



انجمن معارف اسلامی ایران

پژوهش‌های اخلاقی

بلاغ

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

سال هفتم - شماره دو - زمستان ۱۳۹۵

شماره پیاپی ۲۶

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

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

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

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

مترجم: محمد علی مفید

صفحه آرا: کامپیوتر احسان (۰۹۱۲۴۵۱۶۲۴۲)

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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

آدرس پستی: قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

تلفن: ۰۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیک: Akhlagh_1393@yahoo.com

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

جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی

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

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

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

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، درجه علمی - پژوهشی به فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی اعطا شد.

پژوهش‌های اخلاقی - سال هفتم - شماره دو - زمستان ۱۳۹۵

شماره پانزدهم

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

الف) کتاب

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

ب) مقاله

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

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال هفتم، شماره دو، زمستان ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۲۶

- ۵ / **نفس ستیزی مولوی در مثنوی**
رضا حیدری نوری
- ۲۷ / **شاخصه‌ها و بایسته‌های رفتار فرانقشی در سازمان‌های آموزشی از منظر قرآن کریم**
نیکو دیالمه / منا افضلی قادی
- ۴۵ / **حیاء فضیلتی بنیادین یا هیجانی زودگذر**
فرزانه ذوالحسنی / مریم خوشدل روحانی
- ۶۷ / **تبیین نقش توجه به کرامت انسانی در افزایش معنویت**
محمدعلی راغبی / محسن مهریزی
- ۸۱ / **نقش عذرخواهی و بخشش در پایداری زندگی اجتماعی**
مرتضی رحیمی / سمیه سلیمانی
- ۱۰۳ / **بررسی نقش و تأثیر اخلاق اسلامی کار بر فرهنگ سازمانی و سلامت اداری**
کارکنان پژوهشگاه صنعت نفت
محمدعلی رضانی / مریم ایوبی
- ۱۲۱ / **بررسی انتقادی تزاخم‌های اخلاقی از منظر دیوید راس با تکیه بر آیات و روایات**
سامره شاهدی / محمدرضا ضمیری
- ۱۳۷ / **ارزیابی میزان انطباق روش‌های یاددهی - یادگیری با اهداف برنامه درسی اخلاقی اسلامی**
سیف اله فضل الهی قمشی
- ۱۶۱ / **تحلیل الگوی قرآن در روش تذکر در برخورد با انحرافات اخلاقی**
محمدجواد فلاح / مبشره نصیری سوادکوهی
- ۱۷۵ / **سلامت معنوی نفس از دیدگاه زکریای رازی در کتاب طب روحانی**
ماریه سید قریشی / علی احمدپور
- ۱۸۹ / **اخلاق مناظره در حکومت اسلامی**
محسن ملک افضلی / احسان دباغ / مرتضی مطهری فرد
- 1-11 / **چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)**

نفس‌ستیزی مولوی در مثنوی

رضا حیدری نوری^۱

چکیده

انسان به عنوان شریف‌ترین مخلوق عالم، و جانشین ذات باریتعالی، در قید و بند جهان مادی گرفتار شده است. او براساس فطرت حق‌جویی و خصلت کمال طلبی، در صدد اتصاف به صفات ذات اقدس الهی است، تا بتواند با حرکت در مسیر تزکیه و تهذیب نفس، به مقام قرب ربوبی و اتصال به محبوب حقیقی دست یابد.

تحقق این هدف متعالی، نیازمند پرهیز از اشتغال به جهان مادی و دوری از پیروی خواهش‌های نفسانی است. یکی از مکاتبی که انسان را در راستای چنین هدفی هدایت می‌کند، تا از مرحله انقطاع از عالم تعینات تا مرتبه فناء فی الله نایل گردد، مکتب عرفان و تصوف است، و مولانا از جمله عارفانی است که در سراسر مثنوی به شرح و بسط آداب و شیوه سلوک الی الله پرداخته است.

او مهمترین عامل و مانع دستیابی به کمال مطلق و حقیقت هستی را، نفس اماره می‌پندارد و مجاهده با نفس را - که در این مقاله به بررسی کیفیت آن پرداخته شده - مایه تعالی روح و حیات جان آدمی محسوب می‌دارد. از منظر مولوی، ریاضت نفس و ممانعت از سرکشی آن، جهاد اکبر محسوب می‌گردد، و شرط ارتقاء سالک طریق حق، از عالم جماد تا مرحله نفس مطمئنه، فنای عرفانی، یعنی کشتن نفس است.

واژگان کلیدی

نفس، مجاهده، حق، سلوک، اماره، شیطان، عرفان

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه. Email: r.heydarinoori@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۰/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۲۶

طرح مسأله

نفس واژه‌ای است که به معانی گوناگون از آن تعبیر شده است. گاهی به معنی «تن، جسم، شخص، ذات، جان، خون، حقیقت هر چیز، روح، روان» آمده است (معین، ۱۳۸۸: ۴/۳۲۸۱). و نیز به معنی «روح، روان، قوه‌ای است که بدان جسم زنده است، خود هر کسی، جوهری است مجرد متعلق به تعلق تدبیر و تصرف، جزوی لایتجزی در دل، روحی متکون در دماغ که صلاحیت قبول حس و حرکت را دارد، خمیر، طینت، همگی شخص و سر تا پای انسان» (همان: ۳۲۸۱) آورده‌اند.

راغب با تکیه بر آیات ﴿أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (انعام: ۹۳)، و ﴿يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ (آل عمران: ۲۸) گفته است: «پس نفسهُ یعنی ذات خداوند، و هر چند که اینجا از حیث لفظ مضاف و مضاف الیه است، النفس: روح.... بعضی از مردم قائلند که اضافه «نفس» به خداوند، از باب اضافه ملک است» (راغب، ۱۳۹۲: ۸۱۸).

هنگامیکه در کلام وحی از روح به عنوان «امر رب» نام برده می‌شود، دشواری تعریف و شناخت «نفس» را نمایان می‌کند. ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء: ۸۵). تعریف دیگری از نفس بدین گونه است که «خاصه حیوان (بعد اختصاصی آن) است که عبارت باشد از حساسیت و دراکت آن، که نفیس‌ترین بعد حیوان است، و احتمال دارد مشتق باشد از تنفس که همان نفس کشیدن باشد، و محتمل است از نفاست بودن، زیرا که اشاره به روح است و روح شریف‌ترین دو جزء حیوان می‌باشد» [نقل از مجمع البیان] (حسینی دشتی، ۱۳۷۴: ۱۷۶). دشتی، در رابطه با همین معنی است که به نقل از شیخ صدوق در کتاب «اعتقادات» آورده است: «اعتقادنا فی النفوس آن‌ها هی الارواح التی بها الحیاة و آن‌ها الخلق الأول، لقول النبی ﷺ: أن أول ما أبدع الله سبحانه تعالى هی النفوس مقدسة مطهرة» (همان: ۱۷۸ و ۱۷۹). در بیان تعریف نفس از وابستگی و نیاز به ماده، آورده‌اند که «جوهر مجردی است که در ذات، نیاز به ماده ندارد، ولی در فعل، نیاز به ماده دارد» (سجادی، ۱۳۸۹: ۷۶۳).

نفس از دیدگاه تصوف

سیر نفس یکی از گسترده‌ترین و عمیق‌ترین مباحث اهل تصوف و عرفان است، در گنجینه آثار صوفیان در مورد معنی «نفس» با تعابیری از قبیل، خوشتن، خود، سیر، جان، روح، دل و خرد، مواجه می‌شویم که تمامی آن‌ها از مقولات غیرمادی و غیر قابل درک با نیروی حواس و عقل و تفکر است. هجویری در تعریف نفس، به نظر و اقوال دیگران اشاره می‌کند که گروهی «نفس» را «روح» می‌خوانند، گروهی به معنی مروت می‌دانند، و برخی آن را به معنی «خون» می‌پندارند. او می‌گوید: «بدان که نفس از روی لغت، وجود الشیء باشد و حقیقت و ذاته» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۹۳ و ۲۹۴).

از منظر هجویری، انسان مرکب از روح، نفس و جسد است، او هر یک از ابعاد سه گانه وجود آدمی را دارای صفاتی می‌شمارد. روح را متصف به عقل، نفس را صفت هوی، و جسد را به صفت حس می‌شناسد، که به ترتیب، روح، دعوت کننده به بهشت، و نفس، دعوت کننده به دوزخ محسوب می‌شوند (همان: ۳۹۳). نزد اهل معرفت، مراد از نفس، وجود نیست بلکه مراد، افعال و اخلاق و اوصاف ذمیمه بنده است (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۴).

از دیدگاه اهل تصوف، «حقیقت نفس عبارت از وجود مطلق است که به واسطه نقائص نفس، محجوب شده است... اگر سالک، شناسای نفس خود شود خواهد فهمید که تعریف نفس ممکن نیست» (همان: ۷۶۳).

در خصوص نحوه ارتباط نفس با بدن و چگونگی ممانعت نفس از پرواز روح، گفته‌اند: «نفس، زندان روح است و دنیا، زندان نفس... تدبیر بدن، بدون پیشگاری واهمه و خیال که رئیس قوای نفسانی است، میسر نیست، پس نفس، پاینده و در زندان روح است، دنیا که مشتتهیات حیوانی و شیطنانی نفس است، پاینده نفس و مانع عروج او به سوی جان است» (انصاری، ۱۳۴۴: ج ۳، ۲۷۹).

عزالدین کاشانی، نفس را دارای دو مفهوم دانسته، یکی «نفس الشیء» که همان ذات و حقیقت هر چیز است که بر آن قائم و استوار است، و دیگری همان «نفس ناطقه» است که در مورد آن می‌گوید: «مجموع خلاصه لطایف اجزای ترکیب بدن، که آن را روح حیوانی و طبیعی خوانند، و نوری که بر او فایز شود از روح علوی و انسانی، و بدان نور مورد الهام فجور و تقوی گردد، چنانکه نص کلام مجید است: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿۱﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿۲﴾﴾ (شمس: ۷ و ۸)، هر چند معرفت او به جمیع اوصاف متعذر است، چه او صفت بوقلمون دارد» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۷).

بنابراین تعریف، دشواری شناخت نفس آن است که چنانچه به «روح حیوانی و نفس ناطقه» اطلاق شود، از جهت «روح حیوانی» دارای صفات متنوع و حالات و مراتب فراوانی است که احصاء آن غیرممکن است، و چنانچه از «نفس» به «نفس ناطقه» تعبیر شود، سختی و صعوبت شناخت آن مضاعف می‌گردد، زیرا که با توجه به وسعت قلمرو روح و اتصاف به صفات الهی که هیچ مرزی ندارد، حرکت نفس ناطقه از عالم ملک تا جهان ملکوت را در برمی‌گیرد، و «نفس حیوانی» محل الهام تمامی صفات رذیله و «نفس ناطقه» ظرف دریافت همه مراتب فیض و معنویت الهی است، و جایگاه ظهور تقوی و عبودیت حق به شمار می‌آید.

خوارزمی با الهام از حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، تربیت نفس را شیوه‌ای برای ارتقاء آن از مرتبه امارگی به مطمئنگی می‌داند، و شناخت آن را سرمایه اقبال و سعادت به شمار می‌آورد: «از بهر آنکه از تربیت نفس، شناخت او حاصل می‌شود، و از شناخت نفس، شناخت حق لازم می‌آید» (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۵۰۸/۲). و غزالی نیز با اشاره به همان حدیث، شناخت حق را منوط

به شناخت نفس دانسته و آن را مجلای حقیقت و آینه تمام نمای ذات باری تعالی محسوب نموده است، و با اشاره به آیه شریفه ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ گفته است: «آن سر که حق تعالی در باب وی گفته است... او پادشاه و امیر است، زیرا که میان عالم امر و عالم خلق، ترتیبی است، و عالم امر، پادشاه است بر عالم خلق، و آن لطیفه‌ای است که چون به صلاح باشد، همه تن به صلاح بود، هر که آن را بشناسد، نفس خود را شناخته بود، و هر کس نفس خود را بشناسد، پروردگار خود را بشناسد» (غزالی، ۱۳۸۹: ربع ۴/ ۴۲).

چنانکه نجم رازی به تعریف «نفس» پرداخته است، آن را مجموعه روح و دل و نفس خوانده است. او با استناد به آیه ﴿أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ (فجر: ۲۸)، می‌گوید: «حقتعالی در وقت مراجعت، او را به لفظ نفس می‌خواند... و به حقیقت خطاب با ذات انسانی است که مجموعه‌ای است نه با یک جزو» (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۴۴).

اینگونه تعریف از نفس، نه تنها در برگیرنده جنبه معنوی و روحانی انسان است، بلکه به ابعاد جسمانی او نیز اطلاق می‌شود، و در واقع شناخت نفس، شامل معرفت و آگاهی از ویژگی‌های جسم و روح است و به لحاظ اینکه آدمی به عنوان «عالم صغیر»، لوح فشرده عالم وجود، و خلاصه آفرینش است، و شناخت کامل او، با شناخت حقیقت عالم در یک طراز قرار دارد، «او را شناختن به جمیع اوصاف و رسیدن به کنه معرفتش، مقدور هیچ آفریده نیست، همچنانکه رسیدن به کنه معرفت الهی» چنانکه امیرالمؤمنین علی علیه السلام گفته است: «ما انا و نفسی الا کراعی غنم کلما ضمها من جانب إنتشرت من جانب» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۷).

در مشرب صوفیه، با الهام از آیه ﴿سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ۵۳)، آدمی گنجینه اسرار الهی، آینه تمام نمای حق، و مجلای اتم و اکمل اسماء و صفات حضرت ربوبیت محسوب می‌گردد، زیرا «که خداوند چه دقائق حکمت و حقائق صنعت، به قلم لطف، بر لوح این نهاد ثبت کرده است، و آثار تکریم را بر او نهاد» (میبدی، ۱۳۶۱: ۲/ ۳۷۷). از نگاه اهل معرفت، اندیشه در نهاد خویشتن، عمیق‌ترین معنی و مفهومی است که از آیه فوق برداشت می‌گردد، و این مفهوم عمیق، همان غور و تفحص تا عمیق‌ترین لایه‌های وجود انسان و رسیدن به اصیل‌ترین مرتبه هستی اوست که در حقیقت، راه یابی به محضر حق تعالی است.

در آداب صوفیه، رهایی از چنگال نفس اماره، جز با مبارزه و کشتن آن، میسر نیست، همچنانکه «وی (ابوبکر طمستانی) گفته: ما الحقیقة الا فی موت النفس» (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۱۵).

آنچه را که صوفیان در باب ریاضت و کنترل نفس گفته‌اند، جهت آزادی انسان از قید و بند جهان مادی و تعلقات آن است، اگر مرغ روح نتواند از چنگال عقاب نفس رهایی یابد، مجال پرواز به سوی آشیانه دیرین خود که همان ملکوت اعلی و مقام تقرب حق است نمی‌یابد، زیرا «انسان

به رغم اینکه در حد خواسته‌های خودش نمی‌ایستد، و سیری ناپذیر است، در اثر تمرین و تسلط یافتن بر خودش، می‌تواند همه خواسته‌های خودش را معلق سازد... و خودش را از اسارت و شرایط آزاد سازد و در عالم اطلاق و مطلق اندیشی به سیر و سفر بپردازد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴: ۴۴۶ و ۴۴۷).

نفس در قرآن و منابع اسلامی

شناخت انسان به معنی حقیقی، نیازمند توجه به توضیح و تفسیری است که از سوی خالق عالم در مورد ساختار وجود و کلیه شئون هستی آدمی صورت پذیرفته است. با عنایت به اشرافی که خداوند بر حقیقت ذات و صفات انسان دارد، بهترین شیوه شناخت انسان، توجه به تعریفی است که توسط حضرت حق در مورد آدمی و ویژگی‌های او بیان شده است.

شناخت انسان مستلزم آگاهی از مراتب گوناگون نفس اوست. در قرآن کریم آیاتی مانند ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۗ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ﴾ (شمس: ۷ و ۸)، ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ (یوسف: ۱۸)، بیانگر صفات هر یک از مراحل نفس و مبین میزان تغییر و تحولات آن از مرحله نفس اماره تا نفس مطمئنه است که بالاترین مرتبه نفس به حساب می‌آید. بر اساس آیات فوق، نفس آدمی، الهام بخش وجود، تزئین کننده اعمال و افعال، فرمان دهنده به پلیدی‌ها، سرزنش کننده در محکمه وجود خویشتن، و در مرحله نفس مطمئنه، شایسته رجوع به حضرت حق است که سالک را از عالم ملک به ملکوت می‌کشاند و شناخت آن دشوار است همچنانکه شناخت حقیقت مطلق دشوار است.

از منظر قرآن کریم، انسان سیر و حرکت خود را از جانب خداوند آغاز نموده و در عرصه هستی حضور یافته و سرانجام در پایان این سفر به او ملحق خواهد شد. او در مسیر ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره: ۱۵۶)، حتی لحظه‌ای متوقف نخواهد شد، این حرکت که در قرآن کریم به «صیرورت» از آن یاد شده است، «یعنی تحول شدن و از نوعی به نوع دیگر و از منزلتی به منزلت دیگر و از مرحله‌ای به مرحله دیگر تکامل یافتن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۳).

نهایت این حرکت ملاقات با پروردگار است که همان غایت و مقصود اهل سلوک محسوب می‌شود. شگفتی این حرکت عمیق و شکوهمند وقتی مشخص می‌گردد که انسان مقید در زندان ماده و قفس جسم آنچنان به رهایی از خویشتن و کشف همه حجاب‌ها و آزادی از همه تعینات و تعلقات نایل می‌گردد که خود را شایسته ملاقات با حق می‌یابد.

فیض کاشانی در مورد «صیرورت نفس» می‌گوید: «سفر به وسیله حرکت درونی است، از پایین‌ترین مراتب تا ملکوت آسمان‌ها، و برترین سفرهاست» (فیض کاشانی، ۱۴۰۳هـ.ق، ج ۴: ۳۹).

نفس در کلام و حکمت

در میان متکلمان و حکیمان اسلامی، نفس از تعاریف متنوع و فراوانی برخوردار است. «برخی از متکلمان معتقدند که نفس همان جسم لطیف است، نفس را همان روح بخاری می‌دانند، روح بخاری عبارت است از آن جسم بسیط و بخاری که در خون جریان دارد و در مغز واقعیت خاصی را تشکیل می‌دهد» (حایری یزدی، ۱۳۷۹: ۴۰).

از منظر برخی از متکلمان و حکیمان اسلامی، رابطه نفس و بدن و اتحاد آن‌ها بدین گونه تشریح شده است که آن‌ها «رابطه نفس و بدن را به رابطه ناخدا با کشتی تشبیه کرده‌اند، میان آن‌ها اتحاد وجودی نیست همانطور که بین ناخدا و کشتی نیست، خلاصه نفس یک وجود مستقل است که در بدن قرار می‌گیرد و به تدبیر و زمام امور آن می‌پردازد» (همان: ۱۴۷). و «از نظر ملاصدرا، نفوس قبل از اینکه در این عالم، وجود طبیعی پیدا کنند، وجود عقلانی دارند و قبل از وجود عقلانی، وجود ربوبی داشته‌اند» (همان: ۱۹۴).

«از نظر ملاصدرا، نفس در ابتدا یک پدیده طبیعی محض است که در اثر حرکت جوهری تجرد پیدا می‌کند و روحانی می‌شود» (همان: ۱۶۳).

شناخت نفس به معنای حقیقی آنچنان دشوار است که صعوبت آن به سختی شناخت حقیقت عالم و حق مطلق است، «نفس را فقط از دریچه افعال آن شناسایی می‌کنیم و از راه تجربی راهی به شناسایی آن نداریم.... البته از ادراک نفس نباید مأیوس بود، زیرا از طریق عرفان می‌توان آن را شناسایی نمود، با فنای عرفانی که مساوی با عدم رؤیت است می‌توان نفس را ادراک کرد، انسان به صورت رؤیت تبعی می‌تواند خود را مشاهده کند» (همان: ۳۹ و ۴۰).

حکیمان اشراقی، مانند سهروردی نفس را در پرتو معرفت خود اینگونه معرفی می‌کنند که: «نفس انسانی حقیقی است محض که به هنگام تجرید، مشهود انسان قرار می‌گیرد، به سخن دیگر، نفس انسانی چند تکه و مرکب نیست بلکه حقیقتی یگانه و ادراکی است که جز نور و علم در آن دیده نمی‌شود» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۵/۲).

نفس ستیزی مولانا

از منظر مولانا نفس دارای مراتب و درجاتی است، و هر یک از آن‌ها ویژگی‌هایی دارند که آدمیان بدان متصف‌اند. او به توصیف این ویژگی‌ها پرداخته و در سلوک روحانی خود به تجربه دریافته است که هر یک از مراتب نفس دارای اطوار و خصوصیات هستند که نشانگر مرتبه و مقام سالکی است که بدان محقق گردیده است.

سیر تحولات نفس در نزد وی از مرحله‌ای آغاز می‌شود که از مرتبه مادون خود تعالی یافته و به مرحله حیات می‌رسد که جان اول نام دارد و سپس از مرحله نمو نباتی ارتقاء می‌یابد و به

مرحله حیوانی رسیده و به تدریج به مرتبه انسانی نایل می‌گردد. تعالی نفس از این مرحله به بعد تا مرتبه فرشتگان و فراتر از آن‌ها ادامه می‌یابد و حتی به مرحله‌ای می‌رسد که در حیطه درک وهم، عقل و گمان نیست و سرانجام پس از درک مقام نفس مطمئنه و شایستگی شنیدن ندای «ارجعی» به وادی فقر و فنا قدم می‌نهد و به حقیقت خویش بازمی‌گردد و به مشاهده جمال محبوب - که غایت آمال سالکان الی الله است - دست می‌یابد. مولانا مانند دیگر عارفان، شرط ارتقاء نفس و سلوک او از مرحله‌ای به مرحله دیگر راه، مستلزم رهایی از قیود و تعلقات مادی دانسته زیرا که «بی چاشنی شراب انفصال، لذت زلال وصال نتوان چشید» (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۲/۵۱۶) و این امر مهم که آدمی را به حقیقت هستی متصل می‌سازد، جز با تحمل رنج تزکیه نفس میسر نخواهد شد.

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان بر زدم
(۳۸۹۱ /۳)

مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم؟
(۳۸۹۲ /۳)

حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک پر و سر
(۳۸۹۳ /۳)

وز ملک هم بایدم جستن ز جو کل شی هالک الا وجهه
(۳۸۹۴ /۳)

بار دیگر از ملک قربان شوم آنچ اندر وهم ناید آن شوم
(۳۸۹۵ /۳)

پس عدم گرددم چون ارغنون گویدم کائنا الیه راجعون
(۳۸۹۵ /۳)

از مقامات تبطل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا
(۴۲۲۵ /۳)

در تعبیرات صوفیه، نفس دارای مراتبی است و هر یک از آن‌ها داری مختصاتی هستند و چنانچه مراد آن‌ها از نفس، در مرحله امارگی باشد «عبارت است از مجموع اخلاق ناشایسته، که سرچشمه شر و خلق‌های بد و مذموم است» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۱/۱۷۰)، و «اگر نفس در مفهوم مطلق مثنوی به نفس اماره اختصاص یابد و از سایر مراتب آن، به روح و جان و روان تعبیر شود، ظاهراً از آن روست که گوینده مثنوی، بیشتر به جنبه عملی عرفان ناظر است و نفس را در همان معنی منشأ شهوات و «نفس اماره بالسوء» استعمال می‌کند» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۲/۶۱۷).

مولانا در سراسر مثنوی - که در حقیقت، بیان شیوه سلوک الی الله است - مجاهده با نفس

را از اصول عملی سالکان و محور اساسی عرفان می‌شمارد. او در حکایات مثنوی به صورت مکرر «نفس» را سرچشمهٔ ردیلتها و باعث سقوط آدمی محسوب می‌دارد و به گونه‌ای رمز آمیز به معرفی نفس اماره می‌پردازد و به مبارزهٔ با آن دعوت می‌نماید. نفس اماره همان است که «در بوتۀ ریاضت نگدشته، پوست هستی از وی به دباغت نیفتاده، با خلق خدا به خصومت برخاسته، و هنوز بر صفت سبعیت بمانده، پیوسته در پوستین خلق افتد، همه خطبه بر خود کند، همیشه قدم بر مراد خود نهد، در عالم انسانیت می‌چرد، و از چشمهٔ هوس آب می‌خورد، جز خفتن و کام راندن چیز دیگر نداند» (مبیدی، ۱۳۶۱: ۵/۹۲).

در حکایت شیر و نجحیران در دفتر اول مثنوی، خرگوش مظهر عقل وحیی، نقش چاره‌جویی را به عهده دارد و پس از آنکه نجات خرگوشها را محقق می‌سازد، ضمن اینکه توفیق خود را در سایهٔ عنایت حق می‌داند، با استناد به حدیث «رجعنا من الجهاد الا صغر الی الجهاد الا کبر»، خاطر نشان می‌کند که هنوز مبارزه اصلی که همان جهاد با نفس است باقی است. مولانا، غلبهٔ بر نفس اماره و رسیدن به مقام «نفس مطمئنه» را مستلزم عبور از جهان فانی می‌داند و معتقد است که مبارزهٔ با نفس، تنها با کمک عقل و هوش صورت نمی‌پذیرد بلکه برای مقابله با شیر باطن و اژدهای درون، نیازمند لطف و عنایت الهی است که با استمداد از عقل وحی به دست می‌آید و در شرح این موضوع «تمثیل نفس به کوه قاف، و مجاهده و ریاضت به سوزن، برای نمودن سختی و دشواری اصلاح نفس از طریق ریاضت است و دوزخ در نزد مولانا، صورت نفس و تجسم احوال و اخلاق اوست» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۲/۴۸۹).

ماند خصمی زو بت‌ر در اندرون (۱۳۷۳/۱)	ای شهان کشتیم ما خصم درون
شیر باطن سخرهٔ خرگوش نیست (۱۳۷۴/۱)	کشتن این کار عقل و هوش نیست
کو به دریاها نگردد کم و کاست (۱۳۷۵/۱)	دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست
روی آوردم به پیکار درون (۱۳۸۶/۱)	چونکه واگشتم ز پیکار درون
با نبی اندر جهاد اکبریم (۱۳۸۷/۱)	قد رجعنا من جهاد الا صغیریم
تا به سوزن بر کنم این کوه قاف (۱۳۸۸/۱)	قوت از حق خواهیم و توفیق و لاف
شیر آن است آنکه خود را بشکند (۱۳۸۹/۱)	سهل شیری دان که صفها بشکند

دفتر پنجم مثنوی حاوی حکایتی است که در آن، مجاهدی برای ریاضت نفس، هر روز یک درم در خندقی می‌انداخت و به توصیهٔ نفس که می‌گفت یکباره چهل درهم را بینداز، گوش فرا نمی‌داد. او با مسلمانان به غزا رفت و به شهادت رسید. در این حکایت، مولانا به سرنوشت انسانی بختیار و سعادت‌مند اشاره کرده است که ابتدا به عرصهٔ میدان جهاد اکبر و مبارزهٔ با نفس وارد شده و آنچه را که مورد علاقهٔ نفس اماره بوده است در دریای معرفت و حق طلبی غرق نموده و با گسستن زنجیرهای تعلق به تعینات دنیوی و مادیات بی‌مقدار، غول نفس سرکش را به بند کشیده و او را به گونه‌ای ناتوان ساخته است که حتی نفس قادر نیست که او را به جان خود دلبسته کند، تا سرانجام با پیوستن به کاروان مجاهدان و صفوف مبارزان جهاد اصغر، تحمل هر زخمی برایش آسان می‌شود، و چنین مجاهدی اگر جان به جان آفرین تسلیم نماید به خیل شهدای راه حق پیوسته است و چنین مجاهدی که نفس را کشته است، حتی اگر زنده هم بماند، شهید محسوب می‌گردد و مصداق حقیقی ﴿رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ﴾ (احزاب: ۲۳) به شمار می‌آید.

هر شب افکندی یکی در آب یم	آن یکی بودش به کف در چل درم
(۳۸۱۵ / ۵)	
در تانی درد جان کندن دراز	تا که گردد سخت بر نفس مجاز
(۳۸۱۶ / ۵)	
وقت فر او وانگشت از خصم تفت	با مسلمانان به کر او پیش رفت
(۳۸۱۷ / ۵)	
بیست کرت رمح و تیر از وی شکست	زخم دیگر خورد آن را هم ببست
(۳۸۱۸ / ۵)	
مقعد صدق او ز صدق عشق خویش	بعد از آن قوت نماند افتاد پیش
(۳۸۱۹ / ۵)	
از نبی بر خوان رجال صدقوا	صدق، جان دادن بود هین سابقوا
(۳۸۲۰ / ۵)	
لیک نفس زنده آن جانب گریخت	ای بسا خامی که ظاهر خوش ریخت
(۳۸۲۲ / ۵)	
کافری کشته، بدی چون بوسعید	گر به هر خونریزای گشتی شهید
(۳۸۲۶ / ۵)	

موضوع حيله‌گری نفس و اغوای آدمی از جمله موضوعاتی است که به صورت مکرر در مثنوی بدان پرداخته شده است. در حکایت تلیس وزیر با نصارا که به دستور پادشاه جهود نصرانیان را نابود نماید. وزیر مکر اندیش که ابلیس آدم روی و رمزی از نفس اماره به شمار می‌آید، خود را پیرو

مخلص عیسی علیه السلام قلمداد می‌کند و نصرانیان، فریب‌خورده و بدو گرایش می‌یابند. در این حکایت، مولانا نفس را دارای مکاید فراوانی دانستند که رهنزن خلوص سالکان و غارتگر سرمایه اخلاص آنهاست. نفس مکر انگیز، باطل را در چشم آدمی به صورت حق، و شهوات جسمانی را در لباس اخلاص و نیت پاک جلوه می‌دهد، و در حقیقت علاوه بر اینکه مسیر عقل او را منحرف می‌کند، او را از طریق صراط مستقیم و اعمال مخلصانه اخراج می‌کند. موش را که رمزی از نفس مکار است نافذ در انبار باطن و ضمیر انسان پنداشته که به غارت گندم طاعات مخلصانه و توشه‌های عبادات او می‌پردازد «انبار کنایت از سرّ و ضمیر و گندم نمودار اعمال و عبادات روزانه است و موش نفس یا وهم است که در عقل نظری و عملی تصرف می‌کند» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۷۵).

مولوی ضمن طرح دشواری غلبه سالک بر نفس، راه‌هایی از مکر این غول را، گوش جان سپردن به کلام رسولان الهی می‌داند، زیرا که به نور هدایت آن‌ها می‌تواند از ظلمت توهم و از حجاب‌های ریا و عبادات آمیخته با شرک نجات یابد. سالکی که با تکیه بر اطاعت حق و با سلوک طریقت، خود را به مراتب عالی و قرب الی الله می‌رساند، و مانند مرغی بلند پرواز راهی سر منزل سیمرغ می‌شود، دوباره گرفتار دام نفس و فریبکاری او می‌شود و از آشیان عرشی خود به خاکدان عالم مادی فرود می‌آید.

ملتمس بودند نفس مکر غول (۳۶۶/۱)	بهر این بعضی صحابه از رسول
در عبادتها و در اخلاص جان (۳۶۷/۱)	کو چه آمیزد ز اغراض نهان
عیب ظاهر را نجستندی که کو (۳۶۸/۱)	فضل طاعت را نجستندی از او
می‌شناسیدند چون گل از کرفس (۳۶۹/۱)	مو به مو ذره به ذره مکر نفس
ما چون مرغان حریص بی‌نوا (۳۷۲/۱)	صد هزاران دام و دانه است ای خدا
هر یکی گرباز و سیمرغی شویم (۳۷۵/۱)	دم به دم ما بستتۀ دام نویم
سوی دامی می‌روییم ای بی‌نیاز (۳۷۶/۱)	می‌رهانی هر دمی ما را و باز
گندم جمع آمده گم می‌کنیم (۳۷۷/۱)	ما در این انبار گندم می‌کنیم

- می‌نیندیشیم آخر ما به هوش
کاین خلل در گندم است از مکر موش
(۳۷۸ / ۱)
- گر نه موشی دزد در انبان ماست
گندم اعمال چل ساله کجاست؟
(۳۸۲ / ۱)
- ماجرای خروج حضرت آدم ﷺ از بهشت، حاصل همگامی او با نفس اماره بود که نه تنها او را از مراتب قرب و بهشت موعود تنزل داد، بلکه در چشم فرشتگان تصویری همچون دیو از خود بر جای نهاد و در حقیقت، همگام با ابلیس شناخته شد.
- در مثنوی، آدم، بینای بر نور قدیم و پرتو ازلی شناخته شده است اما در عین حال، حرکت او در مسیر هوای نفس مانند مویی پنداشته شده که در دیده بروید و مانع رؤیت حقیقت شود. قصور دیگر آدم ﷺ امتناع از مشورت با عقل محسوب گردیده است، زیرا همراهی دو عقل، موجب هدایت و اتحاد نفس با نفس دیگر باعث ناتوانی عقل بشمار آمده است. شرط عنایت حق، مشورت و همگامی با مردان حق است. چهره خندان و فریبنده نفس به اغوای آدمی می‌پردازد و به آرایش گناه و توجیه اعمال باطل اقدام نموده و حتی پیامبر را به تمرد از امر پروردگار وادار می‌کند.
- یک قدم زد آدم اندر ذوق نفس
شد فراق صدر جنت طوق نفس
(۱۵ / ۲)
- همچو دیو از وی فرشته می‌گریخت
بهر نانی چند آب چشم ریخت
(۱۶ / ۲)
- گرچه یک موبد گنه کو جسته بود
لیک آن مو در دو دیده رسته بود
(۱۷ / ۲)
- نفس با نفس دگر چون یار شد
عقل جزوی عاطل و بیکار شد
(۲۱ / ۲)
- عقل با عقل دگر دو تا شود
نور افزون گشت و ره پیدا شود
(۲۶ / ۲)
- نفس با نفس دگر خندان شود
ظلمت افزون گشت ره پنهان شود
(۲۷ / ۲)
- این چنین تلبیس با بابات کرد
آدمی را این سیه رخ مات کرد
(۱۲۹ / ۲)
- موضوع رهنزی نفس که مولانا آن را به روییدن مو در چشم آدمی تشبیه کرده است، در حکایت شخصی که جهت دیدن هلال ماه روزه بر سر کوهی رفت و مژده کج خود را به صورت هلال می‌دید نیز بیان شده است.

مژه کج در این حکایت کنایه از غلبه هوای نفس است و مانع بصیرت می‌شود و قوه بینایی را مختل می‌سازد. اگر بینش درونی و باطنی انسان دچار اختلال شود، پرتو انوار بیرونی با همه‌ی علایم و نشانه‌هایی که برای هدایت دارد، نمی‌تواند سالک را به سرمنزل مقصود برساند. همراهی و پاسخ مثبت دادن به نفس اماره در حقیقت، ایستادن در صف اهل ضلالت است، و مبارزه با آن به معنی جهاد با کفر بشمار می‌رود، و کرشمه‌های دروغین و غمزه‌های دلفریب او، اظهار عشق و محبتی است که از جانب بیگانه‌ای به جهت اغوای انسان صادر می‌شود.

چونکه مویی کز شد او را راه زد تا به دعوی لاف دید ماه زد

(۱۱۹/۲)

موی کز چون پرده گردون بود چون همه اجزات کز شد چون بود؟

(۱۲۰/۲)

هر که با ناراستان همسنگ شد در کمی افتاد و عقلش دنگ شد

(۱۲۳/۲)

رو اشداء علی الکفار باش خاک بر دل‌داری اغیار پاش

(۱۲۴/۲)

کاربرد تعبیرات دیو، شیطان و ابلیس و کلماتی نظیر آن‌ها برای معرفی نفس اماره و اتحاد بین نفس اماره و شیطان و همراهی دائمی شیطان نفس با آدمی در سراسر مثنوی دیده می‌شود. در داستان تشویق شیطان قریش را به جنگ با پیامبر ﷺ و گریختن وقت درگیری، هنگامیکه حارث به شیطان اعتراض می‌کند که کجا می‌گریزی؟ شیطان که به شکل سراقه درآمد بود دست رد بر سینه حارث می‌زند و می‌گریزد و خون آن‌ها ریخته می‌شود.

مولانا بار دیگر نفس را همتا و متحد شیطان می‌شمارد. او شیطان را مانند سوسماری می‌پندارد که در باطن وجود انسان مأمن گزیده است تا در فرصت‌های مناسب حمله ور شود و سپس مانند خناس در سوراخ‌های متعدد پنهان گردد. او با تلمیح به آیات سوره «الناس»، نفس را همان «الوسواس الخناس» خوانده است که همانند قنفذ سر خود را از ترس صیاد - که همان عقل و جان و معرفت است - حيله‌گرانه پنهان می‌کند و هنگامی که جهت حمله سر برمی‌آورد، مار زهرآگین نیز از گزند او در امان نمی‌ماند.

وی با الهام از حدیث «اعدی عدوک نفسک التی بین جنیبک» (فروزانفر، ۱۳۷۸: ۶۰)، نفس را دشمنی محسوب می‌دارد که در وجود آدمی استقرار یافته و علاوه بر هیمنه و صولتی که از خود به نمایش می‌گذارد، افسونگری‌های شیطانی او، حقیقت را وارونه جلوه می‌دهد و با دسیسه و وسوسه، انسان را به ورطه شک و تردید و اشتباه در فهم صحیح حقایق می‌کشاند.

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند در دو صورت خویش را بنموده‌اند

(۴۰۴۳/۳)

دشمنی داری چنین در سر خویش	مانع عقل است و خصم جان و کیش (۴۰۴۵ / ۳)
یک نفس حمله کند چون سوسمار	پس به سوراخی گریزد در فرار (۴۰۴۶ / ۳)
نام پنهان گشتن دیو از نفوس	و اندر آن سوراخ رفتن شد خنوس (۴۰۴۸ / ۳)
که خنوسش چون خنوس قنفذ است	چون سر قنفذ ورا آمد شد است (۴۰۴۹ / ۳)
که خدا آن دیو را خناس خواند	کو سر آن خار پشتک را بماند (۴۰۵۰ / ۳)
گر نه نفس از اندرون راهت زدی	رهزنان را بر تو دستی کی بدی؟ (۴۰۵۳ / ۳)
در خبر بشنو تو این پند نکو	بین جنبیکم لکم اعدی عدو (۴۰۵۶ / ۳)
این چنین ساحر درون توست و سر	ان فی الوسواس سرا مستتر (۴۰۶۴ / ۳)

در اندیشه مولانا دشمنی نفس با انسان آنچنان قوی و قدرتمند است که هیچگاه نمی‌توان از آن غفلت نمود. آنچه که در حکایت مارگیر در سرمای کوهستان آمده است حاکی از آن است که اژدهای فسرده در نگاه مارگیر، مرده پنداشته شد و هنگامی که در جمع مردم در آفتاب عراق گرم شد مارگیر و مردم را به کام مرگ کشانید.

اژدها در این حکایت که نمادی از نفس اماره است در حقیقت زنده مرده نما بود که منتظر ایجاد شرایط مناسب بود تا از حالت جمادی و فسردگی خارج شود و مجال یابد تا به فعالیت‌های مرگ‌آور خود پردازد، و دقیقاً مارگیر به بستر سازی مناسب برای گرم شدن او پرداخت، و اقدام مارگیر مانند اعمال گوسفند کوری بود که خود به سراغ گرگ رفت و در حقیقت، مارگیر خود را در معرض خونریزی حجاج نفس اماره قرار داد.

مولانا برای چاره جویی از آسیب نفس بیان می‌کند که گوش دل سپردن به صحبت اجزای عالم و استماع سخنان عناصر کاینات، باعث می‌شود که آدمی به باطن موجودات راه یابد و محرم جان جمادان شود و به مشاهده اسرار آنها پردازد.

او همچنان که بی‌خبری از عالم پر رمز و راز موجودات را مانند مرده پنداشتن اژدها می‌شمارد، غفلت از حیات دائمی نفس اماره و عدم مراقبت و کنترل او را نیز سبب بیرون جهیدن

آن از کمینگاه دانسته که به نابودی انسان می‌انجامد. از منظر وی، نفس همانند فرعون است که چنانچه شرایط را مساعد یابد و اسباب حرکت و فعالیت برایش فراهم گردد، راه را بر داعی حق و بر موسی پیامبر می‌بندد و تا وقتی که خود را در کشاکش مبارزه و جهاد نبیند، دست از تجاوز و تعدی بر نخواهد داشت.

او همچنان که بی‌خبری از عالم پر رمز و راز موجودات را مانند مرده پنداشتن ازدها می‌شمارد، غفلت از حیات دائمی نفس اماره و عدم مراقبت و کنترل او را نیز سبب بیرون جهیدن آن از کمینگاه دانسته که به نابودی انسان می‌انجامد. از منظر وی، نفس همانند فرعون است که چنانچه شرایط را مساعد یابد اسباب حرکت و فعالیت برایش فراهم گردد، راه را بر داعی حق و بر موسی پیامبر می‌بندد و تا وقتی که خود را در کشاکش مبارزه و جهاد نبیند، دست از تجاوز و تعدی بر نخواهد داشت.

زنده بود و او ندیدش نیک (۹۹۶ / ۳)	او همی مرده گمان بردش ولیک
زده بود و شکل مرده می‌نمود (۹۹۷ / ۳)	او ز سرماها و برف افسرده بود
تافت بر آن مار خورشید عراق (۱۰۳۱ / ۳)	در درنگ و انتظار و اتفراق
ازدهای زشت غران همچو شیر (۱۰۳۷ / ۳)	بندها بگسست و بیرون شد ز زیر
رفت نادان سوی عزرائیل خویش (۱۰۴۰ / ۳)	گرگ را بیدار کرد آن کور میش
سهل باشد خون خوری حجاج را (۱۰۴۱ / ۳)	ازدها یک لقمه کرد آن گیج را
محرم جان جمادان کی شوید (۱۰۱۰ / ۳)	چون شما سوی جمادی می‌روید
غلغل اجزای عالم بشنوید (۱۰۱۱ / ۳)	از جمادی عالم جان‌ها روید
از غم بی‌آلتی افسرده است (۱۰۴۳ / ۳)	نفس از درهاست او کی مرده است
که به امر او همی رفت آب جو (۱۰۴۴ / ۳)	گر بیابد آلت فرعون او

انگه او بنیاد فرعونى کند
راه صد موسى و صد هارون زند
(۱۰۴۵ / ۳)

مى کشانش در جهاد و در قتال
مردۀ وار الله یجزيك الوصال
(۱۰۵۱ / ۳)

نفس فرعون صفت چنانچه درمانده و نیازمند شود به عجز و لابه مى‌پردازد و به محض آنکه احساس استغنا کند دوباره علم سرکشی بر دوش مى‌گیرد و دوباره حق ستیر و حقیقت گریز مى‌شود. فرعون که رمزی از نفس اماره است، در مقابل موسى عليه السلام که نماد حق به شمار مى‌آید، بر کرسی فرعونیت مى‌نشیند و ندای «انا الحق» سر مى‌دهد، و به همین سبب است که پیوسته باید گرسنه و اسیر و مورد شکنجه و تضعیف قرار گیرد و تنها مبارزه بی‌امان با اوست که مى‌تواند سرکشی‌ها و طاغوت صفتی او را تحت کنترل درآورد.

نفس فرعونى است هان سیرش مکن
تا نیارد یاد از آن کفر کهن
(۳۶۰۱ / ۴)

بی‌تف آتش نگرده نفس خوب
تا نشد آهن چو اخگرهین مکوب
(۳۶۰۲ / ۴)

گر بگویند ور نبالد زار زار
او نخواهد شد مسلمان، هوش دار
(۳۶۰۴ / ۴)

او چو فرعون است در قحط آنچنان
پیش موسى سر نهد لابه کنان
(۳۶۰۵ / ۴)

چونکه مستغنی شد او طاغی شود
خر چو بار انداخت اسکیزه زند
(۳۶۰۶ / ۴)

ریاضت نفس و تسلط بر آن و جلوگیری از طغیان و سرکشی نفسانی از موضوعاتی است که در سراسر مثنوی به عنوان اصلی‌ترین شیوه تربیت و تهذیب انسان محسوب می‌شود. در حکایت جوان هذیلی که توسط پیامبر صلی الله علیه و آله در یکی سریه‌ها امیر و سالار لشکر شد، به بیان این موضوع پرداخته شده است که مردم مانند گله‌هایی هستند که بدون شبان و سرپرست، سرگردان و تلف می‌شوند، و همانند ستوری که از زیر بار بگریزد و به کوهستان سر نهد، سرانجام نتیجه خروج از حیطة تصرف سالار خود را خواهد دید که همان نابودی است.

ریاضت نفس در حقیقت همانند تعلیم و تربیت اسب سرکش و بدلگام است که چنانچه با ریاضت رام شود، سوار به آرامش می‌رسد و از آن برای نیل به مقصد بهره می‌برد و اگر او را بی‌لگام و آزاد رها کند، نه تنها از مسیر خارج خواهد شد بلکه راکب خود را نیز نابود می‌کند. انسان به لحاظ اینکه از نیروهای شهوانی و حیوانی برخوردار است، نیازمند تعلیم و تهذیب است،

و بدون مرتفع شدن چنین نیازی نمی‌تواند در صراط مستقیم و مسیر هدایت الهی قرار گیرد و بر همین اساس، نقش انبیاء و اولیاء الهی مانند نقش شبان و رابضی است که به حفاظت و تربیت امت تحت هدایت خود مکلف شده‌اند.

تو ستوری هم که نفست غالب است
حکم قالب را بود ای خودپرست
(۲۰۰۳ / ۴)

خر نخواندت اسب خواندت ذوالجلال
اسب تازی را عرب گوید تعال
(۲۰۰۴ / ۴)

میر آخور بود حق را مصطفی
بهر استوران نفس پر جفا
(۲۰۰۵ / ۴)

قل تعالوا گفت از جذب کرم
تا ریاضتتان دهم من ریاضم
(۲۰۰۶ / ۴)

نفس‌ها را تا مروض کرده‌ام
زین ستوران بس لگدها خورده‌ام
(۲۰۰۷ / ۴)

تو ز گفتار تعالوا کم مکن
کیمیای بس شگفت است این سخن
(۲۰۲۵ / ۴)

این زمان گر بست نفس ساحرش
گفت تو سودش کند در آخرش
(۲۰۲۷ / ۴)

نفس ستیزی و مخالفت با آن که همان جهاد اکبر به شمار می‌آید، در حکایت عیاض که به امید شهادت هفتاد غزو کرده بود به گونه‌ای دقیق و ظریف بیان شده است. او که پس از شرکت در جنگ‌های مکرر، از شهادت ناامید شده بود و به جهاد اکبر - یعنی مبارزه با نفس - روی آورده بود، ناگهان با شنیدن طبل غازیان، ندای نفس خود را هم شنید که او را به جهاد و غزو تشویق می‌کند. مولانا در این داستان، کشتن نفس را آنچنان حائز اهمیت دانسته است که شهادت در میدان جنگ، تحت الشعاع آن قرار گرفته است.

مجاهدی که نفس خود را اسیر کرده و در قید و بند ریاضت قرار داده و از خودکامگی‌های او جلوگیری نموده است، ندای درآلود و التماس‌آمیز و همراه با نیرنگ و فریب نفس را می‌شنود، و زبان حال نفس را می‌فهمد که او آرزو دارد که در صحنه جنگ و جهاد اصغر، آماج تیغ و تیر شود تا از تنگنای زندانی که صاحبش برایش تدارک دیده و از قید و بند اسارت نجات یابد. نفسی که دائما در خلوت ریاضت، تحت ضربات تازیانه اخلاص و ریاضت‌های عاری از زنگ و ربا قرار گرفته است، نمی‌تواند صاحبش را به میدان جهاد اصغر که احتمالاً عرصه نمایش نفاق، ریا و تفاخر است بکشانند. اینگونه مجاهده با نفس باعث می‌شود که سالک الی الله به میدان جهاد اکبر و

قلمرو مبارزه‌ای مخلصانه قدم بگذارد و در حقیقت موت قبل از مرگ را تجربه نماید و طعم تلخ مرگ را به نفس سرکش بچشاند و او را به اطاعت خود واردار نماید.

چون شهیدی روزی جانم نبود
رفتم اندر خلوت و در چله زود
(۳۷۸۵ / ۵)

در جهاد اکبر افکندم بدن
در ریاضت کردن و لاغر شدن
(۳۷۸۶ / ۵)

بانگ طبل غازیان آمد به گوش
که خرامیدند جیش غز و کوش
(۳۷۸۷ / ۵)

نفس از باطن مرا آواز داد
که بگوش حس شنیدم بامداد
(۳۷۸۸ / ۵)

خیز هنگام غزا آمد برو
خویش را در غزو کردن کن گرو
(۳۷۸۹ / ۵)

گفتم ای نفس خبیث بی وفا
از کجا میل غزا، تو از کجا؟
(۳۷۹۰ / ۵)

نفس بانگ آورد آندم از درون
با فصاحت بی دهان اندر فسون
(۳۷۹۳ / ۵)

که مرا هر روز اینجا می کشی
جان من چون جان گبران می کشی
(۳۷۹۴ / ۵)

گفتم ای نفسک منافق زیستی
هم منافق می مری تو چیستی؟
(۳۷۹۷ / ۵)

نذر کردم که ز خلوت هیچ من
سر برون نارم چو زنده است این بدن
(۳۷۹۹ / ۵)

زانکه در خلوت هر آنچ این تن کند
نه از برای روی مرد و زن کند
(۳۸۰۰ / ۵)

این جهاد اکبر است آن اصغر است
هر دو کار رستم است و حیدر است
(۳۸۰۲ / ۵)

دفتر پنجم مثنوی حاوی حکایت درخواست ابراهیم علیه السلام است که جهت اطمینان قلب خود تقاضایی را مطرح می کند و پس از کشتن چهار مرغ و زنده شدن آنها، به قدرت خداوند در احیاء مجدد و حشر انسان اطمینان می یابد.

در این حکایت مولانا ضمن تفسیر آیه **﴿حُذِّ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾** (بقره: ۲۶۰)، به

پیامبر الهی و خلیل حق، هشدار می‌دهد که شرط وصال به حقیقت عالم و حق مطلق، کشتن صفات مذمومهٔ نفسانی است که راه بینش و بصیرت آدمی را سد می‌کنند و در چشم عقل، میل می‌کشند. خلاص جان و رهایی روح، در گرو سر بریدن بط، خروس، طاووس و زاغ است که نماد حرص، شهوت، جاه، و آرزوهای طولانی دنیوی محسوب می‌شوند. در این حکایت «خلیل وقت (ابراهیم) عصر یا مردی است که در هر زمان صاحب مرتبهٔ ولایت و ارشاد باشد» (استعلامی، ۱۳۷۱: ۵/ ۲۱۰).

نکتهٔ جالب توجه در این حکایت آن است که از منظر مولوی، پیامبری همچون ابراهیم علیه السلام نیز هنگامی که مخاطب حضرت حق قرار می‌گیرد، به مجاهدهٔ با نفس - که اساس سلوک الی الله است - فراخوانده می‌شود و به او توجه داده می‌شود که شرط رهایی از پلیدی‌ها و قدم نهادن در طریق کمال، گسستن زنجیرهایی است که از سوی نفس اماره بر پای سالک بسته شده است. مولانا در کشتن این مرغان، بیان فنای صفات نفسانی آدمی را در نظر دارد تا او را به سوی زندگی معنوی و روحانی سوق دهد. احیاء مرغان بعد از کشتن آن‌ها، زندگی نوع دیگری است که تنها از طریق فنای نفس به دست می‌آید و ناپایداری خلق نیکو و صفات حسنه، ناشی از زنده بودن نفس سرکش است.

این چهار اطیار رهزن را بکش
(۳۱ / ۵)

تو خلیل وقتی ای خورشید هوش

هست عقل عاقلان را دیده کش
(۳۲ / ۵)

ز آنکه هر مرغی از اینها زاغ و ش

بسمل ایشان دهد جان را سبیل
(۳۳ / ۵)

چهار وصف تن چو مرغان خلیل

سر بیرشان تا رهد پاهای ز سد
(۳۴ / ۵)

ای خلیل اندر خلاص نیک و بد

کرده‌اند اندر دل خلقان وطن
(۴۰ / ۵)

چار مرغ معنوی راهزن

این مثال چار خلق اندر نفوس
(۴۳ / ۵)

بط و طاوس است و زاغ است و خروس

جاه چون طاوس و زاغ امنیت است.
(۴۴ / ۵)

بط حرص است و خروس آن شهوت است

نفس ظاهربین، مانع نفوذ بینش آدمی است و توجه انسان را به رنگ و لعاب مادیات جلب می‌کند و باعث غفلت او از باطن امور می‌شود. حکایت گوهری که سلطان محمود به دست وزیر داد و

به شکستن آن امر نمود، و عدم تمکین وزیر و حاجب و ندیمان از شکستن گوهر، و سرانجام، شکستن گوهر به دست ایاز، داستانی است که مولانا برای تبیین کیفیت سرکشی نفس بیان می‌کند.

آمدگی ایاز برای شکستن گوهر، کنایه از مراقبت او در ممانعت از طغیان نفس و مبارزه با آن است. او به ظاهر و صورت موضوع نمی‌نگرد، بلکه تنها به باطن و معنی می‌اندیشد. تفاوت اعمال زاهد و عارف در نگرش آن‌ها به امور است. زاهد در قید و بند پاداش و مزد عبادت و اطاعت خویش است و از فراست و فطانت عارفانه برخوردار نیست، اما سالک عارف در مسیر وصال دوست، و در طریق کمال، از همهٔ بندها رسته و از اندیشهٔ خوف و بیم وهای و هوی دنیا فارغ گردیده و از اتهامات بی‌خبران و سوداگران سودجو نمی‌هراسد، و مهم‌ترین هدف او، اجرای خواسته‌های محبوب است.

دلبستگی به ظواهر رنگارنگ هستی، کار ظاهرینان و وابستگان به خواهش‌های نفس اماره است. نفسی که با آرایش تعلقات مادیات، انسان را از جنبه‌های باطنی و روحانی منحرف می‌کند. مجاهد حقیقی و رهرو الی الله، آنچه را که سرمایهٔ دنیا و تعینات آن محسوب می‌شود، در راه عشق حقیقی صرف می‌کند. هرچه به مذاق اهل دنیا و پیروان نفس اماره شیرین است، در کام او تلخ و زهرآگین است. او که از چشمه‌سار محبت و از زلال جام عشق حقیقی سیراب می‌شود، نیازی به آب حیات ندارد در برابر خواسته‌های معشوق خویش، به هیچ عنصری از عناصر هستی دلبستگی ندارد.

سنگ‌ها در آستین بودش شتاب خرد کردش پیش او بود آن صواب

(۴۰۵۶ / ۵)

بهر صورت‌ها مکش چندین زحیر بی‌صداع صورتی معنی بگیر

(۴۰۶۴ / ۵)

هست زاهد را غم پایان کار تا چه باشد حال او روز شمار

(۴۰۶۵ / ۵)

عارفان ز آغاز گشته هوشمند از غم و احوال آخر فارغند

(۴۰۶۶ / ۵)

چون شکست او گوهر خاص آن زمان ز آن امیران خاست صد بانگ و فغان

(۴۰۷۱ / ۵)

و آن جماعت جمله از جحد و عنا در شکسته در امر شاه را

(۴۰۷۳ / ۵)

قیمتی گوهر نتیجهٔ مهر و ود بر چنان خاطر چرا پوشیده شد؟

(۴۰۷۴ / ۵)

گفت ایاز ای مهتران نامور امر شه بهتر به قیمت یا گهر؟

(۴۰۷۵ / ۵)

بی‌گهر جانی که رنگین سنگ را
برگزیند پس نهد شاه مرا
(۴۰۷۹ / ۵)

آب عشق تو چو ما را دست داد
آب حیوان شد به پیش ما کساد
(۴۲۱۹ / ۵)

نتیجه‌گیری

در مکتب عرفان و تصوف، نفس دارای مراتبی است که از نازل‌ترین مراحل تا عالی‌ترین مقامات می‌تواند در تغییر و تحول باشد.

انسان که گنجینه اسرار الهی و آئینه تمام‌نمای حق محسوب می‌شود، می‌تواند در سیر تکاملی خود و در مسیر سلوک الی‌الله، از مرحله‌ی نفس اماره تا مرتبه‌ی نفس مطمئنه صعود کند و شایستگی تقرب و اتصال به حقیقت مطلق را بیابد.

مولوی در سراسر اثر عارفانه‌ی مثنوی شریف خود، مجاهده‌ی با نفس اماره و تزکیه و تهذیب آن را مهم‌ترین عامل کمال می‌داند. او با تهذیب نفس و انقطاع از عالم ملک، آدمی را شایسته ورود به قلمرو ملکوت محسوب می‌دارد.

وی با الهام از آیات وحیانی و روایات و احادیث، صیروت نفس را، به معنی حرکت از عالم تعینات به جهان مجردات می‌شمارد، و تعالی نفس را تا مرتبه‌ی فراتر از فرشتگان، در گرو مخالفت با خواهش‌های نفس اماره می‌داند که منشأ شهوات است و رهبری به سوی دوزخ حقیقی را بر عهده دارد. از نگاه مولانا، طی مقامات «تبتل تا فنا» و قدم نهادن به وادی قرب الی‌الله جز با مجاهده‌ی با نفس میسر نیست. او مبارزه با نفس را از اصول عملی سالکان طریقت می‌داند و آن را «جهاد اکبر» می‌نامد. از منظر مولوی، مجاهدی که در کشتن نفس اماره توفیق یابد، در حقیقت، شهید واقعی محسوب می‌شود، و جهاد با او مخلصانه‌ترین جهاد به شمار می‌آید.

کاربرد برخی تعبیرات مانند اژدها، شیطان، ابلیس، سگ، فرعون و غول نشان می‌دهد که نفس را عامل گمراهی و نابودی انسان به حساب می‌آورد و قدرت اغوای نفسانی را آنچنان عمیق و دقیق می‌داند که موجب گمراهی آدم گردیده و حتی پیامبران را به ورطه‌ی تمرد از امر پروردگار می‌کشاند.

مولانا، نفس اماره را فریبکار و مانع بصیرت و متحد شیطان و نزدیک‌ترین دشمن آدمی شمرده است که نجات از دام او جز با جهاد مخلصانه و عنایت حق و پیروی مخلصانه از هدایت‌های انبیاء و اولیاء الهی ممکن نیست. در اندیشه‌ی مولانا مخالفت با نفس، موجب متابعت امر حق است، و کشتن نفس اماره، باعث احیای روح و جان، و دشمنی با او زمینه‌ساز دوستی و عشق به محبوب حقیقی است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۴). *از محسوس تا معقول*، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۳. استعلامی، محمد (۱۳۷۱). *مثنوی*، ج ۱، چاپ سوم، انتشارات زوار.
۴. انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۴۴). *کشف الاسرار و عدة الابرار* (تحریر میبیدی)، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ اول طهران.
۵. انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*، مقابله و تصحیح و تحشیه، محمدسرور مولایی، انتشارات توس.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، صورت و سیرت انسان در قرآن، چاپ پنجم، نشر إسرائ.
۷. حایری یزدی، مهدی. (۱۳۸۰). *سفر نفس*، به کوشش عبدالله نصری، چاپ اول، انتشارات نقش جهان.
۸. حسینی دشتی، مصطفی. (۱۳۷۶). *معارف و معاریف*، چاپ دوم، چاپ دانش قم.
۹. خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۶۸). *جواهر الاسرار و زواهر الانوار*، تصحیح و تحشیه محمد جواد شریعت، انتشارات اساطیر.
۱۰. راغب، اصفهانی. (۱۴۱۶ هـ.ق). *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صنوان عدنان داودی، دار القلم دمشق: دارالشامیه بیروت.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۰). *سرنی*، ج ۱، چاپ سیزدهم، انتشارات علمی.
۱۲. سجادی، جعفر. (۱۳۶۸). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ هشتم، انتشارات طهوری.
۱۳. غزالی، محمد. (۱۳۸۹). *احیاء العلوم*، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، ربع ۴، چاپ هفتم، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۸). *ترجمه تکمله و بررسی احادیث مثنوی*، احمد خاتمی، چاپ دوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۹۰). *شرح مثنوی شریف*، ج ۱، چاپ پانزدهم، انتشارات زوار.
۱۶. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۰۳ هـ.ق). *ترجمه و تفسیر شریف صافی*، ج ۵، زیر نظر عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، چاپ پنجم، نشر نوید اسلام.
۱۷. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۸). *رساله قشیریہ*، مترجم، ابو علی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دهم، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۹). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، مقدمه تصحیح و توضیحات، عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، چاپ چهارم، انتشارات زوار.
۱۹. معین، محمد. (۱۳۸۸). *فرهنگ فارسی معین*، به اهتمام عزیزالله علیزاده، محمود نامنی، چاپ سوم، انتشارات نامن.

۲۰. مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۱). *مثنوی معنوی*، براساس نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون، چاپ پنجم، انتشارات پیمان.
۲۱. میبدی، ابوالفضل رشید الدین. (۱۳۶۱). *کشف الاسرار*، ج ۲، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر.
۲۲. نجم رازی، ابوبکر بن محمد. (۱۳۷۳). *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، چاپ پنجم، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹). *کشف المحجوب*، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ ششم، انتشارات صدا و سیما.
۲۴. یزدان پناه، یدالله. (۱۳۸۹). *تحقیق و نگارش*، مهدی علی پور، چاپ اول، چاپ سمت.

شاخصه‌ها و بایسته‌های رفتار فرانقشی در سازمان‌های آموزشی از منظر قرآن کریم

نیکو دیالمه^۱

منا افزلی قادی^۲

چکیده

موفقیت سازمان‌ها در عصر حاضر منوط به رفتارهایی فراتر از الزامات رسمی است که پاداش رسمی به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد؛ در مدیریت از این کنش‌ها به عنوان رفتار فرانقشی یاد می‌شود. هدف این پژوهش شناسایی شاخصه‌ها و بایسته‌های این اعمال در سازمان‌های آموزشی از منظر قرآن کریم است که به روش بررسی اسناد و مدارک و تحلیل محتوای کیفی و به شیوه استقرایی - قیاسی صورت گرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که رفتار فرانقشی در قرآن دارای شاخصه‌هایی از جمله فرآیندمداری، خودتعالی در راستای اثربخشی سازمان، ذومراتب بودن و وابستگی به توفیقات ربوبی است. بایسته‌های این رفتارها عبارتند از: غایت‌مداری، صیانت از عمل، اکتفا نکردن به منافع دنیوی، پرهیز از گرانباری نقش و رعایت اولویت‌ها در عمل. در نگاه توحیدی برخی از این بایسته‌ها ناظر به وجه ظاهری کنش است که عدم رعایت آن‌ها صورت عمل را خدشه‌دار می‌سازد و دسته دیگر وجه باطنی کنش را نشانه می‌رود که با فقدان آن‌ها، هر چند مطلوبیت ظاهری بر عمل حاکم باشد ولی به جهت باطن، فاقد ارزش است. مقایسه نتایج پژوهش با مدیریت معاصر نشان می‌دهد که علی‌رغم مشترکات موجود، عمده شاخصه‌ها و بایسته‌های رفتار فرانقش در جهان بینی توحیدی، در مدیریت یا اساساً مورد عنایت نبوده و یا مغفول مانده است.

واژگان کلیدی

رفتار فرانقشی؛ رفتار شهروندی سازمانی؛ سازمان آموزشی؛ قرآن کریم.

۱. استادیار گروه علوم تربیتی و معارف اسلامی دانشگاه امام صادق (ع) Email: dr.dialameh@isuw.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد مدیریت آموزشی دانشگاه امام صادق (ع) پردیس خاوران (نویسنده مسئول).

Email: mona_afzali14@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۹/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۲

طرح مسأله

گسترده‌گی و پیچیدگی سازمان‌ها در عصر حاضر سبب شده است که اقدامات شرح وظایف شغلی برای اثربخشی سازمان ناکافی باشد. سازمان به افرادی نیاز دارد که فراتر از الزامات شغلی رفتار نمایند (سامچ و دراج زهاوی به نقل از بوگر و سامچ، ۲۰۰۴). به عقیده «اورگان»^۱ (۱۹۸۸) این رفتارها «رفتار فردی داوطلبانه است که مستقیماً به وسیله سیستم پاداش رسمی سازمان شناسایی نشده و به طور کلی عملکرد سازمان را بهبود می‌بخشد. داوطلبانه بودن، یعنی این رفتار الزامات اجباری نقش یا شرح وظایف شغلی را در بر نمی‌گیرد. غفلت از آن‌ها نیز عموماً تنبیه به دنبال ندارد» (پادساکوف و همکاران، ۲۰۰۰: ۵۱۳). در این میان مدارس سازمان‌هایی هستند که برای کسب سود تأسیس و اداره نمی‌شوند. آن‌ها معلمان متخصص را برای افزایش کیفی تدریس استخدام می‌کنند و تعیین اهداف کمی برای عملکرد اعضا برایشان دشوار است. بنابراین وجود معلمانی که تمایل دارند فراتر از وظایف رسمی فعالیت نمایند، در بهبود مدارس اهمیت دارند (سامچ و اوپلاتکا، ۲۰۱۴). حتی به عقیده دیپائولا و شانن موران^۲ (۲۰۰۱) اقدام بر اساس صرفاً مقررات رسمی تکنیکی است که معلمان برای تنبیه مدارس و مدیران به کار می‌گیرند.

به علت پیچیده بودن ماهیت یادگیری، می‌توان گفت که معلم در کلاس درس نمی‌تواند تنها در محدوده معین و از پیش تعیین شده فعالیت کند و ناگزیر است برای یادگیری بیشتر دانش‌آموزان، از هیچ تلاشی فروگذار نباشد (زین‌آبادی و همکاران، ۱۳۸۷: ۸۲ و ۸۸). این امر اقتضا می‌کند که پژوهشگران با مفهوم‌شناسی رفتار فرآینقی در سازمان آموزشی در راستای نهادینه‌سازی این کنش‌ها گام بردارند؛ به ویژه که با وجود تأکید بر این امر در آموزه‌های اسلام این مسئله عمدتاً مغفول واقع شده است. رفتار فرآینقی در اسلام را می‌توان در مفاهیمی چون «احسان»، «فضل» و «ایثار» کنکاش نمود. احسان در آموزه‌های اسلام در برابر عدل در روابط اجتماعی واقع شده که به منزله رفتاری درون‌نقشی است. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» خداوند به عدل و احسان فرمان می‌دهد» (نحل: ۹۰). «به گفته راغب در مفردات: احسان برتر از عدالت است، عدالت این است که انسان آن چه بر عهده اوست بدهد، و آن چه متعلق به اوست بگیرد، ولی احسان این است که بیش از وظیفه‌اش انجام دهد و کمتر از حش بگیرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳ / ۱۷۱). کتاب آسمانی در جای دیگر فرموده: «وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ» گذشت و نیکوکاری را در میان خود فراموش نکنید» (بقره: ۲۳۷). منظور (آیه) این بوده که مردم را به سوی احسان و فضل به یکدیگر تشویق کند، تا افراد به آسانی از حقوق

1. Organ

2. DiPaola. & Tschannen-Moran

خود صرف نظر کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۶۸ و ۳۶۹). مفهوم «ایثار» نیز در قرآن مورد ستایش واقع شده: «وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» دیگران را بر خود مقدم می‌دارند هر چند خودشان بسیار نیازمند باشند» (حشر: ۹). بر این اساس می‌توان زوایای رفتار فرانقشی را از مضامین سرشار قرآنی و روایی استخراج نمود. پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که شاخصه‌ها و بایسته‌های رفتار فرانقشی در سازمان‌های آموزشی از منظر قرآن کریم کدامند؟

مبانی نظری و پیشینه پژوهش

رفتار فرانقشی توسط صاحب‌نظران مدیریت با واژگان گوناگون نظیر «رفتار شهروندی سازمانی»^۱ (OCB)، «رفتار فرانقشی»^۲ «عملکرد زمینه‌ای»^۳ و... معرفی شده است. این مفاهیم به رفتارهایی اشاره دارند که از انتظارات رسمی سازمان فراتر می‌روند (پادساکوف به نقل از مقیمی، ۱۳۸۴). صاحب‌نظران مولفه‌های گوناگونی نیز برای این رفتارها تعیین نموده‌اند. پادساکوف و همکاران (۲۰۰۰) با طبقه‌بندی تقسیم‌بندی‌های صاحب‌نظران موارد زیر را شناسایی کرده‌اند: رفتارهای کمکی^۴، جوانمردی^۵، فضیلت مدنی^۶، وفاداری سازمانی^۷، اطاعت سازمانی^۸، ابتکار فردی^۹ و توسعه خود^{۱۰} (زین آبادی و همکاران، ۱۳۸۷). به طور کلی می‌توان ویژگی‌های زیر را برای رفتار فرانقشی در مدیریت ذکر نمود: ۱. این رفتارها ناشی از تمایلات درونی بوده و به صورت خودجوش و آگاهانه انجام می‌گیرند. ۲. در شرح وظایف شغلی از قبل پیش‌بینی نشده و در سیستم پاداش رسمی شناسایی و تقدیر نمی‌شوند. ۳. تداوم آن‌ها سبب افزایش کارایی و اثربخشی سازمان، ایجاد جو مثبت و حس رضایت کارکنان می‌شود. ۴. تشویق بیرونی احتمال بروز آن‌ها را افزایش می‌دهد. ۵. عدم بروز آن‌ها مواخذه به دنبال ندارد. ۶. به منظور حمایت از منابع سازمان (مادی، انسانی، مالی) انجام می‌گیرد (ایبلی، ۱۳۸۷).

در رویکردهای مدیریتی تمایلات درونی افراد برای بروز رفتار فرانقشی ناشی از عواملی مانند رضایت شغلی است و بر مبنای تئوری مبادله اجتماعی^{۱۱} استوار است. «در واقع انسان به

1. O.C.B(Organizational citizenship behavior)
2. Extra-role behavior
3. Contextual performance
4. Helping behavior
5. sportsmanship
6. civic virtue
7. Organizational loyalty
8. Organizational compliance
9. Individual initiative
10. Self-development
11. Social exchange

دلیل ماهیت اجتماعی خود تمایل دارد که در قبال حمایت‌های به عمل آمده از سوی سازمان، رفتارهای شهروندی سازمانی نشان دهد. یک طرف مبادله، با ارائه چیزی با ارزش به طرف مقابل که از روی تمایل و طیب خاطر است، مانند ارائه یک خدمت، کالای باارزش، احترام و تحسین طرف مقابل و... شروع به اجرای فرایند تبادل اجتماعی می‌کند. در ادامه طرف مقابل نیز برای جبران این خدمات شروع به عکس‌العمل نموده که می‌تواند در قالب رفتارهای شهروندی سازمانی بروز پیدا کند» (ارگان، پادساکوف و مکنزی به نقل از دعایی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۹). «بارنارد»^۱ نیز بر رضایت شغلی^۲ تأکید می‌ورزد و آن را یک پتانسیل قوی برای برانگیختن افراد جهت تلاش بیشتر سازمانی می‌داند. به عقیده او میل رسیدن به درجات بالایی سازمانی، منجر به تعهد کاری و تلاش بیشتر می‌شود و موفقیت سازمان را تسهیل می‌کند (هندرسون، ۱۹۹۶).

توجه مدیریت در دهه‌های اخیر به رفتار فرانقشی در حالی صورت گرفته که این رفتارها در اسلام با قدمت دیرین بیش از هزار سال جایگاه ویژه داشته است. «در جهان بینی اسلام، هر اندازه انسان در بعد معرفت حق تعالی تکامل پیدا کند، در خدمت به مردم بیشتر عشق می‌ورزد. زیرا شیفته حق، خدمت خلق را جدا از بندگی خالق نمی‌بیند» (قربانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۴۱).

یکی از وجوه مشترک مدیریت و اسلام درباره رفتار فرانقشی، اختیاری بودن و نفی اجبار در آن است. «ویگوداگادوت»^۳ (۲۰۰۶) با مفهوم سازی COCB^۴ (رفتار شهروندی سازمانی اجباری) معلمان، از نقش پنهان اما مخرب آن پرده برداشت. او دریافت که معلمان معمولاً در فشار هستند تا علی‌رغم میل باطنی، بیش از وظیفه رسمی تلاش کنند و این فشار بیشتر از جانب مدیر بر آن‌ها تحمیل می‌شود. او دریافت که این رفتارها با استرس شغلی، تمایل به ترک مدرسه، از زیرکار در رفتن و فرسودگی شغلی معلمان رابطه مستقیم و با نوآوری، رضایت شغلی و OCB آن‌ها رابطه معکوس دارد» (زین‌آبادی و همکاران، ۱۳۸۷: ۸۵). از دیدگاه اسلام نیز رفتار تحت اجبار مدیران فرانقشی نخواهد بود. «خودسازی و تزکیه و تهذیب اخلاق وقتی برای انسان میسر است که معتقد به توانایی خود در به دست آوردن کمالات و ارزش‌ها باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱/۲۶). در شرایط اجبار تلاش فرد تنها برای راضی نمودن مدیر بوده، بنابراین فرد را تعالی معنوی نمی‌بخشد و اثر مطلوب نیز بر سازمان نخواهد گذاشت. قرآن نیز ایمان به خدا و پیامبر را اگر بر مبنای اختیار نباشد خارج از هدف انبیاء دانسته است. «﴿أَفَأَنْتُمْ تُكْفِرُ الْإِنْسَانَ حَتَّىٰ يَكُونُ أَوْ مُؤْمِنِينَ﴾ آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور سازی که ایمان بیآورند؟» (یونس: ۹۹).

1. Barnard
2. Job Satisfaction
3. Vigoda-Gadot
4. Compulsory Organizational Citizenship Behavior

ادبیات پژوهش نشان می‌دهد که پژوهش‌های رفتار فرانقشی اغلب کمی بوده و رابطه این رفتارها را با سایر متغیرها سنجیده‌اند. پژوهش‌های کیفی برخی رابطه‌سنجی و برخی مفهوم‌شناسی نموده‌اند و پژوهش‌های با رویکرد اسلامی بسیار کم و عمدتاً با هدف جستجوی استنادات اسلامی برای مفاهیم موجود در مدیریت تدوین شده‌اند. به عنوان مثال زین‌آبادی و همکاران (۱۳۸۷) محتوای پژوهش‌های خارجی درباره رفتارهای شهروندی سازمانی معلمان را به لحاظ ماهیت، روش‌شناسی، پیشایندها، پسایندها و نقش مدیران، تحلیل کرده‌اند. رعنائی و همکاران (۱۳۹۲) نیز در پژوهش «تبیین رفتارهای شهروندی سازمانی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی» نتیجه گرفتند که «رفتارهای شهروندی سازمانی ملهم از اخلاق اسلامی در درجه اول کارکنان را در مسیر کمال پیش می‌برد و در درجه دوم موجب افزایش چشمگیر کارایی و اثربخشی سازمانی می‌شود» (رعنائی و همکاران، ۱۳۹۲: ۴۵ و ۷۸). در این بین پژوهشی که شاخصه‌ها و بایسته‌های رفتار فرانقشی را با روش کیفی و به هدف تبیین زوایای مختلف این کنش‌ها در نگاه اسلامی بررسی کرده باشد؛ در جستجوهای پژوهشگر یافت نشده است.

روش گردآوری و تحلیل داده‌ها

در این پژوهش گردآوری داده‌ها به شیوه بررسی اسناد و مدارک علمی صورت گرفته است. در مطالعه کیفی، بررسی روی اسناد، زمینه ایجاد آن‌ها، هدف نویسنده سند، مخاطبان آن و... انجام گرفته، معانی و مفاهیم جدید توسط پژوهشگر ایجاد و نتایج آن تفسیر می‌شود (گال و بورگ، ۱۳۸۴: ج ۱). به این منظور قرآن کریم به عنوان جامعه آماری در نظر گرفته شده و کلیه آیات آن مطالعه و بخش‌هایی از آیات به شیوه نمونه‌گیری هدفمند انتخاب و تجزیه و تحلیل شده است. «در نمونه‌گیری هدفمند قصد محقق انتخاب مواردی است که با توجه به هدف تحقیق، اطلاعات زیادی داشته و از طریق آن‌ها درک عمیقی از موضوع مورد مطالعه حاصل گردد» (گال و بورگ، ۱۳۸۴: ۳۶۵ و ۳۶۶). به منظور نمونه‌گیری هدفمند از قرآن کریم، بخش‌های دارای بیشترین ارتباط با موضوع پژوهش انتخاب و تحلیل شده است. جستجوی آیات در این بخش در سه حیطة صورت پذیرفته: مرحله اول بررسی آیات قرآن از طریق کلید واژگان مستقیم و کاملاً مرتبط با تعریف رفتار فرانقشی در اسلام مانند احسان، سبقت و فضل، مرحله دوم انتخاب آیاتی دارای واژگان نیمه مرتبط با رفتار فرانقشی نظیر عفو، صفح، غفران و... و مرحله سوم بررسی کلیه آیات بدون در نظر داشتن هیچ‌گونه کلیدواژه خاص. در این مرحله آیاتی مورد رصد واقع شده که گرچه واژه‌های مذکور در آن وجود ندارد ولی حاوی مفاهیمی هستند که می‌توان رفتار فرانقشی را از آن‌ها استخراج نمود.

تجزیه و تحلیل داده‌ها از طریق تحلیل محتوای کیفی به شیوه استقرایی - قیاسی انجام

گرفته، بدین منظور داده‌های لازم از قرآن کریم به شیوه کدگذاری استخراج و مقولات (شاخصه‌ها و بایسته‌ها) معین شده است. «کدگذاری به معنای طبقه‌بندی واحدهای معنی‌دار متن است و به دو شکل کدگذاری اولیه و استنباطی صورت می‌گیرد. کدگذاری اولیه متن که کدگذاری باز نامیده می‌شود، پس از خواندن مکرر و دقیق مواد آن انجام می‌شود. در نتیجه کدگذاری باز متن، مقولات اولیه یا کدهای اساسی استخراج می‌شوند. پس از کدگذاری اولیه نوبت به کدگذاری استنباطی می‌رسد که نسبت به کدگذاری اولیه از سطح انتزاع بالاتری برخوردار است و بر پایه استنباط و یافتن ارتباط بین کدهای اولیه صورت می‌گیرد» (ابوالمعالی، ۱۳۹۲: ۹۲ و ۹۳). در این پژوهش از کدگذاری اولیه (باز) به منظور تعیین مقوله‌ها استفاده شده است برخی از این مفاهیم به طور مستقیم از درون آیات استخراج و برخی بر اساس دانش پژوهشگر از مبانی اسلامی به صورت پیش فرض در نظر گرفته شده و از آیات قرآن شواهد و داده‌های موجود آن بررسی، جمع‌آوری و مورد تأیید قرار گرفته است (شیوه اسقرایی - قیاسی). پس از تشکیل عناوین کدهای اساسی و تحلیل آن‌ها به منظور تکمیل و نهایی‌سازی کدها، به داده‌ها و شواهد قرآنی هر کد افزوده و عناوین پالایش شده است. در این راستا کوشیده شده که پیش‌فرض‌ها بر متون قرآنی تحمیل نشود و یافته‌ها با استمداد از تفاسیر گران‌سنگ جمع‌آوری گردد؛ ضمن آن که ادعا نمی‌شود که در این پژوهش تمامی شاخصه‌ها و بایسته‌های رفتار فرانقشی احصاء شده باشد.

