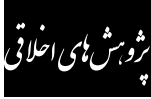




انجمن معارف اسلامی ایران



فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

سال پنجم - شماره اول - پاییز ۱۳۹۳

شماره پیاپی ۱۷

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سردبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

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

دیوانی، دکتر محمد ذبیحی، دکتر جعفر شانظری، دکتر امیرعباس علیرمانی،

دکتر محمود قیوم زاده، دکتر عبدالله نصری.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

صفحه آرا: کامپیوتر احسان (۰۲۵ - ۳۷۸۳۵۰۲۰)

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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

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

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

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

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

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

کرده و آن را رهگیری (Tracing) کنند.

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

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

الف) کتاب:

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

ب) مقاله:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام نشریه، شماره مجله.

پژوهش های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال پنجم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۳، شماره پیاپی ۱۷

۵ / پارادایم اخلاق زیست محیطی در تفکر وحدت وجودی ابن عربی

محمد بیدهندی / محسن شیراوند

۳۳ / بررسی نظریه ناظر آرمانی در فرا اخلاق

عطیه خردمند

۴۱ / حبّ و عشق الهی و نقش آن در انگیزش اخلاقی

از دیدگاه ابو حامد غزالی

محمد جواد دکامی / سید حسن اسلامی اردکانی

۵۷ / بررسی مبانی فلسفه اخلاق سودگرایانه در سازمان

مقایسه نظام اخلاقی سودگرایانه با منشور اخلاقی جهانی سازمان

مهدی محمد رضایی / محمد محمد رضایی

۷۳ / حریم خصوصی، عرصه اخلاق اجتماعی

محمد هادی مفتاح

۹۳ / ریسک و مسائل اخلاقی آن با تاکید بر توجیه و مقبولیت

معصومه موحدنیا

۱۱۳ / روش های تربیت اخلاقی در سیره رضوی (ع)

محمد نجفی / منصوره قربانی / کمال نصرتی هشی / محمد شاهی

پارادایم اخلاق زیست محیطی در تفکر وحدت وجودی ابن عربی

محمد بیدهندی^۱

محسن شیراوند^۲

چکیده

امروزه مطالعه پیرامون اخلاق زیست محیطی بعنوان بخشی از اخلاق کاربردی از چنان اهمیتی برخوردار است که نظریه پردازان این حوزه را به تلاشی مضاعف جهت ارائه مدل‌های گوناگونی برای تعامل دو سویه بین انسان و طبیعت وا داشته است. در این بین نظام عرفانی ابن عربی - هر چند بصورت غیر مستقیم - با تمسک به اصل حاکم بر آن یعنی "وحدت وجود" و دیگر مولفه‌های ساختاری آن و نیز تاکید بر نقش انسان به عنوان حد واسط بین طبیعت و ماوراء طبیعت می‌تواند الگویی جامع و سیستماتیک در حل بحران‌های زیست محیطی به بشریت ارائه دهد. در پرتو نظریه وحدت وجود همه موجودات تجلی و مظهری از مظاهر الهی تلقی شده و همه ویژگی‌ها و کمالات وجودی از قبیل علم، ادراک و قدرت را دارا هستند. هدف این پژوهش پرداختن جدید به مسأله اخلاق زیست محیطی با استفاده از مبانی عرفانی ابن عربی است. از جمله نتایج این پژوهش می‌توان به تحلیل اخلاق زیست محیطی با استفاده از روش عرفانی و نیز ارائه الگویی نوین جهت مواجهه با مسائل و مشکلات جدید دنیای معاصر اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها

ابن عربی، وحدت وجود، اخلاق زیست محیطی، الگو، طبیعت.

۱- دانشیار فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان و رئیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۲- دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق زیستی، انستیتو فلسفه دانشگاه فدرال کازان، روسیه

طرح مساله

اگر بخواهیم نگاهی جامع و دقیق به اخلاق زیست محیطی داشته باشیم و همچنین وجه ارتباط بین این علم با مولفه های عرفان ابن عربی را به درستی بررسی و تبیین نمائیم لازم است پیش از ورود به این ساحت به نظریه های اخلاق زیست محیطی معاصر اشاره شود. ذکر نظریه های مطرح زیست محیطی معاصر و چالش های محتوایی موجود در آنها خود به اهمیت مباحث دقیق ابن عربی می انجامد. علاوه بر این، مواجهه این دو حوزه به ظاهر ناهمگون افق های نوینی را در درنوردیدن مرزهای علوم (بین رشته ای کردن علوم) فرا روی متعمقین این دو حوزه قرار خواهد داد. از این رهگذر هم حوزه عرفان با مسائل مستحدثه و نوین مواجه شده و هم مباحث زیست محیطی می تواند از مبانی ناب عرفانی تغذیه گردند.

این پژوهش - آنچنان که نگارنده در حوزه اخلاق زیست محیطی پیگیری نموده است - اولین پژوهشی است که سعی دارد با استفاده از مولفه های موجود در نظام عرفانی ابن عربی همچون وحدت وجود و تمایز بین سه سطح گوناگون آن یعنی وحدت فلسفی وجود، وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصیه وجود و از همه مهمتر تأکید این نحله فکری بر مقام انسان بعنوان حلقه واسط بین عالم طبیعت و ماوراء طبیعت به بررسی مسأله اخلاق زیست محیطی بپردازد.

مسائل مورد توجه در این پژوهش عبارتند از:

- آیا نظام عرفانی ابن عربی می تواند با مولفه های کهن و رمز آلود خویش به تحلیل طبیعت و محیط زیست با همه شئون آن بپردازد؟
- آیا این که نحله های عرفانی و مشخصا نظام فکری ابن عربی به تحلیل و بررسی مسائل نوینی همچون اخلاق زیست محیطی بپردازد انتظار بجا و شایسته ای خواهد بود؟
- برآیند تحلیل محیط زیست در نظام وحدت وجودی ابن عربی چگونه تصویری را محقق می سازد؟

نظریه های اخلاق زیست محیطی:

از آنجا که اخلاق زیست محیطی از علوم کاربردی محسوب می گردد، لازم است قبل از ذکر نظریات اخلاق زیست محیطی دایره شمول را قدری وسعت داده و از تعریف و دامنه اخلاق کاربردی که از عمومیت بیشتری برخوردار است شروع نمائیم. اخلاق کاربردی عبارت است از " بکار بستن نظریات اخلاقی در مورد مسائل اخلاقی با هدف حل آن مسائل ". (Beauchamp, 1996 . PP: 30-31) از آنجا که دامنه مسائل اخلاقی در دنیای معاصر گسترده تر از گذشته است و مسائل اخلاقی نوین و متنوعی در حوزه های مختلف فعالیت بشر مطرح می شود بنابراین شاخه های این دانش نیز گسترده و متنوع است. اخلاق زیست محیطی بعنوان یکی از

شاخه های اخلاق کاربردی به مسائلی می پردازد که در پرتو رابطه انسان و محیط زیست مطرح می شود. با این وصف به بررسی و تبیین مهم ترین نظریات حاکم بر اخلاق زیست محیطی می پردازیم :

۱- اخلاق انسان محور: (Anthropocentric)

این دیدگاه قائل است که سیاست های زیست محیطی باید تنها انسان را مورد ارزیابی قرار دهد. آنچه در این دیدگاه حائز اهمیت است منابع انسانی و لوازمی است که به نوعی مستقیم یا غیر مستقیم مربوط به انسان می شود. بعبارت دیگر اخلاق برای انسان است نه انسان برای اخلاق. همه هدف اخلاق این است که به نحوی در خدمت انسان باشد. مطابق نگرش انسان محوری در عرصه اخلاق زیست محیطی، فقط این انسان ها هستند که حق و حقوقی دارند و در استفاده از محیط زیست باید مصالح ایشان مورد ملاحظه قرار گیرد. در این رویکرد تلاش در سلامت محیط زیست و یا صیانت از منابع طبیعی می بایست معطوف به منافع انسانی باشد. (Alain, op. cit. 2) بنابراین انسان تنها موجودی است که از ارزش ذاتی و منزلت اخلاقی برخوردار است و دیگر موجودات به مثابه ابزاری جهت وصول به تمتعات انسان تلقی می گردند. (Wenz, 2001, pp: 261-285)

۲- اخلاق جانور محور : (Zoo centrism or Animal – Centered Ethics)

در این نظریه اخلاقی ما با دیدگاهی مواجهیم که نه تنها انسان ها بلکه حیوانات دیگر نیز به لحاظ اخلاقی مهم و قابل ملاحظه هستند. بسیاری از افعال انسانی مستقیم و یا غیر مستقیم بر جانوران پیرامونی تأثیر دارد که این موضوع باید در ارزیابی های اخلاقی مورد مذاقه قرار گیرد. هر چند یک فیلسوف جانور محور همه حیوانات را به لحاظ اخلاقی مهم قلمداد می کند، لکن طبقه بندی این حیوانات را ضرورتاً یکسان در نظر نمی گیرد. روش مفید برای طرح این نظریه این است که گفته شود برخی اخلاق های جانور محور برای حیواناتی از گونه ها و نوع های مختلف به لحاظ اخلاقی اهمیت متفاوتی قائلند. (Carson, 1962, P 75). واضح است که دایره شمول در این ساحت اخلاقی قدری وسعت داشته و به نوعی می توان گفت در این دیدگاه انسان دایره مدار نیست، بلکه حیوانات و جانوران نیز در همه سطوح از نظر اخلاقی مد نظر قرار می گیرند. لکن یک جانور محور معتقد نیست که همه حیوانات از ارزش ذاتی (نهادی) برخوردارند، بلکه او قائل است که در کنار انسان که ارزش نهادی او برای همگان مشخص است برخی حیوانات نیز از ارزش نهادی برخوردارند. از این رو یک جانور محور از آن رو نگران تخریب محیط زیست است که این تخریب می تواند بر حیات انسان ها و حیوانات تأثیر منفی بگذارد.

۳- اخلاق حیات محور (زیست محور) : (Life – Centered Ethics)

در رویکرد اخلاقی جانور محور فرض بر آن شد که در مقام تصمیم گیری کافی نیست که

صرفاً مصالح انسان‌ها یا کاستن از رنج آنها و یا افزایش نشاط آنها مد نظر قرار گیرد، بلکه می‌بایست همین ملاحظات اخلاقی را در مورد جانوران که بخشی مهم در تعامل با انسان‌ها را تشکیل می‌دهند مد نظر داشت. برای مثال در اجرای یک طرح صنعتی ممکن است در مجموع این طرح به نفع انسان‌ها تمام شود ولی زیان‌های جبران‌ناپذیری برای حیوانات به همراه داشته باشد. در این صورت است که هم باید به منافع انسان‌ها و هم به مضرات مترتب بر حیوانات توجه نمود تا در نهایت به یک تصمیم اخلاقی منتج گردد. بنابراین این حد از توجهات اخلاقی صرفاً جانوران یعنی انسان‌ها و حیوانات را پوشش می‌دهد اما مفهوم "جانوران" را که مفهومی کلی‌تر است را پوشش نمی‌دهد. اینجاست که عده‌ای از فیلسوفان علم اخلاق دایره ملاحظات اخلاقی را به کلیه جانوران تعمیم داده‌اند. (Taylor , 1986 , P 105 , Artfield , 1983 , PP 80-95) (Good Pastern , 1978 , P 26) مطابق این دیدگاه نه فقط انسان و حیوان، بلکه گیاهان نیز باید در تصمیم‌گیری‌ها و ملاحظات مورد توجه واقع شوند. این گستره علاوه بر ساحت اخلاق جانور محور، نباتات، جلبک‌ها، ارگانیسم‌های تک‌یاخته‌ای، اکوسیستم‌ها و حتی کل زیست‌کره زمین را در بر می‌گیرد. (همان منبع) یک اخلاق زندگی محور همه موجودات زنده را به لحاظ اخلاقی مهم و قابل ملاحظه قلمداد می‌کند. هر چند که همه این موجودات به لحاظ اهمیت در یک مرتبه قرار نمی‌گیرند. با این رویکرد انسان می‌بایست در تصمیم‌گیری و کنش‌هایش به تأثیر رفتاری خویش که گاه زندگی کل جانوران را در بر می‌گیرد، توجه کافی داشته باشد. چه اینکه همه جانداران عضو جامعه اخلاقی در نظر گرفته می‌شوند. آلبرت شویتزر (Albert Schweitzer) مشهورترین زیست‌محور، این نظریه را این‌چنین خلاصه می‌کند: "پس نظام اخلاقی این‌گونه است که همانگونه که حیات خود را محترم می‌دانم برای تمام موجوداتی که اراده‌ای برای زندگی دارند، لزوم احترام یکسان را حس می‌کنم. به همین دلیل باید نظام اخلاقی‌ای را وضع کنیم تا حیات را حفظ کنیم، عزیز بداریم، تخریب را متوقف سازیم و انهدام حیات را کاری شیطانی تلقی کنیم." با این رویکرد یک زیست‌محور کل محیط زیست را - با همه گونه‌های حیاتی اش - یک پیکره واحد فرض کرده که می‌بایست برای هر کدام دستگاه اخلاقی جداگانه‌ای عرضه کند.

۴- اخلاق "ملاحظه عام" (عمومیت نگر): (Universal Consideration)

برخی دیگر از اندیشمندان علم اخلاق گستره ملاحظات اخلاقی در طبیعت را تا مرز جمادات پیش برده‌اند. بر خلاف دیدگاه سوم که محدود به جانوران بود، این نظریه به تعالی عناصر جاندار و بی‌جان تعمیم داده می‌شود. سخن این افراد این است که چون همه پدیده‌ها با یکدیگر ارتباط دارند، لذا از ارزش ذاتی و منزلت اخلاقی برخوردارند. توماس برچ (Thomas Birch) این موضع را چنین طرح می‌کند: "عمومیت‌نگری - توجه به تمام موجودات از هر

نوع، با هدف تعیین تکلیف اخلاقی مستقیم ناشی از ارتباط با آنها - را باید به منزله یکی از اصول محوری سازنده عقلانیت عملی اتخاذ کرد." (Birth , 1993 , PP: 313 - 332) از این رو انگیزه عکس العمل آنان یا طرح های اجرائی آنها برای مهار تخریب محیط زیست ناشی از تأثیری است که حیات جاندار و بی جان را تحت شعاع خود قرار می دهد.

۵. نظریه کل نگر "اخلاق زمین":

آلدو لئوپولد^۱ پیشنهاد می کند که در بحث محیط زیست و تعامل انسان با آن و نیز ارزش مندی هر یک از این دو تجدید نظر شود. ایشان ابراز می کند که کره زمین همانند خانواده ای است که اعضای آنرا همه موجودات در آن تشکیل می دهد، هیچ موجودی حق سلطه جویی، برتری طلبی و اربابی بر دیگر اعضای این خانواده را ندارد. لئوپولد تأکید می کند که جایگاه بشر در طبیعت باید از نو تجدید نظر شود. انسان ها حاکم و فاتح بر طبیعت نیستند و نایستی فقط منافع و خواسته های بشر در نظر گرفته شود چرا که در این صورت "تعداد زیست بومی" که حاصل برابری همه انواع موجودات است بر هم می خورد. مطابق نظریه آلدو، نقش انسان از قهرمان و فاتح کره زمین به یک عضو ساده از اعضای خانواده زمین تنزل یافته و لذا محدوده مرزهای اجتماعی به نحوی گسترش می یابد که همه موجودات اعم از خاک، آب، گیاه، جانوران و بطور کلی زمین را پوشش می دهد. در این نظریه چیزی دارای منزلت اخلاقی است که به انسجام و یکپارچگی، ثبات و زیبایی اجتماع زیستی کره زمین کمک کند. (Leopold , 2001 , P: 125) با توجه به موارد مطرح شده می توان این چنین نتیجه گرفت که معیار عمل اخلاقی در تعامل با محیط زیست، بر مبنای معیارهایی است که انسان را موظف می دارد تا در قبال اجتماع زیستی بر اساس اصولی مانند حفظ ثبات، زیبایی و انسجام جامعه زیستی عمل نماید. اعمالی که بر این مبنای باشند، خوب، در غیر این صورت، نامطلوب تلقی می گردند. (عابدی سروستانی، ۱۳۹۱، ص ۸۵).

