abstract

This article is going to survey modern moral language and compare with the traditional one.

These to have their own glossary and wordbook that are different and even alien with each other.

In modern moral language are marked on the external virtues like justice liberty toleration rationality and personal autonomy.

Naturally in this kind of moral language and human wisdom weakness there is not attention to sensual

Virtues and integrities and to have a impartiality language and to select it as a final standard for the

Various forms of life in the opposite of that aristotle morality studys the soul and its integrities bridge to achive the external goods.

In addition he believes in practical wisdom that its owner can recognize verity and falsity..

keywords

virtue, justice, autonomy good ,toleration.

Comparative Statement of Loyalty In Princiles of Islamic Morality and Secolar Moraliti

Nafiseh Sate

Abstract

Loyalty or faithfulness is one of the fundamental virtues among human societies and it is the focus of studies, which conducted by ethical disciplines. This study aims to examine faithfulness from Islamic perspective and to compare this perspective with other philosophical traditions. In Islamic tradition, faithfulness underlines teleologism. The study will examine and prove two hypotheses. First, loyalty and being faithful is known as virtue by all philosophical traditions. Second, the Islamic perspective on loyalty is unique because Islamic principles provide a sanction and guarantee people to practice loyalty. In order to examine these two hypotheses, the article presents a brief discussion on ethical disciplines and the criteria for ethically good and bad. Then, the article critiques the issue of loyalty form different philosophical perspectives. Finally, the article will conclude how Islamic perspective on loyalty is unique and it is in logically coherence and adopts with anthropology from Islamic viewpoint.

Keywords

Faithfulness, Critique of virtue, Sanction, Logically coherence

Kinds of Consciousness Raising of Soldiers from View point of Quran and Tradition

*Abulfazle Ahmadi Kashani
Mohammad Naser Saghye Biri*

Abstract

Because of the Jihadi nature of military service and the complicated plans of the enemies in soft war, "soldiers' insight" has a very important role in achieving the superb goals of military service. The commanders have thus come to the conclusion that they should enhance the insight of soldiers while making relationship with them. This process can be called "insight enhancement" of relations between commanders and soldiers. But the main problem for Muslim commanders with regard to this principle is lack of familiarity with the procedures proper for the military environment and resorting to the Qur'an and Sunnah. Because of this problem, this study, using an analytical-descriptive method, seeks to explain synoptically the principle of insight enhancement and to present its related methods based on the Quran and Imams (AS). The result of this research is introducing and investigating eleven methods in operationalizing the principle of insight enhancement.

Keywords

methods, insight enhancement, commander, soldier, Quran, Sunnah

Ethical Research

The Quarterly Journal,

Vol. 5, No.4, Summer 2015

Proprietor: Iranian Association for Islamic Thought.

Chief Director: Reza Haji Ebrahim. Ph.D

Chief Editor: Mahmoud ghayyomzade, Ph.D

Board of Writers

Hajotoleslam Alireza Amini, Mohsen Javadi, Ph.D; Ahmad Deilami Ph.D; Amir Divani, Ph.D; Jafar Shahanzari, Ph.D; Amir Abbas Alizamani Ph.D; Mahmoud ghayyomzade, Ph.D; Muhammad Legenhousen, Ph.D; Abdollah Nasri, Ph.D

Internal director and Editorial- board director: Alireza Moazami

Editor: Zeinab Salehi

Translator: Print Ehsan

Administrative Assistant and Typesetting: Mohammad Ehsani

Note

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

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

Tel: 0098-25-32103360

Fax: 0098-25-32103360

Email: Akhlagh_1393@yahoo.com

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