رفتار فرانقشی در آموزه‌های قرآنی

اسلام روابط انسان با دیگر انسان‌های هم‌شان خود را منفک از نوع نقش‌های اجتماعی بر دو محور «عدل» و «احسان» تبیین می‌نماید. قرآن می‌فرماید: «﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾» خداوند به عدل و احسان فرمان می‌دهد» (نحل: ۹۰). از آن جا که سیاق آیه شریفه بر روابط اجتماعی دلالت دارد این دو مفهوم را نیز باید در همین ساحت مورد واکاوی قرار داد. «عدل به معنای مساوات در تلافی است، اگر خیر است خیر، و اگر شر است شر. اما احسان به این معناست که خیر دیگران را با خیر بیشتری تلافی کند و شر آنان را با شر کمتری مجازات نماید و نیز ابتدائاً و تبرعاً به دیگران خیر برساند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/۳۷۷ و ۴۷۹). بنابراین یکی از دو محور رفتار «حد ادنی» (عدل) و دیگری «حد اعلی» (احسان) است. در این معنا عدل از نظر اسلام ضروری بوده و احسان که مستلزم کمالات بالاتر است همواره مورد ترغیب قرار می‌گیرد. به طور کلی آموزه‌های اسلام جهت تکامل بشر وضع شده است. و کمال از منظر اسلام نزدیک ساختن انسان به هر دو سعادت دنیوی و اخروی^۱ است. در این راستا «رفتار فرانقشی

۱. «﴿... رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾» پروردگارا! به ما در دنیا (نیکی) عطا کن، و

سازمانی» نیز مبتنی بر انسان‌شناسی اسلامی، باید علاوه بر پیامد اجتماعی افزایش اثربخشی در سازمان، به تعالی و تقرب خود فرد نیز کمک کند. لذا می‌توان آن را از منظر اسلام چنین بازتعریف نمود: «رفتارهای داوطلبانه و آگاهانه افراد؛ به هدف بهبود فضای سازمان و رشد و تعالی فردی، که در شرح وظایف شغلی آنان ذکر نشده، در سیستم پاداش رسمی سازمان شناسایی نمی‌شود و انجام ندادن آن‌ها نیز مجازاتی (شرعی، عقلی و عرفی) به دنبال ندارد».

برای شناخت بیشتر رفتار فرانقشی در قرآن لازم است ویژگی عاملین آن را بررسی نمود. به طور کلی از منظر قرآن افراد به سه گروه تقسیم می‌شوند: «﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ﴾» از میان آن‌ها عده‌ای بر خود ستم کردند، و عده‌ای میانه رو بودند، و گروهی به اذن خدا در نیکی‌ها (از همه) پیشی گرفتند» (فاطر: ۳۲). مراد از «مقتصد»، کسی است که در وسط راه و بین طریق واقع است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۶۴). فقط به واجبات عمل و از محرمات اجتناب می‌کند. این معنای عدل است و او اهل نجات است (طیب، ۱۳۷۸: ۱۱/۳۰). اما مراد از سابق به سوی خیرات، کسانی است که به درجات قرب نزدیک‌تر هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۶۴). «﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿۱۰﴾ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴿۱۱﴾﴾» (سومین گروه) پیشگامان پیشگامند. آن‌ها مقربانند» (واقعه: ۱۰ و ۱۱). این افراد به انجام اوامر و ترک نواهی پروردگار به طریق عادی اکتفا نمی‌کنند، بلکه برای کسب رضای الهی تلاش نموده و می‌کوشند در طاعت خداوند سبقت بگیرند حتی در آن چه ملزم به انجام آن نیستند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۱/۳۲۸). در نتیجه عاملین رفتار فرانقشی جزو «سابقین در خیر» هستند که به روش‌های متعارف اطاعت خداوند اکتفا نموده و با بروز اعمال فراتر از الزامات نقش، گوی سبقت را می‌ربایند.

بدون شک این کنش‌ها در افراد نشأت گرفته از ابعاد درونی فرد یعنی عقایدی است که به منزله مبنای تحقق این اعمال به شمار می‌روند. تاملی در آیات شریفه قرآن نشان می‌دهد مهمترین مبانی رفتار فرانقشی در زندگی انسان موحد در سه بینش اساسی خلاصه می‌شود: «باورمندی حضور خداوند»، «معادباوری و اعتقاد به ثبت اعمال» و «اعتقاد به محدودیت و گذران فرصت‌ها»^۱. این موارد در کنار مفهوم «الخلق کلهم عیال الله» (همه افراد به منزله خانواده خداوند هستند)^۲ خدمت‌رسانی را در الویت انتخاب‌های انسان موحد قرار می‌دهد.

در آخرت نیز (نیکی) مرحمت فرما، و ما را از عذاب آتش نگاه دار» (بقره: ۲۰۱).

۱. تفصیل این مطلب در مقاله‌ای با عنوان «پیشایندهای بسترآفرین رفتار فرانقشی در سازمان‌های آموزشی از منظر قرآن کریم» در دو فصلنامه پژوهشی علوم تربیتی از دیدگاه اسلام شماره ۴ بهار - تابستان ۹۴ به چاپ رسیده است.
۲. قال رسول الله ﷺ: الخلق عیال الله فأحب الخلق إلى الله من نفع عیال الله وأدخل علی أهل بیت سرور/ مردم عیال خدا هستند، پس محبوب‌ترین خلق نزد خدا کسی است که به عیال خدا سود برساند و خانواده‌ای را شاد کند

یافته‌های پژوهش

شاخصه‌های رفتار فرانقشی در اسلام

رفتار فرانقشی، معطوف به خودتعالی در راستای اثربخشی سازمان است.

همان‌گونه که ذکر شد «رفتار فرانقشی» در اسلام، علاوه بر افزایش اثربخشی در سازمان، تعالی معنوی خود فرد را نیز در نظر دارد. قرآن می‌فرماید: «﴿أَدْفَعْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾» بدی را با نیکی دفع کن، خواهی دید همان کس که میان تو و او دشمنی است، گویی دوستی گرم و صمیمی است» (فصلت: ۳۴). در انتهای آیه به یکی از پیامدهای اجتماعی این کنش اشاره شده است که «وقتی همه بدی‌ها را به بهترین وجه دفع کردی، ناگهان خواهی دید دشمنت چنان دوست می‌شود که گویی علاوه بر دوستی شفقت هم دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/ ۵۹۵ و ۵۹۴). این صمیمیت و بهبود روابط ناظر به شئوون اجتماعی رفتار فرانقشی است. ولی در برخی کنش‌های فرانقش تاکید قرآن در بُعد پیامد بر تأثیرات فردی عمل است. به عنوان مثال در اثرات انفاق می‌فرماید: «﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضَعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ﴾» و (کار) کسانی که اموال خود را برای خشنودی خدا، و تثبیت (ملکات انسانی در) روح خود انفاق می‌کنند، همچون باغی است که در نقطه بلندی باشد، و باران‌های درشت به آن برسد و میوه خود را دوچندان دهد» (بقره: ۲۶۵). ملاحظه می‌شود که از منظر حمایت از منابع انسانی، خودتعالی یا «تثبیت نفس» در اندیشه قرآن مورد تاکید واقع شده است: «تقویت روح ایمان و ایجاد آرامش در دل، پرورش فضائل انسانی و تثبیت این صفات در جان و پایان دادن به اضطراب ناشی از احساس مسئولیت در برابر محرومان» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۲۷). از این منظر تلاش برای مزین شدن به این رفتار پیشروی در مسیر خودتعالی و رشد نفسانی است مثلاً معلمی که با گستاخی والدین دانش‌آموز مواجه می‌شود، اگر با روی گشاده پاسخ دهد، نه تنها از تنش‌های مدرسه کاسته، روابط انسانی را بهبود بخشیده و اثربخشی را افزایش می‌دهد، بلکه سبب خودتعالی و پرورش فضائل انسانی در خودش نیز خواهد بود.

این در حالی است که در مدیریت کلاسیک حمایت از منابع انسانی سازمان به عنوان یکی از اهداف رفتار فرانقش معطوف به مساعدت افراد سازمان و بهبود عملکرد کاری آن‌ها (پادساکوف و همکاران، ۲۰۰۰) و سبب رضایت درونی عاملان رفتار فرانقشی خواهد بود (ایلی، ۱۳۸۷) اموری که

سبب کاهش تعارض شده و بهبود روابط انسانی می‌شود (داش و کومار، ۲۰۱۴). بنابراین خودتعالی به عنوان یکی از مهمترین شاخصه‌های کنش فرانتش در اسلام مغفول مانده است.

رفتار فرانتشی، دارای مراتب است

از ویژگی‌های رفتار فرانتشی دارا نبودن یک حد مشخص و معین است. این اعمال دارای مراتب است و به نسبت درجات کمال انسان‌ها بروز نموده و توسعه می‌یابد. حتی جلوه‌های گوناگون این رفتار از لحاظ درجات معنوی و تکامل بخشی آدمی یکسان نبوده و برخی جلوات آن در مراتب بالاتر قرار می‌گیرند. به عنوان نمونه از منظر قرآن مفهوم انفاق به نیازمندان به صور گوناگون ظهور می‌یابد. برخی مشکل دیگران را با گذشت از دارایی مضاعف خود مرتفع می‌سازند. مانند کسی که خودش در تنگنای مالی قرار ندارد و مشکل مالی همکارش را حل می‌کند. قرآن می‌فرماید: «وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ» و از تو می‌پرسند چه چیز انفاق کند؟ بگو: از مازاد نیازمندی خود» (بقره: ۲۱۹). امر به انفاق در این جا برای استحباب است نه وجوب (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۱/۳۳۰). و منظور چیزی است که از بذل آن مشقتی به (انسان) نرسد (حسینی، ۱۳۶۳: ۱/۳۹۳). در حالی که در مرتبه بالاتر، افراد از مایحتاج خود می‌گذرند و دیگران را بر خود مقدم می‌دارند: «وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» آن‌ها را بر خود مقدم می‌دارند هر چند خودشان بسیار نیازمند باشند» (حشر: ۹) و این از بالاترین درجات فداکاری و بخشش است (مدرسی، ۱۴۱۹ق: ۱۷/۱۷۸). گرچه شان نزول این آیات ناظر به انفاق مالی است ولی با قاعده الغاء خصوصیت می‌توان آن‌ها را به بذل هر نوع امکاناتی نظیر موقعیت، دانش، وقت و... تعمیم داد. مانند معلمی که به جهت بار مسئولیت کاری، در تنگنای زمان قرار دارد، اما از پاسخگویی به دانش‌آموزان خارج از ساعت کلاسی دریغ نمی‌ورزد. مرتبه این رفتار فرانتشی به یقین بیش از رفتار معلمی است که در فراغت زمانی بروز می‌یابد.

رفتار فرانتشی فرآیندمدار است

رفتارهای اختیاری همواره با در نظر گرفتن مقصد بروز می‌یابند. برخی از این مقاصد اصلی و برخی واسطی هستند. در رفتار فرانتشی نیز انسان مومن با غایت اصلی جلب رضای پروردگار، مقاصد خود را معین می‌کند. اما در این مسیر احتمال می‌رود موانعی تحقق این مقاصد را با مشکل مواجه سازد. در منطق قرآن تلاش فرد در فرآیند انجام کار خود موضوعیت دارد: «وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ» و این که برای انسان بهره‌ای جز سعی و کوشش او نیست» (نجم: ۳۹). گرچه این بدان معنا نیست که در برنامه‌ریزی و انجام کارها نتیجه در نظر گرفته نشود، بلکه مقصود آن است که محوریت کار محدود به نتیجه ظاهری نیست زیرا اولاً حقیقت عمل در پیوست دنیا و آخرت دیده

می‌شود؛ ثانیاً نفس فرآیند کار مورد نظر است و خود نوعی هدف واسطی به شمار می‌آید. بنابراین به مقصد نرسیدن ظاهری در دنیا موجب نومیدی و ترک رفتار فرانقشی در اهل ایمان نمی‌شود. بدون شک تلاش در انجام یک کنش فرانقش هم در مثبت‌سازی فضای سازمان موثر بوده و هم فرد را به واسطه درگیر شدن به آن کار مثبت تعالی می‌بخشد.

قرآن کریم این امر را در جنگ به تصویر می‌کشد: «﴿قُلْ هَلْ تَرْتَبِّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْأَعْيُنِ﴾ بگو: آیا درباره ما، جز یکی از دو نیکی را انتظار دارید؟» (توبه: ۵۲). مراد از دو خوب عبارتند از پیروزی ظاهری یا شهادت؛ زیرا در هر دو تلاش در راه خدا صورت گرفته و او پاداش خواهد داد، پس در منطق حق شکست وجود ندارد (قرشی، ۱۳۷۷: ۴/۲۵۱). از نگاه مفسرین مقصود از شکست در این جا شکست ظاهری بوده که چون با شهادت قرین شده نوعی پیروزی است. این امر به طریق اولی در سازمان آموزشی مد نظر است. اگر علی‌رغم وساطت یک معلم نزد مدیر مدرسه جهت بخشش دانش آموز، او خواسته را نپذیرد، فاعل رفتار فرانقشی، گرچه به ظاهر به نتیجه نرسیده، ولی به سبب نیت خالص و تلاشی که مصروف داشته تعالی می‌یابد.

رفتار فرانقشی، مرهون توفیقات ربوبی است

در جهان بینی توحیدی عمل انسان در طول اراده الهی است و نه در عرض آن؛ بنابراین انسان در عین عامل بودن، همواره نیازمند استعانت از حق تعالی است؛ زیرا شرایط تحقق یک عمل تنها در گرو اراده انسان نیست، بلکه عوامل دیگری نیز در آن دخیل هستند. بنابراین در نگرش انسان موحد همه رفتارهای انسان به ویژه رفتار فرانقشی منوط به عنایت و دستگیری پروردگار است.^۱

قرآن در گزارش‌های تاریخی خود به این مهم اشاره دارد. حضرت شعیب علیه السلام در مواجهه با قوم خود، حتی تلاش برای هدایت آن‌ها را در گرو توفیق الهی می‌داند: «﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾ من جز اصلاح - تا آن جا که توانایی دارم - نمی‌خواهم. و توفیق من، جز به خدا نیست» (هود: ۸۸). نکته این جاست که با آن که حضرت شعیب علیه السلام نبی خداست و از توانمندی‌های بالایی به جهت تبیین راه حق برخوردار است و از همه اسباب و وسایل در جهت روشنگری حق برای امت خود بهره می‌گیرد، اما نهایتاً تصریح می‌کند که رسیدن به هدف و موفقیت کامل در گرو سبب‌سازی خداوند تبارک و تعالی است که بدون توکل و اعتماد بر او هیچ مطلوب خیری امکان پذیر نخواهد بود (دیالمه، ۱۳۹۰: ۱۰۵). با این وصف افراد عادی که در طی مسیر سبقت در نیکی‌ها تلاش می‌کنند بیشتر نیازمند این توفیقات هستند. زیرا «این گونه

۱. «لا الذی أحسن استغنی عن عونک و رحمتک؛ آن کس که نیکی نمود از مدد و رحمت تو بی نیاز نیست» فرازی از دعای ابو حمزه ثمالی (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۵۸۳).

نیست که همه کسانی که حقیقتی را باور دارند توان محقق ساختن آن در ساحت عمل را نیز داشته باشند. چه بسا گاهی عملی کردن آن با سختی‌ها و مشکلاتی همراه باشد که نیازمند شهامت، شجاعت و توان ویژه است. لذا تقویت توان عملی بنده در تحقق عمل صالح و یا ترک کار زشت از مصادیق توفیق الهی است» (دیالمه، ۱۳۹۰: ۱۰۸). این امر گرچه در اعمال درون نقش نیز جاری است اما به نظر می‌رسد در رفتار فرانقشی بیشتر مورد نظر است؛ زیرا ممکن است به دلیل خارج بودن از حیطه وظایف مغفول واقع شود. توجه به این امر در زمینه بسترسازی رفتار فرانقشی در سازمان آموزشی اهمیت می‌یابد. زیرا افراد این سازمان‌ها باید معیارهای لازم برای دریافت این توفیقات را شناخته، در خود ایجاد کنند. همچنین توجه نمایند که انجام اعمال فرانقش، یک توفیق الهی است و نه منتی بر دیگران، حقیقتی که باور آن فضای سازمان را از تفاخر، خود برتری‌بینی، منت بر دیگران و مانند آن مصون نگه می‌دارد.

بایسته‌های رفتار فرانقشی از دیدگاه اسلام

از منظر اسلام بر رفتار فرانقشی بایسته‌ها یا اصولی حاکم است. در این جا می‌توان اصل را به منزله دستورالعمل کلی و راهنمای عمل قرار داد، که به صورت قضیه‌ای حاوی باید بیان می‌شود (باقری، ۱۳۸۸). گرچه برخی اصول مورد اشاره در سایر رفتارهای انسانی اعم از درون نقشی نیز معنادار است، اما از آن جا که این واکاوی در مقایسه با مفهوم فرانقشی در مدیریت صورت گرفته، سعی شده به بایسته‌هایی اشاره شود که در دانش معاصر بدان توجه نشده، اصولی که بدون رعایت آن‌ها رفتار مورد نظر از دیدگاه اسلام فرانقشی نبوده یا از ارزش معنوی و پیامد مطلوب آن کاسته خواهد شد. در ادامه این موارد شرح داده می‌شود.

غایت‌مداری در رفتار فرانقشی

اعمال افراد در سازمان بر محور اهداف فردی و سازمانی استوار است. در مدارس نیز اهدافی نظیر تعالی دانش‌آموزان، بهبود تدریس و... وجود دارد. اما علاوه بر اهداف، توجه به غایتی^۱ فراتر نیز ضروری است که بر ارزش اخلاقی عمل افزوده و از آسیب آن جلوگیری می‌کند. غایت در اسلام، تقرب به خداست. عاملی که در دانش معاصر به دلیل ابتنا بر انسان‌شناسی بریده از مبدأ و معاد، مغفول مانده و رفتار فرانقشی در آن هدف‌دار است ولی غایت‌مدار نیست.

واقعیت این است که در مقایسه با نظریات رفتار فرانقشی یکی از وجوه ممیز رویکرد

۱. غایت در لغت هم به معنای هدف است، یعنی آن چه کسی برای رسیدن به آن اقدام به کاری می‌کند و هم به معنای کمال مطلوب و آرمان (فولادوند، ۱۳۸۶: ۱۰۶). در این جا معنای دوم از غایت مورد نظر است که حقیقتی متعالی و بالاتر از هدف را شامل می‌شود.

اسلامی در نظر گرفتن قصد افراد از این رفتارهاست. ممکن است فردی با نیت خوب جلوه دادن خود در محیط کار و یا بد جلوه دادن همکارانش درگیر رفتار فرانقشی شود. این موارد نه تنها به نفع سازمان نیست بلکه آسیب‌های رفتاری بسیاری به دنبال دارد که در نهایت کارآیی سازمان را کاهش می‌دهد. البته این مسائل از دغدغه‌های پژوهشگران OCB بوده، اما هنوز راه حل قطعی برای آن نیافته‌اند (رعنایی و همکاران، ۱۳۹۲: ۵۰). سرگردانی پژوهشگران معاصر در حالی است که اسلام برای جلوگیری از این آسیب‌ها راه کارهای مناسبی ارائه نموده است.

از دیدگاه اسلام، حد نصاب ارزش اخلاقی کار، آن است که برای رضای خداوند صورت پذیرد؛ آیاتی تقریباً به طور مطلق رضای خداوند را مقوم ارزش اخلاقی کارها معرفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۵۶ و ۶۷): «﴿وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾» جز برای رضای خدا، انفاق نکنید» (بقره: ۲۷۲). فقدان غایتی برتر از خود انسانی یعنی انگیزه الهی منجر به پیامدهای نامطلوب شده و به جای برانگیختن افراد جهت بروز این رفتارها، زمینه بی‌انگیزگی به وجود می‌آورد، به‌ویژه زمانی که مورد تقدیر قرار نگرفته یا اساساً دیده نشود. در مدارس اغلب هنگامی که معلمان رفتار فرانقشی بروز می‌دهند، انتظار دارند که رفتار آن‌ها مرکز توجه و تقدیر مدیر قرار گیرد. و اگر با بی‌تفاوتی یا بی‌مهری مواجه گردند، رفتار فرانقشی در آن‌ها کاهش می‌یابد. در حالی که در اندیشه قرآن معلمی که به هدف کسب رضای الهی می‌کوشد، در انتظار تشویق مدیران نخواهد بود. به علاوه گاهی هدف‌گیری نگرش مدیران اسباب نفرت از این جلوه‌گری‌های ریاکارانه را در افراد ایجاد می‌کند.

صیانت از رفتار فرانقشی

از دیدگاه اسلام مطلوبیت رفتار فرانقشی علاوه بر انگیزه صحیح، منوط به حفظ آن در طول زمان از آفات است. انسان باید مراقب باشد عملی از او سر نزند که اقدام مطلوبش را بی‌اثر نماید. به تعبیر قرآن: «﴿لَا تُبْطِلُوا صِدْقَتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾» بخشش‌های خود را با منت و آزار، باطل نسازید» (بقره: ۲۶۴). ممکن است عملی، هم از وجهه ملکی و هم ملکوتی نیک باشد، ولی از نظر ملکوتی به خاطر آفت‌زدگی تباه و پوچ گردد، قرآن این آفت‌زدگی را «حبط» می‌نامد (مطهری، ۱۳۶۱: ۳۱۲). از جمله آفات عمل در روایات^۱ عبارت‌اند از: تفاخر و عجب، منت گذاشتن، زیاد شمردن عمل خیر و.... رفتارهایی که عمل را نه تنها از مطلوبیت فرانقشی خارج می‌سازد بلکه آن

۱. از جمله دیگر آیات: بقره: ۱۹۰ و ۱۹۵ و ۲۶۱؛ نساء: ۱۰۰؛ توبه: ۲۰؛ صف: ۱۱ و....

۲. «﴿وَلَا تَبْتَلِيَنِي بِالْكَبْرِ / وَلَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعَجْبِ / وَهَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ، وَاعْصِمْنِي مِنَ الْفَخْرِ / وَأَجْرٍ لِلنَّاسِ عَلَيَّ يَدِي الْخَيْرِ، وَلَا تَمَحِّقْهُ بِالْمَنِّ / وَاسْتِفْلالِ الْخَيْرِ وَإِنْ كُنْتُ مِنْ قَوْلِي وَفَعَلِي﴾» (صحیفه سجادیه، دعای بیستم).

را تبدیل به کنشی مخرب خواهد نمود.

البته صیانت از عمل در اسلام در موارد درون‌نقشی نیز مطرح است؛ اما به نظر می‌آید در رفتار فرانقشی از باب این که خارج از وظیفه است، احتمال بی‌اثر شدن آن به وسیله غرور، منت گذاشتن و... بیشتر باشد. یعنی رفتار فرانقش هم از حیث درونی برای خود فرد و هم از نظر فرهنگ سازمانی بیشتر در معرض آسیب است.

به موجب برخی آیات، حیط عمل شامل نابودی آثار دنیایی و اخروی است: ﴿فَأُولَٰئِكَ حَظَّتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ تمام اعمال نیک (گذشته) او، در دنیا و آخرت، بر باد می‌رود» (بقره: ۲۱۷). برخی مفسرین حیط عمل در دنیا را به این تفسیر نموده‌اند که عمل نیک اثرات دنیوی خود را از دست می‌دهد. مثلاً: «(حیط) در دنیا به این (است) که کسی ستایش ایشان نکند، بلکه لعنت بر آن‌ها نماید و مال و جان آن‌ها محفوظ نیست» (حسینی، ۱۳۶۳: ۲/۴۸). «در دنیا باعث رفع بلیات و نجات از نکبات و خلاصی از مضار معاصی نمی‌گردد» (طیب، ۱۳۷۸: ۳/۱۵۰). گاه خود بر تربینی یک معلم به واسطه کمک ویژه به دانش‌آموز و بازگو کردن آن برای دیگران از نتایج مثبت آن در مدرسه کاسته و به پیشبرد اهداف نیز کمکی نخواهد کرد.

اکتفا نکردن به منافع دنیوی

مکاتب مدیریت، غالباً هدف رفتار فرانقشی را اثربخشی، مزیت رقابتی و رشد کارایی سازمان معرفی می‌کنند. این اهداف برخاسته از سودگرایی مادی این مکاتب است؛ در حالی که در نگاه اسلام انحصار اهداف در منافع دنیوی نیست، به علاوه منافع سازمان در چارچوب حدود الهی تعریف می‌شود که در آن به منافع دنیوی و مصالح معنوی در کنار هم توجه شده و در صورت تضاحم، اولویت را به مصالح معنوی می‌دهد. «زیرا کمال حقیقی انسان در سایه معنویات به دست می‌آید... و زندگی مادی مقدمه دستیابی به معنویت و وسیله تأمین آن خواهد بود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۱۰). به عنوان نمونه رفتاری که منافع مادی مدرسه را محقق ساخته ولی به مصالح معنوی دانش‌آموزان لطمه وارد آورد، مورد تأیید اسلام نیست. و یا افراد مجاز نیستند در عرصه رقابت‌پذیری برای این که سازمان خود را در محیط بیرونی خوب جلوه دهند^۱ به دروغ متوسل شده و یا به تخریب مدارس رقیب بپردازند. همچنین مدارس نباید برای جلب حمایت مالی والدین جهت ارتقاء سازمان، عدالت در ارزشیابی را زیر پا نهند. زیرا دایره منفعت در اسلام همه ابعاد وجودی انسان را در گستره دو جهان در بر می‌گیرد. امری که در پرتو وحی معین شده و عقل انسان تنها به آن دست نمی‌یابد: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ

۱. اشاره به مولفه وفاداری سازمانی یا (Organizational loyalty) در دانش مدیریت.

لَا تَعْلَمُونَ﴾ چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آن که خیر شما در آن است. و یا چیزی را دوست داشته باشید، حال آن که شر شما در آن است. و خدا می‌داند، و شما نمی‌دانید» (بقره: ۲۱۶) «گاهی برخی کارها، نه تنها برای ذائقه و حس، لذت و از لحاظ مادی سودی ندارد، بلکه عقل هم در تشخیص خیر بودن آن درمانده است، اما وحی که اشراف بر عقل دارد به آن می‌فهماند که فلان کار خیر است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۵).

پرهیز از گرانباری نقش

زیاده‌روی در رفتار فرانقشی پیامدهای منفی به دنبال دارد. نظیر این که فرد در اثر بذل توجه بی‌اندازه به این رفتارها، از وظایف و رسمی خود باز بماند. در یک سازمان آموزشی به جهت تعارض نقش^۱ خانوادگی و شغلی، معلمان از سوی خانواده مورد سرزنش و فشار قرار گیرند و نتوانند تعلیم و تربیت دانش‌آموزان را به نحو احسن محقق سازند. می‌توان یکی از اسباب بروز این معضلات را ناشی از سنگینی بیش از اندازه بار مسئولیت یا «گرانباری نقش»^۲ دانست که در اثر آن فرد از ضروریات زندگی بازداشته شده و متحمل فشارهای روحی می‌شود. این گرانباری در مواردی به سبب رعایت نکردن میانه‌روی در رفتار فرانقشی است.

برخی آیات قرآن به طور ویژه به رعایت میانه‌روی در رفتارهای ایثارگرانه تأکید می‌ورزد. به عنوان مثال: «﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ هرگز دست را بر گردنت زنجیر مکن، (و ترک انفاق و بخشش منما) و بیش از حد (نیز) دست خود را مگشا، تا مورد سرزنش قرارگیری و از کار فرومانی» (اسراء: ۳۹). «بسته بودن دست به گردن کنایه از بخل و گشودن دست‌ها به طور کامل کنایه از بذل و بخشش است. تعبیر «ملوم» نیز یعنی گاه بذل و بخشش زیاد انسان را از ضروریات زندگی باز داشته و زبان ملامت مردم را بر او می‌گشاید» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱۲ / ۹۰ و ۹۱). مانند آموزگاری که خارج از وظایف رسمی برای رفع نواقص تدریس همکاران، زمان زیادی به رفع اشکالات درسی دانش‌آموزان اختصاص می‌دهد. تداوم این امر ضمن کم‌کاری در مسوولیت‌پذیری سایر معلمان؛ سبب گرانباری نقش برای این آموزگار و لطمه به وظایف درون‌نقشی او از جمله خانواده خواهد بود.

رعایت اولویت‌ها در رفتار فرانقشی

بر اساس دیدگاه اسلام انسان در مسیر بندگی، باید حقوقی را مد نظر داشته و رفتارش را به نحوی تنظیم نماید که هیچ حقی تضییع نشود. امام سجاده^{علیه السلام}، در رساله حقوق مجموعه حقوقی را

1. Role conflict
2. Role overload

که برگردن انسان است بیان نموده‌اند. ایشان می‌فرمایند: «أَنَّ لِلَّهِ عَلَيْكَ حُقُوقاً مُّحِيطَةً بِكَ... بَعْضُهَا أَكْبَرُ مِنْ بَعْضٍ / خدا را بر تو حقوقی است... که تو را فرا گرفته‌اند. بعضی از حقوق از بعضی بزرگترند» (حرانی، ۱۳۷۹: ۲۶۰). حضرت، حق خداوند را در رأس همه حقوق ذکر کرده، سپس سایر حقوق را به ترتیب اولویت بیان می‌کنند (حرانی، ۱۳۷۹). گرچه حجم زیادی از این حقوق مربوط به کنش‌های درون نقش است ولی رعایت جایگاه ذوی الحقوق در کنش‌های ایثارگرانه نیز مطرح است، یعنی کسانی که حق بیشتری بر گردن انسان دارند باید جهت ارائه رفتار فرانقشی، برای آنان اولویت قرار داد. مثلاً امام سجاد علیه السلام حق آموزگار را جزو اولین اولویت‌ها (زیر مجموعه پیشوایان) مطرح می‌نماید. حتی آن را نسبت به حقوق خویشاوندان برتری می‌دهند (حرانی، ۱۳۷۹: ۲۶۱). این بدان معنی است که رفتار فرانقشی یک کارمند نسبت به همکاری که او حق معلمی هم به گردن این کارمند دارد نسبت به کسی که این حق را ندارد دارای اولویت خواهد بود.

بر این مسئله در قرآن نیز تأکید شده است: «﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾» و به پدر و مادر و خویشاوندان و یتیمان و مستمندان و همسایه نزدیک و همسایه دور و هم‌نشینان و همراهان و در راه‌ماندگان و بردگان نیکی کنید» (نساء: ۳۶). آیه نشان می‌دهد که در احسان کردن باید به اولویت‌ها توجه نمود. نام والدین قبل از بستگان و نام آنان قبل از یتیمان آمده است (قرآنی، ۱۳۸۳: ۶۷/۲). بنابراین رفتار فرانقشی در سازمان آموزشی، نباید منجر به بی‌توجهی به خانواده گردد. مانند معلمانی که برای رفع مشکلات دانش‌آموزان چنان خود را درگیر می‌نمایند که از رسیدگی به خانواده خود باز می‌مانند. بدون شک حاکمیت این اصل از پدیده‌های آسیب‌زا از قبیل تعارض نقش، گرانباری نقش و اخلال در وظایف درون نقش جلوگیری می‌نماید.

نتیجه‌گیری

رفتار فرانقشی در آموزه‌های قرآنی بر محور مفاهیمی مانند احسان، فضل و ایثار تبیین می‌گردد. احسان در برابر عدل در روابط اجتماعی واقع شده که به منزله رفتار درون نقشی است. وجود رفتار فرانقشی برای بهبود عملکرد کلیه سازمان‌ها ضروری است، ولی هر چه اجتماعات و ارتباطات انسانی در سازمان گسترده‌تر باشد، اهمیت التزام به این رفتارها بیشتر است. در سازمان‌های آموزشی از آن جهت که ارتباطات انسانی به واسطه هدف تعلیم و تربیت صورت می‌گیرد، شناخت و نهادینه‌سازی رفتار فرانقشی با عنایت به رعایت بایسته‌ها و در نظر داشتن شاخصه‌ها از منظر اسلام، تحقق رسالت تربیتی این سازمان‌ها را تسهیل می‌نماید.

بر مبنای آموزه‌های قرآن کریم، تحقق رفتار فرانقشی در عین اختیاری بودن اولاً در گرو عنایت و توفیق الهی است؛ ثانیاً این رفتارها ذومراتب، فرآیندمدار و معطوف به خودتعالی در

راستای اثربخشی سازمان است. همچنین در جهان‌بینی توحیدی رفتارهای فرانقشی دارای بایسته‌هایی است که بدون رعایت آن‌ها، از اعتبار این رفتارها کاسته شده و یا به طور کلی از آن‌ها سلب ارزش می‌شود. زیرا نه تنها پیامد مطلوب در پی نخواهند داشت، بلکه در برخی موارد آسیب‌زا خواهند بود. برخی از این بایسته‌ها ناظر به وجه ظاهری است که عدم رعایت آن‌ها ظاهر عمل را خدشه‌دار می‌سازد. از قبیل: رعایت اولویت‌ها در رفتار فرانقشی و پرهیز از گرانباری نقش. اما برخی دیگر از جمله: غایت‌مداری در رفتار فرانقشی، صیانت از کنش فرانش و عدم اکتفا به منافع دنیوی، از اصولی هستند که وجه باطنی را نشانه می‌رود؛ بدان معنا که در صورت عدم رعایت آن‌ها، هر چند مطلوبیت ظاهری بر عمل حاکم باشد ولی به جهت باطن نامطلوب و فاقد ارزش خواهد بود.

مقایسه نتایج این پژوهش با پیشینه موجود در مدیریت کلاسیک نشان می‌دهد که علی‌رغم مشترکات موجود میان نگاه اسلامی و غیر آن، شاخصه‌ها و بایسته‌های رفتار فرانقشی از منظر قرآن کریم به عنوان تبلوری از جهان‌بینی توحیدی، در دانش مدیریت معاصر (که مبتنی بر انسان محوری و جهان‌بینی اومانیستی است) مورد عنایت نبوده یا مغفول واقع شده است. در حالی که برانگیزاننده‌های رفتار فرانقشی در هر دو رویکرد قرآنی و کلاسیک برخاسته از تمایلات درونی انسان است؛ اما این تمایلات بر مبانی گوناگون استوار بوده و متفاوت است. در اندیشه مدیریت می‌توان عواملی نظیر رضایت شغلی، ارتقاء سازمانی، مبادله اجتماعی و... را به عنوان زیر ساخت شناختی برای تمایلات رفتار فرانقشی محسوب نمود. حال آن که از نظرگاه قرآنی گرایشات انسانی برای بروز این رفتارها باید متعالی و بر مدار کسب رضایت الهی باشد. در حقیقت مبانی شناختی تمایل انسان در این دیدگاه بر نگرش توحیدی استوار است. از این منظر رفتار فرانقشی نشأت یافته از باورهایی نظیر اعتقاد به حضور خداوند، معادباوری و اعتقاد به ثبت اعمال و باور محدودیت فرصت است که غایت‌مندی و انگیزه الهی برای بروز رفتار فرانقشی را به عنوان بایسته‌ای مفروض در درون دارد.

از طرف دیگر یکی از اهداف رفتار فرانقشی در مدیریت کلاسیک حمایت از منابع انسانی است که نه تنها معطوف به مساعدت سایر افراد سازمان و بهبود عملکرد کاری آن‌هاست، بلکه رضایت درونی عاملان را نشانه می‌رود و نهایتاً سبب کاهش تعارضات و بهبود روابط انسانی سازمان می‌گردد. این درحالی است که در مدیریت قرآنی رفتار فرانش علاوه بر هدف‌گیری موارد مذکور معطوف به خودتعالی عاملان نیز هست.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. نهج البلاغه، (۱۳۸۶). ترجمه محمد دشتی. قم: نشر شهاب‌الدین.
۳. صحیفه سجادیه، (۱۳۹۱). ترجمه حامد رحمت کاشانی. تهران: نشر پیام عدالت.
۴. ایلی، خدایار، شاطری، کریم، یوزباشی، علیرضا، فرجی ده سرخی، حاتم، (۱۳۸۷). «رفتار شهروندی سازمانی OCB: ویژگی‌ها، ابعاد، متغیرهای پیش شرط و پیامدها». *اولین کنفرانس ملی مدیریت رفتار شهروندی سازمانی*. تهران: دانشکده مدیریت دانشگاه تهران.
۵. ابوالعالی، خدیجه، (۱۳۹۲). «تحلیل کیفی متن، استقراء/ قیاس». *دو فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات معارف اسلامی و علوم تربیتی*. شماره ۱. صص ۸۳-۱۰۲.
۶. باقری، خسرو، (۱۳۸۸). *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*. تهران: انتشارات مدرسه، ج ۱.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸). *تفسیر موضوعی قرآن کریم، مبادی اخلاق در قرآن*. قم: اسراء.
۸. حرانی، حسن ابن شعبه، (۱۳۷۹). *تحف العقول عن آل الرسول*. ترجمه محمدباقر کمره‌ای. تهران: کتابچی.
۹. حسینی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳). *تفسیر اثنا عشری*. تهران: انتشارات میقات، ج ۱، ۲.
۱۰. دعایی، حبیب‌اله، مرتضوی، سعید، نوری، علی، (۱۳۸۹). «مدل یابی تأثیر درک حمایت سازمانی بر رفتار شهروندی مورد مطالعه: هتل پنج ستاره پارس». *پژوهشنامه علمی-پژوهشی مدیریت اجرایی*. سال دهم، شماره ۱. صص ۱۳-۳۳.
۱۱. دیالمه، نیکو، (۱۳۹۰). «مفهوم شناسی سنت توفیق و اسباب تحقق آن از منظر وحی». *فصلنامه کتاب قییم*. سال اول، شماره ۴. صص ۹۳-۱۱۶.
۱۲. رعنائی کردشولی، حبیب‌اله، شکر، عبدالعلی، پورمولا، محمدهاشم، شهیدیان، زهرا، (۱۳۹۲). «تبیین رفتارهای شهروندی سازمانی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی». *دو فصلنامه علمی-پژوهشی مدیریت اسلامی*. شماره ۱. صص ۴۵-۸۲.
۱۳. زین‌آبادی، حسن‌رضا، بهرنگی، محمدرضا، نوه ابراهیم، عبدالرحیم، فرزاد، ولی‌اله، (۱۳۸۷). «رفتار شهروندی سازمانی معلمان تحلیلی بر ماهیت، روش‌شناسی پژوهش، پیشایندها و پسایندها». *فصلنامه نوآوری‌های آموزشی*. شماره ۲۸. صص ۷۵-۱۱۰.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*. ترجمه محمد باقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۲، ۱۲، ۱۷، ۲۰.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ ق). *مصباح‌المتجهجد*. بیروت: موسسه فقه الشیعه.
۱۶. طبیب، عبدالحسین، (۱۳۷۸). *اطیب‌البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: نشر اسلام، ج ۳ و ۱۱.
۱۷. فضل‌الله، محمدحسین، (۱۴۱۹ ق). *تفسیر من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، ج ۲۱.
۱۸. فولادوند، عزت‌الله، (۱۳۸۶). «بحثی درباره غایت فلسفه». *بخارا*. شماره ۶۰. صص ۱۰۶-۱۱۶.
۱۹. قراتی، محسن، (۱۳۸۳). *تفسیر نور*. تهران: نشر مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ج ۲.

۲۰. قربانی چوبقلو، صمد. صادقی عمروآبادی، بهروز. (۱۳۹۰). «اثرات اخلاق اسلامی بر فاکتورهای شغلی مبتنی بر مهندسی فرهنگی رفتار شهروندی سازمانی». مهندسی فرهنگی. شماره ۶۱ و ۶۲ صص ۲۹-۴۷.
۲۱. قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: نشر بنیاد بعثت. ج ۴، ۱۱.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق). *الاصول من الکافی*. بی جا: دار الکتب الاسلامیه. ج ۳.
۲۳. گال، مردیت. بورگ، والتر. گالف جویس. (۱۳۸۴). *روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روانشناسی*. ترجمه احمدرضا نصر و همکاران. تهران: دانشگاه شهید بهشتی. ج ۱.
۲۴. مدرسی، محمدتقی. (۱۴۱۹ق). *من هدی القرآن*. تهران: نشر دار محبی الحسین. ج ۱، ۱۷.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). *اخلاق در قرآن*. تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ج ۱.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). *انسان‌سازی در قرآن*. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۲۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۱). *عدل الهی*. قم: انتشارات اسلامی.
۲۸. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*. تهران: نشر دار الکتب الإسلامیه. ج ۱.
۲۹. مقیمی، محمد. (۱۳۸۴). «رفتار شهروندی سازمانی از تئوری تا عمل». فرهنگ مدیریت. شماره ۱۱. صص ۱۹-۴۸.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الإسلامیه. ج ۲، ۱۲، ۲۰، ۲۳.
31. Bogler, Ronit. Somech, Anit. (2004). "Influence of teacher empowerment on teachers' organizational commitment, professional commitment and organizational citizenship behavior in schools". *Teaching and Teacher Education*. 20. PP 277-289.
32. Dash, Sangya. Kumar Pradhan, Rabindra. (2014). "Determinants & Consequences of Organizational Citizenship Behavior: A Theoretical Framework for Indian Manufacturing Organisations". *International Journal of Business and Management Invention*. Volume 3. PP 17-27.
33. DiPaola, M. F. Tschannen-Moran, M. (2001). "Organizational Citizenship Behavior In Schools and Its Relationship To School Climate". *Journal of School Leadership*. No 11. PP 424-447.
34. Henderson, George. (1996). *Human Relations Issues in Management*. London: Greenwood Publishing Group.
35. Podsakoff, Philip M. MacKenzie, Scott B. Paine, Julie Beth. Bachrach, DanielG. (2000). "Organizational Citizenship Behaviors: A Critical Review of the Theoretical and Empirical Literature and Suggestions for Future Research". *Journal of Management*. Volume 26. No 3. PP 513-563.
36. Somech, Anit. Oplatka, Izhar. (2014). *Organizational Citizenship Behavior in Schools: Examining the Impact and Opportunities Within Educational Systems*. London & New York: Routledge.

حیاء فضیلتی بنیادین یا هیجانی زودگذر

فرزانه ذوالحسنی^۱

مریم خوشدل روحانی^۲

چکیده

ضرورت ترسیم الگوی اسلامی - ایرانی شرم و فرهنگ سازی بر اساس آن برای جامعه امروز ما بر کسی پوشیده نیست. این مقاله به عنوان درآمدی بر ارائه این الگو تلاش می‌کند با شیوه تحلیلی - توصیفی، به بازخوانی و تحلیل فضیلت حیاء در اخلاق روایی شیعه بپردازد. نظریه غالب در روانکاوای معاصر غرب این است که شرم از جمله هیجانان خودآگاه فردی منفی است. پس از ارتکاب خطا در حضور جمع پدید می‌آید، عزت نفس آدمی را هدف قرار می‌دهد و باید تعدیل شود. بندیکت با نظریه خود مبنی بر اختلاف معنای شرم بر اساس تنوع فرهنگ‌ها رهیافتی متفاوت فراروی تحقیقات شرم گشود که کمتر مورد توجه قرار گرفت.

محققان در این مقاله تلاش می‌کنند به چستی، چرایی و چگونگی حیاء و کارکردها و نتایج مترتب بر آن در اخلاق روایی شیعه بپردازند. در این نظام حیاء فضیلتی پایدار و بنیادین، خویشنداری مبتنی بر معرفت و حافظ کرامت نفس آدمی است که البته افراط و تفریط در آن زیانبار است.

واژگان کلیدی

حیاء، شرم، اخلاق روایی، روانشناسی شرم

Email: fa.zolhasani@znu.ac.ir

Email: mk_ rohani @ yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۹/۲۸

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

۲. استادیار دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۷

طرح مسأله

در دهه‌های اخیر، توجه تازه‌ای به "شرم" در دنیای مدرن پدید آمده است. یک جستجوی ساده با کلید واژه "shame" محقق را با انبوهی از کتب و مقالات مواجه می‌سازد. در دسته بندی‌های روانشناسی معاصر، شرم از جمله هیجان‌ات خودآگاه فردی است. هنگامی که فردی در حضور جمع مرتکب خطایی شود که با هنجارهای مقبول ایشان متعارض باشد احساس خواری و بی کفایتی می‌کند؛ نگران سرزنش دیگران است و در پی پنهان شدن از چشم آنهاست. این حالت، شرم است. روانشناسان معاصر مغرب زمین معتقدند این هیجان منفی بسیار آسیب‌زا است و عزت نفس آدمی را تخریب می‌کند و راهکارهایی برای تعدیل این هیجان پیشنهاد می‌کنند (سعیدی و دیگران، ۱۳۹۲: ۹۱-۱۰۲). اما بندیکت^۱ با نظریه خود مبنی بر اختلاف معنای شرم بر اساس تنوع فرهنگها راه دیگری را فراروی تحقیقات شرم گشود (Ying Wong, Jeanne Tsai, 2007: 209 & 219). که البته کمتر مورد توجه قرار گرفته است و همچنان شرم پژوهی مبتنی بر فرهنگ غرب بر این عرصه سیطره دارد.

از سوی دیگر در اخلاق روایی شیعی جایگاهی بسیار متفاوت برای حیاء تعریف می‌شود. در این نظام حیاء فضیلتی پایدار و بنیادین مبتنی بر معرفت و حافظ کرامت نفس آدمی است و اساساً قابل قیاس با شرم به معنای غربی آن نیست. این تفاوت ژرف ضرورت اکتفا نکردن به نظرات اندیشمندان غربی درباره شرم و ترسیم الگویی مستقل و متناسب با فرهنگ اسلامی - ایرانی را آشکار می‌سازد. به ویژه آنکه جامعه امروز ما نیازی مبرم به فرهنگ سازی بر اساس چنین الگویی دارد. اما نگرانه‌های فارسی در زمینه حیاء تکرار همان قصه تأسف بار همیشگی است: آماده خواری تحقیقات غربی و یا خام خواری آموزه‌های دینی. البته در باب حیاء برخی مقاله‌های ترویجی و معدودی مقاله علمی پژوهشی و یکی دو کتاب و پایان نامه در مقطع کارشناسی ارشد تالیف شده است که هریک از زاویه‌ای به این مبحث پرداخته‌اند اما اهمیت بنیادین حیاء از یک سو و کاستی‌های پژوهش‌های انجام شده از دیگر سو همچنان ضرورت تحقیقاتی ژرف و تحلیلی در این باب را بر جای نهاده است.^۲

1. Benedict

۲. به عنوان نمونه رک.

۱. اسدیان، صدیقه، قطبی، ثریا، شعیری، محمد رضا. (۱۳۹۴). «طراحی مقدماتی مدل حیاء مبتنی بر برداشت از

آیات قرآن و مقایسه آن با روانشناسی شرم»، *روانشناسی بالینی و شخصیت*، شماره ۱۲ (علمی - پژوهشی)؛

۲. جواهری، محمدرضا. (۱۳۹۳). «حیاء پسنیده و ناپسنیده در کلام امام رضا (ع)»، *فرهنگ رضوی*؛

۳. پسنیده، عباس. (۱۳۸۳). «پژوهشی در فرهنگ حیاء»، *قم، دارالحدیث*؛

۴. حرزاده محمد مهدی. (۱۳۸۳). «حیاء زیبایی بی‌پایان»، *قم، شفق*؛

این در حالی است که حاصل شرم پژوهی غربیان برای جامعه ایرانی ناکارآمد است. بیان خام و بدون تحلیل روایات در باب حیاء نیز نمی‌تواند جایگاه رفیع حیاء در اخلاق روایی شیعه را آنگونه که هست تبیین نماید و این امر مانند بسیاری از زوایای دیگر این نظام اخلاقی همچنان مغفول مانده است. این مقاله با تحلیل حیاء در اخلاق روایی شیعه درآمدی است بر ترسیم الگوی اسلامی- ایرانی شرم.

شکی نیست که روشن شدن نسبت این مبحث با سایر حوزه‌های اخلاق نیز ثمرات فرخنده‌ای دارد که مجال آن نوشتاری دیگر است.

تاریخچه بحث

از آن زمان که آدم ﷺ با تناول میوه ممنوعه شرمگینانه خود را محتاج ستر و پوشش یافت^۱ تا امروز همه ادیان اصیل آسمانی بر ضرورت حیاء تاکید داشته‌اند. اخلاق روایی در اسلام نیز مشحون از روایاتی در ترغیب دینداران به کسب این فضیلت اخلاقی است. کتب اخلاقی مسلمانان متأثر از این تعالیم ارزنده نگاشته شده است. هرچند به بازگویی روایات اکتفا کرده تحلیل عمیقی از آن عرضه نداشته‌اند. در سایر ادیان الهی نیز همیشه شرم و حیاء به عنوان یک کمال اخلاقی مورد توجه بوده است.

اما با شکل‌گیری جریان‌های فمینیستی در مغرب زمین این جایگاه متزلزل شد. مادلن دو سکودری^۲ رمان نویس برجسته فرانسوی که افکار فلسفی، اخلاقی و اجتماعی خود را در قالب رمان طرح می‌کند با رویکردی فمینیستی در تحلیل حیاء می‌گوید: «فضیلت وارونه حیاء زنان را می‌بندد و از به کارگیری فکرشان در نیل به آنچه توانایی انجامش را دارند باز می‌دارد. حیاء نامعقولی که به عنوان یک صفت بارز جنسیتی در زن پرورش یافته موجب می‌شود او در ارزش خود تردید کند. حیاء موجب می‌شود ابراز وجود یک گناه تلقی شود (Conley, 2016: 3.7)».

داروین^۳ نخستین کسی بود که شرم را با رویکردی زیست‌شناختی به عنوان یک هیجان^۴ توصیف کرد. از نظر او شرم یک هیجان خودآگاه بسیار دردناک است که دارای علائمی ظاهری است مثل سرخی چهره، چشمان فروافتاده، سر پایین افکنده، بدنی منقبض، ذهنی سر در گم و

۵. بانکی پور فرد، امیرحسین. (۱۳۸۴). «حیا»، اصفهان، حدیث راه عشق.

۶. بیات زاده، اعظم. (۱۳۸۷). «شرم و حیا از منظر قرآن حکیم و حدیث»، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی اراک.

۱. اعراف: ۲۲.

2. Madeleine de Scudéry (1701-1607)

3. Darwin (1872)

4. emotions

میلی شدید برای پنهان شدن (Lewis, 1978: 99).

بر پایه نظریه تکاملی داروین کارکرد هیجان شرم در انطباق با محیط و افزایش شانس بقا نقشی مثبت تلقی می‌شد. اما برخی از روانکاوان مانند فروید، شرم را منفی و در تعارض با سلامت روان انسان دانستند.

هلن بلاک لوئیس^۱، نخستین روانکاو است که شرم را محور پژوهش‌های خود قرار داد. وی با انتشار اولین اثر خود درباره شرم و گناه (*Shame and Guilt in Neurosis*) در سال ۱۹۷۱م. موجب تجدید حیات مباحث مربوط به شرم در محافل علمی شد. لوئیس همه عمر مفید خود را با پژوهش درباره شرم گذراند و مادر این بحث شناخته شد.

علوم تجربی در حوزه روانشناسی غالباً شرم را به عنوان یک هیجان مطالعه کرده‌اند. هیجانها از یک سو لذت و درد و رنجند و از سوی دیگر تعیین کننده روابط، سازگاری و رفتارهای اجتماعی هستند. (فریجدا، ۱۹۸۶) تقسیم بندی‌های مختلفی در مورد هیجانها انجام شده است: تقسیم به هیجان خودآگاه^۲ (مانند شرم، حسادت و احساس گناه) و ناخودآگاه (مانند خشم و ترس)؛ تقسیم به هیجان فردی (مانند غم) و اخلاقی - اجتماعی (مانند شرم، محبت و گناه) و تقسیم به هیجان مثبت (مثل لذت از یادگیری، غرور و امید) و منفی (مانند ملامت، خشم و شرم و گناه) (محمدی و دیگران، ۱۳۹۳: ۸۴). هیجان‌های خودآگاه به وسیله تامل در خود و خودارزیابی برانگیخته می‌شوند (تانگ‌نی، ۲۰۰۵) این هیجانها در واقع خود تنظیم گر هستند و از طریق ارائه بازخوردهایی به خود در مورد افکار، نیت‌ها و رفتار در هدایت رفتار، انگیزه مند کردن فرد برای توجه به استانداردهای اخلاقی، اجتماعی و پاسخ دهی مناسب نقش مهمی دارند. (سعیدی و دیگران، ۱۳۹۲: ۹۳).

از آنجا که هیجان شرم و احساس گناه هر دو منفی هستند و در مواجهه با تخلفات اخلاقی پدید می‌آیند (هو و گروبر، ۲۰۰۸) در غالب مواقع به صورت متمایز از هم دیده نمی‌شوند و نظریه پردازان آن‌ها را در یک مفهوم به کار می‌برند (ایسن برگ، ۱۹۸۶) این در حالی است که از نظر لوئیس شرم و گناه در ابعاد شناختی، عاطفی و انگیزشی با هم تفاوت دارند (لوئیس، ۱۹۷۱). ملاک‌های مختلفی برای تمایز بین این دو هیجان پیشنهاد شده است. از نظر لوئیس تجربه شرم مستقیماً در مورد خودی است که موضوع ارزیابی است: (من این کار بد را انجام داده‌ام) اما در احساس گناه، کاری که انجام شده موضوع ارزیابی است: (من این کار بد را انجام داده‌ام) این مسأله منجر به تجارب هیجانی الگوهای انگیزشی و رفتارهای متفاوتی می‌شود (لوئیس، ۱۹۷۱). احساس شرم یک هیجان به شدت درناک است که با کوچک شدن، و احساس بی ارزشی یا ناتوانی همراه است و در آن یک خصومت معطوف به درون وجود دارد (تانگ‌نی، ۱۹۹۸). در مقابل،

1. Helen Block Lewis

2. self-conscious

احساس گناه به نسبت احساس شرم کمتر مخرب است زیرا در احساس گناه دغدغه اصلی، یک رفتار خاص جدا از فرد است. بنابراین احساس گناه با وجود اینکه دردناک است به هویت اصلی فرد خدشه وارد نمی‌کند. احساس گناه شامل پشیمانی تنش و حسرت برای کار بد انجام شده است (لوپس، ۱۹۷۱). و افراد در حین گناه تمایل دارند همدلی معطوف به بیرون خصوصاً نسبت به قربانی اشتباه خود نشان دهند. این امر معمولاً با اعتراف کردن، عذرخواهی و جبران آنچه که اتفاق افتاده همراه است (تانگ نی، ۱۹۹۵) (سعیدی و دیگران، ۱۳۹۲: ۹۴-۹۳).

برای حفظ سلامت روان در برابر آسیب‌های شرم روانشناسان مفهوم "شفقت به خود" را مطرح کرده‌اند. شفقت به خود باعث می‌شود که انسان به خاطر شکست‌ها به انتقاد سختگیرانه از خود نپردازد و یک امنیت هیجانی در خود ایجاد کند. افرادی که نسبت به خود مهربان هستند نگرش حمایت‌گرایانه‌ای نسبت به خود دارند که در نتیجه آن انگیزه بیشتری برای حل تعارضات شخصی و مسائل زندگی می‌یابند. شفقت به خود با شرم کمتر، ترس از شکست کمتر و خودارزیابی کمتر همراه است. (سعیدی و دیگران، ۱۳۹۲: ۹۱-۱۰۲) برخی دیگر معتقدند درمان شرم نامتعادل نیازمند اموری چون ۱. کاهش این حس که رفتار مربوطه یک شکست اساسی است. ۲. کاهش حس دردناک افشا شدن در برابر دیگران. ۳. افزایش تحمل شکست‌های فردی است (Klass, 1990: 404).

اما این همه آنچه درباره حیاء باید بدانیم نیست. از زمانی که بندیکت در سال ۱۹۴۰ در بیان مشهور خود فرهنگ ژاپن را "فرهنگ شرم" و فرهنگ آمریکایی را "فرهنگ گناه" توصیف کرد تا کنون مطالعات تجربی بسیاری درباره تنوع فرهنگی قابل توجهی که در ارزش‌گذاری‌ها، فراخوانده‌ها^۲ و نتایج رفتاری شرم و گناه وجود دارد ثبت شده است. اما جریان غالب تحقیقات مربوط به مبحث هیجان از این یافته تجربی غفلت کرده است. این یافته‌ها نشان می‌دهد که بر اساس تفسیری که در فرهنگ‌های مختلف از "خود" وجود دارد الگوهای مختلفی از شرم و گناه پدید می‌آید. مثلاً در جوامع غربی که خود به صورت فردی تفسیر می‌شود شرم هیجانی منفی است که شخص هنجار شکن آن را تجربه می‌کند اما در فرهنگ‌های شرقی که خود به صورت جمعی تفسیر می‌شود شرم و گناه تمایز روشنی ندارند و مثبت دیده می‌شوند. در این جوامع مردم می‌توانند شرم و گناه را در هنجارشکنی‌هایی که خود مرتکب نشده‌اند احساس کنند. بدیهی است که الگوی شرم و گناه هر یک از این جوامع برای فرهنگ دیگر ناقص است (Ying Wong, Jeanne Tsal, 2007: 209 & 219).

بر این اساس ضرورت شرم پژوهی در فرهنگ اسلامی ایرانی بیش از پیش روشن می‌شود.

1. Self-compassion
2. elicitors

در این مقاله آنچه در فرهنگ غرب تعریف شده است "شرم" و آنچه در اخلاق روایی تعریف شده است "حیا" می‌نامیم.

تعریف لغوی حیا

حیا در لغت به معنای شرم، خجالت، توبه، حشمت و فرج برخی حیوانات است (دهخدا). در قرآن از ریشه حیا واژه استحیا آمده است که غالب لغوین این واژه را در عبارت ﴿يَسْتَحْيُونَ نِسَاءَهُمْ﴾ از ریشه «حی» دانسته و به معنای زنده نگه داشتن گرفته‌اند. البته مصطفوی آن را در معنایی عام به حفظ خود از ضعف و نقص، دوری از عیب و عار و هرگونه پلیدی و نیز طلب سلامت و مطلق حیات دانسته است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۳۸). که در این معنا کاربردهای دیگر این واژه در قرآن و روایات را نیز شامل می‌شود.^۱

واژه معادل انگلیسی شرم «Shame» است که در تاریخچه خود در فرهنگ غرب قرابت معنایی ویژه‌ای با «Cover» دارد (Lewis, 1971: 63).

تعریف اصطلاحی حیا

زمخشری حیا را نوعی انکسار و تغییر که از ترس مذمت و سرزنش بر انسان غالب می‌شود دانسته (تهانوی، ۱۹۹۶م ج ۱، ص ۷۲۱) تفتازانی می‌گوید این تعریف لفظ حیا را توضیح می‌دهد و نوعی تنبیه نسبت به معنای وجدانی حیا است که خود بی‌نیاز از تعریف است. وی در ادامه تأکید می‌کند لازم نیست این خوف از صدور فعل مربوطه حاصل شود بلکه به مجرد تصور آن فعل، این ترس غالب می‌شود (کبیر مدنی، ۱۴۰۹ق: ۲/ ۴۷۸).

جرجانی حیا را انقباض نفس از چیزی و ترک آن از ترس سرزنش تعریف می‌کند. وی نیز به ترک آن فعل تصریح می‌کند (تهانوی، ۱۹۹۶م: ۱/ ۷۲۱).

راغب اصفهانی حیا را در مورد خدا، ترک قبائح و فعل محاسن دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۷۰).

تعریف حیا در لسان ائمه اطهار

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «کافی است برای حیا آدمی اینکه با کسی بدانچه آن را مکروه می‌دارد ملاقات نکند.» (حلوانی، ۱۴۰۸: ۴۴)^۲

۱. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعْضُهُمَا فَوْقَ الْآخَرِ﴾ (بقره: ۲۶) و نیز «إِنَّ اللَّهَ حَيِيٌّ كَرِيمٌ، يَسْتَحْيِي إِذَا رَفَعَ الرَّجُلُ إِلَيْهِ يَدِيَهُ أَنْ يَرُدَّهَا صَفْرًا خَائِبَتَيْنِ» و نیز «فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمَّيُّي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ» (قصص: ۲۵)

۲. حَسْبُكَ مِنْ كَمَالِ الْمَرْءِ... وَ مِنْ حَيَائِهِ أَنْ لَا يَلْقَى أَحَدًا بِمَا يَكْرَهُ...

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «حیاء استواری در برابر هر چیزی است که توحید و معرفت آن را مکروه می‌دارند.» (مصباح الشریعه، ۴۰۰ق: باب ۹۰)^۱

در تعریف امام علی علیه السلام عناصر اصلی حیاء چنین بیان می‌شود:
پای غیر در میان است.
آن غیر از رفتاری کراهت دارد.
از امر مکروه اجتناب می‌شود.

تعریف امام صادق علیه السلام نسبت به تعریف امام علی علیه السلام خاص‌تر است. در این تعریف علاوه بر اینکه مولفه‌های تعریف امام علی علیه السلام وجود دارد مصداق غیر، توحید و معرفت قرار داده شده (نه یک شخص) و جنس حیاء نیز ثبات قدم و قدرت دانسته شده است.
از مقایسه تعریف امام علیه السلام از حیاء با تعریف شرم در مغرب زمین آشکار می‌شود که در اینجا بر انجام نشدن کار تاکید شده یعنی ملکه حیاء مانع ارتکاب کار شرم آور می‌شود. ولی شرم در فرهنگ غربی هیجانی است که پس از شکستن یک هنجار در برابر جمع به انسان دست می‌دهد.
صفت حیاء در آیات و روایات به خدا نیز نسبت داده شده است. از این کاربرد دو نکته به دست می‌آید:

۱. عدم ارتکاب فعل از عناصر اصلی در تعریف حیاء است.
۲. حیا از جنس انکسار و تغییر و انقباض و به طور کلی انفعال و هیجان نیست. البته این انفعالات می‌تواند از لوازم حیاء در انسان باشد.
بدین ترتیب جنس حیاء خویشتن داری و تثبیت است نه انفعال و تغییر، و حیاء یک فضیلت باثبات است نه یک هیجان زودگذر. حیاء قدرت است نه ضعف در حالی که شرم ضعف است.
حیاء صفت انسان‌های بزرگ و متعالی و حتی صفت خدا است.
با تحلیل حیاء در آیات و روایات می‌توان، در مقایسه با شرم، ویژگی‌های ذیل را به حیاء نسبت داد:

حیاء قبل از ارتکاب خطا غالب می‌شود و مانع از انجام خطا می‌شود. نتیجه حیاء، عدم ارتکاب خطا است در حالی که شرم، نتیجه ارتکاب خطا است.
حیاء با منع ارتکاب خطا، عزت و کرامت نفس را از آسیب خطا حفظ می‌کند. حیاء حافظ عزت نفس است نه مخرب آن، در حالی که شرم به عزت نفس آسیب می‌رساند.
این سه ویژگی حیاء با آنچه در تعریف شرم در فرهنگ غرب بیان شده در تقابل کامل است.

۱. الْحَيَاءُ نُورٌ جَوْهَرُهُ صَدْرُ الْإِيمَانِ وَ تَفْسِيرُهُ التَّثَبُّتُ عِنْدَ كُلِّ شَيْءٍ يُنَكِّرُهُ التَّوَجُّيدُ وَ الْمَعْرِفَةُ.

جایگاه حیاء در هستی‌شناسی دینی

مروزی بر روایات نشان می‌دهد که حیا منزلت رفیعی هم در آفرینش صادر نخستین دارد و هم مبدأ مهمی برای آغاز حرکت استکمالی آدمی در قوس صعود است:

الف - حیا در قوس نزول

در روایات اسلامی حیاء به عنوان یک ویژگی پایه، در قوس نزول جایگاه بسیار مهمی دارد. در قوس نزول هنگامی که خدا عقل را آفرید دو چشم او را حیاء قرار داد (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲/۴۲۷). در روایاتی که صادر اول را عقل دانسته‌اند حیاء به منزله دو چشم عقل توصیف شده است. روایات متعددی بر ملازمت عقل و حیاء تأکید می‌کنند (برقی، ۱۳۷۱ق: ۱/۱۹۱).^۲ و حیاء را از صفات جدانشدنی عاقل بر می‌شمرند (کراچکی، ۱۳۵۳: ۷۰).^۳ در حدیث جنود عقل و جهل نیز حیاء از جنود عقل و ضد آن، خُلع از جنود جهل است (برقی، ۱۳۷۱ق: ۱/۱۹۷).^۴

می‌دانید که در روایات، نور پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نیز به عنوان اولین مخلوق مطرح است. از امام علی علیه السلام نقل است که هنگامی که خدا نور نبی خاتم صرا آفرید از نور ایشان بیست دریا خلق نمود. سپس نور پیامبر به فرمان الهی در یکایک این دریاها نزول فرمود. امام علیه السلام می‌فرماید که در این دریاها علومی بود که جز خدا کسی آن‌ها را نمی‌دانست. امام علیه السلام یکی از این دریاها را بحر حیاء معرفی کرده‌اند. این روایت تأکید دیگری بر جایگاه متعالی حیاء در آغاز آفرینش عالم است. برخی نکاتی که درباره حیاء از این روایت شریف قابل استنباط است از این قرارند:

اولا حیا از حقیقت انسان کامل تنزل یافته است و از حقیقت او جدا نیست.

ثانیا حیا از سنخ نور، علم و معرفت است.

بدین سان حیاء از کمالاتی است که در مراحل آغازین آفرینش پدید آمده و با صادر اول عجین است.

روایاتی که انبیا و اولیاء را دارای ملکه حیاء توصیف کرده‌اند ناظر به مصادیق همین حقیقت

۱. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَخْرُوجٍ مَكُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّتِي لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ فَجَعَلَ الْعِلْمَ نَفْسَهُ وَالْفَهْمَ رُوحَهُ وَالزُّهْدَ رَأْسَهُ وَالْحَيَاءَ عَيْنِيهِ وَالْحِكْمَةَ لِسَانَهُ وَالرَّأْفَةَ هَمَّهُ وَالرَّحْمَةَ قَلْبَهُ ثُمَّ حَشَاهُ وَقَوَاهُ بِعَشْرَةِ أَشْيَاءَ بِالْيَقِينِ وَالْإِيمَانِ وَالصَّدْقِ وَالسَّكِينَةِ وَالْإِخْلَاصِ وَالرَّفْقِ وَالْعَطِيَّةِ وَالنُّعُوعِ وَالسَّلِيمِ وَالسُّكْرَ.

۲. هَبَطَ جَبْرَيْلُ عَلَى آدَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا آدَمُ إِنِّي أَمَرْتُ أَنْ أُخْبِرَكَ بَيْنَ ثَلَاثَةِ فَاخْتَرْتُ وَاحِدَةً وَدَعَيْتُنِي فَقَالَ لَهُ آدَمُ يَا جَبْرَيْلُ وَمَا الثَّلَاثَةُ فَقَالَ الْعَقْلُ وَالْحَيَاءُ وَالذِّينُ فَقَالَ آدَمُ فَإِنِّي قَدْ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ فَقَالَ جَبْرَيْلُ لِلْحَيَاءِ وَالذِّينِ انْصَرِفَا وَدَعَا فَقَالَ يَا جَبْرَيْلُ إِنَّا أَمَرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ قَالَ فَسَأَلْنَاكَمَا وَعَرَجَ.

۳. صِفَةُ الْعَاقِلِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ عَشْرُ خِصَالٍ...الثَّامِنَةُ لَا يُفَارِقُهُ الْحَيَاءُ...

۴. فَكَانَ مِمَّا أَعْطَى اللَّهُ الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَالسَّبْعِينَ الْجُنْدَ..... وَالْحَيَاءُ وَصِدَّةُ الْخُلْعِ.

هستند. مثلاً امام صادق علیه السلام می‌فرماید: عادت و خلق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حیاء بود (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۴۴).^۱ یا در روایت است که اگر حیاء صورتی داشت آن صورت حسین علیه السلام بود (ابن شاذان، ۱۴۰۷: منقبت ۶۷).^۲ و یا در وصف حضرت داوود علیه السلام آمده است که آنقدر خوف از خدا و حیاء از او بر حضرتش غالب بود که مردم می‌پنداشتند بیمار است (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲/ ۴۵۲).^۳ و یا در تفسیر این درخواست حضرت موسی علیه السلام از خداوند متعال که «واحلل عقده من لسانی» در روایت آمده است که موسای کلیم علیه السلام حیاء می‌کرد که با زبانی که با خدا هم کلام شده است با غیر او سخن گوید و این حیاء او را به لکنت می‌انداخت (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱/ ۶۷).

ب- حیاء در قوس صعود

آنچه در قوس صعود با حقیقت انسان کامل متحد است در قوس نزول به صورت استعداد و قوه وجود دارد. امام صادق علیه السلام در روایتی گرانقدر خطاب به مفضل، حیاء را به عنوان صفت ممیز انسان از حیوانات و خصلتی فطری که امر آدمی بدان تمام می‌گردد معرفی می‌کند (مفضل، بی تا: ۷۹).^۴ از حضرت عیسی علیه السلام نقل است که فرمود خدا حیاء را مانند رزق تقسیم کرده است (حمیری، ۱۴۱۳: ۴۶). در این بیان شریف شمول حیاء بسان فراگیری رزق دانسته شده است.

بنابراین هیچ انسانی از حیاء بی بهره نیست و همه انسانها از بدو تولد با این صفت فطری به دنیا می‌آیند. ولی این خصلت پایه چگونه در رشد و تعالی اخلاقی آدمی نقش خود را ایفا می‌کند؟ امام صادق علیه السلام این خصلت بنیادین انسانی را منشأ انجام اساسی‌ترین رفتارهای اخلاق انسانی مانند میهمان نوازی، وفای به عهد، کمک به نیازمندان، میل به نیکویی‌ها و اجتناب از زشتی‌ها می‌داند. همچنین سبب انجام بسیاری از واجبات مانند احسان به والدین، پیوند با خویشاوندان نزدیک، امانتداری و عفت را حیاء می‌دانند. هرچند امام علیه السلام از نقش محوری حیاء در انجام فرایض دینی سخن به میان آورده‌اند اما ملاحظه می‌شود که این فرایض نیز رفتارهای اخلاقی اصلی و مورد تایید همه آحاد بشر است نه فقط واجباتی مختص دین اسلام. بر اساس کلام امام علیه السلام اگر انسان فاقد حیا بود حتی به ابتدایی‌ترین رفتارهای انسانی تن نمی‌داد (توحید

۱. شَبِمَتْهُ الْحَيَاءُ.

۲. وَ لَوْ كَانَ الْحَيَاءُ صُورَةً لَكَانَ الْخَسِينِ علیه السلام.

۳. كَانَ دَاوُدُ علیه السلام يُعَوِّدُ النَّاسَ وَ يَطُوبُونَ أَنَّهُ مَرِيضٌ وَ مَا بِهِ مِنْ مَرَضٍ إِلَّا خَوْفُ اللَّهِ وَ الْحَيَاءُ مِنْهُ.

۴. انظُرْ يَا مُفَضَّلُ إِلَى مَا حُصِّ بِهَ الْإِنْسَانُ دُونَ جَمِيعِ الْخَيْوَانِ مِنْ هَذَا الْخَلْقِ الْجَلِيلِ قَدْرُهُ الْعَظِيمِ غَنَاؤُهُ أَغْنَى الْحَيَاءُ فَلَوْلَا لَمْ يَفْرَ صَيْفٌ وَ لَمْ يُوفَ بِالْعِدَاتِ وَ لَمْ تُفَضَّ الْحَوَائِجُ وَ لَمْ يَتَحَرَّ الْجَمِيلُ وَ لَمْ يُتَنَكَّبِ فِي الْقَبِيحِ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ حَتَّى إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأُمُورِ الْمُفْتَرَضَةِ أَيْضًا إِنَّمَا يُفَعَّلُ لِلْحَيَاءِ فَإِنَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ لَوْ لَا الْحَيَاءُ لَمْ يَزَعْ حَقٌّ وَالدَّيْبُ وَ لَمْ يَصِلْ دَا رَجَمٍ وَ لَمْ يُؤَدِّ أَمَانَةً وَ لَمْ يَعْفَ عَنْ فَاحِشَةٍ أَوْ فَلَا تَرَى كَيْفَ وَفَى الْإِنْسَانُ جَمِيعَ الْجَلَالِ الَّتِي فِيهَا صَلَاحُهُ وَ تَمَامُ أَمْرِهِ.

مفضل، بی تا: ص ۷۹).

بدین ترتیب نخستین گام‌های حرکت در مسیر رشد و تعالی تا نیل به عالی‌ترین مراتب آن با اتکاء به این صفت فطری میسر است و ادعای کمال از هیچ انسان بدون حیایی پذیرفتنی نیست.

حیاء فضیلتی بنیادین

جایگاه اصیلی که در نظام اخلاق دینی برای حیاء ترسیم شده است کاملاً هماهنگ با هستی‌شناسی دینی است. این نظام به آدمی می‌آموزد که برای طی مسیر تکاملی خود در قوس صعود باید به این صفت ذاتی خود بازگردد و آنگونه که شایسته است بدان پردازد و در نیاز به پرورش این کمال انسانی تفاوتی میان زن و مرد نیست.

بنیادین بودن حیا در نظام اخلاق روایی شیعه با تعابیر مختلفی تبیین شده است. برخی از این روایات بیانگر نقش مطلق حیا در کسب همه فضایل است و برخی دیگر به نقش مطلق بی‌حیایی در از دست دادن همه فضایل اشاره می‌کند.

روایاتی که داشتن حیا را پایه و اساس نیل به سایر فضایل می‌دانند خود دارای تعابیر متفاوتی هستند:

تعابیر ایجابی مانند:

- عینیت حیاء با همه نیکی‌ها: حیاء تمام کرم است (لیثی، ۱۳۷۶: ۲۳)^۱. حیاء همه خیر است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۴۰۹)^۲.

- سببیت حیاء برای همه نیکی‌ها: حیاء کلید خیر است^۳ (لیثی، ۱۳۷۶: ۳۳) حیاء سبب هر زیبایی است (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۸۴)^۴. تمثیل کلید و تعابیر سلبی مانند:

- بازدارندگی حیاء از همه بدی‌ها: حیاء از هر قبیحی باز می‌دارد (لیثی، ۱۳۷۶: ۲۸)^۵.

- بی‌حیایی عامل تباهی همه خوبی‌ها: امام صادق علیه السلام در مصباح الشریعه ابتدا نقش ایجابی مطلق حیا را در کسب فضایل چنین بیان می‌فرماید: صاحب حیا همه وجودش خیر است و یک قدم با حیایی از خدا به سوی او در ساحات هیبتش از هفتاد سال عبادت بهتر است آنگاه در ادامه نقش متقابل بی‌حیایی را در ساقط شدن همه خیرات چنین توضیح می‌دهند: کسی که حیاء ندارد

۱. الْحَيَاءُ تَمَامُ الْكَرَمِ.

۲. الْحَيَاءُ خَيْرٌ كُلُّهُ.

۳. الْحَيَاءُ مُفْتَاخُ الْخَيْرِ.

۴. الْحَيَاءُ سَبَبٌ إِلَى كُلِّ جَمِيلٍ.

۵. الْحَيَاءُ يَضُدُّ عَنِ الْقَبِيحِ.

سرتاسر وجودش شر است اگرچه تعبد داشته باشد و ورع بورزد.

ایشان از قول رسول اکرم ﷺ نقل می‌کنند که فرمود: اگر حیاء نداری هرچه می‌خواهی بکن و معنا می‌فرمایند که وقتی حیاء نداشته باشی هر آنچه از خیر و شر انجام دهی مستوجب عقوبت است^۱ (مصباح الشریعه، ۱۴۰۰ق: باب ۹۰). یعنی روح خیر از فعل انسان بی حیاء رخت می‌بندد و دیگر رفتارهای ظاهری تعبد و ورع نه تنها برایش تعالی به دنبال ندارد بلکه مستوجب عقوبت است. پس حد نصاب مقبولیت اعمال، با فضیلت حیاء کسب می‌شود. به همین دلیل است که در روایتی دیگر آمده است: در کسی که حیاء نیست هیچ خیری نیست (لیثی، ۱۳۷۶: ۴۴۶).^۲ و نیز روایتی که مرگ برای انسان بی حیاء را از زندگی بهتر می‌داند (لیثی، ۱۳۷۶: ۴۳۳).^۳ آشکار است که وقتی خیری در آدمی نباشد دیگر ادامه حیاتش حاصلی جز تباهی بیشتر برای خود و آسیب فزونت‌تر برای اطرافیان ندارد.

نکته جالب توجه اینکه مطابق بیان امام ﷺ اگر حیاء نباشد دینداری به پوسته ای بی مغز مبدل می‌شود. روایات فراوانی که بر ملازمت حیاء و ایمان تاکید می‌کنند توجیه کننده این امر هستند. یعنی فقدان حیا را با هیچ جایگزین دیگری نمی‌توان جبران کرد. زیرا اموری مثل عقل و ایمان ملازم حیا هستند و با نبود حیا آن‌ها هم نخواهند بود و این مرحله آسیب‌زاترین حالت برای هویت اخلاقی انسان است. یعنی حیا یک صفت مادر است: از سویی سرچشمه فضایل است و نیکویی‌ها از آن متولد می‌شود. از سویی دیگر ستر است. در روایت است حیاء انسان ستر اوست (طبرسی، ۱۳۸۴: ۶۴). و چونان لباسی هم به عیوب و نقایص اجازه ظهور نمی‌دهد و هم او را از برخی آفات مصون می‌دارد. امام علی ﷺ می‌فرماید کسی که لباس حیاء بپوشد عیوبش از مردم پنهان می‌ماند (همان: ۴۵۰).^۴

تمثیل لباس مبتنی بر نقش بازدارندگی حیا است. حیا از جنس خویشتن داری و صیانت است. بدین سبب در برخی روایات به رابطه نزدیک حیا و عفاف اشاره شده است: حیاء قرین عفاف است (لیثی، ۱۳۷۶: ۱۷). و نیز: اصل انسانیت حیاء و میوه اش عفت است (همان: ۱۱۲).

حال اگر این نقش بازدارندگی به حیا نقشی سلبی ببخشد چگونه زایش فضایل از حیا میسر می‌گردد؟ پاسخ این پرسش را می‌توان در روایت مفصلی از رسول اکرم ﷺ در مورد عقل و شعب آن جست. ایشان در این روایت عقل را به عنوان عقال از جهل معرفی می‌فرمایند که نفس

۱. وَ صَاحِبُ الْحَيَاءِ خَيْرٌ كُلَّهُ وَ مَنْ حَرَّمَ الْحَيَاءَ فَهُوَ شَرُّ كُلِّهِ وَ إِنْ تَعَبَدَ وَ تَوَرَّعَ..... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا لَمْ تَسْتَحْ

فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ أَيُّ إِذَا فَارَقْتَ الْحَيَاءَ فَكُلُّ مَا عَمِلْتَ مِنْ خَيْرٍ وَ شَرٌّ فَأَنْتَ

۲. مَنْ لَا حَيَاءَ لَهُ لَا خَيْرَ فِيهِ.

۳. مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ سَخَاءٌ وَ لَا حَيَاءٌ فَالْمَوْتُ خَيْرٌ لَهُ مِنَ الْحَيَاءِ.

۴. مَنْ كَسَاهُ الْحَيَاءُ تَوَبَّهُ خَفِيَ عَنِ النَّاسِ عَيْبُهُ.

را همچون جنبنده ای خبیث به بند می‌کشد. آنگاه در بیان شعب عقل می‌فرماید: از عقل، حلم و از حلم، علم و از علم، رشد از رشد، عفاف و از عفاف، صیانت و از صیانت، حیاء و از حیاء، وقار و از وقار، مداومت بر خیر و از آن کراهیت از شر و از آن قصد و اقتصاد و صواب و کرم و معرفت به دین خدا منشعب می‌شود. آنگاه شاخه‌های عفاف و صیانت و حیاء و وقار را بر می‌شمرند. ایشان شاخه‌های حیاء را نرمی، رافت، مراقبه، سلامت، اجتناب از شر، بشاشت، سماحت، ظفر و ستوده بودن در میان مردم بر می‌شمرند (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۱۷).

درک رابطه هر یک از این فضایل با یکدیگر مبتنی بر تصور صحیح و کاملی از هریک از طرفین آن بر اساس آموزه‌های اخلاق روایی شیعی است. این مهم مستلزم پژوهشی مفصل و ژرف است که از حوصله این نوشتار خارج است. اما اجمالاً می‌توان دریافت که حیاء ثمره خویشترنداری است و این صیانت خود از نتایج عقل و معرفت است. ولی بازدارندگی حیاء، تنها نقشی سلبی نیست بلکه حیا نتایج رفتاری چون مداومت بر خیر و کراهت از شر و نیز نتایج معرفتی مانند معرفت به دین خدا در پی دارد. جالب توجه است که حیاء افزون بر این نتایج رفتاری و معرفتی بر لطافت احساسات و خوش خلقی نیز تاثیرات مهمی دارد.