چگونگی ارتباط بین نظام عرفانی ابن عربی و اخلاق زیست محیطی

آنگاه می توانیم به تحلیل و تبیین آموزه های عرفانی ابن عربی و حمل مسأله محیط زیست بر این آموزه ها همت گماریم که در بدو امر به واگویی کردن پل ارتباطی بین این دو حوزه که از اساسی ترین بخش های این پژوهش است اشاره نمائیم. در واقع تبیین این مسأله و احصاء مولفه های متشکله در سامان دهی به چنین ارتباطی در هر دو حوزه گام نخست و بنیادینی در

۱. Aldo Leopold استاد دانشگاه ویسکانزین (۱۹۴۷ - ۱۸۸۷) آمریکایی بود که گاهی اوقات از او بعنوان پدر اخلاق زیست محیطی یاد می شود. (Kortenkamp and Moore , 2001 , P: 261)

این زمینه خواهد بود. توجه به اصول موضوعه هر دو حوزه و نقاط اشتراک بنیادینی که در این حوزه‌ها قابل مشاهده است اساسی‌ترین عامل در شکل‌گیری این ارتباط خواهد بود. از جمله مسائلی که در نظام فکری - عرفانی ابن عربی به صورت خاص و بدیع مورد توجه قرار گرفته، توجه به عالم عین (کثرات) است. شاید در بادی امر و در یک سطح نگری کلی اینچنین اندیشیده شود که اصولاً عارف به موضوع اصلی طبیعت که همانا "خارجیت آن" است توجهی نکرده، بلکه آنرا شیخ و یا توهمی بیش نمی‌پندارد. این چنین نگرشی حداقل در آموزه‌های عرفانی ابن عربی بکلی مطرود و قابل‌خدشه است. چه اینکه یکی از اصول موضوعه این نظام عرفانی تأکید بر عالم کثرت با همه شئون پیرامونی آن است. مرحوم علامه آشتیانی (ره) که از شارحان طراز اول عرفان ابن عربی است می‌فرماید:

« و لیس امرأ اعتباریاً، كما يقول الظالمون لتحقيقه في ذاته مع المعترین اياه، فضلا عن اعتباراتهم، سواء كانت عقولا او غيرها كما قال » «كان الله و لم يكن معه شيء» (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۶).

بنابراین حقیقت خارجی وجود و تأکید بر اصیل بودن این وجود نزد ابن عربی امری پذیرفتنی است. ملاصدراى شیرازی نیز بعنوان یکی دیگر از شارحان و مویدان مکتب ابن عربی نه تنها بر مسأله خارجیت وجود نزد شیخ تأکید کرده، بلکه اصولاً طرح فکری حکمت متعالیه و بالطبع "اصالت وجود" وی و امدار زوایای فکری ابن عربی است. (حسن زاده آملی، ج ۲، ص ۱۱۹) لکن این نکته نزد محققین امری پذیرفتنی است که وجود نزد ابن عربی آنچنان که حکمای مشا می‌پندارند، امری مستقل که هر شی‌ای با شی دیگر بینونت و تباین ذاتی داشته باشد نیست، بلکه ابن عربی با تشبیهاتی که در آثار خویش راجع به وجودات خارجی داشته ممشای فکری خویش را بر منهج عرفانی بدیعی به تصویر کشانده است. استفاده از تشبیهاتی نظیر نور و آئینه همگی نشان‌دهنده این واقعیت است که ابن عربی وجود و عالم امکانی و طبیعت را با همه شئوناتش (جماد، نبات، حیوان...) تجلی و ظهورات نور حق تعالی می‌دانست (ابن عربی، ج ۱، ص ۳۰۴)

توجه ابن عربی به شکل خاص و البته بدیع به مقام انسان بعنوان حد واسط بین دو بعد وجود (طبیعت و ماوراء طبیعه) یکی دیگر از اصولی است که دسائز ما در این پژوهش جهت ارتباط دهی بین اخلاق زیست محیطی و عرفان ابن عربی است.

آنچه در مکتب وحدت و وجودی ابن عربی پیرامون مقام و منزلت انسان و ارتباط آن با اخلاق زیست محیطی بر اهمیت است نه بعد ازلی و ابدی بودن انسان (فهو الحادث الازلی و النش الدائم الابدی) (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲) بلکه به تصویر کشاندن انسان بعنوان موجودی که رابط بین عالم طبیعت و ماوراء طبیعت است. چون تفصیل این مطلب در بخش‌های آتی

پژوهش ذکر خواهد شد لذا از اطناب کلام در این بخش خودداری می گردد. برای ارائه تصویری روشن و جامع از تفکر ابن عربی لازم است مولفه بنیادی تفکر وی یعنی مبحث وحدت وجود که با اخلاق زیست محیطی در ارتباط است به نمایش گذاشته شود.

انواع وحدت وجود

از مجموع آثار ابن عربی بخصوص دو اثر گرانسنگ وی - فصوص الحکم و فتوحات مکیه - چنین بر می آید که وی به طور قطع عارفی وحدت وجودی است، بلکه در مقامی بالاتر باید اذعان داشت که وحدت وجود، دین و روح و فکر وی را آنچنان به خود مشغول داشته که اساس و مدار عرفان و اصل حاکم در سیر اندیشه ابن عربی را تشکیل می دهد. (جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۲۶۳)

در بر شماری سطوح مختلف وحدت، به سه سطح دست می یابیم که جهت نیل به مقصود این پژوهش لازم است به آنها اشاره نماییم:

۱- وحدت وجود فلسفی:

مقصود از وحدت وجود فلسفی همان "اشتراک معنوی وجود" است. از نظر حکما و عمده متکلمان مفهوم وجود قدر جامعی است که شامل همه موجودات می شود و محمولی است که در تمام گزاره های وجودی بکار می رود و دارای معنای واحدی است. مثلا: «انسان وجود دارد»، «گیاه وجود دارد»، «فرشته وجود دارد» وجود در هر سه گزاره محمول واقع شد. اشتراک معنوی وجود یک بحث مفهومی است و از مسائل ذهنی وجود می شود در حالیکه ادعای وحدت وجودی ها مربوط به "مصدق" وجود می باشد. عرفای وحدت وجودی معتقدند که مفهوم وجود امری اعتباری و از معقولات ثانیه فلسفی است. (بهار نژاد، ۱۳۸۶، ص ۴۶-۴۷).

۲- وحدت وجود تشکیکی:

این وحدت حاکی از حقیقت وجود ذو مراتب است. یک مرتبه از آن حقیقت واجب و مرتبه دیگر ممکن است. ابن عربی قائل است که حقیقت وجود اصل است، منشأ جمیع آثار است، بالذات طارد عدم است، خیر محض است و در عین حال این حقیقت بحت ذو مراتب است. جدای از تقسیم بندی بین دوشق وحدت تشکیکی یعنی تشکیک عامی و خاصی، باید گفت که تشکیک در حقیقت وجود است. این نوع از وحدت وجود در نظر شارح بزرگ ابن عربی یعنی ملاصدرای شیرازی تبلور یافته است. وی قائل است که این نوع از وحدت مبتنی بر فهم اصالت وجود است. ما در مواجهه با اشیای خارجی با دو مفهوم آشنایی پیدا می کنیم. یکی وجود و هستی که در میان همه موجودات مشترک است و دیگر چیستی و ماهیت که تنها به بخش خاصی از اشیاء اختصاص دارد مانند درخت، آب، اسب. بعبارت دیگر از یک سو همه اشیاء موجودند و از طرف دیگر این اشیاء امری گوناگونند. یعنی ذهن ما دو حیثیت اشتراک وجود و اختلاف هستی را

تشخیص می‌دهد. این نظر به «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» نیز تعبیر شده است. بر این اساس هرچند کثرت در افراد وجودی، تحقق دارد اما کثرت در سنخ وجود متحقق نیست و همه موجودات سنخاً واحدند. (وحدت سنخی از دیگر تعبیرات این نوع وحدت است) ملاصدرا پس از طرح اصالت وجود به این بحث می‌پردازد که آیا وجود خارجی همانند مفهوم وجود امری واحد است یا وجودات متباین در خارج داریم؟ مثلاً نور ضعیف و قوی در اصل حقیقت نوریت با هم شریک‌اند، در عین حال نور قوی و ضعیف با هم فرق دارند و از یکدیگر متمایزند. این تمایز به شدت و ضعف است. عبارت دیگر این طور نیست که نور در اثر اختلاط غیر نور به نور شدید یا ضعیف تقسیم شود، بنابراین اشتراک نور قوی و ضعیف و افتراق آنها در نوریت است. (اینهمانی ما به الامتیاز و ما به الافتراق) (طباطبایی، بی تا، ج ۱، صص ۳۹۴-۳۹۰). موجودات نیز چنین هستند؛ یعنی اشتراک و امتیاز آنها در اصل وجود است. این موضوع همان وحدت تشکیکی وجود است. (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶).

۳- وحدت شخصی وجود:

وحدت شخصی وجود در عین کثرت "مظاهر" آن، بدین معنی که تنها وجود حقیقی خداست و ماسوی الله هرچند سراب و موهوم نیستند، اما جز مظهری از وجود واجب تعالی و جلوه ای از جلوات او نیز چیزی نیستند. (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۲۰) در این معنا کثرات، سراب باطل نما نیستند، بلکه حق نمایند و ملاک حقیقت و اصالت آنها نیز تنها به نمود بودن آنهاست. عبارت دیگر از آنجا که کثرات، تجلیات و مظاهر حق هستند باطل و پندار نیستند هرچند که اگر فی نفسه بدانها نظر شود جز پندار و شبح نخواهند بود و اگر بعنوان آیت و مرآت ملاحظه شوند حق نما هستند. در این نظرگاه اساساً وحدت و وجود دائر مدار یکدیگرند. وحدت وصف وجود است و وجود قرین وحدت. حق نیز وحدت عددی نیست تا با کثرت مقابل آن سازگار باشد، بلکه وحدت اطلاقی است که کثرت مظاهر را نیز در بر می‌گیرد، کثرات نیز که در ذات خویش فقط نمایش و ظهورند همه امری واحد را نشان می‌دهند.

ویلیام چیتیک می‌نویسد: "هرچند شیخ (ابن عربی) هرگز تعبیر وحدت وجود را بکار نمی‌برد، لکن غالباً از گزاره‌هایی استفاده می‌کند که به آن شبیه است و قطعاً اینکه او موید وحدت وجود به معنای حقیقی آن بوده ادعایی است به حق، اما نمی‌توان ادعا کرد که وحدت وجود توصیف تامی از وجود شناسی او به حساب می‌آید، چرا که وی به کثرت عین با همان شدت تأکید می‌کند." (چیتیک، ۱۳۸۴، ص ۱۵) بخش دوم نظر چیتیک قابل مناقشه و مخالف با دیدگاه ابن عربی است. زیرا اگر کسی با عرفان ابن عربی آشنا باشد و به مذاقه در بحث وحدت وجود وی پرداخته باشد می‌فهمد که ابن عربی به هیچ وجه قائل به کثرت عین نیست. به نظر می‌رسد چیتیک بین کثرت عین و کثرت در مراتب خلط نموده است. در واقع نتیجه اعتقاد به وحدت

شخصی وجود کثرت در مظاهر است و مظاهر " نمودند " و بهره ای از " بود " ندارند.

اشارات صریح ابن عربی به بحث وحدت وجود:

مطابق نظریه وحدت وجودی ابن عربی یک حقیقت واحد در سراسر هستی حاکم است و تمام مخلوقات شئون و اطوار و تجلیات این واحد تلقی می گردد و در نتیجه این ظهور و تجلی و تعیین و تطور، کثرت پیدا می شود و عالم پدیدار. پس هم حق است هم خلق، هم ظاهر محقق است هم مظاهر، هم وحدت درست است هم کثرت، منتهی وجود حق ذات وجود و وجود راستین است و وجود خلق تجلیات و ظهورات آن. همچنانکه پیش تر بدان اشاره شد این کثرت پدیدارها اعتباری و پنداری و موهوم نیست تا تمایز میان حق و خلق، پروردگار و عالم از میان برود و حلول و اتحاد و کفر و الحاد پیش آید و به تعطیل شرایع و احکام الهی بینجامد، بلکه این کثرت براستی واقع و وجود عالم در مرتبه خود محقق است و ذات متعال حق به مرتبه خلق تنزل نکرده و عین آن نگشته، بلکه حق است و خلق، خلق. در این بخش ضروری است جهت تصریح مطلب و نیز پیوند میان این گونه نظرات با اخلاق زیست محیطی اشاراتی چند از وی در دو اثر اصلی وی خصوص وحدت وجود را بیان کرد:

۱- «فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا لیس خلقا بهذا الوجه...» (ابن عربی، فص ادریس، ص ۷۹).

مقصود این است که وجود حقیقت واحد است و حق و خلق دو وجه حقیقت و عین واحدند که از جهت وحدت، حق و از جهت کثرت، خلق است. یعنی حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان، خلق است و به اعتبار احدیت ذاتی حق است. بنابراین جمع بین حق و خلق و تمیز بین این دو به اعتباری جایز است.

۲- «فلم یبق الا الحق لم یبق کائن فما ثم موصول و ما ثم بائن بذا جاء برهان العیان فما اری بعینی الا عینه اذا عاین» (ابن عربی، فص اسماعیلی، ص ۹۳).

منظور این است که وجود حقیقت واحد است آن را نه مثلی است نه ضدی. پس در شهود عارف این کون امکانی که مبدأ تباین و منشأ کثرت است ناپدید می گردد و جز ذات حق که عین وحدت است چیزی نمی ماند. بنابراین آنجا دیگر نه اصلی است و نه موصولی همه در عین وحدت حقیقی حق مستهلک می گردند (قیصری، بی تا، ص ۲۰۸).

۳- «و لیس الوجود الا وجود الحق، بصور احوال ما هی علیه الممكنات فی انفسها و اعیانها» (ابن عربی، فص یعقوبی، ص ۹۶).

حاصل اینکه جز وجود حق تعالی، وجودی نیست و ممکنات و مخلوقات تجلیات و ظهورات ذات حق تعالی هستند و او وجود حق و واحد است.

۴- «فان للحق فی کل خلق ظهوراً فهو الظاهر فی کل مفهوم و هو الباطن عن کل فهم

الا عن فهم من قال ان العالم صورته و هويته و هو الاسم الظاهر كما انه بالعی روح مظهرفهو الباطن...» (همان، فص نوحی، صص ۶۹-۶۸).

فحوای این بخش از عبارات ابن عربی بدین گونه است که حق تعالی در هریک از مخلوقاتش بگونه ای ظهور و تجلی یافته است، اما از آنجا که فهم‌ها همه تجلیات و ظهورات او را در مجالی و مظاهرش در نمی‌یابند لذا او از فهم‌ها مخفی و پنهان است، مگر از فهم کسانی که می‌دانند عالم صورت و مظهر هویت یعنی حقیقت حق است که این تجلیات حق را در جمیع مظاهرش مشاهده می‌کنند. (جهانگیری، ۱۳۸۳، صص ۲۷۰-۲۷۱).

ابن عربی علاوه بر ذکر عباراتی در فصوص که وی را وحدت وجودی معرفی کرده، فتوحات را نیز آوردگاه عباراتی به مراتب صریح‌تر از عبارات فصوص قلمداد کرده است:

۵- «فما فی الوجود الا الله و لا یعرف الله الا الله و من هذه الحقیقه قال من قال انا الله...» (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۷۲).

تأکید این عبارت وحدت وجودی نیز بر وحدانیت و تک بودن وجود خداوند در دار هستی است.