بنابر این حیاء علتی فعال است که از یک سو به انسان توان پایداری در برابر جنود جهل را می‌بخشد و از سوی دیگر در او صفات متعالی انسانی را پدید می‌آورد. بر این اساس روایاتی که حیا را همه خیر و یا تمام کرم معرفی کرده‌اند به خوبی معنا می‌شود. یعنی حیا با عملکردی دو سویه هم مانعی در برابر پلشتی‌ها است و هم سرچشمه ای جوشان برای شایستگی‌ها. پس همه خیر با حیا تحقق می‌یابد و بدون آن نه مانعی در برابر رذایل وجود دارد و نه مادری برای فضایل.

نسبت حیاء با معرفت

نکته دیگری که در روایات مورد توجه قرار گرفته این است که حیاء نوعی معرفت و بصیرت و نور است (همان)^۱.

مروری بر روایات مربوط به قوس نزول نشان می‌دهد که در روایت اول بحر حیاء یکی از بحرهای پدید آمده از نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توصیف شده که در آن علومی است که جز خدا کسی آن‌ها را نمی‌داند. یعنی حقیقت حیاء، نور و علم است. در روایت دوم نیز حیاء، چشم عقل است. در اینجا نیز حیاء از سنخ بصیرت دانسته شده است. بدینسان سنخیت حیاء با معرفت محرز می‌شود. از آنجا که حیاء یک فضیلت عملی است عقل متناسب با آن نیز عقل عملی است. یعنی حیاء معرفتی است که در عمل برای آدمی راهگشا است. متعلق این معرفت حداقل می‌تواند موارد ذیل باشد:

۱. درک حضور غیر (خودش، خدا، مردم)

۱. الْحَيَاءُ نُورٌ.

۲. درک کراهت غیر از دیدن ارتکاب خطا

۳. درک دردناکی شرم خود پس از ارتکاب فعل

۴. درک عدم تناسب فعل با خود متعالی

این معرفت نیرویی به انسان می‌بخشد که قدرت بر ترک فعل پیدا می‌کند. بدینسان حیاء خویش‌تنداری و تثبیتی است برخاسته از بصیرت و معرفت. جالب توجه است که روانکاوان غرب نیز شرم را در گروه هیجان‌ات خودآگاه قرار می‌دهند. همچنین لوئیس معتقد است در شرم خودآگاهی آزردهنده با نیاز به یک ناهشیاری موقت به گونه ای متناقض نما با هم جمع می‌شوند (Lewis, 1978: 99).

حیاء، ملاک فعل اخلاقی

آزردهنده بودن شرم مربوط به زمانی است که آدمی از خطوط قرمز اخلاق، شرع یا عرف تجاوز کند و تن به خطا دهد. در این هنگام نیروی عظیم حیاء به جانش می‌افتد و سرزنش جانکاهی او را فرامی‌گیرد. انسان عاقل با تصور چنین دردی، این نیروی مفید را برای ترک خطای مزبور به کار می‌گیرد. امام صادق علیه السلام درک فشار سنگین حیاء در برابر گناه را به عنوان یک کمال چنین توصیف می‌فرماید:

«اگر هراسی از حساب، جز حیاء از عرضه شدن اعمال بر خدای تعالی و فضاحت هتک ستر بر پنهانی‌ها نباشد، شایسته است که آدمی از فراز کوه‌ها پایین نیاید و در آبادی‌ها سکنی نگزیند و از خوردن و آشامیدن و خواب اجتناب کند مگر در حد اضطرار از تلف شدن. و در ادامه این ادراک را ملاکی برای ارزیابی رفتار اخلاقی معرفی می‌کنند: اعمال‌تان را با میزان حیاء بسنجید قبل از آنکه سنجیده شوید (مصباح الشریعه، ۱۹۸۰م: باب ۳۸). بنابراین حیاء به عنوان یک معرفت می‌تواند محک و سنجه ای برای تشخیص فعل اخلاقی باشد و بایسته است این ملاک در فلسفه اخلاق اسلامی محل تامل فراوان قرار گیرد.

نسبت حیاء با عزت نفس

بر اساس آنچه در روایات وارد شده حیاء خویش‌تنداری از ارتکاب اعمالی است که اگر در حضور غیر انجام شود موجب شرمساری و خجالت می‌گردد. گفتیم که نکته مهمی که در پژوهش‌های معاصر روانشناختی درباره حیاء مورد توجه قرار نگرفته نقش بازدارنده آن قبل از انجام فعل است. گاهی قبل از انجام فعلی با تصور انجام آن در حضور غیر احساس حیاء کرده از انجام آن صرف نظر می‌کنیم و گاهی با انجام فعل در حضور غیر شرمسار می‌شویم. در حالی که در روانشناسی جدید به احساس شرم پس از انجام فعل در حضور غیر پرداخته می‌شود و اثرات مخرب این حس مورد بررسی قرار می‌گیرد. روانکاوان مغرب زمین شرم را مقابل گناه قرار می‌دهند و معتقدند

احساس شرم مخرب است زیرا معطوف به شخصیت است نه رفتار و انسان شرمگین خود را بی کفایت و خوار می‌یابد. در حالی که احساس گناه ناظر به رفتار غلط است و شخص به جبران خطای خود راغب است. حاصل چنین نگاهی این است که فرد به کسب ملکه حیاء و استفاده از نیروی آن برای ترک فعلی که به شرمندگی می‌انجامد ترغیب نمی‌شود؛ بلکه پس از آنکه خطا رخ داد و او از خطای خود شرمگین شد، با تاکید بر آسیب شرم نسبت به عزت نفس، تلاش می‌شود این هیجان در او کم‌رنگ شود. ایشان با توجیهاتی نظیر «این رفتار غلط از دیگران هم سر می‌زند» یا «نباید به خود سخت گرفت و باید با خود مهربان بود» ... آسیب‌های هیجان شرم را به حداقل می‌رسانند (سعیدی و دیگران، ۱۳۹۲: ۹۲). یعنی رویکردی درمانی دارند نه پیش‌گیرانه. اما در اخلاق روایی، حیاء با پیشگیری از رفتار شرم آور بهترین وسیله برای صیانت از عزت و کرامت نفس محسوب می‌شود. زیرا انسان با حیاء رفتاری را که به خود متعالی او آسیب می‌زند بر نمی‌تابد.

نسبت حیا با ایمان

در مراتبی از قوس صعود حیاء، آدمی را به ایمان و معرفت دین خدا می‌رساند. روایات متعددی بیانگر مقرون بودن حیاء و ایمان است: «حیاء قرین ایمان است اگر یکی از آن‌ها برود دیگر هم با او می‌رود.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۶/۲)^۱ حیاء ثمره ایمان، شاخه‌ای از ایمان، نظام ایمان^۲ (رضی، ۱۳۸۰ش: مجاز ۷۳) معرفی شده است. «حیاء از ایمان است و ایمان در بهشت است.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۶/۲).^۳

همچنین روایاتی در ملازمت کفر و بی‌حیایی وجود دارد. بر اساس روایتی در اصول کافی از امام صادق علیه السلام اگر کفر در ذات کسی باشد دچار کبر و خودخواهی شده قلبش سخت می‌گردد و به سوء خلق گرفتار شده، عیوبش آشکار گشته و حیایش از بین می‌رود. در این مرحله است که مرتکب معاصی شده از طاعت خدا نفرت پیدا می‌کند (همان: ۳۳۰).^۴

طبق این روایت کفر با خصایصی همراه است که با حیاء قابل جمع نیست. یعنی حقیقت حیاء با کفر جمع نمی‌شود. در روایت دیگری که از جناب سلمان نقل شده وقتی کسی حیایش را از دست

۱. الْحَيَاءُ وَالْإِيمَانُ مَقْرُونَانِ فِي قَرْنٍ، فَإِذَا ذَهَبَ أَحَدُهُمَا تَبِعَهُ صَاحِبُهُ.

۲. الْحَيَاءُ سُعْيَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ وَالْحَيَاءُ نِظَامُ الْإِيمَانِ.

۳. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَجْشُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ أَبِي عُثَيْبَةَ الْحَدَّاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ وَالْإِيمَانُ فِي الْجَنَّةِ.

۴. إِذَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَبْدَ فِي أَضَلِّ الْخَلْقَةِ كَافِرًا لَمْ يَمُتْ حَتَّى يُحِبِّبَ اللَّهُ إِلَيْهِ الشَّرَّ فَيَقْرُبَ مِنْهُ فَاتَّكِلَهُ بِالْكَبْرِ وَالْجَبَرِيَّةِ فَمَسَا قَلْبُهُ وَسَاءَ خُلُقُهُ وَغَلَطَ وَجْهُهُ وَظَهَرَ فُحْشُهُ وَقَلَّ حَيَاؤُهُ وَكَشَفَ اللَّهُ سِتْرَهُ وَرَكِبَ الْمُحَارِمَ فَلَمْ يَنْزِعْ عَنْهَا ثُمَّ رَكِبَ مَعَاصِيَ اللَّهِ وَابْتَضَّ طَاعَتَهُ وَوَتَبَ عَلَى النَّاسِ لَا يَسْبِغُ مِنَ الْخُصُومَاتِ فَاسْأَلُوا اللَّهَ الْعَاقِبَةَ وَاطْلُبُوهَا مِنْهُ.

بدهد خیانتکار شده در امانت الهی خیانت می‌کند و گرفتار سوء خلق و خشونت شده از محدوده ایمان خارج شده شیطانی ملعون می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲/ ۲۹۱). روایت دیگری قریب به همین مضمون از رسول خدا ﷺ نیز نقل شده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۴۱۰).^۱

در روایت اول کفر به بی حیایی منجر می‌شود و طبق روایت دوم بی حیایی به کفر منتهی می‌شود و جمع این دو روایت به ملازمت دو سوبه بین کفر و بی حیایی گواهی می‌دهد.

بدین ترتیب حقیقت ایمان ملازم حیاء و حقیقت کفر ملازم با بی حیایی است. البته پر واضح است که در مقام تحقق خارجی ممکن است ظاهر حیاء، ظاهر ایمان، ظاهر کفر و ظاهر بی حیایی به نوعی با هم همراه شوند که نقضی برای این روایات محسوب نمی‌شوند. مثلاً کسی در ظاهر متعبد و در باطن بی حیاء باشد چنین کسی مصداق ملازمت کفر و بی حیایی است یا کسی در ظاهر با حیاء و در باطن کافر باشد. این هم ملازمت کفر و بی حیایی است. به همین ترتیب ظاهر کفر با حیای حقیقی و ظاهر بی حیایی با باطن ایمان قابل جمع است. البته باید توجه داشت که همیشه در نهایت ظاهر و باطن همسان می‌شوند و یکی از این دو طرف بر طرف دیگر غالب شده ملازمت حقیقی کفر و بی حیایی و یا ایمان و حیاء تحقق می‌یابد.

آسیب جبران ناپذیر بی حیایی

چگونه خصلتی ریشه دار در سرشت آدمی که مانند رزق بین همه انسانها تقسیم شده و انسان را از حیوانات متمایز می‌کند می‌تواند از عمق وجود انسان ریشه کن شود؟ مهمترین آفت حیاء کثرت خطا است.

در روایات آمده است کسی که زیاد مرتکب قبائح شود حیاءش کم می‌شود (لیثی، ۱۳۷۶: ۳۶۶). به یاد دارید که حیاء ستر انسان بود. حال اگر هر بار ارتکاب قبائح به این ستر آسیب بزند معلوم است که تکرار این پرده دری چیزی از پوشش حیاء باقی نخواهد گذاشت. گفتنی است در روایات به تاثیر ویژه حیاء زبان، توجه خاصی شده است. بدین بیان که سخن فراوان، خطای فراوان در پی دارد و خطای فراوان، حیاء را کم می‌کند. البته در این کلام شریف ادامه این روند نیز ترسیم شده است: حیاء کم، ورع را کم می‌کند و ورع کم، قلب را می‌میراند و صاحب قلب بیمار در آتش است (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۸۹). چگونگی این تاثیرگذاری در مقایسه این حدیث با گفتار دیگری از معصومین علیهم‌السلام شفاف تر می‌شود: کسی که در گفتارش حیاء باشد آفات از اعمالش زایل می‌شود (لیثی، ۱۳۷۶: ۴۶۱).^۲ بدین ترتیب حیاء در گفتار نوعی مبدئیت برای درستی رفتار انسان دارد و

۱. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا يَنْزِعُ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْعَبْدِ الْحَيَاءِ فَيَصِيرُ مَاقْتًا مُمَقَّتًا ثُمَّ يَنْزِعُ مِنْهُ الْإِيمَانَ ثُمَّ يَنْزِعُ مِنْهُ الرَّحْمَةَ ثُمَّ يَخْلَعُ دِينَ الْإِسْلَامِ عَنْ عُنُقِهِ فَيَصِيرُ شَيْطَانًا لَيْبِنًا.

۲. مَنْ صَحِبَهُ الْحَيَاءُ فِي قَوْلِهِ زَايَلَهُ الْحَنَاءُ فِي فِعْلِهِ.

اینچنین است که بی‌حیایی در گفتار، آفت نیکویی رفتار می‌گردد. از آنچه گذشت معلوم می‌شود حیاء خصلتی پایه برای اخلاق انسانی است و رشد اخلاقی آدمی وابستگی تام بدان دارد.

حیای مذموم

همچنان که تفریط در حیاء با تعابیر "قلت" حیاء و "عدم" حیاء در روایات نهی شده، مقابل دیگر این کمال اخلاقی یعنی افراط در حیاء نیز نکوهش شده و نوعی ضعف دانسته شده است. در روایات آمده است زیاده روی در حیاء ضعف است (حلوانی، ۱۴۰۸ق: ۱۴۴).^۱ و چنین حیایی نه تنها برخاسته از عقل نیست بلکه ریشه در حماقت صاحبش دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲ / ۱۰۶).^۲ این حیای مذموم موجب محرومیت است (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۲۰۱).^۳ در روایات تاکید شده که مومن هرگز کار حقی را به سبب حیاء ترک نمی‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۱ / ۲). همچنین حیاء در غیر جای خودش مورد مذمت قرار گرفته زیرا موجب حرمان است. مثلاً امام باقر علیه السلام در شرایطی که احساس می‌کنند شاگردشان از ادامه سوالاتش حیاء می‌کند تاکید می‌کنند که حیاء نکن و بپرس که کسی که در اینجا از پرسیدن حیاء کند از این علم محروم خواهد شد (ابن بابویه، ۱۳۸، ج ۲، ص ۶۰۷). همچنین در روایات زنی تحسین شده است که بتواند همانگونه که در برابر نامحرم لباس حیاء به تن دارد در خلوت با همسرش این لباس را کنار بگذارد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۵ / ۳۲۴).^۴

حیا و نسبیت

حیاء یک امر دو طرفه است و با یک طرف معنا ندارد. کسی از "غیر"ی حیاء می‌کند و از فعلی اجتناب می‌ورزد. حال این غیر، چه کسی می‌تواند باشد؟ حداقل سه کس را می‌توان به عنوان غیر در نظر گرفت:

۱. مردم؛ ۲. خود متعالی انسان؛ ۳. خدا.

نازل‌ترین مراتب حیاء همان حیاء از مردم است. در مرتبه ای بالاتر انسان وارسته، از خود متعالیش حیاء می‌کند و اموری را که با او تناسب ندارد ترک می‌کند. حیاء از خود، برخاسته از کرامت و عزت نفس آدمی است و موجب می‌شود او در خلوت خود نیز اصول اخلاقی را رعایت کند (لبی، ۱۳۷۶: ۲۳۱) اما حیاء از خدا عالی‌ترین مرتبه حیاء و ضامن پایدارترین خویشتن‌داری‌ها

۱. وَ اعْلَمُ أَنَّ لِلْحَيَاءِ مِقْدَارًا، فَإِنْ زَادَ عَلَى ذَلِكَ فَهَوَّ ضَعْفٌ.

۲. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْحَيَاءُ حَيَاءُ عَيْنٍ، وَ حَيَاءُ عَقْلِ، وَ حَيَاءُ حُفْمٍ، فَحَيَاءُ الْعَقْلِ هُوَ الْعِلْمُ، وَ حَيَاءُ الْحُفْمِ هُوَ الْجَهْلُ».

۳. وَ قَالَ ﷺ: فُرِنَتِ الرَّهْبِيَّةُ بِالْحَيَاءِ وَ الْحَيَاءُ بِالْحِرْمَانِ.

۴. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: «خَيْرُ نِسَائِكُمُ الَّتِي إِذَا حَلَّتْ مَعَ زَوْجِهَا حَلَعَتْ لَهُ ذِرْعَ الْحَيَاءِ، وَ إِذَا لَبَسَتْ لَبَسَتْ مَعَهُ ذِرْعَ الْحَيَاءِ».

است (همان: ۱۱۲، ۴۹ و ۶۵).

گفتیم که از نگاه متفکران غربی شرم هیجانی است که پس از انجام کاری که با ارزش‌های جامعه سازگار نیست پدید می‌آید. اما آیا حیاء نیز می‌تواند حیاء از مردم باشد؟ در تصویری که در اخلاق روایی برای حیاء ترسیم می‌شود علت حیاء میل انسان به ستوده بودن نزد مردمان نیست بلکه ستایش مردم یکی از ثمرات خصلت حیاء است. اگر حیاء حاصل کراهت انسان از مذمت مردمان بود صفتی انفعالی می‌بود که کارکردش همانگونه که داروین می‌گفت سازگار کردن آدمی با محیط بود و بسته به ارزشهای حاکم بر محیط با هر نوع خصلتی اعم از انسانی و غیر انسانی قابل جمع بود؛ اما حیاء از فطرت انسانی می‌جوشد و نمی‌تواند اینچنین تهی و نسبی باشد و ابزارگونه آدمی را به رنگ محیطش بیاراید تا از حس ناخوشایند ناهمگونی با دیگران بگریزد. به همین دلیل است که در روایات تاکید شده مومن هرگز به خاطر حیاء کاری را ترک نمی‌کند (کلینی، ۴۰۷ق: ۲۳۱/۲).^۲ پس حیاء بر خلاف شرم، انفعالی نسبی در برابر هنجارهای محیط نیست بلکه حیاء ثبات قدم در کمالات فطری انسانی است و در تعارض این صفات انسانی با هنجارهای متفاوت غالب در فرهنگ‌های متنوع بشری، به طور فعال عمل می‌کند و آدمی را در پایدار ماندن بر کمالات فطریش یاری می‌رساند. این بدان معنا است که حیاء در ذات آدمی به ودیعه گذاشته شده و با انسانیت او عجین است. حیاء یک صفت اکتسابی و مربوط به یک فرهنگ یا عرف خاص نیست. حیاء با هنجارهای یک جامعه خاص نسبت ندارد. حیاء آدمی را با هنجارهای ثابت انسانی بلکه با مکارم اخلاق الهی سازگار می‌کند.

مراتب عالی حیاء

انسان با حیاء از انجام آنچه با خود متعالیس ناسازگار است حیاء می‌کند. روشن است که این مرتبه از حیاء مبتنی بر میزان معرفت نفس آدمی است. اما این میزان معرفت نمی‌تواند از معرفت خدا دور باشد. آدمی به میزان معرفت نسبت به خدا و درک محضر او مراتب بالاتری از حیاء را تجربه می‌کند چنانچه امام صادق علیه السلام مراتب حیاء را چنین بر می‌شمرند:

۱. حیاء ذنب؛ ۲. حیاء تقصیر؛ ۳. حیاء کرامت؛ ۴. حیاء حب؛ ۵. حیاء هیبت (مصباح الشریعه،

۱۴۰۰ق: باب ۹۰).^۳

امام صادق علیه السلام در مورد صاحبان نیت خالص می‌فرماید: نفس و هوای او مقهور سلطان

۱. الْحَيَاءُ مِنَ اللَّهِ يَمْحُو كَثِيرَ الْخَطَايَا. أَفْضَلُ الْحَيَاءِ اسْتِحْيَاؤُكَ مِنَ اللَّهِ. وَ الْحَيَاءُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى يَبْقَى مِنْ عَذَابِ النَّارِ.

۲. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَعْمَلْ شَيْئاً مِنَ الْخَيْرِ رِئَاءً وَ لَا تَدْعُهُ حَيَاءً.

۳. وَ الْحَيَاءُ حُمُسُهُ أَنْوَاعُ حَيَاءٍ ذَنْبٍ وَ حَيَاءٍ تَقْصِيرٍ وَ حَيَاءٍ كِرَامَةٍ وَ حَيَاءٍ حُبٍّ وَ حَيَاءٍ هَيْبَةٍ وَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ ذَلِكَ أَهْلٌ وَ لِأَهْلِهِ مَرْتَبَةٌ عَلَى جِدَّةٍ.

تعظیم خداوند تعالی و حیاء از او هستند (مصباح الشریعه، ۱۴۰۰ ق: باب ۲۳).
در مناجات‌های عارفانه ائمه در موارد فراوانی به حیاء از خدا اشاره شده است.^۱

حیای زنان

وقتی از حیاء سخن به میان می‌آید اولین چیزی که به ذهن همگان متبادر می‌شود کارکرد این صفت در رفتارهای جنسی به ویژه برای زنان است.

اما مروری بر روایات اسلامی در باب حیاء نشان می‌دهد که در آموزه‌های اصیل اهل بیت عصمت علیهم‌السلام حیاء دارای معنایی بسیار جامع‌تر است و کارکردی بنیادین برای آن تعریف شده است که البته یکی از ثمرات آن حیاء در رفتارهای جنسی است. لذا تحویل بردن حیاء به این محدوده بسیار کوچک از فاصله بزرگ ما از تعالیم ائمه علیهم‌السلام حکایت می‌کند.

با وجود این بر اساس روایات جایگاه ویژه حیاء برای زنان نیز قابل انکار نیست. یعنی زن اولاً به عنوان یک انسان برای رشد و تعالی خود نیازمند فضیلت حیاء است و ثانیاً به عنوان یک زن با این فضیلت به کمالات خاص زنانه خود نائل می‌شود. شاید بدین سبب که اساساً به زنان بیش از مردان حیاء افزوده شده است. در روایات آمده است که اگر حیاء ۱۰ جزء داشته باشد ۹ جزء آن به زنان و یک جزء آن به مردان داده شده است. و در روایتی دیگر لذت (شهوت) زنان نیز بیش از مردان دانسته شده ولی همین حیاء بیشتر آن را پنهان داشته و مدیریت می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۳۳۹). در روایت دیگری توضیح داده شده که چگونه زن در هر یک از مراحل مختلف زندگیش (حیض، ازدواج، فرزندآوری) یکی از این اجزاء حیاء را ناخواسته از دست می‌دهد. اما در نهایت ۵ جزء از ۹ جزء حیاء برایش باقی است مادامی که تن به فحشا ندهد ولی اگر تن داد همه حیایش از دست می‌رود. این روایت نشان می‌دهد که حیاء در سرشت زن جایگاهی بسیار خاص دارد و به همین سبب از دست رفتنش نیز آسیبی جدی برای هویت اخلاقی بلکه هویت زنانه اوست. از این رو در روایت آمده است حیاء برای همه نیکو است اما برای زن نیکوتر است. پس اگر آن را حفظ کند پاداشی بسان مریم عذرا س دارد و اگر آن را از دست بدهد به نقطه ای از بی هویتی می‌رسد که باید از او به خدا پناه برد. به هر حال این جایگاه از نظر روانشناسی زن نیاز به تحلیل و بررسی بیشتری دارد که در این مجال اندک نمی‌گنجد.

نتیجه‌گیری

۱. در دسته بندی‌های روانشناسی معاصر، شرم از جمله هیجانان خودآگاه فردی است. هنگامی که فردی در حضور جمع مرتکب خطایی شود که با هنجارهای مقبول ایشان متعارض باشد

۱. برای مثال رک به دعای ۱۲ و ۱۶ و ۴۷ صحیفه سجادیه.

- احساس خواری و بی کفایتی می‌کند؛ نگران سرزنش دیگران است و در پی پنهان شدن از چشم آن‌هاست. این حالت، شرم است.
۲. روانشناسان معاصر مغرب زمین معتقدند حیاء، هیجانی منفی و بسیار آسیب‌زاست و عزت نفس آدمی را تخریب می‌کند و راهکارهایی برای تعدیل آن پیشنهاد می‌کنند.
- اما در اخلاق روایی شیعی جایگاهی بسیار متفاوت برای حیاء تعریف می‌شود:
۳. حیاء خویشتنداری و تثبیتی مبتنی بر معرفت است نه انفعال و تغییر، و حیاء یک فضیلت باثبات است نه یک هیجان زودگذر. حیاء قدرت است نه ضعف.
۴. حیاء قبل از ارتکاب خطا غالب می‌شود و مانع از انجام خطا می‌شود.
۵. جایگاه اصلی که در نظام اخلاق دینی برای حیاء ترسیم شده است کاملاً هماهنگ با هستی‌شناسی دینی است.
- بنیادین بودن حیاء در نظام اخلاق روایی شیعه با تعابیر مختلفی تبیین شده است. برخی از این روایات بیانگر نقش مطلق حیاء در کسب همه فضایل است و برخی دیگر به نقش مطلق بی‌حیایی در از دست دادن همه فضایل اشاره می‌کند.
۶. حیاء ملاکی برای تشخیص فعل اخلاقی است.
۷. حیاء با پیشگیری از رفتار شرم‌آور بهترین وسیله برای صیانت از عزت و کرامت نفس محسوب می‌شود.
۸. حیاء ملازم ایمان و بی‌حیایی ملازم کفر است. هرچند در مقام تحقق خارجی ممکن است حقیقت ایمان با بی‌حیایی ظاهری یا حقیقت کفر با حیاء ظاهری جمع شود.
۹. آفت حیاء، تکرار خطا به ویژه خطای زبان است.
۱۰. زیاده روی در حیاء ضعف، حماقت و موجب محرومیت است.
۱۱. نازلترین مرتبه، حیاء از مردم است سپس حیاء از خود متعالی و در نهایت حیاء از خدا.
۱۲. حیاء از مردم اگر ریشه در مراتب بالاتر حیاء نداشته باشد به سبب ارزشهای متفاوت حاکم بر جوامع مختلف به نسبت می‌انجامد. اما در مراتب بالاتر، حیاء ثبات قدم در کمالات فطری انسانی و مکارم اخلاق الهی است.
۱۳. با توجه به معنای بسیار جامع و کارکرد بنیادین حیاء در اخلاق روایی شیعه نباید در تحلیل آن جنسیت را بیش از اندازه پررنگ کرد هرچند در روایات، حیاء برای زنان نیکوتر از مردان دانسته شده است.

فهرست منابع

۱. القرآن الکریم.
۲. (۱۳۷۶). *الصحیفة السجادیة*، قم، دفتر نشر الهمادی، نوبت چاپ: اول.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، قم، داوری، نوبت چاپ: اول.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا*، محقق / مصحح: لاجوردی، مهدی، تهران، نشر جهان، نوبت چاپ: اول.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). *معانی الأخبار*، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، نوبت چاپ: اول.
۶. ابن شاذان، محمد بن احمد. (۱۴۰۷ق). *مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين و الأئمة*، قم، مدرسة الإمام المهدي، نوبت چاپ: اول.
۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق) *تحف العقول*، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، قم، جامعه مدرسین، نوبت چاپ: دوم.
۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). *المحاسن*، محقق / مصحح: محدث، جلال الدین، ۲ج، قم، دار الکتب الإسلامية، نوبت چاپ: دوم.
۹. حلوانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۸ق). *نزهة الناظر و تنبيه الخاطر*، قم، مدرسة الإمام المهدي، نوبت چاپ: اول.
۱۰. حمیری، عبد الله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). *قرب الإسناد (ط- الحديثة)*، قم، مؤسسة آل البيت، نوبت چاپ: اول.
۱۱. سعیدی، ضحی؛ قربانی، نیما؛ سرافراز، رضا مهدی؛ شریفیان، محمد حسین. (۱۳۹۲). «اثر القای شفقت خود و حرمت خود بر میزان تجربه شرم و گناه»، *روانشناسی معاصر*، شماره ۸.
۱۲. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۳۸۰). *المجازات النبویة*، محقق / مصحح: هوشمند، مهدی، قم، دارالحدیث، نوبت چاپ: اول.
۱۳. فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵). *روضة الواعظین و بصیرة المتعظین (ط- القدیمة)*، ۲ج، قم، انتشارات رضی، نوبت چاپ: اول.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق)، *اصول کافی*، محقق / مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، تهران، دار الکتب الإسلامية، نوبت چاپ چهارم.
۱۵. لیشی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ*، محقق / مصحح: حسنی بیرجندی، حسین، قم، نوبت چاپ: اول.
۱۶. (۱۴۰۶ق). *الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا*، مؤسسة آل البيت، مشهد، نوبت چاپ: اول.
۱۷. محمدی، زهره؛ جوکار، بهرام؛ حسین چاری، مسعود. (پاییز ۱۳۹۳). «پیش بینی رفتارهای خودشکن توسط جهت‌گیری هدف: نقش واسطه‌گری احساسات شرم و گناه»، *مجله روانشناسی تحولی*، شماره ۴۱.
۱۸. مفضل بن عمر. (بی تا). *توحید المفضل*، محقق / مصحح: مظفر، کاظم، قم، داوری، نوبت چاپ: سوم.

۱۹. نشر اعلمی. (۱۴۰۰ق) مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقه، بیروت، نوبت چاپ: اول.
۲۰. هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس الهمالی، محقق / مصحح: انصاری زنجانی خوئینی، محمد، قم، الهادی، نوبت چاپ: اول.
21. Conley, John, "Madeleine de Scudéry", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/madeleine-scudery/>>.
22. Klass, Ellen Tobey - Handbook of social and evaluation anxiety, 1990 – Springer.
23. Lewis, Helen Block, The role of shame in symptom formation - 1988 – Springer.
24. Shame and guilt in neurosis, 1971, International University Press, New York.
25. Wong, Ying; Tsai, Jeann - Cultural models of shame and guilt. Tracy, Jessica L. (Ed); Robins, Richard W. (Ed); Tangney, June Price (Ed), (2007).

تبیین نقش توجه به کرامت انسانی در افزایش معنویت

محمدعلی راغبی^۱

محسن مهریزی^۲

چکیده

معنویت در طول حیات بشر به عنوان یک امر مطلوب مورد توجه بوده و تلاش زیادی در جهت تقویت آن صورت گرفته است. عوامل متعددی موجب تعالی و پرورش معنویت می‌شود اما در بین این عوامل، کرامت انسان از نقشی محوری و اساسی برخوردار است. در این مقاله ضمن تشریح مفهوم معنویت، اهمیت کرامت انسان در ایجاد شخصیت معنوی مورد تأکید قرار گرفته و چگونگی تأثیر کرامت انسان در افزایش معنویت نیز بررسی خواهد شد و ثابت می‌گردد که سرچشمه‌ی معنویت، توجه به کرامت ذاتی و اکتسابی و عمل به دستورات دینی است و در مقابل، منشاء بسیاری از محرومیت‌های معنوی، غفلت و عدم توجه به جایگاه و کرامت روح ملکوتی انسان است.

واژگان کلیدی

معنویت، کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی، انسان معنوی، تعالی معنوی، تقوا

Email: ma.raghebi@yahoo.com

۱. استادیار دانشگاه قم

۲. دانش‌پژوه مؤسسه بین‌المللی مطالعات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگر گروه عرفان پژوهشگاه علوم و حینای معارج

Email: m.mehrizi1@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۹/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۱۷

طرح مسأله

هر امر فطری به صورت طبیعی مورد اهتمام انسان قرار می‌گیرد و در جهت توسعه و تعالی آن تلاش می‌کند. معنویت هم ریشه‌ای فطری دارد و با هویت انسانی گره خورده است و هم وجود آن انسان را با واقعیت عالم هستی پیوند می‌زند و به زندگی او معنا می‌بخشد و او را از حیرت و پوچی نجات می‌بخشد. عوامل متعددی در تعالی معنوی انسان نقش داشته و سبب ماندگاری و پرورش معنویت در نهاد او می‌شود، اما به نظر می‌رسد در بین این عوامل، آن عاملی که شالوده هویت انسانی را شکل می‌دهد و او را از سایر موجودات متمایز می‌سازد، نقش مؤثرتری در تقویت و تعالی معنویت داشته باشد. کرامت انسان به عنوان یک عامل درونی بسیار مهم، جلوه‌ی انسانیت انسان را به نمایش می‌گذارد و منشاء رفتارهای اخلاقی و اعمال صالح محسوب می‌شود و بنابر روایات اسلامی ارتکاب گناه و دوری از معنویت زمانی صورت می‌گیرد که کرامت انسانی نادیده گرفته شود. در میان پژوهش‌هایی که راهکارهای افزایش معنویت را پیشنهاد نموده‌اند نقش مستقیم و مؤثر کرامت انسانی در افزایش معنویت، کمتر مورد توجه قرار گرفته و بیشتر بر مؤلفه‌های بیرونی و محیطی تأکید شده است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی تأثیر مستقیم توجه به کرامت انسان در افزایش و تعالی معنویت بررسی و ثابت خواهد شد که در میان عوامل مختلفی که منجر به افزایش معنویت می‌شود کرامت انسانی دارای نقشی محوری و انکارناپذیری است که غفلت از این نقش اساسی تلاش‌ها برای رسیدن به تعالی معنوی را به شکست خواهند کشاند.

به همین منظور در این نوشتار ابتدا تعریفی از معنویت ارائه خواهد شد و سپس به محورها و ارکان تشکیل دهنده‌ی معنویت اشاره می‌شود، سپس تعریف کرامت و انواع آن و نیز مصادیق هر کدام از انواع کرامت مورد بحث قرار خواهد گرفت و در نهایت ثابت خواهد شد که کرامت با معنویت پیوندی نزدیک و ناگسستنی داشته و عوامل و ارکان معنویت در تعامل مستقیم با عوامل و ارکان کرامت هستند، از این رو عوامل تقویت و تضعیف کرامت و معنویت دارای تشابه و حتی عینیت بوده و راهکار تعالی معنوی از مسیر توجه به کرامت انسان می‌گذرد.

معنای لغوی معنویت

معنویت^۱ از نظر لغوی به معنای «معنوی بودن» است و معنوی هم به معنای حقیقی و راست، اصلی و ذاتی، مطلق و باطنی، روحانی در مقابل مادی، صوری و ظاهری و معنایی که فقط به وسیله‌ی قلب شناخته می‌شود و زبان را در آن بهره‌ای نیست تعریف شده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۳/۱۸۷۱۱).

معنای اصطلاحی معنویت

معنای اصطلاحی واژه‌ی معنویت به دلیل غنای مفهومی و چند بُعدی بودن، دارای پیچیدگی‌های معنایی فراوانی است، از این رو تعریف دقیق و مشخصی که مورد توافق همه‌ی صاحب‌نظران قرار گرفته باشد وجود ندارد، اما می‌توان با بررسی و ارائه توضیحاتی پیرامون این واژه، با مفهوم کلی آن آشنا شد.

برخی معنویت را چیزی می‌دانند که به رشد جنبه‌های روحی انسان برای دستیابی به امر متعالی و الهی می‌پردازد و عده‌ای دیگر معتقدند معنویت احساس بنیادین جزئیّت یا اتّصال شخص نسبت به کلّ جهان هستی و کلّ بشریّت است؛ و نیز اینکه معنویت، داشتن باور به وجود قدرت برتر یا خداست که بر هر چیزی حکومت دارد. همچنین معنویت نه تنها اعتقاد به وجود روح برای همه کس، بلکه دانایی نسبت به آن و در ارتباط پیوسته با روح بودن است. (Mitroff and Denton, 1999)

برخی دیگر، مفاهیم متعدّد اما شبیه به هم را به عنوان تعریف معنویت در نظر گرفته‌اند و معنویت را شامل محورهای زیر می‌دانند: ۱- ظرفیتی برای تعالی شخصی ۲- بخشی مذهبی از زندگی و روش‌هایی که ظرفیت تعالی شخصی توسط خداوند به واقعیت تبدیل می‌شوند. ۳- یک تجربه‌ی دینی و مذهبی خاصّ که موجب تعالی شخصی می‌شود (Skelly, 1996: 59). گروهی معنویت را رها شدن از خود و حرکت فراتر از غرایز ذهنی که موجب بقاء می‌شود تعریف می‌کنند (Turner, 1999: 41-42).

برخی از متفکرین اسلامی معنویت را شامل چیزهایی دانسته‌اند که بالاتر از حدّ حیوانیّت است و یکی از تفاوت‌های انسان و حیوان به شمار می‌آید. معنویت از نظر آنها، به معنای ارزش‌های انسانی یا گرایش‌های مقدّس و گرایش‌هایی به حقایق علم و شامل عالم ماورای مادّی و فوق حیوانی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷: ۲/۱۰۹).

ویژگی‌ها و غایاتی که در تعریف معنویت ارائه شده است به بهترین شکل تنها از طریق پایبندی به دین الهی قابل دستیابی است. از نظر اندیشمندان اسلامی، معنویت حقیقی بر اساس رویکرد اسلام، بدون ایمان به خدا و مبداء و معاد و عالم غیب و به عبارتی دیگر بدون التزام عملی به دین اصیل الهی، دست‌نیافتنی است (ر.ک: همان، ۱۳۸۵: ۲۴/۲۵۸-۲۵۶).

بنابراین در نوشتار حاضر منظور از معنویت، نوعی تعالی و پویایی انسانی و احساس حضور و قرب خداوند برای دستیابی به حیات طیّبه و نورانیّت دل در پرتو معرفت است که تنها با ایمان و عمل صالح بر مبنای معارف اسلام ناب و اصیل به دست می‌آید.

مبانی و محورهای معنویت اسلامی

در اسلام، معنویت دارای مبانی و محورهای مختلفی است که ارکان اساسی معنویت حقیقی را تشکیل می‌دهند. در آموزه‌ها و معارف معنوی اسلامی همه‌ی این محورها به طور همزمان وجود دارند و فقدان هر کدام از آن‌ها هویت این نوع معنویت را دگرگون می‌نماید و کارآیی مورد انتظار را نخواهد داشت. مهم‌ترین محورهای معنویت در اسلام شامل موارد زیر است:

مبنای اول: محوریت روح

انسان دارای دو حقیقت جدا از هم به نام روح و بدن نیست، بلکه حقیقت واحدی است که از روح و بدن تشکیل شده است، اما در این حقیقت واحد، روح اصالت داشته و بدن فرع محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵/۶۹۶). آنچنان که امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«أصل الإنسان لَبَةٌ» اساس انسان روح اوست (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۸۲).

در این روایت شریف، لبه، که همان فکر و اندیشه است و محصول روح به شمار می‌آید، حقیقت هر انسانی را شکل می‌دهد و بدن ابزار و فرع آن محسوب می‌شود؛ بر همین اساس در قرآن کریم، بدن به طبیعت و خاک و گل نسبت داده شده است:

﴿ خَلَقْتُهُ مِنْ طِينٍ ﴾ (اعراف: ۱۲) او را از گل آفریده‌ای

و روح که اصل است به خداوند اسناد داده می‌شود و می‌فرماید:

﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ (اسراء: ۸۵) بگو: «روح از فرمان پروردگار من است»

و در آیه دیگری می‌فرماید:

﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ (حجر: ۲۹) و در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم.

این آیه نشان می‌دهد که در کالبد انسان، روح الهی دمیده شده است و معنویت بدون روح الهی در انسان قابل تصور نیست.

بدن انسان از آنجایی که مادی است پس از مرگ می‌پوسد، اما روح که مجرد است همچنان زنده و پاینده خواهد ماند. در این دنیا روح، بدن را اداره و تدبیر می‌کند و قابلیت رسیدن به معنویت را داراست.

مبنای دوم: محوریت فطرت

بر اساس آیه‌ی سی‌ام سوره مبارکه روم که می‌فرماید:

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ (روم: ۳۰)

پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسانها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست.

فطرت به عنوان یک اصل مشترک در بین همه‌ی انسان‌ها، دارای سه ویژگی مهم است: اولاً خدا را می‌شناسد و خدا را می‌جوید، ثانیاً در وجود همه‌ی انسان‌ها به ودیعت گذاشته شده و هیچ انسانی بدون فطرت الهی خلق نشده است، ثالثاً تغییر و دگرگونی در آن رخ نمی‌دهد. از نظر قرآن، انسان دارای فطرت خدایی است و گرایش‌های معنوی، همگی ریشه در فطرت او دارند؛ از این رو در عرفان اسلامی معرفت به نفس و بازگشت به خویشتن خویش، نقش محوری در رسیدن به معنویت ایفا می‌نماید. به همین دلیل خداوند متعال می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ (مائده: ۱۰۵) ای کسانی که ایمان آورده‌اید!

مراقب خود باشید!

یا اینکه فرمود:

﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ﴾ (اعراف: ۲۰۵) پروردگارت را در دل خود یاد کن

در مقابل اگر انسان به جای پیروی از فطرت خداجوی خود از وهم و خیال و شهوت پیروی نماید خدا را فراموش می‌کند و خدا نیز آن‌ها را دچار از خود بیگانگی می‌نماید.

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (حشر: ۱۹) و

همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آن‌ها را به «خود فراموشی» گرفتار کرد، آن‌ها فاسقانند.

از مجموع این آیات استفاده می‌شود که از منظر اسلامی، توجّه به فطرت یا غفلت از آن، نقشی محوری در رسیدن یا محرومیت از معنویت حقیقی ایفا می‌نماید.

مبنای سوم: محوریت عالم غیب

عالم از یک منظر به دو بخش غیب و شهادت تقسیم می‌شود. و محسوسات با تمام گستردگی خود بخش کوچکی از این عالم را تشکیل می‌دهند و قسمت عظیم‌تر که عالم غیب است در ماوراء قرار دارد. به تعبیر شهید مطهری رحمته‌الله:

«در جهان بینی قرآن، عالم هستی منحصر به آنچه که برای ما محسوس است نیست، بلکه

محسوسات یک قشر نازکی از عالم است و قسمت عظیم‌تر در ماورای آن است. آنچه محسوس

است «شهادت» و آنچه نامحسوس است «غیب» نامیده شده است.» (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۶/۱۲۱)

بر اساس فرهنگ قرآنی، ایمان به غیب از اوصاف محوری متّین که از معنویت مطلوبی

برخوردارند برشمرده شده است.

﴿لِلْمُتَّقِينَ ۝ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (بقره: ۲ و ۳) (پرهیزکاران) کسانی هستند که به غیب

[آنچه از حس پوشیده و پنهان است] ایمان می‌آورند

انسان در پرتو ایمان به غیب استعدادهای معنوی خویش را شکوفا می‌سازد، زیرا اجزائی که معنویت را شکل می‌دهند مانند: خدا، روح و آنچه پیامبران از آن خبر می‌دهند ماورائی و غیر-محسوس هستند و جزء عالم باطن و غیب محسوب می‌شوند.

بر همین اساس میزان تقوای انسان با میزان ایمان و پایبندی او به غیب ارتباط مستقیم داشته و هر چه شخصی به غیب بیشتر باور و اعتقاد داشته باشد تقوای او بیشتر خواهد بود. از طرفی دیگر تقوا با کرامت دارای رابطه‌ی مستقیم است زیرا بر اساس آیه‌ی شریفه‌ی:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَكُمْ﴾ (حجرات: ۱۳) گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست. گرامی‌ترین افراد که از بیشترین کرامت اکتسابی برخوردار هستند با تقواترین افراد هستند و طبق آیه‌ی دوّم سوره‌ی مبارکه‌ی بقره یکی از ویژگی‌های متّقین ایمان به غیب است. پس، از مجموع این چند آیه ارتباط و تعامل نزدیک و تنگاتنگ کرامت، غیب و معنویت به روشنی مشخص می‌شود.

مبنای چهارم: محوریت شریعت

قرآن کریم راه حصول معنویت اصیل و رسیدن به قرب الهی را در گرایش به شریعت می‌داند و معتقد است تنها از طریق عمل به دین حقیقی و پرهیز از سنت‌ها و آیین‌های ساختگی می‌توان به معنویت قرآنی دست یافت. خداوند متعال در این باره می‌فرماید:

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (جاثیه: ۱۸)
سپس تو را بر شریعت و آیین حقی قرار دادیم، از آن پیروی کن و از هوسهای کسانی که آگاهی ندارند پیروی مکن!
و یا اینکه:

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر: ۷) آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید.
و نیز در آیه‌ی:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال: ۲۴) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید هنگامی که شما را به سوی چیزی می‌خواند که شما را حیات می‌بخشد!

صراحتاً اجابت امر خدا و رسول او که در قالب دین ظاهر گشته است موجب رسیدن به حیات معنوی دانسته شده که منظور از حیات نه حیات مادی و ظاهری بلکه حیات معنوی و باطنی است. به تعبیر استاد شهید مطهری رحمته‌الله:

«از نظر قرآن، معنویت پایه‌ی تکامل است. این همه عبادات که در اسلام بر روی آن تکیه

شده است، برای تقویت جنبه‌ی معنوی روح انسان است...» (همان، ۱۳۸۵: ۲۴/۲۵۸) مجموعه‌ی شریعت اسلامی که احکام دستوری آن در قالب واجب، حرام، مستحب و مکروه بیان شده است باطنی روح پرور دارد و التزام هرچه بیشتر نسبت به این دستورات، معنویت حقیقی را تضمین می‌نماید.

کرامت انسان

تعریف کرامت

کرامت در لغت به معنای بزرگی، بزرگواری، جوانمردی، بخشش و... است. کرامت را در اصطلاح می‌توان شامل مجموعه‌ی ویژگی‌هایی دانست که انسان را از سایر موجودات متمایز می‌نماید و شأن و جایگاه او را برتری می‌بخشد.

به تعبیری دیگر:

«کرامت همان نزهت از پستی و فرومایگی است» و به واسطه‌ی کرامت، انسان به بزرگواری می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۲۲).

کرامت انسان در واقع با هویت او گره خورده است. انسان اگر هویت خود را بشناسد کرامت و بزرگی و ارزشمندی را در خود می‌یابد و از او رفتارها و اعمالی سر خواهد زد که با این تمایزات و قابلیت‌های انحصاری نسبت به سایر موجودات تناسب و همخوانی داشته باشد و به فضیلت عملی و اخلاقی دست می‌یابد.

انواع کرامت

انسان دارای دو نوع کرامت است. یکی کرامت ذاتی و دیگری کرامت اکتسابی.

۱. کرامت ذاتی: خداوند این نوع کرامت را به صورت تکوینی به انسان اعطاء نموده است و خود انسان در کسب این نوع از کرامت نقش و اختیاری ندارد. به واسطه‌ی کرامت ذاتی، انسانیت انسان به صورت بالقوه محقق می‌شود و نسبت به سایر موجودات جایگاه برتری می‌یابد.

۲. کرامت اکتسابی (پاداشی): انسان به صورت اختیاری و در پرتو سعی و تلاش در تزکیه‌ی نفس، کرامت ذاتی خود را از حالت بالقوه به صورت بالفعل در می‌آورد و به کرامت اکتسابی یا پاداشی دست می‌یابد.

مصادیق کرامت ذاتی

کرامت ذاتی از آن جهت که در فطرت و نهاد همه‌ی انسان‌ها به ودیعه گذاشته شده است ذاتی و از آن جهت که قابل پرورش و تقویت است بالقوه محسوب می‌شود.

انسان در بدست آوردن کرامت ذاتی نقشی نداشته و اختیار و اراده‌ی او در کسب این نوع کرامت بی‌تأثیر است، بلکه به صورت یک سرمایه‌ی درونی و برای رسیدن به معنویت و کمال

انسانیت به او عطا شده است. برخی از مبانی و مصادیق کرامت ذاتی انسان که در قرآن و روایات مورد اشاره قرار گرفته به شرح زیر است:

۱. انسان مسجود فرشتگان

یکی از مصادیق کرامت انسان در قرآن، سجده‌ی فرشتگان بر انسان است. خداوند در سوره اعراف می‌فرماید:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾ (اعراف: ۱۱)

ما شما را آفریدیم سپس صورت‌بندی کردیم بعد به فرشتگان گفتیم: «برای آدم خضوع کنید!» آن‌ها همه سجده کردند جز ابلیس که از سجده‌کنندگان نبود. (۱۱)
 امر خداوند به فرشتگان برای سجده بر انسان نشان می‌دهد انسان از کرامت و شأن بالاتری نسبت به فرشتگان و سایر موجودات برخوردار است.

۲. انسان جانشین خداوند در زمین

جانشینی انسان در زمین از طرف خداوند، نشان از جایگاه بالا و شایستگی انسان در این عالم دارد و یکی از مصادیق کرامت انسان محسوب می‌شود. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره: ۳۰)

(به خاطر بیابور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من در روی زمین، جانشینی [نماینده‌ای] قرار خواهم داد.»
 و یا فرموده است:

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ (انعام: ۱۶۵)

و او کسی است که شما را جانشینان (و نمایندگان) خود در زمین ساخت.
 روشن است که جانشین باید شایستگی‌هایی از طرف کسی که او را به جانشینی انتخاب می‌کند داشته باشد تا بتواند به جانشینی او منصوب شود.

۳. انسان امانت‌دار خداوند

طبق نظر قرآن، انسان به دلیل ویژگی‌ها و قابلیت‌هایی که از آن بهره‌مند است امانت‌دار خداوند شمرده می‌شود، در حالی که سایر موجودات به دلیل نداشتن این قابلیت‌ها از قبول این امانت سرباز زدند.

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب: ۷۲)

ما امانت (تعهد، تکلیف، و ولایت الهیه) را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، آن‌ها

از حمل آن سر برتافتند، و از آن هراسیدند اما انسان آن را بر دوش کشید او بسیار ظالم و جاهل بود، (چون قدر این مقام عظیم را شناخت و به خود ستم کرد)

۴. انسان دارای علم ویژه خداوند

یکی دیگر از ویژگی‌های انسان، داشتن علم ویژه‌ای است که خداوند به انسان عطا نموده است. ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَقْبِلُوا بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره: ۳۱)

سپس علم اسماء [علم اسرار آفرینش و نامگذاری موجودات] را همگی به آدم آموخت. بعد آن‌ها را به فرشتگان عرضه داشت و فرمود: «اگر راست می‌گویید، اسامی اینها را به من خبر دهید!» و فرشته‌ها به نداشتن آن علم اعتراف کردند:

﴿قَالُوا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ (بقره: ۳۲) فرشتگان عرض کردند: «منزهی تو! ما چیزی جز آنچه به ما تعلیم داده‌ای، نمی‌دانیم که تعلیم این علم و اعتراف فرشتگان به محروم بودن از این علم، نشان از جایگاه بالای انسان دارد.

مسخر بودن موجودات برای انسان

از نظر اسلام، خداوند همه‌ی موجودات جهان آفرینش را در تسخیر انسان درآورده و ظرفیت وجودی او به گونه‌ای آفریده شده است که توانایی به‌کارگیری همه‌ی این مخلوقات را برای رسیدن به هدف خلقت داراست؛ این ویژگی نیز دلیل دیگری بر کرامت و جایگاه بالای انسان در نظام خلقت است.

﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُونَ﴾ (جاثیه: ۱۳) او آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است همه را از سوی خودش مسخر شما ساخته در این نشانه‌های (مهمی) است برای کسانی که اندیشه می‌کنند! و یا فرموده است:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (بقره: ۲۹) او خدایی است که همه آنچه را (از نعمت‌ها) در زمین وجود دارد، برای شما آفرید.

و نیز در آیه‌ی ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (اسراء: ۷۰) (ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم) خداوند صراحتاً بیان می‌دارد که ما به انسان کرامت بخشیدیم و او را از نعمات بهره‌مند ساختیم.

انسان اشرف مخلوقات

خداوند خلقت انسان را خلقتی ویژه می‌داند و بیان می‌دارد که:

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (تین: ۴) ما انسان را در بهترین صورت و نظام آفریدیم. و نیز پس از ذکر مراحل مختلف خلقت انسان، خود را احسن الخالقین می‌نامد در حالی که در مورد خلقت سایر موجودات این تعبیر را به کار نبرده است.

﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون: ۱۴) پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است!

پس می‌توان نتیجه گرفت که انسان احسن المخلوقین است و جایگاه او بالاتر از دیگر موجودات است.

انسان برخوردار از روح خدایی

خداوند پس از خلقت مادی انسان روح خود را در انسان دمید و او را از روحی الهی بهره‌مند گردانید. ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (ص: ۷۲) هنگامی که آن را نظام بخشیدم و از روح خود در آن دمیدم، برای او به سجده افتید!

بر همین اساس انسان می‌تواند مثل اعلاّی خداوند و مظهر اسماء و صفات الهی گردد در حالی که برای سایر موجودات چنین امکانی فراهم نیست.

با توجه به موارد ذکر شده معلوم می‌شود انسان به صورت ذاتی دارای شأن و مرتبه بالایی نسبت به سایر موجودات است و به صورت بالقوه امکانات مادی و معنوی زیادی برای رسیدن به هدفی خاص در اختیار او قرار داده شده است.

بهره‌مندی انسان از روح و فطرت الهی که از مصادیق کرامت ذاتی محسوب می‌شود زمینه‌ی احساس و درک معنویت ذاتی را در انسان بوجود می‌آورد و انسان به صورت طبیعی به معنویت گرایش نشان می‌دهد. حال اگر انسان با استفاده از این سرمایه‌های درونی و ذاتی اعمال صالح انجام دهد معنویت ذاتی او تقویت شده و از حالت بالقوه به حالت بالفعل تبدیل می‌شود و به معنویت اکتسابی دست پیدا می‌کند.

مصادیق کرامت اکتسابی

به همان اندازه که توانایی‌های جسمی و روحی انسان نسبت به سایر موجودات بیشتر بوده و بوسیله‌ی آن‌ها از کرامت ذاتی برخوردار است، به همان اندازه مسؤولیت‌ها و تکالیف او نیز سنگین و منحصر به فرد خواهد بود. مسلماً این کرامت و قابلیت برای رسیدن به هدفی خاص به او عطا شده است. خداوند کرامت ذاتی را به عنوان سرمایه‌ای در پرتو اراده و اختیار، برای دستیابی به کرامت اکتسابی و زندگی سعادت‌مندانه قرار داده است.

در آیات زیادی از قرآن کریم، شرط رسیدن به کرامت اکتسابی ایمان و عمل صالح است که در قالب تقوا جلوه‌ی عملی خود را به نمایش می‌گذارد. با رعایت تقوا انسان قوس صعود رسیدن

به کرامت و سعادت را طی می‌نماید و علاوه بر فعلیت بخشیدن به کرامت ذاتی خود، به معنویت دست پیدا می‌کند. طبق دسته‌ی زیادی از آیات، انسان به واسطه‌ی ایمان و عمل صالح و رعایت تقوا، پاداش الهی را کسب می‌نماید و به جایگاه و رزقی کریمانه و ارزشمند نائل می‌شود.

﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾^۱ (انفال: ۷۴) و آن‌ها که ایمان آوردند و هجرت نمودند و در راه خدا جهاد کردند، و آن‌ها که پناه دادند و یاری نمودند، آنان مؤمنان حقیقی‌اند برای آنها، آمرزش (و رحمت خدا) و روزی شایسته‌ای است.

در این آیه‌ی شریفه و آیات مشابه دیگر نتیجه‌ی ایمان و اعمال صالح دست‌یابی به مغفرت و رزق کریمانه که با شأن او تناسب دارد و به او بزرگواری و رأفت مقام می‌بخشد، در نظر گرفته شده است.

بنابر بعضی آیات نیز اجتناب از گناه و معصیت که مانع آلودگی روحی و پستی انسان می‌شود به طور طبیعی انسان را به جایگاهی رفیع و کریمانه رهنمون می‌شود:

﴿إِن تَجْتَبِئُوا كِبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾^۲ (نساء: ۳۱) اگر از گناهان بزرگی که از آن نهی می‌شوید پرهیز کنید، گناهان کوچک شما را می‌پوشانیم و شما را در جایگاه خوبی وارد می‌سازیم.

بر اساس مجموع این آیات، مغفرت، رزق کریم، پاداش کریمانه، جایگاه رفیع و ارزشمند از ثمرات و پاداش‌های ایمان به غیب، عمل صالح، ترسیدن از خدا در نهان، هجرت و جهاد در راه خدا و در یک کلام تقوا است. به هر اندازه، میزان تقوا بیشتر باشد به همان مقدار انسان از کرامت بیشتری برخوردار خواهد شد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (احجرات: ۱۳) گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست. در این آیه‌ی شریفه به رابطه‌ی مستقیم تقوا و کرامت اشاره شده و صراحتاً درجه کرامت انسان متناسب با میزان تقوای او در نظر گرفته شده است.

تبیین رابطه‌ی معنویت و کرامت

پس از تطبیق و مقایسه‌ی مبانی و محورهای معنویت با مبانی و مصادیق کرامت می‌توان دریافت که معنویت با کرامت رابطه و تعاملی نزدیک و مستقیم داشته و جنس و ماهیت مؤلفه‌های آن‌ها

۱. و نیز آیات: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (سبأ: ۴) و ﴿قَالَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (حج: ۵۰).

۲. و نیز آیه‌ی: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْعَلِيمَ فَبِتَّرَهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ﴾ (یس: ۱۱).

دارای تشابه فراوانی است.

انسان در استفاده و به کار بردن سرمایه‌ی کرامت ذاتی، مختار است. او هم می‌تواند راهی را انتخاب نماید که این کرامت را تقویت نماید و هم می‌تواند به این کرامت آسیب رسانده و آن را نابود سازد. انسانی که مرتکب گناه می‌شود هم کرامت ذاتی خود را نادیده گرفته است و هم از دست‌یابی به کرامت اکتسابی که نتیجه ایمان و عمل صالح و تقواست محروم می‌ماند و به حدی شأن و منزلت او تنزل می‌یابد که از حیوانات هم پست‌تر می‌گردد.

﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (اعراف: ۱۷۹) آن‌ها همچون چهارپایانند بلکه گمراهتر!

گناه و معصیت از این جهت که به مفهوم نادیده گرفتن خدا، توجه به شهوات، توجه به مادیات و در یک کلام پستی و دنائت است با هیچکدام از مبانی و مصادیق کرامت ذاتی و اکتسابی هماهنگی و سنخیت ندارد. اینکه امام صادق علیه السلام فرمود:

«حَبِّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲/ ۳۱۵، ح اول) دوستی و محبت دنیا سرمنشاء

تمام گناهان است.

ناظر به همین واقعیت است؛ چرا که دنائت مقابل کرامت است و حب دنیا به معنای حب دنائت و پستی است و با کرامت و بزرگواری سازگاری ندارد. به نظر می‌رسد بتوان از این روایت اینگونه نتیجه گرفت که همانطور که دنیا و رضایت به پستی، منشاء همه‌ی گناهان و آلودگی‌های روحی است همانطور هم کرامت و گرایش به امور کرامت آفرین سرمنشاء تمام فضائل و معنویات است. گناه از این جهت که به معنای نادیده گرفتن خدا، توجه به شهوات، توجه به مادیات و دنیا است ضد معنویت است همان‌طور که ضد کرامت نیز هست.

امام سجّاد علیه السلام می‌فرماید:

«مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ الدُّنْيَا» (تحف العقول، ۱۴۰۴: ۲۷۸) هر که نفس او برایش

بزرگوار بود، دنیا در نظرش کوچک می‌شود.

این روایت به روشنی عدم سنخیت کرامت نفس را با دوستی و محبت دنیا نشان می‌دهد. در روایت دیگری ایشان ارجمندترین و بزرگوارترین افراد را کسی می‌داند که در مقابل نفس خودش برای هیچ چیزی اهمیتی قائل نباشد و ارزش نفس و روح خود را درک نماید (رج: مطهری، ۱۳۸۳: ۲۲/ ۴۲۱).

اگر انسان حقیقت خود ملکوتی را احساس نماید شهوات او که جنس مادی و دنیوی دارند در نگاه او خار و حقیر به نظر می‌رسد و تن به حقارت و دنائت نمی‌دهد.

«مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهَوَاتُهُ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: حکمت ۴۴۹، ص ۵۵۵) هر که

نفس او برایش بزرگوار بود، شهواتش در نظرش کوچک می‌شود.

همانند انسانی که گوهر ارزشمندی در دست دارد و آن را از هر آسیب و گزند محافطت می‌نماید و به بهای اندکی حاضر نیست آن را بفروشد. انسان معنوی با علم حضوری، ارزش و

عظمت روح ملکوتی و کرامت ذاتی خود را درمی‌یابد و احساس می‌کند که پستی و ذنات با این گوهر ارزشمند سازگاری ندارد؛ از این رو از گناه پرهیز می‌کند و با انجام اعمال صالح و رعایت تقوا، ارزش این گوهر را بالاتر می‌برد. انسان مادامی که این کرامت و بزرگواری را درک نماید حسادت نمی‌ورزد، تکبر نمی‌کند، ظلم و ستم روا نمی‌دارد، مگر اینکه در خودش احساس حقارت نماید. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«ما مِنْ رَجُلٍ تَكَبَّرَ أَوْ تَجَبَّرَ إِلَّا لِدَلَّةٍ وَجَدَهَا فِي نَفْسِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳/ ۴۲۶/ ۱۷) هیچ

شخصی تکبر نمی‌ورزد و ظلم نمی‌کند مگر به دلیل حقارتی که در خود احساس می‌کند. معنویت و اخلاق اسلامی بر اساس همین احساس کرامت و عظمت روح ملکوتی بنا شده است. در مرحله‌ی اول انسان باید خود و سرمایه‌های درونی‌اش را بشناسد و در مرحله‌ی بعد با انجام اعمال صالح و رعایت تقوا این کرامت را تقویت نماید.

نتیجه‌گیری

معنویت یعنی احساس تعلق انسان به خداوند و گرایش او به جهان غیب و ماوراء که در مفهوم «ایمان دینی و مذهبی» ظهور می‌یابد. این حالت، انسان را با کمال مطلق، موجود نامحدود و لایتناهی مرتبط می‌سازد و زمینه‌ی رهایی انسان از خودخواهی، منفعت‌طلبی و دنیاگرایی را فراهم می‌نماید. از مقایسه بین مؤلفه‌ها و مبانی معنویت با مبانی و مؤلفه‌های کرامت می‌توان دریافت که رابطه‌ی مؤثر و معناداری بین کرامت انسان و معنویت او برقرار است. به طوری که به نظر می‌رسد می‌توان همانطور که کرامت به ذاتی و اکتسابی تقسیم می‌شود، معنویت را نیز به معنویت ذاتی و معنویت اکتسابی تقسیم‌بندی نمود و معنویت ذاتی را ثمره‌ی کرامت ذاتی دانست و معنویت اکتسابی یا پاداشی را نتیجه و ثمره‌ی کرامت اکتسابی به حساب آورد. اگر انسان کرامت نداشته باشد از معنویت نیز محروم خواهد بود. کرامت انسان سرچشمه‌ی معنویت اوست و به عبارتی دیگر معنویت نتیجه و ثمره‌ی کرامت ذاتی و اکتسابی انسان است. هر آن‌چیزی که کرامت انسان را تهدید نماید، معنویت او را نیز تهدید می‌نماید و به آن آسیب می‌رساند؛ و در مقابل اموری که کرامت آفرین بوده و منجر به حفظ کرامت انسان شود معنویت او را نیز تعالی می‌بخشد. روح حاکم بر دستورات دین اسلام بر محور حفظ و تقویت کرامت انسان استوار است که منجر به تعالی و افزایش معنویت دینی می‌شود و ارائه‌ی هر راهکاری در جهت افزایش و تعالی معنوی انسان بدون توجه به کرامت او تلاشی بیهوده بوده و ثمره‌ای دربرنخواهد داشت و با فطرت و سرشت او ناسازگار خواهد بود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی).
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۶). *کرامت در قرآن*، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول.
۳. _____ (۱۳۷۹). *تفسیر تسنیم*، قم، انتشارات اسراء، چاپ اول.
۴. رودگر، محمد جواد. (۱۳۸۷). *حریت و معنویت*، قم، انتشارات وثوق، چاپ اول.
۵. _____ (۱۳۸۸). *معنویت‌گرایی در قرآن (مبانی، مؤلفه‌ها و کارکردهای معنویت قرآنی)*، علوم اسلامی، سال چهارم، شماره ۱۴.
۶. آساتوریان، فارمیک، آل غفور، محمد. (۱۳۸۶). *کرامت انسان و محورهای اصلی آن در مثنوی مولوی*، مجله‌ی علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، شماره ۲، پیاپی ۵۱.
۷. طاهری، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). *کرامت انسان در اندیشه‌ی امام علی (ع)*، پژوهش‌های دینی، سال اول، شماره ۲، دوم.
۸. طباطبائی، محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۹. _____ (۱۳۸۷). *رسالت تشیع در دنیای امروز*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هشتم.
۱۱. _____ (۱۳۸۵). *مجموعه آثار*، ج ۲۴، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول.
۱۲. _____ (۱۳۸۷). *مجموعه آثار*، ج ۲۶، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول.
۱۳. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۱۵. رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه (للصبحی صالح)*، قم، هجرت، چاپ اول.
۱۶. حرّانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*، قم، جامعه‌ی مدرسین، چاپ دوم.
17. Bruce, W.M. (2000) "public administrator attitudes about spirituality: An exploratory study." *American Review of public Administration*, Vol.30, No.4, pp. 460-472.
18. Cavanagh, G.F. (1999) "Spirituality for managers: context and critique". *Journal of Organizational Change Management*, Vol. 12, No.3.pp. 186-199.
19. Mitroff, I. and Denton, E. (1999) "A Spiritual Audit of Corporate America: A Hard Look at Spirituality", Religion, and Values in the Workplace. Jossey-Bass, San Francisco, CA.
20. Skelly, M.F. (1996). *Creating a Spirituality of Work for Organizational Change*. *New Theology Review*, 9(2).59-74.
21. Turner, J, (1999). *Spirituality in the Workplace*. *CA Magazine*, 132(10), 41-42.

نقش عذر خواهی و بخشش در پایداری زندگی اجتماعی

مرتضی رحیمی^۱
سمیه سلیمانی^۲

چکیده

تحقیق حاضر که به روش توصیفی تحلیلی انجام شده به پرسش "عذر خواهی و بخشش در پایداری زندگی اجتماعی چه نقشی دارد؟" پاسخ گفته و در تبیین پاسخ آن اشاره نموده که اسلام برای کاهش تنشها همواره مسلمانان را به صلح و دوستی، پرهیز از کینه و دشمنی، حل کردن اختلافات با تکیه بر فضایل اخلاقی از جمله بخشش و عذر خواهی ترغیب نموده است. نگارش رساله‌هایی، چون الفت نامه، مصادقه الاخوان و... توسط عالمان اسلامی در همین راستا می‌باشد. در فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام عذر خواهی مؤمنان از پیامدهای زیانبار دنیوی و اخروی جلوگیری نموده و پذیرفتن عذر دیگران پرتویی از اخلاق خدا، گام نهادن جای پای پیامبران و اولیای خدا و بستر تکامل آدمی و موجب صلح و همدلی بین مردم و محبوبیت انسان نزد خدا دانسته شده است. اهمیت عفو و بخشش تا بدانجاست که به موجب روایات، خداوند از مؤمن نیازمند همانند عذر خواهی برادر از برادر عذر خواهی می‌کند و مزد عذر خواهی را بر ذمه گرفته و آن را از صفات متقین بر شمرده و به مسلمانان منحصر نکرده است، همچنین به موجب روایات در مواردی معصومان علیهم‌السلام از مردم عذر خواهی کرده اند، که از جمله آن‌ها می‌توان به عذر خواهی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از برخی از اصحاب صفا اشاره نمود.

قبول عذر و بخشش در پایداری زندگی اجتماعی نقش بسزا دارد، زیرا اگر همه مردم در گرفتن حقوق خویش دقیق و جدی باشند و از کوچک‌ترین لغزش دیگران چشم‌پوشند، زندگی، بسیار تلخ شده و روح صفا و صمیمیت به کلی از بین خواهد رفت.

عذر خواهی در صورتی یک فعل اخلاقی و مطلوب است که با آداب و شرایط لازم، همچون منت‌نگذاشتن و... صورت گیرد و عذر خواهی بجا باشد، از این رو عذر خواهی از کارهای خوب، عذر خواهی از کسی که برای دیگران حقی قائل نیست و فاقد روحیه ادب و احترام به دیگران است و... مطلوب نبوده و یک فعل غیر اخلاقی می‌باشد، همچنین با وجود مطلوب بودن عذر خواهی و پذیرش عذر دیگران، وادار نمودن دیگران به عذر خواهی اخلاقی نیست. هدف از تحقیق حاضر تبیین اهمیت عذر خواهی و بخشش و تشویق به پایداری زندگی اجتماعی است.

واژگان کلیدی

بخشش، خطا، عذر خواهی، پذیرش عذر، پایداری

1. استادیار بخش علوم قرآن و فقه دانشکده الهیات دانشگاه شیراز

2. کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۹/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۱۶

طرح مسأله

اخلاقیات، از جمله بخشش و پذیرش عذر در سعادت فردی و اجتماعی و پایداری زندگی اجتماعی نقش محوری دارند، از همین رو قرآن به ایجاد وحدت و الفت و دوستی بین قلبها امر کرده (آل عمران: ۱۳۰) و بر صلح و از بین بردن نفرت و دشمنی تأکید نموده و مؤمنان را برادران یکدیگر دانسته و از آنان خواسته که با رعایت تقوا با همدیگر در صلح و آرامش باشند تا مشمول رحمت خدا شوند (حجرات: ۱۰). بعثت پیامبران در همین راستا و برای گسترش فضایل اخلاقی می‌باشد، چنانچه پیامبر ﷺ فرموده اند: «من مبعوث شدم تا مکارم اخلاق را تمام کنم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۸ / ۳۸۲)

معصومان ﷺ نیز منادی بخشش و پذیرش عذر بوده و علاوه بر تشویق‌های گفتاری عملاً به آن ترغیب نموده اند، چنانچه پیامبر ﷺ وحشی قاتل حمزه (عمویش) را که وحشیانه ترین عمل ممکن را نسبت به جنازه بر زمین افتاده یک انسان در صحنه نبرد انجام داده، بخشیده و این امر موجب مسلمان شدن وی شده است (مفید، ۱۴۱۳: ۱ / ۸۳).

ولتر می‌گوید: «دین اسلام وجود خود را به فتوت و جوانمردی‌های بنیان گذارش مدیون است، در صورتی که مسیحیان با کمک شمشیر و تل آتش آیین خود را به دیگران تحمیل می‌کنند. پروردگارا کاش تمام ملت‌های اروپا، روش ترکان مسلمان را سرمشق قرار می‌دادند.» (حسینی، ۱۳۸۲: ۱۶۹-۳۱۷)

عذر خواهی و قبول عذر و بخشش، آثار مثبت فراوانی در اجتماع دارد و در روایات از آن به تاج مکارم اخلاقی تعبیر شده است (خوانساری، ۱۳۷۳: ۱ / ۱۴۰).

عذر خواهی و بخشش در اجتماع و پایداری زندگی اجتماعی و ترغیب مردم به بهره بردن از این صفت پسندیده و نیز کاهش بسیاری از اختلافات و تنش‌های میان مردم نقش بسزا دارد. در خصوص پیشینه تحقیق باید گفت که گرچه درباره عذر خواهی و بخشش در کتب اخلاقی و منابع حدیثی و تفاسیر سخن به میان آمده اما در باره نقش آن در پایداری زندگی اجتماعی تحقیق مستقلی وجود ندارد، از این رو مقاله حاضر به این امر اختصاص یافته تا به پرسش‌هایی، مانند «آیا در متون اسلامی از اهمیت و لزوم پایداری زندگی اجتماعی سخن به میان آمده؟»، «آیا عذر خواهی و بخشش در پایداری زندگی اجتماعی مؤثر است؟»، «آثار مثبت عذر خواهی کدامند؟»، «منظور از عذر خواهی‌های نابجا و موارد آن چیست؟» و نظایر آن پاسخ دهد.

در خصوص نوآوری تحقیق باید گفت که در تحقیق حاضر از چند جهت نوآوری وجود دارد، زیرا از یک سو نقش عذر خواهی در پایداری زندگی اجتماعی تبیین شده و از سویی از عذر خواهی خداوند و معصومان ﷺ و توجیه آن سخن به میان آمده، همچنین ضمن اشاره به آثار مثبت عذر خواهی، عذر خواهی نابجا و مصادیق آن تبیین شده است.

هدف از تحقیق حاضر تبیین اهمیت پایداری زندگی و چگونگی استفاده اسلام از فضایل اخلاقی، از جمله عذر خواهی و بخشش در پایداری زندگی اجتماعی و در نتیجه گسترش و تقویت پایداری اجتماعی است.

مفهوم پایداری زندگی اجتماعی

پایداری اجتماعی مورد توجه محققان قرار گرفته و تعاریف گوناگونی برای آن ارائه شده است، چنان که برخی گفته‌اند: «پایداری اجتماعی، عبارت است از تأمین شرایط بهتر زندگی که در آن توازن، هماهنگی، مطلوبیت و برابری عادلانه یا زمینه‌های لازم برای زندگی همراه با سلامت، امنیت، آسایش، آرامش، نشاط، خلاقیت و زیبایی پدید می‌آید» (پورطاهری و دیگران، ۱۳۸۹: ۱-۲۲). در تبیین و ارزیابی پایداری اجتماعی شاخص‌هایی چون احساس بهتر بودن، کیفیت ارتباطات افراد با خانواده، دوستان، همکاران و اجتماع نشانه‌های روانی شامل اضطراب، افسردگی، ترس و میزان محرومیت نسبی، کیفیت محیط پیرامونی زندگی برای زیست، میزان رضایت از درآمد، نوع شغل و یا رضایت شغلی و مانند اینها مورد ارزیابی قرار می‌گیرند (همان).

دیدگاه اسلام درباره پایداری زندگی اجتماعی

با توجه به آیه «نَحْنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا: ما معیشت آن‌ها را در حیات دنیا در میان آنان تقسیم کردیم، و بعضی را بر بعضی برتری دادیم، تا آن‌ها یکدیگر را تسخیر کنند و یکدیگر را به خدمت گیرند.» (زخرف: ۳۲) انسان‌ها به زندگی اجتماعی نیاز دارند و مدنی بالطبع‌الثانی هستند، زیرا کثرت حوایج انسان در زندگی دنیا آن قدر زیاد است که فرد فرد انسانها نمی‌توانند همه آن‌ها را در زندگی فردی خود برآورده نمایند، و مجبورند که بطور اجتماعی زندگی کنند، و از این رو است که اولاً بعضی، بعضی دیگر را به خدمت خود می‌گیرند، و از آنان استفاده می‌نمایند. ثانیاً اساس زندگی را تعاون و معاضدت یکدیگر قرار می‌دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰ / ۲۶۱).

از آنجا که به دلایلی، چون اصطکاک منافع، حسادت و... در بین افراد اجتماع اختلاف پیش آمده و پایداری زندگی اجتماعی به خطر می‌افتد، اسلام با روش‌های گوناگون از جمله حسن خلق و حسن معاشرت در پایداری زندگی اجتماعی و رفع اختلاف کوشیده است، زیرا انس و الفت - که با پایداری زندگی اجتماعی ارتباط مستقیم دارد - نتیجه حسن خلق، و جدایی و تفرقه نتیجه بدخویی دانسته شده است، چه آن که حسن خلق باعث دوستی و الفت و همدمی، و بدخویی موجب دشمنی و حسد و جدایی می‌شود و هر گاه درخت نیکو و پسندیده باشد، میوه‌اش نیز نیکو و پسندیده خواهد بود (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق: ۳ / ۲۸۴). در فضیلت خوشخویی همین بس که خداوند بدان وسیله پیامبرش ﷺ را ستوده است؛ آنجا که فرموده است: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (قلم: ۳) و

پیامبر ﷺ فرمود: «بیشترین چیزی که [انسان را] وارد بهشت می‌کند تقوای الهی و حسن خلق است.» (ترمذی، بی تا: ۱۶۸ / ۸) اسامه بن شریک گفته: عرض کردیم: «یا رسول الله بهترین چیزی را که به انسان عطا کرده‌اند، چیست؟ فرمود: حسن خلق.» (حاکم نیشابوری، بی تا: ۴ / ۳۹۹).

از آن حضرت پرسیدند: «یا رسول الله! حسن خلق چیست؟ فرمود: با کسی که از تو قطع رحم کرده، صلح کنی و از کسی که به تو ستم کرده است، درگذری و به کسی که تو را محروم کرده است عطا کنی» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق: ۳ / ۲۸۴)؛ نتیجه حسن خلق الفت و دوری از تنهایی و وحشت است و هر گاه درخت خوب باشد، میوه نیز خوب خواهد بود (همان).

با توجه به روایت اخیر از پیامبر ﷺ که حضرت در آن صلح با کسی که با انسان قطع رحم نموده و در گذشتن از کسی که به انسان ستم نموده و عطا کردن به کسی که انسان را محروم نموده از حسن خلق برشمرده اند، و با توجه به آنچه درباره ارتباط حسن خلق با الفت گذشت چگونگی ارتباط پذیرش عذر خطاکار با الفت و پایداری زندگی اجتماعی روشن می‌گردد.

نگارش کتاب‌هایی، همچون «الفت نامه» توسط فیض کاشانی، «مصادقة الاخوان» توسط شیخ صدوق و کتب مشابه توسط دیگر دانشمندان اسلامی در جهت تحقق پایداری زندگی اجتماعی می‌باشد.

عذر خواهی خداوند و معصومان ﷺ

از جمله دلایل اهمیت عذر خواهی آن است که در برخی روایات آمده که خداوند در روز قیامت از بندگان مؤمن نیازمند عذر خواهی می‌کند، چنان که امام صادق ﷺ فرموده‌اند: «خداوند جلّ ثناؤه محققاً عذر خواهی کند از بنده مؤمن و حاجتمند خود در دنیا چنانچه برادری از برادر خود عذر خواهی کند، خداوند می‌فرماید: به عزت و جلالم سوگند، من تو را در دنیا ندارم و نیازمند نکردم از راه این که تو نزد من خوار و بی‌مقدار بودی، این پرده برگیر و بنگر که از دنیا چه عوضی به تو داده‌ام، فرمود: آن پرده را بالا می‌زند و می‌گوید: آنچه را از من دریغ داشتی با این عوضی که به من دادی، زبانی برای من نداشته.» (کلینی، ۱۳۸۸: ۲ / ۲۶۴)

معصومان ﷺ نیز در مواردی عذر خواهی نموده‌اند، چنان که امام صادق ﷺ درباره عذر خواهی پیامبر ﷺ از اصحاب صفا فرموده‌اند: «متاعی برای رسول اکرم ﷺ آوردند. بین اصحاب صفا تقسیم کرد؛ چون مقدار آن کم بود به همه نرسید. پیامبر ﷺ از این که مبادا محروم‌شدگان، رنجیده خاطر شوند نگران شد، نزد آنان رفت، صریحاً عذر خواهی کرد و فرمود: ای ساکنان سرپناه‌های مسجد در پیشگاه خدا از شما معذرت می‌خواهم، برای من چیزی آوردند، می‌خواستم بین همه شما تقسیم کنم ولی به همه نمی‌رسید لذا به کسانی که از ناتوانی و گرسنگی آن‌ها خائف بودم اختصاص دادم.» (بحرانی، ۱۴۱۱ق: ۱ / ۳۷۹)

عذر خواهی خداوند و معصومان به دلیل عدل و حکمت خداوند و نیز عصمت معصومان ﷺ

در بادی امر شگفت می‌نماید، زیرا عذرخواهی در برابر خطا و کوتاهی معنی می‌یابد، از همین روی درباره عذرخواهی خداوند باید گفت که متکلمان اسلامی با اذعان به وجود المها و مصیبت‌ها و انواع ضرر و زیانهای مادی و جسمی و روحی در جهان کنونی - که آن‌ها را «شر» تعبیر می‌کنند - تلاش نموده‌اند که با طرح اصل «عوض» و «انتصاف» سازگاری شرور را با صفات کمالی الهی، مانند عدالت و حکمت اثبات کنند. ایشان به این منظور شرور و آلام جهان را به سه دسته ذیل تقسیم می‌کنند:

۱- آلام و شروری که خود انسان مسؤؤل به وجود آمدن آن‌ها می‌باشد، مثل آن که شخصی باتوجه کامل دست خود را می‌سوزاند یا جرح و ضرری به خود وارد می‌نماید. موافقان و مخالفان در این نوع شرور مناقشه و مخالفتی ندارند و ایرادی بر دین و آموزه‌های آن نمی‌شود.