۶- «و قد ثبت عند المحققین ما فی الوجود الا الله و نحن و ان کنا موجودین، فانما کان وجودنا به فمن کان وجوده بغیره فهو فی حکم عدم...» (همان، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۷۹).

این عبارت نیز گویای تبعی بودن وجود ممکنات و در واقع عدم بودن آنهاست. چه اینکه در دار هستی دایره مدار صرفا خداست و موجودیت مخلوقات وابسته به وجود حق تعالی است.

۷- و بالاخره شاید صریح‌ترین عبارت ابن عربی که سر و صدای زیادی در نقد آرا او به خود اختصاص داده عبارت ذیل و ابیات متعاقب آن است که باز این عبارت در فتوحات ذکر شده است. "فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها" پاک و منزه است خدایی که اشیاء را ظاهر کرد و او "عین" آنهاست.

"فما نظرت عینی الی غیر وجهه

و ما سمعت اذنی خلاف کلامه

فکل وجود کان فیه وجوده

و کل شخیص لم یزل فی منامه" (همان، ج ۲، ص ۴۵۹)

یعنی چشمم جز روی او به چیزی ننگریسته و گوشم جز سخن او سخنی نشنیده است. پس وجود هر چیزی در اوست و هر کس همواره در مکان آرامش او آرمیده است.

البته لازم است یاد آوری شود که عباراتی که حاکی از وحدت وجود بودن ابن عربی و تصریح او بر این حقیقت است محدود به عبارات مذکور نمی‌شود، بلکه جای جای کتب فوق و برخی دیگر از آثار او به صراحت عباراتی دال بر این حقیقت ذکر شده که جدای از اینکه وی را

حکیمی وحدت وجودی معرفی می نماید به صراحت ارزش و قداستی را برای عالم عین قائل است. در واقع همین تاکید او بر تجلی و ظل بودن عالم خارج و به تبع آن طبیعت است که دستاویز ما در این پژوهش برای ارتباط برقرار کردن بین دو حوزه ی عرفان (وحدت وجود) و اخلاق زیست محیطی شده است. نگارنده بر این باور است چنین رویکردی که حاکی از نوعی تقدس و احترام به طبیعت است خود می تواند پلی ارتباطی بین دو حوزه فکری قدیم و جدید برقرار نماید و حتی درمان و علاج بیماری های عصر پسامدرنیسم را در آثار گذشتگانی چون ابن عربی و ممشای فکری ایشان جستجو نمود.

اما اگر به همین مقدار بسنده نماییم و نقش انسان-ارزشمند ترین گوهر هستی- را بعنوان اساسی ترین عضو در بحث اخلاق زیست محیطی و چگونگی به تصویر کشیده شدن آن در منظومه ی فکری ابن عربی نادیده بگیریم، پرواضح است که به نتیجه ی مطلوبی دست نخواهیم یافت.

جایگاه انسان در تفکر ابن عربی و اهمیت آن در حوزه اخلاق زیست محیطی

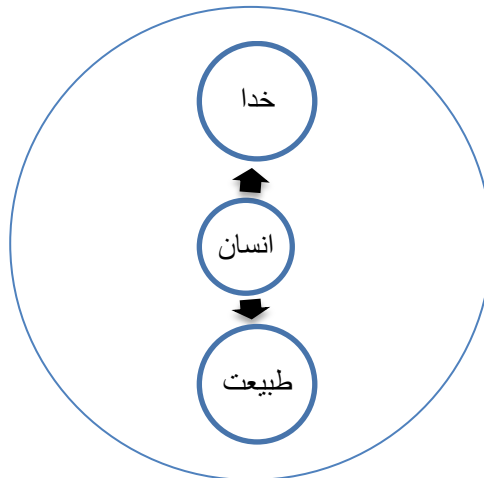
وقتی که ابن عربی در فصل اول فصوص (فص آدمی) سخن از مقام و منزلت آدمی به میان می آورد، منظور نه آدم (ع) بلکه آدم نوعی است. از نظر وی آدم کامل ترین نسخه ی تجلیات الهی و جامع ترین مرتبه از هستی است. آدم مورد نظر ابن عربی دارای سه رویه است: رویی به حق تعالی دارد و رویی به عالم اعیان ثابت که عالم علم الهی است و روی دیگر او به عالم طبیعت است که صحنه نقش بندی ها و فعل و انفعالات است و همین جامعیت و کمال است که او را شایسته احراز مرتبه خلافت الهی می کند. ابن عربی در تعبیری جالب می گوید: "عالم بی وجود آدم به منزله ی پیکری بی جان بود و آدم جان عالم بود و به آفرینش آدم بود که وجود عالم یا عالم وجود، تمامیت یافت." (ابن عربی، فص آدمی، ص ۱۵۱).

اما منزلت و بزرگی انسان با همین تعبیرات پایان نمی پذیرد. ابن عربی با تعابیر متناقض نما انسان را موجودی حادث- قدیم معرفی کرده که همواره در میان مقام خداوندی و بندگی در نوسان بوده است. (همان، ص ۱۵۲). او تنها موجودی است که کوس الوهیت زده و دعوی "انا ربکم الاعلی" سر داده و از طرف دیگر تنها موجودی است که در بندگی آن قدر تنزل کرده که مقامی کمتر از جمادات و نباتات پیدا کرده تا آنجا که همین عناصر را به خدایی انتخاب کرده است.

بنابراین جای بسی شگفتی است که انسانی که خود دائرمدار عالم وجود بوده و تنها مخلوقی است که از سوی حق تعالی به نگاهبان واقعی عالم وجود و طبیعت گمارده شده خود به راهزن و مخرب اصلی آن تبدیل گشته است. همچنانکه مشاهده می گردد انسان "حدواسط بین عالم طبیعت و ماوراء طبیعت" است و نقشی که در این بین برای او به تصویر کشیده

شده هم نقش مأموری الهی است که حافظ طبیعت با تمام شئون آن اعم از جماد، نبات و حیوان است و هم آئینه تمام نمای صفات الهی است. آنچنان که طبیعت با تمام زیباییهای درونی آن در چنین انسانی متبلور است.

نمودار هستی شناسانه در نظام عرفانی ابن عربی



آنچه در این اثنی پراهمیت جلوه می نماید، تمایز انسان از دیگر مخلوقات است. بعبارت دیگر ابن عربی هستی را به دو بخش خالق و مخلوق تقسیم نکرده که از طرفی واجب تعالی در قوس صعود قرار گیرد و عالم ممکنات در قوس نزول. بلکه او حد واسط این تقسیم بندی هستی شناسانه را عنصری که در عین حال در زمره ی مخلوقات قرار دارد را بعنوان مأمور پراج و منزلت جهت صیانت از عالم مادون قرار می دهد. اینجاست که این حقیقت به ذهن متبادر می گردد که چنین تفکری و ممشای فکری است که می تواند الگویی ارزشمند و بی نظیر در علم اخلاق زیستی و مشخصا اخلاق زیست محیطی بنیان نهاده و فعالان این عرصه را به کاوشی اساسی در بهره گیری از آموزه های عرفانی ابن عربی دعوت نماید.

تاثیر آراء و نظرات ابن عربی در حوزه اخلاق زیست محیطی

اساس نظریات ابن عربی بر پایه نظریه "وحدت وجود" است. بواسطه همین نظریه، جهانی که او ترسیم می کند بکلی متفاوت از نظریات هستی شناسانه بسیاری از اندیشمندان و صاحب نظران است. وحدت وجود چنان تصویری از جهان طبیعت ترسیم می کند که از طرفی توجیه گر کثرات وجود و حتی تشکیک وجود است و از طرفی دیگر تصویر واحدی از هستی ارائه می دهد. آنچنان که همه اشیاء از طرفی کثیرند و از طرف دیگر مطابق نظریه وحدت وجود تجلی و مظهری از حق تعالی هستند و لذا واحدند. از دیدگاه وحدت وجود (وحدت شخصیه وجود)، خلق عین حق است نه آنچنان که خالقی باشد و مخلوقی جدا از او. خالق و مخلوق جدا نیستند. عالم

وجود پرتو تجلی حق است. ساخته ای جدا از خدا نیست، بلکه خود خدا است که در صورت عالم جلوه گر می شود. ابن عربی جهت تفهیم این حقیقت از مثال نور استفاده می کند. نور در ذات خود واحد است و بسیط و بی رنگ ولی مظاهر و تجلیات آن متکثر است و به لحاظ شدت و ضعف و نیز به لحاظ الوان با هم متفاوت و مختلف است. در جایی دیگر ابن عربی عالم آفرینش را به مشابه آئینه ای می داند که حق در برابر آن به تماشای خود نشسته است (ابن عربی، فص آدمی، ص ۱۴۳).

باز بر اساس نظریه ی وحدت تشکیل وجود است که خداوند وجود محض و سایر موجودات وجود آغشته به عدم معرفی شده اند. بر این اساس حقیقت کل جهان از خدا تا انسان، حیوان، ثبات و جماد یک چیز بیش نیست و آن وجود است و تمایز آنها صرفاً در مراتب و درجات وجودی آنهاست. در واقع یکی از اساسی ترین نظریات ابن عربی که با مسأله اخلاق زیست محیطی پیوندی عمیق برقرار می کند، همین نظریه وحدت شخصیه وجود (نظریه تجلی) اوست. او در این نظریه جهانی را به تصویر می کشاند که تجانس ذاتی و حقیقی با خالق خویش برقرار می کند. بر این اساس آنچه در عالم خارج وجود دارد (که یکی از لوازم آن محیط زیست است) پرتویی از ذات حق تعالی است. ظلی از وجود مطلق است. بنابراین هرآنچه در عالم عین و نیز محیط زیست وجود دارد (از جماد تا نبات و حیوان) دارای ارزش الوهی است. در این باره اگر بگوییم عالم عین همان حق است و خلق همان حق است، خالق و مخلوق (همه مراتب وجودی) هم جنس اند و بلکه یکی هستند سخنی به گزافه نگفته ایم (البته با تعبیری که خاص نظام فکری ابن عربی است) (همان منبع).

گفتم به کام وصلت خواهیم رسید روزی گفتا که نیک بنگر، شاید رسیده باشی
و یا در جای دیگر شاعر چه نغز گفته که:

دوست، نزدیکتر از من به من است وین عجب تر که من از او دورم
چه کنم با که توان گفت که دوست در کنار من و من مهجورم

(سعدی، ۱۳۸۸، دیباچه)

کثرت مورد نظر ابن عربی، موهوم و اعتباری نیست، بلکه به راستی واقع و وجود عالم در مرتبه خود متحقق است.

نگر تا قطره باران ز دریا چگونه یافت چندین شکل و اسما
بخار و ابر و باران و نم و گل نبات و جانور، انسان کامل
همه یک قطره بود آخر در اول کزو شد این همه اشیا ممثل

(شبستری، ۱۳۸۵، ص ۲۲۰)

ملاصدرا که از شارحان بزرگ ابن عربی است در اثر گرانسنگ شواهد الربوبیه ذیل عنوان

وجود و عینیت آن با صفات (اتحاد خالق و مخلوق یا ظاهر و مظهر) اعلام می‌دارد که چون وجود اظهر اشیاست و ظهور هر چیزی به ظهور و نورانیت اوست، لذا وجود در همه جا و در هر موجودی نور و حیات است. (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۲۹۰) با این شرح وجود دارای کلیه لوازم و آثار کمالی از قبیل علم، ادراک، حیات، قدرت و ... است. این ارزش گذاری برای وجود امری ذاتی و حقیقی است نه اعتباری و عرضی. پرواضح است که عرضه چنین جهانی که تمام اجزا آن زنده، پویا و مدرک است می‌بایست از قداست، احترام و منزلت خاصی نزد انسان برخوردار باشد. این چنین نگرشی در مواجهه با طبیعت و محیط زیست کانه مواجهه فردی با فرد دیگر تلقی می‌گردد نه یک انسان با موجودی بی جان، مرده و بی ارزش.

با این نگرش است که نه تنها طبیعت از ظلمت محض رهانیده می‌شود بلکه بعنوان نشئه ای از نشئات ربوبی از نورانیت و حیات برخوردار می‌گردد. برآستی وقتی که ابن عربی معتقد است عالم همه مظاهر تجلیات حق است، در واقع عالم و محیط زیست پیرامونی را با همه اطوار و مراتب آن محضر خدا تلقی می‌نماید. بطوری که هرگونه ناراستی و دست اندازی به آن، در مقامی بالاتر جسارت و تعرض به مقام الهی محسوب می‌گردد.

اما ابن عربی کار را در همین جا خاتمه نمی‌دهد. اوج شاهکار ابن عربی در احترام به طبیعت و محیط زیست زمانی مشخص می‌گردد که علاوه بر اینهمانی که وی برای تجلیات الهی (پدیدارها) با ذات الهی (مظهر) قائل است، در واقع نگرهبانی را نیز برای آن نیز در این منظومه جامع تعبیه می‌کند.

همچنانکه پیش تر بدان اشاره شد ابن عربی انسان را موجودی معرفی می‌کند که رویی به جناب الهی دارد و روی به عالم طبیعت. (ابن عربی، فص آدمی، ص ۱۵۱) و باز خود ایشان در ادامه می‌افزاید که: «عالم بی وجود آدم به منزله ی پیکری بی جان بود و آدم جان عالم بود و به آفرینش آدم بود که وجود عالم یا عالم وجود، تمامیت یافت». آدمی در اندیشه وی در حکم «انگشتی است که پادشاهان، خزاین خود را بدان مهر می‌کنند» (همان منبع). آنچه در این تصریحات مستفاد می‌گردد هم تأکید بر مقام و منزلت انسان است مادامیکه کرامت و مقام خویش را حفظ نموده‌ونگهبان و مأمور واقعی حق تعالی باشد در ودیعه ی الهی که به او محول شده باشد (طبیعت و محیط زیست) و هم تأکیدی است بر طبیعت و محیط زیست با همه مواهب آن.

بی شک آنچنان که در تفکر عرفانی ابن عربی مشاهده می‌گردد، طبیعت تجلی حق تعالی است، ودیعه ای الهی است از جانب حضرت دوست و مقامی بسیار والا در نزد حق تعالی دارد. چه اینکه ابن عربی عالم عین را به آئینه ای تشبیه کرده که خداوند با نگاه به آن اسما و صفات الهی را نظاره می‌کند. بنابراین عالم عین یا عالم طبیعت، عالم اسما و صفات الهی است. با این نگرش می‌توان نتیجه گرفت که هیچ فردی حق تعرض و خدشه به طبیعت و محیط زیست را ندارد.

طبیعت در این نظام فکری موجودی ذی شعور، آگاه و مدرک است و این حقیقت در تمام اجزای آن از جماد تا نبات و حیوان ساری و جاری است. قرآن کریم می فرماید: «فما بکت علیهم السماء و الارض و ما كانوا منظرین» (دخان، آیه ۲۹). آسمان و زمین [حس و شعور دارند] و گریه می کنند اگرچه انسان گمان می کند چنین نیست.

بدین جهت می توان این چنین نتیجه گرفت که در نظام وحدت وجودی ابن عربی کل عالم از یک هماهنگی و وحدت جامعی برخوردار است. کل عالم و نیز طبیعت به عنوان جزئی از آن، مربوط به خداست. بنابراین انسان در قبال طبیعت و محیط زیست پیرامونی خود مسئول است.

نتیجه گیری

آنچه ما را به این حقیقت سوق داده تا به احصاء الگوئی عرفانی از افکار ابن عربی جهت مواجهه با مسأله نوین اخلاق زیست محیطی مبادرت ورزیم، نگاه خاص وی به هستی است. ابن عربی با نگرشی ژرف، کل نگر و البته استعلایی به هستی همه چیز را در قوس صعود نگریسته لکن این برین انگاری دافع از نگرش به قوس نزول نشده است. در واقع ابن عربی با دیدی جامع و سیستماتیک هستی را واحد و نه چند پاره می نگریست. وی نه تنها بین طبیعت بعنوان تجلی و ظل حق تعالی با ماوراء طبیعت حد و مرزی قائل نشده است، بلکه به عینیت حق تعالی با مظاهر و پدیدارها تصریح نموده است. هر چند با همه توجهی که به قوس نزول (طبیعت) داشته عرفان وی همچنان در همان قوس صعود باقی مانده است.

با برشماری آموزه های عرفانی ابن عربی و احصاء اخلاق زیست محیطی حول این آموزه ها در می یابیم که وی با یک نگرش کلی هستی را به دو بخش مظهر و مظهر تقسیم کرده است. مظهر یا حق تعالی که مطلق لاشروط بوده آفرینش مظهری دو لایه اقدام نموده است، یعنی "مظهریت جهان" خود از دو بخش اصلی تشکیل شده است: بخشی که در تعبیر ابن عربی گوهر هستی و جان عالم لقب گرفته (انسان) و بخش دیگر ظل الله و تجلی حق تعالی و در تعبیری دیگر جام خدا نما (طبیعت) معرفی شده است. با این رویکرد هرم هستی وجودی سه لایه دارد که در قوس صعود حق تعالی که مظهر جهان است قرار می گیرد و در قوس نزول طبیعت قرار دارد با همه اطوارش (جماد، نبات...). اما این عربی کار را در همین جا خاتمه نمی دهد. وی با تعبیه "قوس میانی" (انسان) هرم هستی که در واقع شاهکاری در اخلاق زیست محیطی محسوب می شود آنرا وارد فاز نوینی می کند. "انسان" خود در ادبیات عرفانی ابن عربی دارای شأن و منزلتی بس ارزشمند است و همین شأنیت خاص باعث شده که ابن عربی مسئولیتی سنگین برای او در نظرگیرد. بعبارت دیگر ابن عربی از طرفی انسان را جامع اسماء و صفات الهی و گوهر هستی معرفی می نماید و از طرف دیگر همین جامعیت وی بار سنگین امانتداری و به

تعبیر این عربی نگرهبانی طبیعت را بر دوش او می گذارد. نکته پراهمیت در این بین ارزش گذاری طبیعت توسط این عربی است. این عربی طبیعت را موجودی بی جان و بی ارزش که شأن ابزاری داشته باشد قلمداد نمی کند بلکه طبیعت مورد نظر این عربی از خصائصی همچون نور، حیات، قدرت، ادراک و... برخوردار است. به تعبیر دیگر وجود در هر مرحله ای با عساکرش می آید، یعنی هر موجودی دارای همه کمالات وجودی است. با این رویکرد طبیعت نه تنها موجودی کم ارزش و بی جان نیست، بلکه از ویژگی حیات و ادراک برخوردار است. لذا این موجود در انتظار شکل دهی خود توسط انسان بعنوان ابر موجود هستی نمی ماند. خلاصه اینکه این عربی "انسان" را جامع جمیع اسماء و صفات الهی دانسته لکن در نقش نگهبان طبیعت نه فاعل مایشاء که نهایت استشمار و بهره کشی را از آن نماید و "طبیعت" آئینه دار و تجلی همه اسماء و صفات الهی لکن کاملاً مدرک و پویا تو گویی که در اینجا با دو فرد مواجه هستیم. به عبارت دقیق تر نگاه خاص این عربی به طبیعت، ظهور فرد دیگری در عرصه هستی است (فردیت طبیعت) یعنی یکی دیگر از نتایج محصل این پژوهش در بحث مظهریت جهان، وجود دو فرد با همه ویژگیهای کمالی در دار هستی است نه صرفاً یکی. منتهی یکی مختار و فعال (انسان) و دیگری غیرمختار اما ناآرام و پویا (طبیعت)^۱. با این رویکرد "قیمومیت" نقش انسان در مواجهه با طبیعت بوده و نگرش چیرگی و ابزارانگارانه بکلی از ساحت آن طرد می گردد. این برداشت آنگاه تقویت می گردد که نگاه این عربی در "عینیت بخشی خلق (طبیعت و همه اطوارش) با حق" مد نظر قرار گیرد. (البته با تفسیر خاصی که توضیح آن گذشت) نگرشی "حقّی والوهی" که برای طبیعت نوعی تقدس احترام آمیز قرین طبیعت می سازد.

بنابراین نگرش وحدت انگارانه به هستی، حد واسط قرار دادن انسان در هرم هستی بعنوان قیّم طبیعت، عینیت مظهر با مظهر، خود به نتایج محصلی در حوزه اخلاق زیست محیطی می انجامد و ما را به این حقیقت سوق می دهد که باید نوع نگاه به طبیعت از شی ای بی جان و کم ارزش به "فردی الهی و مدرک" تغییر یابد. در چنین نگرشی که عالم یکسره (از خاک تا افلاک) محضر حق تعالی تلقی شود طبیعت با همه اجزایش مقدس تلقی شده و از دست یازی ها نجات می یابد.

^۱ طبیعت در نگرش ماتریالیست ها تک نقشی است و ابزاری و مادی بودن ویژگی اصلی و تنها خصیصه آن به شمار می رود، لکن در نگرش این عربی طبیعت دارای نهادی ناآرام است. سیال بودن نهاد طبیعت در نگرش وی خاستگاهی دینی دارد که شرح آن خارج از چارچوب این پژوهش قرار دارد.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن سینا (۱۳۸۸)؛ شرح الهیات شفاء، با تحقیق محمد تقی مصباح یزدی و عبدالجواد ابراهیمی فر، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم
- ۳- ابن عربی (بی تا)؛ فتوحات مکیه، ج ۱، با تحقیق عثمان یحیی الهامه للکتاب، مصر
- ۴- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۰)؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، انتشارات تبلیغات اسلامی، قم
- ۵- پورنگ، حاجی حیدری، حمید و حامد (۱۳۸۶)؛ مجله راهبرد یاس، شماره دهم، تهران
- ۶- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)؛ ریحیق مختوم، ج ۱، چاپ اول، نشر اسراء، قم
- ۷- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)؛ محی الدین ابن عربی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، تهران
- ۸- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴)؛ عوالم خیال و مساله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکایی، نشر هرمس، تهران
- ۹- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۴)؛ عرفان و حکمت متعالیه، ج ۲، انتشارات قیام، قم
- ۱۰- بهار نژاد، زکریا (۱۳۸۶)؛ مجله علمی- پژوهشی آئینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، شماره دهم، تهران
- ۱۱- سعدی شیرازی (۱۳۸۸)؛ گلستان، تصحیح مرحوم محمد علی فروغی، نشر فراروی، تهران
- ۱۲- شبستری، محمود (۱۳۸۵)؛ گلشن راز، تصحیح و شرح بهروز ثروتیان، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، تهران
- ۱۳- صدرالدین شیرازی، محمد (بی تا)؛ الاسفار الاربعه، ج ۲، منشورات مصطفوی، قم
- ۱۴- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۵)؛ شواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، چاپ چهارم، تهران
- ۱۵- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱-۵، دفتر انتشارات اسلامی، قم
- ۱۶- عابدی سروسستانی، احمد و همکاران، (۱۳۹۱)؛ مبانی و رهیافت های اخلاق زیست محیطی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- ۱۷- فخررازی (۱۴۱۱)؛ مباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۱، قم
- ۱۸- قیصری، داوود (۱۳۸۶)؛ شرح فصوص الحکم، بوستان کتاب، تهران
- ۱۹- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)؛ شرح مبسوط منظومه، جلد اول، انتشارات حکمت، تهران
- ۲۰- موحد، محمد علی و صمد (۱۳۸۹)؛ برگردان، ترجمه و تفسیر فصوص الحکم، نشر کارنامه، تهران

21-Hubert L. Dreyfus, And Stuart E.(2004) Dreyfus University Of California, Berkeley, "The Ethical Implications Of The Five-Stage Skill-Acquisition Model", In BULLETIN OF SCIENCE, TECHNOLOGY & SOCIETY

22-Artfield, R. (1983), «The Ethics of environmental concern ", Oxford: Blackwell

- 23-Birch, T. (1993), "Moral consider ability and universal consideration: Environmental ethics, 15 (4).
- 24-Carson, R. (1962), "silent spring", New York: pen gain
- 25-Elliot, R. and Arron, G, eds,(1993) " Environmental philosophy : A Collection of Reading " , University of Queensland press .
- 26-Good Pastern, k. (1978) "on being morally Considerable», Journal of Philosophy, 75.
- 27-Schweitzer, A. (1923), "civilization and ethics", London: A and C. Black
- 28-Taylor, p. (1986) «Respect for nature», Princeton university press, USA.
- 29-TOM L. Beauchamp. (1996), " Applied Ethics ", in the Encyclopedia of philosophy, Editor in chief Ronald M. broacher , McMillon, Robert Elliot, " Environmental Ethics " , in a Companion to Ethic's , ed . Peter singer, Blackwell Publishers Ltd.
- 30-Wenz, P.S (2001), "Environmental Ethics", New York: Oxford University press.

منبع به فرانسه :

- 31-Alain de Benoist, La nature ET sa "valeur intrinseque", sur: www.alaindebenoist.Com/pdf/ la nature et sa valeur intrinseque. Pdf
- 32- <http://www.alaindebenoist.com/>

بررسی نظریه ناظر آرمانی در فرا اخلاق

عطیه خردمند^۱

چکیده

نظریه‌های ناظر آرمانی تئوری‌هایی فرااخلاقی‌اند که با رویکردی معنا شناختی شکل گرفته‌اند. این نظریه‌ها حقائق اخلاقی را اموری کاملاً طبیعی و قابل تجربه تلقی می‌کنند که باید بر اساس پسند/ ناپسند ناظران آرمانی فرضی تحلیل شوند. بر این اساس، مثلاً گزاره‌ی اخلاقی «X خوب است.» را باید معادل و هم معنی «ناظران آرمانی به X تمایل دارند.» دانست که دقیقاً می‌توانند جایگزین هم قرار گیرند. بر مبنای این تحلیل معناشناختی، اولاً دیدگاه‌های ناظران آرمانی، حقائق اخلاقی را می‌سازند و ثانیاً ملاک صدق و کذب قضاوت‌های اخلاقی ما قرار خواهند گرفت. بنابراین براساس این تحلیل، انسان‌ها در هر موقعیت اخلاقی برای دستیابی به داوری صحیح، باید خود را در یک پروسه‌ی تخیلی قرار دهند و در طی آن ببینند که اگر ناظرانی با ویژگی‌هایی ایده آل وجود داشتند، در آن موقعیت به چه چیزی تمایل داشتند و چه چیزی را نمی‌پسندیدند. به همین علت تئوری پردازان این نظریه تلاش کرده‌اند این ناظران را با صفاتی فرشته‌گونه، شخصیت پردازی کنند؛ تا از این طریق، قضاوت‌های آنان را از خطاهای عادی انسانی مصون دارند.

اما تاکید این تئوری پردازان بر این است که این صفات باید کاملاً نا اخلاقی باشند تا نظریه آنها دوری و خود متناقض نگردد. بنابراین در این نظریه‌ها، اخلاق تنها بر اساس واقعیت‌های نا اخلاقی شکل گرفته و وجود هرگونه اصل و ارزش اخلاقی که این ناظران ملزم باشند بر اساس آن داوری اخلاقی کنند، مورد نفی قرار می‌گیرد. بر این اساس حقائق اخلاقی (خوب/بد و درست/نادرست) از حقائق نا اخلاقی صرف استنتاج خواهند شد. ما بر آنیم که در این نوشتار به بررسی و باز خوانی دقیق این نظریه بپردازیم.

کلیدواژه‌ها

فرا اخلاق، ناظر آرمانی، برساخت گرایی، صفات نا اخلاقی، خاص گرایی.

طرح مسأله

نظریه ناظر آرمانی در قرن هجدهم میلادی در اعتراض به دو دیدگاه اخلاقی آن زمان که یا شناخت حقیقت اخلاقی را مرهون عقل محض^۱ می‌دانست و یا حقایق اخلاقی را وابسته به اراده‌ی خدا تلقی می‌کرد، شکل گرفت. (Brant, 2001: 827) این نظریه معمولاً به فیلسوفان همین قرن باز می‌گردد؛ فیلسوفانی نظیر فرانسیس هاجسون^۲، دیوید هیوم^۳ و آدام اسمیت^۴ که همگی بر اهمیت پسند و ناپسند ناظران در ارزیابی صحیح اخلاقی یک فعل یا یک ویژگی شخصیتی تاکید می‌کنند. اما همچنان این که آیا این نظریه‌ها بهتر است به عنوان نظریه‌ی ناظر آرمانی قلمداد شوند یا به عنوان پیش درآمدی نزدیک برای این آن‌ها، مسأله‌ای بحث بر انگیز است. مثلاً برخی بیان می‌کنند که ناظران در این تئوری‌ها، آن طور که باید ایده‌آل سازی نشده‌اند تا بتوانند شایسته‌ی ناظر آرمانی بودن باشند.

این نظریه دارای تقریرهای متعددی است. تقریر کلاسیک معاصر از این نظریه، در مقاله‌ی مشهور رودریک فرث^۵ با عنوان "مطلق گرایی اخلاقی و نظریه ناظر آرمانی" آمده است. از زمان مقاله‌ی مهم فرث در این زمینه این نظریه‌ها توسط بسیاری از فیلسوفان دیگر معاصر همچون ریچارد برانت^۶، توماس کارسون^۷، آر.ام. هیر^۸، مایکل اسمیت^۹ و چارلز تالیافرو^{۱۰} مورد اقبال و پذیرش قرار گرفتند. بعد از نگارش این مقاله توسط فرث، شرح و نقد متعددی، بر آن نگاشته شد. نیز بر اساس تقریر فرث، تقریرهای دیگری از این نظریه ارائه شده است. مثلاً مایکل اسمیت با پذیرش این نظریه در کتاب *مسائل اخلاقی*^{۱۱} خود تقریر دیگری از این نظریه، با ویژگی‌هایی نسبتاً متفاوت طرح می‌نماید. او ناظران ایده‌آل مقبول خود را ناصحان آرمانی می‌خواند. دیدگاه تالیافرو در این زمینه و ویژگی‌هایی که وی برای ناظران آرمانی برمی‌شمارد، نزدیک‌ترین دیدگاه به نظریه فرث است. وی از دیدگاه فرث در این زمینه حمایت می‌کند. او تقریر خاص خود را از این نظریه که به نظر وی قوی‌ترین قرائت از این نظریه‌هاست، در کتاب مشهور خود با *فلسفه‌ی دین در قرن بیستم*^{۱۲} بسط داده است.

-
- 1 . Pure reason
 - 2 Francis Hutcheson.
 - 3 David Hume.
 - 4 Adam Smith.
 - 5 Roderick Firth
 - 6 Richard .B Brant
 - 7 Thomas Carson
 - 8 R.M. Hare.
 - 9 Michael smith.
 - 10 Charles Taliaferro.
 - 11 . Moral Problem
 - 12 . Contemporary Philosophy of Religion

به طور کل تقریرهای مختلف این نظریه دارای ساختار و اصولی مشترکند. برخی از این اصول، مقوم و ذاتی این نظریه‌ها هستند، به گونه‌ای که اساساً این نظریه‌ها بر محور آن‌ها شکل گرفته‌اند. به همین دلیل مخدوش شدن هریک آن‌ها به نقض این نظریه‌ها خواهد انجامید. در عین حال نظریه‌های ناظر آرمانی در ویژگی‌هایی از یکدیگر متمایز می‌شوند و با یکدیگر اختلاف دارند. برای شناخت و بازخوانی این نظریه، به مدد الهی تلاش خواهیم کرد؛ با بیان اصول و مبانی مشترک این نظریه‌ها تحت دو عنوان معناشناسانه و وجود شناسانه و بیان نتایج هریک از آن‌ها، طرحی دقیق از ساختار مشترک و عمومی آن‌ها به دست دهیم. سپس با بیان تمایزات و تفاوت‌های این نظریه‌ها شناختی دقیق از آن‌ها حاصل خواهد گشت.