۲- آلام و شروری که توسط دیگر انسانها که مخلوق خداوند هستند و با قدرت و تمکین او در حق دیگران انجام می‌گیرد، مثلاً ظالمی به انسان دیگر جراحات وارد می‌کند، یا اموال او را غصب می‌کند یا عامل کشتار دیگران می‌شود.

در این قسم از شرور و آلام، متکلمان بر این باورند که: گرچه خود انسان مسؤؤل مستقیم این همه المها و مصیبت‌ها می‌باشد، اما چون این جنایتها با تمکین و قدرت خداوند صورت گرفته، بناچار خداوند نیز مسؤؤل شناخته می‌شود، لذا باید داد مظلوم را از ظالم بستاند، خداوند عادل نیز یا در همین دنیا از مظلوم حمایت نموده و ظالم را به قهر خویش مبتلا می‌کند، یا آن که آن را به روز رستاخیز حواله می‌دهد، که از آن به اصل «انتصاف» تعبیر می‌شود، چنان که سید مرتضی گفته است: «خداوند متعال بخاطر تمکین آلام و مضار ضامن انتصاف است.» (علم الهدی، ۱۴۱:ق: ۳۴۲)

۳- المها و مصیبت‌هایی که از قوانین طبیعت ناشی شده و به خداوند مستند می‌باشند، مثل آن که کسی در اثر زمین لرزه یا طوفان و دیگر سوانح طبیعی جان خود را از دست داده یا دچار جراحات و آلامی می‌شود، یا آن که خداوند به علی، مانند: امتحان، بلایا و مصیبت‌هایی بر انسان‌ها وارد می‌کند.

در این قسم از شرور و آلام که واسطه‌ای بین الم و خداوند نیست، متکلمان اسلامی به طریق اولی قایل به جبران هستند و بر این باورند که خداوند باید در مقابل این همه دردها و آلامی که متوجه انسانها می‌شود، در دنیا یا آخرت به اندازه‌ای جزا و پاداش اعطا کند تا آن آلام جبران شوند. در اصطلاح کلامی از این اصل به «عوض» یا «اعواض» تعبیر شده است (حلی علامه، ۱۴۰۷:ق: ۳۳۲).

با توجه به آنچه گذشت عذرخواهی خداوند به معنای دادن عوض، جبران نمودن، انتصاف (انتقام گرفتن) می‌باشد، که با کاربرد عذرخواهی در مورد مردم متفاوت است.

درباره عذرخواهی معصومان علیهم‌السلام نیز باید گفت که با توجه به امکان ترک اولی از

معصومان علیهم‌السلام عذر خواهی معصومان علیهم‌السلام به خاطر آن موجه خواهد بود، بدیهی است که عذرخواهی به این معنی با عصمت معصومان علیهم‌السلام منافات ندارد.

پرهیز از آنچه که موجب عذر خواهی شود

با وجود توصیه اسلام به پذیرش عذر خطاکار و نیز تشویق آن به عذرخواهی، اسلام از انجام کارهایی که موجب عذر خواهی شود نهی نموده که به نوعی در پایداری زندگی اجتماعی نقش بسزا دارد، چنان که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده‌اند: «زنهار از کاری که به سبب آن پوزش بخواهی؛ زیرا در آن شرک پنهان، است.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۸/۲۰۰) و نیز علی علیه‌السلام فرموده‌اند: «نیاز نیافتن به عذر خواهی، عزت بخش‌تر و آبرومندان‌تر از عذر خواهی موجه است.» (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: حکمت ۳۲۶) و نیز امام حسین علیه‌السلام فرموده‌اند: «زنهار از کاری که از آن پوزش بخواهی؛ زیرا مؤمن نه بدی می‌کند و نه پوزش می‌خواهد و منافق هر روز بدی می‌کند و پوزش می‌طلبد.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۸/۱۲۰) همچنین امام صادق علیه‌السلام فرموده‌اند: «مناسب نیست که شخص با ایمان خود را خوار سازد. راوی پرسید: با چه کار خود را خوار می‌سازد؟ امام فرمود: کاری که به عذرخواهی بیانجامد، انجام نمی‌دهد.» (طبرسی، ۱۳۸۵: ۲۴۴)

ضرورت عذر خواهی در هنگام ارتکاب خطا

انسان معصوم نبوده و ممکن است از وی خطا و اشتباهی سرزند، از این رو باید عذر خواهی را در خود تقویت کند، زیرا عذر خواهی محصول تواضع و بیداری و پشیمانی است. گاهی غرور مانع از عذر خواهی خطاکار می‌گردد، از همین روی امام صادق علیه‌السلام در نکوهش غرور فرموده‌اند: «داخل بهشت نمی‌شود، کسی که در قلبش ذره‌ای از کبر و غرور باشد» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۵/۳۷۵)

گاهی خطاکار با تصور آن که عذرخواهی موجب خواری وی می‌گردد از عذر خواهی سرباز می‌زند، و حال آن که عذر خواهی از خطا، نه تنها سبب خواری و خفت نیست بلکه با انجام آن شخص دوباره روحیه خویش را باز می‌یابد و از پیامدهای زیانبار خطا و اشتباه و حتی گناهی جلوگیری می‌کند. بر خلاف عذر خواهی بدون دلیل، که سودی ندارد و بر گناهان می‌افزاید (خوانساری، ۱۳۷۳: ۴/۵۹۱) عذر خواهی و بخشش بجا و با شرایط لازم باعث رفع بسیاری از مشکلات جامعه و کاهش تنش‌ها و چالش‌ها و سبب صلح و آشتی و در نتیجه پایداری زندگی اجتماعی می‌شود.

در زندگی کمتر کسی یافت می‌شود که حقی از او ضایع نشده و یا دیگران حرمت او را نشکسته باشند، با این وجود چنان که فردی مرتکب خطایی شد در صورت امکان باید از لغزش وی چشم‌پوشی شود، زیرا چشم‌پوشی از خطاهای دیگران، نمونه‌ای از اخلاق نیک و بزرگی

روح بوده که از خداوند الگو گرفته شده و توجه انسان به عفو الهی موجب چشم پوشی از خطای دیگران و گام نهادن جای پای پیامبران و اولیای خدا می‌شود، از همین رو علی علیه السلام فرموده اند: «چه بزرگ است کار کسی که جای پای پیامبران گام می‌نهد.» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۶۰).

بخشش بستر تکامل آدمی و راه خشنودی و قرب به خداست و در اغلب موارد عفو و گذشت تاثیر بیشتری در اصلاح فرد داشته و سبب هدایت است، از همین روی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند: «اینکه خدا به دست تو شخصی را هدایت کند از همه چیزهایی که خورشید بر آن طلوع و غروب کند بهتر است» (طبرسی، ۱۳۸۵: ۱۰۷).

از دیدگاه اسلام پذیرفتن عذرِ عذرخواه پرتوی از اخلاق خداست و اسامی چون تواب و عفو و غفور و مانند آن‌ها برای خداوند به این فضیلت نیکو اشاره دارد، از همین رو نپذیرفتن عذرخواهی دیگران دور از شان و اخلاق اسلامی انسانی می‌باشد، زیرا خداوند، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را، به بخشش و مدارا با مردم فرمان داده (آل عمران: ۱۵۹) و در روایات، بخشش از عادات بزرگان بشمار آمده است (خوانساری، ۱۳۷۳: ۴/۳۵۴). همچنین علی علیه السلام خردمندترین مردم را عذر پذیرترین آن‌ها دانسته و از شیعیان خواسته اند که بسیار پوزش پذیر باشند و عذر برادر دینی خود را پذیرفته و در صورتی که عذری نداشته باشد برایش عذری بتراشند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰/۱۰۰) و نیز فرموده اند: «اگر برادرت از تو گسست، تو خود را به او پیوند ده، و اگر از تو دوری کرد با او مهربان باش و به او نزدیک شو و اگر گناهی کرد، عذرش را بپذیر؛ چندان که گویی تو غلام او هستی و او مولای توست.» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: خطبه ۳۱) ایشان بخشش را از بهترین خوبی‌ها (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۴۵) و نمونه عالی بردباری دانسته (خوانساری، ۱۳۷۳: ۶/۳۵۲) و اشاره نموده‌اند که بردبار کسی است که هنگام توانایی عفو کند (همان: ۵/۹۱) و بدترین مردم کسی است که از لغزشها نگذرد و عیب‌ها را نپوشاند (همان: ۴/۱۷۵).

در حدیث نبوی وارد است که از برای مومن بر یکدیگر سی حق است، از جمله: اگر گناهی در حق او از برادر مؤمنش سر بزند، یا تقصیری از او صادر شود از او بگذرد و اگر از او عذر خواهی کند عذر او را بپذیر (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۶۷/۳۳۶).

حفظ شخصیت عذرخواه در گرو پذیرش عذر خواهی وی است، زیرا ممکن است روزی ما نیز در همین شرایط قرار گرفته و به بخشش نیاز داشته باشیم، از این رو انسانی که توقع دارد که از لغزش‌های وی چشم پوشی شود، باید خود نیز خطای دیگران را ببخشد (نور: ۲۲). علی علیه السلام در توصیه به مالک اشتر فرموده‌اند: «..... همان گونه که دوست داری خداوند تو را ببخشد و از خطاهایت درگذرد، تو نیز آنان را ببخش و از خطاهایشان درگذر» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: نامه ۵۳) و نیز فرموده‌اند: «زشت‌ترین عیب‌ها اندک بودن عفو و گذشت و بزرگ‌ترین گناه شتاب در انتقام گرفتن از دیگران است.» (خوانساری، ۱۳۷۳: ۷/۲۵۳) از سویی در روایات آمده: «برای انسان عاقل

بخشش شدیدتر از اجرای مجازات است» (حرانی، ۱۴۰۴: ۸۳).

معصومان علیهم‌السلام علاوه بر تشویق‌های گفتاری به پذیرش عذر دیگران، عذر دیگران را پذیرفته و در مواردی افراد خطاکار عذرخواه را دلداری داده‌اند، چنان که گفته شده: دخل الرضا علیه‌السلام الحمام، فقال له بعض الناس: دلکنی فجعل یدلکه فعرّفوه فجعل الرجل یستعذر منه و هو یطیب قلبه و یدلکه: امام رضا علیه‌السلام داخل حمام شد، یکی از آنهایی که امام را نمی‌شناخت به حضرت گفت: پشت مرا کیسه بکش، حضرت رضا علیه‌السلام بدون معطلی کیسه را گرفت و شروع کرد به کیسه کردن آن مرد. در این هنگام بعضی امام را شناختند و به آن شخص معرفی کردند که این آقا، امام رضا است. آن مرد ناراحت شد و شروع کرد از امام عذرخواهی کردن. آقا ببخشید، جسارت شد. ولی امام علیه‌السلام او را دلداری می‌داد و با او سخن می‌گفت. و پشت او را کاملاً کیسه کرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴ / ۳۶۲).

نقش عذر خواهی و پذیرش عذر در آرامش روان

آرامش روان افراد جامعه در پایداری زندگی اجتماعی نقش بسزا دارد، زیرا از یک سو موجب آرامش کسی که عذر خواهی می‌کند شده و از سویی آرامش فردی که از وی عذر خواهی می‌شود را به دنبال دارد. گرچه وجود خشم در انسان ضروری است، اما افراط در آن زیان‌آور است، از همین روی در روایات از آن به عنوان کلید همه بدی‌ها تعبیر شده، چنان که امام صادق علیه‌السلام فرموده‌اند: «الغضب مفتاح کل شر». (صدوق قمی، ۱۳۶۲ش: ۷/۱)، زیرا غضب بر ارکان وجود انسان استیلا یافته و سر تا پای وجودش را در حصار کشیده و موجب آن می‌شود که روح حالت عصیان و سرکشی بخود گرفته و میدان تاخت و تاز این صفت ناستوده بی‌مانع می‌شود، چه آن که حجاب «خشم» دیده عقل را بسته و قوه ادراک و تمیز را از وی سلب می‌کند، شخص خشمگین گاهی چنان دچار هیجان شدید می‌شود که در چهره حیوانی بی‌ادراک خودنمایی کرده و واقع بینی و احساس خود را از دست می‌دهد.

اگر افراد بر اثر تعالی نفس دریابند که در عفو و بخشش و پذیرش عذر دیگران لذتی است که در انتقام نیست، با کمال میل و رغبت از خوی انسانی مزبور استقبال نموده و خویشتن را از صفت سبانه انتقام بر حذر می‌دارند. اگر به خوبی درک کنند که تسکین آلام دردمندان و شاد کردن دل‌های شکسته یتیمان، بیش از جمع مال لذت دارد، با گشاده رویی به این روش انسانی می‌گیرند و قسمتی از ثروت خود را در راه دگر دوستی و برای جلب لذت معنوی صرف می‌کنند. (فلسفی، ۱۳۷۸: ۲ / ۷۴).

حس انتقام افق زندگی را تیره و تاریک می‌کند و پایداری زندگی اجتماعی را به خطر می‌اندازد. این حس شوم غالباً همراه غضب است اگر ما بخواهیم در برابر هر بدرفتاری که می‌بینیم مقابله به مثل کنیم و با جریحه‌دار ساختن جسم و روح دیگران حس «انتقام» خود را تسکین بخشیم بطور

کلی زندگی ما صرف نزاع و کشمکش شده و زد و خوردها در دایره تسلسل قرار خواهد گرفت. پذیرش عذرخواهی و خطای دیگران و بخشش آن‌ها زندگی را برای پذیرنده عذر و در نتیجه برای جامعه لذت بخش می‌کند، از همین روی علی علیه السلام کینه و عدم گذشت را مایه لذت نبردن از زندگی دانسته‌اند (خوانساری، ۱۳۷۳: ۳/۳۳۷).

اهمیت پذیرش عذر دیگران و نقش آن در آرامش انسان تا جایی است که در روایات آمده: «اطلب لایحیک عذرا فان لم تجد له عذرا فالتمس له عذرا به برادرت [در مورد عملی که مشاهده می‌کنی] عذری (و راه اعتذاری) جست‌وجو کن، پس اگر عذری نمی‌یابی باز هم [از پیش خود] برایش عذری درست کن.» (صدوق قمی، ۱۳۶۲: ۲/۶۲۲) تحلیل روان‌شناختی چنین فرآیندی این است که در حقیقت باورهای ایمانی دو کارکرد را موجب می‌شود: نخست آنکه با ایجاد احتمالات متعدد، پردازش در بین احتمالات متعدد باشد و در اینجا ناظر عمل متقاعد می‌شود که احتمالات دیگر را بپذیرد. دوم این که تا یقین به چگونگی اعمال دیگران برای ما حاصل نشده است، به شنیده‌ها و شایعات و نیز احتمالات و گمان‌های بد نسبت به دیگران نباید اعتنا کرد یعنی ذهن خود را عادت دهیم اموری را که به آن‌ها اطمینان نداریم اصلاً دنبال نکنیم (عباس‌نژاد، ۱۳۸۴: ۳۵۰). پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده‌اند: «عفو و گذشت سبب سلامت روح و آرامش جان و طول عمر خواهد شد.» (ری شهری، ۱۳۷۵: ۳/۲۰۱۳).

عذرخواهی در اشتباهات علمی

افراد جامعه اسلامی در مسائل علمی با عنوان «معلم»، «متعلم» و «عالم» در ارتباط هستند، رعایت آداب دانش‌اندوزی در پایداری زندگی اجتماعی معلم و متعلم و عالم نقش بسزا دارد. از جمله آداب دانش‌اندوزی آن است که فردی که برداشت و نقطه نظر اشتباهی در مباحث علمی داشته ضمن عذرخواهی از طرف مقابل که دیدگاه درستی داشته صحت دیدگاه وی و غلط بودن دیدگاه خودش را مورد تأیید قرار دهد، چنان که فیض کاشانی درباره یک مسأله علمی، با استادش ملأ خلیل قزوینی از علمای بزرگ شیعه مناظره و مباحثه کرده و نظر فیض و ملاخلیل مختلف بوده و هر یک سعی داشتند رأی خود را اثبات کنند؛ در نهایت قزوینی، فیض را تخطئه کرده، رأی خودش را صحیح دانست، اما چند روز بعد، متوجه شد که سخن شاگردش فیض صحیح بوده و خودش اشتباه می‌کرده است. از این‌رو برای عذرخواهی از قزوین پیاده به کاشان آمد و هنگامی که به در منزل او رسید از بیرون منزل فریاد زد: یا محسن قد اتاک المسیء. پس از دیدار و سلام و تعارفات معموله، به فیض گفت: در آن مسأله حق با شما بوده و من اشتباه می‌کردم. ملاخلیل پس از عذرخواهی از فیض بلافاصله به طرف قزوین به راه افتاد، و هرچه فیض اصرار کرد چند لحظه‌ای استراحت کنید، قبول نکرد و گفت: من فقط برای اعلام اشتباه خودم این راه طولانی را طی کردم و منظوری جز این نداشتم (قمی، ۱۳۲۶: ۱۷۳).

مشابه این داستان در باره علامه مجلسی و یکی از فقهای کربلا (تکنابنی، ۱۳۶۴: ۲۰۸) و نیز فیض کاشانی و محمد طاهر قمی که برای عذر خواهی از فیض کاشانی با پای پیاده از قم راهی کاشان شده (نقیبی، ۱۳۸۷: ۳۵) بیان شده است.

عناوین مرتبط با پذیرش عذر

پذیرش عذر دیگران علاوه بر آن که با واژه «اعتذار» و هم خانواده های آن مورد تشویق قرار گرفته با عناوین چندی که به معنای بخشش هستند مورد تأکید و توصیه قرار گرفته که به نوعی در پایداری زندگی اجتماعی نقش بسزا دارند و به شکل ذیل مورد بررسی و اشاره قرار می‌گیرند:

۱- **عفو:** عفو عبارت است از ترک انتقام، اعم از آن که با کینه و حقد قلب بر بدکار همراه باشد یا نباشد (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۳/۳) و اصل و ریشه آن به معنی محو و نابودی است (ابن منظور مصری، ۱۴۱۴: ۱۵/۷۲) و در قرآن کریم به معنای نگرفتن انتقام از خطاکار است؛ یعنی عفو زیرمجموعه احسان و عطایی است که فرد بخشنده به خطاکار می‌دهد. بخشش از فضل و فضیلت ناشی می‌شود (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱/۳۹). و عبارت بخش چهل و نهم دعای جوشن کبیر که می‌فرماید: «یا من عفوہ فضل» (قمی، ۱۳۵۹: ۹۳) دیدگاه مزبور را تأیید می‌کند.

امام صادق علیه السلام در تعریف عفو فرموده‌اند: «عفو کردن و از تقصیر گذشتن با وجود قدرت بر انتقام، طریقه پیامبران و متقیان است و معنی عفو آن است که هر گاه از کسی جرمی و تقصیری نسبت به تو واقع شود، پی او نیروی و به او اظهار نکنی و از ظاهر و باطن فراموش کنی و احسان را به او زیاده‌تر از پیش کنی» (گیلانی، ۱۳۴۳: ۱/۱۵۸).

عفو با عذر خواهی و عدم عذر خواهی خطاکار قابل جمع است، یعنی ممکن است پس از آن که خطاکار عذر خواهی کند، صاحب حق او را ببخشد. ممکن است بخشش خطاکار بدون عذر خواهی وی انجام شود.

۲- **صفح:** به معنای روی گرداندن و اعراض کردن از چیزی و در گذشتن از گناه و خطای کسی آمده ﴿فَأَصْفَحَ الصَّفْحَ الْجَبِيلَ﴾ (حجر: ۸۵) در تفسیر آیه فوق آمده است که: «منظور، عفو کردن بدون سرزنش است.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۲۸) در این باره مفسرین گفته‌اند: در این جا خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله امر کرده است که از گناهان مردم صرف نظر کند و آن‌ها را به بخششی زیبا ببخشد و این بخشش به گونه‌ای باشد که حتی مجرمان احساس ملامت و سرزنش هم نکنند. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسند: «... صفح به معنای ترک مؤاخذة است، مانند عفو، اما از عفو بلیغ‌تر و رساتر است، لذا در قرآن کریم هر دو، کنار هم آمده...» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۲۸۰). صفح یعنی از اشتباهات کسی بگذریم بدون آن که ملامتش کنیم بلکه با احسان نیز با او برخورد کنیم. لذا صفح کرامت والاتری است و عفو اولیاء خدا به صورت صفح

است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۹).

۳- **غفران:** از ماده‌ی «غفر» بوده و در لغت به معنی پوشیدن چیزی که انسان را از زشتی حفظ می‌کند (همان) بر اساس این معنی، غفران به معنای پوشاندن عیب دیگران می‌باشد. غفران، مرحله‌ی بالاتر از عفو و صفح بوده و خداوند می‌فرماید: «وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» و اگر ببخشید و در گذرید و بپوشانید، به راستی خداوند آمرزنده‌ی مهربان است. (تغابن: ۱۴) در آیه «وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ» بایستی عفو کنند و در گذرند آیا نمی‌خواهید که خدا شما را مورد غفران و عفو و بخشش قرار دهد. (نور: ۲۲) نیز از عفو و صفح سخن به میان آمده است.

با توجه به مفهوم لغوی کلمات عفو (صرفنظر کردن از مجازات است)، صفح (گذشت و ترک هر گونه سرزنش) و غفران (پوشاندن خطا و محو کردن اثر آن) و پشت سر هم آمدن این سه کلمه در آیه مذکور سلسله مراتب بخشش خطا را بیان می‌کند. البته درجه بالاتر از این هم در قرآن مجید مطرح شده که عبارت است از: پاسخ بدی را با نیکی دادن؛ آن‌جا که می‌فرماید: «أَدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» بدی را با خوبی دفع کن. (مؤمنون: ۹۶ و فصلت: ۳۴) و تنها کسانی به این مرحله می‌رسند که دارای صبر و استقامت‌اند و بهره‌عظیمی از ایمان و تقوا دارند (فصلت: ۳۵) در آیه «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُظُمِينِ وَالْعَفَايِنِ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» کسانی که در فراخی و تنگی انفاق می‌کنند و خشم خود را فرو می‌برند و از مردم در می‌گذرند و خداوند نیکوکاران را دوست دارد» (آل عمران: ۱۳۴) «الناس» به تنهایی و مطلق آمده و هر انسانی اعم از زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان را شامل می‌شود، از سویی در «وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ» ایمان داشتنن خطار کار شرط نشده است، از این رو می‌توان گفت این توصیه تنها شامل مسلمانان نیست و همه‌ی انسان‌ها از هر قوم و ملیتی را شامل می‌شود، زیرا اسلام دین صلح و آشتی است و غیر مسلمانان هر چند در عقیده و مذهب با مسلمانان تفاوت دارند. اما در «انسانیت» با مسلمانان مشترک بوده و محترم هستند، چنانچه حضرت علی علیه السلام به مالک اشتر فرموده‌اند: «نسبت به آنان حیوان درنده ای مباش که خوردنشان را غنیمت شماری؛ زیرا مردم دو گروهند: یا برادر دینی تو هستند، یا هم‌نوع تو، که از ایشان لغزش سر می‌زند و در معرض درد و گرفتاریها قرار دارند و دانسته و ندانسته خلاف می‌کنند. بنابراین، همان گونه که دوست داری خداوند تو را ببخشد و از خطاهایت درگذرد، تو نیز آنان را ببخش و از خطاهایشان درگذر» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: نامه ۵۳).

در روایات نیز به صورت گوناگون بخشش و گذشت توصیه شده، چنان که بخشش در هنگام

قدرت، روش انبیاء و پرهیزگاران دانسته شده است (امام صادق، ۱۹۸۰: ۱۵۸). و امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «ما خانواده ای هستیم که عفو ستمکاران خوی ما است.» (قمی، ۱۴۱۷: ۳۳۸) و نیز پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده‌اند: «خداوند بسیار باگذشت است و گذشت را دوست دارد.» (حاکم نیشابوری، بی تا: ۴/ ۳۸۳)

در روایات از بخشش به عناوینی چون، زکات پیروزی (شریف الرضی، ۱۴۱۴: حکمت ۲۱۱)، زیور قدرت (آمدی، ۱۳۶۶: ۳۴۲) و شکرانه‌ی قدرت و پیروزی بر دشمن (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۸/ ۴۲۷) سخن به میان آمده و به کسانی که به هنگام قدرت و پیروزی عفو پیشه کنند و از خطاهای دیگران بگذرند، خداوند وعده گذشت از گناهانشان در روز سختی را داده است (متقی هندی، ۱۳۸۹: ۳/ ۳۷۳).

آداب عفو و بخشش و پذیرش عذر خطاکار

برای رسیدن به تقوا و پرهیزگاری خداوند دستور داده که در قبول عذر خواهی دیگران، مردم از خود ملامت و محبت نشان داده و بی آن که دیگران را ملامت کنند از گناهان آن‌ها گذشت کنند، چنان که فرموده: ﴿...فَأَصْفَحَ أَلْصَّفَحَ الْجَمِيلُ﴾ (حجر: ۸۵) بدیهی است که گذشت از خطای دیگران بدون آن که آن‌ها را ملامت کنند و نیز رعایت دیگر آداب عذرخواهی و گذشت در پایداری زندگی اجتماعی نقش بسزا دارد، از همین روی امام سجاد علیه السلام درباره آیه ﴿...فَأَصْفَحَ أَلْصَّفَحَ الْجَمِيلُ﴾ (حجر: ۸۵) فرموده‌اند: «منظور، گذشت بدون سرزنش است. (قمی، ۱۴۱۷: ۲۷۶)

از جمله آداب بخشش و پذیرش عذر خطاکار آن است که بخشش باید به شیوه‌ای باشد که تحقیر و خواری و ذلت خطاکار که مورد عفو و بخشش قرار گرفته، نشده و به دنبال این بخشش منت نباشد، زیرا آن را باطل و بی اثر می‌کند. چنان که خداوند فرموده: ﴿لَا تَتْرِبَ عَلَیْكُمْ أَلْیَوْمَ یَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّحِیْمِ﴾ حضرت یوسف علیه السلام به برادرانش گفت: امروز من از شما گذشتم و خودتان را سرزنش نکنید که خدا شما را می‌آمزد زیرا او از همه مهربانتر است.» (یوسف: ۹۲) با توجه به آیه مزبور حضرت یوسف علیه السلام نه تنها برادرانش را مورد توبیخ و سرزنش قرار نمی‌دهد بلکه در اوج بزرگواری از آن‌ها می‌خواهد که خودشان را سرزنش نکنند. علی علیه السلام نیز فرموده‌اند: «هر کس به خاطر احسان نمودنش بر کسی منت بگذارد، اصلاً نیکی نکرده است.» (آمدی، ۱۴۱۰: ۶۶۵)

آثار مثبت عفو و بخشش و پذیرش عذر دیگران

گذشت از خطای دیگران و پذیرش عذر آن‌ها از مصادیق نیکوکاری است و چنانچه به شیوه‌ای آگاهانه انجام بگیرد، آثار مثبت فردی و اجتماعی زیادی در پی داشته و برکت و سازندگی فراوان دنیوی و اخروی را در زندگی به همراه خواهد داشت.

الف- آثار فردی

۱- حصول تقوا: چنان که خداوند فرموده: «اگر شما گذشت کنید، به پرهیزگاری نزدیک تر است.» (بقره: ۲۳۷)

۲- طولانی شدن عمر: چنانچه پیامبر ﷺ فرموده اند: «هر که گذشتش زیاد باشد، عمرش دراز شود.» (دیلمی، ۱۳۶۶: ۳۱۵)

۳- نجات از عذاب دوزخ و برخورداری از پادش اخروی: چنان که پیامبر ﷺ فرموده اند: «از لغزشهای خطاکاران درگذرید، تا بدین سبب خداوند شما را از مقدرات ناگوار و عذاب دوزخ دور گرداند.» (ورام، ۱۴۱۰: ۱۲۰/۲) و در روز سختی از گناهانتان بگذرد (متقی هندی، ۱۳۸۹: ۳/۳۷۳) علی ﷺ نیز فرموده اند: «گذشت کردن از روی قدرت، سپری است در برابر عذاب خدای سبحان» (خوانساری، ۱۳۷۳: ۱/۳۹۸)

پذیرش عذر دیگران و بخشش آن‌ها نشانه پاکی روح و رشد و کمال مقام انسانی بوده و انسانهای با گذشت اهل تقوایند و علاوه بر این که در این جهان از ناراحتی‌های زندگی رنج نمی‌برند، در آخرت نیز مورد آمرزش و لطف (آل عمران: ۱۳۴ و ۱۳۵) و محبت خاص خدا (مائده: ۳) قرار می‌گیرند.

خداوند فرموده: «کسانی که شکیبایی کنند و آن کس را که به او ستم کرده، مورد عفو قرار دهند این از کارهای پر ارزش است و پاداششان نزد خدا محفوظ است.» (شوری: ۴۳) همچنین پیامبر ﷺ فرموده اند: «هر گاه خشمی برای شما پیش آمد، با عفو و گذشت آن را از خود دور کنید، زیرا در روز قیامت منادی ندا می‌دهد: هر که به گردن خدا مزدی دارد، برخیزد و کسی جز بخشایندگان برنخیزند، آیا نشنیده اید که خدای متعال فرمود: «پس هر که گذشت کند و آشتی ورزد، مزدش با خداست (دیلمی، ۱۳۶۶: ۳۳۷) و امام علی ﷺ پاداش انسان با گذشت را غیر قابل سنجش می‌دانند (خوانساری، ۱۳۷۳: ۴/۱۸۴) و می‌فرمایند: «در کیفر برای گناه شتاب مکن و بین کیفر و گناه جایی برای گذشت باقی بگذار، با این کار پاداش آخرت و ثواب بدست می‌آوری» (همان: ۳/۳۳۰) و در سخنان پیش از شهادتشان فرمودند: «اگر زنده ماندم که صاحب اختیار خون خودم هستم و اگر رفتم، مرگ وعده گاه من است؛ اگر من (زنده بمانم و قاتلم را) ببخشم این گذشت برای من مایه تقرب است و (اگر رفتم و شما او را بخشیدید) این بخشش برای شما ثواب و نیکی است. پس، گذشت کنید. آیا دوست ندارید که خدا شما را ببخشد؟» (ری شهری، ۱۳۷۵: ۷/۴۶۲)

امام سجاد ﷺ می‌فرمایند: «روز قیامت خدا اولین و آخرین را در یک بلندی جمع می‌کند. سپس منادی ندا می‌کند که کجايند اهل فضل؟ گروهی برمی‌خیزند، ملائکه می‌گویند: فضل شما چیست؟ می‌گویند: «هرکس از ما دوری می‌کرد ما به او نزدیک می‌شدیم، هرکس ما را محروم می‌کرد ما به او بخشش می‌کردیم و هرکس به ما ظلم می‌کرد او را می‌بخشیدیم فرشتگان

می‌گویند: راست گفتید، داخل بهشت شوید.» (طوسی شیخ، ۱۴۱۴ق: ۱۰۳)

۴- **سلامت روح و آرامش جان:** چنان که پیامبر ﷺ فرموده اند: «عفو و گذشت سبب سلامت روح و آرامش جان و طول عمر خواهد شد (ری شهری، ۱۳۷۵: ۳/۲۰۱۳) بدیهی است که بین طول عمر و سلامت روح و آرامش جان رابطه منطقی وجود دارد.

از جمله دلایل نقش عفو و گذشت و پذیرش عذر در آرامش روان آن است که واقع بینی و داشتن توقعات معقول و متناسب، آرامش روان را به دنبال دارد، از همین روی دکتر روان‌شناسی اشاره نموده که در اواسط جنگ جهانی دوم می‌خواستند از شهر خود به شهر دوردستی سفر کند، ولی هر قدر اصرار ورزیده بلیت هواپیما به او نداده و گفته‌اند اولویت با حمل و نقل‌های ارتش است؛ از همین روی وی مجبور شده که با ترن - آن هم ترن درجه سه- سفر کند. دکتر مزبور گفته: «پس از چند دقیقه که روی نیمکت ناراحت‌کننده درجه سه نشستیم؛ فوق‌العاده خشمگین شدم و دیدم ادامه چندین ساعت سفر روی این نیمکت‌های سخت و سفت به شدت عذاب‌آمیز می‌دهد. فوراً این ناراحتی خود را تجزیه و تحلیل کردم؛ کم‌کم از خود پرسیدم: آیا عذاب شدید من واقعا از ناراحتی جاست یا از این است که به من برخورد کرده که چرا پزشک روان‌شناس خدمتگذار محترمی مثل من را آن قدر احترام نگذاشته‌اند که استثنا بلیت هواپیمایی در اختیارش بگذارند تا مجبور نشود چندین ساعت از وقت بسیار ذی‌قیمتش را به این طرز تلف کند؟ بعد از این سؤال از خود پرسیدم: آیا واقعا حق دارم چنین توقعی در موقع جنگ داشته باشم؟ یا این که توقع من ناشی از استثنا طلبی احمقانه و خودخواهانه من است؟ فوری فهمیدم که این انتظار، توقعی است بی‌جا؛ زیرا مسلماً موقعی که برادران من، زیر باران گلوله‌اند، البته کارهای مربوط به آن‌ها، مقدم بر هر چیز دیگر باید باشد. به محض این که مطلب به این صورت برایم روشن شد و معتقد شدم نباید به من بر خورد، نه تنها از نیمکت سخت و سفت عذاب نکشیدم، بلکه تمام مدت سفر را هم با خواندن کتاب و صحبت با سایر مسافران به خوشی گذراندم و ابداً طول سفر را احساس نکردم؛ در صورتی که نه نیمکت نرم‌تر شده بود، نه مدت سفر کم‌تر.» (موسوی لاری، ۱۳۶۸: ۳۶۸)

۵- **عزت و شرف:** چنان که پیامبر ﷺ فرموده اند «بر شما باد گذشت، زیرا گذشت جز بر عزت بنده نیفزاید. از هم بگذرید تا خدا به شما عزت دهد.» (کلینی، ۱۳۸۸: ۲/۱۰۸) و نیز فرموده‌اند: «کسی که از خطاهای دیگران درگذرد خداوند جز عزت و شرف چیز دیگری در پرونده اش وارد نمی‌کند.» (متقی هندی، ۱۳۸۹: ۶/۲۹۴) بدیهی است که انسانی که سخت نمی‌گیرد و در عین قدرت از تقصیر دیگران می‌گذرد محبوب جامعه می‌شود.

۶- **پیروزی:** امام رضا علیه السلام فرمودند: «هرگز دو گروه با هم رویاروی نشدند، مگر اینکه

باگذشت‌ترین آن‌ها پیروز شد.» (کلینی، ۱۳۸۸: ۲/۱۰۸)

ب- آثار اجتماعی

۱- بهره‌مندی از برادری و تبدیل کینه و دشمنی به صلح و همدلی: چنان که پیامبر ﷺ فرموده‌اند: «از یکدیگر گذشت کنید تا کینه‌های میان شما از بین برود» (متقی هندی، ۱۳۸۹: ۲۹۴) همچنین علی رضی الله عنه فرموده‌اند: «عذر خواهی‌های مردم را بپذیر تا از برادری آنان بهره‌مند شوی، و با روی گشاده دیدارشان کن تا کینه‌هایشان بمیرد.» (خوانساری، ۱۳۷۳: ۲/۲۱۵)

۲- دوام حکومت: چنان که پیامبر ﷺ عفو و گذشت زمامدار را موجب پایداری حکومتش دانسته و فرموده‌اند: «عفو الملك عقال الملك: گذشت زمامدار سبب پابرجا شدن حکومت است.» (جویری، ۱۴۱۵: ۴/۲۱۰) و نیز فرموده‌اند: «عفو الملك أبقى للملك: گذشت زمامدار حکومت را پابرجاتر می‌کند.» (صدوق قمی، ۱۴۰۴: ق: ۴/۳۸۱)

۳- برخورداری از شیرینی عفو و لذت آن: در عفو لذتی است که در انتقام نیست، از زیبایی‌های بسیار مهم اخلاقی، چشم‌پوشی از ستم قابل‌گذشتی است که کسی از روی جهل و تعصب و کینه و خشم و حسادت و تنگ‌نظری به انسان روا داشته است. بی‌تردید هر انسانی در معرض کینه و خشم و تنگ‌نظری و حسد خویشان و آشنایان و دیگر مردمان است. اگر بخواهد انتقام بگیرد، زیان و ضررش از ستمی که دیده بیشتر است، زیرا باید گناهی، مانند گناه ستم‌کنندگان انجام دهد تا آرام شود، ولی اگر گذشت کند، هم لذت برده و هم خشنودی خدای متعال را جلب کرده و هم به پاداش بزرگ دست یافته و هم از ضرر و زیان انتقام که محصول تلخ کینه و خشم است در امان مانده است و به عزت نیز می‌رسد.

با توجه به اثرات مثبت و فراوان عفو و بخشش، از تردید و دودلی در عفو و گذشت و پذیرش عذر خطاکار منطقی نیست، از همین رو امام باقر رضی الله عنه فرموده‌اند: «پشیمانی از گذشت، برتر و آسانتر از پشیمانی حاصل از کیفر دادن است» (کلینی، ۱۳۸۸: ۲/۱۰۸).

۴- پایداری زندگی اجتماعی: همان‌گونه که در تعریف پایداری زندگی اجتماعی و اهمیت آن گذشت، پایداری زندگی اجتماعی موجب رضایتمندی افراد از زندگی و لذت بردن و سازگاری است. بدیهی است که عفو و بخشش در این امر بسیار راهگشا می‌باشد.

آثار منفی خودداری از عفو و بخشش خطاکار و نپذیرفتن عذر وی

۱- محروم شدن از آثار مثبت عفو و پذیرش عذر خطاکار

کسی که گذشت نمی‌کند از تمامی آثار مثبت بخشش محروم می‌شود، زیرا گذشت نکردن در هنگام قدرت بر انتقام، عملی زشت و ناپسند دانسته شده، چنان که امام صادق رضی الله عنه فرموده‌اند: «چه زشت است انتقام‌گیری قدرتمندان» (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۵۹).

۲- کوچک شدن فردی که از عفو و پذیرش عذر دیگران خودداری می‌کند

انتقام گرفتن با وجود امکان گذشت و پذیرش عذر و موجه بودن آن موجب آن می‌شود که انتقام گیرنده ارزش خود را از دست داده و در نزد افکار عمومی کوچک شود، چنان که علی علیه السلام فرموده‌اند: «سیادت و بزرگی، با انتقام‌جویی، ناسازگار است.» (خوانساری، ۱۳۷۳: ۶ / ۳۵۹).

۳- از دست دادن آمرزش و غفران خداوند

فردی که از عفو دیگران چشم می‌پوشد و عذر خطاکار را نمی‌پذیرد، غفران و بخشش خداوند را از دست می‌دهد، چنان که علی علیه السلام در نامه خود به مالک اشتر فرموده‌اند: «...همان گونه که عفو خدا را انتظار داری، از خطای مردم بگذر مردم را مورد عفو قرار ده و از گناهانشان در گذر، چنان که دوست داری خدا بر تو ببخشد و از گناهانت در گذر...» (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: نامه ۵۳) مفهوم مخالف این سخن حضرت آن است که کسی که از خطاهای دیگری نمی‌گذرد و عذرشان را نمی‌پذیرد نباید از خداوند نیز چنین توفعی داشته باشد.

۴- از دست دادن شفاعت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

گذشت نکردن و نپذیرفتن عذر خطاکار موجب محرومیت از شفاعت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، چنان که امام حسین علیه السلام فرموده‌اند: «اگر مردی در این گوشم (اشاره به گوش راست) مرا دشنام دهد و در گوش دیگرم (اشاره به سمت چپ) از من پوزش بخواهد، عذر او را می‌پذیرم، زیرا که امیرالمؤمنین علیه السلام برایم از رسول الله نقل کرده: بر حوض کوثر وارد نمی‌شود کسی که پوزش مردم را قبول نکند. اعم از اینکه عذرش موجه باشد یا غیرموجه و به شفاعت من نمی‌رسد.» (دشتی، بی تا: ۲۹۱)

۵- به خطر افتادن پایداری زندگی اجتماعی

با توجه به اهمیت اسلام به پایداری زندگی اجتماعی و احساس رضایت به زندگی، عفو و گذشت و نیز پذیرش عذر خطاکار و معذرت خواهی وی در پایداری زندگی اجتماعی، از جمله در خانواده نقش بسزا دارد و استحکام بنیان های اجتماعی، از جمله خانواده را موجب می‌شود، بدیهی است که خودداری از عفو و بخشش و پذیرش عذر دیگران و خودداری از عذر خواهی، پایداری زندگی اجتماعی را به خطر می‌اندازد.

در توضیح بیشتر می‌توان گفت بعضی از افراد به علت فقدان بلوغ اجتماعی و نداشتن رشد لازم برای هم زیستی، خیلی حساس و زودرنج هستند و در عالم دوستی و همنشینی کم گذشت و سختگیرند، از همین رو کوچک‌ترین خلاف انتظاری را نمی‌بخشند و با دیدن یک غفلت و اشتباه از دوستان و دیگر افراد جامعه، تسلیم احساسات خام و سوزان شده و دست از تفاهم با آن‌ها می‌شویند و با کدورت و رنجش خاطر عمیق، پیوند مهر و علاقه خود را می‌برند و حال آنکه در زندگی، روشنایی و تاریکی، خار و گل و زشت و زیبا همواره در کنار یکدیگر قرار دارند و از آغاز زندگی اجتماعی، باید روش هرکس متکی به آداب ظاهری مطبوع و اصول معنوی متقن باشد و بیاموزد که

ناموس حیات اجتماعی بر این پایه استوار است که در برابر استفاده از مزایایی چند، ضرورت دارد نامالیقات و خلاف انتظارات را تا حدودی تحمل کند و در عین حال از توقعات بی‌جا و تعقیب رؤیاهای بیهوده احتراز جوید و هنر زندگی همین است که بتوانیم حتی‌المقدور حالت انعطاف در برابر توقعات خویش به وجود آوریم؛ چه در بسیاری از موارد، صلح و سازش پایدار، جز از این راه به دست نمی‌آید و مهر و صمیمیت بسط و گسترش نمی‌یابد (موسوی لاری، ۱۳۷۶: ۳۶۸).

حد و مرز عفو و بخشش

اسلام دین رحمت و رأفت است و به عفو، گذشت نموده است، چه بسا اگر عفو با شیوهی درست صورت گیرد، چراغ هدایت دیگران شده و موجب جلب محبت دل‌هایشان گردد، چنانکه صادر کردن فرمان عفو عمومی در روز فتح مکه چنین پیامدی داشت و موجب آن شد که مردم دسته دسته به اسلام بگریند. ﴿وَرَأَيْتَ الْإِنْسَانَ إِذْ خُلُوًّا فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ (نصر: ۲) و پیامبر ﷺ فرمودند: «امروز روز رحمت و بخشش است.» (ابن ابی الحدید، ۱۳۰۴: ۱۷/ ۲۷۲)

با وجود آنچه گذشت در مواردی عفو و بخشش موجب به خطر افتادن پایداری زندگی اجتماعی شده و از همین رو مطلوب نیست، از جمله آن موارد عبارتند از:

۱. در پی داشتن مفاسد اجتماعی

در برخی موارد، گذشت زیان بار بوده و مفاسد اجتماعی را در پی دارد و اسلام در مقابله با مفاسد اجتماعی در هر زمینه‌ای با عاملان آن به شدت مقابله می‌کند، چنان که خداوند به منافقین و شایعه پردازان هشدار شدید داده و به پیامبر ﷺ امر فرموده که در صورت ادامه‌ی کارهایشان، برخورد سخت و دور از تسامح صورت گیرد. (احزاب: ۶۰) همچنین علی رضی الله عنه فرموده‌اند: «نیکی‌ها را به نیکی پاداش ده و از بدی‌ها صرف نظر کن مادام که لطمه‌ای بر دین یا سستی بر حکومت اسلامی وارد نمی‌کند.» (خوانساری، ۱۳۷۳: ۳/ ۳۷۳) و نیز فرموده‌اند: «(بدی یا خوبی را) به نیکی پاداش ده و از بدی درگذر، به شرط آن که به دین لطمه‌ای نزنند یا در قدرت اسلام ضعیفی پدید نیآورد (همان).

۲. موارد حق الناس

عفو در اموری است که به خود شخص مربوط باشد، از این رو در امور مربوط به حق الناس، گذشت بی‌مورد بوده و نسبت به آن سختگیری شده است، چنان که خداوند فرموده: «کسانی که از مؤمنانی که به میل خود صدقات (مستحبی) می‌دهند، عیب جوئی می‌کنند و کسانی را که (در انفاق) جز به اندازه‌ی توانشان نمی‌یابند، مسخره می‌کنند، (بدانند که) خداوند آنان را به ریشخند می‌گیرد و برایشان عذابی دردآور خواهد بود» (توبه: ۷۹) طبق این آیه منافقان گروهی را تحت عنوان ریاکاری عیبجویی و گروهی را به عنوان کم‌کاری مسخره و تخطئه می‌نمودند، از همین رو خداوند اعلام فرموده که هر نوع مسخره و استهزاء و شوخی آنان به اهل ایمان جواب خواهد

داد و در آیه بعد، تأکید بیشتری روی مجازات آن‌ها نموده و فرموده است: «چه برای آن‌ها استغفار کنی و چه نکنی، حتی اگر هفتاد بار برای آن‌ها از خداوند طلب آمرزش نمائی، هرگز خدا آن‌ها را نمی‌بخشد» (توبه: ۸۰)

۳. موارد اجرای حد

موارد اجرای حد از عفو استثناء شده اند، زیرا اجرای حد برای حفظ جامعه از انحرافات و کژی‌ها، و جلوگیری از گسترش فساد و ناپاکی در اجتماع می‌باشد، از همین رو عفو به جرم‌هایی محدود شده که مشمول حد شرعی و قصاص نباشد. تا مبدا زمینه گسترش فساد و فحشا در جامعه فراهم شود. چنان که پیامبر ﷺ فرموده‌اند: «تَجَاوَزُوا عَنِ الذَّنْبِ مَا لَمْ يَكُنْ حُدًّا؛ از گناه تا زمانی که مستوجب حد نباشد، در گذرید» (ورام، ۱۴۱۰ق: ۱۲۰ / ۲)

۴. شخص فرومایه

از عفو و بخشش شخص فرومایه نهی شده، زیرا وی را جسورتر نموده و در ارتکاب خطا خشنود می‌سازد، چنان که علی ؑ فرموده‌اند: «عفو و گذشت به همان اندازه که در اصلاح شخص بزرگوار مؤثر است شخص فرومایه را تباه می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴ / ۷۴).

۵. سبب جرأت و جسارت و سوء استفاده شدن بخشش و عفو

اگر بخشش و عفو سبب جرأت و جسارت و سوء استفاده شده و به حال ستم دیده، مضر باشد، گذشت بی مورد خواهد بود، چنان که علی ؑ فرموده‌اند: «حق کسی که به تو بدی کرده، آن است که از او بگذری، ولی اگر عفو او را مضر دانستی، می‌توانی او را عقوبت کنی» (همان: ۹ / ۷۴) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۱ / ۱۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۵۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۱۸۸)

عذر خواهی‌های نابجا

علی رغم مطلوب بودن عذر خواهی و تشویق و ترغیب زیاد به آن، در مواردی عذر خواهی نابجا و بی مورد می‌باشد، از همین رو علی ؑ فرموده‌اند: «نیاز نیافتن به عذر خواهی از پوزش خواهی موجه عزت بخش‌تر است.» (آمدی، ۱۴۱۰ق: ۱۰۹) از جمله موارد ناموجه بودن عذر خواهی می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱- عذر خواهی از انجام کار خوب

معمولاً افرادی که در موضع قدرت هستند، بسیاری از رفتارهای خلاف توقع خود که از دیگران صادر می‌شود را، جرم پنداشته و اصرار دارند که تمام متهمان، «عذرخواهی» کنند و حال آن که تنها برای انجام کاری که عقلاً و شرعاً بد می‌باشد، عذر خواهی صورت می‌گیرد، از همین رو عذر خواهی برای انجام کار خوب بی‌معناست، چنان که علی ؑ فرموده‌اند: «إِیَّاكَ و ما تعتذر منه فأنه لا یعتذر من خیر: عملی که بخواهی از آن عذر خواهی کنی، انجام نده، زیرا کار خیر، عذر خواهی ندارد.» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۸) همچنین علی ؑ فرموده‌اند: «من اعتذر من غیر ذنب فقد

اوجب علی نفسه الذنب: کسی که از «گناه نکرده» عذرخواهی می‌کند، آن گناه را بر عهده گرفته است» (آمدی تمیمی، ۱۳۶۶: ۴۴۷) آقا جمال خوانساری در شرح جمله یاد شده گفته است: «مراد، منع از عذرخواهی‌هاست که گاهی بعضی مردم می‌کنند، بی اینکه گناهی کرده باشند و با این کار اثبات «گناهی بر نفس خود» می‌کنند.» (خوانساری، ۱۳۷۳: ۵ / ۳۹۲)

توقع لزوم عذر خواهی از کار خوب و تکلیف و وظیفه در جایی شکل می‌گیرد که تلاش می‌شود، «خدمت»، «خیانت» معرفی شود، در این صورت منظور از مطالبه عذرخواهی، خطا دانستن اقدامات پسندیده است. در چنین شرایطی، فرد مورد اتهام، حتی اگر حاضر باشد از آبروی خود صرف‌نظر کند، حق عذرخواهی ندارد، زیرا عذرخواهی به مفهوم تخطئه اقدامات پسندیده، کاری غیراخلاقی و بلکه «ضد اخلاقی» است، از همین روی علی علیه السلام فرموده اند: «لا تعتذر من أمر أظعت الله سبحانه فيه فكفى بذلك منقبة: از رفتاری که در مسیر اطاعت خدا انجام داده ای، عذرخواهی مکن که آن کار برای تو افتخاری است.» (آمدی تمیمی، ۱۳۶۶: ۱۸۲)

با توجه به نادرستی عذر خواهی در برابر کار نیک و تکلیف و وظیفه، علی علیه السلام در برابر زیاده خواهی برخی اصحاب خود که می‌خواستند به بهانه سوابق خود، بر منابع ثروت و قدرت حاکم شوند و از همین روی شورش نمودند، ایستادگی کرده و فرموده اند: «ما أعتذر مما فعلت و لا أتبرأ مما صنعت: شیوه ام را تغییر نمی‌دهم و از گذشته ام عذرخواهی نمی‌کنم.» (مفید، ۱۴۱۳: ۱ / ۲۵۱)

۲- استفاده از عذر خواهی به عنوان اهرم فشار

گاهی، از عذرخواهی به عنوان یک «اهرم فشار» استفاده می‌شود، در این صورت عذرخواهی فاقد ارزش اخلاقی می‌باشد، مثلاً وقتی عثمان حکم تبعید ابوذر به ریزه را صادر کرد و مروان را مأمور اجرای آن نمود، علی علیه السلام بر خلاف دستور عثمان، به مشایعت ابوذر رفت و برادرش عقیل و فرزندان خود را به همراه برد. این اقدام حضرت برای دستگاه خلافت بسیار سنگین و گران بود؛ برخی پا درمیانی کردند تا حضرت از مروان عذرخواهی کند و کدورت رفع شود، حضرت در برابر این پیشنهاد مقاومت نمود و فرمود: اما مروان فلا آتیه و لا اعتذر منه: هرگز به نزد مروان نمی‌روم و از او عذرخواهی نمی‌کنم: (ابن ابی الحدید، ۱۳۰۴: ۱۸ / ۲۵۵)

همچنین معاویه تلاش می‌کرد تا با حيله های مختلف، یاران علی علیه السلام را وادار به عذرخواهی و گرفتن توبه نامه از گذشته شان کند، از همین روی به محمد بن ابی بکر نوشت که تو از معترضان به عثمان بوده ای، ولی محمد با افتخار از مواضع خود دفاع کرد و گفت: اما بعد فقد آتانی کتابک تذکر من امر عثمان امرا لا اعتذر الیک منه: هیچگاه از آن عذرخواهی نمی‌کنم.» (تقی، ۱۳۹۵: ۱ / ۲۸۰)

۳- عذر خواهی از کسی که فاقد شعور اخلاقی است و برای دیگران حقی قائل نیست
عذرخواهی از کسی اخلاقی است که از درک و شعور اخلاقی برخوردار باشد، از این رو باید از

کسی که ادب و احترام را نمی‌فهمد و در اوج تکبر قرار دارد، عذر خواهی نشود. همچنین عذر خواهی از کسی که برای دیگران حقی قائل نیست و خود را «حق مطلق» می‌پندارد، ناموجه و غیر اخلاقی است، چنان که امام صادق علیه السلام فرموده اند: «لا تعتذر الی من لا یری لک حقا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳ / ۴۱۹)

نتیجه‌گیری

از جمله شروط تحقق پایداری زندگی اجتماعی، عذر خواهی، قبول عذر و بخشش است چرا که اگر همه مردم در گرفتن حقوق خویش دقیق و جدی باشند و از کوچک‌ترین لغزش دیگران چشم‌پوشند، زندگی، بسیار تلخ خواهد شد و روح صفا و صمیمیت به کلی رخت بر خواهد بست. اسلام ضمن تأکید بر پایداری زندگی اجتماعی از طرق گوناگون برای پایداری زندگی اجتماعی کوشیده و نگارش کتابهایی، مانند «الفت نامه»، «مصادقة الاخوان»، «رسائل إخوان الصفا» و نظایر آن‌ها توسط عالمان اسلامی نشانگر آن است که عالمان اسلامی توجه خاص اسلام به پایداری زندگی اجتماعی را درک نموده و در فرهنگ سازی آن تلاش نموده‌اند. گرچه در قرآن مقابله به مثل و قصاص به عنوان یک حق برای مجازات متجاوزان مورد پذیرش قرار گرفته اما احسان و عواطف به عنوان مبنای کمال جامعه انسانی برتری دارد و قرآن به بخشش به عنوان یک معیار اخلاقی نه حقوقی تأکید نموده و بر ارزشمندی آن پا می‌فشارد چرا که انسانهای تربیت یافته در مکتب قرآن، در عین قدرت و ظفرمندی، خطا کار را می‌بخشند تا کینه‌ها را از بین ببرند و در سایه‌ی صلح برادریشان را محکم کند و نزد خالق عزتمند و محبوب شوند. عذر خواهی خداوند از انسان‌های مؤمن در روز قیامت به دلیل فقر ایشان در دنیا و نیز عذر خواهی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از اصحاب صفا به دلیل کمبود متاع توزیع شده بین آن‌ها نشانگر آن است که عذر خواهی بزرگ و کوچک نمی‌شناسد، از سویی کاربرد کلمه «الناس» در برخی از متون مربوط به عفو و گذشت و پذیرش عذر نشان می‌دهد که مسلمان تنها به پذیرش عذر مسلمان و هم‌دین خود توصیه نشده، بلکه پذیرش عذر غیر مسلمان و عفو وی نیز مطلوب است. عذر خواهی در صورتی یک فعل اخلاقی و مطلوب است که با آداب و شرایط لازم، همچون منت نگذاشتن و.. صورت گیرد و عذر خواهی بجا باشد، از این رو عذر خواهی از کارهای خوب، عذر خواهی از کسی که برای دیگران حقی قائل نیست و فاقد روحیه ادب و احترام به دیگران است و...مطلوب نبوده و یک فعل غیر اخلاقی می‌باشد، همچنین با وجود مطلوب بودن عذر خواهی و پذیرش عذر دیگران، وادار نمودن دیگران به عذر خواهی اخلاقی نیست. عذر خواهی و پذیرش عذر و بخشش بین کشورها نیز پایداری زندگی اجتماعی بین ملت‌ها را موجب شده و می‌تواند جلو جنگ‌های بیهوده و بی فایده و مضر را بگیرد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. شریف رضی، محمد بن حسن. (۱۴۱۰ق). *نهج البلاغه*، قم: مؤسسه نهج البلاغه. چاپ اول.
۳. امام سید الساجدین، علی بن الحسین علیه السلام. (۱۴۱۸ق). *صحیفه سجادیه*، قم: دفتر نشر الهادی.
۴. امام صادق علیه السلام، محمد بن باقر. (۱۹۸۰م). *مصباح الشریعة*، منسوب به امام صادق علیه السلام، بیروت، مؤسسه الاعلمی، چاپ اول.
۵. آمدی تمیمی، عبد الواحد. (۱۳۶۶). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات، چاپ اول.
۶. آمدی تمیمی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دار الکتاب الاسلامی.
۷. ابن ابی الحدید، عبدالحمید. (۱۳۰۴). *شرح نهج البلاغه*، ج ۸، ۱۷، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۸. ابن شهر آشوب مازندرانی، سید الدین محمد بن علی. (۱۳۷۹). *المناقب*، ج ۴، قم، نشر علامه.
۹. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). *عدة الداعی و نجاح الساعی*، بیروت، دار الکتاب الاسلامی، چاپ اول.
۱۰. ابن منظور مصری، ابوالفضل جمال الدین. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع. چاپ سوم.
۱۱. بحرانی، هاشم. (۱۴۱۱ق). *حلیة الابرار*، ج ۱۱، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة.
۱۲. پورطاهری، مهدی و سجاسی قیداری، حمد الله و صادقلو، طاهره. (۱۳۸۹). «سنجش و اولویت‌بندی پایداری اجتماعی در مناطق روستایی»، *فصلنامه پژوهش‌های روستایی*، شماره ۱.
۱۳. ترمذی مسلمی، محمد بن عیسی. (بی تا). *سنن الترمذی*، ج ۸، بیروت، دار التراث العربی.
۱۴. تنکابنی، محمد. (۱۳۶۴). *قصص العلماء*، تهران، اسلامیة، چاپ دوم.
۱۵. ثقفی، ابراهیم بن محمد. (۱۳۹۵). *الغارات*، تهران، انجمن آثار ملی، چاپ اول.
۱۶. حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله. (بی تا). *المستدرک*، ج ۴، بی جا، بی نا.
۱۷. حرانی، حسن بن شعبه. (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسایل الشیعه*، ج ۱۵، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام. چاپ اول.
۱۹. حسینی، سید ابراهیم. (۱۳۸۲). *اصل منع توسل به زور و موارد استثنایی آن در اسلام و حقوق بین الملل معاصر*، بخش سوم، قم: نشر معارف، چاپ اول.
۲۰. حلّی علامه، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
۲۱. حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). *تفسیر نور الثقلین*، ج ۴، مصحح هاشم رسولی. قم: اسماعیلیان.
۲۲. خوانساری، جمال الدین محمد. (۱۳۷۳). *شرح غرر الحکم و درر الحکم*، ج ۷-۱، تهران: انتشارات دانشگاه.
۲۳. دشتی، محمد. (بی تا). *فرهنگ سخنان امام حسین علیه السلام*، قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمومنین.
۲۴. دیلمی، حسن بن محمد. (۱۳۶۶). *اعلام الدین فی صفات المومنین*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۲۵. راغب اصفهانی، ابو القاسم حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*، دار العلم الدار الشامیة، دمشق بیروت، چاپ اول.
۲۶. ری شهری، محمد. (۱۳۷۵). *میزان الحکمه*، ج ۳، ۷، قم: دار الحدیث.
۲۷. شریف لاهیجی، محمد بن علی. (۱۳۷۳ش). *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: دفتر نشر داد.

۲۸. صدوق قمی، محمد بن علی. (۱۳۶۲). *النخصال*، ج ۱، ۲، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲۹. صدوق قمی، محمد بن علی. (۱۴۰۴). *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۳۰. طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات فراهانی.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۵). *مشکاة الانوار فی غرر الاخبار*، نجف اشرف، ناشر حیدریه، چاپ دوم.
۳۳. طوسی شیخ، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق)، *الامالی*، قم، دار الثقافة، چاپ اول.
۳۴. عباس نژاد، محسن. (۱۳۸۴). *قرآن روانشناسی و علوم تربیتی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۳۵. علم الهدی، علی بن حسین. (۱۴۱۱ق). *الذخیره فی علم الکلام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۷ق). *المحجّة البیضاء*، ج ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
۳۷. فلسفی، محمد تقی. (۱۳۷۸). *جوان از نظر عقل و احساسات*، تهران، دفتر نشر فرهنگ.
۳۸. قمی، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق). (۱۴۱۷ق). *الأمالی*، قم: بعثت.
۳۹. قمی، عباس. (۱۳۲۶). *قواعد الرضویة در احوال علماء مذهب جعفریه*، تهران، مرکزی.
۴۰. قمی، عباس. (۱۳۵۹). *کلیات مفاتیح الجنان*، قم، نشر اسوه، چاپ اول.
۴۱. کلینی، محمد یعقوب. (۱۳۸۸ش). *اصول کافی*، ج ۲، تهران: دار الكتاب الاسلامیه.
۴۲. گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸ق). *بیان السعادة*، ج ۳، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۴۳. گیلانی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۴۳ش). *ترجمه و شرح مصباح الشریعه*، ج ۱، تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی. تهران: دانشگاه تهران.
۴۴. متقی هندی، علی. (۱۳۸۹ق). *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، ج ۳، ۶، بیروت: التراث لاسلامی.
۴۵. مجلسی، محمد بن باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، ج ۱۰، ۱۳، ۶۷، ۶۸، ۷۴ و ۷۸، بیروت: مؤسسه الوفاء. چاپ سوم.
۴۶. مفید بغدادی عکبری، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، ج ۱، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
۴۷. _____ (۱۳۷۱ش). *الجمال*، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی. چاپ اول.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*، ج ۱۱، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۴۹. موسوی لاری، مجتبی. (۱۳۶۷). *رسالت اخلاق در تکامل انسان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم.
۵۰. نقیبی، ابو القاسم. (۱۳۸۷). *اقوال العلماء*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول.
۵۱. ورام نخعی جلی، ابوالحسین ورام بن ابی فراس مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰). *تنبيه الخواطر*، ج ۲، قم: مکتبه الفقیه. چاپ اول.

بررسی نقش و تأثیر اخلاق اسلامی کار بر فرهنگ سازمانی و سلامت اداری کارکنان پژوهشگاه صنعت نفت

محمدعلی رضائی^۱

مریم ایوبی^۲

چکیده

پژوهش پیش‌رو با هدف بررسی نقش اخلاق اسلامی کار بر فرهنگ سازمانی و سلامت اداری کارکنان پژوهشگاه صنعت نفت انجام شده است. جامعه آماری این تحقیق شامل تمام کارکنان شاغل در پژوهشگاه است، که از میان آن‌ها ۳۱۴ نفر با استفاده از فرمول کوکران به عنوان نمونه انتخاب شدند. روش تحقیق، توصیفی از نوع همبستگی است و برای گردآوری اطلاعات از پرسشنامه‌های استاندارد استفاده شده است. به منظور ارزیابی روابط بین متغیرهای مکنون اندازه‌گیری شده در الگوی مفهومی، روش الگویابی معادلات ساختاری به کار گرفته شد. یافته‌های تحلیل همبستگی میان متغیرهای پژوهش، موید آن است که میان این متغیرها، همبستگی مثبت و معناداری وجود دارد. همچنین در این تحقیق، نقش میانجی فرهنگ سازمانی در رابطه بین اخلاق اسلامی کار و سلامت اداری تایید شد.

واژگان کلیدی

اخلاق اسلامی کار، فرهنگ سازمانی، سلامت اداری.

۱. استادیار دانشگاه جامع امام حسین (ع) مرکز علوم انسانی اسلامی. Email: hekmat1400@yahoo.com

۲. کارشناسی ارشد مهندسی صنایع، کارشناس ارشد طراحی و توسعه سیستم‌ها (نویسنده مسئول).

Email: ayoubim@ripi.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۸/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۶

طرح مسأله

امروزه مدیران سازمان‌ها این واقعیت را پذیرفته‌اند که با ارزشترین دارایی‌های سازمان، منابع انسانی می‌باشد. از سوی دیگر لازمه رشد و توسعه همه جانبه جامعه، داشتن سازمان‌های سالم و پویاست. ویژگی سازمان‌های سالم تنها در داشتن سود و منفعت بالا یا تعداد کارکنان و مدیران آن نیست بلکه سازمان سالم، سازمانی متشکل از نیروی انسانی خلاق، سازنده و متعهد است که از روحیه و عملکرد خوبی برخوردار است و سازمان را قادر می‌سازد تا به اهداف خود برسد و حتی موجب رشد و شکوفایی جامعه را نیز فراهم آورد. سازمان سالم با نیروهای مانع درونی و بیرونی به طور موفقیت آمیزی برخورد کرده و آن‌ها را به طور اثربخش، در جهت اهداف و مقاصد اصلی سازمان هدایت می‌کند.

در سال‌های اخیر فرهنگ سازمانی بعنوان منشأ موفقیت‌ها و ناکامی‌های یک سازمان در کانون توجه دانشمندان علوم مدیریت قرار گرفته است. ایمان، احساس تعلق و وفاداری به هدف از ویژگی‌های تعهد است که با اختیار گذاشتن انرژی، وفاداری افراد به نظام اجتماعی، رفاه عمومی جامعه و پایبندی به ارزش‌های معنوی مانند انصاف، همنوایی، افتادگی و سازگاری را به ارمغان می‌آورد (محرابی و جوانمرد، ۱۳۹۲). فرهنگی مناسب و صحیح است که به افراد می‌آموزد تا در جهت اهداف تعیین شده سازمان حرکت کنند و در این راه از فساد اداری دوری گزینند. برای ارزشگذاری و فرهنگ سازی صحیح در یک سازمان باید مؤلفه‌های مؤثر بر فرهنگ و عوامل مؤثر بر سلامت اداری شناسایی گردد. بازآفرینی فرهنگ سازمانی مؤثر در یک سازمان نیازمند ارزش‌آفرینی در آن سازمان می‌باشد. زیرا ارزش‌های انسانی است که فرهنگ را می‌سازد و فرهنگ نیز در نهایت به انسان سازی می‌پردازد. نظریات و تحقیقات جدید در مدیریت نشان می‌دهد که فرهنگ سازمانی بر تمام جنبه‌های سازمان تأثیرگذار است و امروزه اهمیت آن به حدی است که دانشمندان مدیریت وظیفه اصلی و اساسی رهبران سازمان را تغییر و تحول و وضع ارزش‌های فرهنگی مناسب می‌دانند (نادری نیا، ۱۳۸۹). فساد اداری که در نقطه مقابل سلامت اداری قرار دارد، از جمله پدیده‌های سازمانی است که روند توسعه کشورها را به تأخیر می‌اندازد و بحران‌های جدی را در جامعه بوجود می‌آورد. مبارزه با چنین بحران‌هایی در سازمان‌ها، نیازمند فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های متعالی انسانی و اخلاقی می‌باشد. زیرا ریشه فرهنگ هر سازمانی را باید در باورها، هنجارها و ارزش‌های آن جستجو کرد. فرهنگ الگویی از مفروضات بنیادی است که بر اثر اندوختن تجربه از دشواری‌های سازگاری بیرونی و یکپارچگی درونی از سوی گروهی معین آفریده، کشف یا پرورده شده است (ربیعی و بیگدلی، ۱۳۸۹).

با توجه به این موضوع که فرهنگ موجود در سازمان یکی از مهمترین روش‌های مقابله با فساد در سازمان‌هاست و در ضمن خود فرهنگ از طریق ارزش‌ها، هنجارها و اعتقادات در سازمان

بوجود می‌آید و تکثیر، ترویج و آموزش داده می‌شود، پس در کشوری که از یک سو پستوانه فرهنگی و تمدنی طولانی دارد و از سوی دیگر از ارزش‌های دینی که دارای ضمانت اجرایی در اکثر امور هستند برخوردار است، می‌تواند به سمت سلامت اداری حرکت نماید.

نکته قابل توجه دیگر فرمایشات رهبر معظم انقلاب در پیام تبریک نوروز ۱۳۹۵ می‌باشد. رهبر معظم انقلاب بر مبنایی منطقی و استدلالی دقیق سال ۱۳۹۵ را سال «اقتصاد مقاومتی، اقدام و عمل» نامگذاری نمودند. ایشان در پیام تبریک سال نو به ملت ایران، بر ضرورت اقتصاد مقاومتی تاکید کرده و اهمیت ابعاد عملی آن را بر شمرده و ۱۰ راهکار عملی ارائه فرمودند. ایشان همچنین با انتقاد از جنجال‌های سیاسی و روزنامه‌های درباره‌ی «فساد» افزودند: پیشنهاد هشتم برای اقدام و عمل در چارچوب اقتصاد مقاومتی، «مبارزه‌ی جدی و واقعی با فساد، ویژه‌خواری و قاچاق» است که ضربات جدی به اقتصاد کشور می‌زند. بنابراین ضروری است تا در زمینه اجرایی کردن فرمایشات مقام معظم رهبری تمهیدات لازم اندیشیده شود. از آنجا که افراد نقش اصلی در مبارزه با فساد ایفاد می‌کنند، لذا ایجاد زیر ساخت‌های لازم جهت افزایش سلامت اداری و پیشگیری از فساد ضرورتی غیر قابل اجتناب است. برای ایجاد چنین زیر ساخت‌هایی ابتدا می‌بایست عوامل تاثیرگذار بر سلامت اداری شناسایی شود و در مراحل بعد جهت ایجاد زیر ساخت اقدام مقتضی صورت پذیرد.

با وجود غنی بودن فرهنگ اسلامی در زمینه اخلاق اسلامی کار، مطالعات صورت گرفته در این زمینه کم و پراکنده است (مثلا، علی، ۱۹۸۸ و ۱۹۹۲؛ یوسف، ۲۰۰۰ و ۲۰۰۱...). از سوی دیگر جای خالی مطالعات مربوط به راهکارهای عملی ایجاد و افزایش سلامت اداری در ادبیات موضوع احساس می‌شود. همچنین با مرور ادبیات موضوع چنین برمی‌آید که تا کنون مطالعه‌ای در مورد عوامل موثر بر سلامت اداری صورت نگرفته و در راستای اجرایی نمودن راهکارهای عملی اقتصاد مقاومتی (به ویژه مبارزه با فساد) که از سوی مقام معظم رهبری اعلام شده است، مطالعات دانشگاهی انجام نشده است. لذا در مقاله حاضر سعی شده است تا ضمن بررسی مفاهیم اخلاق کار اسلامی، فرهنگ سازمانی و سلامت اداری نحوه تاثیرگذاری آن‌ها بر یکدیگر و به ویژه تاثیرگذاری آموزه‌های دینی و اخلاق اسلامی شناسایی و از این رهگذر بستر مطالعاتی لازم برای اجرایی نمودن فرمایشات مقام معظم رهبری ایجاد گردد.

اخلاق اسلامی کار

آموزش خلق و خوی شایسته، که موجبات سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها را فراهم سازد، یکی از آموزه‌های اساسی ادیان الهی است؛ خداوند در قرآن، پیامبر اسلام ﷺ را به سبب داشتن خلق نیکو می‌ستاید: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (قلم: ۴)؛ امیرمؤمنان در آموزش‌های اخلاق اداری،

کارگزاران و کارکنان دستگاه اداری را در این جهت آموزش می‌داد و در نامه‌ای به اشعث بن قیس، استاندار "آذربایجان" چنین فرموده است: همانا کاری که به عهده توست، طعمه‌ای برایت نیست، بلکه امانتی است بر گردنت و آن که تو را بدان کار گمارده، نگهداری امانت را به عهده‌ات گذارده و تو پاسخگوی آنی نسبت به اینکه فردا دست توست. این حق برای تو نیست که در میان مردمان به استبداد و خودرأیی عمل نمایی و به کاری دشوار جز با دستاویز محکم درآیی (نهج البلاغه، نامه ۵: ۴۲۵).

هنگام مطالعه سامانه اخلاق اسلامی چند معیار مرتبط را باید مد نظر قرار داد: عدالت و برابری، اعتماد و درستکاری و نوع پرستی و سخاوتمندی (تارکر^۱، ۲۰۱۶). قرآن کریم نیز اغلب مسائلی را در رابطه خوب با مشتری به روشنی بیان کرده است و وجود این ارتباط را برای توزیع مسئولانه و عادلانه رفاه اقتصادی در جامعه ضروری می‌داند. در حقیقت، قرآن به طور کلی با بیکاری و ائتلاف وقت توسط هر شخصی یا هر کسی مخالف است که خود را درگیر فعالیت‌های ناکارآمد کند (عبدالشکور و همکاران^۲، ۲۰۱۰). موارد فراوانی از آیات و روایات بر تولید و فعالیت مولد تأکید دارد: "پس از برپایی نماز، دنبال کسب و کار بروید و از روزی خداوند استفاده کنید" (جمعه: ۱۰). در اسلام بر همکاری و تعاون در کار تأکید، و از مشورت به عنوان روشی برای دوری از اشتباهات و رفع مشکلات نام برده می‌شود. باید یادآور شد که پایه و اساس اخلاق اسلامی درک و فهم مسلمانان از تفسیر آموزه‌های قرآن و سنت حضرت محمد ﷺ است که همیشه در نهایت به تسلیم در برابر خدا منجر می‌شود (عبدالشکور و همکاران، ۲۰۱۰). از امام حسین ﷺ این گونه روایت شده است: «هان ای مردم! در اخلاق شایسته و والا با هم رقابت کنید» (شریفی و زینالی، ۱۳۹۴). نیز امیر مؤمنان ﷺ در نامه‌ای به عاملان وصول مالیات این گونه روایت شده است «با مردم به انصاف عمل کنید و در برآوردن حاجت مردم صبور و خیرخواه باشید و...» (نهج البلاغه، نامه ۴۹۳: ۵۱). این همه تأکید در التزام به اخلاق اسلامی کار در راستای تقویت کارایی است. با بررسی آیات شریفه قرآن، سخنان گهر بار امیرالمومنین در نهج البلاغه و احادیث معتبر چنین دریافت می‌شود که دین مبین اسلام در زمینه اخلاق کار اسلامی فرهنگی غنی دارد. بخشی از آیات و روایات که به موضوع اخلاق اسلامی کار می‌پردازد در جداول ۱ و ۲ و ۳ آورده شده است.

جدول (۱) - اخلاق اسلامی کار در قرآن کریم

۱	بقره، آیات شریفه ۲ و ۱۲۹ و ۱۵۱
۲	آل عمران، آیات شریفه ۷۹ و ۱۵۹ و ۱۶۴
۳	نمل، آیات شریفه ۱۹ و ۴۸
۴	نحل، ۹۰ آیه شریفه
۵	جمعه، آیه شریفه ۲
۶	شمس، آیات شریفه ۹ و ۱۰
۷	اعلی، آیات شریفه ۱۴ و ۱۵
۸	لقمان، آیات شریفه ۱۲
۹	یوسف، آیات شریفه ۱۰۱
۱۰	انعام، آیات شریفه ۸۴ و ۸۵

جدول (۲) - اخلاق اسلامی کار در نهج البلاغه

۱	نامه‌های ۵۱ و ۳ و ۵۱
۲	خطبه‌های ۱۰۳ و ۱۶۷ و ۱۸۳
۳	حکمت‌های ۸۱ و ۹۵ و ۱۰۱ و ۱۲۷ و ۳۷۲ و ۴۲۵

جدول (۳) - اخلاق اسلامی در سایر احادیث و روایات

ردیف	منبع	ردیف	منبع
۱	کنز العمال، ح ۳۶۴۷۲، ح ۲۸۷۳۱، ح ۳۶۴۷۲، ح ۵۱۷۰، ح ۵۲۴۳، ح ۵۲۲۹	۱۴	مجمع الزوائد، ج ۸، ص ۲۳
۲	غرر الحکم، ح ۳۲۶۰، ح ۱۰۹۶۲، ح ۱۰۱۴۱، ح ۷۴۶۰، ح ۲۱۴۲، ح ۱۶۰۰، ح ۳۲۲۳، ح ۵۲۶۷، ح ۸۰۲۳، ح ۱۶۰۴، ح ۴۰۵۲	۱۵	مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۸۷
۳	التوحید، ص ۱۲۷ و ۶۳	۱۶	میزان الحکمه، ح ۱۸۴۱، ح ۱۳۷۰۳
۴	نهج الفصاحه، ح ۷۸۱، ح ۳۰۰۲، ح ۱۸۳۹	۱۷	مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۴۴۹
۵	امالی طوسی، ص ۳۰۲، ح ۵۹۸	۱۸	خصال، ص ۱۴۵، ح ۱۷۲
۶	بحار الأنوار، ص ۳۸۲، ح ۴۳، ح ۱۲، ح ۱۴، ح ۷۹، ح ۶۳، ص ۲۱۲	۱۹	علل الشرايع، ج ۲، ص ۵۵۹
۷	عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۸۴، ح ۳۸	۲۰	قصص الأنبياء، ص ۱۹۸، ح ۲۴۵
۸	کافی، ح ۱، ح ۶، ح ۷، ح ۲۷، ح ۵۰، ح ۴، ح ۱۳۲، ص ۲۳	۲۱	امالی صدوق، ص ۲۷۸
۹	خصال، ص ۱۴۴، ح ۱۷۰	۲۲	قرب الإسناد، ص ۴۶، ح ۱۴۹
۱۰	مکارم الاخلاق، ص ۴۴۲، ح ۱۷	۲۳	تحف العقول، ص ۲۱۴
۱۱	ثواب الأعمال، ص ۴۲	۲۴	تبلیغ در قرآن و حدیث - ص ۲۵۰ - ح ۲۷۵
۱۲	نثر الدر، ج ۱، ص ۱۲۳	۲۵	مستدرک الوسائل، ح ۱۰۳۳۶
۱۳	دوستی در قرآن و حدیث، ص ۲۱۶، ح ۵۳۵		

بر اساس اظهارات بیکن^۱ (۱۹۹۶)، اخلاق کار به عنوان مجموعه‌ای از اصول اخلاقی در زمینه اسلامی تعریف می‌شود که آنچه را درست است از آنچه نادرست است، تمییز می‌دهد.

یوسف (۲۰۰۰a)، طی مطالعاتی که انجام داد، عنوان کرد که مبانی اخلاق اسلامی کار تنها به بعد اقتصادی مربوط نیست بلکه ابعاد اخلاقی، روانی و اجتماعی را نیز شامل می‌شود و اینکه کار باید به طور وسیعی برای فرد و جامعه معنی دار باشد؛ چرا که در دیدگاه‌های اسلامی به کار به عنوان فعالیت حتمی و الزامی و فضیلت و تقوا توجه می‌شود و منبع قابل توجهی برای استقلال فرد و در بردارنده معانی رشد شخصی، عزت نفس، رضایت و خودشکوفایی وی به شمار می‌رود. اولین پژوهش‌های انجام شده در گستره اخلاق کار بر اخلاق پروتستانی کار تکیه کردند که توسط ماکس وبر حمایت می‌شد (یوسف، ۲۰۰۰b). وبر (۱۹۳۰) بر این مسئله تأکید کرد که اخلاق پروتستانی کار (PWE)^۲ علت اصلی این سؤال است که چرا بسیاری از کشورهای پروتستانی موفق بودند. بحث اصلی وبر حول این بیان است که (مذهب) پروتستان پیروانش را به ارج نهادن و گرامی داشتن محیط اجتماعی و اقتصادی آنان ترغیب می‌کند؛ بویژه با تأکیدی که بر ارزش کار در زندگی‌های روزانه و پیگیری مستمر و منظم منافع و بهبودی‌های حاصل و ایجاد وضعیت مناسب برای رشد سرمایه دارد (پاروتیاو همکاران^۳، ۲۰۰۹). وبر (۱۹۸۵) این طور عنوان کرد که به رغم تأثیر پروتستان و اخلاق پروتستانی کار بر توسعه اقتصادی در غرب توان کاربرد الگوهای پایه ریزی شده بر این عناصر، شاید در جوامع غیر غربی محدود باشد (مرتضی و همکاران^۴، ۲۰۱۶). در واقع این موضوع صحت دارد و ارزش‌های اخلاقی اسلام از ارزش‌های اخلاقی مکاتب غرب متفاوت است؛ چرا که سامانه‌های غربی عموماً برای اخلاق الگویی جدا از دین را پیشنهاد می‌کنند در حالی که اخلاق اسلامی بر روابط انسان با خالقش تمرکز دارد (بیکن و همکاران، ۱۹۹۶)؛ به عنوان مثال، لاریجانی و زندی از استقلال فردی، عدم زیانباری، سود رسانی و عدالت نام می‌برند که چهار اصل کلیدی راهنمای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی در کشورهای غربی است و ضرغام (۱۳۸۵) در نقد این اصول بیان می‌کند که هر چند این اصول از دیدگاه اسلام نیز قابل قبول است، تعاریف آن‌ها در فرهنگ غرب با آنچه ما به آن‌ها اعتقاد داریم، متفاوت است (خاقانی زاده و همکاران، ۱۳۸۹). رحمان (۲۰۰۶) اعلام می‌کند که در اسلام التزام به اخلاق کار، انتظارات از روابط و مناسبات هر فرد با توجه به رفتار او در محل کار است که شامل تلاش، از خود

1. Beekun
2. Protestant Work Ethic (PWE)
3. Paraboteeah et.al
4. Murtaza et.al

گذشتگی، همکاری، مسئولیت، روابط اجتماعی و خلاقیت می‌شود (نورشید^۱ و همکاران، ۲۰۱۰). همین طور مدیریت اسلامی تأکید بسیاری بر اصول عدالت دارد [۱۶]. قرآن، اغلب به صداقت و عدالت در حرفه و کار اشاراتی می‌کند و بارها به توزیع منصفانه و متساوی ثروت در جامعه ندا می‌دهد (هشیم^۲، ۲۰۰۸). اساسا در ارتباط نزدیک هر فرد با خدا می‌توان انتظار داشت که نگرش‌ها و رفتار وی مطابق با قوانین و مقررات مذهبی برانگیخته شود؛ هم چنانکه خدر (۲۰۰۱) عنوان می‌کند، وقتی کارشناسان مسلمان با وضعیت دشوار انتخاب بین منافع عمومی و خصوصی رو به رو می‌شوند، آن‌ها اولویت را به منافع عمومی می‌دهند (هشیم، ۲۰۰۸). در حقیقت اسلام، مسلمانان را به شکوفایی و موفقیت از طریق استفاده از منابع خدادادی ترغیب می‌کند (عبدالشکور و همکاران^۳، ۲۰۱۰). این چنین است که اسلام راه کامل و بی‌عیب و نقص زندگی عنوان می‌شود (علی، ۱۹۸۸) و چشم انداز منحصر به فردی را در اخلاق فرمول بندی، و بخوبی مفهوم خاص اخلاق کاری را عنوان کرده است (عبدالشکور و همکاران، ۲۰۱۰).

فرهنگ سازمانی

به عقیده برخی از محققان علوم مدیریت یکی از وظایف مهم مدیر در یک سازمان، ایجاد فرهنگی است که تضمین کننده سلامت در آن سازمان باشد. یک رهبر در آرزوی داشتن سازمانی است که عاری از هر گونه فساد باشد تا بتواند در سایه این موهبت به شکوفایی و اهداف عالی خود دست یابد. ویلیام اوچی، فرهنگ سازمانی را سمبل تشریفات و افسانه‌هایی می‌داند که ارزش و اعتقادات سازمانی متأثر از آن است. استانلی دیویس، فرهنگ سازمانی را الگویی از ارزش‌ها و باورهای مشترک که به اعضای یک نهاد معنا و مفهوم می‌بخشد و برای رفتار افراد دستورهایی را فراهم می‌آورد، تعریف می‌کند. اسمیرسیچ، فرهنگ سازمانی را مجموعه‌ای از ارزش‌های کلیدی، مفاهیم و باورهای راهنما می‌داند که بین اعضای یک سازمان مشترکند (عاملی، ۱۳۸۸).

فرهنگ سازمانی سیستمی از معانی و مفاهیم مشترک در میان افراد سازمان است. در هر سازمانی الگوهایی از باورها، سمبل‌ها، شعائر، داستان‌ها و آداب و رسوم وجود دارد که به مرور زمان بوجود آمده‌اند. این الگوها باعث می‌شوند که در خصوص اینکه سازمان چیست و چگونگی رفتار اعضا، درک مشترک و یکسانی به وجود آید (رابینز، ۱۳۹۲).

کارل رادریگز، خانواده، مؤسسات آموزشی و مذهب را از مهمترین منابع یادگیری فرهنگ

1. Norshid et.al

2. Hashim

3. Abdul Shukor et.al

می‌شمارد و برای این باور است که خانواده اساسی‌ترین واحد پرورش و توسعه فرهنگ است و مذهب به صورت تنگاتنگی با ارزش‌های فرهنگی مرتبط می‌باشد و بر فعالیت‌های روزانه افراد تأثیر می‌گذارد (رادریگز، ۱۳۸۰). به عقیده ادگار شاین فرهنگ سازمانی دارای سه سطح است، سطح اول که سطح فوقانی سازمان است، شامل رفتارها و علائم فیزیکی است. سطح دوم که سطح میانی فرهنگ سازمانی است، شامل هنجارها، باورها، ارزش‌ها و نگرش‌هاست. سطح سوم که سطح تحتانی است، شامل مفروضات و اعتقادات بنیانی است (ولیکانی، ۱۳۹۱). فرهنگ سازمانی که به عنوان رفتارهای غالب در سازمان شناخته می‌شود را می‌توان این گونه تعریف کرد: مجموعه‌ای از ارزش‌های کلیدی، باورهای راهنما و تفاوت‌هایی که در اعضای یک سازمان مشترک است (شریعتمداری، ۲۰۱۵). در ایران افراد زیادی در زمینه فرهنگ سازمانی مقاله‌هایی نگاشته‌اند، ولی به نظر می‌رسد حلقه مفقوده این تحقیقات بررسی فرهنگ سازمانی در سازمان‌های ایرانی و همگامی آن با ارزش‌های دینی و اخلاقی باشد. تأثیرپذیری این مورد با سلامت اداری نیز یک حلقه گمشده در پازل سازمان‌های سالم می‌باشد.

سلامت اداری

اصطلاح سلامت سازمانی، نخستین بار در سال ۱۹۶۹ توسط مایلز در مطالعه‌ی جو سازمانی مدارس به کار برده شد (تسویک^۱ و چنگ^۲، ۱۹۹۹). مایلز سلامت سازمانی را این گونه تعریف نمود: «یک سازمان سالم را می‌توان به عنوان سازمانی تعریف کرد که نه تنها در محیط خود دوام می‌آورد بلکه در یک برهه‌ی زمانی طولانی به طور کافی سازش کرده و توانایی‌های بقا و سازش خود را به طور مداوم گسترش می‌دهد.» (جینیس^۳، ۲۰۰۰)

همچنین از نظر لایدن و کلینگل، سلامت سازمانی شامل توانایی سازمان برای انجام وظایف خود به طور مؤثر در راستای رشد و بهبود سازمانی است (مظلومی و ساه طالبی، ۱۳۸۹). سازمان سالم جایی است که افراد با علاقه به محل کارشان می‌آیند و به کار کردن در این محل افتخار می‌کنند (جاهد، ۱۳۸۴). افراد می‌خواهند در آنجا بمانند و کار کنند و خود افرادی سودمند و مؤثر باشند (مظلومی و ساه طالبی، ۱۳۸۹). در این گونه سازمان‌ها، کارمندان متعهد و وظیفه‌شناس بوده و از روحیه و عملکرد بالایی برخوردارند (جاهد، ۱۳۸۴).

اما با مشاهده دقیق‌تر درمی‌یابیم که وقتی افراد وارد یک سازمان می‌شوند، تحت تأثیر عوامل مختلف درون و برون سازمانی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی قرار گرفته و

1. Tsuik
2. Cheng
3. Janice

شخصیت فردی و کاری آنان شکل گرفته و تکامل می‌یابد. در این بین، تعداد اندکی وجود دارند که از عوامل مختلف تأثیر منفی گرفته و مرتکب هنجارشکنی، تخلفات سازمانی و کاری و فساد اداری در انواع مختلف می‌شوند که این امر سلامت نظام اداری را خدشه‌دار نموده و اثرات نامطلوبی بر روند کار و تولید و سایر افراد دارد [۲۷].

پیشینه تحقیق

اولین پژوهش‌ها در گستره اخلاق کار بر اخلاق پروتستانی کار تکیه دارد که توسط ماکس وبر مطرح شد (یوسف، ۲۰۰۰a). بعد از آن بود که علی (۱۹۸۸)، مقیاس اخلاق اسلامی کار را طراحی کرد و محققان در پژوهش‌های خویش از آن استفاده کردند. یوسف (۲۰۰۰b)، رابطه بین اخلاق اسلامی کار و نگرش‌های کارکنان نسبت به تغییرات سازمانی و تعهد سازمانی را بررسی کرده و متوجه شد که اخلاق اسلامی کار کارکنان به طور مثبت و مستقیم نگرش‌هایشان را نسبت به تغییرات سازمانی و تعهد سازمانی تحت تأثیر قرار داده است؛ همچنین وی در ۲۰۰۱ تأثیر نقش میانجی اخلاق اسلامی کار را در روابط بین تعهد سازمانی و رضایت شغلی در میان کارکنان مسلمان در چندین سازمان در امارات متحده عربی بررسی کرد (یوسف، ۲۰۰۰a و ۲۰۰۱). در یک مطالعه موردی رحمان و همکاران (۲۰۰۶)، ارتباط بین اخلاق اسلامی کار و تعهد سازمانی را در میان ۲۲۷ کارمند در بانک‌های محلی مالزی مورد بررسی قرار دادند؛ هم‌چنین در کویت علی و الکاظمی (۲۰۰۷)، رابطه بین اخلاق اسلامی کار و وفاداری را بررسی کردند و همبستگی معنادار و قوی را بین این متغیرها دریافتند (نورشید، ۲۰۱۰). در زمینه اخلاق کاری اسلامی و فرهنگ سازمانی تحقیقات محدودی انجام شده است. نازلینا^۱ (۲۰۰۹) تحقیقی را با عنوان «اخلاق کار اسلامی، فرهنگ سازمانی، تعهد سازمانی» در مالزی انجام داده است. وی در این تحقیق به این نتیجه رسید که میان سه متغیره نام برده رابطه‌ای مستقیم و مثبت وجود دارد. رخن^۲ (۲۰۱۰) ارتباط اخلاق کار اسلامی بر بهره‌وری را مورد مطالعه قرارداد و ارتباط معناداری میان آن‌ها یافت. حسنی و همکاران (۱۳۹۱) تحقیقی با عنوان «تأثیر اخلاق بر فرهنگ، رضایت شغلی و تعهد سازمانی» در میان کارکنان دانشگاه شهید چمران اهواز انجام داده است. شیخه پور و ابراهیمی (۱۳۹۴) ارتباط اخلاق اسلامی کار با فرسودگی شغلی مدرسان در دانشگاه آزاد اسلامی و پیام نور مورد بررسی قرار دادند. یافته‌های این تحقیق که در میان ۱۶۵ نفر از مدرسان دانشگاه آزاد اسلامی و دانشگاه پیام نور شهرستان پیرانشهر انجام شده است، نشان می‌دهد که ارتباط معکوسی میان اخلاق کار اسلامی و فرسودگی شغلی مدرسان وجود دارد. در مطالعات دیگری که در دانشگاه علوم پزشکی اصفهان (انصاری و شاکر،

(۱۳۹۲) و مراکز آموزش عالی قم (اسدی و شیرزاد، ۱۳۹۱) انجام شده است، رابطه معنا داری میان اخلاق کار اسلامی و تعهد سازمانی به دست آمده است. ریزک (۱۹۸۳) تاثیر عقاید و ارزش‌های اسلامی بر اخلاق کار پروتستانی را بررسی کرده است.

فرضیات تحقیق

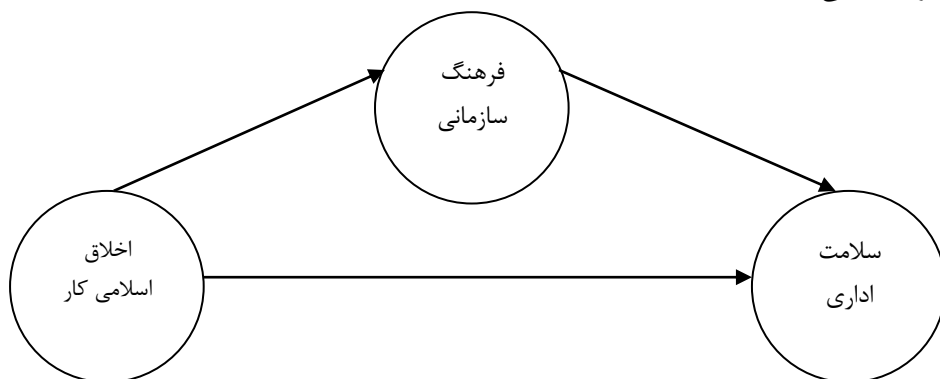
بر اساس آنچه بیان شد، فرضیه‌های زیر در مورد متغیرهای عنوان شده، مطرح می‌گردد:

فرضیه یک: اخلاق اسلامی کار بر فرهنگ سازمانی کارکنان پژوهشگاه صنعت نفت تاثیر دارد.

فرضیه دو: فرهنگ سازمانی کارکنان پژوهشگاه صنعت نفت بر سلامت اداری کارکنان تاثیر دارد.

فرضیه سه: اخلاق اسلامی کار بر سلامت اداری کارکنان پژوهشگاه صنعت نفت آنان تاثیر دارد.

فرضیه چهارم: فرهنگ سازمانی نقش میانجی را در روابط بین اخلاق اسلامی کار و سلامت اداری ایفا می‌کند.



شکل ۱: الگوی مفهومی و نظری روابط بین متغیرهای پژوهش

روش تحقیق

در پژوهش پیش رو به شناخت، اندازه‌گیری و رواسازی متغیر اخلاق اسلامی کار به عنوان متغیرهای مستقل و سلامت اداری به عنوان متغیر وابسته پرداخته شد؛ هم چنین نقش میانجی متغیر فرهنگ سازمانی مورد آزمون قرار گرفت. به منظور تحلیل داده‌ها و آزمون فرضیه‌ها از تحلیل همبستگی با استفاده از نرم افزار SPSS و تحلیل مسیر با استفاده از نرم افزار LISREL 8.5 صورت گرفته است. جامعه آماری این پژوهش کارکنان پژوهشگاه صنعت نفت می‌باشد.

ابزارهای اندازه‌گیری

برای جمع آوری اطلاعات در این پژوهش از سه پرسشنامه به شرح زیر استفاده شد:

الف) پرسشنامه اخلاق اسلامی کار: این متغیر با استفاده از مقیاس اخلاق اسلامی کار، که

توسط درویش یوسف (۲۰۰۰b) ساخته شده، اندازه گیری شده است؛ و پایایی این پرسشنامه در پژوهش‌های قبلی مورد تأیید قرار گرفته است. این پرسشنامه هفده گویه دارد که با مقیاس لیکرت سنجیده می‌شود.

ب) پرسشنامه فرهنگ سازمانی: پرسشنامه فرهنگ سازمانی، بر اساس مطالعات هافستد^۱ (۱۹۷۰) تهیه شده و استاندارد است که روایی و پایایی آن طی پژوهش‌های بسیاری مورد تأیید قرار گرفته و دوازده گویه دارد که با مقیاس پنج درجه‌ای لیکرت به سنجش فرهنگ سازمانی می‌پردازد (نانچیان، ۱۳۷۹). پایایی این پرسشنامه ۰.۷۵ می‌باشد.

ج) سلامت اداری: پرسشنامه سلامت اداری، برای دستگاه‌های اجرایی در رابطه با ارتقای سلامت اداری توسط مک کاسکر^۲ (۲۰۰۶) طراحی شده و استاندارد است که روایی و پایایی آن طی پژوهش‌های بسیاری مورد تأیید قرار گرفته و از پایان نامه کارشناسی ارشد عبدالرضا نداف (۱۳۹۰) استخراج شده است. این پرسشنامه ۲۱ گویه دارد که سلامت اداری را در چهار بعد اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و اداری در سازمان، با مقیاس پنج درجه‌ای لیکرت می‌سنجد.

جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری پژوهش حاضر کارکنان پژوهشگاه صنعت نفت بالغ بر ۱۷۰۰ نفر می‌باشد. برای برآورد اندازه نمونه روش‌های مختلفی وجود دارد که همه آن‌ها را می‌توان در ذیل دو عنوان کلی روش‌های تجربی و روش‌های آماری طبقه‌بندی نمود. از آنجا که روش‌های آماری از دقت بالاتری در برآورد اندازه نمونه برخوردارند (خاکی، ۱۳۹۳)، در این پژوهش از یکی از انواع روش‌های آماری استفاده شده است. با توجه به محدود بودن اندازه جامعه مورد بررسی (۱۷۰۰ نفر) روش کوچران^۳ برای تعیین اندازه نمونه پیشنهاد می‌شود (آذر، ۱۳۹۲).

$$n = \frac{\frac{z^2 \alpha/2 pq}{d^2}}{1 + \frac{1}{N} \left(\frac{z^2 \alpha/2 pq}{d^2} - 1 \right)} \quad \text{رابطه (۱)}$$

در این رابطه:

p = درصد توزیع صفت در جامعه یعنی نسبت درصد افرادی که دارای صفت مورد مطالعه می‌باشند.

q = درصد افرادی که فاقد آن صفت در جامعه هستند.

1. hofstede
2. Mccusker
3. Cochran

$d =$ مقدار خطای قابل قبول در محاسبات

$$1 - \alpha = \text{سطح اطمینان}$$

$N =$ تعداد افراد کل جامعه

با در نظر گرفتن خطای قابل قبول ۵٪، قابلیت اطمینان ۹۵٪ و $p = 0.05$ حداقل حجم نمونه برابر است با:

$$n = 313.5 \approx 314$$

روایی و پایایی پرسشنامه‌ها

برای برآورد ضرایب پایایی، محاسبه همسانی درونی گویه‌های پرسشنامه‌ها از روش آلفای کرونباخ استفاده شد. ضرایب پایایی پرسشنامه‌های اخلاق اسلامی کار ۸۶٪، فرهنگ سازمانی ۸۰٪ و سلامت اداری ۸۹٪ به دست آمد. در این پژوهش به منظور ارزیابی روابط بین متغیرهای معرفی شده در الگوی مفهومی از الگویابی معادلات ساختاری استفاده شده است.

یافته‌های پژوهش

یافته‌ها حاکی است که از مجموع ۳۱۴ نفری که به پرسشنامه‌های سه‌گانه پاسخ داده‌اند، حدود ۲۹ درصد را زن و ۷۱ درصد را مرد تشکیل داده‌اند. بیشترین تعداد پاسخ دهندگان دارای سابقه کاری ۱۰ تا ۱۵ سال، مدرک کارشناسی و قرارداد رسمی با شرکت ملی نفت بوده‌اند. آمار مربوط به توزیع سابقه کاری، مدرک تحصیلی و نوع قرارداد به ترتیب در جداول ۴ و ۵ و ۶ آمده است.

جدول (۴) - توزیع سابقه کاری در نمونه

سابقه کاری (سال)	کمتر از ۵	۵ تا ۱۰	۱۰ تا ۱۵	۱۵ تا ۲۰	بیشتر از ۲۵
تعداد (نفر)	۳۹	۵۸	۷۶	۶۶	۲۲
مجموع = ۳۱۴ نفر					

جدول (۵) - توزیع مدرک تحصیلی در نمونه

مدرک تحصیلی	دیپلم	فوق دیپلم	کارشناسی	کارشناسی ارشد و بالاتر
تعداد (نفر)	۱۳	۲۵	۲۰۴	۷۲
مجموع = ۳۱۴ نفر				

جدول (۶) - توزیع نوع قرارداد

نوع قرارداد	رسمی	مدت معین	مدت موقت	پیمانکار
تعداد (نفر)	۱۳۵	۶۰	۸۵	۳۴

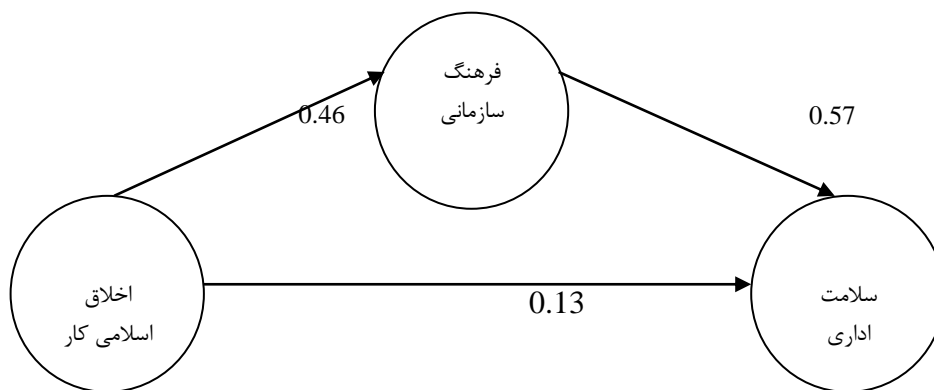
۱. بادر نظر گرفتن $p = 0.5$ بزرگترین اندازه حجم نمونه از رابطه کوچران به دست می‌آید

مجموع = ۳۱۴ نفر

همبستگی بین متغیرهای پژوهش در جدول شماره (۷) عرضه شده است. همان گونه که در جدول مشاهده می شود، ضریب همبستگی بین متغیرهای پژوهش، مثبت و معنی دار است.

جدول (۷) - همبستگی بین متغیرهای پژوهش

		اخلاق اسلامی کار	فرهنگ سازمانی	سلامت اداری
اخلاق اسلامی کار	همبستگی پیرسون	۱	۰.۲۸۲	۰.۲۱۰
	معنا داری	۰	۰.۰۰۰	۰.۰۰۳
فرهنگ سازمانی	همبستگی پیرسون	۰.۲۸۲	۱	۰.۵۷۳
	معنا داری	۰.۰۰۰	۰	۰.۰۰۰
سلامت اداری	همبستگی پیرسون	۰.۲۱۰	۰.۵۷۳	۱
	معنا داری	۰.۰۰۳	۰.۰۰۰	۰



شکل ۲: الگوی تابع ساختاری پس از برازش داده‌ها با الگوی مفروض

جدول (۸) - ضرایب تأثیر اخلاق اسلامی و فرهنگ سازمانی بر رضایت شغلی با نقش میانجی فرهنگ سازمانی

مسیر فرضیه‌ها	ضریب مسیر فرضیه‌ها	T	معنی داری
اخلاق اسلامی کار	0.46	4.02	معنی دار
فرهنگ سازمانی	0.57	5.63	معنی دار
سلامت اداری	0.13	1.51	غیر معنی دار
سلامت اداری (با میانجی فرهنگ سازمانی)	0.43	-	معنی دار

X ² =175.198	df=146	X ² /df=1.2	RMSEA=0.056	CFI=0.94	GFI=0.79
-------------------------	--------	------------------------	-------------	----------	----------

به منظور شناخت هر چه بهتر روابط علی و چگونگی تأثیرگذاری اخلاق اسلامی کار بر سلامت اداری، از تحلیل مسیر با استفاده از الگوی معادلات ساختاری استفاده شد. یافته‌های این تحلیل، نتایج و یافته‌های تحلیل مسیر در الگوی ساختاری مربوط به فرضیه‌های پژوهش را تایید می‌کند. همان طور که در خروجی نرم افزار از تخمین‌های استاندارد (شکل ۲) و نیز اعداد معنی داری مربوط به تحلیل مسیر در فرضیه‌های پژوهش (جدول ۸) برمی‌آید، اندازه شاخص‌های تناسب نشان دهنده برازش مناسب الگو است و مقدار نسبت کای دو بر درجه آزادی برابر با ۱.۲ و کوچکتر از مقدار مجاز ۳، است. همان طور که در جدول مشاهده می‌شود همه تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم الگو به استثنای مسیر اخلاق اسلامی کار بر سلامت اداری معنی دار است.

رابطه‌ها و کمیت‌های t حاکی از تأثیر مثبت و معنی دار اخلاق اسلامی کار بر فرهنگ سازمانی ($\gamma = 4.02, \gamma = 0.46$) و فرهنگ سازمانی بر سلامت اداری ($\gamma = 5.63, \gamma = 0.57$) است؛ به عبارتی یافته‌های پژوهش موید آن است که اخلاق اسلامی کار بر سلامت اداری تأثیرگذار است. در ادامه، جدول شماره ۸ یافته‌های آزمون، نقش میانجی فرهنگ سازمانی کار را با استفاده از تحلیل مسیر و الگوی معادلات ساختاری نشان می‌دهد. یافته‌ها تاییدی بر نقش میانجی فرهنگ سازمانی در روابط علی بین اخلاق اسلامی کار با سلامت اداری می‌باشد.

اخلاق اسلامی کار بر فرهنگ سازمانی با ضریب ۰.۴۶ اثر مستقیم، مثبت و معنی دار دارد؛ هم چنین، فرهنگ سازمانی دارای اثر مستقیم، مثبت و معنی دار بر سلامت اداری با ضریب ۰.۵۷ است؛ در عین حال اخلاق اسلامی کار تأثیر معنی دار و مستقیمی بر سلامت اداری ندارد. بنابراین نقش میانجی فرهنگ سازمانی در رابطه بین اخلاق اسلامی کار و سلامت اداری در الگو تأیید می‌شود. با تأیید نقش میانجی فرهنگ سازمانی، اخلاق اسلامی کار بر سلامت اداری با ضریب ۰.۴۳ اثر غیرمستقیم، مثبت و معنی دار دارد. همان طور که ملاحظه می‌شود اخلاق اسلامی کار تأثیر معنی دار و مستقیمی بر سلامت اداری ندارد در عین حال با میانجیگری فرهنگ سازمانی، اخلاق اسلامی کار اثر غیر مستقیم و مثبت و معنی دار بر سلامت اداری دارد؛ به عبارتی اخلاق اسلامی کار با میانجیگری فرهنگ سازمانی به سلامت اداری می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

شریعت اسلامی برخی راهنمایی‌های اخلاقی صریحی به منظور کنترل روابط سازمانی با کارکنان و بالعکس دارد؛ مثلاً هنگام استخدام، ارتقا یا هر تصمیم‌گیری دیگری در موقعیت مدیر، وقتی عملکرد یکی از کارکنان را نسبت به دیگران ارزشیابی می‌کند به هر کارمندی حقوقش را می‌دهد

قسط) و رفتار کردن در هر وضعیت برابر و مساوی (عدل) از چنین اقداماتی است. هم چنین ریشه بسیاری از رفتارها و فعالیت‌های مدیران و کارکنان در اخلاق و ارزش‌های اخلاقی عنوان می‌شود. بناب این با توجه به نقش بسیار حیاتی و فزاینده سازمان‌ها در جوامع امروزی، انتظارات جوامع بویژه جوامع پایبند به ارزش‌های اخلاقی و اسلامی مثل ایران از این ارگان‌ها نیز افزایش یافته است. در نتیجه، عدم توجه به این ارزش‌های اخلاقی و اسلامی در مدیریت سازمان‌ها می‌تواند به معضلات بزرگی برای سازمان منجر شود. در واقع بی‌توجهی سازمان‌ها به این مسائل و عدم رعایت اصول اخلاقی از سوی آن‌ها می‌تواند مشروعیت سازمان و فعالیت‌های آن را زیر سؤال برده و زمینه را برای ایجاد فساد و تخریب سلامت اداری مهیا سازد.

در این پژوهش به این مسائل پرداخته شده است که:

۱. اخلاق اسلامی کار بر نگرش‌های کارکنان در مورد فرهنگ سازمانی و سلامت اداری

اثر گذار است؟

۲. آیا نقش میانجی فرهنگ سازمانی در روابط بین اخلاق اسلامی کار و با سلامت اداری

تأیید می‌شود؟

یافته‌ها حاکی است که ضریب همبستگی بین متغیرهای پژوهشی مثبت و معنی‌دار است. اخلاق اسلامی کار بر فرهنگ سازمانی اثر مستقیم، مثبت و معنی‌دار دارد ولی تأثیر معنی‌دار و مستقیمی بر سلامت اداری ندارد. با تأیید نقش میانجی فرهنگ سازمانی، اخلاق اسلامی کار بر سلامت اداری اثر غیر مستقیم، مثبت و معنی‌دار دارد. بنابراین می‌توان اینگونه ادعا کرد که اخلاق اسلامی کار با میانجیگری فرهنگ سازمانی به سلامت اداری می‌انجامد.

آنچه از این تحقیق ناشی می‌شود آن است که توجه به اخلاق اسلامی کار و آموزش و نهادینه کردن آن در کارکنان بر فرهنگ سازمانی آن‌ها موثر بوده و زمینه را برای فساد اداری کاهش داده و سلامت اداری را افزایش می‌دهد.

این پژوهش نیز مانند سایر پژوهش‌ها با محدودیت‌هایی روبرو بوده است، که مهمترین آن‌ها را می‌توان در عدم تمایل و همکاری کارکنان در تکمیل پرسشنامه و همچنین کمبود منابع پژوهشی در حیطه اخلاق اسلامی کار و به ویژه سلامت اداری هنگام تطبیق یافته‌ها و نتایج، عنوان کرد.

سرانجام پیشنهاد می‌شود سازمان‌ها (و به ویژه پژوهشگاه صنعت نفت که جامعه آماری پژوهش حاضر می‌باشد) در شناسایی، آموزش و نهادینه کردن آموزه‌های اخلاق اسلامی کار به عنوان زمینه‌ساز فرهنگ سازمانی به صورت هدفمند تلاش نموده تا عرصه برای افزایش سلامت اداری مساعد گردد. همچنین به پژوهشگران پیشنهاد می‌شود سلامت اداری را با متغیرهای دیگر سازمانی و در سازمان‌های دیگر نیز مورد تحقیق و مطالعه قرار داده و نیز سایر عوامل و متغیرهای سازمانی تأثیر گذار بر ارتقای سلامت اداری را شناسایی نمایند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، شریف رضی.
۳. آذر، عادل؛ مومنی، منصور. (۱۳۹۲). *آمار و کاربرد آن در مدیریت*، انتشارات سمت.
۴. اسدی، محسن؛ شیرزاد، مهران. (۱۳۹۱). «نقش اخلاق کاری اسلامی در فرهنگ و تعهد سازمانی»؛ *فصلنامه علمی-تخصصی اسلام و مدیریت*، شماره ۲.
۵. انصاری، محمد اسماعیل؛ شاکر اردکانی، محمد. (۱۳۹۲). «اخلاق کار اسلامی و تعهد سازمانی در میان کارکنان دانشگاه علوم پزشکی اصفهان»؛ *مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی*، دوره ششم، شماره ۲.
۶. جاهد، حسینعلی. (۱۳۸۴). «سلامت سازمانی»، تهران: *ماهنامه علمی-آموزشی تدبیر*، سازمان مدیریت صنعتی، شماره ۱۵۹.
۷. حسنی، محمد؛ حیدری زاده، زهرا، قاسم زاده علیشاهی، ابوالفضل. (۱۳۹۱). «بررسی نقش و تاثیر اخلاق اسلامی کار و فرهنگ سازمانی بر رضایت شغلی و تعهد سازمانی کارکنان دانشگاه شهید چمران اهواز»؛ *فصلنامه علمی-پژوهشی مدیریت اسلامی*، سال ۲۰، شماره ۲.
۸. خاقانی زاده، مصطفی؛ ملکی، حسن؛ عباسی، محمود؛ عباسپور، عباس. (۱۳۸۹). «ضرورت طراحی الگویی برای برنامه درسی اخلاق پزشکی با رویکرد اسلامی»؛ *فصلنامه راهبردهای آموزشی*، دوره ۳، شماره ۳.
۹. خاکی، غلامرضا. (۱۳۹۳). *روش تحقیق با رویکردی به پایان نامه نویسی*، نشر بازتاب.
۱۰. رایبیز، استیفن. (۱۳۹۲). *رفتار سازمانی*، ترجمه دکتر علی پارسائیان و دکتر محمد اعرابی، تهران، چاپ صفار.
۱۱. رادریگز، کارل. (۱۳۸۰). *مدیریت در عرصه بین المللی*، ترجمه شمس زاهدی و حسن دانایی فرد، تهران: انتشارات صفار.
۱۲. ربیعی، علی؛ بیگدلی، مینو. (۱۳۸۹). «آسیب شناسی فرهنگی در ارتقای سلامت اداری سازمان‌های دولتی و غیر دولتی»؛ *دو فصلنامه علمی-پژوهشی دین و ارتباطات*، سال هجدهم، شماره اول.
۱۳. سلطانی، ایرج. (۱۳۷۹). «پیامدهای برخاسته از تخلفات اداری در سازمان‌های صنعتی و تولیدی بخش دولتی»؛ *کتاب ارتقای نظام سلامت اداری: مجموعه مقالات همایش توسعه نظام اداری*، مرداد ۱۳۷۸، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۱۴. شریفی، محمود؛ زینالی، سید حسین؛ احمدیان، محمود؛ مدنی، سید محمود. (۱۳۹۴). *فرهنگ جامع سخنان امام حسین (ع)*؛ ترجمه علی مؤیدی، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۵. شیخه پور زانیا و محمد، احمد ابراهیمی. (۱۳۹۴). «بررسی رابطه اخلاق کار اسلامی و فرسودگی شغلی مدرسان دانشگاه آزاد اسلامی و پیام نور»؛ *فصلنامه علمی-پژوهشی مدیریت اسلامی*، سال ۲۳، شماره ۱.
۱۶. عاملی، آنزلا. (۱۳۸۸). «رابطه بین فرهنگ سازمانی و تعهد کاری کارکنان»؛ *فصلنامه مالیات و توسعه*، شماره ۴.
۱۷. محرابی، محمد؛ جوانمرد، حبیب الله. (۱۳۹۲). «نقش فرهنگ سازمانی اسلامی بر ارتقاء سلامت

اداری سازمان‌ها»، فصلنامه علمی-ترویجی راهبرد توسعه.

۱۸. مظلومی، پریسا و بدری، شاه طالبی. (۱۳۸۹). «رابطه بین سبک رهبری تحولی مدیران و سلامت سازمانی مدارس ابتدایی دخترانه شهر اصفهان»، اصفهان: فصلنامه علمی-ترویجی دانش و پژوهش در علوم تربیتی، شماره ۲۵.

۱۹. نادری نیا، فرشاد. (۱۳۸۹). «مهندسی فرهنگ در سازمانهای ایرانی بر مبنای ارزشهای اسلامی»، همایش ملی چالشهای مدیریت و رهبری در سازمانهای ایرانی.

۲۰. نانچیان؛ توکلی. (۱۳۷۹). موسوی، راهبردهای مدیریت (راهنمای طراحی سوالات پرسشنامه‌های تحقیقی)؛ نشر ترمه.

۲۱. نداف، عبدالرضا. (۱۳۹۰). بررسی نحوه ارزیابی و تعیین شاخص برای دستگاههای اجرایی در رابطه با ارتقاء سلامت اداری در سازمان بازرسی استان فارس، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور استان فارس.

۲۲. ولیخانی، ماشاءاله. (۱۳۹۱). «تدوین الگوی فرهنگ اسلامی سازمانی»، پژوهشنامه مهندسی فرهنگی، شماره ۶۵.

23. Ali, A.(1988), Scaling an Islamic Work Ethic. The Journal of Social Psychology. 128(5), 575-583.

24. Abdul Shukor Bin Shamsudin, Abdul Whid Bin Mohd Kassim, Mohamad Ghazali, Hassan Nor Azim (June 2010). Preliminary Insights on the Effect of Islamic Work Ethic on Relationship Marketing and Customer Satisfaction. The Journal of Human Research and Adult Learning. Vol. 6, Num. 1, Pp. 106- 114.

25. Beekun, Rafik Issa(1996). Islamic Business Ethics. Copyright© 1996, International Institute of Thought. PO BOX 669, Herndon, VA 20170 (703)471-1133

26. Hashim, Junaidah, (2008). The Quran-based Human Resource Management and its effects on organizational justice, job satisfaction and turnover intention. The Journal of International Management Studies. Vol 3, N 2, August, Pp: 148-159.

27. Janice, T. S. Ho (2000), "Managing Organizational Health and Performanc in Junior Colleges", International Journal of Educational Management, Vol. 14 , Iss 2, pp.62-73.

28. Murtaza, G., Abbas, M., Raja, U., Roques, O., Khalid, A., & Mushtaq, R. (2016). Impact of Islamic work ethics on organizational citizenship behaviors and knowledge-sharing behaviors. Journal of Business Ethics, 133(2), 325-333.

29. Nazliyah Binti & N. Zainol (2009), "Islamic Work Ethics, Organizational Culture and Organizational Commitment: A Study of Employees at MAJLIS AMANAH RAKYAT", A Thesis for the Degree Master of Human Resource Management, Universiti Utara Malaysia.

30. Norshid Mohamed, Nor Shahriza Abdul Karim, Ramlah Hussein(Copyright©2010 Victoria University). Linking Islamic Work Ethic

to computer Use Ethics, Job Satisfaction and Organizational Commitment in Malaysia. *Journal of Business Systems, Governance and Ethics*. Vol 5, No 1, Pp 13-23

31. Parboteeah, K. Praveen., Paik, Yongsun, & Cullen, John B (2009). Religious Groups and Work Value, A focus on Buddhism, Christianity, Hinduism, and Islam. *International Journal of Cross Cultural Management*. Vol 9(1), Pp: 51-67

32. Rokhman, W. (2010). The effect of Islamic work ethics on work outcomes. *Electronic Journal of Business Ethics and Organization Studies*. Vol. 15, No.1.

33. SHARIATMADARI, D. M., KORDESTANI, D. F., & Sajadi, S. A. (2014). Islamic work ethics and organizational health in the practice arena: a case of tehran general directorate of education. *Arth prabandh: A Journal of Economics and Management*, 3(4), 141-147.

34. Turker, D. (2016). Islamic Roots of Corporate Social Responsibility. In *Cultural Roots of Sustainable Management* (pp. 133-144). Springer International Publishing.

35. Tsuik, T., Cheng, Y. C. (1999), "School Organizational Health and Teache Commitment: A Contingency Study with Multi-Level Analysis", *Educational Research and Evolution*, No.3, Iss 5, pp.249-268.

36. Yousef, D. A. (2000a). Organizational commitment as a mediator of the relationship between Islamic work ethic and attitudes toward organizational change. *Human Relations*. Vol. 30 No. 2, Pp. 513-537.

37. Yousef, D. A. (2000b). Islamic work ethics as a mediator of the relationship between locus of control, role conflict and role ambiguity – A study in an Islamic country setting. *Journal of Managerial Psychology*. Vol. 15 No. 4, Pp. 283-298.

38. Yousef, D.A. (2001). Islamic work ethic - A moderator between organizational commitmen and job satisfaction in a cross-cultural context. *Personnel Review*. Vol. 30 No.2, pp. 152-165.

بررسی انتقادی تراجم‌های اخلاقی از منظر دیوید راس با تکیه بر آیات و روایات

سامره شاهدهی^۱

محمد رضاضمیری^۲

چکیده

یکی از مباحث مهم و مطرح در گستره معضل اخلاقی، تعارض‌ها یی است که گاهی میان تکالیف اخلاقی مشاهده می‌شود. در این مقاله علاوه بر بررسی جنبه‌ها و ابعاد نظام اخلاقی دیوید راس فیلسوف شهود گرا، به تحلیل و نقد نظریه او نیز پرداخته می‌شود. بنا بر معرفت‌شناسی نظام اخلاقی راس، هم برای رسیدن به اصول اخلاقی که وظایف در نگاه نخست نامیده می‌شوند و هم برای داوری اخلاقی موجه در شرایط معین که وظایف واقعی را مشخص می‌کند، تنها شهود است که کارگشاست؛ این عصاره‌ی تعلیمات راس است که محل انتقادات ریز و درشت فراوان و نیز تبعیت‌ها و تحسین‌های کثیر واقع گردیده است. شهرت عمده این فیلسوف برجسته در قلمرو فلسفه اخلاق، به دلیل تعلق او به مکتب شهودگرایی است. منظور راس از شهود، منبع معرفتی است که ادراکی و غیر استنتاجی بوده و ذهن از طریق چیدن مقدمات به نتیجه نمی‌رسد. نقدهای جدی ای چون شهودهای اخلاقی بسیار متفاوت انسان‌ها و اختلاف نظرهای شدید درباره‌ی اصول اخلاقی، شهودگرایان متاخر را به سمت تربیت اخلاق محور و نیز عقلانیت‌کشانده است. از نظر بسیاری اعتقاد به وجود وظایف در نگاه نخست عام از مهمترین ممیزات نظام اخلاقی راس است که البته مانند هر نظریه‌ی جدی دیگر نقدهای بسیاری نیز بر آن وارد آمده است. دیدگاه راس به دلیل نقص در تبیین سلسله وظایف و غیرمنطقی بودن ترتیب آن و عدم ارائه معیاری فراگیر برای ترجیح افعال متزاحم، در واقع راه‌حل مناسبی برای حل این مسئله نیست.

واژگان کلیدی

دیوید راس، وظیفه در نگاه نخست، وظیفه واقعی

Email: samerehsamereh@gmail.com

Email: zamiri.mr@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۸/۲۶

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور قم

۲. دانشیار دانشگاه پیام نور قم

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۱۸

طرح مسأله

یکی از مهم‌ترین مباحث اخلاق کاربردی و فلسفه اخلاق، بحث «تزامم‌های اخلاقی» است؛ چرا که گاهی انسان در انجام وظایف اخلاقی یعنی فضایل یا ردائیل دچار تزامم می‌شود. برای رفع تزامم علمای اخلاق، شیوه‌هایی ارائه نموده‌اند. در این مقاله سعی شده با روش توصیفی-تحلیلی دیدگاه راس مورد بررسی قرار گرفته و سپس با استناد به آیات و روایات دیدگاه راس را بررسی و نقد نماییم.

راس از فیلسوفان شهود گرا است که به بدهت، شهودی بودن و درک بی واسطه قضایای اخلاقی معتقد و ملترم است. راس مبنای تکالیف اخلاقی را وظایفی می‌داند که انسان‌ها نسبت به هم دارند، و در این راستا وظایف اخلاقی را در شش طبقه قرار می‌دهد، که عبارتند از: وظایف مربوط به وفای به عهد، سپاسگزاری، عدالت، نیکوکاری، خود شکوفاسازی، بدسرشت نبودن. از نظر راس این سلسله وظایف، «وظایف در نگاه نخست محسوب می‌شوند، و تا زمانی که با افعال دیگر متزامم نشوند، تکلیف واقعی قلمداد می‌شوند، و باید مطابق آن‌ها رفتار کرد، اما آنگاه که با افعال دیگر تزامم یابند، تکلیف واقعی نخواهند بود، و فقط به منزله تکالیف ظاهری بوده و آنکه در طبقه اولویت، در مرتبه بالاتر قرار دارد بر دیگری مقدم می‌شود. وی وظایف در نگاه نخست را بدیهی و استثناپذیر می‌داند، ولی در مورد الزام‌های فعلی، هیچ اصل استثناپذیری را به رسمیت نمی‌شناسد. راس اعتقاد دارد که وظایف در نگاه نخست "عام و به گونه ای وجود شناختی هستند و می‌توانند در داوریه‌های اخلاقی، فاعل را کمک نمایند و این در حالی ست که وظایف واقعی ضرورتاً عام نبود و معرفت شناختی هستند و می‌توانند فاعل را در رسیدن به داوریه‌های اخلاقی موجه یاری نمایند. او بیان می‌کند که در حوزه وظایف در نگاه نخست، بعضی وظایف از بعضی دیگر از درجه الزامیت بیشتری برخوردارند. و نمی‌توان یک قاعده کلی در اختیار داشت که بر مبنای این باشد که اگر تزامم بین وظایف در نگاه نخست ایجاد گردد، چه باید کرد؟ که در این حالت خود راس پیشنهاد می‌دهد که به منظور رسیدن به یک داوریه موجه، در صورتی که هر گونه تعارض پیش آید، باید از "شهود" کمک گرفت (پالم، ۱۳۸۸: مسائل ۱ / ۴۳).

براین اساس این پژوهش در صدد است در این باره به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

دیدگاه اخلاقی راس چه خصوصیتی را داراست؟

مبنای اساسی راس در حل تزامم‌های اخلاقی چیست؟

از دیدگاه آیات و روایات چه انتقاداتی بر دیدگاه راس در حل تزامم‌های اخلاقی وارد است؟

پیشینه تحقیق

در قرون متمادی در مسئله اطلاق و نسبیت از سوی برخی از فیلسوفان و اندیشمندان اخلاق بحث تراحم مطرح گردیده است. هر چند که آثاری قابل توجه و مستقل، خصوصاً از سوی اندیشمندان اسلامی در این باب به چشم نمی‌خورد. اما در آثار اندیشمندان غربی و اسلامی مسائلی در این زمینه بیان شده است. از جمله کانت در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (۱۷۸۵)، فرانکا در کتاب فلسفه اخلاق (۱۳۸۰)، پالمر در مسایل اخلاقی (۱۹۹۱)، راس در کتاب مبانی اخلاق (۱۹۳۹) و کتاب درست و خوب (۱۹۳۰)، همچنین هر در کتاب زبان اخلاق (۱۹۵۲)، در مقاله تراحم‌های اخلاقی (۱۹۷۸)، ادوارد جی لمون در مقاله معضل‌های اخلاقی (۱۹۶۲)، رابرت ال هولمرز در کتاب مبانی فلسفه اخلاق و لوک رابینسون در مقاله تراحم‌های تکلیف (۲۰۰۵)، رونالد اف اتکینسون در کتاب درآمد فلسفه اخلاق (۱۹۶۹)، ویلیام ای من در مقاله معضل‌های اخلاقی (۱۹۹۱) و تعدادی کتاب و مقاله و سخنرانی‌های دیگر در زمینه تراحم‌های اخلاقی به چاپ رسیده است. در میان اندیشمندان اسلامی ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات (۱۳۷۵)، غزالی در احیاء علوم دین (۱۳۵۱)، ملا احمد نراقی در معراج السعاده، ملاهادی سبزواری در کتاب شرح الاسماء، علامه حلی در کشف المراد تجرید الاعتقاد (۱۳۵۱)، آیت الله جوادی آملی در کتاب انتظار بشر از دین (۱۳۸۰)، آیت الله جعفر سبحانی در مقاله رابطه دین و اخلاق (۱۳۷۸)، حجت الاسلام محسن غروی‌بان در مقاله نسبیت و اطلاق گزاره‌های اخلاقی (۱۳۸۰)، مسعود امید در مقاله اطلاق و نسبیت (۱۳۸۰)، آیت الله مصباح در کتاب دروس فلسفه اخلاق (۱۳۶۷) و اخلاق در قرآن (۱۳۷۸) و آموزش فلسفه (۱۳۶۶)، آیت الله محمدتقی جعفری در کتاب اخلاق و مذهب (۱۳۵۴) و ترجمه و تفسیر نهج البلاغه (۱۳۸۶)، آیت الله مطهری رحمته‌الله در کتاب‌های خاتمیت (۱۳۶۶)، تعلیم و تربیت (۱۳۷۳)، فلسفه اخلاق (۱۳۶۷) به این مسئله پرداخته‌اند.

روش مقاله کتابخانه‌ای و از روش تحلیلی و انتقادی استفاده شده است.

اساس نظریه راس

با توجه به دیدگاه دیوید راس، فاعل اخلاقی گاه با چندین وظیفه‌ی در نگاه نخست متفاوت و غیر قابل جمع روبه رو می‌شود که می‌تواند در تعیین وظیفه واقعی او در شرایط خاص نقش اساسی ایفا نماید. وظیفه در نگاه نخست در قیاس با سایر وظایف، وظیفه‌ای الزام آور است؛ یعنی زمانی که یک وظیفه در نگاه نخست وجود داشته باشد، فرض قوی بر این است که آن فعل انجام پذیرد مگر اینکه ملاحظات اخلاقی قوی‌تری برای ابطال آن وجود داشته باشد. در مقابل وظایف در نگاه نخست، وظیفه واقعی وظایفی هستند که ما باید در شرایط خاصی به انتخاب آن‌ها نائل آییم. اما نکته قابل توجه این است که واژه "وظیفه" در "وظایف در نگاه نخست" می‌تواند کمی

گمراه کننده باشد. وظایف نگاه نخست بیشتر به عنوان یک دستورالعمل لحاظ می‌شود و نه قاعده‌ای که هیچ استثنایی ندارد. در این قسمت ضمن پرداختن به این نظریه‌ی ابتکاری راس، تا حدودی به تحلیل و بررسی آن نیز می‌پردازیم.

بنابراین، به اعتقاد راس، وقتی بیش از یک وظیفه متوجه فاعل می‌شود که احتمالاً متزاحم هستند، تنها وظیفه‌ی نهایی فاعل مطالعه و بررسی کامل آن موقعیت است تا به این نتیجه گیری مهم دست یابد که در آن شرایط خاص کدام یک از وظایف واجب‌تر و الزامی‌تر از بقیه است، آن گاه وظیفه‌ی مهم‌تر وظیفه‌ای است که فاعل باید در نهایت انجام دهد و وظیفه‌ی مقابل دیگر شان وظیفه بودن خود را از دست می‌دهد. بنابراین با این اوصاف مشکل تزاخم وظایف حل می‌شود. راس ادعا می‌کند که وظایف در نگاه نخست حقایقی واقعی هستند که ما باید بر آن تکیه کنیم و حاکی از این است که این وظایف، وظایفی هستند که پس از آنکه فاعل در شرایط مختلف قرار گرفت می‌بایست بر روی انجام دادن و یا انجام ندادن آن‌ها تامل نماید و حتی ممکن است که پس از تامل بسیار، آن را رد نیز نماید. (Ross 2000: 84-85) آئودی در اینکه راس این مجموعه از وظایف را وظایف در نگاه نخست می‌خواند، دو جنبه‌ی ایجابی و سلبی را استنباط می‌نماید.

از نظر آئودی به صورت مثبت منظور راس این است که هر وظیفه نشان دهنده یک نوع دلیل اخلاقی برای عمل است و به صورت منفی منظور راس این است که حتی زمانیکه چنین وظیفه‌ای برای فاعل اخلاقی رقم می‌خورد... این عمل، عمل نهایی محسوب نمی‌شود زیرا ممکن است وظیفه‌ای دیگر به دلیل وزن و جاهت بیشتر آن را ملغی نماید و به عبارتی دیگر آن را از میدان به در کند. (Audi 2004: 20) موضوع اصلی وظیفه در نگاه نخست راس به نظر آئودی، این است که یک وظیفه، با توجه به وجود زمینه‌های آن، ریشه کن نشدنی اما لغوشدنی است. وجود زمینه‌های آن بسیار مهم است. با توجه به همان زمینه‌هایی که پیش می‌آید، فرد لزوماً با دلیل اخلاقی عمل می‌کند. در واقع فاعل اخلاقی می‌تواند از چنین دلایلی به جای وظایف صحبت کند و از آنجایی که آشکار است که دلایل بی نتیجه وجود دارد، لذا این مجموعه این امتیاز را دارد که هیچ فرض و یا هیچ فرض ضعیفی را ایجاد نمی‌کند. مجموعه راس، با این حال، دارای مزایای دیگری نیز هست و می‌تواند به اندازه کافی مورد استفاده قرار گیرد. وظایف، مانند دلایل، به زمینه‌هایی که پیش می‌آید، بستگی دارد. اگر، برای مثال، دیگران از کمک من سودی نمی‌برند، من وظیفه در نگاه نخستی ندارم که بخواهم نیکوکاری کنم زیرا زمینه برای ایجاد این وظیفه وجود ندارد. اما زمانیکه آن‌ها بخواهند، من لاجرم این وظیفه را دارم. با توجه به حضور این شرایط، وظیفه در نگاه نخست ریشه کن نشدنی است، یعنی هیچگاه اینگونه نیست که از حیز انتفاء ساقط شوند. حتی در جایی که دو زمینه عملکرد وظایف متضاد وجود داشته باشد و یکی غالب بر دیگری شود یا مثلاً وظیفه وفا به عهد بر وظیفه قدردانی چیره گردد. در اینجا

یک نفر دلیل اخلاقی برای بیان قدردانی دارد و ممکن است بعداً اعلام پشیمانی کند که نتوانسته در زمان مناسب آن را بیان کند. یک وظیفه که توسط یک و یا چند وظیفه در نگاه نخست دیگر لغو می‌شود، نشان دهنده این است که وزن شرایط سنگین‌تر از وظایف است. این مسئله‌ی بسیار مهمی است که می‌توان آن را پیام اصلی فلسفه‌ی راس دانست (Audi 2004: 23-24).

هر چه راس بیشتر پیش می‌رود ما شاهد تقلای عمیق‌تر او برای دست یافتن به واژگان و اصطلاحاتی هستیم که مقصود او را به طور کامل منعکس نماید. گویا پرپیچارده‌ی واژه "ادعا" را بجای واژه وظیفه در نگاه نخست پیشنهاد داده بود. راس ضمن بررسی این پیشنهاد به طور کاملاً جدی، نهایتاً بنا به دلائلی این واژه را برای جایگزینی مناسب نمی‌داند و آن را رد می‌کند. راه و رسم راس در این مورد مانند سایر موارد استفاده از تمثیل و مثال‌های متعدد است (Ross 2002: 20).

نحوه‌ی اعمال وظایف در نگاه نخست

راه حل راس تنها راه حفظ کلیت اصول عام اخلاقی است. یعنی اصول اخلاقی در نگاه نخست، عام و کلی هستند و تعارض تنها در نگاه نخست در بین آن‌ها رخ می‌دهد، اما در مقام عمل تنها یک وظیفه که همانا وظیفه‌ی مهم‌تر است، متوجه فاعل است و وظایف در نگاه نخست غیرمهم که در نگاه اول وظیفه فاعل می‌نمودند، اصلاً وظیفه فاعل نبوده و در واقع، الزامی بر فاعل نداشته‌اند، از این رو انجام ندادن آن‌ها به معنای استثنای پذیرای اصول اخلاقی نیست. اما در اینجا مسئله اساسی این است که ما چگونه می‌توانیم وظایف در نگاه نخست را در یک وضعیت اخلاقی متعارض اعمال کنیم؟ در ساده‌ترین نگرش سخن از تربیت اخلاقی مناسب و معقول در تشخیص قاعده اخلاقی مرتبط و اعمال آن به میان می‌آید. قدردانی نمودن یک نمونه از وظایف در نگاه نخست مرتبط در شرایطی است که هر انسان اجتماعی موارد فراوانی از کاربردهای آن را می‌شناسد. بنابراین در موارد ساده، وظایف در نگاه نخست وظایفی هستند که به طور مستقیم ما را هدایت می‌کنند که چه کاری را باید در حال حاضر و یا در موارد خاص انجام دهیم. اما در موارد بسیاری فاعل اخلاقی با وظایف در نگاه نخست متضاد و مغایر روبرو می‌شود که در آن شرایط الگوی وظایف در نگاه نخست به تنهایی نمی‌توانند جهت تحقق عمل درست راهنمای موثری برای ما باشند بلکه ما باید تشخیص دهیم که کدام یک از وظایف در نگاه نخست بر دیگری ارجحیت دارد. بنابراین علاوه بر وظایف در نگاه نخست اصلی، قواعدی در قالب قواعد ارجحیت لازم است که راهنمای ما برای انتخاب وظایف در نگاه نخست در شرایط تضاد و مغایرت آن‌ها با هم باشد. برای مثال پر واضح است که اجتناب از آسیب رساندن به دیگران بر نیکوکاری ارجحیت دارد. در واقع آسیب نرساندن به طور معمول دیگر وظایف در نگاه نخست را لغو می‌کند همچنین وفاداری معمولاً نیکوکاری را از اعتبار می‌اندازد. اما نکته حائز اهمیت این که

قواعد ارجحیت نیز درست همانند وظایف در نگاه نخست همیشه بر یک روال نیستند یعنی همواره تحت شرایط مختلف و با اقتضانات گوناگون ممکن است ارجحیت خود را موقتا از دست بدهند (Garrett 27: 2004).

به دیگر سخن در حوزه وظایف در نگاه نخست، بعضی وظایف از بعضی دیگر از درجه الزامیت و اولویت بیشتری برخوردارند و نمی‌توان یک قاعده کلی برای شرایط خاص تعارض بین وظایف در نگاه نخست تعیین نمود. البته در این حالت خود راس پیشنهاد می‌دهد که در صورت وجود تعارض، به منظور رسیدن به یک داوری موجه باید از "شهود" کمک گرفت. اما باز هم در مقام تحلیل دیده می‌شود که تشخیص میزان الزام وظایف در نگاه نخست در شرایط تزاحم مسئله مبهم این نظام است. و این موضوع بسیار تعیین‌کننده‌ای است که پاسخ راس به آن کامل و روشن نیست. او در این باره به هیچ قاعده‌ی عامی معتقد نیست در حالی که آنچه در اینجا نیاز است یک مسیر شفاف و روشن است (جمعی از نویسندگان ۱۳۸۷: ۲۱۶-۲۱۷).

وجود چندین وظیفه در نگاه نخست عام، یعنی قرار دادن مرزهای مستحکم ما بین وظیفه در نگاه نخست و وظیفه واقعی با تعاریفی که راس از این اصطلاحات مد نظر قرار می‌دهد، بعد نسبتا جدید و بی سابقه‌ی اندیشه‌ی این فیلسوف است که در معرض ارزیابی‌های بسیار متفاوت قرار گرفته است. با توجه به این تعریف و این شناخت از دو نوع وظیفه که راس با همه‌ی وسواس خود سعی در معرفی مقصود خود می‌نماید باید گفت که راس در سطح وظایف واقعی با توجه به نقشی که به شرایط در ایجاب وظایف می‌دهد، یک جزئی‌گرایی تمام عیار است اما در سطح وظایف در نگاه نخست یک کلی‌نگر است. کلی‌نگری راس را می‌توان در همه‌ی تعاریفی که از این وظیفه دارد مشاهده کرد. مقایسه‌ی اصول اخلاقی راس با فرضیه‌های علمی مقایسه جالبی است و در روشن شدن ماجرا نقش سازنده‌ای را ایفا می‌کند. همانطور که می‌دانیم ارزیابی صحت یا سقم فرضیه‌های علمی در مواجهه با عالم خارج مشخص می‌شوند یعنی فرضیه‌های مطروحه هنگامی که با واقعیت منطبق باشند تایید و تقویت می‌گردند اما زمانی که منطبق نباشند نقض و یا تعدیل می‌شوند.

غیرمشتق و مبنایی بودن وظایف در نگاه نخست راس وجهه دیگری از این نظریه‌ی بدیع است که باید به آن توجه نمود. این خصیصه با دو رویه قابل تفسیر است. اول اینکه این وظایف غیر قابل تحویل اند و خود از وظایف دیگری نشأت نگرفته‌اند که این خود محل بحث‌های فراوان است و دیگر اینکه این وظایف محل صدور و انشاء وظایف کثیر دیگری هستند. در اینجا سخنان راس کمی از انتظارات عرف فاصله دارد. به طور مثال از نظر عامه مردم راستگویی شاید اصالت بیشتری داشته باشد تا وفاداری و از جهتی راستگویی را باید به عنوان وظیفه‌ی اصلی در نظر گرفت. اما نظر راس درست برخلاف آن است. اصولا وظیفه‌ی ای به نام راستگویی در فهرست

راس وجود ندارد زیرا به نظر او راستگویی ذیل وظیفه‌ی وفاداری است و از این وظیفه قابل استخراج است (Dancy 1993: 221).

خصیصه مهم دیگر نظام راس بی قاعدگی منحصر به فرد فهرست او از وظایف در نگاه نخست است که اتفاقاً بسیاری از انتقادات به همین ویژگی راجع است اما راس انگیزه مهم تطابق با واقعیت را سرلوحه‌ی خود قرار می‌دهد و در برابر انبوه انتقادات به آن دل خوش می‌دارد. به نظر او تنها تطابق این وظایف با واقعیت مهم است نه سادگی و راحتی و به همین دلیل او به برقراری هیچ نظم الفبایی بین اصول وظایف علاقه‌ای از خود نشان نمی‌دهد (Shafer. 2005: 187).

به همین سان ارزش اخلاقی یک وظیفه در نگاه نخست کاملاً ثابت است یعنی یک وظیفه در نگاه نخست همیشه درست است هر چند که در یک انتخاب، ناگزیر از ترک آن باشیم اما وزن اخلاقی آن تحت تاثیر شرایط، کاملاً متغیر است یعنی در شرایطی یک وظیفه در نگاه نخست وظیفه‌ی واقعی می‌شود و در شرایط دیگری با در نظر گرفتن عواملی دیگر حد نصاب شرایط لازم را دارا نمی‌گردد و در رقابت با وظیفه‌ی دیگر عقب می‌ماند.

اقرار و اذعان راس به کامل نبودن فهرست وظایف در نگاه نخست در بسیاری از مواقع بسیار کارگشاست و بسیاری از انتقادات را به راحتی پاسخ می‌گوید و از این رو اینکه ما با فهرست باز و گشوده‌ی راس روبه‌رویم که از قضا هیچ نظم الفبایی و یا سلسله‌مراتبی نیز میان این وظایف وجود ندارد، حتی اگر یک خصیصه نباشد یک استراتژی موفق است.

مسئله بعدی اینکه پس از تطویل‌های راس ناظر به وظایف در نگاه نخست، در مورد وظایف واقعی وی تنها به ایراد سلسله رهنمون‌هایی اکتفا می‌کند؛ من جمله اینکه در هنگامه‌ی حضور تکالیف عدیده و متناقض، نخست می‌بایست مشخص کنیم که کدام یک از این تکالیف سخت‌گیرانه‌تر از دیگری است و بر اساس آن عمل کنیم. دوم در صورت مواجهه با چندین تکلیف سخت، عملی که بیش‌ترین میزان درستی در نگاه نخست و کم‌ترین میزان نادرستی در نگاه نخست را داراست درست‌ترین عمل است که البته برای دست یافتن به چنین مقصودی ما قواعد قطعی در اختیار نداریم و لاجرم باید بر شهود خود تکیه کنیم.

نقد‌های وارده بر نظریه راس با توجه به متون دینی

مهم‌ترین نقطه ضعف راس بی توجهی به انگیزه و نتیجه است.

علی‌رغم دیدگاه راس، در مقام تراجم، فعلی که در رسیدن به رستگاری تأثیر بیشتری دارد، ارجح است. البته این بدان معنا نیست که واقعیت نفس‌الامری افعال، و ارتباط آن‌ها با نتایج و مصالح واقعی نادیده گرفته شود. و خداوند همواره تکالیف بندگان را مبتنی بر مطلوبیت نفس‌الامری و مصالح و نتایج آن انشا می‌کند.

توجه به نتیجه افعال از مواردی است که مطمح نظر متون دینی و دانشمندان اسلامی قرار گرفته است، به عنوان مثال آیت‌الله مصباح می‌فرماید: ارزش اخلاقی افعال انسان، تابع تأثیری است که فعل اخلاقی در تحصیل نتیجه مطلوب؛ یعنی کمال و سعادت حقیقی انسان دارد. (معارف قرآن، ۱۳۶۷: ۱۳۴) همچنین دستیابی به رستگاری و سعادت ابدی، مهم‌ترین نتیجه‌ای است که خداوند در ازای انجام تکالیف وعده می‌دهد. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَعْبُدُوا رَبَّكُمُ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (حج: ۷۷)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، رکوع و سجود کنید و پروردگارتان را بپرستید و کار خوب انجام دهید، باشد که رستگار شوید.

در این آیه، توصیه به انجام افعال خیر و نیکو، ناظر به نتیجه آنکه رستگاری است، می‌باشد. قرآن کریم در جای دیگر می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (مائده: ۹۰)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شراب و قمار و بت‌ها و تیرهای قرعه پلید و از عمل شیطان‌اند؛ پس، از آن‌ها دوری‌گزینید، باشد که رستگار شوید.

از منظر راس انگیزه و نتیجه، هرگز بخشی از محتوای وظیفه نیست. توضیح این سخن به زبان راس چنین است:

داشتن انگیزه‌ای خاص وظیفه ما نیست؛ بلکه وظیفه ما، انجام دادن کارهایی خاص است. مثلاً منظور دقیق از وفاداری، تمایل به وفای به هر عهدی، از جمله عهد ضمنی است؛ زیرا که ما قول داده و تهودی نموده‌ایم. ما لفظی عام که صرف نظر از انگیزه، شامل وفای به عهد واقعی و عهود ضمنی شود، نداریم؛ من به‌طور مسامحی و شاید مصلحتی از واژه «وفاداری» برای پرکردن این خلأ استفاده نمودم» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷: ۱۹۲).

راس علت دقیق نبودن فهرست وظایف راه، کاربرد واژه‌هایی مانند: وفاداری و سپاسگزاری می‌داند، که منظور از وفاداری و سپاسگزاری را حالتی خاص از انگیزه، بیان می‌کند؛ یعنی به دلیل اینکه، این واژه‌ها متضمن معنای انگیزه هستند، قرار گرفتن آن‌ها در فهرست وظایف راه، دلیل دقیق نبودن آن می‌داند. و بیان می‌دارد که به‌ناچار از این واژه‌ها استفاده کرده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷: ۲۱۸).

راس در توضیح کارهای صواب می‌گوید، آنچه صواب است کارهایی خاص است، نه «کارهایی خاص با انگیزه‌هایی خاص»؛ برخلاف نظریه سودگروی که می‌گوید: هرگز صواب بودن کارها به دلیل ماهیت خود آن‌ها نیست؛ بلکه به دلیل نتایج بالفعل و واقعی آنهاست. مثلاً در

وفای به عهد، کار را صرفاً به دلیل اینکه وفای به عهد است، انجام می‌دهیم و الزامی می‌دانیم؛ نه به دلیل نتایج حاصل از آن. پس کارهای ما به دلیل ماهیت آن: صواب است و اهمیت اخلاقی دارد (ر. ک: همان: ۲۱۹).

بنابراین، نفس عمل و انجام نوعی خاص از آن، وظیفه ماست، نه انگیزه یا نتیجه‌ای که از آن عمل حاصل می‌شود. به عنوان مثال، اگر به کسی وعده داده‌ام که در وقتی معین او را ملاقات کنم، براساس رابطه‌ای که بین من و کسی که به او قول داده‌ام وجود دارد، انجام این عمل خاص، یعنی ملاقات او در وقت معین، وظیفه من است و در این رابطه، به انگیزه این عمل و به نتیجه آن توجهی ندارم. راس این نکته را این‌گونه مطرح می‌کند که «قول، قول است»؛ و به این دلیل که قول است وظیفه من است، نه به دلایل دیگر از امام صادق علیه السلام روایت شده است:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ لِكُلِّ أَمْرٍ مَّا نَوَى فَلَا بُدَّ لِلْعَبْدِ مِنْ خَالِصِ النِّيَّةِ فِي كُلِّ حَرَكَةٍ وَ سُكُونٍ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ بِهَذَا الْمَعْنَى يَكُونُ غَافِلًا وَ الْغَافِلُونَ قَدْ وَصَفَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فَقَالَ: إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا، وَ قَالَ: أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۸).

محققاً ارزش کارها به نیت‌هاست، و فقط برای انسان آنچه نیت کرده است (می‌ماند). پس بنده (خدا) در هر تلاش و سکونی باید نیت پاک داشته باشد، که اگر چنین نباشد در زمره غافلان خواهد بود، و خداوند متعال آنان را توصیف کرده و فرموده است: آنان فقط همچون چهارپایانند، بلکه گمراه‌ترند، و فرمود: اینان همان غافلان‌اند.

نقطه ضعف دیگر راس آن است که: دلیل معقول بر وجود اولویت به نحوی که در سلسله وظایف در نگاه نخست مطرح شده است، وجود ندارد. به عنوان مثال، ما هیچ دلیلی نداریم، مبنی بر اینکه وفای به عهد، از اجرای عدالت، مهم‌تر باشد. به چه دلیل عدالت، از جبران خسارات مهم‌تر نیست؟ یا، چه دلیلی داریم که وفاداری و جبران خسارت و نیکوکاری، تحت مقوله عدالت نباشند؟ ما می‌توانیم براساس تعریفی جامع، که امام علی علیه السلام از عدالت بیان فرموده و آن را عبارت از قرار دادن هر چیز در جای خود بیان نموده‌اند، (نهج البلاغه: حکمت ۴۳۷) تمام وظایف بنیادی در نگاه نخست راس را، تحت مقوله عدالت قرار دهیم. به بیان دیگر، پایبندی و اجرای وفای به عهد، نوعی عدالت است؛ همچنین به دیگران آسیب نرساندن و نیکوکاری نسبت به مردم، رعایت نمودن عدالت است. اصلاح نفس و نیز سپاسگزاری می‌تواند در راستای اجرای عدالت باشد و هریک از وظایف بشر، اگر مغفول بماند، به نوعی، به عدالت بی‌توجهی شده است.

اما اگر بگوییم که اولویتی در کار نیست و هرگاه در میان این اصول یا مصادیق آن‌ها تراجمی ایجاد شود، باید با تأمل و سنجش شرایط موجود، آن را که الزامی‌تر است، تشخیص داده و مقدم بداریم و گاهی اوقات نیز به صورت شهودی قادریم که یکی از آن‌ها را الزام‌آورتر دانسته و مقدم کنیم. در این صورت خاصیت و اهمیت طرح وظایف، به صورت تقسیم‌بندی و ترتیب

پیشنهادی راس چیست؟ چه این سلسله مراتب در اختیار ما باشد و چه نباشد، موظفیم در هر موقعیتی وظیفه خود را تشخیص داده و عمل کنیم. پس بر تقسیم‌بندی فوق از جهت عملی، هیچ فایده‌ای مترتب نمی‌شود. در صورتی که وظایف در نگاه نخست راس، به ترتیب اولویت مرتب شده باشد، در هر تراحمی، اصلی که در فهرست اولویت بالاتر قرار دارد، بر اصل پایین‌تر مقدم خواهد شد، این روش روشنی برای مقابله با هر تراحمی است؛ اما اشکالی که به این روش وارد است، این است که در محل مورد نظر، اساساً تراحمی وجود ندارد، تا مجبور شویم آن را که در سلسله مراتب بالاتر قرار دارد، مقدم بدانیم، زیرا میان اصل فروتر و اصل فراتر، تراحمی رخ نمی‌دهد. آن اصلی که بالاتر قرار دارد، فقط ممکن است مصادیقش با هم تراحم کنند، یا با اصول هم‌رتبه خود (در صورت وجود چنین اصولی) تراحم کند، اما با اصول پایین‌تر از خود تراحم ندارد تا برای رفع آن، بالایی را بر پایینی مقدم کنیم.

مثلاً مرحوم مظفر در اصول الفقه، ده معیار برای تشخیص اهم و مهم بیان نموده‌اند که خلاصه آن به شرح ذیل می‌باشد:

۱. هرگاه یک طرف تراحم، اساس اسلام باشد که در خطر است، آن مقدم می‌شود. ۲. حقوق الناس بر تکالیف مخصه مقدم است. ۳. آنچه مربوط به نفس و ناموس است، بر غیر آن مقدم است؛ زیرا شارع در این دو مورد احتیاط شدیدی دارد. ۴. آنچه در عبادت رکن است، در صورت تراحم بر غیر رکن مقدم است.

۵. دروغ مصلحت‌دار، بر راست فتنه‌انگیز مقدم است. ۶. واجبی که بدلی ندارد، بر آنچه بدلی دارد مقدم است. ۷. واجب مضیق بر واجب موسع مقدم است. ۸. واجبی که وقت مخصوص دارد، بر آنچه چنین نیست، مقدم است. ۹. واجبی که مشروط به قدرت شرعی است، مؤخر از واجبی است که چنین نیست. ۱۰. واجبی که به حسب زمان بر دیگری تقدم دارد (مظفر، ۱۴۲۴ق: ۲/ ۱۲۵-۱۲۷).

در حل تراحمات اخلاقی، باید به نتیجه افعال توجه کنیم. غایت نهایی (قرب الهی) است؛ اما تشخیص اینکه چه چیزی موجبات بیشتر قرب الهی را فراهم آورده و در نتیجه «اهم» است، کار ساده‌ای نیست. در این خصوص باید برای تعیین «اهم» ضوابط و معیارهایی را تعیین کرد تا بتوان اهم را از مهم تشخیص داد.

علی‌رغم دیدگاه راس، از منظر اسلام در مقام تراحم، فعلی که در رسیدن به رستگاری تأثیر بیشتری دارد، ارجح است.

معیار سعادت آدمی، ایمان و عمل صالح است: «سعاده الرجل فی احراز دینه و العمل لاخرته» (سفینه النجاة، ص ۱۱۰).

و سعادت دارای درجات و مراتب مختلفی می‌باشد. عمل صالح، مرحله اولی از مراحل کمال و

سعادت انسانی است و موجب صفا و طهارت در حواس و اعضا می‌شود. ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً﴾ هر کس از زن یا مرد عمل صالح انجام دهد، زندگی پاکیزه خواهیم داد و پاداشی بهتر از کردارش به او عطا خواهیم کرد. «(نحل: ۹۷)

در سوره عصر به زمان قسم یاد می‌کند و می‌فرماید: قسم به زمان! انسانها در زیانند، مگر کسانی که ایمان دارند، ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ و عمل صالح انجام می‌دهند. ایمان به تنهایی هیچ فایده‌ای ندارد؛ ایمان و عمل همیشه توأمان با یکدیگر هستند.

از دیگر ثمرات ایمان و عمل صالح، محبت آفرینی است که خداوند رحمان می‌فرماید ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا﴾ آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، خداوند رحمان دوستی آنان را در دل‌های مردم قرار می‌دهد. «(مریم: ۹۶)

امام علی علیه السلام نیز چنین فرموده‌اند: «با ایمان راه به سوی کارهای شایسته و با کارهای شایسته، راه به سوی ایمان برده می‌شود و با ایمان، علم و معرفت آباد می‌شود.» (نهج البلاغه)

در اخلاق اسلامی، کاری ارزشمند است که به انگیزه تحصیل رضا و خشنودی خداوند صورت پذیرد و این خود دارای مراتبی است: کسی که کاری را برای رضای خداوند انجام می‌دهد، ممکن است: به پاداش اخروی آن، یا به رهایی از عذاب دوزخ نظر داشته باشد. مرتبه بالاتر آن است که به هیچ یک از این دو امر اعتنا نکرده مطلوب بالذات او همان خشنودی خداوند باشد.

﴿وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا ءَامِنًا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُؤْمِنُوا بِعَيْظِكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (آل عمران: ۱۱۹)

و چون شما را ملاقات کردند، گفتند ایمان آوردیم، و چون از پیش شما رفتند از شدت خشم سر انگشتان خود گزیدند، بگو به خشمتان بمیرید، که خدا به اسرار سینه‌ها داناست.

﴿...وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (همان: ۱۵۴).

و تا خدا آنچه در سینه دارند بیازماید، و هر چه در دل دارند پاک و خالص گرداند، و خدا از راز درون‌ها آگاه است.

﴿وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَمِمَّنْ رَّبَّقَهُ الَّذِي وَاتَّقَكُم بِهِ ۚ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۗ وَأَتَقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (مائدة: ۷)

و یاد کنید نعمت خدا را که به شما ارزانی داشت و عهد او را که با شما استوار کرد، آنگاه که گفتید امر تو را شنیدیم و اطاعت تو پیش گرفتیم پس تقوای خدا پیشه کنید که خدا به نیت قلبی

و اندیشه‌های درونی شما آگاه است

امام علی علیه السلام:

وُصُولُ الْمَرْءِ إِلَى كُلِّ مَا يَبْتَغِيهِ مِنْ طَيِّبِ عَيْشِهِ وَ أَمْنِ سِرْبِهِ وَ سَعَةِ رِزْقِهِ بِحُسْنِ نِيَّتِهِ وَ سَعَةِ خُلُقِهِ؛ آدمی با نیت خوب و خوش اخلاقی به تمام آن چه در جستجوی آن است، از زندگی خوش و امنیت محیط و وسعت روزی، دست می‌یابد (تصنیف غررالحکم و دررالکلم، ۱۳۶۶: ۱۶۰۷/۹۲).

امام باقر علیه السلام:

إِذَا عَلِمَ اللَّهُ حُسْنَ نِيَّةٍ مِنْ أَحَدٍ إِكْتَفَى بِالْعِصْمَةِ؛ هرگاه خداوند ببیند کسی حسن نیت دارد او را در پناه خود حفظ می‌کند (بحارالانوار، ۱۴۰۳ق: ۱۱۸۸/۷۵).

﴿وَأَدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (اعراف: ۲۹)

از اهمیت نیت، و نقش سرنوشت ساز آن در سعادت و شقاوت انسان این که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ، وَ نِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ، وَ كُلُّ عَامِلٍ يَعْمَلُ عَلَى نِيَّتِهِ؛ (اصول کافی، ۱۳۷۹: ۸۴/۲). نیت انسان با ایمان (چون از روی صداقت است) بهتر از عمل نیک اوست، و نیت کافر (چون بر اساس کفر و انحراف است) بدتر از عملش می‌باشد. یعنی مدار و معیار درجات نیکی اعمال، و یا درکات و بدی کارها تابع حالت نفسانی است که پدید آورنده نیت انسان است.

لازم به یادآوری است که بهترین دلیل تقدیم اهم بر مهم، عقل عملی است که آراء و سیره عقلا هم، با آن تطابق دارد؛ زیرا فرض این است جمع بین دو حکم متزاحم به هنگام امتثال، ممکن نیست. از سوی دیگر، ترک هر دو هم جایز نمی‌باشد. از این رو، چاره‌ای جز انجام عمل براساس اختیار خویش نیست. قاعده (اهم و مهم) از مستقلات عقلی است که در آن به اخذ اهم و ترک مهم در فرض تزاحم اهم با مهم حکم شده است (فقه و مصلحت، ۱۳۸۸: ۲۱). مثلاً، هرگاه بین حفظ اصل اسلام و واجبی دیگر و یا بین جان و مال شخصی، تزاحم شود، باید به تقدیم حفظ اصل اسلام و جان افراد دآوری کرد، و این دآوری را به عقل نسبت می‌دهند. خلاصه اعتماد به عقل در درک مصالح و مراتب آن، تا جایی است که حتی برخی اصولیان، که عقل را از درک مصالح و مفاسد موردنظر شارع عاجز می‌بینند و صغرابی برای قانون «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» نمی‌شناسند، اعتماد مزبور را می‌پذیرند و به هنگام تزاحم ملاک‌ها و احکام، عقل را حاکم در لزوم اخذ به اهم و قادر بر تشخیص اهم و تمییز آن از مهم می‌دانند است. (فقه و مصلحت، ۱۳۸۸: ۲۲)

برخی از معیارها و مصادیق تشخیص اولویت حکم در موارد تزاحم به قرار زیر است.

الف. حکمی که مربوط به کیان اسلام و عزت و اقتدار مسلمین است، در باب تزاحم، بر احکام دیگر اولویت دارد.

ب. حکمی که مربوط به جان و ناموس انسان‌هاست، در مقایسه با حکمی که مربوط به اموال مسلمانان است، اولویت و اهمیت بیشتری دارد.

ج: آن چه مربوط به حقوق افراد است در مقایسه با آن چه مربوط به حقوق افراد نیست، اهمیت بیشتری دارد.