۱. ساختار مشترک

شخصی‌انگاری^۱ نظریه‌ای فرا اخلاقی است. بر اساس این نظریه، داورهای اخلاقی بیانگر واکنش عاطفی ما، نسبت به امور واقعی است؛ اموری که در دنیای خارج با آن مواجه می‌شویم. یعنی وقتی یک ناظر با دیدن یک صحنه یا اتفاق بیان می‌کند که آن واقعه از نظر اخلاقی خطا یا صحیح است، در واقع احساسات منفی یا مثبت خود را ابراز می‌نماید.^۲ بنابراین از نظر شخصی انگاران حقایق و الزامات اخلاقی را باید از نوع احساس و عواطف دانست که حاکی از امور واقعی و چگونگی وجود جهان نیستند؛ بلکه در موقعیتی اخلاقی، با دیدن اموری که در حال اتفاق افتادن است، احساسی - خوشایند یا ناخوشایند - در فاعل اخلاقی شکل می‌گیرد که آن را به شکل گزاره‌ی اخلاقی «X بد است» گزارش می‌کند

نظریه ناظر آرمانی روایت پخته‌تری از همین شخصی‌انگاری است. (گنسلر، ۱۳۸۵، ص ۶۱) این تئوری نیز همانند شخصی‌انگاری الزامات و ارزش‌های اخلاقی را بر مبنای احساس تعریف می‌کند، اما نه احساسات شخصی یا حتی گروه‌های خاص بل ناظرانی آرمانی و فرضی. یعنی در این نظریه به صورت کاملاً فرضی ناظرانی در نظر گرفته شده و تصوّر می‌شود که اگر این ناظران وجود خارجی داشتند و بر قضاوت‌های اخلاقی ما نظارت می‌کردند، داورهای ما را چگونه

1. Subjectivism

^۲ البته به طور کلی شخصی‌انگاری یا ذهنی‌گرایی اخلاقی نظریه‌ای است که در مقابل قرار دارد؛ که به طور کل بر اساس آن ارزش‌ها و خاصه‌های اخلاقی مستقل از ذهن یا سوژه وجود ندارند و مبنای آن‌ها در حالات یا افعال سوژه نظیر احساس، میل، تلقی، انتخاب یا توصیه است. به تعبیر دیگر فی المثل خوبی در چشم نگرنده است، نه در آن چه ناظر به آن می‌نگرد. هیچ چیز در نفس الامر به لحاظ اخلاقی خوب یا بد نیست و حکم به خوبی و بدی چیزی، بنیادی در عالم عین و واقع ندارد. عاطفه‌گرایی - که در متن توضیح آن آمد - توصیه‌انگاری و تصمیم‌گرایی نمونه‌هایی از ذهنی‌گرایی هستند.

ارزیابی می‌نمودند و نسبت به آن چه احساسی داشتند. در واقع همین ارزیابی (پسند و ناپسند) فرضی این ناظران آرمانی و تخیلی، خوب/ بد و درست/ نادرست اخلاقی را شکل می‌دهد. این ناظران از آن جهت آرمانی و ایده آل نامیده شده‌اند که تئوری پردازان این نظریه کوشیده‌اند آن‌ها را با ویژگی‌هایی کاملاً خاص شخصیت‌پردازی کنند؛ خصوصیتی که احراز آن‌ها بتواند از خطاهای معمول که قضاوت‌های اخلاقی انسان‌های عادی را مخدوش و ناقص می‌سازد، جلوگیری نماید. («Ideal Observer Theories» (Kawall, 2013) ویژگی‌هایی که شاید بتوان گفت که احراز یا اکتساب اکثر آن‌ها از توان انسان‌های عادی خارج است^۱. به همین دلیل بر اساس این نظریه، تنها نگرش چنین ناظرانی، ملاک صدق و کذب قضاوت‌های اخلاقی قرار می‌گیرد.

این نظریه دارای تقریرهای متعددی است که همه‌ی آن‌ها در این که طبیعت ناظران را (اعم از این که انسان باشند یا غیر انسان) سرچشمه و منبع دانش اخلاقی می‌دانند، با یکدیگر هم‌داستان‌اند. (Brant, 2001:827)

در حقیقت حس دورنی ناظران آرمانی که ریشه در طبیعت آن‌ها دارد نگرش خاصی را در آن‌ها ایجاد می‌کند. سپس این حس مبنای قضاوت‌های اخلاقی آنان قرار گرفته و به شکل پسند و ناپسند، میل یا ترجیح نمودار می‌شود. بر اساس این نظریه‌ها همین پسند (یا ناپسند)، میل و ترجیح ناظران آرمانی است که باید ملاک صدق و کذب داروهای اخلاقی ما قلمداد شود. نظریه‌های ناظر آرمانی اولاً و بالذات، نظریه‌هایی معناشناسانه هستند و بر تحلیل معنایی فلسفی مبتنی گشته‌اند. یعنی، بر اساس آن‌ها احکام اخلاقی را می‌توان به صورت زیر تحلیل و بازنویسی کرد:

«ل» اخلاقاً درست است = «نا» (علامت اختصاری «نا» برای ناظر آرمانی وضع شده است) «ل» را تحسین می‌کند.

«م» اخلاقاً نادرست است = «نا» «م» را تقبیح می‌کند.

«ن» نه اخلاقاً درست است و نه اخلاقاً نادرست = «نا» نه «ن» را تحسین می‌کند و نه

تقبیح. (تالیافرو، ۱۳۸۲: ص ۳۵۱)

اما بر اساس این تبیین از گفتار و گزاره‌های اخلاقی، می‌توان به لحاظ معرفت‌شناسانه طرحی از روش معرفت اخلاقی به‌دست آورد.^۲ (همان: ۸ - ۳۴۷ و ۳۵۱).

این نکته قابل اهمیت است که بدانیم وجود این ناظران در تمامی تئوری‌های ناظر آرمانی،

^۱ به این خصوصیات در ۲-۱ می‌پردازیم.

^۲ این روش معرفت اخلاقی را در ۱-۲-۳ توضیح خواهیم داد.

کاملاً فرضی تلقی می‌شود («deal Observe Theories» Kwall, 2013). یعنی تئوری پردازان این نظریه هیچ التزامی به وجود داشتن این ناظران ندارند. از این رو این نظریه نسبت به وجود و عدم ناظران آرمانی یا حتی تعیین مصادیقی برای آن‌ها لایبشرط طرح شده است. این لا شرط بودن تا جایی است که این نظریه‌ها هم می‌تواند با الحاد سازگار باشد و هم با خدا باوری. (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۵۳-۳۵۲)

شالوده و ماهیت تئوری‌های ناظر آرمانی و ساختار مشترک آن بر اساس اصولی شکل گرفته است. این اصول ذاتی، در میان تمامی تقریرهای آن مشترکند و در قوام آن‌ها نقش حیاتی و بی‌بدیلی ایفا می‌کنند. به همین دلیل تئوری پردازان این نظریه، بر حفظ این اصول تاکیدی ویژه کرده‌اند. شناخت دقیق این اصول برای فهم دقیق این نظریه کاملاً ضروری است. ما این اصول و لوازم و نتایج آن‌ها را به تفکیک در دو بخش معناشناسانه، وجود شناسانه بیان خواهیم کرد.

۱-۱. اصل معناشناختی

همان طور که در قسمت قبل گفتیم نظریه ناظر آرمانی، نظریه‌ای معناشناختی در باب معنا و کارکرد واژه‌ها، مفاهیم و جملات اخلاقی است که آن‌ها را بر مبنای «میل و پسند/ ناپسند ناظران آرمانی» تعریف می‌کند. (Firth, 1952: 317-329) یعنی از نظر این نظریه، وقتی با زبان متعارف و عادی، از خوبی و درستی فعلی سخن می‌گوییم، منظورمان بیان تمایل و پسند ناظران آرمانی است و می‌توان بی‌هیچ تناقضی «مورد میل ناظران آرمانی بودن» و «درست و خوب» بودن را به جای یکدیگر در یک جمله به کار برد. این تحلیل را باید پایه‌ای‌ترین اصل ذاتی این تئوری‌ها تلقی کرد که بقیه‌ی اصول و نتایج (اعم از معناشناسانه، وجود شناسانه، معرفت شناسانه و منطقی) از آن استنتاج می‌شوند.

۱-۱-۱. تعریف‌گرا^۱ و طبیعت‌گرا^۲ بودن

وجه مشترک اعتقاد تعریف‌گرایان که طیف وسیعی از نظریات را به خود اختصاص می‌دهند، تعریف پذیر و قابل تحلیل دانستن مفاهیم اخلاقی (خوب/بد، درست/نادرست) است. این نظریه‌ها مفاهیم اخلاقی را اموری بسیط و تجزیه‌ناپذیر تلقی نمی‌کنند، بلکه بر این اعتقادند که می‌توان مفاهیم اخلاقی را بدون کمک از سایر مفاهیم اخلاقی و تنها براساس مفاهیم نااخلاقی که ناظر به واقع هستند، تعریف و بازنویسی کرد؛ مفاهیمی همچون میل، لذت، امر و نهی خدا یا مورد تأیید جامعه و ... بر این اساس مثلاً گزاره‌ی اخلاقی «دروغگویی بد است» تنها روش دیگری برای بیان این مطلب است که «دروغگویی مورد تأیید جامعه نیست».

1. Definism

2. Meta physical naturalist.

تعریف‌گرایان براساس این‌که برای تعریف مفاهیم اخلاقی از کدام امور واقعی مدد می‌جویند به دو دسته‌ی عمده تقسیم می‌شوند. برخی از آنان برای تحلیل گزاره‌های اخلاقی، از امور طبیعی قابل تجربه و ملموس و آشنا مثل «پسند/ ناپسند»، «لذت» و «مورد تایید جامعه» و برخی دیگر از واقعیت‌های مابعدالطبیعی و کلامی مثل «امر و نهی خدا» مدد می‌جویند. گروه اول را طبیعت‌گرایی اخلاقی و گروه دوم را اخلاق‌گرایی مابعدالطبیعی^۱ می‌نامند. (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۲۰۸-۲۰۵)

بر اساس تحلیل معنایی نظریه‌ناظرآرمانی، روشن می‌شود که نظریه‌ناظر آرمانی نیز اساساً نظریه‌ای تعریف‌گرا و طبیعت‌گراست که بر مبنای آن، حقایق و مفاهیم اخلاقی به میل و پسند (یا ناپسند) ناظران آرمانی که اموری روان‌شناختی و کاملاً طبیعی و قابل تجربه‌اند، تحویل برده شده و تعریف می‌شوند. در حقیقت در این تحلیل معنایی، خوب و بد بودن و نیز درست یا نادرست بودن کاملاً معادل و برگردان مورد میل ناظران آرمانی بودن یا مورد میل آنان نبودن و نیز مورد پسند ناظران آرمانی بودن یا مورد پسند آنان نبودن تلقی می‌شود. (مگ ناوتن، ۱۳۸۳: ۱۱۳)

۱-۲. وابستگی معنا شناختی اخلاق به نگرش ناظران آرمانی

وقتی در تحلیل معنایی، مفاهیم و جملات اخلاقی را به نگرش ناظران آرمانی تحویل ببریم، این امر مستلزم وابستگی کامل زبان اخلاق به نگرش آن‌ها نیز خواهد شد. توضیح این‌که بر اساس این دیدگاه، واژه‌ها و مفاهیم اخلاقی، مانند «خوبی» و «بدی»، «درستی» و «نادرستی» و «عدل» و «ظلم» در قالب واژه‌ها و مفاهیم ناظر به نگرش ناظران آرمانی مثل «میل» «پسند/ناپسند» و «ترجیح» تعریف می‌شوند. از همین رو اگر مثلاً کسی بخواهد از خوب بودن راستگویی گزارش کند، می‌تواند به جای گزاره‌ی «راستگویی خوب است» گزاره‌ی «ناظران آرمانی به راستگویی تمایل دارند» را به کار ببرد. از نظر تئوری‌پردازان ناظرآرمانی بار معنایی این دو جمله به هیچ روی با هم تفاوت ندارند. لازمه‌ی منطقی این تنیدگی بل عینیت معنایی - «خوب» و «مورد میل ناظران آرمانی بودن» - وابستگی معنا شناختی این دو خواهد بود؛ به گونه‌ای که با صرف‌نظر از نگرش این ناظران، هیچ تصور و فهمی از معنای خوبی و بدی نمی‌توان داشت. بر این اساس هرکس معنای خوبی/ بدی و ... (اخلاقی) را به گونه‌ای صحیح فهم کرده باشد، لزوماً در ابتدا در ذهن خود نگرش ناظران آرمانی را تصوّر کرده و سپس با گزاره‌ی اخلاقی «X درست است» به آن اشاره می‌کند، کما این‌که می‌توانست به جای آن بگوید «X مورد پسند ناظران آرمانی است»^۲. به همین دلیل است که می‌توان چنین استنباط کرد

1. Metaphysical moralism.

۲ - به روشنی می‌توان تصدیق کرد که این وابستگی معنایی با شهودهای زبانی ما ناسازگار است.

که " بنابر نظریه ناظر آرمانی تکیه‌گاه ما در حین انشاء احکام اخلاقی وجود یک چنین منظری آرمانی است." (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۳۵۱) بر این مبنا گویا زبان اخلاقی متعارف ما، دچار نوعی کژئی شده است که به جای «موردپسند ناظران آرمانی» واژه‌ی «درست و خوب» را به کار می‌برد یا لاقلاً این کار به خاطر کوتاه‌نویسی است، نه این که این دو مفهوم در کاوشی معنا شناختی با یکدیگر، تفاوت و تغایری داشته باشند. این بستگی تا آن جاست که تالیافرو معتقد است که بر اساس این تحلیل معنایی، اگر نگوئیم فرض این سخن که «ل اخلاقاً درست است» و در عین حال «ل مورد پسند ناظران آرمانی نیست» تناقض‌آمیز است، می‌توان گفت لاقلاً بازتاب کاربرد غیرمتعارف زبان است. (همان)

۱-۲. اصل وجود شناختی

وابستگی مفهومی اخلاق به نگرش ناظر آرمانی مستلزم وابستگی وجود شناسانه‌ی اخلاق به نگرش این ناظران خواهد شد. اگر اوصاف اخلاقی مفهوماً و به لحاظ معنایی معادل میل و پسند ناظران آرمانی باشد و بتوان آن دو را کاملاً در جایگاه یکدیگر به کار برد؛ در این صورت آن دو به لحاظ وجودی نیز نه تنها به هم وابسته بلکه عین هم بوده و به یک وجود موجود خواهد شد. این بدان معنی است که اگر ناظرانی آرمانی را - ولو به صورت فرضی - نتوانیم مفروض بگیریم، حقایق اخلاقی هم موجود نخواهند شد. از این‌روست که جیسون کاول در مقاله‌ی ارزنده‌ی خود که در تبیین تئوری‌های ناظر آرمانی نگاشته است، بر این وابستگی وجود شناسانه انگشت تأکید می‌نهد و می‌نویسد:

بنابر نظریه‌های ناظر آرمانی، اخلاق [حقایق اخلاقی] از نگرش‌های ناظران آرمانی تشکیل شده است. این گونه نیست که ناظران آرمانی افرادی باشند که با توجه به ویژگی‌های ایده‌آل که دارند، می‌توانند به طور صحیح حقایق مستقل و پیشین [مثل قبح ظلم و حسن عدل] را به چنگ

هنگامی که در موقعیت اخلاقی قرار می‌گیریم، به خوبی و بدی، درستی و نادرستی، ظالمانه یا عادلانه بودن آن حکم می‌کنیم و معنی آن را می‌فهمیم بدون این که هیچ توجه‌ای به پسند و ناپسند ناظران آرمانی داشته باشیم. در واقع به نظر می‌آید تئوری پردازان این نظریه با این ترجمه‌ی پیشنهادی از زبان اخلاق، آن را به گونه‌ای غیر متعارف جلوه می‌دهد که برای کاربران این زبان کاملاً غریب و نامانوس است. نادرستی این وابستگی زمانی رخ می‌نماید که بدانیم، تأکید این تئوری‌ها بر این است که این ناظران باید فاقد هرگونه صفت اخلاقی و ارزشی باشند و می‌باید مبنای داوری آنان تنها صفات نااخلاقی باشد. (ر.ک به ۱.۲.۱.۲) در این صورت ما فهم و تصور حقائق اخلاقی را وابسته به پسند و ناپسند ناظرانی دانسته ایم که دارای هیچ فضیلت اخلاقی نبوده و ملزم به رعایت هیچ اصل و ارزش اخلاقی نیستند!