د: آن چه در یک فعل عبادی رکن به شمار می‌رود، بر آن چه رکن نیست اولویت دارد. مثلاً اگر به خاطر تنگی وقت و مانند آن، میان خواندن قرائت و انجام دادن رکوع تزامم رخ دهد، باید رکوع را انجام داد، و از خواندن قرائت صرف نظر کرد. (اسلام و نیازهای زمان، سایت اندیشه قم) در زندگی اجتماعی، تزامم و اصطکاک در منافع، یک امر اجتناب ناپذیر است. اگر چنانچه میان منافع اکثریت و اقلیت تزاممی به وجود آید باید منافع اکثریت را مقدم داشت؛ زیرا رعایت حال اکثریت، اهمّ از رعایت اقلیت است. به عنوان مثال؛ در شرایط بحرانی چنانچه ارزانی از زاق به نفع اکثریت ملت باشد باید آن را به قیمت نازله در معرض عموم قرار داد، هرچند به ضرر گروه خاصی باشد، این مطلب، یک امر عقلی و شرعی است. در مسائل اخلاقی نیز "اهم و مهم" و یا "دفع افسد به فاسد" مطرح است؛ مثلاً، با این که دروغ از بزرگترین گناهان است و خطرات زیادی برای انسانی از جهات مادی و معنوی، فردی و اجتماعی و... دارد، ولی باز هم مواردی دارد که به صورت استثناء، در روایات اسلامی و سخنان فقها و علمای اخلاق به پیروی از آن احادیث آمده است، که عبارتند از:

دروغ برای اصلاح ذات البین.

دروغ برای اغفال دشمن در میدان جنگ.

۱. در مقام تقیه.

۲. برای دفع شرّ ظالمان.

۳. در تمام مواردی که جان و ناموس انسان به خطر می‌افتد و برای نجات از خطر راهی جز

توسل به دروغ نیست.

تمام موارد را می‌توان در یک قاعده کلی خلاصه کرد و آن این که هدف‌های مهمتری به خطر بیفتد و برای دفع آن خطرات، توسل به دروغ ضرورت داشته باشد، و به تعبیر دیگر تمام این موارد مشمول قاعده اهم و مهم یا دفع افسد به فاسد است.

بعنوان مثال اگر انسانی در چنگال جمعی متعصب و بی منطق و بی رحم گرفتار آمده که از مذهبش سؤال می‌کنند که او اگر حقیقت را بگوید فوراً خون او را می‌ریزند در این صورت عقل و شرع اجازه می‌دهند که انسان با پاسخ دروغین جان خود را از شرّ آن‌ها نجات دهد. یا در مواردی که اختلاف شدیدی در میان دو نفر بروز کرده و انسان می‌تواند با گفتن دروغی (مثلاً فلان کس به تو علاقه زیادی دارد و بارها در پشت سر ذکر خیر شما را می‌گفت) صلح و صفا و آشتی در

میان آن دو برقرار سازد و امثال این اهداف مهم.

در واقع تجویز دروغ در این موارد مانند حلال بودن خوردن مردار (اکل میته) در موارد ضرورت است که باید به مقدار ضرورت و تنها در مواردی که راهی جز آن نیست اکتفا شود. دلیل این استثنائات علاوه بر قاعده عقلی بالا (قاعده اهم و مهم، یا دفع افسد به فاسد) روایات متعددی است که منابع مختلف اسلامی از معصومین علیهم‌السلام نقل شده است (بحارالانوار، ۱۴۰۳: ۱۰۱/۲۸۴). بدون تردید علی علیه‌السلام نه تنها الگوی عملی برای مسلمانان است بلکه اسوه‌ای بی‌بدیل برای جامعه بشری و انسانی است، زیرا او کسی بود که برای حفظ اسلام و رعایت مصالح عمومی مسلمین و مقدم داشتن اهم بر مهم، پیمان معهود میان خود و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را در نظر گرفت. و بدین گونه بود که در برابر وضع موجود، صبر پیشه ساخت، در حالی که گویی خاری به چشم و استخوانی در گلو داشت.

نتیجه‌گیری

نهایتاً اینکه راس مانند هر متفکری که نظریه‌ی جدیدی را مطرح نموده است، سخت دغدغه‌ی معرفی مقصود و منظور خود در قالب استدلال و تمثیل و تفسیر را دارد. به نظر می‌رسد تفاسیر پنجگانه‌ای که وی در این راستا ارائه داد تا حدودی، انعکاس تقلائی او است برای یافتن راه حل مسئله‌ی غامض تضاد و تراحم وظایف اخلاقی. البته چنان که بسیاری از شارحان و ناقدان راس من جمله فرانکنا به درستی دریافتند طرح "قواعد استثنانپذیر در نگاه نخست"، چندان کمکی به حل مسئله‌ی تعارض نمی‌نماید و نهایتاً قدرت حل این مسئله‌ی غامض را ندارد. حمله و جبهه‌گیری و یا به بیانی دقیق‌تر تعصب بی‌دلیل راس در مقابل هر گونه لحاظ نمودن انگیزه و نتیجه‌ی افعال اخلاقی و مهمتر پایبند نبودن خود راس به گذر از نتیجه‌گرایی، عدم رعایت اولویت منطقی در طبقه‌بندی سلسله وظایف در نگاه نخست و... ایرادات دیگری است که در مورد این نظریه مطرح شده است (فرانکنا ۱۳۸۰: ۳۸).

آنچه مهم و اساسی است تشخیص وظیفه‌ی واقعی و فعلی فاعل است که سخن راس در این مورد گاه مبهم و گاه کلی است. نهایتاً اینکه حلال بحث ثقیل تراحم نیست. اینکه چگونه و با چه ملاکی وظیفه‌ی خود را از میان وظایف گوناگون بشناسیم و از طرف دیگر وقتی آن‌ها را باز شناختیم چگونه در شرایط تعارض اولویت سنجی کنیم مسائلی است که با همه‌ی تطویل‌ها باز هم در نظام راس بی‌پاسخ باقی می‌ماند. دیوید راس یک فیلسوف اخلاق رئالیست شهودگرای تکثر‌گرای وظیفه‌گراست. او با تفکیک وظایف در نگاه نخست و وظایف در مقام عمل سعی داشت مشکل تعارض و اطلاق وظایف اخلاقی را حل کند، اما به نظر می‌رسد در این راه موفق نبوده است (معنا و متعلق شهود در نظریه اخلاقی جی. ئی. مور، ۱۳۷۸: شماره ۲/۱۸).

- پس به طور کلی با تکیه بر متون مقدس دینی، دیدگاه راس دقیق، معقول و منطقی نیست؛ زیرا:
۱. با اینکه راس خود را نتیجه‌گرا نمی‌داند، اما از سخنان او برمی‌آید که او واقعاً یک نتیجه‌گراست.
 ۲. افعال اخلاقی بدون در نظر گرفتن نتیجه و انگیزه، ارزش اخلاقی ندارد.
 ۳. طرح «قواعد استثنای پذیر در نگاه نخست» وی، قادر به حل تراحم نیست.
 ۴. سلسله وظایف در نگاه نخست راس، به ترتیب اولویت، طبقه‌بندی نشده است. در نتیجه، حلال مشکل تراحم نیست.
 ۵. چنانچه بپذیریم سلسله وظایف به ترتیب اولویت باشد، میان این سلسله، در واقع تراحمی صورت نخواهد گرفت، تا از این راه، برای حل آن بهره‌ای بجوییم. زیرا میان دو اصل فراتر و فروتر، تراحم معنا ندارد.
 ۶. نظریه او منطقی و دقیق نیست، زیرا، هیچ دلیلی وجود ندارد که به وسیله آن بتوان قواعد در نگاه نخست را استثنای پذیر و افعال اخلاقی را استثنای پذیر بدانیم. در نتیجه دیدگاه دیوید راس، در حل معضل تراحم‌های اخلاقی را ناکارآمد می‌دانیم.

فهرست منابع

۱. پالمر، مایکل. (۱۳۸۸). *مسائل اخلاقی*، ترجمه علی رضا آل‌بویه، تهران، سمت، ج ۱.
۲. پویمان، لویی، (۱۳۷۸). *درآمدی بر فلسفه اخلاق*، ترجمه شهرام ارشدنژاد، تهران، گیل، ج ۱.
۳. جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۷). *فلسفه اخلاق: مقالاتی در باب اخلاق هنجاری کاربردی و فرااخلاق*. ترجمه‌ی محمود فتحعلی، قم نشر معارف
۴. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۰). *فلسفه اخلاق*. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت، ج ۱.
۵. عبدل آبادی، علی اکبر. (۱۳۷۸). *معنا و متعلق شهود در نظریه اخلاقی جی. ئی. مور*. فصلنامه‌ی فلسفه، سال ۳۶، شماره ۲.
۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۷). *معارف قرآن*، قم، مؤسسه در راه حق.
۷. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۴). *اصول فقه*، ترجمه محسن غرویان و علی شیروانی، چسوم، قم، دارالفکر.
۸. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). *فقه و مصلحت*، قم، فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. علامه مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار*، ج ۱۰۱.
۱۰. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۷۹). *اصول کافی*، ج ۲، ترجمه سید علی مرتضوی، انتشارات علمیه اسلامیة.
۱۱. تمیمی آمدی، قاضی ناصر الدین ابوالفتح عبدالواحد بن محمدبن عبدالواحد. (۱۳۶۶). *تصنیف غررالحکم و درر الکلم*، ح ۱۶۰۷، انتشارات مرکز علوم اسلامی قم.
12. Ross, W. D. (2000). *Foundations of Ethics*, Oxford University Press.
13. Ross, W. D. (2002). *The Right and Good*, Oxford University Press.
14. Dancy, Jonathan. (1993). "An ethic of prima facie duties" in *A Companion to Ethics*, Peter Singer (ed.), Blackwell publishers.
15. Audi, Robert. (2004). *the Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton University Press.
16. Garrett, Jan. (2004). *A Simple and Usable (Although Incomplete) Ethical Theory Based on the Ethics of W. D. Ross*. available at:
17. Runes, Dagobert D., (1942). *The Dictionary of Philosophy*. First Edition. New York.
18. Shafer-Landau, RUSS. (2005). *Moral Realism*. Oxford University Press.
19. Singer, Peter. (2005). "Ethics and Intuitions," *The Journal of Ethics*.
20. Dancy, Jonathan. (2006) 19. *Ethical intuitionism*, *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4.

ارزیابی میزان انطباق روش‌های یاددهی - یادگیری با اهداف برنامه‌درسی اخلاق اسلامی

سیف‌اله فضل‌اللهی قمشی^۱

چکیده

هدف ارزیابی میزان انطباق روش‌های یاددهی - یادگیری بکار گرفته شده توسط اساتید با اهداف برنامه‌درسی اخلاق اسلامی دانشگاه‌ها و روش پژوهش ترکیبی (کمی و کیفی) بود. جامعه‌آماری ۲۷۳ دانشجو و نمونه‌آماری ۱۵۷ نفر که به شیوه تصادفی طبقه‌ای انتخاب شدند. برای جمع‌آوری اطلاعات از پرسشنامه ارزیابی دیدگاه دانشجویان حاوی ۴۸ سؤال با پایایی ۰/۹۷۲، فرم مشاهده تدریس ۴۷ سؤالی با پایایی ۰/۹۴۰، تحلیل ۱۷۸ سوال امتحانی و مصاحبه با اساتید مجرب اخلاق اسلامی استفاده شد. تحلیل داده‌ها به کمک روش‌های توصیفی و آزمون تی تک‌گروهی در قالب نرم افزار SPSS در کنار تحلیل کیفی نشان داد: از دیدگاه دانشجویان روش‌های یاددهی - یادگیری به کار گرفته‌شده در تدریس با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری همسویی کمی دارد. نتایج مشاهدات بیانگر، همسویی نحوه ارتباط اساتید با دانشجویان با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری است. اما فرایند تدریس اساتید، استفاده آنان از راهبردهای مناسب تدریس، و روش‌های به کار گرفته‌شده در فرایند تدریس به‌عنوان مؤلفه‌های اصلی روش‌های یاددهی - یادگیری در تدریس همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری نیست. روش تدریس غالب در تدریس اساتید روش توضیحی بود. روش‌های ارزشیابی به کار گرفته‌شده در ارزشیابی پیشرفت تحصیلی دانشجویان همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری نبود.

واژگان کلیدی

ارزیابی، میزان انطباق، روش‌های یاددهی - یادگیری، برنامه‌درسی اخلاق اسلامی

۱. استادیار و دکتری تخصصی برنامه‌ریزی درسی گروه علوم تربیتی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران
Email: fazlollahigh@qom-iau.ac.ir

طرح مسأله

نظام آموزش عالی هر کشور یکی از عوامل مؤثر در تحقق سیاست‌های توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به شمار می‌رود و تربیت نیروی انسانی متخصص و کارآزموده به‌عنوان اساس توسعه همه‌جانبه و تولید دانش، توسط دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی انجام می‌گیرد. و اصول جهان بینی و نظام اعتقادی و ارزشی جامعه را در خود متجلی می‌سازند و با تربیت متفکران و دانشمندان و مدیران آینده، در جهت بخشیدن به حرکت‌های گوناگون فکری، اعتقادی، فرهنگی و سیاسی جامعه مؤثر واقع می‌شوند. از اینجا می‌توان گفت که دانشگاه‌های مختلف جهان، علاوه بر اشتراکاتی که به اعتبار دانشگاه بودن، با یکدیگر دارند، به اعتبار تعلق به جوامعی یا بینش‌ها و ارزش‌های مختلف واجد خصوصیات هستند که آن‌ها را از یکدیگر متفاوت و متمایز می‌سازد. جامعه ایرانی که در انقلاب اسلامی خود با رویکردی الهی و معنوی، جهان بینی و نظام ارزشی اسلامی را مبنای شئون گوناگون زندگی خود قرار داده، خواهان آن است که دانشگاه‌هایی متناسب با مبانی و ارزش‌های اسلامی داشته باشد تا با تربیت متفکران و مدیران بر وفق آن مبانی و معیارها به ترویج و تعمیم آن‌ها در کل جامعه مبادرت نماید (سند دانشگاه اسلامی، ۱۳۹۲: ۳).

برنامه‌های درسی از مهمترین ابزارهای تحقق این مهم محسوب می‌شوند که با ایجاد تراش هویتی و فرهنگی، جوامع را از هم متمایز می‌گردانند برنامه‌درسی به محتوای رسمی و غیر رسمی، فرآیند، محتوا، آموزش‌های آشکار و پنهان اطلاق می‌گردد که به وسیله آن‌ها فراگیر تحت هدایت مدرسه دانش لازم را به دست می‌آورد، مهارت‌ها را کسب می‌کند و گرایش‌ها، قدرشناسی‌ها و ارزش‌ها را درخود تغییر می‌دهد (ملکی، ۱۳۹۰: ۳۲). برنامه‌ریزی درسی پیش‌بینی کلیه فعالیت‌هایی است که یادگیرنده تحت رهبری و هدایت استاد در کلاس (و گاهی اوقات خارج از آن) برای رسیدن به هدف‌های معین باید انجام دهد. به سخن دیگر برنامه‌ریزی درسی عبارت است از پیش‌بینی و تهیه مجموعه فرصت‌های یادگیری برای جمعیتی مشخص به منظور نیل به آرمان‌ها و هدف‌های آموزش عالی، که معمولاً در محیط کلاس‌های دانشگاه انجام می‌گیرد (تقی پورظهیر، ۱۳۹۱: ۴۲-۴۱). در نظام آموزش عالی کشورمان، گروه معارف دانشگاه‌ها، جزء گسترده‌ترین گروه‌های درسی است که مسئولیت آموزش و انتقال معارف دینی به دانشجویان را بر عهده دارد و تمام دانشجویان ملزم به گذراندن دروس این گروه می‌باشند. با توجه به نقش دانشجویان به عنوان اداره‌کنندگان آینده ایران اسلامی، برنامه‌های درسی گروه معارف یکی از مهم‌ترین فرصت‌ها در جهت انتقال معارف و تربیت دینی به دانشجویان و اسلامی کردن دانشگاه‌هاست (دارایی و همکاران، ۱۳۹۱). دروس معارف اسلامی و در این بین درس اخلاق اسلامی با هدف آشنایی دانشجویان با مبانی و مفاهیم اخلاق اسلامی درحوزه فضایل و رذایل اخلاقی، به منظور کسب فضیلت‌ها و پرهیز از رذیلت‌های اخلاقی و به دلیل نقش آفرینی

که در جهت اسلامی شدن مراکز آموزش عالی و ارائه خدمات فرهنگی مناسب با سبک زندگی اسلامی دارند، بی تردید از حساسیت بالایی برخوردارند. یقیناً ارزیابی واقع‌بینانه برنامه‌درسی می‌تواند نقش سازنده‌ای در ارتقای و بهبود اثر بخشی برنامه‌درسی داشته باشد تا از طریق افزایش میزان همسویی برنامه‌درسی با نیازهای دانشجویان زمینه برای تحقق اهداف دانشگاه اسلامی فراهم شود. براین اساس تحقیق حاضر در صدد است میزان همسویی برنامه‌درسی درس اخلاق اسلامی با نیازهای دانشجویان را ارزیابی نماید. از این رو با توجه به جایگاه اخلاق و بویژه اخلاق اسلامی در تعلیم و تربیت اسلامی و عنایت آن در متخلق شدن فراگیران به اخلاق اسلامی به عنوان برنامه‌درسی حمایت‌شده در راستای حفظ و توسعه شعائر اسلامی و نقش تاثیرگذار دانشجویان و دانشگاه‌ها در توسعه و ترویج فرهنگ و سبک زندگی اسلامی بنظر می‌رسد ارزیابی برنامه‌درسی اخلاق اسلامی می‌تواند در اصلاح، بازسازی، تغییر و بهینه‌سازی آن برای پیشبرد اهداف نظام آموزشی بسیار سودمند باشد براین اساس سوالات تحقیق عبارتند از:

۱. روش‌های یاددهی- یادگیری به کار گرفته‌شده در تدریس درس اخلاق اسلامی تا چه حد همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری است؟
۲. روش‌های ارزشیابی بکار گرفته شده در ارزشیابی پیشرفت تحصیلی دانشجویان درس اخلاق اسلامی تا چه حدی با اهداف این درس همسو است؟

ادبیات تحقیق

آرتور وبر^۱ (۱۹۸۵) ارزشیابی را در معنی عام تعیین ارزش یک چیز و در تعریف خاص میزان موفقیت اولیه آن‌ها می‌داند. ورتن و سندوز (۱۹۸۷) معتقدند در آموزش و پرورش، ارزشیابی به یک فعالیت رسمی گفته می‌شود که برای تعیین کیفیت، اثربخشی، یا ارزش یک برنامه، پروژه، فرآیند، هدف یا برنامه‌درسی به اجراء در می‌آید (خورشیدی، ۱۳۸۲ و سیف، ۱۳۸۲).

در طراحی برنامه‌درسی نیازسنجی و تعیین اهداف برنامه‌درسی مهمترین و حیاتی‌ترین گام محسوب می‌شود و یقیناً آموزش بدون توجه به نیازها نه تنها موثر نخواهد بود بلکه زمینه‌ساز برنامه‌ریزی خطی خواهد شد لذا در برنامه‌ریزی درسی، ارزشیابی جایگاه بسیار والایی پیدا کرده و شامل ارزشیابی قبل از برنامه‌ریزی یا نیازسنجی^۲ برای سنجش محورهای اساسی برنامه‌درسی و نظارت بر تعیین اهداف و مقاصد، ارزشیابی تکوینی یا در زمان طراحی، تدوین و ساخت برنامه‌درسی برای شناسایی و رفع اشکالات و عدم تناسب احتمالی برنامه با محیط یادگیری و یادگیرندگان، ارزشیابی پایانی در مورد تعیین اثربخشی برنامه و میزان شکاف بین تاثیر پیش‌بینی

1. weber & Artour

2. Curriculum Evaluation

شده با آنچه عملاً اتفاق افتاده است و ارزشیابی پی‌گیر^۱ برای تعیین اثرات برنامه‌درسی در یک مقطع خاص بر نحوه فعالیت و توانایی یادگیرنده در برنامه‌های درسی مقاطع بعدی می‌شود (فتحی و اجارگه، ۱۳۸۰: ۳۸-۳۹). بنابراین ارزشیابی عبارت از فرایند سنجش میزان تغییرات در رفتارها که واقعاً صورت گرفته است خواهد بود (پورظهیر، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

اولین تعریف رسمی از ارزشیابی به نام رالف تایلر^۲ ثبت شده است. وی ارزشیابی را وسیله‌ای جهت تعیین میزان موفقیت برنامه در رسیدن به هدف‌های آموزشی مطلوب می‌داند (فتحی و اجارگه، ۱۳۸۹: ۲۷۱). ارزشیابی آموزشی نظام‌دار در برگزیده سنجش رسمی ارزش پدیده‌های آموزشی است (محمدی مهر، ۱۳۸۸: ۳۰). ارزشیابی عبارت است از جمع‌آوری اطلاعات برای تصمیم‌گیران، که با هدف تعیین شایستگی و ارزش (اسکریون^۳، ۲۰۰۷)، دست‌یابی به خط مشی‌های بهتر عملیاتی‌سازی (بارود، ۲۰۱۰)، بهبود کیفیت برنامه درسی (استافل بیم و شین فیلد^۴، ۲۰۰۷) مورد استفاده قرار می‌گیرد. برداشتهای مختلف از ارزشیابی، باعث شکل‌گیری الگوهای متعددی شده و صاحب نظران از جمله (اسکریون، ۱۹۶۷؛ پوفام، ۱۹۸۲؛ ورتن و سندرز^۵، ۱۹۸۷) (نقل از بازرگان، ۱۳۸۰) و استافل بیم (۱۹۹۹)، آن‌ها را به شکل‌های متعدد دسته‌بندی نموده‌اند. اما در هر الگو، برخی عناصر از ارزش یا شایستگی بیشتری برخوردار بوده (تورکیم^۶، ۲۰۰۶) دسترسی به اطلاعات جامعی نسبت به برنامه‌درسی را دشوار نموده است (تن، لی و هال^۷، ۲۰۱۰). ارزشیابی برنامه‌درسی، باید با آگاهی کامل از تمامی عناصر و سطوح آن، از جمله سطوح برنامه‌درسی قصدشده، اجراشده و تجربه‌شده (کلاین^۸، ۱۹۹۱ و گودلد^۹، نقل از سیلور و همکاران، ۱۳۷۸) صورت پذیرد. از طرفی یک ارزشیابی زمانی نتایج قابل اتکایی فراهم می‌آورد که به طور جامع و با استفاده از منابع اطلاعاتی مناسب (باندی و باندی^{۱۰}، ۲۰۰۳) و طبق شاخص‌های مناسب، طراحی و اجرا گردد. ویژگی‌ها و شاخص‌های ارزشیابی، روشن، کمی یا کیفی و قابل سنجش هستند که معمولاً برای سیاست‌گذاری و طبقه‌بندی عوامل به کار می‌روند (گروه مشاوران یونسکو، ۱۳۷۸).

در شرایط امروزی توجه به ارزش‌های انسانی و درک ارزش‌های اخلاقی و معنوی یکی از هدف‌های اساسی تعلیم و تربیت است. با توجه به بحران‌های جدید اجتماعی مثل خشونت،

1. Follow- up Evaluation
2. Tyler
3. Scriven
4. Stufflebeam & Shinkfield
5. Popham, Worthen & Sanders
6. rochim
7. Tan, Lee & Hall
8. Klien
9. Goodlad
10. Bondi & Bondi

افزایش مواد مخدر، بی بند و باری و محرومیت، جوانان از آسیب‌پذیرترین گروه‌های متأثر از هرگونه تغییر و تحول اجتماعی می‌باشند. برای حل این معضلات باید به سمت تعادل بین ابعاد مختلف رشد مادی و تکنولوژی و رشد اخلاقی و معنوی رفت. برنامه درسی باید بیش از گذشته در جهت‌گیری خود به آموزش باورها و ارزش‌های دینی و اخلاقی حساسیت نشان دهد. در رویکرد اخلاقی، برنامه‌های درسی ابزاری مؤثر در رشد و توسعه فضایل اخلاقی و مهارت‌های اجتماعی در فراگیران است و آنان را برای برخورد مناسب با مسائل و موضوعات جدید آماده می‌سازد. برای تربیت اخلاقی می‌توان سه بعد شناختی، عاطفی و عملی در نظر گرفت.

در این ابعاد، توانایی‌ها و قابلیت‌هایی از حیث دانش، گرایش و عمل در فرد پدید می‌آید. در بعد شناختی، توسعه و تعمیق آگاهی‌ها، اطلاعات و دانش و بینش اسلامی و استقلال فکری، مقابله با اشاعه عقاید و افکار انحرافی و فاسد، حمایت و هدایت فکری به صورت فردی یا اجتماعی، کمک به حل مسائل اعتقادی (رفع نیازهای بینشی و دانشی) و تبیین آموزه‌های دینی در خصوص مسائل جدید؛ در بعد عملی و رفتاری، ارتقای ارزش‌های دینی دانشجویان، نهادینه شدن هنجارهای رفتاری مثبت دینی، پاسخگویی به نیازهای رفتاری، کسب مهارت زندگی بر اساس ارزش‌های دینی و تقویت شیوه‌های عملی زیست دینی در سطح فردی و اجتماعی. و در بعد عاطفی و روان شناختی، تقویت روح خودباوری، کمک در هویت‌یابی درونی (فردی) و اجتماعی و افزایش غرور دینی، کسب و افزایش نشاط درونی، مثبت‌نگری دینی، رضایت‌مندی درونی و معنویت‌گرایی، تقویت روح معنویت و حس کنجکاوی دینی (مجیدی؛ فاتحی، ۱۳۸۵) پیگیری می‌شود. درس اخلاق اسلامی بصورت ویژه به منظور آشنایی دانشجویان با مبانی و مفاهیم در حوزه فضایل و ردایل اخلاقی، در راستای کسب فضایل و پرهیز از ردایل اخلاقی ارائه شده است (عناوین و سرفصل‌های جدید دروس معارف اسلامی، ۱۳۸۳: ۵۲). اعتقاد بر این است که برنامه‌های درسی اعم از پنهان یا آشکار هویت ملی هر جامعه‌ای را تعیین می‌کنند یقیناً جامعه اسلامی ما نیز برای صیانت از ارزش‌های اسلامی باید بتواند از برنامه‌های درسی مناسب برای تحکیم ارزش‌های اسلامی و اخلاقی بین نسل جوان و سازنده استفاده نماید امری که در قالب دروس «معارف اسلامی» و بویژه درس «اخلاق اسلامی» به منظور ایفای نقش دانشگاه، یعنی ساختن انسان شکل گرفته، تلاش شود تا علاوه بر افزایش شناخت و سطح آگاهی دانشجویان نسبت به تفکر دینی، و اطلاع از ارزش‌های اسلامی، تغییرات اساسی در رفتار و عادت آنان ایجاد گردد امری که تحقق آن مستلزم توجه جدی به اصول برنامه‌ریزی درسی است. اصولی که سیلور و همکاران در قالب دیدگاه‌های سنتی، پویا و سازنده در انتخاب محتوا نقل کرده‌اند حاوی نکات مثبتی نظیر در اختیار قرار دادن دریافت درستی از ساخت اساسی رشته، وادار کردن دانشجویان به تفکر، انتقال میراث فرهنگی، تواناسازی فراگیران برای سازگاری و انطباق بهینه با تغییر و تحولات اجتماعی (فتحی و اجارگاه، ۱۳۸۰: ۱۲۱)، بازسازی و تجدید

نظر در برنامه‌های درسی، تأکید بر موضوعات مساله محور نظیر روابط انسانی، حقوق بشر و... می‌باشد. استفاده از برنامه‌های درسی مسئله‌محور، نه تنها موجب دستیابی فراگیران به مجموعه‌ای از هدف‌های ناظر بر رشد عقلانی می‌شود، بلکه حل مسئله به صورت گروهی، بستری مناسب برای دستیابی به بسیاری از هدف‌های ناظر به تربیت اخلاقی مانند مسئولیت‌پذیری، رعایت حقوق دیگران، ارزش‌گذاری به کار دیگران و در نظر گرفتن عدالت در بحث و گفتگو خواهد بود. همچنین صرف نظر از موضوعی که تدریس می‌شود، ارزش‌های الهی باید به منزله جنبه جدایی‌ناپذیر یادگیری‌ها در برنامه‌درسی گنجانده شود. برنامه‌ریزان درسی می‌توانند در سازماندهی فعالیت‌ها، به گونه‌ای عمل کنند که دستیابی دانشجویان به اهداف تعیین شده اخلاقی و درونی ساختن هر یک از ارزش‌های یاد شده به منزله جزئی جدایی‌ناپذیر از شخصیت آن‌ها میسر شود. رشد اخلاقی و مذهبی از طریق تعامل اجتماعی و هنگامی که شخص با یک مسأله اخلاقی و مذهبی در چالش است و در معرض استدلال اخلاقی سطوح بالاتر قرار می‌گیرد اتفاق می‌افتد. در این میان آنچه ضروری به نظر می‌رسد انعطاف‌پذیری و پویایی برنامه‌های درسی است. پاسخگو نبودن برنامه‌درسی دینی و اخلاقی نسبت به شرایط متحول اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، تاریخی و علمی جامعه شکلی از برنامه‌درسی پوچ پنهان را به نمایش می‌گذارد برنامه‌درسی به‌عنوان قلب نظام تعلیم و تربیت نقش کلیدی و حساسی در تغییر و اصلاح نظام آموزشی ایفا می‌کند و توجه به امر ارزشیابی مستمر برنامه‌های درسی در راستای اصلاح، بهبود، توسعه، بازسازی و تجدید نظر را موجه می‌سازد.

با توجه به مطالب بیان شده؛ یادگیری در هر ساحت و عرصه‌ای که در دستور کار نظام آموزشی قرار داشته و از طریق برنامه‌های درسی^۱ به‌عنوان مهم‌ترین محمل و وسیله آموزش^۲ به فراگیران عرضه می‌شود، لاجرم در صدد نیل به اثربخشی در عرصه‌هایی مانند تربیت علمی، ارزشی، اخلاقی و دینی و... است. این آموزش اثربخش هویت مخاطبان را دستخوش تغییر و تحول نموده، در آن‌ها تراش هویتی متناسب با موضوع آموزش ایجاد می‌کند بدین معنا که با افراد و گروه‌هایی احساس نزدیکی و قرابت روحی، ذهنی و رفتاری بیشتری نموده و افراد و گروه‌هایی را از این جهت از خود دورتر می‌یابد. در نظام اسلامی که ماهیت آن بر پایه ارزش‌های الهی بنا نهاده شده است باید ارزش‌ها، بویژه ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی و دینی و برنامه‌ریزی برای تقویت آن‌ها، مأموریت اصلی نظام آموزش عالی را تشکیل دهد. توجه به رشد و تعمیق مبانی و اندیشه‌های فکری و فضایل اخلاقی آنان وظیفه دولت اسلامی است. فلسفه وجودی گنجاندن دروس معارف اسلامی در دانشگاه‌ها نیز کمک به دانشگاه‌ها در ایفای نقش ذاتی و مأموریت اساسی آن‌ها، یعنی انسان‌سازی است (مجیدی و فاتحی، ۱۳۸۵: ۴۳). نظام

آموزش عالی ایران به‌عنوان یک نظام ایدئولوژیک و اسلامی که بر پایه مبانی اعتقادی اسلام تأسیس شده است (یوسفی لویه، ۱۳۷۹: ۱۱) وظیفه دارد از طریق نهادهای فرهنگی، باورها، اعتقادات اسلامی و ملی را به کودکان و نوجوانان آموزش، و ارزش‌ها را در وجود آنان نهادینه سازد. نظام ارزشی تاروپود اصلی جامعه را تشکیل می‌دهد و بسیاری از موفقیت‌ها و شکست‌ها از قوت یا ضعف ارزش‌ها ریشه می‌گیرند (ملکی و بزرگی، ۱۳۸۴: ۳). بنابراین برنامه‌های درسی باید بتوانند در کنار تولید دانش به ترویج فرهنگ و ارزش‌های اسلامی در جامعه مبادرت ورزند موضوعی که پس از استقرار نظام اسلامی در قالب برنامه‌درسی دروس معارف اسلامی (مصوبه جلسه ۳۳۹ شورای عالی برنامه‌ریزی مورخ ۱۳۷۶/۲/۱۴) به منصفه ظهور رسید. براساس این مصوبه، دانشجویان از بین حدود ۴۰ واحد درس معارف اسلامی باید ۱۴ واحد درسی را بصورت اختیاری انتخاب و پاس نمایند یکی از دروس معارف اسلامی درس دو واحدی "اخلاق اسلامی؛ مبانی و مفاهیم" است که هدف آن آشنا کردن دانشجویان با فضایل و رذایل اخلاقی در راستای کسب فضایل و پرهیز از رذایل اخلاقی است (معاونت امور دفاتر، اساتید و مبلغان نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، ۱۳۹۱: ۵۱). یقیناً درس اخلاق اسلامی می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در تحقق اهداف ارزشی دانشگاه‌ها در پی داشته باشد بشرطی که بتواند با ایجاد پلی بین محتوای برنامه با نیازهای دانشجویان، استفاده از اساتید توانمند، روش‌های یاددهی - یادگیری مناسب و ارزشیابی اصولی شرایط درونی مناسب را برای یادگیری مهیا سازد امری که تحقیق حاضر با هدف ارزیابی میزان انطباق و همسویی روش‌های یاددهی - یادگیری بکار گرفته شده توسط اساتید در تدریس با اهداف درس اخلاق اسلامی دانشگاه‌ها در صدد است تا اطلاعات مفید و موثری برای مدیران و برنامه‌ریزان درس مذکور در راستای اصلاح^۱، بهبود^۲، تغییر^۳، نوآوری^۴ و ارتقای برنامه‌درسی اخلاق اسلامی دانشگاه‌ها فراهم شود.

جستجو در سایت‌های مختلف اطلاع‌رسانی بیانگر فقدان تحقیقات مرتبط با موضوع و بویژه در شکل و غالب روش شناختی آن بود لذا از ویژگی‌های متمایز این تحقیق در منحصر بفرد بودن و انجام آن بدون پیشینه قبلی است که برای برنامه‌ریزان و مهندسين نظام اجتماعی و متولیان تعلیم و تربیت ارزشی می‌تواند در دسترسی به یک ارزیابی مبتنی بر واقع در راستای توسعه و تکمیل برنامه درسی و ارتقای اثربخشی آن مورد استفاده قرار گیرد.

1. Reform
2. Improvement
3. cheng
4. Innovation

روش تحقیق

روش تحقیق از نظراهداف کاربردی و به لحاظ شیوه جمع‌آوری اطلاعات ترکیبی (کمی و کیفی) است. جامعه‌آماري ۲۷۳ نفر دانشجوِي کارشناسی در نیمسال دوم سال تحصیلی ۹۴-۹۵ که درس اخلاق اسلامی را انتخاب و مشغول گذراندن بودند و نمونه‌آماري ۱۵۷ نفر از آنان که به شیوه تصادفی طبقه‌ای انتخاب شدند. برای جمع‌آوری اطلاعات از پرسشنامه ارزیابی دیدگاه دانشجویان حاوی ۴۸ سؤال بسته پاسخ در طیف ۵ درجه‌ای لیکرت با پایایی ۰/۹۷۲، فرم مشاهده تدریس ۴۷ سؤالی برای ارزیابی نحوه ارتباط اساتید با دانشجویان، فرایند تدریس، راهبردهای تدریس و انتخاب روش تدریس به عنوان مولفه‌های اصلی تدریس با پایایی ۰/۹۴۰ و مصاحبه با اساتید مجرب اخلاق اسلامی استفاده شد بدین ترتیب که برای پاسخ‌دادن به سؤال اول پژوهش مبنی بر اینکه «تاچه حد روش‌های یاددهی - یادگیری به کارگرفته شده در تدریس درس اخلاق اسلامی همسو با اهداف این درس می‌باشد؟» علاوه بر پرسش‌نامه ارزیابی دیدگاه دانشجویان از یک فرم گزارش مشاهده تدریس محقق ساخته نیز استفاده شده است. این فرم از سه بخش ارتباط؛ حاوی تعداد ۱۴ مؤلفه در سه سطح پاسخ، هیچوقت مشاهده نشده است، گاهی مشاهده شده است، بسیار مشاهده شده است، فرایند تدریس حاوی ۹ مؤلفه، راهبردهای آموزشی حاوی تعداد ۱۸ مؤلفه و روش تدریس غالب در کلاس حاوی شش روش توضیحی، بحث گروهی، پرسش و پاسخ، یادگیری مشارکتی، اکتشافی و نمایشی برای جمع‌آوری اطلاعات از طریق مشاهده حضوری طراحی شده بود. در طراحی این فرم از فرم‌های موجود و نظرات معلمان و استادان با تجربه استفاده شده بود، و از نقطه نظرات تعداد ۱۰ نفر از استادان علوم تربیتی دانشگاه‌ها بهره برداری شد. برای جمع‌آوری اطلاعات با توجه به وجود تعداد ۷ کلاس در نیمسال دوم سال تحصیلی ۹۴-۹۳ برای درس اخلاق اسلامی، در مجموع ۱۴ فرم گزارش مشاهده تدریس جمع‌آوری و در تحلیل مورد استفاده قرار گرفت. میزان پایایی فرم گزارش مشاهده تدریس کلاس ۰/۹۴۰ براساس آلفای کرانباخ تعیین شد که نشانگر مناسب بودن ابزار بوده است. برای پاسخ دادن به سؤال دوم پژوهشی علاوه بر استفاده از پرسش‌نامه ارزیابی دیدگاه دانشجویان از بررسی سؤالات امتحانی طراحی شده استادان درس اخلاق اسلامی در نیمسال اول و دوم سال تحصیلی ۹۴-۹۳ نیز استفاده شده است. در این بررسی تعداد ۱۰ نوع سؤال مربوط به ۹ استاد متفاوت و در مجموع ۱۷۸ سؤال انتخاب و مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. برای تجزیه و تحلیل سؤالات روش کار بدین شکل بود که ابتدا فراوانی سؤالات عینی و ذهنی استخراج شد، سپس تک‌تک سؤالات تشریحی و عینی مطالعه و در سه دسته شناختی، عاطفی و رفتاری دسته‌بندی شدند برای جلوگیری از سوگیری احتمالی از یکی از همکاران آشنا به تحلیل محتوا و مدرس درس تحلیل محتوا خواسته شد یکبار دیگر به صورت مستقل سؤالات را ارزیابی

نماید و پس از اتمام این کار میانگین تحلیل دوگانه به عنوان مبنای تصمیم‌گیری مورد نظر قرار گرفت. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها علاوه بر روش‌های آمار توصیفی از آزمون استنباطی تی تک‌گروهی، کلمو گروف اسمیرنوف در قالب نرم افزار SPSS در کنار تحلیل کیفی استفاده شده‌است.

یافته‌ها

در این بخش یافته‌ها براساس سوالات به ترتیب در قالب جداول زیر ارائه شده است:
سوال اول تحقیق عبارت بود از: روش‌های یاددهی- یادگیری به کار گرفته‌شده در تدریس درس اخلاق اسلامی تا چه حد همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری است؟ در پاسخ به اولین سؤال پژوهشی از میانگین نمرات گزاره‌های ۲۱ تا ۳۶ پرسش‌نامه دانشجویان و نمون‌برگ مشاهده تدریس اساتید استفاده شده است.

جدول ۱: بررسی نرمال بودن توزیع نمرات سؤال چهارم پژوهشی از دیدگاه دانشجویان

متغیر	فراوانی	میانگین	انحراف معیار	مقدار آماره‌ی Z	سطح معناداری
	۱۲۹	۴۵/۲۲	۱۳/۶۶	۰/۷۴۲	۰/۶۴۰

نتایج مندرج در جدول فوق نشان می‌دهد که مقدار $Z=0/742$, $p=0/640$ بنابراین می‌توان اطمینان داشت که نمرات دارای توزیع نرمال بوده‌اند.

جدول ۲: آماره‌های استنباطی سؤال اول پژوهشی از دیدگاه دانشجویان (آزمون T تک گروهی)

نقطه خنثی = ۴۸					
t	درجه آزادی	معنی‌داری (دودامنه)	تفاوت میانگین‌ها	فاصله اطمینان تفاوت‌ها در سطح ۹۵٪	
				پایین	بالا
-2.314	128	.022	-2.78295	-5.1630	-4.029

برای ارزیابی این که آیا میانگین نمرات نظرات دانشجویان در مورد این که روش‌های یاددهی - یادگیری به کار گرفته‌شده در تدریس درس اخلاق اسلامی تا چه حد همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری است؟ به شکل معنی‌داری از ۴۸ (میانگین قابل قبول برای نظر دانشجویان در جامعه)، اختلاف دارد یا خیر، آزمون t با یک نمونه بر اساس نمرات پرسش‌نامه اجرا شد. میانگین نمونه ۴۵/۲۲ و انحراف معیار آن‌ها ۱۳/۶۶ بود که به‌طور معنی‌داری با میانگین ۴۸ اختلاف دارد. $p=0/022$, $t(128)=-2/314$. بر اساس این نتایج، از دیدگاه دانشجویان مورد مطالعه، روش‌های یاددهی - یادگیری به کار گرفته‌شده در تدریس درس اخلاق اسلامی با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری همسویی کمی دارد. همچنین بر اساس نمون‌برگ مشاهده تدریس اساتید در کلاس درس، ۴ محور در فرایند

یاددهی- یادگیری مورد توجه قرار گرفته است: ۱- نحوه برقراری ارتباط اساتید با دانشجویان ۲- فرایند تدریس اساتید ۳- استفاده از راهبردهای مناسب آموزشی در فرایند تدریس ۴- انتخاب روش تدریس مناسب با محتوای آموزشی. که در این بخش هر یک از محورهای مورد نظر و به تفکیک گزاره‌های مربوط به هر محور مورد تحلیل قرار گرفته است.

تحلیل استنباطی مربوط به محور اول (ارتباط اساتید با دانشجویان) شامل ۱۴ گزاره: برای ارائه پاسخ کلی به این سؤال پژوهشی از جمع نمرات مربوط به این ۱۴ گزاره استفاده شده است.

جدول ۳: توزیع نمرات ارتباط اساتید با دانشجویان از دیدگاه مشاهده‌گران (آزمون کولموگروف-اسمیرنوف تک‌نمونه‌ای)

متغیر	فراوانی	میانگین	انحراف معیار	مقدار آماره‌ی Z	سطح معناداری
	۱۴	۱۷/۵	۵/۹۹	۰/۷۵۶	۰/۶۱۷

نتایج مندرج در جدول فوق نشان می‌دهد که مقدار $p=۰/۶۱۷$, $Z=۰/۷۵۶$ بنابراین می‌توان اطمینان داشت که نمرات دارای توزیع نرمال بوده‌اند.

جدول ۴: نمرات ارتباط اساتید با دانشجویان از دیدگاه مشاهده‌گران (آزمون T تک گروهی)

نقطهٔ خنثی = ۱۴					
ارتباط	t	درجه آزادی	معنی‌داری (دودامنه)	تفاوت میانگین‌ها	
				فاصله اطمینان تفاوت‌ها در سطح ۹۵%	فاصله اطمینان تفاوت‌ها در سطح ۹۵%
				پایین	بالا
ارتباط	2.184	13	۰.۰۴۸	۰.۰۳۷۶	6.9624

برای ارزیابی این که آیا میانگین نمرات نظرات مشاهده‌گران در مورد این که ارتباط اساتید با دانشجویان در کلاس درس به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های روش‌های یاددهی- یادگیری به کار گرفته شده در تدریس درس اخلاق اسلامی تا چه حد همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری است؟ به‌طور معنی‌داری از ۱۴ (میانگین قابل قبول برای نظر مشاهده‌گران در جامعه)، اختلاف دارد یا خیر، آزمون t با یک نمونه بر اساس نمرات پرسش‌نامه اجرا شد. میانگین نمونه ۱۷/۵۰ و انحراف معیار آن‌ها ۵/۹۹ بود که به‌طور معنی‌داری با میانگین ۱۴ اختلاف دارد. $p=۰/۰۴۸$, $t(۱۳)=۲/۱۴۸$. بر اساس این نتایج، از دیدگاه مشاهده‌گران مورد مطالعه، ارتباط اساتید با دانشجویان به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های روش‌های یاددهی- یادگیری به کار گرفته شده در تدریس درس اخلاق اسلامی همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری است.

تحلیل استنباطی مربوط به محور دوم (فرایند تدریس اساتید) شامل ۹ گزاره: برای ارائه پاسخ کلی به این سؤال پژوهشی از جمع نمرات مربوط به این گزاره‌ها استفاده شده است.

جدول ۵: بررسی نرمال بودن توزیع نمرات فرایند تدریس و آموزش اساتید از دیدگاه مشاهده‌گران (آزمون کولموگروف-اسمیرنوف تک‌نمونه‌ای)

متغیر	فراوانی	میانگین	انحراف معیار	مقدار آماره‌ی Z	سطح معناداری
	۱۴	۹/۳۵۷	۳/۷۷	۰/۶۷۶	۰/۵۷۱

نتایج مندرج در جدول فوق نشان می‌دهد که مقدار $p=0/751$ ، $Z=0/676$ بنابراین می‌توان اطمینان داشت که نمرات دارای توزیع نرمال بوده‌اند.

جدول ۶: نمرات فرایند تدریس و آموزش اساتید از دیدگاه مشاهده‌گران (آزمون T تک گروهی)

نقطهٔ خنثی=۹						
فرایند	t	درجه آزادی	معنی‌داری (دودامنه)	تفاوت میانگین‌ها	فاصله اطمینان تفاوت‌ها در سطح ۹۵٪	
					پایین	بالا
۰/۳۵۴	13	۰/۷۲۹	۰/۳۵۷۱۴	-1.8222	2.5365	

برای ارزیابی این که آیا میانگین نمرات نظرات مشاهده‌گران در مورد این که فرایند تدریس اساتید در کلاس درس به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های روش‌های یاددهی - یادگیری به کار گرفته شده در تدریس درس اخلاق اسلامی تا چه حد همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری است؟ به‌طور معنی‌داری از ۹ (میانگین قابل قبول برای نظر مشاهده‌گران در جامعه)، اختلاف دارد یا خیر، آزمون t با یک نمونه بر اساس نمرات پرسش‌نامه اجرا شد. میانگین نمونه ۹/۳۵ و انحراف معیار آن‌ها ۳/۷۷ بود که با میانگین ۱۴ تفاوت معنی‌داری ندارد. $p=0/729$ ، $t(13)=0/354$. بر اساس این نتایج، از دیدگاه مشاهده‌گران مورد مطالعه، فرایند تدریس اساتید به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های روش‌های یاددهی - یادگیری به‌کار گرفته شده در تدریس درس اخلاق اسلامی همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری نیست.

تحلیل استنباطی مربوط به محور سوم (استفاده از راهبردهای مناسب آموزشی در فرایند تدریس) شامل ۱۸ گزاره:

برای ارائه پاسخ کلی به این سؤال پژوهشی از جمع نمرات مربوط به این گزاره‌ها استفاده شده است.

جدول ۷: توزیع نمرات استفاده از راهبردهای مناسب آموزشی در فرایند تدریس از دیدگاه مشاهده‌گران (آزمون کولموگروف-اسمیرنوف تک‌نمونه‌ای)

متغیر	فراوانی	میانگین	انحراف معیار	مقدار آماره‌ی Z	سطح معناداری
	۱۴	۸/۵۳۹	۰/۳۶۸	۰/۹۹۹	۰/۹۹۹

نتایج مندرج در جدول فوق نشان می‌دهد که مقدار $p=0/999$ ، $Z=0/368$ بنابراین می‌توان اطمینان داشت که نمرات دارای توزیع نرمال بوده‌اند.

جدول ۸: نمرات استفاده از راهبردهای مناسب آموزشی در فرایند تدریس از دیدگاه مشاهده‌گران (آزمون T تک گروهی)

نقطه خنثی 18 =					
t	درجه آزادی	معنی‌داری (دودامنه)	تفاوت میانگین‌ها	فاصله اطمینان تفاوت‌ها در سطح ۹۵٪	
				پایین	بالا
-1.314	13	۰.۲۱۱	-3.00000	-7.9306	1.9306

برای ارزیابی این که آیا میانگین نمرات نظرات مشاهده‌گران در مورد این که استفاده از راهبردهای مناسب آموزشی در فرایند تدریس در کلاس درس به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های روش‌های یاددهی - یادگیری به‌کار گرفته شده در تدریس درس اخلاق اسلامی تا چه حد همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری است؟ به‌طور معنی‌داری از ۱۸ (میانگین قابل قبول برای نظر مشاهده‌گران در جامعه)، اختلاف دارد یا خیر، آزمون t با یک نمونه بر اساس نمرات پرسش‌نامه اجرا شد. میانگین نمونه ۱۵/۰۰ و انحراف معیار آن‌ها ۸/۵۳ بود که با میانگین ۱۸ تفاوت معنی‌داری ندارد. $p=۰/۲۱۱$ ، $t(۱۳)=-۱/۳۱۴$ ، بر اساس این نتایج، از دیدگاه مشاهده‌گران مورد مطالعه، مدرسان راهبردهای مناسب تدریس را به میزان کافی جهت تحقق اهداف درس اخلاق اسلامی در سه حیطة به کار نمی‌گیرند.

تحلیل استنباطی مربوط به محور چهارم (انتخاب روش تدریس متناسب با محتوای آموزشی) شامل ۶ گزاره:

جدول ۹: توزیع نمرات انتخاب روش تدریس متناسب با محتوای آموزشی از دیدگاه مشاهده‌گران

(آزمون کولموگروف-اسمیرنوف)

ردیف	نوع روش تدریس	سهم مطلوب روش‌های تدریس به درصد				
		۰-۲۰	۲۰-۴۰	۴۰-۶۰	۶۰-۸۰	۸۰-۱۰۰
۱	توضیحی	۲	۴	۴	۴	۲
۲	پرسش و پاسخ	۲	۰	۰	۶	۴
۳	یادگیری مشارکتی	۲	۰	۲	۲	۶
۴	بحث گروهی	۲	۰	۰	۶	۲
۵	اکتشافی	۲	۰	۶	۲	۰
۶	نمایشی	۴	۰	۲	۴	۰

نتایج مندرج در جدول فوق نشان می‌دهد که مقدار $(p=۰/۰۶۴)$ ، $(Z=۱/۳۱۱)$ ، $(p=۰/۸۱۴)$ ، $(Z=۰/۶۳۶)$ ، $(p=۰/۳۹۴)$ ، $(Z=۰/۸۹۶)$ ، $(p=۰/۷۹۴)$ ، $(Z=۰/۶۴۹)$ ، $(p=۰/۵۸۱)$ ، $(Z=۰/۷۷۸)$ ، $(p=۰/۰۱۹)$ ، $(Z=۰/۵۸۱)$ ، بنابراین می‌توان اطمینان داشت که نمرات مربوط به نظرات مشاهده‌گران در مورد شش روش تدریس مورد مشاهده دارای توزیع نرمال بوده‌اند.

جدول ۱۰: نمرات انتخاب روش های تدریس متناسب با محتوای آموزشی از دیدگاه مشاهده گران (آزمون T تک گروهی)

نقطه خنثی = ۲						
فاصله اطمینان تفاوت ها		تفاوت میانگین ها	معنی داری (دودامنه)	درجه آزادی	t	
پایین	بالا					
1.88	1.12	1.500	.000	13	8.629	روش تدریس توضیحی
.85	-.57	.143	.671	13	.434	روش تدریس پرسش و پاسخ
.6405	-.6405	.00000	1.000	13	.000	روش تدریس یادگیری مشارکتی
.63	-.77	-.071	.828	13	-.221	روش تدریس بحث گروهی
-.2223	-1.4919	-.85714	.012	13	-2.917	روش تدریس اکتشافی
-.62	-2.09	-1.357	.002	13	-3.975	روش تدریس نمایشی

برای ارزیابی این که آیا میانگین نمرات نظرات مشاهده گران در مورد این که انتخاب روش تدریس مناسب با محتوای آموزشی در کلاس درس به عنوان یکی از مؤلفه های روش های یاددهی - یادگیری به کار گرفته شده در تدریس درس اخلاق اسلامی تا چه حد همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری است؟ به طور معنی داری از ۲ (میانگین قابل قبول برای نظر مشاهده گران در جامعه)، اختلاف دارد یا خیر، آزمون t با یک نمونه بر اساس نمرات پرسش نامه اجرا شد.

میانگین نمونه در استفاده از روش تدریس توضیحی ۳/۵ و انحراف معیار آن ها ۰/۶۵ به طور معنی داری با میانگین ۲ اختلاف دارد. $p=0/0001$ ، $t(13)=8/629$. بر اساس این نتایج، از دیدگاه مشاهده گران مورد مطالعه، روش تدریس توضیحی به عنوان روش تدریس غالب در کلاس درس اخلاق اسلامی استفاده شده است.

میانگین نمونه در استفاده از روش تدریس پرسش و پاسخ ۲/۱۴ و انحراف معیار آن ها ۱/۲۳ با میانگین ۲ تفاوت معنی داری ندارد. $p=0/671$ ، $t(13)=0/434$. بر اساس این نتایج، از دیدگاه مشاهده گران مورد مطالعه، از روش تدریس پرسش و پاسخ به عنوان روش تدریس غالب در کلاس درس اخلاق اسلامی استفاده نشده است.

میانگین نمونه در استفاده از روش تدریس یادگیری مشارکتی ۲/۰۰۰ و انحراف معیار آن ها ۱/۱۰ با میانگین ۲ تفاوت معنی داری ندارد. $p=1/000$ ، $t(13)=0/000$. بر اساس این نتایج، از دیدگاه مشاهده گران مورد مطالعه، از روش تدریس پرسش و پاسخ به عنوان روش تدریس غالب در کلاس درس اخلاق اسلامی استفاده نشده است.

میانگین نمونه در استفاده از روش تدریس بحث گروهی ۱/۹۳ و انحراف معیار آن ها ۱/۲۰ با میانگین ۲ تفاوت معنی داری ندارد. $p=0/828$ ، $t(13)=-0/221$. بر اساس این نتایج، از دیدگاه

مشاهده‌گران مورد مطالعه، از روش تدریس پرسش و پاسخ به‌عنوان روش تدریس غالب در کلاس درس اخلاق اسلامی استفاده نشده است.

میانگین نمونه در استفاده از روش تدریس اکتشافی ۱/۱۴ و انحراف معیار آن‌ها ۱/۰۹۹ به‌طور معنی‌داری با میانگین ۲ اختلاف دارد. $p=۰/۰۱۲$ ، $t(۱۳)=-۲/۹۱۷$. بر اساس این نتایج، از دیدگاه مشاهده‌گران مورد مطالعه، روش تدریس اکتشافی در حد متوسط مورد استفاده قرار گرفته است.

میانگین نمونه در استفاده از روش تدریس نمایشی ۰/۶۴ و انحراف معیار آن‌ها ۱/۲۷۷ به‌طور معنی‌داری با میانگین ۲ اختلاف دارد. $p=۰/۰۰۲$ ، $t(۱۳)=-۳/۹۷۵$. (بر اساس این نتایج، از دیدگاه مشاهده‌گران مورد مطالعه، روش تدریس اکتشافی در حد متوسط است.

نتایج نظرخواهی از اساتید درس اخلاق اسلامی در قالب یک مصاحبه نشان داد سطح مطلوب تدریس در درس اخلاق اسلامی برای روش تدریس پرسش و پاسخ ۲۱ درصد، یادگیری مشارکتی ۲۰ درصد، توضیحی ۱۷ درصد، بحث گروهی ۱۶ درصد، اکتشافی ۱۳ درصد و نمایشی ۱۳ درصد می‌باشد. به عبارت دیگر روش‌های تدریس غالب در کلاس درس اخلاق اسلامی را می‌بایست روش پرسش و پاسخ و پس از آن یادگیری مشارکتی و روش تدریس توضیحی تشکیل دهند و در کنار این روش‌ها می‌بایست از روش‌های بحث گروهی، اکتشافی و نمایشی به صورت ترکیبی استفاده شود. در صورتی که بر اساس نتایج بدست آمده از دیدگاه مشاهده‌گران، استفاده از روش‌های تدریس توضیحی، بیشترین کاربرد را در تدریس به عهده داشته‌است و از روش‌های دیگر متناسب استفاده نشده است. بر این اساس روش‌های به کار گرفته‌شده در فرایند تدریس به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های روش‌های یاددهی - یادگیری در تدریس درس اخلاق اسلامی کاملاً با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری همسو نیست.

سوال دوم پژوهش عبارت بود از اینکه روش‌های ارزشیابی به کار گرفته‌شده در ارزشیابی پیشرفت تحصیلی دانشجویان در درس اخلاق اسلامی تا چه حد همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری است؟

در پاسخ به پنجمین سؤال پژوهشی از تحلیل سؤالات امتحانی دو نیمسال گذشته دانشگاه و پاسخ‌های ارائه شده توسط دانشجویان به گزاره‌های ۳۷ تا ۴۸ پرسش‌نامه استفاده شده است. به همین منظور از جمع نمرات مربوط به این گزاره‌ها استفاده شده است.

جدول ۱۱: توزیع نمرات پنجمین سؤال پژوهشی (آزمون کولموگروف-اسمیرنوف تک‌نمونه‌ای)

متغیر	فراوانی	میانگین	انحراف معیار	مقدار آماره‌ی Z	سطح معناداری
ارزشیابی پیشرفت تحصیلی	۱۲۹	۳۳/۵۸	۱۰/۳۲۶	۰/۶۸۴	۰/۷۳۸

نتایج مندرج در جدول فوق نشان می‌دهد که مقدار $p=۰/۷۳۸$ ، $Z=۰/۶۸۴$ بنابراین می‌توان

اطمینان داشت که نمرات دارای توزیع نرمال بوده اند.

جدول ۱۲: آماره های استنباطی نمرات دومین سؤال پژوهشی از دیدگاه دانشجویان (آزمون T تک گروهی)

نقطه خشی = ۳۶					
فاصله اطمینان تفاوتها در سطح ۹۵%	تفاوت میانگینها	معنی داری (دودامنه)	درجه آزادی	t	سؤال پنجم پژوهشی
-4.2176	-2.41860	.009	128	-2.660	-0.6196

برای ارزیابی این که آیا میانگین نمرات نظرات دانشجویان در مورد این که روش های ارزشیابی به کار گرفته شده در ارزشیابی پیشرفت تحصیلی دانشجویان در درس اخلاق اسلامی تا چه حد همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری است؟ به طور معنی داری از ۳۶ (میانگین قابل قبول برای نظر دانشجویان در جامعه)، اختلاف دارد یا خیر، آزمون t با یک نمونه بر اساس نمرات پرسش نامه اجرا شد. میانگین نمونه ۳۳/۵۸ و انحراف معیار آن ها ۱۰/۳۲ بود که به طور معنی داری با میانگین ۳۶ اختلاف دارد. $p=0/009$ ، $t(128)=-2/660$. بر اساس این نتایج، از دیدگاه دانشجویان مورد مطالعه، روش های ارزشیابی به کار گرفته شده در ارزشیابی پیشرفت تحصیلی دانشجویان در درس اخلاق اسلامی همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری نبود.

در پاسخ به دومین سؤال پژوهشی مبنی بر اینکه روش های ارزشیابی بکار گرفته شده در ارزشیابی پیشرفت تحصیلی دانشجویان در درس اخلاق اسلامی تا چه حدی با اهداف این درس همسو است علاوه بر تحلیل پاسخ های دانشجویان به پرسش نامه از تحلیل سؤالات امتحانی طرح شده توسط استادان در درس اخلاق اسلامی بصورت کیفی نیز استفاده شده است جدول زیر توزیع فراوانی سؤالات در مقایسه با سرفصل های درس اخلاق اسلامی را نشان می دهد.

جدول بالا توزیع فراوانی سؤالات طرح شده اساتید برای ارزیابی میزان آموخته‌های دانشجویان از درس اخلاق اسلامی و تناسب آن با سرفصل‌های درس را نشان می‌دهد تحلیل داده‌ها بیانگر این است که از مجموع ۱۹۴ سؤال بررسی شده، بیشترین فراوانی یعنی ۲۲ مورد مربوط به مفاهیم، اهمیت و جایگاه علم اخلاق اسلامی است. پس از آن ۱۳ سؤال مربوط به فضایل اخلاقی در رابطه با دیگران (اخلاق اجتماعی) و ۱۱ سؤال مربوط به رویکردهای مختلف در علم است این در حالی است که مقولات مهمی چون قناعت، فضایل اخلاقی در رابطه با خدا (معنویت)، نقش عقیده و عمل در تکوین شخصیت، آزادی و اختیار، قناعت، یادمرگ، غرور و خود فراموشی بطور کلی فاقد سؤال بوده و یا در حد فقط یک سؤال داشتند در مقابل تعداد ۸۵ سؤال مربوط به موضوعاتی است که به سرفصل درس اخلاق اسلامی ارتباطی نداشتند جدول زیر توزیع فراوانی سؤالات براساس اهداف درس اخلاق اسلامی را نشان می‌دهد.

جدول ۱۴: توزیع فراوانی سؤالات طراحی شده اساتید با اهداف درس

اهداف	فراوانی	درصد	فراوانی تجمعی
مفاهیم و کلیات	۳۷	۱۹/۰۷	۳۷
مبانی اخلاق اسلامی	هدف مندی زندگی انسان	۶/۷	۵۰
	خودشناسی	۱/۰۳	۵۲
فضایل و رذایل اخلاقی	۲۱	۱۰/۰۲	۷۳
فضایل اخلاقی	۲۱	۱۰/۰۲	۹۴
رذایل اخلاقی	۱۵	۷/۷	۱۰۹
غیر مرتبط	۸۵	۴۳/۸	۱۹۴
جمع	۱۹۴	۱۰۰	-

همچنانکه ملاحظه می‌شود ۳۷ سؤال (۱۹ درصد) به آشنایی دانشجویان با مفاهیم و کلیات، ۱۵ سؤال (۷/۷ درصد) به مبانی اخلاق اسلامی، ۲۱ سؤال (۱۰ درصد) مربوط به فضایل و رذایل اخلاقی، ۲۱ سؤال (۱۰ درصد) فضایل اخلاقی، ۱۵ سؤال (۷/۷ درصد) به رذایل اخلاقی و ۸۵ سؤال (۴۴ درصد) مربوط به موضوعات غیرمرتبط به اهداف درس بودند تحلیل داده‌ها بیانگر پایین بودن میزان همسویی سؤالات با اهداف و سرفصل درس و عدم تناسب آن در توزیع بین اهداف و سرفصل‌هاست.

همچنین تحلیل تک تک سؤالات طرح شده استادان براساس دو نوع سؤالات عینی چند گزینه‌ای از نوع تنها گزینه صحیح و سؤالات ذهنی (تشریحی) براساس اهداف شناختی، عاطفی و رفتاری در جدول زیر ارائه شده است.

جدول ۱۵: تحلیل سؤالات امتحانی درس اخلاق اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی قم در نیمه‌سال دوم ۹۴-۹۳

ملاحظات	جمع کل سؤالات	سؤالات تشریحی				سؤالات چند گزینه‌ای				مدرس
		سؤال	سؤال	سؤال	سؤال	سؤال	سؤال	سؤال	سؤال	
سؤالات مربوط به دانش، فهم، کاربرد است	۲۲	۶	۰	۰	۶	۱۶	۱	۱	۱۴	استاد ۱
سؤالات در حد تحلیل و ترکیب است.	۵	۵	۰	۰	۵	۰	۰	۰	استاد ۲	
سؤالات در حد تحلیل و ترکیب است	۷	۷	۰	۱	۶	۰	۰	۰	استاد ۳	
سؤالات مربوط به دانش، فهم، کاربرد است	۱۲	۱۲	۰	۱	۱۱	۰	۰	۰	استاد ۴	
سؤالات در حد، دانش، فهم، کاربرد است	۲۲	۶	۰	۰	۶	۱۶	۱	۱	استاد ۵	
سؤالات در حد، دانش، فهم، کاربرد است	۱۶	۴	۰	۰	۴	۱۲	۱	۱	استاد ۶	
سؤالات در حد، دانش، تحلیل و ترکیب است	۱۰	۱۰	۱	۱	۸	۰	۰	۰	استاد ۷	
سؤالات در حد، فهم، کاربرد و ترکیب است	۳۳	۳	۰	۰	۳	۳۰	۲	۳	استاد ۸	
سؤالات در حد، دانش و ترکیب است	۳۴	۴	۰	۰	۴	۳۰	۳	۳	استاد ۹	
سؤالات در حد فهم، کاربرد است	۳۳	۳	۰	۰	۳	۳۰	۲	۳	استاد ۱۰	
-	۱۹۴	۶۰	۱	۳	۵۶	۱۳۶	۱۰	۱۲	۱۱۲	جمع

داده‌های جدول فوق نشان می‌دهد از مجموع ۱۹۴ سؤال امتحانی طرح شده درس اخلاق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم در نیمسال دوم سال تحصیلی ۹۴-۹۳ توسط ۱۰ استاد (مدرس درس اخلاق اسلامی)، ۱۳۶ (۷۰٪) سؤال چند گزینه‌ای و ۶۰ (۳۰٪) سؤال تشریحی بوده است همچنین از مجموع ۱۳۶ سؤال چند گزینه‌ای ۱۱۲ (۸۳٪) سؤال مربوط به هدف‌های شناختی اعم از دانش، فهم، کاربرد، تحلیل و ترکیب و ارزشیابی بوده و ۱۲ سؤال (۹٪) سنجش اهداف عاطفی و ۱۰ سؤال (۸٪) برای سنجش اهداف رفتاری طراحی شده بود. تحلیل این داده‌ها بیانگر غالب بودن رویکرد طراحی سؤالات عمدتاً در حوزه شناختی است. و از طرف دیگر از مجموع ۶۰ سؤال تشریحی اکثریت ۵۶ سؤال (۹۳٪) مربوط به هدف‌های شناختی و ۳ سؤال (۵٪) سنجش اهداف عاطفی و تنها یک سؤال (۲٪) برای سنجش اهداف رفتاری طراحی شده بود. که بیانگر تمرکز سؤالات روی اهداف شناختی است و بررسی تک تک سؤالات تشریحی نشان می‌دهد که اکثریت سؤالات تشریحی طرح شده در صدد سنجش سطوح پایین اهداف شناختی یعنی دانش، فهم، کاربرد بوده و سؤالات مربوط به سطوح تحلیل و ترکیب و ارزشیابی بسیار کم بوده است. تحلیل کیفی داده‌ها نشان می‌دهد علیرغم متناسب نبودن توزیع سؤالات اساتید با اهداف و سر فصل تعیین شده درس اخلاق اسلامی، این سؤالات فقط در صدد ارزیابی اهداف شناختی این درس می‌باشد و از طرف دیگر توانایی سنجش تمام اهداف و سرفصل درس اخلاق اسلامی را ندارند.

نتیجه‌گیری

هویت هر ملتی تا حدودی به برنامه‌های درسی آن جامعه بستگی دارد و برنامه‌ریزی درسی به عنوان فرایندی که محصول آن برنامه‌درسی است درصدد است تا "شیوه یادگیری یادگیری" یا «شیوه تفکر» را به فراگیران یاد دهد و سبک زندگی یا فرهنگ را به آنان بیاموزد. فرهنگ هر جامعه‌ای بعنوان "شیوه زندگی" از لایه‌های مختلف؛ دانش‌های بنیادین، ارزش‌ها و نمادها و به عبارت دیگر از ابزار، تکنیک و روش‌ها، نظم اجتماعی و موسسات موجود و ارزش‌ها تشکیل یافته است (شریعتمداری، ۱۳۷۶: ۷۵) که در برنامه‌ریزی باید بین این لایه‌ها نوعی انسجام و یکپارچه‌گی در نظر گرفته شود تا بتواند شیوه زندگی افراد یک جامعه و ویژگی‌های متمایز آن از جوامع دیگر را که بستگی به ارزش‌ها دارد و رکن تعلیم و تربیت را تشکیل می‌دهد و در ایجاد تراش هویتی هر جامعه‌ای برای تمییز فرهنگ‌ها تعیین کننده است موثر واقع شود (مهر محمدی، ۱۳۹۲: ۸۷) بنابراین تعلیم و تربیت اخلاق و ارزش‌های اسلامی در جامعه اسلامی ایران که خواست اراده جمعی ملت و دولت آن بر حفظ، توسعه، تحکیم و نهادینه کردن ارزش‌های اسلامی قرار گرفته است یک ضرورت اجتناب ناپذیر می‌نماید که در قالب سند دانشگاه اسلامی در سال ۱۳۹۲ به تصویب شورای عالی انقلاب فرهنگی رسید و تحت عنوان دروس «معارف اسلامی» و بصورت مشخص درس «اخلاق اسلامی، مبانی و مفاهیم» به ارزش دو واحد در حال تدریس است (عناوین و سرفصل‌های جدید دروس معارف اسلامی، ۱۳۹۱: ۵۲). همچنین ارزشیابی مبتنی بر واقع نه تنها جزئی جدایی ناپذیر از برنامه‌ریزی درسی بلکه مهمترین عنصر در تعیین نیازها و ارزیابی میزان تحقق خواسته‌ها تلقی می‌شود بی‌توجهی به نیازها در برنامه‌ریزی موجبات شکل‌گیری برنامه‌درسی پوچ یا عقیم و در نهایت برنامه‌درسی خطی شده، زمینه مغفول ماندن نیازها را فراهم می‌نماید (فتحی‌واجراگه، ۱۳۸۰: ۱۷) لذا ارزیابی میزان انطباق روش‌های یاددهی - یادگیری بکار گرفته شده در تدریس درس اخلاق اسلامی با اهداف زمینه‌ساز بهبود، نوآوری، تغییر و بهسازی برنامه و افزایش اثربخشی را در پی خواهد داشت نتایج این تحقیق با هدف ارزیابی میزان انطباق روش‌های یاددهی - یادگیری بکار گرفته شده در تدریس درس اخلاق اسلامی با اهداف نشان داد: ۱. بر اساس دیدگاه دانشجویان میانگین نمونه ۴۵/۲۲ و انحراف معیار آن‌ها ۱۳/۶۶ بود که به‌طور معنی‌داری با میانگین ۴۸ اختلاف دارد. $p=0/022$ ، $t(128) = -2/314$. بر اساس این نتایج، از دیدگاه دانشجویان مورد مطالعه، روش‌های یاددهی - یادگیری به کار گرفته شده در تدریس درس اخلاق اسلامی با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری همسویی کمی دارد. براساس نتایج مشاهده تدریس در خصوص ارتباط در کلاس، میانگین نمونه ۱۷/۵۰ و انحراف معیار آن‌ها ۵/۹۹ بود که به‌طور معنی‌داری با میانگین ۱۴ اختلاف دارد. $p=0/048$ ، $t(13) = 2/148$ بر اساس این نتایج، از دیدگاه مشاهده‌گران مورد مطالعه، ارتباط اساتید با

دانشجویان به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های روش‌های یاددهی - یادگیری به کار گرفته شده در تدریس درس اخلاق اسلامی همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری است. از طرف دیگر براساس نتایج مشاهده فرایند تدریس، میانگین نمونه $9/35$ و انحراف معیار آن‌ها $3/77$ بود که با میانگین 14 تفاوت معنی‌داری ندارد. $p=0/729$ ، $t(13)=0/354$. بر اساس این نتایج، از دیدگاه مشاهده‌گران مورد مطالعه، فرایند تدریس اساتید به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های روش‌های یاددهی - یادگیری به کار گرفته شده در تدریس درس اخلاق اسلامی همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری نیست. همچنین بر اساس نتایج مشاهده تدریس در خصوص راهبردهای آموزشی، میانگین نمونه $15/00$ و انحراف معیار آن‌ها $8/53$ بود که با میانگین 18 تفاوت معنی‌داری ندارد. $p=0/211$ ، $t(13)=-1/314$. بر اساس این نتایج، از دیدگاه مشاهده‌گران مورد مطالعه، مدرسان راهبردهای مناسب تدریس را به میزان کافی جهت تحقق اهداف درس اخلاق اسلامی در سه حیطة به کار نمی‌گیرند. در نهایت نتایج مشاهده روش‌های تدریس غالب، میانگین نمونه در استفاده از روش تدریس توضیحی $3/5$ و انحراف معیار آن‌ها $0/65$ به‌طور معنی‌داری با میانگین 2 اختلاف دارد. $p=0/0001$ ، $t(13)=8/629$. بر اساس این نتایج، از دیدگاه مشاهده‌گران مورد مطالعه، روش تدریس توضیحی به‌عنوان روش تدریس غالب در کلاس درس اخلاق اسلامی استفاده شده است. از تحلیل مجموع نتایج مشاهده تدریس و نظر خواهی از دانشجویان می‌توان استنباط کرد که روش‌های به کار گرفته شده در فرایند تدریس به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های روش‌های یاددهی - یادگیری در تدریس درس اخلاق اسلامی کاملاً با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری همسو نیست.

۲. از دیدگاه دانشجویان مورد مطالعه، روش‌های ارزشیابی به کار گرفته شده در ارزشیابی پیشرفت تحصیلی دانشجویان در درس اخلاق اسلامی همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری نیست. همچنین براساس تحلیل نتایج حاصل از بررسی سؤالات بیانگر پایین بودن میزان همسویی سؤالات با اهداف و سرفصل درس و عدم تناسب آن در توزیع بین اهداف و سرفصل‌هاست و اکثریت سؤالات طرح شده در صدد سنجش سطوح پایین اهداف شناختی یعنی دانش، فهم، کاربرد بوده و سؤالات مربوط به سطوح تحلیل و ترکیب و ارزشیابی بسیار کم بوده است. از تناسب نتایج ارزیابی کمی و کیفی می‌توان نتیجه گرفت که روش‌های ارزشیابی به کار گرفته شده در ارزشیابی پیشرفت تحصیلی دانشجویان در درس اخلاق اسلامی همسو با اهداف این درس در سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری نیست.

پیشنهادات

۱. پیشنهاد می‌گردد برنامه‌ریزی مناسب برای آموزش و ارتقای مهارت‌های حرفه‌ای استادان درس اخلاق اسلامی از طریق دوره‌های کوتاه مدت و میان مدت در قالب آموزش‌های ضمن خدمت و بدو استخدام برای آشنایی با روش‌های تدریس نوآمد و کاربردی و برگزاری کارگاه‌های آموزشی در راستای آشنایی با روانشناسی تربیتی و کاربرد تکنولوژی‌های نوین آموزشی صورت پذیرد.
۲. پیشنهاد می‌گردد علاوه بر تنوع بخشی به روش‌های ارزشیابی از طریق آزمون‌های مختلف کتبی، فعالیتی، دادن پروژه‌های تحقیقاتی برای درگیر کردن دانشجویان با مباحث اخلاقی به شکل عملی با موضوع، و برگزاری آزمون‌های متمرکز سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی برای آموزش و آشنایی استادان درس اخلاق اسلامی با روش‌های ارزشیابی و طراحی و تدوین سوالات امتحانی و بودجه بندی آن‌ها براساس اهداف و محتوای درس در حوزه‌های شناختی، عاطفی و رفتاری صورت پذیرد.

فهرست منابع

۱. آتشک، محمد، نوروززاده، رضا، قهرمانی، محمد، ابوالقاسمی، محمود، فراستخواه، مقصود. (۱۳۹۲). «واکاوی پی‌آمدها و ساز و کارهای جهانی شدن برنامه‌های درسی آموزش عالی»، فصلنامه پژوهش در برنامه ریزی درسی، سال دهم، دوره دوم، شماره ۱۱ (پیاپی ۳۸)، ص ۳۷-۴۵.
۲. احمدی، غلامعلی. (۱۳۸۴). ارزشیابی برنامه دروس تربیتی دوره کاردانی، تهران: وزارت آموزش و پرورش.
۳. احمدی، غلامعلی. (۱۳۸۵). «بررسی میزان همخوانی و هماهنگی بین سه برنامه‌درسی قصدشده، اجراشده و کسب شده در برنامه جدید آموزش علوم دوره ابتدایی»، فصلنامه علمی و پژوهشی، پژوهشکده تعلیم و تربیت، دوره ۲۲، ۸۶، ص ۹۲-۵۱.
۴. امیرنقوی، محمدعلی و علی عسگری، مجید و موسی‌پور، نعمت‌اله و حاج حسین‌نژاد، غلامرضا. (۱۳۹۱). «ارزشیابی سطوح سه‌گانه (قصد شده، اجرا شده و کسب شده) برنامه درسی دوره کارشناسی ارشد عملیات انتظامی». فصلنامه پژوهش‌های انتظام اجتماعی، سال چهارم، ش ۱، ص ۳۸-۷.
۵. تقی‌پور ظهیر، علی (۱۳۹۱). مقدمه‌ای بر برنامه‌ریزی آموزشی و درسی. تهران: آگاه.
۶. حسن زاده، رمضان. (۱۳۸۳). روش‌های تحقیق در علوم رفتاری. تهران، ساوالان.
۷. خورشیدی، عباس. (۱۳۸۲). ارزشیابی آموزشی. تهران، یسطرون.
۸. سیف، علی اکبر (۱۳۹۱). روانشناسی پرورشی نوین (روانشناسی یادگیری و آموزش)، ویرایش هفتم، چاپ پنجاه و دوم، نشر دوران.
۹. سیلور و الکساندر. (۱۳۸۰). برنامه‌ریزی درسی (ترجمه خوی‌نژاد)، مشهد آستان قدس رضوی.
۱۰. سیلور، جی. گالن، الکساندر، ویلیام. امولونیس، آرتور. (۱۳۷۸). برنامه‌ریزی درسی برای تدریس و یادگیری بهتر، (ترجمه غلامرضاخویی نژاد). مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۱. سیلور، گالن و همکاران. (۱۳۸۰). برنامه‌ریزی درسی برای تدریس و یادگیری بهتر (ترجمه غلامرضا خوی‌نژاد). مشهد، آستان قدس رضوی.
۱۲. شورای اسلامی شدن دانشگاه‌ها و مراکز آموزش شورای عالی انقلاب فرهنگی. (۱۳۹۲). سند دانشگاه اسلامی، تهران.
۱۳. شریعتمداری، علی. (۱۳۸۶). چند مبحث اساسی در برنامه‌ریزی درسی. تهران، سمت، چاپ دهم.
۱۴. شریعتمداری، علی. (۱۳۶۴). اصول و فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، امبیرکبیر.
۱۵. فردانش، هاشم. (۱۳۷۲). مبانی نظری تکنولوژی آموزشی. تهران، سمت.
۱۶. فتحی و اجارگاه، کوروش. (۱۳۸۹). اصول برنامه‌ریزی درسی، تهران: ایران‌زمین.
۱۷. فتحی و اجارگاه، کوروش. (۱۳۸۸). برنامه درسی به سوی هویت‌های جدید، تهران، آگاه.
۱۸. کلاین، فرانسیس (۱۳۶۹). «استفاده از یک الگوی تحقیقاتی به‌عنوان راهنمای فرآیند برنامه‌ریزی درسی» (ترجمه محمود میرمحمدی). فصلنامه نظم و امنیت، شماره ۲۲.
۱۹. گروه مشاوران یونسکو. (۱۳۷۸). فرآیند برنامه‌ریزی آموزشی (ترجمه فریده مشایخ)، تهران: مدرسه.
۲۰. لوی، الف. (۱۳۸۱). برنامه‌ریزی درسی و آموزشی مدارس (ترجمه: فریده مشایخ)، تهران، مدرسه.