آوردند (طوری که گویی نگرش‌های خود آنان، فقط یک راهنمای مؤثر برای رسیدن به یک نظام اخلاقی از پیش معین باشد)؛ بلکه این که به عنوان مثال یک چیز (مثل ظلم و عدل) جایگاه اخلاقی خاص خود [مثل درستی / نادرستی، بدی/خوبی] را دارد، به خاطر این است که ناظران آرمانی نگرش معین و مشخصی در آن مورد دارند [یعنی آن را خوب یا بد، درست یا نادرست تلقی می‌کنند] (Kawall, 2013 « Ideal Observe Theories »).

کاووال شاکله‌ی اصلی نظریه‌های ناظرآرمانی را بر این اصل وجود شناسانه استوار می‌داند که، اگر حقایق اخلاقی و اکاوی وجود شناسانه شوند، معلوم می‌شود این حقایق، وجود خود را از نگرش ناظران آرمانی گرفته و از این نگرش‌ها ساخته شده‌اند. (Kawall, 2002, P359)

بنابراین حقایق و مفاهیم اخلاقی چیزی جز نگرش ناظران آرمانی نخواهند بود. در نتیجه در این دیدگاه هرگونه وجود اصل و ارزش اخلاقی پیشین که لازم باشد، ناظران آرمانی در قضاوت‌های اخلاقی خود بر اساس آن داوری کنند مورد نفی قرار می‌گیرد، زیرا در واقع همه‌ی مفاهیم و حقایق و ارزش‌های اخلاقی توسط نگرش این ناظران ساخته و پرداخته می‌شود. به همین علت نمی‌توان هیچ اصل اخلاقی را از قبل پیش فرض گرفت و این ناظران را موظف دانست تا بر اساس آن داوری کنند.^۱ درست بر اساس همین دیدگاه خاص است که این نظریه را می‌توان در شمار برساخت‌گرایان^۲ و اراده‌گرایان^۳ بر شمرده‌اند.

این اصل وجود شناسانه نتایجی را در بر دارد که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱-۲-۱. صفات ناظران آرمانی نااخلاقی^۴ هستند.

یکی از نتایج بسیار روشن اما قابل توجه تحلیل معنایی و اصل وجود شناسانه‌ی این نظریه این است که صفاتی که تئوری‌پردازان این نظریه به این ناظران نسبت می‌دهند تا آن‌ها را به گونه‌ای آرمانی شخصیت‌پردازی کنند باید صفاتی نا اخلاقی باشد نه ارزشی و اخلاقی؛ زیرا در

۱. این وابستگی وجود شناختی از نتایج وابستگی معنا شناختی حقایق اخلاقی به نگرش ناظران آرمانی به حساب می‌آید. اما ما آن را تحت عنوان اصل وجود شناسانه به صورت مستقل بیان کردیم، زیرا از لوازم قطعی و روشن اصل معنا شناختی است. گویی این استلزام چنان برای ذهن آدمی روشن و بی‌اشکال می‌نماید که بلافاصله با در نظر گرفتن وابستگی معناشناختی این نتیجه - وابستگی وجود شناختی - به ذهن متبادر شده و استنتاج مبرهن و قهری آن تلقی می‌شود.

2 Constructivism.

3 Voluntarism.

۴. این واژه معادل non moral در زبان انگلیسی است. این واژه به معنی ضد اخلاق نیست. در فلسفه اخلاق به صفاتی، صفات نااخلاقی گفته می‌شود که مرتبط با اخلاق نیست بلکه صفاتی است که بیرون از حیطه ی اخلاق و فارغ از آن خوب و ارزشمند است، مثل عالم و قادر بودن.

حقیقت نسبت دادن ویژگی‌های اخلاقی و ارزشی به این ناظران یا مستلزم نقض پایه‌های این تئوری و رها کردن آن خواهد شد یا منطقاً موجب دور می‌شود. ما در اینجا این دو استلزام را به اجمال توضیح می‌دهیم.

۱) نسبت دادن ویژگی‌های اخلاقی به ناظران مستلزم نقض نظریه ناظر آرمانی است.

بر اساس نظریه ناظر آرمانی اخلاق و حقایق اخلاقی را تنها باید از نگرش ناظران آرمانی گرفت، زیرا تنها دیدگاه‌های اخلاقی این ناظران به خاطر صفات ایده‌آلی که دارند مصون از خطاست. حال با این توضیح، اگر فیلسوفی، ناظر آرمانی مورد قبول خود را با صفات اخلاقی و ارزشی - نه نا اخلاقی - پردازش کند، در حقیقت او که بنا بر اعتقاد خودش، قرار بود حقایق و ارزش‌های اخلاقی را از نگرش ناظران آرمانی اتخاذ کند، پیش از آن، ارزش‌هایی اخلاقی را از پیش خود - نه از پیش (نگرش) ناظران آرمانی - پیش فرض گرفته، درست انگاشته و به این ناظران نسبت داده است. در حقیقت، گویی او با این کار از مدعای اولیه‌ی خود که اخلاق را فقط و فقط باید از نگرش این ناظران گرفت دست شسته است.

بنابراین تئوری پردازان نظریه ناظر آرمانی اگر بخواهند نظریه آن‌ها پابرجا بماند و خود متناقض و خود شکن نگردد، باید تلاش کنند، ناظران آرمانی خود را با صفاتی نااخلاقی شخصیت‌پردازی کنند.

۲) نسبت دادن ویژگی‌های اخلاقی مستلزم دور است.

همان‌طور که در دلیل پیشین تأکید کردیم، به اعتقاد تئوری پردازان ناظر آرمانی، آن‌چه که موجب تضمین صحت داورهای ناظران آرمانی می‌شود و نگرش‌های اخلاقی آنان را مصون از خطا می‌کند، صفات و ویژگی‌هایی است که به آن‌ها نسبت داده می‌شود. حال اگر صفاتی اخلاقی را به این ناظران نسبت دهیم و آن صفات را پشتوانه‌ی ضمانت‌ صیانت دیدگاه‌های آنان از خطا بدانیم، با توجه به این که این صفات اخلاقی نیز صحت خود را وامدار نگاه این ناظران هستند، مشکل دور پیش خواهد آمد.

دیدگاه ناظران آرمانی ← صفات و ارزش‌های اخلاقی

دیدگاه ناظران آرمانی → صفات و ارزش‌های اخلاقی

یعنی به عبارت دیگر صحت ارزش‌های اخلاقی وامدار دیدگاه ناظران است اما خود نگرش‌های آنان نیز درستی و صحت خود را مدیون ارزش‌ها و صفات اخلاقی‌اند.

فرث به شدت بر این نکته پای می‌فشارد و بر این باور است که تنها تقریری از نظریه ناظر آرمانی را می‌توان مقبول و قابل دفاع تلقی کرد که صفاتی نااخلاقی برای این ناظران ترسیم کنند. به همین دلیل او سعی می‌کند همه‌ی ویژگی‌های ناظران آرمانی را به گونه‌ای کاملاً نااخلاقی تقریر و توصیف کند.

(Firth, 1952: 336) تالیافرو نیز به این نکته‌ی مهم اشاره و تأکید می‌کند. او بر این باور است که ناظران در نظریه ناظرآرمانی تنها باید به تمام واقعیات «نااخلاقی» علم مطلق داشته باشند. (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۳۴۹)

برود نیز در این باره می‌نویسد:

فیلسوفی که برای این نوع تحلیل وابسته به میل تلاش می‌کند، روی سراسیمگی لغزنده‌ای قرار دارد و به ندرت می‌تواند در تعریف ناظر آمانی‌اش از تعارض پرهیز کند. تقریباً همواره به طور ناخودآگاه ویژگی‌هایی را معرفی می‌کند که در واقع اخلاقی هستند و بنابراین در این که ویژگی‌های اخلاقی را در یک مبنای کاملاً نا اخلاقی تعریف کند ناموفق است.

(Firth, 1952: 336)

بنابراین، تئوری پردازان ناظرآرمانی اگر بخواهند به اصول معناشناسانه و وجود شناسانه‌ی خود وفادار بمانند، ناگزیر باید اخلاق را بر نااخلاقیات بنا کنند و ناظرانی را ترسیم نمایند که از هرگونه صفت اخلاقی تهی باشند.

۱-۲-۲. شناخت‌گرا بودن تئوری ناظرآرمانی

شهود اخلاقی متعارف انسان‌ها معمولاً شناخت‌گرایی را تایید می‌کند. به نظر شناخت‌گرایان قضاوت‌های اخلاقی ما قابلیت صدق و کذب دارند. یعنی می‌توان برای درستی یا نادرستی آن‌ها ملاک و معیاری نشان داد، تا براساس انطباق یا عدم انطباق بر آن‌ها، از یک طرف، صدق یا کذبشان سنجیده شود و از طرف دیگر قابل اثبات یا ابطال باشند. گفتگو و محاوره‌ی متعارف اخلاقی بین انسان‌ها به روشنی این مطلب را تایید می‌کند. ما گاه قضاوت‌های اخلاقی خود یا دیگران را نادرست، نابجا یا غیر منطقی می‌بینیم در حالی که بعضی از داورهای اخلاقی را چنان درست می‌دانیم که حتی اگر مطابق میل و سلیقه یا تامین‌کننده‌ی منافع ما نیز نباشد، از آن‌ها به جد حمایت می‌کنیم.

نظریه‌ی ناظر آرمانی توانسته است، خود را با شهود اخلاقی متعارف، سازگار نمایند. بر اساس این نظریه‌ها، گزاره‌های اخلاقی قابلیت صدق و کذب دارند. در واقع، پسند و ناپسند ناظر آرمانی، صدق و کذب آن‌ها را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، در این نظریه‌ها، نگرش‌های ناظران آرمانی فرضی، کاملاً مستقل از داورهای و نگرش‌های اخلاقی ما، در نظر گرفته شده‌اند. در صورتی که قضاوت‌های ما با آن دیدگاه‌ها تطبیق کند، درست و در غیر این صورت نادرست خواهد بود. درست از همین طریق، نیز می‌توان باوری اخلاقی را اثبات یا ابطال کرد.

(Kawall, 2013 « Ideal Observe Theories »)

۱-۲-۳. روش معرفت اخلاقی

اگر چه تئوری ناظرآرمانی اول و بالذات تئوری معنا شناسانه است و شکل‌گیری آن بر این

پایه بوده است، اما به وضوح می‌توان بر اساس آن روشی برای معرفت اخلاقی استنتاج کرد. (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۳۴۸-۳۴۷ و ۳۵۱).

بر این اساس تحلیلی که این نظریه از مفاهیم اخلاقی بدست می‌دهد - خوب = آن‌چه ناظران آرمانی می‌پسندند (تمایل دارند یا ترجیح می‌دهند) - گویی چنین روش معرفت‌شناسانه‌ای را پیشنهاد می‌کند:

"هنگام قضاوت اخلاقی، سعی کن خود را به جایگاه ناظران آرمانی نزدیک کنی و تصوّر نمایی که اگر به جای آن‌ها بودی، در چنین موقعیت اخلاقی چه نگرشی داشتی، چه چیزی را می‌پسندیدی، به چه چیز تمایل نشان می‌دادی یا چه گزینه‌ای را از میان گزینه‌های دیگر ترجیح می‌دادی."

ناظران آرمانی با صفاتی همچون، دانای کل نسبت به حقایق نا اخلاقی (یا کاملاً آگاه)، مدرک کل، بی‌طرف، بی‌تعصب، بی‌غرض، سازگار در قضاوت و کاملاً منطقی توصیف شده‌اند. «پس وقتی چیزی را "خوب" می‌نامیم یعنی اگر ناظر آرمانی می‌بودیم آن را می‌خواستیم. البته ما هرگز ناظر آرمانی نخواهیم بود، زیرا همیشه قدری جهل و غرض‌ورزی داریم. اما مفهوم ناظر آرمانی برای ما سودمند است، زیرا تصویری زنده از حکمت اخلاقی و راهی برای فهم معنا و روش‌شناسی داوری‌های اخلاقی به دست می‌دهد». (گنسلر، ۲۰۱۳: ۷۰) بنابراین می‌توان گفت اگرچه یقیناً هیچ‌یک از ما ناظر آرمانی نیستیم ولی بنابر این نظریه، تکیه‌گاه ما در حین انشاء احکام اخلاقی یا ارزشی، وجود یک چنین منظری است. (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۳۵۱)

اما با توجه به این که صفات ناظران آرمانی صفاتی کاملاً نا اخلاقی و غیر ارزشی است (ر.ک به ۱-۲)، باید توجه داشت که در هنگام قضاوت اخلاقی، باید سعی کنیم خود را به جای ناظرانی که از صفات اخلاقی خالی‌اند و در داوری اخلاقی‌شان مقید و ملزم به رعایت هیچ اصل و ارزش اخلاقی نیستند بگذاریم!

بنابراین اولاً باید سعی کنیم تنها بر اساس حقایقی نا اخلاقی قضاوت کنیم، سپس علم خود را از واقعیت‌های نا اخلاقی بالا ببریم یا حداقل جایگاه عالمانی را که دارای آگاهی کاملند تصوّر نماییم، خود را در جایگاه دیگرانی که درگیر یک موقعیت اخلاقی‌اند تخیل کنیم، به معنای نا اخلاقی کاملاً بی‌طرف بوده و سازگار قضاوت کنیم (تا حد امکان به صفات ایده آل و دور از هر گونه نقص نزدیک شویم) و ثانیاً بدون لحاظ هیچ اصل و ارزش اخلاقی، حدس بزنیم که میل ناظران آرمانی در موقعیت اخلاقی مدّ نظر چه خواهد بود و در آن موقعیت چه چیز را ترجیح می‌دهد. در این صورت ممکن است! به پسند ناظران آرمانی دست یابیم یا حداقل به آن نزدیک

شده باشیم.^۱

به این شیوه معرفت اخلاقی انتقادات فراوانی وارد شده است. از همین رو برخی تئوری پردازان این نظریه بیان داشته‌اند که اساساً غرض ابتدایی این تئوری بیان روشی برای معرفت اخلاقی نبوده است بلکه این نظریه تنها به تحلیل ماهیت حقایق اخلاقی پرداخته است؛ اما عده‌ای به غلط از آن استفاده‌ی معرفت‌شناسانه کرده یا آن را تئوری معرفت‌شناختی تلقی نموده‌اند. به نظر این دسته از فیلسوفان همین استنتاج نابجاست که موجب انتقادهای معرفت‌شناسانه زیادی به این تئوری شده است. (Kawall, 2006: 363)

۱-۲-۴. وابستگی معرفت‌شناسانه حقایق اخلاقی به ناظران آرمانی

در چند بخش قبل از وابستگی معناشناسانه و به تبع وابستگی وجود شناسانه‌ی حقایق اخلاقی به ناظران آرمانی سخن گفتیم. ادعای ما این است که نتیجه‌ی چنین بستگی‌هایی، وابستگی معرفت‌شناختی ارزش‌ها و اصول اخلاقی به ناظران آرمانی نیز خواهد بود. ما این ادعای خود را با دو دلیل اثبات می‌کنیم:

(۱) ناظران آرمانی خالی از صفات اخلاقی توصیف شده‌اند.

(۲) این ناظران دارای صفات نااخلاقی آرمانی‌اند.