۲۱. لویه، یوسف. (۱۳۷۹). *دانشجویان، دروس معارف اسلامی نگرش‌ها و گرایش‌ها*، ناشر، دبیرخانه مجمع گروه‌های معارف اسلامی.
۲۲. مجیدی، محمدرضا و ابوالقاسم فاتحی. (۱۳۸۵). «سنجش نگرش دانشجویان نسبت به برنامه‌ریزی دروس معارف اسلامی». *پژوهش و برنامه‌ریزی در آموزش عالی*، ش ۴۱، ص ۳۷-۵۶.
۲۳. معاونت امور دفاتر، اساتید و مبلغان نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها. (۱۳۹۱). *عناوین و سرفصل‌های جدید دروس معارف اسلامی (مصوبه جلسه ۵۴۳ مورخ ۲۳.۴.۸۳ شورای عالی انقلاب فرهنگی)*، قم، دفتر نشر معارف (چاپ سوم).
۲۴. ملکی، حسن و بزرگی، کورش. (۱۳۸۴). *گزارش نقد و بررسی آموزش ارزش‌ها در برنامه‌های درسی*. دفتر مطالعات فرهنگی، کد موضوعی ۴۱۰، ش ۷۴۶۷، ص ۱-۲۰.
۲۵. مهرمحمدی، محمود. (۱۳۸۱). *برنامه‌ریزی درسی: نظرگاه‌ها، رویکردها و چشم‌اندازها*. مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۶. مهرمحمدی، محمود. (۱۳۹۲). «تبیین و بازشناسی ظرفیت نظریه‌های ناظر به آموزش ارزش‌ها در نظام آموزشی از منظر اثربخشی»، *فصلنامه نوآوری‌های آموزشی*، سال یازدهم، ش ۴۶، ص ۷۹-۹۷.
۲۷. مومنی مهموئی، حسین و تیموری، سعید و صداقت فریمانی، بتول. (۱۳۹۰). «دیدگاه مدیران و معلمان در رابطه با استفاده از ارزشیابی کمی و کیفی در برنامه‌های درسی قصدشده، اجراشده و تجربه شده»، *دو ماهنامه راهبردهای آموزش در علوم پزشکی*، شماره ۱۱، بهار، ص ۲۷.
۲۸. مؤمنی مهموئی، حسین، کرمی، مرتضی، مشهدی، علی. (۱۳۸۹). «بررسی نقش عوامل کاهش دهنده فاصله بین برنامه درسی قصد شده، اجرا شده و تجربه شده آموزش عالی»، *دو فصلنامه مطالعات برنامه درسی آموزش عالی*، سال ۱، ش ۲، پاییز و زمستان، ص ۹۰-۱۱۰.
۲۹. ولف، ریچارد. (۱۳۷۱). *ارزشیابی آموزشی*، (ترجمه علیرضا کیامنش)، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
30. Doll, R. C. (1993). *Curriculum Improvement*. Boston: Allyn & Bacon.
31. Saylor, G. J. & Alexander, W. H. & Lewis, A. J. (1981) ; *Curriculum Planning for Better teaching and learning 4th Edition*, Holt Rinehart & Winston, Inc, New York.
32. Tyler, R. W. (1948) , *Basic principles of Curriculum and Instruction: Syllabus for Education 360*. Chicago: university of Chicago press.

تحلیل الگوی قرآن در روش تذکر در برخورد با انحرافات اخلاقی

محمدجواد فلاح^۱

مبشره نصیری سوادکوهی^۲

چکیده

قرآن به عنوان منبع معتبر و جایگاه الهی و وحیانی که دارد می‌تواند به ویژه در زمینه رفع و دفع رذایل و انحرافات اخلاقی بسیار کارگشا باشد؛ بررسی آیات الهی نشان می‌دهد قرآن اصول و روش‌هایی را برای تربیت اخلاقی جامعه متذکر گردیده است یکی از این روش‌ها روش «تذکر» است؛ اینکه این روش بر اساس آیات الهی چیست و چگونه و با چه شیوه‌هایی می‌تواند منجر به تربیت اخلاقی و به ویژه دوری از رذایل و انحرافات اخلاقی گردد مسئله مقاله پیش روست، این روش که برخی آن را به عنوان یکی از اصول اخلاقی نیز تلقی کرده‌اند با شیوه‌های؛ ایجاد پرسش و استدلال، عبرت‌آموزی، موعظه حسنه، توصیه، تمثیل، مقایسه، زمینه تذکر و غفلت‌زدایی را در افراد ایجاد کرده و سبب تربیت اخلاقی افراد گردد. قرآن کریم با بیان این اصول و شیوه‌های اجرای آن در قالب قصص و برخوردهای انبیا با انحرافات اخلاقی، به انسان می‌آموزد تا با استفاده از این ابزار در جهت ایجاد صفات اخلاقی مطلوب و محو کردن انحرافات و ناهنجاری‌ها تلاش کند. تاکید این پژوهش بر ایاتی است که در قرآن انحرافات اخلاقی به ویژه در سنین جوانی صورت گرفته می‌باشد و این مقاله عهده دار توصیف و تحلیل آن‌ها در راستای مسئله پیش گفته می‌باشد.

واژگان کلیدی

الگوی اخلاقی، الگوی قرآنی، روش تربیتی، تذکر، رذائل و فضایل، انحرافات اخلاقی.

Email: mjfallah.ac@gmail.com

Email: nasiri.m63@gmail.co

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۶/۲۸

۱. استادیار دانشگاه معارف اسلامی

۲. کارشناسی ارشد رشته منابع اسلامی دانشگاه معارف اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۲۸

طرح مسئله

یکی از مباحث مهمی که امروزه در سرتاسر جهان مورد گفتگو و اهتمام است، بحث از ناهنجاری‌های اخلاقی و رفتاری و تأثیرات منفی آن در جوامع بشری است. فقدان الگوی مناسب و یا عدم اقتدا به الگوهای مناسب موجود در برخورد با انحرافات، خسارت‌های غیرقابل جبرانی را به بشریت وارد آورده است. دوران جوانی دوره شکوفایی و استقلال نگرشی، فکری و عقیدتی است که بنا به ویژگی‌های خاص دوران جوانی بعضاً منجر به خطاهایی در این دوران می‌شود و باید با چنین انحرافات بر خورد کرد اما مسئله اینجاست که چگونه برخورد شود تا ضمن تأثیرگذاری در اهداف اخلاقی منجر به طغیان یا دین‌گریزی جوان نشود. آگاهی از اصول و قوانین و اجراء آنها به عنوان یک الگوی اخلاقی در برخوردها و واکنش‌ها، عکس‌العمل بهتری و پذیرش بیشتری را به همراه خواهد داشت. این اصول و قوانین ممکن است از یک دیدگاه و یا از یک اصل اساسی در زندگانی بشر سرچشمه بگیرد. محققان نیز برای جلوگیری از بروز چنین مشکلاتی و دستیابی به راه کار مناسب برخورد با انحرافات مختلف جوان، خصوصاً انحرافات اخلاقی دست به تحقیق زدند. از آن جمله کتاب: شیوه‌های درمانی مفاسد اجتماعی ویژه جوانان اثر علی اکبر بابازاده، بررسی احادیث در زمینه راهکارهای تربیتی به منظور پیشگیری از رفتارهای ناهنجار جنسی نوجوانان و جوانان از علی نقی فقیهی، عوامل انحراف جوانان از رضا کریمی، جوانان در برابر اسارت‌های فکر از نبی صادقی، جامعه شناسی جوانان: روند تغییرات در سبک زندگی جوانان از استیون مایلز ترجمه مینا قریب و نعیمه جوان، رفتارشناسی جوانان معاصر از حسین باهر و.... همچنین مقالاتی چون علل انحراف اعتقادی و اخلاقی و سیاسی جوانان از مصطفی شریعتی، علل انحراف جوانان از فاطمه مجد،... که البته تحقیق مستقل در زمینه ارائه راهکارهای عملی در برابر انحرافات کمتر به چشم می‌خورد.

قرآن به سبب جهان شمولی و جامعیت خود، به عنوان یک الگوی کامل در همه زمینه‌ها مورد توجه است. در زمینه اخلاقی نیز، اصلاح اخلاق انسان‌ها و آراستگی به مکارم و فضایل اخلاقی و مبارزه با مفاسد اخلاقی یکی از اهداف مهم رسالت به شمار می‌آید. تا آنجا که رسول گرامی اسلام هدف از بعثت خود را مکارم اخلاق در نفوس انسان‌ها معرفی می‌کند. «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (طبرسی، ۱۳۷۰: ۸؛ آل عمران: ۱۶۴).

امروزه در بحث‌های تبلیغی و ارتباطات غلبه با افرادی است که دارای ابزار کلام و تکنولوژی خاصی هستند که پیام‌ها را پذیرفتنی می‌کنند. قرآن کریم با فصاحت و بلاغت شگفت‌آوری مهم‌ترین اصول و کاربردی‌ترین شیوه‌ها را در برخوردهایش به کار گرفته است که با بهره‌گیری از این الگوها می‌توان زمینه تربیت افراد شایسته را فراهم آورد. خصوصاً در مورد انحرافات اخلاقی جوانان نیاز به دقت و توجه بیشتری در نحوه برخورد با آنان باید باشد تا این نسل جوان با برخوردهای ناصحیح به انحرافات بیشتر کشیده نشوند.

قرآن کریم با بیان این اصول و شیوه‌ها و نشان دادن تأثیرات آنها، الگوی روشی مناسبی در جهت اصلاح روابط و ناهنجاری‌های اخلاقی و اجتماعی را در خود دارد. بدیهی است با جستجو در آیات قرآن و پی بردن به روش‌های برخورد قرآن با انحرافات، دسترسی به یک الگوی رفتاری برخورد با انحرافات آسان گشته و اختلافات میان نظرات و برخوردهای موجود و برخوردهای قرآنی آشکار شده و به حل مشکلات و ناهنجاری‌های اخلاقی یاری می‌رساند.

اخلاق از ریشه خلق به معنای قوا و سجایا و صفات درونی است که با چشم دل دیده نمی‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۶) ولی در معنای اصطلاحی هم اخلاق را شامل صفات خوب و بد نفس می‌دانند و هم شامل رفتار، می‌توان گفت اخلاق مجموعه صفات روحی و باطنی است. الگو در لغت به معنای مدل، سرمشق، مقتدی، اسوه، قدوه، نمونه و مثال آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳ / ۳۲۴۸) اما در اصطلاح و در علوم مختلف متفاوت آمده که تقریباً نزدیک به هم است. انسان الگو نیز به شخصی گفته می‌شود که به سبب دارا بودن و یا متخلق بودن به برخی صفات و خصوصیات نیک، شایسته تقلید و پیروی است. منظور از الگو گاهی ممکن است یک شخص یا یک روش و یا به صورت کلی یک نظام باشد که مصادیق گوناگونی دارد. اما آنچه که مدنظر این مقاله است اصول اخلاقی قرآنی است که با شیوه‌های متفاوت با انحرافات برخورد می‌کند که می‌تواند نظام الگویی مناسبی برای والدین و مربیان و مبلغان در برخورد با خطاها و چالش‌های ناشی از آن برای جوانان باشد. منظور از انحراف نیز به معنای کج شدن، برگشتن به طرفی و منحرف شدن است که ممکن است در حیطه‌های مختلف اخلاقی، سیاسی، اقتصادی، عقیدتی... وجود داشته باشد که می‌توان با مطالعه در برخوردهای قرآن با هر نوع انحرافی، از آن الگو گرفت و آن را به‌عنوان یک الگوی کلی مطرح کرد. پس الگوی اخلاقی در واقع صفات و ملکات و رفتارها و روش‌های پسندیده‌ای هستند که به خاطر شایستگی، سزاوار تقلید و پیروی هستند.

بر این اساس ما روش تذکر را به‌عنوان یک روش الگویی که حدود و ثغورش را قرآن تعیین نموده و بر اساس مبانی و اصول توحیدی و الهی سامان یافته مورد توجه قرار خواهیم داد و شیوه‌هایی را که قرآن برای اجرایی و عملی کردن این روش در جلوگیری از انحرافات اخلاقی پیشنهاد می‌دهد بررسی خواهیم کرد.

تذکر اصل یا روش

تذکر قطعاً به‌عنوان یکی از راهکارهای جلوگیری افراد از انحرافات اخلاقی موثر و کار ساز است، اما اینکه چنین راهکاری را یک اصل تربیتی بدانیم یا روش تربیتی برخی اختلاف نظر دارند اما در سیاق متون اسلامی و به ویژه آیات الهی به‌عنوان یک روش موثر مورد توجه قرار گرفته است، این روش را می‌توان بر اساس یک اصل عام و مهم در تربیت دینی و اخلاقی قرار داد، آن هم «اصل غفلت‌زدایی». این اصل نیز مبتنی بر یکی از مبانی اساسی در مورد انسان است که علمای تربیتی به ویژه به آن توجه داشته‌اند و آن هم فطری بودن اصول اخلاقی است؛ غفلت از ریشه غفل یعنی

"پوشیده و مخفی است." (ابن منظور ۱۴۱۴ق: ۱۱/۴۹۷) در برخی مواقع مسائلی به سبب غفلت بر انسان پوشیده شده و از ذهن انسان دور می‌گردد. از این رو برخی غفلت را به معنای سهو و لغزش گرفته‌اند که به خاطر کمی مراقبت و هوشیاری انسان را فرا می‌گیرد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۹) غفلت در واقع به معنای فراموشی و غایب شدن چیزی از خاطر انسان و عدم توجه به آن است. و گاهی در مورد بی توجهی و رویگردانی از چیزی نیز استعمال می‌شود، که بیشتر رویگردانی قلبی و عاطفی می‌تواند مقصود باشد. در برخی موارد غفلت را در مقابل ذکر، تذکر بیان کرده‌اند چنانچه گفته‌اند "غفلت یعنی نبود تذکر و یادآوری." (مصطفوی، ۱۳۶۸: ج ۳، ۳۱۸) ریشه اشتباهات و تنزلات روحی و معنوی انسان از غفلت است. اگر آدمی به آنچه می‌بایست توجه می‌کرد و از آنچه می‌بایست قطع توجه کند می‌برید، سقوط نمی‌کرد." (مصباح، ۱۳۸۶: ۴۵) بر مبنای فطرت پاک انسان‌ها آنچه که باعث غفلت آن‌ها می‌شود همان سبب انحرافات نیز می‌گردد که در نهایت آدمی را از سعادت به شقاوت می‌کشاند. در این بین قرآن به عنوان تذکره و رسول نیز به عنوان مذكر یادآور کنندگانی هستند که بازگشت به اصل انسانی را به انسان تذکر می‌دهند.

انسان در اسلام دارای ابعاد روحانی و جسمانی است و خلقت او همراه با دمیدن روح الهی بوده است و قوام شخصیت انسان به همان روح الهی است. "غفلت از هویت الهی و انسانی، اساس همه انحراف‌ها و سقوط بشر است. تعقل، اساس انسان شدن و انسان زیستن است." (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱/۱۱۶) این نگاه از نظر روانشناسان مادی‌گرا که خلقت انسان را نوعی اتفاق میدانند یقیناً مردود است. هرچند "از نظر روانشناسان اگر انسان به طور طبیعی رشد کند و عوامل شر محیطی بر او اثر نگذارند به سوی شر و انحراف گرایش پیدا نمی‌کند. اریک فروم گوید: نوعی جهت‌گیری مثبت و روبه‌کمال در نهاد آدمی وجود دارد که اگر به صورت طبیعی رشد کند، انسان خوب خواهد شد اما اگر انسان در مسیر خود به سوی رشد و کمال در اثر عوامل و موانع محیطی شکست بخورد و نتواند از آن نیروها و تواناییهای بالقوه برای خوب بودن استفاده بکند بد خواهد شد." (شجاعی، ۱۳۸۶: ۴۵) به نوعی نگرش مثبت و خوشبینانه نسبت به نهاد پاک آدمی در برخی روانشناسان وجود دارد. "اما انسان از نظر روانشناسی اسلام دارای نفسی است که سه جنبه بینش، کنش و گرایش برای او وجود دارد. همه اعمال و رفتار انسان از نفس ناشی می‌شود. نفس نیز سه انگیزه اصلی دارد که تعیین‌کننده واقعی رفتار است. انگیزه بقاء، کمال و لذت. در انگیزه کمال هر انسانی به طور فطری و غریزی می‌خواهد روز به روز کامل‌تر شود. در واقع این گرایش کمال است که ما را برای سعی بیشتر در زمینه‌های مختلف علمی، اخلاقی و حتی کار و فعالیت اقتصادی تحریک می‌کند. اگر این چنین گرایشی در نهاد انسان نبود هیچ انگیزه‌ای برای پیشرفت و خودسازی و تهذیب نفس در انسان وجود نداشت. (شجاعی، ۱۳۸۶: ۱۲۱) بنا بر فطرت پاک اولیه انسان و گرایش‌های کمال‌خواهی او، در هر امری حتی اخلاق کمال‌گراست. کمال‌گرایی به سبب ویژگی فطری تغییرناپذیر است، اما ممکن است بر اثر عوامل مختلف به حاشیه رانده شود و در

معرض فراموشی قرار بگیرد. برخورداری انسان از شئون مختلف به طور طبیعی او را در معرض فراموشی یا نسیان قرار می‌دهد. روش تذکر مبتنی بر اصل تنبه یا غفلت‌زدایی سبب یادآوری فطرت و گرایشات پاک ابتدایی در او می‌گردد.

پس از آن جهت که وجدان و فطرت انسانی در معرض غفلت و بی‌توجهی قرار گرفته و چنین فراموشی و غفلت مستمر در نهاد انسان و بر اساس بافت شخصیتی او و نسبتی که با عالم انسانی و شرور دارد همواره صورت می‌گیرد، اصل غفلت‌زدایی اقتضا می‌کند که انسان زمینه تذکر و بیداری را در خود فراهم ساخته و از چنین روشی بهرمنند شود و با روش تذکر زمینه و سبب دوری از انحرافات اخلاقی و رفع آن‌ها را برای خود فراهم آورد... براین اساس اصلی برگرفته از قرآن به نام «اصل غفلت‌زدایی» با روش کاربردی تذکر برای هدایت به صراط مستقیم بدست می‌آید که در الگوگیری از قرآن برای برخورد با انحرافات اخلاقی باید از آن مدد جست.

چیستی تذکر به عنوان یک روش قرآنی

با ضرورت پیش گفته باید از چیستی تذکر به عنوان یک روش اخلاقی و تربیتی سخن گفت آن هم تصویری که قرآن از آن ارائه می‌کند. پیش از تحلیل قرآنی و اصطیاد شیوه‌های تذکر لازم است به تذکر به عنوان یک روش در پیشینه تربیتی و روانشناسی توجهی داشته باشیم و بر اساس چنین پیشینه‌ای نگاه قرآن را رصد نموده تا ابعاد برجستگی و امتیازاتی را که نگاه قرآنی در بکارگیری این روش به ما می‌بخشد را فهم کنیم. در علوم تربیتی تذکر و یادآوری برای تربیت درست و بدون آسیب جایگاه ویژه‌ای دارد. به طوری که از آن به عنوان یک اصل تربیتی نیز یاد میشود طبق این اصل باید "آنچه را فرد به آن علم دارد باید برای او باز گفت. آنچه مایه‌ی هبوط آدمی شد نادانی نبود بلکه آنچه نداشت ذکر بود و همین، عامل وسوسه‌پذیری و شکست عزم او شد." (باقری، ۱۳۹۱: ۲۱۳) در علوم تربیتی از تذکر گاهی به عنوان اصلی برگرفته از قرآن یاد می‌شود. (نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، خسرو باقری، اصول و روش‌های تبلیغی، عنایت الله شریفی) و گاهی آن را یک روش تربیتی در کنار دیگر روش‌های تربیتی مانند موعظه می‌دانند (سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت، محمد داوودی) و گاهی آن را روشی می‌دانند که خود دارای شیوه‌هایی برای ایجاد بیداری مترقی است. (روش تربیتی تذکر، قائمی مقدم) در اینکه آیا تذکر اصل است یا روش، در ابتدا باید دید تعریف اصل و روش چیست، "اصل سلسله روش‌هایی است که متناسب با ظرفیت‌های انسان انتخاب و به منظور تعیین روش‌های تربیتی برای دستیابی به اهداف مورد توجه قرار می‌گیرد." (مشایخی راد، ۱۳۸۱: ۵۲) اما روش راهکارهایی است که چگونگی آغاز فعالیت‌های آموزشی تربیتی و روند آن‌ها را نیز تبیین مینماید. اصل و روش یکی نیستند مراد از روش راه و طریقه‌ای است که میان اصل و هدف امتداد دارد و عمل تربیتی را منظم و وصل به هدف مربی می‌کند. "رابطه اصل با روش بدین شکل است که اصل بر روش حاکمیت دارد. به طوری که اصل راهنمای نظری برای انتخاب روشی خاص متناسب با اهداف می‌باشد و تعیین‌کننده نحوه استفاده

روش‌هاست." (ملکی، ۱۳۸۲: ۱۵۴) اصول تربیت در واقع ملاک و مبنای عمل مربی و شاگرد می‌باشد. که در حین هدایت و پرورش یافتن است. براین اساس و هدف نگارنده که جوانان دارای فطرتی پاک هستند که به سبب برخی عوامل درونی و بیرونی دچار غفلت گشته و از صراط مستقیم دور گشته‌اند، برای بیداری و بازگشت آن‌ها به اصل انسانیتشان و بر اساس اصل تنبیه یا غفلت‌زدایی باید به آن‌ها یادآوری کرد که از اصل انسانیت منحرف گشته‌اند، در نتیجه «تذکر روشی است برگرفته از قرآن که عبارت است از گفتار و یا رفتاری که از مربی سر می‌زند تا مرتبی را نسبت به آنچه که از یاد برده و یا از آن غفلت کرده و یا از آن بی‌خبر است و اطلاع آن برایش لازم است، آگاه سازد و احساسات او را در قبال آن‌ها برانگیزد.» (قائم مقدم، ۱۳۸۷: ۵۸). شیوه‌ها نیز نمونه رفتاری است که عمل و پابندی به آن‌ها موجب تحقق راهبردی روش‌ها می‌شود (رفیعی، ۱۳۸۱: ۳/۲۶۷) از نظر ما موعظه، استدلال، نصیحت... همه اینها تکنیک‌هایی و شیوه‌هایی هستند که مرتبی جوان را متوجه خطای خویش می‌سازد و در این نگاه تذکر خود مفهومی عام می‌شود که یادآوری و نوعی هوشیاری را در دل خود دارد. نه اینکه تذکر فقط هشدار خطا باشد. در واقع ذکر به معنای یادآوری است. گاهی چیزی به یاد می‌آید و مراد از آن حالتی است در نفس که به وسیله آن انسان چیزی را که معرفت و شناخت آن را قبلاً حاصل کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۲۸).

آدمی به سبب فرو رفتن در تاریکی‌ها و گرفتار شدن در بندهای دنیوی دچار غفلت از یاد حق و حقیقت هستی می‌شود. این موضوع که قرآن خودش را ذکر و پیامبر را مذكر معرفی می‌کند (مزمّل: ۱۹؛ غاشیة: ۲۱) نشان می‌دهد که انسان دارای یک معرفت پیشینی است و فطرتی ملائم با نیکی دارد و در این دنیا نیازمند به تذکری است که او را به مسیر هدایت بازگرداند از این‌رو انبیا برای بیداری انسان‌ها آمدند و در واقع رسالت آن‌ها زدودن گرد و غبار ضلالت و گمراهی از عقول مردم بوده نه ایجاد فطرت پاک در انسان و این بیان از فطری بودن اخلاق در بشر دارد. در واقع دین کاشف از اصالت انسان است و این امر در خطبه اول نهج‌البلاغه مورد توجه قرار گرفته است. یکی از مؤثرترین طرق، برای نرم کردن دل‌ها و اقلع اندیشه‌ها، تذکر و یادآوری است که در سیره ارشاد و هدایت انبیا بسیار به چشم می‌خورد. توجه به فطری بودن اخلاق و گرایش‌ها به خیر در فطرت جوانان این نکته را گوشزد می‌کند که کار مرتبی در اصل بیداری جوان و توجه دادن او به سرمایه درونی‌اش می‌باشد. در نتیجه هیچ خطا و انحرافی خواسته واقعی او نیست و نوع نگرش مربیان و والدین شکل‌دهنده رفتار آن‌ها در مقابل انحرافات مرتبانشان خواهد بود.

نتیجه پیاده‌سازی این اصل، هوشیار شدن و متذکر شدن مرتبی و ایجاد نوعی بیداری برای طی مسیر هدایت اوست. خداوند برای حفظ شرف انسانی و آگاهی کامل او از خطرات و عواقب انحرافات، شیوه‌های مختلف اطلاع‌رسانی را توسط پیامبران، انجام داده است. این شیوه‌ها در قرآن یا به صورت بیانی بوده یا مکتوب انجام می‌گرفته است. برای نمونه حضرت سلیمان با وجود

قدرت بر اعمال روش‌های گوناگون مقابله، برای ارشاد و هدایت قوم سبا از نامه نگاری آغاز کرده، و نامه‌اش را با بسم الله رحمان رحیم شروع می‌کند که نهایتاً به بیداری بلقیس و کشف گوهر انسانی در او و جلوگیری از ادامه انحرافش منجر می‌شود. (نمل: ۳۰ و ۴۴) تأثیر نامه به قدری بوده که ملکه سبا آن نامه را کریم می‌خواند که برخی معتقدند این به خاطر بسم الله ابتدای نامه است که بلقیس تا آن زمان نشنیده بود و یا به خاطر حسن خط و زیبایی الفاظ آن بود. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷ / ۳۴۳) در نامه نگاری با وجود تذکر و نبود تذکردهنده فضا برای تفکر و تغییر مسیر فرد منحرف بیشتر است. حتی پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیز در شروع دعوت جهانی از نامه نگاری استفاده بردند. از سویی دیگر حضرت موسی از جانب خدا مأمور بود که حضوراً با فرعون ملاقات کرده و او را به راه راست هدایت کند. در هر مورد با توجه به شرایط خاص می‌توان از روشی خاص نیز بهره برد. در هر صورت تلاش انبیا برای بیداری دل‌ها با توجه به شرایط و موقعیت مخاطبانشان به روش‌های مختلفی انجام می‌شد و هدف نهایی آن‌ها متذکر شدن فطرت و اصالت پاک انسان بوده است. بر این اساس عواقب گناه در قرآن به تبیین حق وابسته می‌شود. این نکته می‌تواند اصلی را به ذهن فراخواند که در برخورد با انحرافات خصوصاً اخلاقی باید مدنظر داشته باشیم که تمام تلاش برای اطلاع‌رسانی جوانان انجام شده باشد. الگوی اخلاقی برگرفته از قرآن نیز بر امر روشنگری قبل از اتمام حجت تأکید دارد. باید توجه داشت که جایگاه تذکر در مراتب، بالاتر از هر نوع برخورد بی‌خردانه با جوان است. حضرت علی علیه السلام تذکر را از سرزنش مؤثرتر می‌داند و می‌فرماید: «تلویح زله العاقل له من أمفی عتابه» تذکر دادن لغزش انسان عاقل با کنایه بر او از سرزنش و توبیخ صریح مؤثرتر و دردناک‌تر است (تمیمی، ۱۴۱۰ق: ۳۱۸) این اصل با شیوه‌های خاصی قابل اجراست که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

شیوه‌های عملی کردن روش تذکر

آنچه بیان شد تبیین تذکر بر اساس مبنای تربیتی اسلام و با توجه و تأکید بر اصل غفلت‌زدایی به عنوان یکی از اصول اساسی تربیت اسلامی است. اما چنین غفلت‌زدایی بر اساس روش تذکر میسر و ممکن است و روش تذکر خود استوار بر شیوه‌هایی است که به شکل خاص و در مواقع گوناگون مورد توجه قرار گرفته است که الگو برداری و پیاده سازی این الگو می‌تواند به عنوان شیوه‌های موثر در پیاده سازی این روش مدد رسان کسانی باشد که برای تربیت نسل‌ها دغدغه داشته و در جستجوی آند؛ روش الگویی قرآن به جهت وحیانی بودن و اعتبار الهی می‌تواند بسیار کارگشا و اطمینان بخش باشد؛ ما مهم‌ترین شیوه‌های قرآن را بررسی میکنیم.

۱. استفاده از بینات و استدلالات؛ یکی از شیوه‌های آگاه کردن و متنبه ساختن مخاطب، درگیر کردن فرد با وجدان و عقل خویش است. وجدان آدمی میزانی است که نیک و بد اعمال او را محاسبه می‌کند و در اتخاذ راه درست نقش چراغی را بازی می‌کند که نبودش مسیر را تاریک می‌سازد. وجدان آدمی بر اساس عقل و منطقی و نفس لوامه او تصمیم می‌گیرد و می‌توان او را نیز

نوعی رسول درونی انگاشت که به هنگام گناه یا خطا و انحراف به کمک انسان می‌آید. در این شیوه سعی می‌شود مخاطب را با استدلال و بیان نکاتی که به آن‌ها علم دارد و یا با فطرت او سازگار است و یا به آن‌ها علم ندارد اما عقلش آن‌ها را اثبات می‌کند، به چالش کشاند به این معنا که روی نکاتی تأکید کرد که مخاطب با اندک تأملی به درستی آن اذعان کند. این امر گاهی با یک استدلال ساده عقلی صورت می‌گیرد. به عنوان مثال قرآن کریم در سوره نحل پس از تسبیح و تنزیه خداوند و توصیف کارهای او، از خلقت زمین و آسمان تا نزول باران و رویاندن گیاهان و میوه‌ها و غیره که در همه آن‌ها نشانه‌هایی برای تفکر و هدایت انسان‌هاست بیان می‌دارد (نحل: ۱۷).

حضرت لوط علیه السلام در مقابله با انحرافات اخلاقی قومش دست به استدلال می‌زند چرا که محور دعوت و هدایت الهی روشنگری و جهل زدایی است. لوط با استدلال عرضی و مقبولات فطری و عام چنین می‌گوید: ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَأْتَاؤُنَّ الْفَلْحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾ (عنکبوت: ۲۸)

و گاهی با استدلال عقلی از آن‌ها می‌پرسد که چرا از نظام عادی خلقت تعدی می‌کنند ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ و تَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّئَلَّكُمْ تُرَاهِنُونَ (نمل: ۵۵) حضرت عَادُونَ علیهم السلام (شعراء: ۱۶۶-۱۶۵) و چون می‌بیند قوم پلیدش حتی برای مهمانان او سوءنیت دارند با برهان‌های فطری به تحریک وجدان مخاطبان می‌پردازد و بر مبنای فساد اخلاقی و اجتماعی در پایان چند پیام تبلیغی، آنان را تجاوزکار و مسرف و نادان برمی‌شمارد. ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾ (شعراء: ۱۶۶): ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ (اعراف: ۸۱)، ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (نمل: ۵۵) حضرت سعی دارند تا با سؤالی استفهامی در آیه ﴿وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّئَلَّكُمْ تُرَاهِنُونَ﴾ مخاطب را به فکر وادارد و او را متذکر شود به اینکه این عمل ناپسند با سرشت و طبیعت بشر ناسازگار است و آن امری است که بشر آنرا ناروا می‌شمارد. این آیات به خوبی روشن می‌دارد که پیام حضرت برای قومش، بیماری اخلاقی و غیر انسانی بوده که آن‌ها بدان مبتلا گشته و منشأ آن بیماری نیز چیزی جز جهل و اسراف نیست. حضرت عیسی علیه السلام در دعوت یهود نیز از بینه و آیه استفاده کرده است ﴿وَلَمَّا جَاءَ عِيسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلَفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ (زخرف: ۶۳) در دوره جوانی نیز به سبب استدلال‌مند شدن و توجه به مباحث منطقی آنچه که به اقتناع هرچه بیشتر جوان کمک می‌کند برخورد با خطای او با استدلال و دلیل است. اگر خطابودن و انحراف اخلاقی جوان برایش مبرهن و قطعی شود یقیناً وجدانش وارد عمل شده و طبق وظیفه، برای بیداری و بازگشت از انحراف تمام تلاش را خواهد کرد. زمانی که مربی یا والدین دلیل غیر منطقی و غیرقابل قبول بیاورند او به راحتی با منطقی خودش خطای خویش را موجه ساخته و به آن ادامه می‌دهد.

۲. عبرت‌آموزی؛ بخش اعظمی از آیات قرآن بیان تاریخ و سرگذشت انسان‌های پیشین است. انسان‌هایی که فرامین الهی را انجام داده و به سعادت و پاداش رسیده‌اند و انسان‌هایی که بر گمراهی و ضلالت خویش اصرار ورزیده‌اند و به عذاب الهی گرفتار آمدند. بیان سرگذشت انسان‌ها و اقوام در قرآن موجب می‌شود تا مخاطب نسبت به آنها، احساس قربت و همبستگی نماید و از آن‌ها الگوبرداری کند. باید‌ها و نباید‌هایی که سرانجامش معلوم است، برای افراد در انتخاب مسیر مؤثرتر از باید‌ها و نباید‌های دستوری است. قرآن کریم به صراحت هدف از بیان سرگذشت‌ها را تذکر و یادآوری و موعظه مطرح می‌کند ﴿وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقِّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (هود: ۱۲۰) در جای دیگر، با استفهام تقریری از مخاطب خود نسبت به اطلاع از سرگذشت‌ها و برخورد با آن‌ها اقرار می‌گیرد و او را به تفکر می‌خواند. (فجر: ۱۴-۶)

ارجاع افراد به گذشته خود آن‌ها یا دیگران با عنایت به تجربه‌ها و راه‌های رفته شده در قالب داستان بلند یا کوتاه منجر به هوشیاری آنان می‌گردد. در مورد اشتباهات جوانان نیز این شیوه می‌تواند به صورت غیرمستقیم آنان را نسبت به اعمالشان متذکر شده و هوشیار سازد. در غالب افراد آگاهی و باور به سرانجام کارسب تأمل بیشتر در انجام آن امر خواهد شد.

آیه ۱۰ سوره تحریم، همسر نوح و لوط را به‌عنوان الگوهای منفی مطرح کرده است. صاحب تفسیر نمونه، مثال زدن آن دو را، هشدار برای برخی از همسران پیامبر ﷺ که در ماجرای افشای اسرار و آزار آن حضرت دخالت داشتند، قرار داده تا متوجه شوند که همسری پیامبر به تنهایی، مانع کیفر نخواهد شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۴/۳۰۰).

از دیگر داستان‌های قرآنی داستان هلاکت فرعون و قومش و غرق شدن آن‌ها در دریاست که به سبب غرور و تکبر و طغیان فرعونیان بوده است. و خداوند خواسته تا از این روش برای افرا د کافر و طغیانگر سرانجام طغیانشان را به تصویر کشد ﴿فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ (قصص: ۴۰)

قرآن داستان حضرت یوسف را که در زمینه‌های مختلفی چون اخلاقی، اجتماعی، حکومتی، و... پیام دارد، به‌عنوان عبرت برای اولی‌الابصار معرفی می‌کند ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (یوسف: ۱۱۱) و مخاطب با مطالعه و خواندن و تفکر در این داستان به ناخودآگاه به بدی و نیکی افراد و اعمالشان اذعان کرده و سعی در اجتناب از اعمال آن‌ها در صفحه عقلش همچون دستور عملی اخلاقی نقش می‌بندد. حضرت علی علیه السلام نیز میوه عبرت‌آموزی را مصونیت از خطا و لغزش می‌داند. (تمیمی، ۱۴۱۰: ۵۰) و همچنین می‌فرماید: «الاعتبار يقود الرشد؛ عبرت‌آموزی آدمی را به رشد و صلاح می‌کشاند» (همان: ۶۰) از این آیات و

قصص فراوان در قرآن و روایت، تأثیر و اهمیت داستان واقعی و غیرواقعی با هدف آگاهی مخاطب از فرجام امور کاملاً نمایان می‌شود این هدایت عملی با رسوخ در عقل مخاطب می‌تواند بسیار کارساز و بدون آسیب، اورا متوجه خطایش بکند.. مربیان و والدین با فهم این موضوع باید توانایی خود در به تصویر کشیدن انحرافات اخلاقی و فرجام آن‌ها را برای جوانانی که دچار انحراف اخلاقی شدند بالا ببرند.

۳. موعظه و نصیحت؛ به گفته راغب موعظه منعی است که با بیم دادن همراه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۷۶) اما علامه موعظه را بیانی می‌داند که نفس شنونده را نرم و قلبش را به رقت می‌آورد. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۲ / ۳۷۲) «موعظه سخنی است که قلب را نرمی و رقت می‌بخشد و عواطف را تحریک می‌کند و موجب می‌شود تا انسان متذکر شود، از کجی و پلیدی دست بردارد و به خوبی‌ها روی آورد.» (قائمی مقدم، ۱۳۸۷: ۷۴) منشأ تأثیرگذاری موعظه را باید در فطرت انسان جستجو کنیم، چرا که انسان فطرتاً به خوبی‌ها، تمایل دارد ولی در اثر غفلت و نادانی، به سمت انحرافات روی می‌آورد.

ویژگی برجسته در موعظه خیرخواهی است، بدین معنا که موعظه‌گر باید خیرخواه شنونده موعظه باشد تا موعظه تأثیر لازم را داشته باشد چنانکه معنای واژه نصیحت نیز خیرخواهی است. همان‌گونه که حضرت شعیب همدش از هدایت و موعظه را چیزی جز اصلاح معرفی نکرد ﴿... وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمُ إِلَىٰ مَا أَنْهَكُمُ عَنْهُ إِنَّ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ...﴾ (هود: ۸۸) البته موعظه مدنظر قرآن موعظه حسنه است. ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُم بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (نحل: ۱۲۵)

مقید کردن موعظه به حسنه نشانگر آن است که موعظه، غیرحسنه هم می‌تواند باشد. «موعظه حسنه موعظه‌ای است که از جهت تأثیر نیکوی آن در احیا حق موردنظر است و حسن اثر زمانی است که موعظه‌گر به آنچه خودش وعظمی کند متعظ باشد.» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۲ / ۳۷۳) باید دقت داشت که موعظه شرایط خاص خود را می‌طلبد. اول اینکه خود موعظه‌گر باید نمونه بارزی از آنچه که می‌گوید باشد. داشتن فصاحت و بلاغت، در نظر گرفتن زمینه‌های اعمال موعظه، سن مخاطب، مکان و زمان مناسب از دیگر مواردی است که موعظه‌گر باید مورد توجه قرار دهد. خصوصاً در مورد جوانان، به اقتضای شرایط سنی شان باید زمینه‌های موعظه را طوری ایجاد کرد که آن‌ها را از موعظه متواری نسازد. والدین و مربیان نباید از این امر غافل شوند که حسن نیت خود را مبنی بر همگامی و همدردی با مخاطب خطاکار نشان دهند.

۴. توصیه و سفارش؛ وصیت یعنی امر کردن توأم با موعظه به دیگری، به چیزی که به آن عمل کند. (راغب اصفهانی، همان: ۸۷۳) و به عبارت دیگر یعنی بیان نکات و مطالبی به دیگری به منظور عمل کردن به آن که همراه با موعظه و خیرخواهی می‌باشد. وصیت را از آن جهت وصیت

می‌گویند که وصیت‌کننده، تصرف خودش در اموال را بعد از مردن به تصرف قبل از آن وصل کند (طریحی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۴۰).

شاید بتوان از توصیه و سفارش یک الگوی اخلاقی برداشت کرد، زیرا توصیه‌کننده به نوعی خیرخواهی خود نسبت به آینده مخاطب را احساس می‌کند و سعی می‌کند او را در مسائل اخلاقی و تربیتی به سمت مثبت سفارش کند. قرآن کریم نیز در سوره انعام، پس از بیان برخی احکام شرعی و نکات اخلاقی بیان می‌دارد ﴿... ذَالِكُمْ وَصْنَكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (انعام: ۱۵۳) در واقع خداوند از سفارش و توصیه به عنوان شیوه‌ای برای تذکر استفاده کرده است. همچنین در سوره عصر انسان را به صبر و حق سفارش می‌کند سفارش به انسان در آیات دیگری از قرآن کریم نیز آمده که نشان از آن دارد سفارش برای جنس بشر حکم راهنمایی و هدایت به سمت رستگاری است.

جنبه الزامی داشتن سفارش و یا اینکه سفارش در حد ارشاد و یا راهنمایی باشد، بستگی به میزان ضرورت امر و مخاطب توصیه‌کننده دارد. به هر حال توصیه در معنای اخلاقی و تربیتی، بیان نکاتی است که در هدایت و موفقیت اخلاقی مخاطب مؤثر است. باید توجه شود که سفارش به گونه‌ای باشد که فرد در آن‌ها تأمل کرده و با شنیدن آن‌ها متذکر شود، نه اینکه حالت سرزنش گرفته یا طولانی و کسل‌کننده شود که در اینصورت مخاطب حس خیرخواهی سفارش‌کننده را درک نکرده و سفارش بی‌تأثیر خواهد بود.

۴. تمثیل؛ مثل عبارت است از سخن گفتن درباره چیزی که شبیه است به سخن درباره چیز دیگر که بین آن دو شباهتی هست تا یکی از آن‌ها دیگری را تبیین و مجسم کند (راغب اصفهانی، همان: ۷۵۹).

تمثیل یعنی نمونه آوردن و مثال زدن. تمثیل شیوه‌ای است برای توضیح و تبیین مطلب که در آن بین دو چیز نوعی مقایسه صورت می‌گیرد. «به این معنا که وقتی گوینده مخاطب خود را از درک مطلبی عاجز می‌بیند با ذکر مثل و آوردن نمونه ذهن او را برای درک بهتر و عمیق‌تر آماده می‌کند.» (قائمی مقدم، ۱۳۸۷: ۷۵) محسوس‌ترین فایده تمثیل، تسریع و تسهیل در فهم مطلب است. در اثرگذاری مثل بر مخاطب شکی نیست و شاید به همین دلیل پیامبران علیهم‌السلام از این شیوه بهره برده‌اند. قرآن کریم نیز از مثالهای ناب و درخور تفکر زیادی استفاده کرده است تا زمینه درک و فهم بهتر و در نتیجه تذکر و هوشیار شدن انسان را فراهم سازد. یکی از تمثیلات قرآنی که به تصریح خود آیه برای متذکر شدن مردم بیان شده است در سوره ابراهیم آمده است. ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (ابراهیم: ۲۴)

که در آن کلمه طیبیه را به درختی مثال می‌زند که رشد و نمو دارد، از هر نظر پاک است و دارای نظام که اصل و فرع دارد، استوار و محکم است، مولد است و دائماً ثمردهی می‌کند. این‌گونه سخن گفتن با مخاطب او را به تفکر و میدارد که کلمه طیبیه به چه چیزی اشاره دارد و

چگونه می‌توان مصداق کلمه طیبه بود. چنانچه در آخر آیه آمده ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ به هدف قرآن از تمثیل برای تذکر و توجه مخاطب اشاره دارد. در واقع هدف از مثل‌های قرآنی تغییر رفتار و نوع نگرش انسان‌هاست و این یک هدف تربیتی است که می‌تواند الگویی به دست دهد تا در سایه آن برای تغییر مسیر انحرافی مخاطبان خصوصاً جوانان استفاده شود.

۵. مقایسه؛ «ارتباط میان مفاهیم در نقش‌پذیری و فهم کامل، سهم زیادی دارد. یکی از ابعاد بلاغت قرآن به همین نکته مربوط می‌شود. هرگاه ذهن آدمی موفق شود که میان چند مفهوم رابطه‌ای را کشف کند. از یک سو احساس نشاط و خلاقیت می‌کند و از سوی دیگر ذهن فرد از این ارتباط منطقی به مفهومی جدید منتقل می‌شود. از آنجا که خود آن را کشف کرده بهتر پذیرفته می‌شود و ماندگاری و ثمربخشی تربیتی بیشتری پیدامی‌کند.» (مرویان، ۱۳۸۴: ۲۱۱) آنچه که ارتباط مفاهیم را جلوه بیشتری داده و آن‌ها را کارآمدتر می‌کند تقابل و تخالف است. سیاهی شاید به تنهایی اثرگذار نبوده یا قابلیت فهم را کمتر کند اما مفهوم سیاهی در کنار مفهوم مخالفی چون سپیدی قابل فهم‌تر است. می‌توان از این تبادل معنا برای ارزشگذاری بر مفاهیم ارزشی در مسایل اخلاقی بهره برد. این نوع مقایسه بین دو یا چند مفهوم مخالف به تبیین هرچه بیشتر مفاهیم ارزشی کمک بسزایی خواهد کرد.

«تاریخ تربیت نیز نشان داده مقایسه و تحریک وجدان در پی آن، می‌تواند در اقناع و تشویق مخاطبان به اظهار عکس‌العمل مفید باشد. مقایسه دو موضوع که در فطرت مخاطب ارزیابی و دیدگاه مشخصی از آن وجود داشته باشد، چون باعث انگیزش درونی انسان می‌گردد، دستاوردهای قابل توجهی در پی خواهد داشت» (عباسی مقدم، ۱۳۷۹: ۳۳۱).

الیاس نبی با عنایت به گرایش باطنی انسان به یگانه پرستی و اشمئزاز فطری او از شرک خدای یگانه را در یک طرف و بعل (نام یک بت) را در سوی دیگر قرار می‌دهد و پس از آن دعوت به نتیجه مطلوب را که اقناع مخاطب است، عملی می‌کند ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَلْقِينَ ﴿۱۲۵﴾ اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ ﴿۱۲۶﴾﴾ (صافات: ۱۲۶-۱۲۵) آیات بسیاری از این روش بهره برده‌اند (هود: ۲۴؛ رعد: ۱۶؛ یوسف: ۳۹؛ نساء: ۹۵؛ مائده: ۹۹).

از نمونه‌های دیگر، شیوه اقناعی لقمان است که با بلاغت و فصاحت به مقایسه ارزش‌ها و ضدارزش‌ها در عرصه عمل و اندیشه می‌پردازد. لقمان حکیم با مددگیری از تمثیل و تشبیه و آمیختن آن به شیوه مقایسه در بیداری وجدان و انگیزش روان مخاطب تأثیر بسزایی ایجاد می‌کند. «قال لقمان: عَدُوُّ حَلِيمٍ خَيْرٌ مِنْ صَدِيقٍ سَفِيهٍ» دشمن بردبار بهتر از دوست نادان است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۸/۴۲۶).

لقمان به پسرش گفت:

پسرانم! پرنزدیک مشو تا تو را دور کند و پر دوری مکن تا خوار و بی‌مقدار شوی، هرچنان دار همانند خود را دوست دارد و راستی که آدمی‌زاد همانند خود را دوست دارد، کالای خود

را پهن مکن مگر در برابر خریدارش و جویایش، چنانچه میان گرگ و گوسفند دوستی نباشد، همچنان میان خوشکردار و بدکردار دوستی نیفتد، هر که به قیر نزدیکشود، قیر به او می چسبد، همچنین هر کس به بدکار شریک شود، از روش های او بیاموزد، هر که ستیزه جوست، دشنام خورد و هر که به محل های بد یرو، متهم گردد، و هر که با همنشین بدجفت شود، سالم نماند، و هر که زبان خود را ننگه ندارد، پشیمان گردد (کلینی، ۱۳۷۵: ۱۳۷۵/۶). یک شروع عاطفی و مقایسه کوتاه بین اعمال و رفتار آدمی با ارزش ها و ضد ارزش ها سبب تأثیر بیشتر این شیوه می شود.

این شیوه نیز ممکن است دارای آسیب هایی باشد اگر مقایسه میان جوان با افراد دیگر انجام شود، ممکن است نوعی سرخوردگی را ایجاد کند که از این نوع مقایسه شدیداً اجتناب شده است بلکه باید توجه داشت مقایسه بین ۲ رفتار یا ۲ مطلب مثبت و منفی باید صورت گیرد تا جوان خود با تفکر در پیامدهای آن، راه مستقیم را انتخاب کند.

نتیجه گیری

بر اساس آنچه که گفته شد قرآن کریم طبق اصولی خاص با شیوه های مختلف، با ناهنجاری های اخلاقی و رفتاری برخورد کرده است. از آنجا که قرآن هادی و تبیان در امور سعادت بشری است پس الگوگیری از قرآن در زمینه نحوه برخورد با انحرافات اخلاقی جوانان می تواند چاره ساز تعاملات اخلاقی والدین و مربیان متربیان در این زمینه باشد. شیوه های بیان شده در قرآن مبتنی بر اصول خاصی است، این اصول برگرفته از مبانی توحیدی است بر اساس چنین مبانی انسان سرشته به نیکی هاست و خوب های اخلاقی در نهاد او مقرر شده است از اینرو باید حقائق فطری و خصال نیکوی او را که گرد و غبار غفلت و فراموشی فرا گرفته و به تعبیر قرآن «دسیسه» و پنهان شده است آشکار ساخت؛ یکی از روش هایی که می تواند باعث تنبه و غفلت زدایی گردد روش تذکر است که با شیوه هایی همراه است این شیوه های کاربردی که مورد استفاده پیامبران و اولیای الهی است متعدد است که چند نمونه برجسته ی آن شامل شیوه استدلال و بینه و عبرت آموزی موعظه، توصیه، تمثیل و مقایسه است که در قرآن به آن اشاره شده و به عنوان شیوه هایی عملیاتی و کاربردی از آن یاد گردیده است؛ این شیوه ها اگر بر اساس اصول ومبانی تعریف شده در تعالیم و آموزه های قرآنی مورد استفاده مربیان قرار گیرد می تواند زمینه ساز جلوگیری از بسیاری از انحرافات اخلاقی شود؛ در این پژوهش بیشتر نگاه سلبی و روش پیشگیری و در مان ردایل اخلاقی مد نظر بود که بر اساس آیات الهی به پیشنهاداتی موثر در بحث درمانگری اخلاقی انجامید. با تطابق شیوه های به دست آمده از ملاحظات اخلاقی قرآن در برخورد با انحرافات اخلاقی و بعضاً غیر اخلاقی می توان چالش های به وجود آمده به سبب نبود الگویی مناسب در این حیطة برای خانواده ها و مربیان را پر کرد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت، دارالصادر.
۴. باقری، خسرو. (۱۳۹۱). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران، انتشارات مدرسه، چ ۲۷.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غررالحکم و دررالکلم، قم، دارالکتب الاسلامی.
۶. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چ ۲.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن، بیروت، دارالشامیه، چ ۱.
۸. رفیعی، بهروز. (۱۳۸۱). آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، قم، انتشارات سمت، چ ۱.
۹. شجاعی، محمد صادق. (۱۳۸۶). دیدگاه‌های روان شناختی حضرت آیت الله مصباح یزدی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۲.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۱۲. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین، تهران، نشر مرتضوی، چ ۳.
۱۳. عباسی مقدم، مصطفی. (۱۳۷۲). اسوه‌های قرآنی و شیوه‌های تبلیغ آنان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱.
۱۴. قائمی مقدم، محمدرضا. (۱۳۸۷). «روش تربیتی تذکر در قرآن کریم»، فصلنامه تربیت اسلامی، شماره ۶.
۱۵. کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران، دارالکتب السلامیه.
۱۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق) بحارالانوارالجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار علیهم‌السلام، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۷. مرویان حسینی، سید محمود. (بهار ۱۳۸۴). «اهداف تربیتی قصه‌های قرآن»، پژوهش‌های قرآنی (علوم و قرآن و حدیث)، شماره ۴۱.
۱۸. مشایخی راد، شهاب الدین. (پاییز ۱۳۸۱). «اصول تربیت از دیدگاه اسلام»، مجله روش شناسی علوم انسانی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، شماره ۳۲.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی. (زمستان ۸۸). آیین پرواز (۱)، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۶.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۶). «ذکر عامل مهم غفلت‌زدایی الله اکبر»، مجله اصلاح و تربیت، شماره ۶۵.
۲۱. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۱۰.
۲۳. ملکی، حسن. (زمستان ۱۳۸۲). مبانی و اصول تربیت، زنجان، انتشارات نیکان کتاب، چ ۱.

سلامت معنوی نفس از دیدگاه زکریای رازی در کتاب طب روحانی

ماریه سیدقربیشی^۱
علی احمدپور^۲

چکیده

یکی از مهم‌ترین ابعاد وجودی انسان بُعد روحانی اوست که اهتمام به سالم نگه داشتن آن توصیه دین مقدّس اسلام است؛ زکریای رازی در کتاب طب روحانی خود نیز توجه ویژه‌ای به این مسأله داشته است. هدف اصلی این پژوهش، بیان نحوه‌ی حفظ سلامت معنوی از دیدگاه رازی است که با روش اسنادی و تحلیلی به راه‌های تحقق سلامت نفس و نحوه‌ی پیشگیری و درمان بیماری‌های نفسانی از دیدگاه رازی پرداخته شده است. در آموزه‌های دینی هم علم و ایمان به خدا و عمل صالح از ارکان اصلی سلامت معنوی محسوب می‌شوند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که زکریای رازی، حاکمیت عقل بر سایر قوا و مبارزه با هوای نفس و تهذیب نفس از ردایب اخلاقی مثل حسد، بخل و عُجب را از نشانه‌های سالم بودن نفس بیان می‌کند.

واژگان کلیدی

سلامت معنوی، ردایب اخلاقی، نفس، طب روحانی، رازی

۱. عضو هیأت علمی گروه اخلاق دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران Email: ghoriesh@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران Email: ali.ahmadpoor@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۰/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۲۱

طرح مسأله

سلامت معنوی اصطلاحی است که در دانش جدید پزشکی در بازه‌ی زمانی سال ۱۹۷۹ میلادی توسط بهداشت جهانی به عنوان رکن چهارم سلامت مطرح گردید. (مرندی و عزیزی، ۱۳۸۹: ۱۴) یعنی علاوه بر بُعد جسمانی و روانی و اجتماعی، سلامت معنوی را نیز به عنوان ضلع چهارم سلامت مورد بحث و تأیید قرار دادند.

از دیدگاه اسلام انسان دارای دو بُعد جسمانی و روحانی است و سلامتی هر یک از ابعاد وجودی انسان در جای خود از اهمیت برخوردار است اما سلامتی روح از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است چون سعادت‌مندی انسان بستگی به تزکیه روح و نفس انسان است.

هر یک از دو بخش طبیعی (جسم) و فراطبیعی (روح) انسان، دارای سلامت و یا بیماری است که تشخیص آن‌ها در بخش طبیعت او در عین صعوبت و دقت علمی، کاری است آسان و درمان بیماری‌های آن چندان دشوار نیست و بر عهده‌ی دانش پزشکی است. اما بخش فراطبیعی یعنی روح انسان، تشخیص صحت و مرض و درمان بیماری‌های آن بسیار مشکل است. نشانه‌ی این دشواری، کثرت ابتلای مبتلایان از یک سو، تعدد بیماری‌های اخلاقی صعب‌العلاج از سوی دیگر و کمیابی یا نایابی طبیبان روح و مربیان روان و شافیان قلوب از سوی سوم است. بر این اساس، قرآن کریم به تبیین درد و درمان در جنبه‌ی طبیعت انسان، کمتر پرداخته و بخش مهم آیات را به امر دشوار انسان یعنی روح و عوارض آن، اختصاص داده است.

پس همانطور که وقتی جسم انسان دچار بیماری می‌شود، دنبال معالجه می‌رود. قلب و روح را هم در صورت آلودگی به ردایل اخلاقی باید درمان کرد و دنبال معنویت سفارش شده در دین مقدس اسلام رفت که اگر انسان از نظر روح سالم باشد این تأثیر خودش را در جسم انسان خواهد گذاشت. سوال اصلی این پژوهش عبارت است از اینکه از نظر رازی دستیابی به سلامت نفس از چه طریقی حاصل می‌شود؟ و با چه ملاکی می‌توان گفت فرد در وضعیت سالم قرار دارد یا نه؟ نحوه‌ی پیشگیری و درمان بیماری‌های نفس از دیدگاه رازی چگونه است؟

پژوهش‌ها حاکی از آن است که معنویت ارتباط مثبتی با سلامت جسمی دارد و افرادی که از سلامت معنوی برخوردارند، افرادی توانمند، قوی، دارای کنترل و حمایت اجتماعی بیشتری هستند. شخص سالم کسی است که از سلامت روح نیز برخوردار بوده و از نظر اجتماعی در آسایش باشد؛ زیرا پژوهش‌های علمی نشان داده است که ممکن است ریشه و علت بسیاری از ناتوانی‌های جسمی، نابسامانی‌های فکری و عاطفی باشد.

زکریای رازی نیز در کتاب الطب الروحانی سلامتی را، در حاکم بودن قوه‌ی عاقله‌ی انسان بر سایر قوای او می‌داند و قایل به پیشگیری و دفع ردایل اخلاقی است و به انسان توصیه می‌کند تلاش وافر کند که مبتلا به آن‌ها نشود و در صورت ابتلا باید سعی در درمان آن‌ها داشته باشد.

پیشینه‌ی بحث

تقسیم سلامت و مرض به جسمانی و روانی و سخن از سلامت و بیماری جسم و سلامت و بیماری نفس ریشه‌ی یونانی دارد. به تبع این تقسیم، دو دانش طب نیز متمایز شدند: طب جسم و طب نفس. تشبیه علم اخلاق به طب و تعبیر از ردایل اخلاقی به عنوان بیماری‌های نفس در بسیاری از آثار اخلاقی وجود دارد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۹: ۲۱). محصور نشدن سلامت و بیماری در جسم و سخن از بیماری در جسم و نیز روح یا قلب و سلامت آن در قرآن نیز وجود دارد: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ (بقره: ۱۰). تعبیر قلب سلیم در قرآن آمده است. راغب آن را دلی عاری از تباهی و حيله‌گری ترجمه می‌کند (راغب، ۱۳۸۵: ۲۴۵). شیخ طوسی (۴۶۰ق) سلامت را رهایی یافتن از آفت می‌داند (طوسی، بی تا: ۵/ ۱۲۹).

طب انگاری اخلاق به دست جالینوس طبیب و فیلسوف، اساس اخلاق‌نگاری قرار گرفت. وی رساله‌ای در تشخیص بیماری نفس و رساله‌ای در تشخیص خطای نفس دارد. و رساله‌ی تهذیب اخلاق ثابت ابن سنان از نوادگان ثابت بن قروه، پزشک و مورخ دوره عباسی بر همین الگوی پژوهشی استوارند. فارابی نیز در کتاب فصول منتزعه بر نظریه‌ی سلامت و اینکه نفس نیز همانند بدن نیاز به سلامت دارد، تأکید می‌کند. مسعودی مورخ، در مروج الذهب از کتاب خود به نام طب النفوس خبر می‌دهد (قراملکی، ۱۳۹۱: ۱۵۴).

تعریف سلامت از دیدگاه رازی و فلاسفه

زکریای رازی: رازی در کتاب طب روحانی سلامت نفس را در حاکم بودن عقل بر سایر قوا تعریف می‌کند. و می‌گوید: اگر عقل مغلوب سایر قوا نشود و بر آن‌ها حاکم باشد، می‌توانیم به سلامت نفس خود پی ببریم و معتقد است که دشمن اصلی عقل هوای نفس است و تشخیص سلامتی نفس را در موفق بودن در مبارزه با هوای نفس می‌داند. اگر انسان بتواند جلو هوای نفس و ردایل اخلاقی را بگیرد و عقل را حاکم کند به سعادت‌مندی می‌رسد (رازی، ۱۳۸۴: ۲۰). خلاصه اینکه رازی سلامتی را در به فرمان عقل بودن و عقل را از آسیب هوی زدودن می‌داند.

ابن سینا: «وَ النَّفُوسُ السَّلِيمَةُ الَّتِي هِيَ عَلَي الْفِطْرَةِ وَ لَمْ تُفْطَظْهَا مُبَاشَرَةَ الْأُمُورِ الْأَرْضِيَّةِ الْجَانِبِيَّةِ» منظور بوعلی این است که روان‌های سالم هستند که بر فطرت اصلی خویش باقی باشند و در این عالم در اثر برخورد با امور زمینی از لطافتش خارج نشده و غلیظ و خشن نشده باشند. مرحوم خواجه در شرح نفوس سلیمه می‌گوید: «أَي... لَمْ تُدْتَسَّ بِالْعَقَائِدِ الْمُخَالَفَةِ لِلْحَقِّ» طبق تفسیر خواجه با ورود عقاید باطله و اعمال قبیحه (و ردایل اخلاقی) در آن از مسیر اصلی خود که همان فطرت توحید و اسلام است، خارج نشده باشند (طوسی، ۱۴۲۸: ۴/ ۹۹۵).

صدرالمتألهین: ملاًصدرا در مورد سلامت روح، می‌گوید: همان طوری که بدن انسان دارای

حالتی مزاجی است که اگر از حد اعتدال خارج نشود تعادل و سلامت آن به حال خود باقی می‌ماند و اگر از حد اعتدال خارج شود در معرض دردها و آفت‌ها قرار می‌گیرد؛ روح هم در صفات باطنی و اخلاق نفسانی خود این‌چنین است به این معنی که هرگاه روح از حد اعتدال خارج شود و در اخلاق و صفات شهوی، غضبی و فکری به افراط و تفریط بیفتد دچار بیماری‌های باطنی می‌شود که نتیجه‌اش عدم‌پایداری روح است و همان‌طوری که غذاها، نوشیدنی‌ها و داروها برای سلامت بدن و تعادل آن لازمند، اعمال و افعال انسان هم چون عبادات شرعی در تعادل نفسانی و فطرت اصیل روح انسانی مؤثرند وی در ادامه می‌افزاید:

اگر نفس انسانی از فطرت اصلی و سلامت خلقی که براساس آن آفریده شده است به دلیل انحراف اندیشه و انجام اغراض نفسانی یا اعمال زشت منحرف شد و یا به واسطه کسب علوم ناقص و عبادات غیرخالص به خود مغرور شد جاهلی است که در دریای جهالت غوطه‌ور شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۴۴).

امام خمینی علیه السلام: امام سلامت نفس را اعتدال در طریق انسانیت می‌دانند. همچنین، به عقیده‌ی ایشان، سلامت نفس به آن است که خود را سالم و کامل از روزنه‌ی قوای مادی نمایش دهد. ایشان، زهد را عامل اصلی برای سلامت نفس می‌دانند (لاریجانی، ۱۳۹۳: ۴-۳).

در یک تعریف جامع و مانع، می‌توان گفت: سلامت معنوی عبارت است از برخورداری از حس پذیرش، احساسات مثبت، اخلاق، و حس ارتباط متقابل مثبت با یک قدرت حاکم و برتر قدسی، دیگران و خود که طی یک فرایند پویا و هماهنگ شناختی، عاطفی، کنشی و پیامدی شخصی حاصل می‌آید. هرچند از طرح موضوع سلامت معنوی بیش از پنج دهه می‌گذرد، ولی همچنان ابعاد این رکن بسیار بااهمیت، ناشناخته باقی مانده است؛ به همین دلیل، هر کس با توجه به پارادایم حاکم و مبتنی بر جهان بینی خود سعی کرده است تعریفی ارائه دهد و مؤلفه‌های آن را بیان کند؛ ولی تاکنون اتفاق نظری پدید نیامده است. شاید بتوان گفت دلیل اصلی عدم توافق، مربوط به وجود دیدگاه‌های متنوعی باشد که در باب واژه سلامت و واژه‌های معنوی و معنویت وجود دارد (ابوالقاسمی، ۱۳۹۱: ۴۶-۵۷).

نگاه حداقلی و حداکثری به سلامت معنوی

در بحث سلامت معنوی، دو نگاه حداقلی یا ابزاری و حداکثری یا غیرابزاری به سلامت معنوی شکل می‌گیرد. نگاه حداکثری به سلامت معنوی، در پی توسعه‌ی همه جانبه فردی و اجتماعی جامعه است؛ ولی در نگاه حداقلی، معنویت زیرساخت نیست، بلکه رساخت است و فقط به عنوان یک ابزار می‌تواند در خدمت پزشکی جسمی و روانی قرار گیرد. در نگاه حداکثری، روح به صورت کامل در کنار جسم است و دارای شخصیت مستقل می‌باشد، ولی در نگاه حداقلی و ابزاری، روح

و روان چیزی بجز عکس العمل‌های ذهنی و عصبی نیست. از این رو، ضروری است در مطالعاتی که قرار است در حوزه‌ی سلامت معنوی انجام گیرد، رویکرد به سلامت معنوی به خوبی تبیین و تعیین گردد (ابوالقاسمی، همان: ۶۶). براساس معرفت اسلامی، معنویت زیرساخت و پایه سلامتی جسم و روح است و ساحت اصلی و زیربنای اصلی معنویت را باید در باطن خود انسان جست و جو کرد (محقق داماد، ۱۳۸۹: ۶۲).

رازی در کتاب طب روحانی سلامت معنوی را مبارزه با رذایل اخلاقی می‌داند و پانزده فصل از کتاب خود را به همین بحث اختصاص داده است و بیشترین تأکید او هم بر حاکم بودن عقل بر سایر قوا و رعایت اعتدال در استفاده از آن‌ها و مبارزه با هوای نفس است.

۱. نقش عقل در سلامت نفس

رازی در ابتدای کتاب طب روحانی به بیان جایگاه عقل و به نقش آن در سلامت معنوی نفس و سعادت‌مندی انسان می‌پردازد و می‌گوید:

«إن الباری عزَّ اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلیغ به من المنافع العاجلة و الآجلة غاية ما فی جوهر مثلنا نیله و بلوغه، و إنه أعظم نعم الله عندنا و أنفع الأشياء لنا و أجداها علينا... و بالعقل أدركنا جمیع ما ینفعا و یحسن و یطیب به عیشنا و نصل إلى بغیتنا و مرادنا... و به وصلنا إلى معرفة الباری عزوجل الذی هو أعظم ما استدرکنا و أنفع ما أصبنا... و إذا کان هذا مقداره و محله و خطره و جلالته فحقیق علینا أن لا نحطه عن رتبه و لا ننزله عن درجته، و لا نجعله و هو الحاکم محکوما علیه، و لا و هو الزمام مزموما، و لا و هو المتبوع تابعاً... و لا نسلط علیه الهوی الذی هو آفته و مکدره... و کتاً سعءاء بما وهب الله لنا منه و من علینا به» (رازی، همان: ۱۹-۱۷)؛ «خداوند متعال به ما عقل عطا فرمود تا به حداکثر منافع دنیوی و اخروی دست یابیم. عقل بزرگ‌ترین و سودمندترین نعمت خدا بر ماست. به عقل است که انسان تمامی عواملی را که مایه‌ی ارتقای زندگی نیکو و پاکیزه گردیدن آن است درک کرده، به هدف و مرادش نایل می‌شود. آدمی تنها با کمک عقل بود که موفق به شناخت آفریدگار یکتا شد و این بزرگ‌ترین مقوله بود که درک کرده و سودمندترین فایده‌ای بود که بدان دست یافته است. نباید منزلت عقل را از حاکم بودن به محکوم بودن فروتر کنیم. پس در کارها فرمان عقل را ملاک قرار دهیم و عقل را از آسیب هوی بزدایییم که این موجب سعادت است.»

از عبارت رازی در توصیف عقل می‌شود اینگونه استنباط کرد که عقل یکی از نعمت‌های بزرگ اعطایی خداوند متعال به انسان است که اگر به درستی از آن بهره برداری شود و افراط و تفریط در کار نباشد، می‌تواند به سعادت‌مندی انسان منجر شود. سلامت نفس آدمی هم بستگی به سلامت عقل انسان دارد که اگر بتواند قوه‌ی عاقله را بر سایر قوا حاکم کند و آن را از مرتبه‌ی

عالیهی خود تنزل ندهد در این صورت سالم بودن نفس تضمین می‌گردد. و انسان سالم از دیدگاه رازی کسی است که در هر امری از فرمان عقل و خواسته هوی آگاه باشد و فرمان عقل را بر خواسته‌ی هوی برگزیند.

در دین مقدس اسلام هم عقل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، از عقل، حجت درونی انسان‌ها یاد شده که انسان را در مسیر کمال رهبری می‌کند و وحی و دین، حجت بیرونی است، که برای نجات انسان‌ها از گرداب آلودگی‌ها و سوق دادن آن‌ها به سوی کمال و سعادت انسانی نازل شده است. عقل شریف‌ترین نیرو در وجود انسان است (طباطبایی، بی‌تا: ۵۷/۳) خداوند متعال در قرآن کریم بیش از سیصد بار انسان‌ها را به استفاده و بهره‌جستن از این نیروی خدادادی دعوت کرده است (همان، بی‌تا: ۵/۲۵۵).

پس با توجه به مطالب فوق به این نتیجه می‌رسیم که نقش عقل در سلامت نفس و سعادت‌مند شدن انسان، انکارناپذیر است.

۲. شناخت رذایل اخلاقی و مقابله با آنها

پژوهشگران برای پیشگیری از بیماری‌ها سه سطح مشخص کرده‌اند: پیشگیری نخستین، پیشگیری دومین و پیشگیری سومین. پیشگیری نخستین با هدف پیشگیری از شروع بیماری صورت می‌گیرد. پیشگیری دومین با هدف شناسایی و درمان بیماری در مراحل اولیه بیماری و اقدام‌هایی برای کاهش و تخفیف علائم صورت می‌پذیرد پیش از آنکه بیماری سبب مشکلات غیرقابل برگشت شود. پیشگیری سومین با هدف کنترل، تقلیل اثرات یا کاهش پیشرفت یک بیماری تقریباً تثبیت شده و غیرقابل برگشت صورت می‌گیرد (مسعودنیا، ۱۳۸۹: ۲۹۵-۲۹۴). رازی هم در طب روحانی سه سطح فوق‌الذکر را مورد توصیه قرار می‌دهد و راه دستیابی به سلامت نفس را پیشگیری و معرفت و شناخت نسبت به رذایل اخلاقی و درمان آن‌ها می‌داند و بخاطر همین هم پانزده فصل از کتاب طب روحانی خود را به رذایل اختصاص داده و توصیه‌هایی نسبت به شناخت و دفع و رفع آن‌ها نسبت به انسان‌ها کرده است. که ما در این پژوهش به بعضی از این رذایل پرداختیم.

۲.۱. سرکوب هوای نفس و بازداشت آن

رازی اولین خطر و رذیله‌ی اخلاقی را هوی نام‌گذاری کرده و آن را تهدید کننده‌ی عقل آدمی دانسته است. ایشان ضمن توصیه به مجاهده و مخالفت با هوای نفس، بهترین و بافضیلت‌ترین کارها را مبارزه با هوای نفس می‌داند و می‌گوید:

«یحتاج آن یوطن نفسه علی مجاهده الهوی و مجادلته و مخالفته... اذ کانت أجل هذه الفضایل و أشرفها (أعنی قمع هوی و مخالفته)»؛ اشرف فضایل، بازداشت و مبارزه با نفس و مخالفت با آن است (رازی، همان: ۲۱).

او قایل است میان عقل و هوای نفس تضاد و کشمکش غیرقابل انکار وجود دارد و هرکجا عقل حاکم باشد هوای نفس را به کنترل خود در می‌آورد و هرجا هوای حاکم شد عقل را مغلوب خود می‌کند. انسان باید سعی کند که خطرات هوای نفس را شناسایی کند تا به موقع بتواند از عهده‌ی وسوسه‌های آن برآید و آلا آدمی را از مسیر حقیقی خارج خواهد ساخت و سلامت نفس را به خطر خواهد انداخت.

خداوند متعال هم در قران کریم از هوای نفس به‌عنوان عامل گمراهی و تیرگی عقل و کوردلی یاد کرده و می‌گوید: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ﴾؛ «آیا دیدی آنکس را که هوای نفسش را معبود خود گرفت و خداوند او را به جهت علمی که داشت گمراه کرد و بر گوش و قلبش مهر نهاد؟ (جائیه: ۲۳)

در روایات هم امام علی علیه السلام با اشاره به این کشمکش و تضاد، هوای نفس را ضد و دشمن و آفت عقل می‌داند: «الهُوَى ضِدُّ الْعُقْلِ» (غررالحکم، ۱۳۶۶: ۲۵۸)، «الهُوَى عَدُوُّ الْعَقْلِ» (همان، ۶۸)؛ «الهُوَى آفَةُ الْإِلْبَابِ» (همان، ۸۳)؛ «سبب فسادالعقل الهوی» (همان: ۴/ ۱۲۱)

و در روایتی دیگر علی علیه السلام برخی عقل‌ها را به اسیری در چنگال نفس تشبیه فرموده است: «وَكَمْ مِنْ عَقْلٍ أُسِيرَ! تَحْتَ هَوَىٰ أَمِيرٍ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱) رازی قایل است به اینکه چالش مستمر عقل و هوای سرنوشت سلامت و بیماری نفس را رقم می‌زند. مولوی هم در دیوان شمس به این مطلب اشاره کرده است:

این سو کشان سوی خوشان وان سو کشان با ناخوشان

یا بگذرد یا بشکند کشتی درین گرداب‌ها (مولوی، ۱۳۸۴: ۵۰)

قوای نفس و تعدیل آن‌ها از دیدگاه رازی

ایشان درباره‌ی قوای نفس نظر افلاطون را در کتاب الطب الروحانی بیان می‌کند که انسان باید به وسیله‌ی طب جسم و طب روحانی در تعدیل افعال سه نفس بکوشد تا از آنچه از آن‌ها خواسته شده است فروتر یا فراتر نرود. (رازی، همان: ۲۹ و ۳۰) و می‌گوید: در انسان سه نفس وجود دارد. یکی را نفس ناطقه و الهیه می‌نامد، دیگری را نفس غضبیه یا حیوانیه و سومی را نفس نباتیه یا ناقیه یا شهوانیه می‌خواند. وی معتقد است که هدف آفرینش دو نفس حیوانیه و نباتیه، نفس ناطقه است. آفرینش نفس نباتیه برای غذا رساندن به جسمی است که همچون ابزاری برای نفس ناطقه عمل می‌کند. زیرا جسم جوهر جاودانی و غیرقابل تجزیه نیست بلکه جوهری با وجودی تدریجی و قابل تجزیه است و هر موجود قابل تجزیه برای ماندن و بقایش به جایگزین کردن چیزی به جای قسمت نابود شده و تحلیل یافته نیازمند است. نفس غضبیه برای کمک رساندن به نفس ناطقه در فرونشاندن نفس شهویّه و جلوگیری از روی آوردن نفس ناطقه به

خواست‌ها و دوری از قوه‌ی تفکر است، همان قوه‌ی تفکری که اگر نفس ناطقه به درستی آن را به کار گیرد از جسمی که گرفتار آن آمده، رهایی کامل پیدا می‌کند (رازی، همان: ۲۸-۲۷).
به عقیده‌ی افلاطون برای این دو نفس حیوانی و نباتی جوهر خاصی نیست تا پس از متلاشی شدن جسم باقی بماند، آن چنانکه نفس ناطقه باقی می‌ماند، بلکه یکی از آن‌ها غضبیه است که از اعتدال قلب ناشی می‌شود و دیگری شهویه است که از اعتدال کبد به وجود می‌آید.

افراط و تفریط نفس نباتیه

تفریط در کار نفس نباتیه این است که غذا نخورد و رشد نکند و به آن کمیّت و کیفیت که بدن به آن نیازمند است پرورش نیابد. افراط نفس نباتی در این است که از حد لازم بگذرد و بدن بیش از اندازه لازم بارور شود و در لذت‌ها و شهوت‌ها فرو رود.

افراط و تفریط نفس غضبیه

تفریط در کار نفس غضبیه عبارت است از نداشتن غیرت، عزّت نفس و دلاوری یعنی صفاتی که بدانها بتوان قوه‌ی شهویه را درحال فعالیتش مقهور کرد و مانع از رسیدن به خواسته‌های آن شد. اما افراطش در آن بوده است که در او خودپسندی، خودبینی و برتری‌جویی به اندازه‌ای باشد که همواره به فکر مغلوب کردن مردم و سایر جانداران بوده، جز به برتری‌جویی و سلطه طلبی نیندیشد، مثل حالتی که برای اسکندر مقدونی پیش آمد.

افراط و تفریط نفس ناطقه

تفریط در کار نفس ناطقه به آن است که شگفت‌انگیزی و عظمت این جهان در ذهنش خطور نکند و درباره‌ی آفرینش فکر و تعجب ننماید و برای دست یافتن به شناخت موجودات جهان مخصوصاً شناخت بدنی که در آن قرار دارد و در وضع و عاقبت بدن پس از مرگ علاقه‌ای از خود نشان ندهد. افراط نفس ناطقه در این است که فکر و اندیشه در امور یاد شده آنچنان بر او چیره شود که میل به غذا را از نفس شهویه بگیرد و حتی اموری را که برای اصلاح و سلامت جسم و در جهت استمرار حالت طبیعی مغز به آن‌ها نیاز است مثل خواب و استراحت از او سلب نماید. اگر نفس ناطقه نهایت توانش را در پژوهش و تحصیل آگاهی به کار گیرد و در کوتاه‌ترین زمان ممکن به این امور برسد، در آن هنگام جسم حالت طبیعی‌اش را از دست می‌دهد و در شک و وسواس و مالیخولیایی واقع می‌شود و به منظور سرعت در رسیدن به مقصود تمام دستاوردهای خود را از دست می‌دهد (رازی، همان: ۳۰-۲۹).

پیشگیری و درمان

رازی معتقد است بازداشتن و مخالفت کردن با هوی باید با تمرین و تدریج نفس همراه باشد.

بازداشت هوی بر اساس هر دیدگاه عقلی و دینی واجب است (رازی، همان: ۳۱) و سه مرحله را برای بازداشت نفس از هوی ذکر می‌کند:

۱. منع امور شهوانی آسان و ترک برخی از هوی که عقلاً ضروری است.
۲. کوشش جهت منع بیشتر به گونه‌ای که این بازداشت مقارن با خُلق و عادت شود و ذلّت نفس شهوانی و انقیاد به ناطقه حاصل گردد.
۳. رسیدن به مرحله‌ای که حاکمیت عقل و دوری از هوی ملاک هر رفتاری باشد (رازی، همان: ۳۲).

در مناجات شعبانیه هم تنها مانع، چیره شدن هوای نفس بر انسان محبت الهی دانسته شده و چنین آمده که:

«إلهی لَمْ یَكُنْ لی خَوْلٌ فَأَتْتَلِّیَ بِهِ عَنْ مَعْصِیَتِكَ إِلَّا فی وَقتٍ أیقِظُنتی لَمْ حَبِّتْکَ» (قمی، بی‌تا: ۱۵۸)
 خداوندا توانی در من نیست تا بدان از عصیان و سرپیچی تو روی گردانم، مگر به هنگامی که برای محبت خود بیدار و هشیارم کرده باشی.

پس آنگاه که هواهای نفسانی غالب می‌شود و مرا به سوی معصیت می‌کشاند تنها چیزی که می‌تواند مرا از آن باز دارد، محبت خداست که باید در دل انسان بیدار شود.

بنابراین، راه مبارزه با هواهای نفسانی این است که کشش‌های دیگری در مقابل آن‌ها باشد و تقویت شود و بر آن‌ها پیروز گردد و گرنه تا وقتی که این هواها یک‌تاز میدان نفس ما هستند کاری نمی‌توان کرد؛ بلکه، در برابر آن‌ها مغلوب می‌شویم و مقاومت کردن میسر نیست. البته، این میل‌های مدافع، در اصل در فطرت ما هستند ولی خفته‌اند و بی‌اثر که لازم است آن‌ها را فعال و در برابر میل‌های مهاجم و هواهای نفسانی بسیجشان کنیم.

۲.۲. شناخت عیوب نفس و رفع آن

رازی معتقد است انسان‌ها به دلیل حبّ نفس و درست دانستن و نیکو پنداشتن کارهایشان نمی‌توانند از غلبه هوی بر خویشتن جلوگیری کنند یعنی در واقع حبّ نفس سبب می‌شود که انسان نتواند با دیده عقل خالص به اخلاق و سیرت خویشتن بنگرد تا بتواند معایب خود را شناسایی و در صدد برطرف کردن آن‌ها برآید (رازی، همان: ۳۳).

انسان بر اساس خودخواهی، خویشتن و آنچه را که متعلق به خویشتن است، می‌پسندد و به این سهولت حاضر نمی‌شود نقص و عیبی را در این زمینه بپذیرد. خودپسندی از بدترین مظاهر خودخواهی و از مضرترین عوامل حیات دنیوی و اخروی انسان است. امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «شَرُّ الْأُمُورِ الرِّضَا عَنِ النَّفْسِ»؛ بدترین کارها خشنودی از خود است. (آمدی، ۱۳۶۶: ۴/ ۱۷۳).

کسی که از احوال درونی و صفات و امیال ناموزون خود بی‌خبر است، هیچ کس را کامل‌تر از خود نمی‌شناسد و راهنمایی‌های صادقانه کسی را در حق خود نمی‌پذیرد و در نتیجه همواره دستخوش غرور و تکبر است. حال آنکه انسان هر چه بهتر و کامل‌تر خود را بشناسد و بر

ضعف‌ها و نقص‌های خود واقف شود، همین وقوف بر عیبها، او را خاضع‌تر و افتاده‌تر می‌کند و آن سدّ عظیم خودبینی و خودپسندی را در هم می‌شکند و نوعی خضوع طبیعی به دنبال می‌آورد (رازی، همان: ۳۴).

پس یکی از راه‌های سلامتی معنوی نفس شناخت عیوب نفس است که انسان باید برای رفع آن به موقع اقدام کند تا گام بزرگی در تکامل روح خود برداشته باشد. و الا بدون رفع عیوب انسان نمی‌تواند به سلامت معنوی دست یابد.

راه رفع عیوب نفس

رازی قدم اول در رفع عیوب را کشف و شناسایی عیوب می‌داند و می‌گوید:

«و متی لم یستین ذلک فیعرفه لم یقلع عنه اذ لیس یشعر به فضلا عن ان یستقبحه و یعمل فی الإقلاع عنه»؛ تا زمانی که آن‌ها را (عیوب) شناسایی نکند از آن‌ها دل برنمی‌دارد زیرا اصلاً آن را احساس نمی‌کند، چه رسد به آنکه آن را زشت شمرده، در جهت دل‌کندن از آن بکوشد (رازی، همان: ۳۳).

قدم دوم در رفع عیوب این است که از فرد عاقلی که همیشه ملازم و همراه اوست مستمراً بخواهد که تمامی عیوبی که در او می‌بیند تذکر و اطلاع دهد و در این امر هیچگونه مسامحه و مجامله نکند. در مقابل هم خود او در مقابل تذکرات شخص عاقل ناراحت و غمگین نشود و از او بخاطر ذکر عیوبش با آغوش باز استقبال کند (رازی، همان: ۳۴).

۲.۳. عجب و خودپسندی

رازی در تعریف عجب می‌گوید: هر انسانی خود را دوست می‌دارد، خوبی‌های نفس خویش را برتر از آنچه هست می‌بیند و بدی‌های خود را کمتر از آنچه هست تصور می‌نماید. اما خوبی‌ها و بدی‌های دیگران را - در صورتی که نسبت به آنان حبّ و بغض نداشته باشد- آن گونه که هست می‌بیند و به قضاوت می‌نشیند، چون عقل او واقع‌بینی خود را حفظ کرده و تحت تأثیر جاذبه هوی و هوس قرار نگرفته است (رازی، همان: ۴۶). بخاطر همین هم انسان اگر دارای کوچک‌ترین فضیلت هم باشد دوست دارد دیگران او را بر این فضیلت تعریف و تمجید کنند آنگاه که این حالت در انسان رسوخ پیدا کرد به صورت عجب جلوه می‌کند.

امام علی علیه السلام هم در خطبه ۳۱ نهج‌البلاغه خطر عجب و خودپسندی را به امام حسن علیه السلام یادآور می‌شود و می‌فرماید: «وَ اعْلَمُ أَنَّ الْإِعْجَابَ صِدُّ الصَّوَابِ وَ أَقْفُ الْأَلْبَابِ.»؛ ای پسر من آگاه باش و بدان خودبزرگ بینی و بزرگ دیدن کارها و صفات خود منافات با حق و حقیقت دارد، و آفت عقل و آسیب رساننده‌ی به آن است.

علاج و درمان عجب

۱. واگذاری ارزیابی خوب و بد رفتار خویش به فرد عاقل دیگر. چون شخص عاقل بهتر می‌تواند

انسان را ارزیابی کند و او را نسبت به عیوب خویش متذکر شود.

۲. مقایسه نکردن خود با افراد فروتر و پست.

۳. در محیطی که مردم غالباً مبتلا به چنین حالتی (عُجْب و خودپسندی) هستند زندگی نکند.

۴. اگر کسی به نحو پایدار چنین کند، از عُجْب پاک باشد و مردم چنین فردی را عارف به

قدر خویش می‌خوانند (رازی، همان: ۴۷).

۲.۴. حسد و درمان آن

رازی حسد را بیماری و آسیب بزرگ نفس و از ویژگی‌های پستی می‌داند که دامنگیر انسان می‌شود و سرچشمه‌ی پیدایی آن از اجتماع بخل و حرص زیاد در نفس است. بخل را از حسد بدتر می‌داند چون بخیل دوست ندارد از آنچه مالک است و در تحت اختیار اوست به کسی برسد لکن حسود دوست ندارد به کسی مال و خیر برسد گرچه مال از خود او هم نباشد (رازی، همان: ۴۸). رازی معتقد است حسد نه تنها لذتی ندارد بلکه برای نفس، از حیث طول حزن، هم و فکر، و برای بدن از حیث فساد مزاج مضر است (رازی، همان: ۵۱). در روایات هم حسد نابود کننده ایمان معرفی شده است: امام علی علیه السلام در خطبه ۸۶ نهج البلاغه می‌فرماید: «وَلَا تَحْأَسُدُوا، فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ»؛ «حسد نورزید که حسد ایمان را نابود می‌کند، آن گونه که آتش هیضم را می‌خورد و خاکستر می‌سازد».

آسیب‌های جسمی و روحی حسد

حسد ضررهای جسمی و روحی به دنبال دارد که هر یک به سهم خود تأثیر بسزائی در عدم تکامل انسان می‌شود. اما ضرر حسد برای نفس انسان این است که او را از اندیشه و فکر باز می‌دارد و حتی آنچنان او را مشغول می‌سازد و فراغت را از او سلب می‌نماید که به نفع و ضرر خود توجه ندارد. به علاوه موجب پستی نفس می‌شود و غم و اندوه در نفس انسان حسود طولانی می‌شود (رازی، همان: ۵۱). امام علی علیه السلام هم به آثار روحی حسد اشاره می‌کند و می‌فرماید: «الحسد حبس الروح؛ حسد روح انسان را زندانی می‌کند و از درک حقایق باز می‌دارد» (آمدی، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۰۰).

اما ضرر جسمی حسد این است که بر اثر غم و ناراحتی‌ها، خواب و خوراک از انسان حسود سلب می‌شود و این سبب می‌شود هم اثر بد در چهره‌ی ظاهری او داشته باشد و هم مبتلا به سوءهاضمه گردد و رنگ چهره‌ی وی تغییر پیدا کند (رازی، همان: ۵۱). امیرالمومنین علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «الْحَسَدُ لَا يَجْلِبُ إِلَّا مَضْرَّةً وَ غِيظاً يُوهِنُ قَلْبَكَ وَ يُمَرِّضُ جِسْمَكَ»؛ حسد جز زیان و خشمی که قلب تو را سست می‌کند و بدنت را بیمار می‌سازد ثمری به بار نمی‌آورد. (بحارالانوار، بی تا: ۷۰/ ۲۵۶)

پیشگیری و درمان حسد

۱. یکی از امور موثر در درمان حسد، توجه حسود به این است که مؤلفه‌ای از چیستی شریر در وی است و شریر مستحق غضب الهی است.
۲. دوم آنکه خدای بخشنده و فضل ده، خیر را برای همه می‌خواهد.
۳. توجه به اینکه حسد دشمنی مردم را سبب می‌شود. و انسانی که مورد ظلم حسود بلکه همه‌ی انسان‌ها، کسی را که از سر حسد ظلم می‌کند، دشمن می‌دارند.
۴. یکی از عوامل ریشه‌کنی حسد توجه به این است که حسود به امر واهی حسد می‌کند؛ زیرا محسود در واقع برخوردار نیست؛ زیرا هر کسی در رشد و ترقی در هر مرتبه‌ای بین خوف و هم قرار دارد؛ خوف از افتادن و هم به امور ترقی آور. و این خوف و آن هم سبب الم و رنج است (رازی، همان: ۵۲ و ۵۳).

۵. ۲. غضب و نحوه‌ی مدیریت آن

یکی از قوای نفس که در وجود انسان و حیوانات قرار داده شده است، قوه‌ی غضبیه است وجود این قوه در حیوانات بخاطر این است که بدان وسیله آنکه او را می‌آزارد انتقام بگیرد. اما در انسان باید به کنترل دربیاید. رازی در این زمینه می‌گوید: اگر غضب بر انسان عارض شود، در صورتی که از حد تجاوز نماید و به افراط رسد عقل را از بین خواهد برد. و چه بسا زیان و ضرر آن در غضب‌کننده بیشتر از کسی است که مورد غضب واقع شده است (رازی، همان: ۵۵) احادیث فراوانی در ذمّ خشم و غضب وارد شده است امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ لَمْ يَمْلِكْ غَضَبَهُ لَمْ يَمْلِكْ عَقْلَهُ؛ هر کس که نتواند بر غضب خود مسلط شود مالک عقلش نیز نمی‌تواند باشد.» (مجلسی، بی تا: ۲۷۸/۷۰) و نیز از آن حضرت نقل شده که فرمود: «الْغَضَبُ مِفْتَاحُ كُلِّ شَرٍّ؛ غضب کلید هر شرّی است» (مجلسی، بی تا: ۲۶۳/۷۰).

پیشگیری از غضب

۱. توصیه رازی برای جلوگیری از خشم و غضب این است که انسان هم چنان که در حال سلامت زیان‌های غضب را به یاد می‌آورد در حال غضب هم آن‌ها را فراموش نکند و به یادشان باشد. که در صورت عدم کنترل خشم چه پیامدهایی برای او خواهد داشت.
۲. انسان سعی کند موقع غضبناک بودن مثل حیوانات کاری را بدون تأمل و تفکر انجام ندهد.
۳. به عقوبت منصفانه و به مقدار عدل پایبند باشد که آن در گرو مصون بودن از چهار حالت زیر است: تکبر و بغض در وقت کیفر، چون این دو سبب می‌شوند که جریمه از مقدار جرم و عقوبت از حد خود تجاوز نماید، و ضدّ این دو یعنی تواضع و حلم، چون این دو هم مسبب آن می‌شوند که مجرم به کیفر واقعی نرسد. رازی می‌گوید زمانی که شخص عاقل در قلبش این معانی را متوجه باشد و مطیع هوای خود نگردد، غضب و حسّ انتقام‌گیری او متعادل می‌شود و از

عواقب جسمی و روانی آن در حال و آینده مصون و محفوظ خواهد ماند (رازی، همان: ۵۶-۵۵).

ملاک‌های تشخیص سلامت نفس

معیار و ملاک‌هایی برای تشخیص سلامت و بیماری نفس وجود دارد که نشان می‌دهد فرد در وضعیت سالم قرار دارد یا نه، عبارتند از:

۱. یکی از آن معیارها که رازی در کتاب طب روحانی بر آن به نقل از افلاطون تأکید می‌کند، اعتدال قوای نفس است چون افلاطون به سه نفس ناطقه، غضبیّه و شهویّه قایل بود و اینکه دو قوه غضبیّه و شهویّه به خاطر قوه‌ی ناطقه تکون یافته‌اند. نفس نباتی برای تغذیه جسم است و نفس ناطقه به وسیله‌ی غضبیّه نفس شهوانی را از فرو بردن ناطقه به شهوات باز می‌دارد. (رازی، همان: ۲۹) هریک از این سه قوا حالت افراط و تفریط و اعتدال دارند و سلامتی نفس را می‌توانیم از حالت اعتدال قوا تشخیص دهیم و اینکه دچار افراط و تفریط در عملکرد خود نشوند.
۲. دومین معیار برای تشخیص سلامت نفس، زهد و برخورداری حداقلی است مثلاً در خصوص شراب رازی حداقل کفایت برای ضرورت درمانی را توصیه می‌کند. همچنین حد معقول در خوردن را کفاف، می‌داند و می‌گوید: هدف از خوردن التذاذ نیست بلکه برای بقا است (رازی، همان: ۷۴-۷۰).

نتیجه‌گیری

سلامت معنوی برخلاف آنچه ماژدی گرایان می‌پندارند، می‌تواند هم در درمان بیماری‌های جسمی و هم در علاج بیماری‌های روحی و روانی کمک شایانی بکند. رازی هم برای دستیابی به سلامت معنوی سه سطح کشف و شناسایی بیماری‌ها و رداییل اخلاقی، پیشگیری و درمان راه، مورد تأکید قرار می‌دهد. طبق نظر رازی برای در امان ماندن از رداییل اخلاقی باید قوه‌ی عاقله را بر سایر قوا حاکم کرد. و از هر سه قوه به نحو اعتدال استفاده کرد. رازی افراط و تفریط در استفاده از قوای تعبیه شده در وجود انسان را عین ردیلت می‌داند. بنابراین در صورت حاکمیت عقل و غلبه آن بر هوای نفس می‌توان به جرأت گفت که انسان به سلامت معنوی دست یافته و در مسیر سعادت‌مندی قرار گرفته است.

فهرست منابع

۱. ابوالقاسمی، محمدجواد. (۱۳۹۱). «مفهوم شناسی سلامت معنوی و گستره‌ی آن در نگرش دینی»، *اخلاق پزشکی*، ش ۲۰، ص ۶۸-۴۵.
۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۶). شرح محقق خوانساری بر *غررالحکم و دررالکلم*، تهران: دانشگاه تهران.
۳. رازی، محمد بن زکریا. (۱۳۸۴). *الدراسه التحلیلیه لکتاب الطب الروحانی*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴. رازی، محمد بن زکریای رازی. (۱۳۷۵). *بهداشت روانی (طب روحانی)*، ترجمه‌ی جمعی از استادان حوزه و دانشگاه، تهران: انجمن اولیا و مربیان.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۵). *مفردات الفاظ قرآنی*، ترجمه‌ی مصطفی رحیمی‌نیا، تهران: سبحان.
۶. سادات، محمدعلی. (۱۳۷۳). *اخلاق اسلامی*، تهران: سمت.
۷. سیدقزیشی، ماریه. (۱۳۹۳). *اخلاق عقلی و فلسفی ۱ (اخلاق ارسطویی)*، تهران، راشدین.
۸. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). *کسر اصنام الجاهلیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. طوسی نصیرالدین، محمد بن محمد. (۱۴۲۸). *شرح الاشارات و التنبیها*، قم: بوستان کتاب.
۱۱. الطوسی، شیخ ابوجعفر. (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، بی جا: بی تا.
۱۲. فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۹۱). *نظریه‌ی اخلاقی محمد بن زکریای رازی*، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. فرامرزی قراملکی، احد. (زمستان ۱۳۸۹). «نظریه‌ی انسان سالم در نظام اخلاقی رازی»، *مجله‌ی انسان پژوهی دینی*، دوره ۷، شماره ۲۴.
۱۴. قمی عباس. (بی تا). *کلیات مفاتیح الجنان*، قم: اسوه.
۱۵. لاریجانی باقر و همکاران. (شهریور ۱۳۹۳). «سبک زندگی عالمان بزرگ اسلامی، رهیافتی بر سلامت معنوی در آئینه‌ی نگاه و عمل علامه حسن زاده آملی»، *مجله اخلاق و تاریخ پزشکی*، دوره‌ی هفتم، شماره ۳، صفحه ۱۳-۱.
۱۶. مجلسی، محمدتقی. بی تا. *بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار*، بیروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۸۹). «مقومات معنوی سلامت در الهیات اسلامی»، *اخلاق پزشکی*، ش ۱۴، ص ۶۴-۵۱.
۱۸. مرندی، سیدعلیرضا؛ فریدون عزیزی. (۱۳۸۹). «مسئله‌ی جایگاه تعریف و دشواری‌های پایه‌ریزی مفهوم سلامت معنوی در جامعه ایرانی-اسلامی»، *فصلنامه اخلاق پزشکی*، سال چهارم، شماره چهاردهم، ۱۱-۲۱.
۱۹. مسعودنیا، ابراهیم. (۱۳۸۹). *جامعه شناسی پزشکی*، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۴). *کلیات شمس تبریزی*، تهران: طلائی.

اخلاق مناظره در حکومت اسلامی

محسن ملک‌افضلی^۱

احسان دباغ^۲

مرتضی مطهری فرد^۳

چکیده

در نظام‌های حاکمیتی، امروزه برای آگاهی بخشی سیاسی، علمی، فرهنگی، مذهبی و... به مناظره به عنوان ابزاری کارآمد نگریسته می‌شود. در نظام و حکومت اسلامی نیز این امر پشتوانه‌های متعددی دارد و همواره مورد توجه قرار گرفته است. این تحقیق برآنست تا تبیین نماید که چه شاخص‌ها و چارچوب‌هایی مناظره را در قالب الزامات اخلاقی به مطلوبیت می‌رساند. جهت نیل به اهداف مناظره باید قالب‌ها و چارچوب‌های اخلاقی و قانونی مد نظر قرار گیرد تا از آسیب‌های احتمالی جلوگیری شود و رویش‌هایی را به اقتضا در پی داشته باشد. گزاره‌های اخلاقی به عنوان یکی از عوامل تاثیرگذار باید مبنای تدابیر مدیران در برنامه‌ریزی‌های حکومت اسلامی در این زمینه قرار گیرد که در این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی سعی شده است تا حد امکان با مراجعه به منابع اصیل اسلامی و با رجوع و توجه به آیات و روایات و سیره معصومین علیهم‌السلام پژوهشی در رابطه با موضوع مزبور ارائه شود تا در سیاست‌گذاری‌های نظام اسلامی مورد توجه قرار گیرد.

واژگان کلیدی

اخلاق مناظره، حکومت اسلامی، اهداف، چارچوب‌ها، کارکردها

Email: mohsenmalekafzali@yahoo.com

Email: e.dabbagh@yahoo.com

Email: motaharifardmorteza@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۰/۳۰

۱. دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآنی دانشگاه قم

۳. کارشناسی ارشد فقه سیاسی دانشگاه قم و دانشجوی دکتری فقه و حقوق جزا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۱۷

طرح مسأله

اخلاق مفهومی گسترده است که در میان انسانها رویکردها و تعاریف زیادی از آن ارائه شده است. صرفنظر از درستی یا نادرستی این رویکردها در هیچ فعلی از انسان نمی‌توان اخلاق را از ماهیت انسانی بشر جدا کرد. اگر اصول اخلاقی در اعمال و رفتارهای انسانها بروز و ظهور نماید، ثمرات عدیده ای از کنشهای انسانی پدیدار خواهد شد که قبل از هر کس خود عامل به اخلاق از آن بهره خواهد برد. تمامی تلاش‌های بشر در جامعه برای انتظام بخشی، با نهادینه شدن اخلاق در گفتار، پندار و کردار اشخاص است که نتیجه خواهد داد. در این نوشتار، در مورد اخلاق مناظره سخن خواهیم راند. البته در این تحقیق مناظراتی که مخاطبان کثیر دارد و معمولاً از رسانه‌های عمومی پخش یا منتشر می‌شود مدنظر است. همچنین صرفنظر از محتوای مناظرات که می‌تواند سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، دینی و... باشد به موضوع پرداخته شده است؛ هرچند که در مذاکرات سیاسی یا علمی که به مبانی سیاست پرداخته می‌شود و بحث از منافع و تفوق طلبی در آن معمولاً پررنگ‌تر است، ضرورت اخلاق‌مداری بیش از دیگر عرصه‌ها مهم جلوه می‌کند. در زمینه مناظره کتب و مقالات زیادی به رشته‌ی تحریر درآمده است که در آن‌ها به آداب مناظره پرداخته شده است که در این تحقیق قواعد اخلاقی عامی که قابل تطبیق بر مناظرات در حکومت اسلامی است به علاوه‌ی بایسته‌های سیاستگذاری در این زمینه مورد بررسی قرار داده شده است، چرا که مناظره از منظر راهبردی برای حکومتها حائز اهمیت زیادی است که در تبیین سیاستها، مشارکت‌دهی آحاد مردم و... ضرورت دارد. این تحقیق برآنست تا تبیین کند که یک مناظره اخلاق مدار چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد، ثمرات پایندی به اصول اخلاقی در مناظرات چیست، حکومت در راستای نهادینه کردن اخلاق در مناظرات چه وظایفی دارد.

در این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی سعی شده است تا حد امکان با مراجعه به منابع اصیل اسلامی پژوهشی در رابطه با موضوع مزبور ارائه شود تا در سیاستگذاریهای حکومت در این مقوله بکار گرفته شود. روند بحث نیز در این مقاله به این صورت است که ابتدا کلیات و تعریفی ارائه می‌گردد و پس از پرداختن به کارکردها و ضرورت‌های مناظره، چارچوب‌های اخلاقی مناظره مطرح می‌گردد و در آخر به بایسته‌های حکومت جهت تامین این موارد اشاره می‌شود.

مناظره در لغت و اصطلاح

مناظره^۱ در لغت از ماده "نظر" است و "نظر" به برگرداندن و توجه دادن چشم ظاهر و چشم باطن برای دیدن و ادراک چیزی گفته می‌شود. مقصود از این دیدن، تأمل و تحقیق درباره آن است. و نیز مقصود از دیدن و تأمل، بدست آوردن معرفت و شناختی است که بعد از تحقیق حاصل میشود و آنرا "رویه" یعنی اندیشه و تدبر گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۲). هم چنین

مناظره به معنی با هم نظر کردن، یعنی فکر کردن، بحث در حقیقت و ماهیت چیزی و پرسش و پاسخ گرفته شده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۴ / ۲۱۵۶۲). به گفته خواجه نصیرالدین طوسی، مناظره میان دو صاحب رأی متقابل بود که هر یک متکفل بیان رأی خود باشند، به شرط آن که هر دو، بعد از وضوح، مساعدت حق کنند؛ و مباحثه استکشاف غامضی بود، به طریق تعاون (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۵: ۴۴۸).

در اصطلاح منطقی، مناظره را این گونه تعریف می‌کنند: «المناظرة من النظر و الاعتبار و الغرض منها المباحثة عن الرأیین المتقابلین، فیتکفل کل واحد من المتناظرین بتأیید جانب لإيقاع العلم لذلك تلحق المناظرة بالتعليم، لأنَّ غرض المتناظرین حصول العلم» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶ / ۲۲). «کلمه مناظره از ریشه نظر و اعتبار گرفته شده و غرض از آن مباحثه پیرامون دو رأی متقابل است و هریک از طرفین مناظره در صدد تأیید یکی از دو جانب بحث برای ایجاد علم در طرف مقابل است لذا مناظره به آموزش ملحق می‌شود زیرا هدف مناظره کنندگان، حصول علم است.»
 راغب اصفهانی درباره مناظره می‌نویسد: «المُنَاظَرَةُ، المُبَاخِثَةُ وَ المُبَارَاةُ فِي النَّظَرِ، وَ اسْتِخْصَارُ كُلِّ مَا يَرَاهُ بِبَصِيرَتَيْهِ، وَ النَّظَرُ: البَحْثُ... مُنَاظَرَةٌ، گفتگوی رو در رو و نبرد نظری با سخن و خطابه است و نیز بیان آنچه را که به بصیرت درک می‌شود و نَظَرٌ، همان بحث و بررسی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۴). این منظور نیز در تعریف مناظره می‌گوید: المُنَاظَرَةُ: أَنْ تُنَاظِرَ أَخَاكَ فِي أَمْرٍ إِذَا نَظَرْتُمَا فِيهِ مَعًا كَيْفَ تَأْتِيَانِهِ. مناظره، آن است که با طرف مقابل خود برای رسیدن به نتیجه در موضوعی مشخص به گفتگو بنشیند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵ / ۲۱۷).

مفهوم شناسی اخلاق

واژه ی «اخلاق» در اصل عربی و جمع «خُلُق» و «خُلُق» است و در لغت به معانی گوناگون آمده است؛ همچون: ویژگی ذاتی، حالت طبیعی، خوی، فطرت، جوهره (الزبیدی، بی‌تا: ۶ / ۳۳۷) و طبیعت (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰ / ۳۳۷؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۵ / ۱۵۶) و نیز به معنای سرشت و سنجیه، اعم از سنجیه و سرشت نیکو و پسندیده - مانند جوان مردی و شجاعت - یا زشت و ناپسند - مانند بخل و فرومایگی آمده است.

عموم لغت شناسان، «خُلُق» را با واژه «خُلُق» هم ریشه دانسته‌اند. وقتی گفته می‌شود: «فلان کس خُلُق زیبایی دارد»، بدین معناست که سرشت یا صفت معنوی و درونی زیبایی دارد؛ هم چنان که وقتی می‌گویند: «فلان کس خُلُق زیبایی دارد»، اشاره به ظاهر زیبا و اندام متناسب و هماهنگ او است (الزبیدی، بی‌تا: ۶ / ۳۳۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴ / ۱۹۴). به گفته ی «راغب اصفهانی»، واژه ی «خُلُق» (به فتح یا ضم خ) در اصل به یک ریشه باز می‌گردد؛ با این تفاوت که «خُلُق» به معنای هیأت، شکل و صورت ظاهری است که انسان با چشم سر می‌بیند و «خُلُق» به معنای قوا، سجایا و صفات درونی که با چشم دل دیده می‌شود و آثار آن در گفتار و رفتار فرد بروز می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۷) آن چه از دیدگاه اهل لغت در باب شناخت معنای «اخلاق» در

خور تأمل و دقت است این است که به نظر آنان خلق و خوی، مانند ویژگی‌های فیزیکی و جسمی ریشه در اعماق وجود انسان دارد و به آسانی قابل تغییر و زوال نیستند؛ مگر با برنامه ریزی‌های درست و دقیق تربیتی و پرورشی که مربی اخلاق بتواند با نهادینه کردن فضایل اخلاقی در درون فرد، رفتارهای زشت را به کلی از وی ریشه کن کند. بنابراین، اخلاق در نزد لغویان به معنای صفت یا ملکه‌ای است در نفس انسان که منشأ صدور افعال خیر و شر از وی می‌شود، بدون تفکر و تأمل. علمای علم اخلاق نیز معنایی نزدیک به گفتار اهل لغت، برای «اخلاق» بیان کرده‌اند همه‌ی آن‌ها بر این امر تأکید دارند که خلق عبارت است از ملکه (این مسکویه، ۱۳۸۱: ۳۶) و هیئت خاصی که در نفس انسان رسوخ دارد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۹) و مبدأ صدور رفتارهایی است که بدون تفکر و تأمل و به آسانی از او صادر می‌شود.

(نیشابوری، ۱۳۴۱: ۲۰) ملکات نفسانی دو دسته‌اند: فطری و ذاتی که جزو سرشت آدمی است و اکتسابی که با تلاش و تمرین و عادت به دست می‌آید. کلمه «اخلاق» دو کاربرد دارد: گاه به خود آن ملکات نفسانی اطلاق می‌شود و به گفته بعضی از دانشمندان، گاه به اعمال و رفتاری که از خلقیات درونی (ولو با فکر و اندیشه) ناشی می‌شود، نیز اخلاق گفته می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: صص ۲۴-۲۳). در عرف عام کاربرد دوم بیشتر رایج است؛ وقتی گفته می‌شود فلان کس اخلاق نیکو دارد، برداشت عمومی آن است که رفتارش نیکوست (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۹).

ضرورت مناظره برای حکومت اسلامی

بزرگترین ثمره مناظره افزایش آگاهی‌های عمومی مردم است، که موجب مشارکت در شئون جامعه می‌گردد. در هر جامعه رکن اساسی حرکت رو به رشد مشارکت سیاسی مردم است. در نظام اسلامی مشارکت سیاسی، معنایی وسیعتر به خود می‌گیرد، چرا که سیاست، فرهنگ، عقاید و دیانت مردم در هم تنیده شده است. مشارکت سیاسی^۱ درگیر شدن فرد در سطوح مختلف فعالیت در نظام سیاسی، از عدم درگیری تا داشتن مقام رسمی سیاسی است. همچنین این مفهوم به معنای تلاش شهروندان برای انتخاب رهبران خویش، شرکت مؤثر در فعالیت‌ها و امور اجتماعی و سیاسی و تأثیر گذاشتن بر صورت بندی و هدایت سیاست دولت است (آقابخش، ۱۳۷۵: ۲۵) در واقع مشارکت سیاسی نوعی تظاهر علنی اراده مردم برای تعیین سرنوشت جمعی خود است. فقط از طریق مشارکت است که قدرت سیاسی به طریق مسالمت‌آمیز دست به دست می‌گردد و میزان توسعه سیاسی^۲ یک کشور بستگی مستقیم به این مؤلفه دارد (کاظمی، ۱۳۷۶: ۱۰۱) مشارکت سیاسی آن هم به صورت آگاهانه و فعالانه سرمایه‌گران بهایی است که ضامن بقا و عامل مصونیت هر نظام حکومتی به شمار می‌آید. اکثر نظریه‌ها بر همبستگی مثبت بین

1. Political Participation
2. Political development

مشارکت افراد در تصمیم‌گیری‌ها و بالا رفتن کیفیت و کارایی تأکید می‌ورزند. پژوهش‌های انجام شده (ر.ک به: طوسی، ۱۳۷۰ به نقل از نیکزاد، ۱۳۷۹: ص ۶۳) نشان دهنده همبستگی معنی‌دار بین مشارکت افراد در امور اجتماعی و اثربخشی و کارایی آنان است. مشارکت در ابعاد مختلف اجتماعی سیاسی خلاقیت را افزایش می‌دهد، از آسیب‌های روانی و اجتماعی می‌کاهد و سرانجام موجب افزایش رضایت افراد می‌شود و در آن‌ها احساس مسؤلیت به وجود می‌آورد. در تعریف مشارکت سیاسی گفته شده است: «مشارکت سیاسی رفتاری است که برنتایج و تصمیمات حکومتی اثر می‌گذارد و یا قصد تأثیرگذاری دارد» (مصفا، ۱۳۷۵: ۲۱). به نظر می‌رسد مشارکت سیاسی بر دو پایه بنیان نهاده شود: ۱- اعمال نظارت و تصمیم‌گیری مردم در سرنوشت کشور و داشتن احساس قدرت و اختیار و تکلیف؛ ۲- امید به ترقی طبقاتی در همه مردم در هر سطح. یکی از اندیشمندان علوم اجتماعی به نام رابرت دال^۱ برای تبیین مشارکت سیاسی افراد، عواملی را مطرح کرده است:

- ۱- هرگاه شخصی بین شقوق پیش روی خود تفاوت‌های بارزی احساس نکند، در نتیجه کم‌تر به سیاست خواهد پرداخت و بنابراین میزان درگیری او در امور سیاسی کاهش می‌یابد. مانند زمانی که تمام نامزدهای انتخابات از یک جناح خاص سیاسی باشند و از نامزد شدن افرادی که دیدگاه متفاوتی دارند و یا وابسته به جناح رقیب هستند، جلوگیری شود.
- ۲- اگر مردم در ارزیابی‌های خود پاداش حاصله از درگیری‌های سیاسی را کم‌تر از دیگر فعالیت‌ها ارزیابی کنند، حتماً خود را کم‌تر درگیر عمل سیاسی می‌کنند؛ چنان‌چه هزینه مشارکت سیاسی، هزینه بالایی باشد باز هم درجه مشارکت سیاسی کاهش می‌یابد.
- ۳- هرگاه شخص فکر کند دانش و آگاهی او محدودتر از آن است که بتواند با داخل شدن در سیاست به کارایی کافی برسد ترجیح می‌دهد که کم‌تر در آن مشارکت کند. احساس این که سیاست را خوب نمی‌فهمد موجب می‌شود حتی‌الامکان از سیاست خود را دور نگه دارد (دال، ۱۳۶۴: ۸۸).

موارد بالا به طور مستقیم با جهل و عدم آگاهی نسبت به اهمیت مشارکت و کیفیت مشارکت در ارتباط است. اساساً هرچه فرد بیشتر در معرض انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی به صورت بحث درباره مسائل مربوط و یا دسترسی داشتن به اطلاعات سیاسی مربوطه قرار داشته باشد، احتمال مشارکت سیاسی و اجتماعی وی بیشتر می‌شود. براساس نظریات فوق، فرضیه ای طی پژوهش‌های متعدد به این شکل مطرح شد: «بین میزان آگاهی سیاسی افراد با میزان مشارکت آن‌ها رابطه مستقیمی وجود دارد» (نیکزاد، ۱۳۷۹: ۶۶). در شرایطی که ساز و کارهای فرهنگی افزایش آگاهی مردم و به تبع آن مشارکت آنان فراهم باشد، زمینه‌ی بسط و توسعه‌ی

آیین‌های مدنی، باورهای مشترک و پیشگیری از ناهنجاری‌های سیاسی و اجتماعی فراهم می‌شود و با تولید و بازتولید ارزش‌های انسانی در جامعه، بالتبع سایر ارزش‌های حیاتی، که منافع ملی، اهداف ملی، امنیت ملی و... ترجمان آن هستند، تضمین خواهد شد. در غیر این صورت، با ایجاد گسست در مبانی اجتماعی و سیاسی و باورهای عمومی، که نتیجه‌ی بلامعارض عدم پیوند و تعامل بین مردم و دولت است، امنیت ملی نیز در مقابل انواع آسیب‌ها شکننده خواهد بود و در واقع حساسیت‌هایی که می‌باید به طور متعارف و طبیعی حل و فصل گردد، به تهدیدی میدل می‌شود که کل نظام را با مخاطره‌ی جدی روبه‌رو می‌سازد. در این باره امام خمینی می‌فرماید:

«آگاهی مردم و مشارکت و نظارت و هم‌گامی آن‌ها با حکومت منتخب خودشان، خود بزرگ‌ترین ضمانت حفظ امنیت در جامعه خواهد بود» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴/۲۴۸).

فواید و کارکردهای مناظره

مناظره اگر مطلوب و پسندیده که مورد نیاز بوده، در امور مهم و اساسی صورت گیرد و نسبت به سایر مسائل در اولویت قرار داشته باشد و به وقایع مهم دینی، سیاسی و اجتماعی یا مسأله قریب الوقوع اختصاص یابد و موضوعی مهم و حیاتی را محور قرار دهد نه یک امر جزئی و پیش‌پا افتاده را (چرا که در غیر این صورت موجب اتلاف وقت، صرف هزینه‌های بی‌مورد و هدر رفتن نیرو می‌شود) می‌تواند کارکردهای فراوانی بدارد. در حکومت اسلامی در صورتی که مناظره کنندگان با هدفی الهی و خالص و دارا بودن کفایت علمی لازم به مناظرات بپردازند قطعاً می‌توانند شبهات مخاطبانی را که دارای ضعف فکری و عقیدتی هستند، بزدایند و مصداق کسانی باشند که تبلیغ رسالت‌های الهی می‌کنند. در واقع اگر مناظره کنندگان آداب مناظره را رعایت کند و آفات و نتایج سوء مناظره نادرست را شناسایی و مراعات نمایند، بحث و مناظره‌ی آنان با رعایت شرایط آن و احتراز از آفاتی که بعداً ذکر خواهد شد، فواید و عواید سودمندی را به دنبال خواهد داشت:

۱- مهمترین فایده‌ی مناظره، سویه‌ی آموزشی آن است. آموزش علوم مختلف، دین، عقاید، اخلاق، سیاست و... در مناظره از یک سو کلیه اطلاعات راجع به موضوعی جمع‌آوری می‌شود و از سوی دیگر با بیان آن منتشر می‌شود. اهمیت این آموزش‌ها نیز در آن است که اولاً، چون نتیجه بحث و استدلال است، در اذهان ماندنی است و ثانیاً، به دلیل غیر مستقیم بودن، پذیرفتنی‌تر و جذاب‌تر است. ارزش بلاغی مناظره در حین پیام‌دهی غیر مستقیم آن است. امام صادق علیه السلام به اصحابش می‌فرماید: «كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِالْخَيْرِ بَغَيْرِ اَلْسِنَتِكُمْ لِيَرَوْا مِنْكُمْ اَلْاِحْتِهَادَ وَ الصَّدْقَ وَ الْوَرَعَ» (طبرسی، ۱۳۸۵ق: ۳۰۰؛ و مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۷/۷۱) «مردم را بغیر زبان (بلکه با کردار) خود به خیر و نیکو کاری دعوت کنید، مردم باید کوشش در عبادت و راستگویی و پرهیزکاری شما را ببینند». همچنین مناظره عامل و انگیزه‌ی تمایل و گرایش افراد به علم و

دانش است؛ زیرا اگر علاقه به سیادت و رفعت به وسیله از دل و فکر مردم بیرون برود، علوم و دانش‌ها دچار فرسودگی می‌گردد.

۲- یکی دیگر از فایده‌های مناظره این است که محاسن و معایب مسئله یا موضوع مورد بحث آشکار می‌شود و در نتیجه امکان توسعه و تکامل آن فراهم می‌آید. همچنین مناظره به منظور بازیافتن دقیق مأخذ و اسناد علم و آگاهی صورت می‌گیرد. ذهن انسان از مجرای چنین مناظره‌ای، ورزیده شده و جان و روح آدمی نیرومند می‌گردد.

۳- مناظره همچنین در ظهور مردم سالاری و آزادی بیان بسیار موثر است. به جهانیان ثابت میکند که در یک حکومت مردم و مسئولان روابط شفاف دارند و مخفی کاری ندارند.

۴- مناظره با ماهیت هیجان زای ذاتی خود می‌تواند انگیزه‌های مشارکت و سهیم شدن در جامعه را بهبود بخشد (مطهری فرد، ۱۳۹۴: ۲۹).

۵- مناظره با پرورش اذهان و بالا بردن درک شرایط، قدرت تصمیم‌گیری را در جامعه افزایش می‌دهد (بیانات رهبری در نماز جمعه ۱۳۸۸/۰۳/۲۹).

۶- مناظره با تضارب آرا می‌تواند نقاط مشترک را برجسته و در نقاط متعارض اندیشه‌ها با طرح بحث، نوعی وحدت و همدلی و انسجام ملی ایجاد نماید.

۷- مناظره می‌تواند در زدودن شبهه‌های گوناگون در سطوح مختلف ممد باشد زیرا گاه این شبهه‌ها کمتر مجال مطرح شدن و شبهه زدایی را دارند.

آداب مناظره اخلاقی

آداب مناظره، مجموعه ضوابطی است که هنگام بحث و گفت‌وگوی فلسفی، علمی، دینی و اعتقادی باید مراعات شود. در جهان اسلام، گاهی به جای «آداب المناظره»، اصطلاح «آداب البحث» به کار رفته است. در قسمت مفاهیم اشاره شد که اخلاق در معنای عرفی خود به فضیلت مداری و رعایت آداب رفتاری صحیح بر مبنای اصول فطری می‌باشد. از آنجا که تبیین شرایط و آداب مناظره می‌تواند ما را در رسیدن به یک مناظره اخلاقی مطلوب و با مبانی درست یاری رساند، در ادامه به مهم‌ترین شرایط و آداب مناظره به گونه اختصار می‌پردازیم:

۱- تبیین حقیقت و حقیقت جویی

از مهم‌ترین آداب یک مناظره اخلاق مدار و مطلوب در اسلام، حقیقت جویی است. قرآن به مسلمانان می‌فرماید که به دور از جدال باطل و مذموم که در آن تنها بر پیروگی و غلبه بر خصم تمرکز یافته است، به سوی جدال احسن و گفت‌وگوهایی رو آورند که حقیقت برایشان آشکار شود. لذا در غیر این صورت مناظره جدال باطلی است که مومنان و خردمندان نباید به آن بپردازند؛ زیرا انجام چنین گفت‌وگوهایی نه تنها موجب وحدت و اتحاد میان انسان‌ها نمی‌شود بلکه زمینه افزایش اختلاف و تنش نیز می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۶/۱۳۸).

﴿وَلَا تُجَدِّلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (عنکبوت: ۴۶)

یکی از شرایط مجادله احسن این است که طرفین، علاقه‌مند به روشن شدن حق و یافتن آن باشند، و در نتیجه هر دو با کمک یکدیگر حق را روشن سازند، و لجاجت و عناد به خرج ندهند، لذا حق و حقیقت، گمشده هر فرد با ایمانی است که بدینسان باید در صدد پویایی از آن برآید (شهید ثانی، ۱۳۸۹: ۲۸۵). اساسا اسلام گروه‌گرا، و تفرقه طلب نیست، بلکه به دنبال تبیین حقیقت است. آوای اسلام آوای وحدت است و تسلیم بودن در برابر هر سخن حق (مکارم، ۱۳۷۴: ۱۶ / ۳۰۱).

۲- شرح صدر

اگر وجود مبارک پیامبر خدا ﷺ صاحب نام و یادنامه‌ای بس رفیع و بلند گردید: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ (الشرح: ۴)، علتش شرح صدر ایشان در گفتگو با مردم و دعوت آن‌ها به دین خدا بود: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ (الشرح: ۱) و اگر موسای کلیم ﷺ از پیامبران اولوالعزم گردید و مستضعفان را از دست مستکبران نجات داد، تکیه بر شرح صدر داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳۹). توضیح آنکه حضرت موسی ﷺ وقتی در آستانه مناظره با فرعونیان قرار داشت هم به شوکت و قوت قبطیان آگاه بود و هم به طغیانگری آنان، فرعونی که با خدا بر سر ربوبیت منازعه نموده به بانگ بلند می‌گفت:

﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (النازعات: ۲۴)

و نیز از ضعف و اسارت بنی اسرائیل در میان آل فرعون با خبر بود، و می‌دانست چقدر جاهل و کوتاه‌فکرند و همچنین با لکنتی که داشت، از پروردگارش درخواست کرد که برای حل این مشکلات سعه صدر به او بدهد تا تحملش زیاد شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۴ / ۱۴۵ و ۱۴۶)، ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ ۵۵ ﴿وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي﴾ ۵۶ ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾ ۵۷ ﴿يَقْفَهُوا قَوْلِي﴾ ۵۸ ﴿(طه: ۲۸۲۵) بنابراین شرح صدر، وصف ممتاز پیامبران الهی است و عالمان الهی که وارثان راستین آنان‌اند، هر کدام در حدّ خود از این فیض فائز شده‌اند. نتیجه آنکه شرح صدر از فضایل اخلاقی بزرگ به شمار می‌رود که عدم رعایت آن موجب برهم خوردن قوای نفسانی می‌گردد و انسان را از دایره اخلاق خارج می‌کند و لازم است که مناظر حق طلب در گفتگو با مخاطبان از این ویژگی برخوردار باشد.

۳- احترام متقابل

از اصول اولیه اخلاق احترام به غیر است. وقتی دو نفر (یا گروه) با اعتقادات و گرایشات مخصوص به خود مناظره می‌کنند، باید اصل را بر احترام متقابل به معتقدات یکدیگر بنا نهند، هرچند هر یک از آن‌ها نزد خود دلایلی در ردّ مدّعی دیگری داشته باشد. آنان باید فقط در پی آشکارسازی حق و ارائه استدلال و منطق باشند و در جریان بحث باید به شدت از بی‌احترامی و دشنام نسبت

به آنچه برای طرف دیگر بحث محترم است پرهیز کنند. همچنین باید بدانند که آن دو تنها نیستند، بلکه طرف سومی در اینجا مطرح است و آن شنوندگان یا خوانندگان مباحث آنانند، از این رو دو طرف باید برای فهم و شعور گروه سوم نیز ارزش و احترام قائل باشند، و طوری بحث کنند تا آنان فرصت تأمل در دلایل و برهانهای هر یک از دو طرف را داشته باشند و داوری نهایی را به مخاطبان حق طلب واگذارند. چنان که از قول امام علی علیه السلام خطاب به جمعی از یارانش که پیروان معاویه را در جنگ صفین دشنام می‌دادند، می‌خوانیم:

«إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّابِينَ وَ لِكَيْتُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وَ ذَكَرْتُمْ خَالَئَهُمْ كَأَنْ أَصَوَّبَ فِي الْقَوْلِ وَ أُبْلَغَ فِي الْعُدْرِ...» (نهج البلاغه، کلام ۲۰۶)؛ من خوش ندارم که شما فحاش باشید، اگر شما به جای دشنام، اعمال آن‌ها را برشمردید و حالات آن‌ها را متذکر شوید (و روی اعمالشان تجزیه و تحلیل نمائید) به حق و راستی نزدیکتر است و برای اتمام حجت بهتر.

همچنین امام صادق علیه السلام در خلال مناظره با استفاده از واژه‌های مؤدبانه و احترام آمیز آن‌ها را مورد خطاب قرار می‌داد. مثلاً هنگامی که نزدیکی از مصر برای مناظره با حضرت به مدینه و بعد از آن به مکه آمده بود، حضرت او را چنین خطاب فرمود: «یا ابا اهل مصر»، ای برادر مصری (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۲/ ۳۳۵).

بنابراین رعایت احترام به معتقدات مخاطب و پرهیز از ناسزا گویی و دادن القاب نامناسب از آداب مهم مناظره اخلاق مدار به شمار می‌رود.

۴- تبعیت از بهترین سخن

در مناظره باید طرفین بهترین سخنان را همراه با جذابیت بیان کنند و اگر با سخن احق روبرو شدند در مقابل آن موضع مخالفت نگیرند. چنان که قرآن می‌فرماید:

﴿... فَبَيِّنْ عِبَادَ اللَّهِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (زمر: ۱۷ و ۱۸)؛ ... پس بندگان مرا بشارت ده!... همان کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آن‌ها پیروی می‌کنند، آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده، و آن‌ها خردمنداند.

نشانه داشتن خرد و عقل پیروی از حق است، همچنان که تکمیل عقل نیز منوط به پیروی از حق است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۲۷/ ۷۵) از ویژگیهای عمل اخلاق مدار نیز نزدیکی به حق است، چرا که اخلاقی یا غیراخلاقی بودن یک عمل با آن سنجیده می‌شود.

۵- گفتار صادقانه، استوار و خلل ناپذیر

لازم است کسی که در مناظرات شرکت می‌کند به راستی آنچه می‌گوید مطمئن باشد، و نیز گفتار خود را بیازماید، که استوار بوده، لغو و یا مایه افساد نباشد. همان طور که قرآن مجید می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ (احزاب: ۷۰ و ۷۱)؛ ... ای کسانی که ایمان آورده‌اید! تقوای الهی پیشه کنید و سخن حق بگویید... تا خدا کارهای شما را اصلاح کند...

کلمه "سدید" از ماده "سداد" است، که به معنای اصابت رأی، و داشتن رشاد و دور از انحراف است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۳/۳۳۶)، و قول سدید، از ماده "سد" به معنی "محکم و استوار" است یعنی کلامی خلل ناپذیر که موافق حق و واقع است و لغو هم نمی‌باشد که همچون یک سد محکم جلو امواج فساد و باطل را می‌گیرد (مکارم، ۱۳۷۴: ۱۷/۴۴۷).

در چنین وقتی اعمال انسان صالح می‌شود و سخن او در گفتگوها به پذیرش مخاطبان نزدیک می‌شود (همان).

۶- بیان نرم و آرام

یکی دیگر از آداب جلب و جذب مخاطب در مناظره مخصوصاً در وهله نخست آن است که با تندی به عقاید و افکار شخص مقابل حمله نشود، بلکه با بیانی نرم و آرام کاری کرد تا نوعی همراهی را با سوی دیگر گفت و گو بیابد. اصولاً قراردادن شخص در حالت تدافعی موجب می‌شود تا از همراهی و پذیرش نظر و فکر طرف مقابل خودداری کند. در این حالت است که پایبندی به اخلاقیات در دو طرف کاسته می‌شود. از این رو نرمی می‌تواند شخص را از حالت موضع گیری به حالت فهم و تفاهم منتقل کند. خداوند متعال در قرآن خطاب به حضرت موسی علیه السلام و برادرش هارون علیه السلام می‌فرماید:

﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْسًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه: ۴۴)

پس به نرمی با او (فرعون) سخن بگویید شاید متذکر شود، یا (از خدا) بترسد!

کلمه "تذکر" به معنای قبول یادآوری و التزام به مقتضیات حجت یاد آورنده و ایمان به آن است و کلمه خشیت به معنای مقدمه آن قبول و ایمان است. در جمله ﴿لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ تذکر و یا خشیت فرعون آرزو شده، و این امید، قائم به مقام محاوره و مناظره است نه به خداوند متعال چرا که خدا می‌دانست که فرعون نه متذکر می‌شود و نه می‌ترسد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۴/۱۵۴).

۷- عالمانه و برهانی بودن سخنان

لازم است مناظره ها عالمانه و برپایه دانش شکل گیرد و دو طرف گفت و گو نسبت به موضوع، از علم و آگاهی و براهین لازم و کافی برخوردار باشند؛ زیرا هدف از گفت و گوها و مناظره‌های پسندیده، واکاوی افکار و آراء، دست یابی به حقیقت، روشنگری و ایجاد تفاهم علمی و عملی است. بنابراین هرگونه گفت و گویی که براساس اما و اگرها، شایدها و گمان‌ها و گمانه زنی‌ها و

مانند آن انجام می‌گیرد، گفت و گویی ناپسند است و نمی‌تواند ثمره‌ای برای دو سوی گفت و گو داشته باشد، بلکه حتی ممکن است اختلاف‌ها را تشدید کرده و به جای تفاهم و روشننگری، بر ابهامات و شبهات آن بیفزاید و آتش معرکه را نیز گرم‌تر کند. از نظر قرآن هرگونه مجادله و مناظره جاهلانه و به دور از علم و دانش، می‌تواند آثار مخرب و زیانباری را به جا گذارد و مسیر گفتگو را به سوی کفر و شرک و گمراهی بکشاند؛ (حج: ۳ و ۸؛ و لقمان: ۲۰) زیرا بیان مطالب به دور از علم و دانش، تنها موجبات گمراهی مردم می‌شود و هیچ ثمره‌ای برای مناظره کنندگان به دنبال نخواهد داشت. البته دشمنان اسلام و حقیقت، از آن جایی که در فکر گمراهی مردم هستند از سخنان بدون برهان و علم بهره می‌برند و می‌کوشند تا با بیان مطالبی به دور از علم و دانش، مردم را به شبهه افکنند و راه حق را بر آنان بیوشانند چنان که در قرآن کریم می‌خوانیم:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ

بِبَلِيغِيهِ﴾ (غافر: ۵۶)

کسانی که در آیات خداوند بدون دلیلی که برای آن‌ها آمده باشد ستیزه‌جویی می‌کنند، در سینه‌هایشان فقط تکبر (و غرور) است، و هرگز به خواسته خود نخواهند رسید... جمله ﴿إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ﴾ در این آیه شریفه، علت مجادله ایشان را منحصر می‌کند در کبر ایشان، و می‌فرماید: عاملی که ایشان را وادار به این جدال می‌کند، نه حس جستجوی از حق است و نه شک در حقانیت آیات ما تا بخواهند با مجادله حق را روشن کنند، و حجت و برهانی هم ندارند، تا بخواهند با مجادله، آن حجت را اظهار بدارند بلکه تنها عامل جدالشان آن کبر است که در سینه دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۷ / ۳۴۱).

بنابراین گفت و گو و مناظره با چنین اشخاصی نادرست است و با سایرین نیز باید با سخنان مبتنی بر علم به مناظره پرداخت. در روایتی از قول زراره می‌خوانیم که از امام باقر علیه السلام پرسیدم: حق خداوند بر بندگان چیست؟ امام فرمود: این است که چیزی را که می‌دانند بگویند و در آنچه نمی‌دانند توقف کنند (صدوق، ۱۴۰۰ق: ۴۲۰؛ و کلینی، ۱۳۶۵: ۴۳ / ۱) بنابراین در اینجا مناظره کننده در قبال هم حقیقت علم و هم مخاطبین و هم طرف مقابل از نظر اخلاقی مسئول است.

۸- پرهیز از سخنان تشنج آمیز

اصول اخلاقی ایجاب می‌کند که طرفین مناظره ولو اینکه برحق هم باشند، در صورتی که مصلحت عمومی اقتضا کند از بیان سخنان تشنج آمیز که فضای جامعه را پرمخاطره می‌کند پرهیز کنند. حضرت علی علیه السلام در یکی از خطبه‌های خویش می‌فرماید سینه اش مالا مال از اخبار و اسراری است که برای پیشگیری از انحراف آرای مردم از نقل عمومی آن پرهیز دارد: «و الله لو شئت ان اخبر كل رجل منكم بمخرجه و مولجه و جميع شانه لفعت و لكن اخاف ان تكفروا في برسول الله صلوات الله عليه» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۲۵۰) «به خدا اگر خواهم هر یک از شما را خبر دهم که از

کجا آمده و به کجا می‌رود و سرانجام کارهای او چه بود توانم. لیکن ترسم که درباره من به غلو روید و مرا بر رسول خدا ﷺ تفضیل نهید». بنابراین مطالب باید با در نظر داشتن مصلحت زمانی و مکانی باشد. امام علی علیه السلام در این رابطه اینچنین می‌فرماید: «لَا تَتَكَلَّمَنَّ إِذَا لَمْ تَجِدْ لِلْكَلامِ مَوْقِعًا» (آمدی، ۱۳۳۵: ۶/۲۸۶).

۹- عدم افشای اسرار

امام صادق علیه السلام افشاء سر را سقوط به ورطه هلاکت و منجر به پیامدها و عواقب خطرناک برای جامعه می‌دانند. «افشاء السر سقوط» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۹/۷۸) قرآن کریم نیز مردم را از بزبان آوردن هر چه می‌دانند برحذر می‌دارد و می‌فرماید: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ﴾ (نساء: ۸۳) قرآن در سرزنش افراد یاد شده می‌فرماید اینان هرگاه امری اعم از آنکه به صلاح (امنیت) جامعه باشد و یا موجب رعب و ترس جامعه آن را (بلافاصله) ابراز می‌دارند. و سرانجام اینکه امام علی علیه السلام در یکی از نامه‌های خویش به این واقعیت اشاره می‌کند که برخی مطالب و اخبار و اسرار حتی برای رازدارترین افراد نیز نباید بازگو شود «الا و ان لکم عندی ان لا احتجز دونکم سرّاً الا فی الحرب» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۴۲۴).

بر این اساس افشای برخی اطلاعات طبقه بندی شده توسط برخی افراد هم با مختل ساختن امنیت جامعه یک امر غیراخلاقی شناخته می‌شود و هم با خیانت به جایگاه حق دسترسی به این اطلاعات از دایره اخلاق خارج می‌شود.

بایسته‌های سیاست‌گذاری حکومت در مناظره اخلاقی

قبلاً بیان شد که مناظراتی مورد بحث این نوشتار است که گسترده بوده و از رسانه‌های جمعی منتشر یا پخش می‌شود. سیاست‌گذاری رسانه‌ای آمیزه‌ای از تجربیات گذشته، مصلحت‌عامه جامعه و آینده نگری رسانه‌ای است. سیاست‌گذار رسانه‌ای باید به چگونگی و قابلیت اجرا و عملیاتی شدن یک سیاست در جامعه نیز توجه داشته باشد. از آنجا که سیاست‌های رسانه‌ای در بستر تاریخی، فرهنگی و اجتماعی معنا پیدا میکنند، در نظر گرفتن مختصات فکری، معرفتی و همچنین، ویژگی‌های روان اجتماعی هر عصر و هر نسلی در سیاست‌گذاری رسانه‌ای بسیار اهمیت دارد (خاشعی، ۱۳۸۸: ۶۱). در مجموع می‌توان برای سیاست‌گذاری در مقوله مناظره در رسانه‌ها موارد زیر را پیشنهاد کرد:

۱. **بومی سازی سیاستها:** آنچه مربوط به حدود و ثغور ارتباطات و اخلاقیات است در مرحله اول این نکته است که حدود و ثغور بررسی و تحقیق امری به نام اخلاق از جامعه‌ای به جامعه دیگر فرق می‌کند. این امر حرکتی عقلانی تلقی می‌شود که به وسیله آن تعیین می‌کنیم یک فرد به عنوان عضوی از جامعه چه کاری را باید به عنوان کار «درست» به طور داوطلبانه انجام دهد. (مولانا، ۱۳۷۵؛ به نقل از جلیلی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵) باید در هنگام سیاست‌گذاری در این

زمینه نهادهای زیربنا بخصوص صدا و سیما به فرهنگ جامعه و هنجارهای اخلاقی مختص آن دقت نمایند. هرچند اخلاق در جمهوری اسلامی بر اساس مفاهیم اسلامی هویت می‌یابد ولی این به معنی این نیست که عوامل دیگر در جامعه در تعریف عمومی اخلاق دخیل نباشند.

۲. پایه‌ریزی سیاستها بر اساس اسلام: سیاستها بر اساس اصول اخلاقی وابستگی و پای بندی به ارزشی خاص را فراهم می‌کند. وقتی صفت اسلامی را بر اخلاق می‌افزاییم، مرزی را برای آن تعیین کرده ایم که محتوای آن با مرزبندی دیگر که حاوی صفت‌های دیگر است می‌تواند متفاوت باشد (ر.ک به: محسنیان راد، ۱۳۷۵: ۷۰-۷۵). در زمینه اخلاق مکاتب بسیاری به تئوری پردازی پرداخته اند، ولیکن هرگز با ایده آل‌های فطری انسان سازگار نیستند. لذا ضروری است که سیاستگذاران اولاً اصول اخلاق در اسلام را بشناسند و ثانیاً با مصادیق آن را تطبیق دهند و در سیاستها دخیل نمایند.

۳. الگوسازی در مناظره: از الگو در عربی به «أسوه» و «قدوه» تعبیر می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳/۳۲۴۸)، از این رو، برای بررسی مفهوم الگو در متون دینی، باید از این دو واژه بهره بگیریم. راغب اصفهانی می‌گوید: «أسوه حالتی است که انسان به هنگام پیروی از غیر پیدا می‌کند چه در کار خوب باشد و چه در کار بد.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۲) در قرآن کریم، در سه مورد واژه اسوه به کار رفته است. علامه طباطبائی در تفسیر آیه **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾** می‌فرماید: «کلمه (اسوه) به معنای اقتداء و پیروی است... اشاره می‌کند به این که این وظیفه همیشه ثابت است، و شما همیشه باید به آن جناب تأسی کنید» (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۱۶/۴۵۱). البته از دیگر مصادیق تاسی به آن حضرت سرمشق ارائه دادن به جامعه است. الگوپذیری در میان افراد جامعه به عنوان یک امر اجتناب ناپذیر مطرح شده است؛ گابریل تارد^۱ از اندیشمندان عرصه روان‌شناسی اجتماعی معتقد است: «تقلید یک واقعه اجتماعی اساسی است و قوانینی وجود دارند که طبیعت و اثر تقلید را تشریح و توصیف می‌کنند. تحول اجتماعی نیز از این نظر ممکن است که افراد از آنچه تازه و خیره‌کننده است تقلید می‌کنند؛ یعنی جامعه بدون تقلید قابل تصور نیست.» (قائمی مقدم، ۱۳۸۲: ۲۵) از اینرو سیاستگذاران در امر رسانه در مناظره‌ها باید هم روش و الگوی مناظره گفتگو را به جامعه القا کنند و هم الگوی اخلاقی مناظره را، چرا که در این صورت فضای سالم گفتگو، به گفتمانی اخلاق محور تبدیل می‌گردد.

۴. مسئول بودن دستگاهها و افراد: رسانه‌ها بیشتر به برخوردها، اختلاف نظرها، و کمتر به ثبات و تداوم و سازگاری اخلاقی علاقمند هستند اگر دست‌اندرکاران رسانه‌ها در جهان اسلام مفهوم مسؤولیت اجتماعی را به عنوان سنگ بنای حرفه خود نپذیرند هرگز نمی‌توان از قواعد اخلاقی اسلامی تصویری داشت (ر.ک به: شیخ، ۱۳۷۵: ص ۲۱-۲۵). دستگاهها و افراد باید در

قبال فضای فرهنگی و اخلاقی جامعه خود را مسئول بدانند. بخصوص اینکه در دولت دینی ایجاد فضای سالم و به دور از تشنج از وظایف اولیه حکومت و نخبگان و خواص است.

۵. نظارت بر روند مناظرات: در عرصه‌ها و مناسبات فرهنگی عنصر نظارت همواره ضمانت اجرایی برای سیاستگذاران است. در زمینه نظارت بر امر مناظره باید چند نکته مد نظر قرار گیرد: الف) شاخصه‌های نظارت باید دقیق و صریح باشد، چرا که در غیر این صورت سنگ محکی برای میزان پایداری به الزامات اخلاقی در مناظرات وجود نخواهد داشت. مانند آنکه بین تخریب و انتقاد یا تذکر معایب و سیاه‌نمایی تمایز به وجود آید. ب) برای مواردی در مناظره که قانونی است ولی اخلاقی نیست تدبیری اندیشیده شود تا با تخطی در آن موارد اهداف مناظره تحت الشعاع قرار نگیرد. ج) در جهت تعالی اخلاقی و محتوایی اقدام به نظرسنجی عمومی شود تا هم محتوای مناظرات با رضایت عمومی همراه شود و هم با نیازهای سطوح مختلف جامعه تطبیق داده شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این تحقیق بیان گشت، اخلاق در مناظره در استراتژی حکومتداری خوب نقشی بسزا و تاثیرگذار دارد. بگونه‌ای که اهتمام به ابعاد این فرآیند شامل شناخت، اهمیت، لزوم، شرایط، اهداف، نتایج، دستاوردها و فواید، لوازم، آداب و... می‌تواند به اشاعه فرهنگ مناظره کمک نماید. این موارد در صورتی به ایده‌آلهای خود خواهد رسید که عنصر اخلاق را در مرحله ثبوتی و اثباتی مناظره دخیل کنیم. عنصر اخلاق در مناظره شامل رفتارها و کنشهایی است که بین مناظره‌کنندگان رعایت می‌شود ولی شاخصه‌های آن باید بر اساس اخلاق فردی و اجتماعی تعریف شود. در مناظره در حکومت اسلامی باید اخلاق را نسبت به طرف مقابل، مخاطبان، نظام حاکمیت، دین و خداوند تعریف و رعایت کرد. در دین اسلام اخلاق مداری به معنی پندار و رفتار بر اساس حق و کرامت و عدالت است. در این صورت است که مناظره ابزاری نرم افزاری برای انتقال اندیشه‌ها، نظریه‌ها و... خواهد بود و در ابعاد مختلف دینی، سیاسی، اجتماعی و... موجبات توسعه و پیشرفت را فراهم خواهد آورد. آنچه جالب توجه است این است که مناظره مبتنی بر اخلاق خود می‌تواند عاملی برای ترویج اخلاق در جامعه باشد و این باید در برنامه‌ریزی‌های مسئولین مورد توجه قرار بگیرد. ثمره رعایت این موضوع ارائه الگویی کارآمد به جهان خواهد بود که از روی یک مناظره با اخلاق، به مبانی نظری اخلاق در اسلام پی ببرند. لذا برای رسیدن به الگویی که هم در داخل و هم در خارج از مرزهای کشور به چارچوبی مطلوب تبدیل شود باید در وضع موجود تجدید نظر گردد و رفتارهای عملی مبتنی بر حکمت نظری اسلامی تعریف گردد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین. (۱۴۰۴ هـ.ق). الشفاء، قم: منشورات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ هـ.ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۴. ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۸۱). تهذیب الاخلاق، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
۵. الزبیدی، محمد مرتضی. (بی تا). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: المكتبة الحیة.
۶. امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۸). صحیفه‌ی نور امام، تهران: مؤسسه‌ی حفظ و نشر آثار امام خمینی.
۷. آقابخش، علی. (۱۳۷۵). فرهنگ علوم سیاسی، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
۸. آمدی، عبدالواحد. (۱۳۳۵). غرر الحکم و درر الکلم، تالیف انصاری قمی، محمد علی، تهران: بی نا.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). شمس الوحی تبریزی، (محقق: علیرضا روغنی موفق)، قم، نشر اسراء.
۱۰. جلی، پیمان. (بهار ۱۳۸۳). «اخلاق حرفه‌ای خبر در اسلام»، فصلنامه دین و ارتباطات، شماره ۲۱.
۱۱. خاشعی، وحید. (زمستان ۱۳۸۸). «بایسته‌های اجتماعی در سیاست‌گذاری رسانه‌ای جمهوری اسلامی»، تهران: مجله رسانه، شماره ۸۰.
۱۲. دال، رابرت. (۱۳۷۴). تجزیه و تحلیل جدید سیاست، ترجمه حسین ظفریان، تهران: مرنديز.
۱۳. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لتنامه، زیر نظر دکتر معین و دکتر شهیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالعلم الدار الشامیة.
۱۵. سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ ق). نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم: هجرت.
۱۶. شهید ثانی، زین الدین ابن علی. (۱۳۸۹). منیة المرید فی آداب المفید و المستفید، ترجمه: دکتر سید محمد باقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سی و دوم.
۱۷. شیخ، مغیث الدین. (پاییز ۱۳۷۵). «چارچوب اسلامی اخلاق رسانه‌ای مسایل چالش‌ها»، تهران: مجله رسانه، شماره ۳.
۱۸. صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۰ ق). أمالی الصدوق، بیروت: اعلمی، چاپ پنجم.
۱۹. طبرسی، علی بن حسن. (۱۳۸۵ ق). مشکاة الانوار، نجف: المكتبة الحیدریة.
۲۰. طوسی، محمد علی. (۱۳۷۰). مشارکت (در مدیریت و مالکیت)، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعۀ مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
۲۲. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۷). المیزان (ترجمه)، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ سوم.
۲۳. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). الاحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۵. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین، نوشته حسینی اشکوری، احمد، تهران: مکتبه المرتضویه.

۲۶. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۶۲). *اخلاق حسنه*، ترجمه ساعدی، محمدباقر، تهران: نشر پیام آزادی - عدالت.
۲۷. قائمی مقدم، محمد رضا. (۱۳۸۲). «روش الگویی در تربیت اسلامی»، *فصلنامه معرفت*، سال دوازدهم، شماره ۶۹ قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۸. کاظمی، علی اصغر. (۱۳۷۶). *بحران نوگرایی و فرهنگ سیاسی*، تهران: ققنوس.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷). *زندگی در پرتو اخلاق*، قم: نسل جوان.
۳۱. مصباح، محمدتقی. (۱۳۷۳). *فلسفه اخلاق (دروس فلسفه اخلاق)*، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ چهارم.
۳۲. مصفا، نسرین. (۱۳۷۵). *مشارکت سیاسی زنان در ایران*، تهران: وزارت امور خارجه.
۳۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. محسنیان راد، مهدی. (زمستان ۱۳۷۵). *مدلی برای روزنامه نگاری در جوامع اسلامی*، تهران: مجله رسانه، شماره ۴.
۳۶. مولانا، حمید. (زمستان ۱۳۷۵). «اخلاق حرفه‌ای و آماده سازی سیاسی - اجتماعی روزنامه‌نگاران مسلمان»، تهران: *مجله رسانه*، شماره ۴.
۳۷. مطهری فرد، مرتضی، میرجلیلی، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۴). *مناظره و امنیت ملی*، تهران: حبل المتین.
۳۸. نیکزاد، احمد. (بهار ۱۳۷۹). «جامعه‌شناسی سیاسی: بررسی میزان مشارکت مردم در انتخابات شورای اسلامی شهر قم»، قم: *نامه قم*، شماره ۹.
۳۹. نیشابوری، رضی الدین ابوجعفر محمد. (۱۳۴۱). *مکارم اخلاق (دو رساله در اخلاق)*، به کوشش: محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشکده علوم معقول و منقول دانشگاه تهران.
۴۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۵۵ش). *اساس الاقتباس*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۴۱. *بیانات مقام معظم رهبری*، قابل دسترسی در پایگاه حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای

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:			
شروع اشتراک از شماره:	تعداد نسخه دریافتی:	تاریخ فیش بانکی:	شماره فیش بانکی:
تاریخ		امضای متقاضی	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی):	۵۰۰/۰۰۰ ریال
اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی):	۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال
اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی:	۳۵۰/۰۰۰ ریال
اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی):	۵۰۰/۰۰۰ ریال
اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی):	۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب ۱۵۳۱۰۷۱ بانک تجارت

شعبه صفائیه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی

قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی،

دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

ارسال فرمایید:

جهت اطلاع بیشتر با تلفن ۳۲۱۰۳۳۶۰ - ۰۲۵ تماس حاصل فرمایید.

Abstracts

Ethics debate in the Islamic government

*Mohsen Malekafzali
Ehsan Dabbagh
Morteza Motaharifard*

Abstract

The debate is seen as an efficient tool in governmental systems, for political, scientific, cultural, and religious awareness today. This issue has also been supported and considered by many in the Islamic government. This research aims to explain which indexes and frameworks idealize the debate in the format of moral obligation. The ethical and legal frameworks should be taken into account so as to achieve the goals of debate and to avoid possible harms. Ethical statements as one of the influential factors should be considered by the managers in the Islamic state planning. The researcher tries to present an analytical-descriptive study based on authentic Islamic sources, holy verses of the Quran, and traditions of the infallibles to be considered in Islamic policies.

Keywords

Debate Ethics, Islamic government, Goals, Frameworks, Functions.

Spiritual health of the soul From the perspective of Zakaria raazi In the book Medicine Spiritual

*Mariye Seyyed Ghoreyshi
Ali Ahmadpour*

Abstract

One of the most important aspects of human existence, which is the spiritual dimension Efforts to keep it healthy it is Islam Razi in his spiritual medicine has also paid special attention to this issue The main purpose of this study, the expression of Razes is how to maintain spiritual health And analytical approach to the realization that prevention and treatment of mental health and breathtaking views has been a mystery In religious teachings both science and faith in God and good deeds are the main pillars of spiritual health. The findings show that Razi, the rule of reason over passion and self-purification other powers and combat the moral vices such as envy, jealousy and what a breath of signs being healthy states.

Keywords

Mental health, Immoralities, Breath, Spiritual medicine, Razi.

Analysis of the quran procedure in dealing with thin fidelity (with emphasis on the youth period)

*Mohammad Javad Fallah
Mobashereh Nasiri Savadkoshi*

Abstract

Quran as God's authoritative source and celestial status can be very specifically efficient regarding resolving and expulsion of vices and virtues. The scrutiny of bible verses shows that Quran suggests principles and approaches for moral education of society. One of these methods is giving admonition. Consequently, what is this method according to bible verses and how and with which approaches can be led to moral education in order to being away from vices and obliquity is our aim in this presence study. This approach which some considered it as an ethical principle, with creating question and argument, edification, good sermons, advice, parable, analogy, admonition and negligence could form remaindering and negligence of individuals and their moral education. The Holy Qur'an express the principles and practices of its implementation in the form of stories and encounters of prophets with infidelity, therefore, man learns to use these tools in order to create favorable ethical traits and attempt to wipe out the deviations and perversions. The emphasis of this study is on the verses which indicating infidelity, especially at a young age is taken and this article describes and investigates them according to the mentioned issues.

Keywords

Moral examples, Quranic pattern, educational approaches, Admonition, Vices and virtues, Moral deviation.

The evaluation of adaptation teaching-learning methods with Islamic moral curriculum goals

Seyfollah Fazlollahi Qamashi

Abstract

The purpose of the study Evaluate adaptation teaching-learning methods used by Professors with islamic moral curriculum objectives, and was reaserch method combined (quantitative and qualitative). The statistical opulation 273 students and statistical sampie 157 students were selected by Stratified random method. For collecting data used Questionnaire containing 48 questions to assess students' views with reliability 972/0, Teaching observation form with 47 questions with the reliability of the 0.094, Analysis 178 exams and Interviews with professors of Islamic moral. data analysis using with descriptive statistics and t-test in SPSS software and qualitative analysis showed: From the, students perspective teaching- learn methods taken to work in teaching this lesson at the with objectives cognitive, emotional and behavioral alignment is low. Results from the Views indicate alignment with the goals of this course is the relationship between faculty members and students at all levels of cognitive, emotional and behavioral. But the process of instruction, their use of appropriate teaching strategies, and methods used in the teaching process as an essential component of teaching and learning methods in line with the objectives of this course is teaching at the cognitive, affective and does not behave. The prevailing of teaching method was explanation. Did not evaluation methods used in the evaluation of students' academic achievement in line with the levels of the course objectives in cognitive, emotional and behavioral did not.

Keywords

Evaluation, The adaptation, Teaching - Learning methods, The curriculum of Islamic morality.

Critical review of ethical conflict from the perspective of David Ross, relying on the verses and narrations.

Samereh Shahedi

Mohammad Reza Zamiri

Abstract

One of the important subjects in the range of moral dilemma, Tarz-Ha Yi is sometimes placed among the moral duties. In addition to examining aspects of ethics philosopher David Ross intuition-oriented, he also paid to the analysis and theory According to the head of epistemology, ethics, moral principles to achieve that called prima facie duties.

And for moral judgment justified in certain circumstances to determine the actual duties, only intuition that Kargshast; This extract is head of training and compliance great location, big and small criticism and praise is located proliferate. The famous philosopher in the realm of ethics, because he belongs to the school of intuitionism.. To the head of the intuition, is the source of knowledge, understanding and non-inductive and mind through the preparation does not seem to result. Serious criticism because humans are very different moral intuitions and sharp disagreements about ethics, Intuitive late to the education of ethical and brought rationality. Considered by many to believe in the existence of prima facie duties of the auditor general is the head of ethics Of course, like any other serious critique theory has also come on it. Ross perspective due to defects in explaining the series of tasks and thus its irrationality and lack of comprehensive criteria for preferred Mtzahm actions, in fact, is not a suitable solution for solving this problem.

Keywords

David Ross, Prima facie duty, The real task.

The effect of Islamic work ethics on organizational culture and organizational health in RIPI

*Mohammad Ali Remezani
Maryam Ayyoubi*

Abstract

In this paper the effect of Islamic work ethics on organizational culture and organizational health in Research Institute of Petroleum Industry (RIPI) is studied. Statistical population includes all employees who are working at RIPI. By using of Cochran test, 314 persons are selected randomly as a sample in this study. The research methodology is descriptive and standardized questionnaires are used to collect data. To assess the relationships between latent variables in the conceptual model structural equation modeling is used. The results of analysis reveal that, there is a significant positive correlation, among these variables. Also in this study, the role of organizational culture as a mediator variable in the relationship between Islamic work ethics and organizational health is confirmed.

Keywords

Organizational health, Organizational culture, Islamic work ethics.

Apology and forgiveness role in the sustainability of public life

*Morteza Rahimi
Somayyeh Soleimani*

Abstract

The present study which has been performed in descriptive-analytic way, answered to this question that “what is the role of apology and forgiveness in the sustainability of public life?” In definition of the answer it has been pointed out that Islam constantly advised the Muslims to peace and friendship, hatred avoidance and resolve disputes on the basis of moral values including apology and forgiveness. A number of treatises have been written by Islamic scholars on this basis such as Olfat Nameh, Mosadeqah Ekhvan and etc.

In the culture of Ahl al-Bayt (AS), apology of the believers prevents worldly and otherworldly troublesome consequences and forgiveness is a beam of God morality, stepping into the footsteps of the prophets and apostles of God which leads to peace and harmony between the people and popularity of man with God. Apology and forgiveness is so important that according to the traditions, God apologizes the faithful in need similar to apology between brothers and guarantees the wages of such apology. Besides, this is one of the traits of pious and is not limited to faithful people. Even the Imams have apologized to the people like the Prophet Muhammad apologized to the Suffeh Companions.

Apology and forgiveness acceptance plays an important role in stability of social life, as the life would be very bitter if people were criticizing for their rights and did not forget the failings of the others. Apology will be moral action if it is performed with required customs and without obligation at appropriate time and condition. Therefore, apology for good deeds and apology to someone who does not care for others is not desirable and is known as an immoral action. On the other hand, although apologizing and accepting excuses are desirable, it is immoral to force others for apology.

The objective of current study is to define the importance of apology and forgiveness and encourage the stability of social life.

Keywords

Forgiveness, Mistake, Apology, Accepting excuses.

Explaining the Role of Human Dignity in Enhancing of Spirituality

*Mohammad Ali Raghebi
Mohsen Mehrizi*

Abstract

During the human life Spirituality has been regarded as a desirable thing and much effort has been made to strengthen it. Several factors will empower spirituality, but, among these factors, human dignity is fundamental and plays a central role. In this paper the concept of spirituality will be explained and also the importance of human dignity in spiritual character is emphasized. In addition the effect of human dignity in enhancing of spirituality is discussed; furthermore it will be proved that the origin of spirituality is considering of inherent and acquired dignity and also religious practice; on the contrary, the origin of spiritual deprivation is neglect and lack of attention to the status of divine spirit of human being.

Keywords

Spirituality, Inherent dignity, Acquired dignity, Spiritual man, Piety.

Shame is a lasting virtue or fleeting excitement

Farzaneh Zolhasani

Maryam Khoshdel Rohani

Abstract

The necessity of Islamic-Iranian pattern of shame and making culture based on it, is visible For our today society. this article As a prelude to presenting this model, With an analytical – descriptive method endeavor to Review and induct the virtue of shame in Shia ethics tradition. The dominant theory in west current psychoanalysis considers Shame such as negative Individual s self-conscious emotions. After making an error in public Targeting human dignity and must be reduced. Benedict with his theory of different meaning of shame opened different approach beyond shame investigation Based on the diversity of cultures that received less attention.

Scholars on this article are trying to explain the Quiddity, reason and modality of shame and its Actions and consequences in Shia ethics tradition.in this system shame considers as sustainable, fundamental virtue, Knowledge-based restraint and human dignity protector however Extremes would be harmful.

Keywords

Modesty, Shame, Ethics tradition, Shame psychology.

Characteristic & requirements of extra-role behavior in educational organization from the viewpoint of holy Quran

*Niko Dialameh
Mona Afzali Qadi*

Abstract

The success of organizations at current age depends on behaviors that are beyond formal necessities and no formal reward has been granted to them. In management these acts are called Extra-role behavior. The goal of this research is to identify the characteristic & requirements of these actions in educational organization from the viewpoint of holy Quran that has been done by examination of evidences and documents and analysis of qualitative content and by the inductive-deductive method. The research findings show that extra-role behavior in Quran has characteristic such as Process-Oriented, self-sublimity along the organization's efficacy, hierarchy and dependency on divine achievements. The requirements of extra-role behavior are include: Purpose-Oriented, protection of action, avoidance of Role Overload & In Monotheism view some of necessities are related to the apparent aspect of act that neglecting them damages appearance of action and others are related to internal aspect of act that in their absence the action may have apparent ideality but is worthless and undesired due to its nature. The comparison of research's results with management shows that despite of commonalities, the whole characteristic & requirements In Monotheism worldview in management has either not been granted or has been neglected.

Keywords

Extra-role behavior, Organizational citizenship behavior, Educational organizations, Holy Quran.

Mo'lana's self-antagonism in Mathnawi

Reza Heydari Noori

Abstract

Human as most honorable world's creature and God's successor, has been involved in constraint & limitation of material world. He by his God's questing's nature and perfection character is going to attribute to Holy God's qualification to be able to progress in the path of reformation and refinement oneself to achieve the position of proximity and connecting to real cherished.

Realization this superior goal, it is needed to avoid of engagement to material world and separation of following one self's questing. One of the doctrine that leads human to this goal, from disconnecting phase form determinations world to inexistence in Allah's phase, is mysticism and theosophy's doctrine, and Mo'lana is one of the mystics that explained and expanded the etiquettes and techniques of conducting to God in whole Mathnawi.

He thinks that the most important factor and prevent access to absolute perfection and universal truth is sensuality and struggle with self – that it's quality discussed in this paper – cognizing as a key to excellency of spirit and living soul, and the condition of promoting the wayfarer to God's path from the material world to self-trusted phase, is mystic inexistence it means Self-annihilation.

Keywords

Self, Endeavor, Exact, Conduct, directive, Devil, Mysticism.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 7 ‹No.2 ‹Winter 2017/ No: 26/ ISSN: 2383-3279

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

Chief Director: Reza Haji Ebrahim Ph.D

Chief Editor: Mahmoud ghayyomzade Ph.D

Board of Writers

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

Internal director and Editorial- board director: Alireza Moazami

Editor: Zeinab Salehi

Translator: Mohammad Ali Mofid

Administrative Assistant and Typesetting: Ehsan Computer

Note

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

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

Tel: 0098-25-32103360

Fax: 0098-25-32103360

Email: Akhlagh_1393@yahoo.com

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