ما انسان‌های عادی اگر بخواهیم به قضاوت صحیح اخلاقی دست پیدا کنیم باید بر اساس ارزش‌ها و فضائل اخلاقی باشد تا ما را به داوری صحیح راهنمایی کند. بنا بر شاهد اخلاقی ما انسان‌ها، کسی که مفهوم عدالت، گذشت و راستگویی و... را در نظر نگیرد نمی‌تواند داوری اخلاقی معتبری داشته باشد. اما همان‌طور که پیش‌تر بر آن تأکید کردیم ناظران آرمانی خالی از این گونه صفات، فرض شده‌اند و نباید در قضاوت‌های خود محکوم به رعایت این اصول و ارزش‌های اخلاقی باشند؛ زیرا آنان خود، خوب و بد و .. را تعیین می‌کنند. بر این اساس می‌توانیم بگوییم، اساساً ما انسان‌ها نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم که اگر کسی، تصمیم‌های اخلاقی‌اش بر اساس این ارزش‌ها و اصول اخلاقی نباشد چگونه و چه تصمیمی خواهد گرفت؟! اساساً چگونه می‌شود که تنها بر اساس یکسری واقعیات نا اخلاقی صرف داوری اخلاقی کرد، چه‌رسد به این

۱- به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که این راهکار معرفت اخلاقی، ناممکن و نیز نامعقول است. زیرا نه تنها دسترسی به نگرش چنین ناظرانی برای ما محال است بلکه حتی تقریباً به این جایگاه هم امری نامعقول می‌نماید. یعنی هم، از یک طرف تصور چنین جایگاه آرمانی برای ما ممکن نیست و هم از طرف دیگر- حتی اگر بتوانیم خود را به چنین صفات آرمانی نزدیک کنیم و آن را تصور کنیم- هرگز نخواهیم توانست بدون لحاظ ارزش‌ها و اصول اخلاقی قضاوت اخلاقی کنیم و نیز از اساس داوری بدون اصول و ارزش‌های اخلاقی را صحیح نمی‌دانیم.

که بگوییم آن داوری درست است یا نادرست؟! مثلاً اگر با یک صحنه‌ی سرقت روبرو شویم، اگر هیچ درکی اخلاقی از بد بودن سرقت نداشته باشیم، تنها با دیدن این صحنه که فردی وارد خانه‌ی دیگری شده و اموال او را بر می‌دارد، چگونه می‌توانیم قضاوت اخلاقی در مورد آن داشته باشیم؟!

اگر این دلیل را در کنار دلیل دوم قرار دهیم روشنی این ادعای ما بیشتر هویدا می‌شود. این ناظران دارای صفاتی هستند ایده‌آل. آرمانی نامیدن این صفات به این دلیل است که احراز قریب به اتفاق آن‌ها از توان انسان‌های عادی خارج است؛ صفاتی مثل دانای کل بودن، کاملاً بیطرف بودن و... درست به خاطر همین است که تئوری پردازان این نظریه، ناظران آرمانی را وجودی فرضی و تخیلی تلقی می‌کنند.

پیش‌بینی قضاوت اخلاقی فردی که داوری‌هایش نه بر اساس صفات اخلاقی بلکه تنها بر صفاتی آرمانی و نااخلاقی است ناممکن و از قدرت اندیشه ما خارج است. زیرا از یک‌طرف به خاطر محدودیت ابزارهای معرفتی که داریم، غالباً نمی‌توانیم آن صفات نااخلاقی را احراز کنیم و از طرف دیگر ابزارهای معرفت اخلاقی عادی - مثلاً عقل - که در دسترس داریم و با آن خوب و بد اخلاقی را درک می‌کنیم در این‌جا کاربرد ندارد.

قابل پیش‌بینی نبودن نگرش‌های اخلاقی ناظران آرمانی - که حقایق اخلاقی را می‌سازند - دلیلی کافی برای وابستگی معرفت‌شناسانه‌ی این حقایق به دیدگاه‌های آنان است. این درست همان مدّعی است که ما به دنبال اثبات آن بودیم.

۱-۲-۵. نتیجه‌ی منطقی: گذر از هست به باید

مغالطه‌ی باید و هست به نام فیلسوف بزرگ انگلیسی، دیوید هیوم گره خورده است. وی پیش‌گام در دفاع از این نظریه تلقی می‌شود. چندین تفسیر و برداشت متفاوت از این ادعای هیوم شده است، اما تفسیر رایج و مشهور این ادعا همان است که از آن به «حائل منطقی بین باید و هست» تعبیر می‌شود. بر اساس این تفسیر، نتایجی را که واژه‌هایی از قبیل «باید» و «خوب» در آن‌ها به کار رفته است، نمی‌توان منطقاً از مقدماتی استنباط کرد که در هیچ‌یک از آن‌ها این واژه وجود نداشته باشد. در واقع در این صورت گویی با یک یا دو جمله‌ی توصیفی، جمله‌ای ارزشی یا به عبارت دیگر، از جمله یا جملاتی اخباری، جمله‌ای انشایی را نتیجه گرفته‌ایم. (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۹ تا ۳۲)

هما‌نطور که گفتیم نظریه‌های ناظر آرمانی تعریف‌گرا هستند. از نظر تعریف‌گرایان می‌توان، باید را بر اساس هست و ارزش را بر اساس واقعیت تعریف کرد. اگر چنین تعریفی قابل قبول باشند، می‌توان بر مبنای آن‌ها منطقاً از هست‌ها به باید یا از واقعیت به ارزش گذر کرد. (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۲۰۵ و ۲۰۶) بنابراین بر اساس نظریه ناظر آرمانی نیز می‌توان از گزاره‌ی عینی و غیر

ارزشی «ناظران آرمانی به X تمایل دارند» گزاره کاملاً اخلاقی و ارزشی «X را باید انجام داد» استنتاج نمود. نباید تصور کرد که این استنتاج، به خاطر این که ناظران آرمانی صفات آرمانی دارند، استنتاج ارزش از ارزش است نه استنتاج ارزش و باید از هست. یعنی ممکن است فکر کنیم؛ گزاره‌ی اول - ناظران آرمانی به X تمایل دارند - به خاطر وجود صفت «آرمانی» گزاره‌ی ارزشی به حساب می‌آید؛ بدین معنی که گویی گزاره‌ی اول چنین مفادی را در بر دارد: «ناظرانی که در صفات اخلاقی ایده‌آل‌اند به X تمایل دارند» پس نتیجه خواهیم گرفت که «X را باید انجام داد». به عبارت دیگر، نباید مبنای توجیه اخلاقی و استنباط منطقی باید X را انجام داد، صفات ایده‌آل اخلاقی ناظران آرمانی تلقی کرد تا بگوییم باید از صفات ارزشی و اخلاقی استنباط شده است نه هست‌ها، لذا مشکل مغالطه‌ی باید و هست پیش نمی‌آید.^۱ بله اگر در این تئوری‌ها، ناظران با صفات اخلاقی و ارزشی ایده‌آل ترسیم می‌شدند و این صفات مبنای توجیه و استنتاج منطقی گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گرفت، چنین تصویری درست می‌نمود اما همان‌طور که گفتیم بر اساس این نظریه‌ها، ویژگی‌های ایده‌آل ناظران آرمانی صفاتی کاملاً نااخلاقی‌اند. در واقع در این نظریه‌ها تأکید بر آن است که میل و نگرش ناظران آرمانی که اخلاق را می‌سازند بر مبنای صفات نااخلاقی شکل گرفته‌اند و بر آن مبنا توجیه و استنباط می‌شوند. بنابراین در این نظریه اشکال مغالطه‌ی استنتاج باید از هست همچنان باقی خواهد ماند.

۲- تفاوت‌های تئوری‌های ناظر آرمانی

در بخش پیش از ساختار مشترک و ویژگی‌های ذاتی (اصول) نظریه‌های ناظر آرمانی سخن گفتیم. گذشته از ساختار مشترک، در میان این تئوری‌ها تفاوت‌هایی اساسی دیده می‌شود که بر اساس آن‌ها تقریرهای متفاوتی از این نظریه شکل گرفته است. در این بخش به این تفاوت‌ها اشاره خواهیم نمود.

۲-۱. ویژگی‌های نسبت داده شده به ناظران

تئوری پردازان ناظر آرمانی، تلاش کرده‌اند ناظرانی را با ویژگی‌هایی برجسته و خاص پردازش کنند؛ خصوصیتی که احراز آن‌ها بتواند قضاوت‌های اخلاقی آنان را از خطا و نقصان مصون دارد. به عنوان مثال به نظر می‌رسد، ما معمولاً در قضاوت‌های اخلاقی مان اشتباه می‌کنیم

۱- ابوالقاسم فنایی در کتاب خود «دین در تراوی اخلاق» چنین مطلبی را ادعا کرده است. او با نسبت دادن صفات اخلاقی به ناظران آرمانی و ملزم دانستن آنان به رعایت اصول مقدم اخلاقی، تعریفی نادرست از تئوری ناظر آرمانی ارائه کرده است و بر این مبنا نیز، مشکل مغالطه‌ی باید و هست را حل کرده است. (فنایی، ابوالقاسم، دین در تراوی اخلاق، ص ۲۰۲ و ۲۳۴ و ص ۲۶۳ یادداشت ۱۰ و ۱۱)

چون باورهایی ناصحیح داریم. آگاهی‌های ضروری را نداریم، بر اساس دلخواه خودمان تصمیم می‌گیریم، ناسازگار عمل می‌نماییم و ... به همین دلیل ناظران آرمانی معمولاً این‌گونه توصیف شده‌اند: به خوبی آگاه هستند (یا حتی دانای کل‌اند)،^۱ بی‌طرف هستند^۲، نامتناقض عمل می‌کنند^۳، دارای حس همدردی‌اند^۴ و ... («Ideal Observe Theories» Kawall, 2013)

در عین حال این تئوری‌ها، هم در ویژگی‌هایی که به ناظران نسبت می‌دهند و هم در تعداد آن‌ها اختلافات قابل توجهی دارند. از طرف دیگر نیز، در میان این تئوری‌ها، در فهم و برداشت از صفات یکسان تفاوت‌های جدی به چشم می‌خورد. مثلاً یکی تفاوت‌ها اساسی بین تقریر فرث از نظریه‌ی ناظر آرمانی و تقریر کارسون این است که فرث بی‌تعصب^۵ و بی‌طرف بودن را یکی از صفات ضروری برای این ناظران تلقی می‌کند اما کارسون آن‌ها را نه تنها غیرضروری بلکه تا حدی برای نظریه ناظر آرمانی مشکل‌آفرین می‌انگارد. (Carson, 1989: 122-123)

یا مثلاً هیوم و آدام اسمیت، هردو از لزوم «همدلی» برای ناظران آرمانی سخن گفته‌اند اما برداشت‌شان از این ویژگی بسیار متفاوت است. («Ideal Observe Theories» Kawall, 2013)

۲.۲- نوع نگرش‌های ناظران

در تئوری ناظر آرمانی حقائق اخلاقی از نوع نگرش است نه باور.^۶ اما این حقایق توسط نگرش‌های ناظران آرمانی ساخته می‌شود به گونه‌ای که هیچ حقیقت اخلاقی دیگری در پس این نگرش‌های اخلاقی وجود ندارد تا منبع اخلاقی آن تلقی شود. یعنی در این صورت نگرش‌های اخلاقی این ناظران، گویای چیزی جز خودشان نیستند. تا این‌جا تمامی نظریه‌های ناظر آرمانی با هم توافق دارند؛ یعنی همگی حقایق اخلاقی را از نوع نگرش می‌دانند. اما تفاوت آن‌ها در این است که، در نظر آن‌ها چنین نگرش‌هایی می‌توانند به صورت مختلف در وجود ناظران آرمانی جلوه‌گر شوند. گاه به شکل پسند و ناپسند بروز می‌کنند، گاه به صورت میل و گاه نیز در لباس ترجیحات شخصی. («Ideal Observe Theories» Kawall, 2013)

مثلاً توماس کارسون در تقریر خاص خود می‌نویسد:

به یاد داشته باشید که در تئوری من نگرش نامطلوب نسبت به X یعنی ترجیح متعادل نسبت به این که X انجام نشود. (Carson, 1989:123)

اما در نظر مایکل اسمیت، نگرش منفی ناظران آرمانی نسبت به فعلی، بیان گر «عدم تمایل

- 1 Omniscient.
- 2 Impartial / disinterested.
- 3 Consistent.
- 4 Empathy.
- 5 Dispassionate.

^۶ برای تفاوت بین نگرش و باور ر.ک به مک‌ناوتن، ۱۳۸۳، فصل دوم.

منطقی» این ناظران نسبت به آن است. (Smith, 2004:88)

۳.۲- گستره‌ی توافق ناظران

تئوری پردازان ناظرآرمانی در مورد این مطلب که آیا ناظران آرمانی فرضی در داوری‌های فرضی اخلاقی خود باید توافق داشته باشند یا نه، و در صورت عدم تعارض و تخالف، این توافق تا چه میزان است با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

این، مطلب مهمی است که به نظر توماس کارسون عینیت و عدم عینیت اخلاق در گرو آن است. (Carson, 1989:115) فرث (Ibid:117) و تالیافرو (Taliaferro, 1988:135) معتقدند ناظران آرمانی باید همواره در موقعیت‌های اخلاقی نگرش‌هایی یکسان داشته باشند. از نظر این دو، این توافق، عینیت اخلاق را به بار می‌آورد و از افتادن در دام نسبیت جلوگیری می‌کند. اما کارسون (Carson, 1989:116) و اسمیت (Smith, 2004:106) اختلاف نظر میان ناظران آرمانی را می‌پذیرند ولی در عین حال در میزان این اختلاف باهم تا حدودی تفاوت دارند.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که دیدیم، نظریه ناظرآرمانی به خاطر تحلیل معناشناختی و وجود شناختی خاص خود از حقایق اخلاقی، وجود هرگونه اصل و ارزش مقدّم و پیشین را که مبنای قضاوت اخلاقی ناظران آرمانی قرار گیرد، نفی می‌کند. بنابراین می‌توان گفت؛ روش معرفت اخلاقی که بر این مبنا شکل می‌گیرد روشی خاص گرایانه^۱ خواهد بود، زیرا بر اساس این روش، ما انسان‌ها در هنگام قضاوت اخلاقی باید جایگاه ناظرانی را تصوّر کرده و به آن تقرّب جوییم که بدون لحاظ هیچ اصل و ارزش اخلاقی و التزام نسبت به آن‌ها، تنها و تنها بر اساس واقعیات نااخلاقی داوری می‌کنند. سپس تصور کنیم که اگر چنین ناظرانی وجود داشتند چه چیز را می‌پسندند و به چه کاری تمایل نداشتند. بر این اساس، همین پسند و ناپسند - بی‌معیار و دلخواهی از نظر اخلاقی - باید ملاک صدق و کذب قضاوت‌های اخلاقی ما قرار گیرد.

قطعاً عقل سلیم و شهود اخلاقی، چنین ناظرانی را که خالی از صفات اخلاقی باشند، شایسته‌ی قضاوت اخلاقی نمی‌داند؛ چه رسد به این که اخلاق را متشکّل از نگرش آنان و ملاک صحتّ و سقم داوری اخلاقی سایرین بداند!

به یقین قاضی اخلاقی که مزین به صفت حمیده‌ی عدالت نباشد و خود را ملتزم به این

^۱ «خاص گرایان برخلاف تصور عام گرایان، نه معتقد هستند فرد اخلاقی کسی است که دارای اصول باشد و نه داوری اخلاقی را به معنای کاربرد اصول بر موارد می‌دانند. به رغم آن که این مخالفت با تقریرهای گوناگونی انجام شده است اما در مجموع موضع خاص گرایی را می‌توان به عنوان نگرش منفی نسبت به اصول معرفی کرد.» (زهر خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۴)

اصل اخلاقی نداند - حتی اگر به تمام جوانب یک موقعیت اخلاقی آگاهی کامل داشته ودانای کل باشد - به هیچ روی نمی‌توان قضاوت او را صحیح و موجه انگاشت. از طرف دیگر حتی اگر بر فرض محال این قضاوت‌ها قابل اعتماد باشند، چنین روش معرفت اخلاقی، برای ما انسان‌ها که همواره بر اساس اصول و ارزش‌های اخلاقی قضاوت می‌کنیم، دور از ذهن، غیر قابل فهم و غیر قابل دسترس است. ما هرگز نمی‌توانیم تصور کنیم، که اگر کسی بخواهد بدون لحاظ هیچ اصل و ارزش اخلاقی و التزام نسبت به آن - تنها بر اساس واقعیات نااخلاقی - تصمیم اخلاقی بگیرد، تصمیم او چگونه خواهد بود!! ما هرگز نمی‌توانیم بدون در نظر گرفتن ارزش اخلاقی راستگویی در مورد خوبی فعل کسی که در زندگی خود راستی را پیشه کرده و بدی فعل کسی که برای رسیدن به اهدافش از دروغ گفتن هیچ ابایی ندارد، قضاوت اخلاقی کنیم! با این توضیح به نظر می‌آید که تئوری ناظر آرمانی - به رغم ظاهر جذاب خود - نتوانسته تحلیلی مناسب از معنا و ماهیت حقائق اخلاقی بدست دهد. نیز به همین دلیل نتوانسته است، برای این سوال که "چگونه اخلاقی زندگی کنیم؟" پاسخی شایسته ارائه نموده و در نهایت شهود اخلاقی ما را ارضاء نماید.

فهرست منابع

الف: فارسی

- ۱- گریلینگ، ای.سی و استرجن، (۱۳۸۰)؛ «معرفت‌شناسی» از مجموعه‌ی فلسفه آکسفورد، ترجمه امیر مازیار، تهران، نشر جهاد.
- ۲- گنسلر، هری جی، (۱۳۸۵)؛ درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ترجمه حمید بحرینی، چاپ سوم، آسمان خیال، تهران.
- ۳- تالیافرو، چارلز، (۱۳۸۲)؛ فلسفه‌ی دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ۴- مگ ناوتن، دیوید، (۱۳۸۳)؛ نگاه اخلاقی درآمدی جدید به فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه حسن میاننداری، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران.
- ۵- فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۸۳)؛ فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، کتاب طه، چاپ دوم، قم.
- ۶- دباغ، سروش، (۱۳۸۸)؛ درس‌گفتارهایی در فلسفه‌ی اخلاق، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، تهران.
- ۷- پالمرو، مایکل، (۱۳۸۸)؛ مسائلاخلاق، ترجمه علی‌رضا آل‌بویه، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ اول، تهران.
- ۸- خزاعی، زهرا، (۱۳۸۹)؛ "عام‌گرایی و خاص‌گرایی اخلاقی" روز جهانی فلسفه.
- ۹- فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۸۴)؛ دین در ترازوی اخلاق، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

ب: انگلیسی

- 1) Brant, Richard B. 2001. «ideal observer»: in Encyclopedia of Ethics, VOLLI, Rout ledge.
- 2) Taliaferro, Charles, 1988, "Relativizing the Ideal Observer Theory", Philosophy and Phenomenological Research 49, pp.123-38.
- 3) Kawall, Jason, 2013, «Ideal Observer Theory» In Hugh LaFollette (ed.) International Encyclopedia of Ethics (Malden, MA: Wiley- Black Well).
- 2) Carson, Thomas L.1989. "Could Ideal Observer Disagree?: A replay to Taliaferro" philosophy and phenomenological Research 50, pp.115-24.
- 5) Kawall, Jason.2006, "On the moral Epistemology of Ideal observer theories", Ethical Absolutism and the Moral practice 9, pp.359-74.
- 6) First, Roderick.1952, "Ethical Absolutism and the Ideal observer", philosophy and phenomenological Research 12, pp.317-45.
- 7) Kawall, Jason.2002, "Virtue Theory and Ideal Observers", Philosophical studies 109, pp. 197-222.
- 8) Smith, Michael.2004a. "In Defense of the Moral problem: A reply to Brink, Copp, and Sayre MC cord in Michael Smith (ed.), Ethics and the A priori. Cambridge: Cambridge University press, pp. 259-96

حبّ و عشق الهی و نقش آن در انگیزش اخلاقی از دیدگاه ابوحامد غزالی

محمد جواد دکامی^۱

سید حسن اسلامی اردکانی^۲

چکیده

علت گرایش انسان به افعال اخلاقی یکی از مهمترین مباحثی است که در فرا اخلاق مورد بحث واقع می‌شود. این مسئله تحت عنوان «نظریه انگیزش اخلاقی» در آثار فیلسوفان و علمای اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرد. دیدگاه فیلسوفان اخلاق در این خصوص متفاوت است. سقراط شناخت را عامل اصلی انگیزش اخلاقی معرفی می‌کند و ارسطو علاوه بر شناخت، عوامل دیگری چون احساس، تخیل، میل، شوق، عقل، غایت، شخصیت، اراده را در انگیزش اخلاقی مؤثر می‌داند. در بین علمای اخلاق مسلمان، ابوحامد غزالی به بحث از علل و عوامل انگیزش اخلاقی اهتمام ویژه داشته است. وی عوامل مختلفی، چون اراده الهی، شناخت، حبّ ذات، هنر، سماع و وجد را در انگیزش اخلاقی مؤثر می‌داند. نقشی که او برای حبّ و عشق به حق تعالی در انگیزش انسان به سوی اعمال اخلاقی قائل است از سایر عوامل پر رنگ‌تر است و حتی می‌توان گفت که بعد از اراده و امر خدا هیچ عاملی به اندازه حبّ و عشق به او در تحریک انسان و انگیزش اخلاقی او مؤثر نیست.

کلیدواژه‌ها

انگیزش، اخلاق، حبّ، عشق، غزالی،

۱ - دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

۲ - دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب

طرح مسأله

یکی از مسائل مهمی که در فلسفه اخلاق (فرا اخلاق) مطرح می‌شود این است که علت رفتارهای خوب و بد انسانها چیست؟ این بحث در آثار فیلسوفان اخلاق تحت عنوان "انگیزش اخلاقی"^۱ مطرح می‌شود. سؤال اساسی در بحث انگیزش اخلاقی این است که علت رفتارهای آگاهانه‌ی خاصی که از انسان سر می‌زند چیست؟ این سؤال لااقل به دو صورت قابل پاسخ گفتن است؛ گاهی هدف از طرح این سؤال این است که چه چیزی عمل مورد نظر را از جنبه‌ی عقلانی موجه می‌سازد. به عبارت دیگر آیا عمل مورد نظر از نظر عقلی بایسته و شایسته است یا نبایسته و ناشایسته؟ پاسخ به این سؤال بحث توجیه^۲ را پیش می‌کشد. اما گاهی هدف از طرح سؤال فوق این است که انگیزه‌های انجام آنچه اخلاقاً درست است، چه می‌باشند و چه عاملی باعث می‌شود که شخص به سوی انجام یک عمل خاص سوق داده‌شده، بر انگیزته شود. (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۲۳۷-۲۳۸)

فیلسوفان و علمای اخلاق پاسخ‌های مختلفی به این سؤال داده‌اند. سقراط منشاء اصلی انگیزش اخلاقی را شناخت و معرفت می‌داند و جهل و غفلت را ریشه تمام بی‌اخلاقی‌ها معرفی می‌کند از دیدگاه او، عمل و رفتار انسان با معرفت و علم او ملازمه دارد. تنها علتی که رفتار انسانی را جهت می‌دهد معرفت است. بر اساس این دیدگاه، کسی که حق را می‌شناسد برخلاف آن عمل نمی‌کند و هیچ عاملی نمی‌تواند انسان را وادار به عمل بر خلاف معرفتش نماید. در این راه، فقط حکمت است که می‌تواند به او یاری رساند. (پل ادواردز، ۱۳۷۸: ۷۹) البته دانشی که سقراط از آن سخن می‌گوید، هر گونه دانستن نیست، بلکه دانشی است که مرز باریک میان نیک و بد را به انسان نشان دهد. (اسلامی، ۱۳۷۸: ۵) البته سقراط گاهی از سروش غیبی یا «دایمونین»^۳ به عنوان عامل انگیزش اخلاقی یاد می‌کند و دایمونین همان سروش غیبی است که سقراط مدعی بود که همیشه همراه او بوده و هر جا که می‌خواست از مسیر درست خارج شود او را از این کار باز می‌داشت. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳۹)

ارسطو، صرف معرفت و شناخت را برای انگیزش، کافی نمی‌داند بلکه عوامل دیگری را در این امر دخیل می‌داند. از نظر او عوامل مختلفی در انگیزش اخلاقی مؤثر هستند که فقط یکی از آن عوامل، شناخت و باور است و عوامل دیگری چون احساس، تخیل، میل و شوق، عقل، غایت، شخصیت، اراده و انتخاب. و ... همگی از عوامل مؤثر در انگیزش اخلاقی هستند. ارسطو جهت ردّ دیدگاه سقراط در خصوص انگیزش اخلاق و علت انحصاری آن برای انگیزش، از پدیده

1- Moral motivation

2-Justification

3-Daimonion

مشترک بین انسان‌ها که همان ضعف اراده است و در زبان یونانی از آن به «آکراسیا»^۱ تعبیر می‌شود استفاده می‌کند. از نظر ارسطو، ضعف اراده وقتی تحقق پیدا می‌کند که میان خواست عقلانی و میل نفسانی انسان تعارض پیش آید. برای انسان، این تعارض مطرح نیست و او عمداً پیروی از هوای نفس را برمی‌گزیند. انسان ضعیف الاراده، کار خوب کردن را برمی‌گزیند، اما بر اساس میلش، مطابق خوشی زودگذر خویش عمل می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۴۸).

فیلسوفان و عالمان اخلاق مسلمان که غالباً در اخلاق، دیدگاه فضیلت محور ارسطو را پذیرفته‌اند در بحث انگیزش اخلاقی معتقدند که انگیزش انسان به سوی عمل، عوامل مختلفی دارد و نمی‌توان یک عامل را به عنوان تنها علت انگیزش اخلاقی به حساب آورد. ابو حامد غزالی نیز به عنوان یکی از بزرگترین عالمان اخلاق مسلمان عوامل مختلفی را در انگیزش اخلاقی مؤثر می‌داند. عواملی چون اراده الهی، قوای نفس، اوراد و اذکار، هنر و موسیقی و در نهایت عشق و حبّ الهی از مهمترین عوامل تحریک و انگیزش اخلاقی انسان از دیدگاه غزالی می‌باشند. این مقاله اختصاص دارد به بررسی نقش حبّ و عشق الهی در انگیزش اخلاقی از دیدگاه امام محمد غزالی اما از آنجا که بدون ارائه تعریف انگیزش اخلاقی پرداختن به این بحث دشوار است، ابتدا سعی می‌شود تا به صورت مختصر به تعریف انگیزش اشاره‌ای شود و سپس موضوع اصلی تحقیق، مورد بحث واقع شود.

صاحب نظران درباره انگیزش، تعاریف متفاوتی ارائه داده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود: هب^۲، از مفهوم انگیزش را گرایش موجود زنده به ارائه‌ی فعالیت منظم می‌داند که از پایین‌ترین سطح خواب تا بالاترین سطح بیداری و فعالیت موجود زنده تعبیر می‌یابد به طوری که نتیجه‌ی رفتار و نوع تحریک بر ارگانیزم اثر می‌گذارد. (خداپناهی، ۱۳۸۲: ۱۱) این تعریف از آن جهت که عام است و شامل فعالیت همه موجودات زنده می‌شود نمی‌تواند در بحث انگیزش اخلاقی چندان مورد استفاده قرار گیرد. گرامن^۳، انگیزش را عاملی می‌داند که ما را برمی‌انگیزد، به حرکت وامی‌دارد و به سوی رفتار معین سوق می‌دهد. (همان: ۱۲) تعریف گرامن نسبت به تعریف هب کامل‌تر است اما به نظر می‌رسد که او به تعریف عامل انگیزش پرداخته تا خود انگیزش. زیرا همچنان که یانگ اشاره می‌کند، انگیزش نوعی فرایند است و آن عبارتست از؛ فرایند فعال کردن رفتار، حفظ فعالیت و هدایت الگوی رفتار. (همان: ۱۲) آنچه در تعریف انگیزش از اهمیت ویژه برخوردار است، جهت دار بودن آن است. و به همین خاطر برخی انگیزش را مجموعه شرایطی دانسته‌اند که به رفتار نیرو می‌دهد و به آن جهت

1- akrasia

2 -D.O, Hebb

3 - C.F,Graumann

می‌بخشد. (اتینکسون، ۱۳۹۱: ۳۶۱)

نقش حب و عشق الهی در انگیزش اخلاقی از دیدگاه ابوحامد غزالی

یکی از قدیمی‌ترین نظریه‌ها در خصوص عامل اصلی حرکت و تحریک در عالم ماده، این است که عشق به مبدأ اعلی، باعث تغییر، تحول، حرکت و کمال است. ارسطو در متافیزیک هنگام بحث از آفرینش جهان و اثبات محرک اول ویژگی ذاتی او را فعالیت عقلانی محض معرفی می‌کند. بنابراین از نظر او محرک اول نمی‌تواند به عنوان علت فیزیکی، جهان را به حرکت درآورد زیرا اگر او به عنوان محرک فیزیکی جهان را به حرکت درآورد، عکس‌العملی از متحرک بر او وارد می‌شود. بنابراین او نیز دچار تغییر و حرکت خواهد شد و چون حرکت، مستلزم رسیدن از قوه به فعل است با فعلیت محض خدا در تعارض است. بنابراین خدا به عنوان ما الیه - الحرحه و متعلق شوق، جهان را به حرکت در می‌آورد. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۶۰) بدین ترتیب ارسطو معتقد است که مبدأ اول، افلاک را که از نظر او موجوداتی زنده‌اند با عشق و شوق به خویشتن به حرکت در می‌آورد. (نوسباوم، ۱۳۷۴: ۷۵)

فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان عشق را یک کمال وجودی می‌دانند که در تمام مراتب هستی سریان و جریان دارد. هر اندازه که وجود شدیدتر و قوی‌تر باشد عشق نیز از شدت و قوت بیشتری برخوردار است و به همین خاطر واجب تعالی که وجود بی‌نهایت است، بالاترین درجه عشق را هم به ذات خود دارد و هم به مخلوقاتش و عشق او به مخلوقاتش از آن جهت است که اثری از آثار او می‌باشند. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۶۳) اندیشمندان مسلمان با استفاده از آیات نورانی قرآن و روایات مآثور از معصومین، فاعلیت حق تعالی را از نوع فاعلیت بالعشق می‌دانند و می‌گویند: لولا العشق ما یوجد سماءٌ و لا ارضٌ و لا برٌ و لا بحرٌ. اگر عشق نبود نه آسمان خلق می‌شد نه زمین و نه خشکی و نه دریایی. (همان: ۲۶۴)

جنبه دیگر عشق الهی عبارتست از عشق مخلوقات و به خصوص انسان به حق تعالی. صدر المتألهین شیرازی عشق حقیقی را حبّ خداوند و صفات و افعال او می‌داند. (همان، ج ۳: ۱۳۶) امام خمینی (ره) نیز عشق به کمال را فطری تمام انسان‌ها می‌داند و از آن جهت که کمال مطلق فقط خداست. پس همه انسان‌ها فطرتاً عاشق او می‌باشند (امام خمینی (ره) ۱۳۷۶: ۱۲۷) و این عشق عامل اصلی انگیزش انسان به سوی امور اخلاقی و در نتیجه تخلق به اخلاق الهی می‌باشد.

ابوحامد غزالی گرچه می‌خواهد خود را از فلاسفه مستقل نشان دهد اما خواسته یا نخواستہ در بسیاری از علوم پیرو آنهاست. او در بحث انگیزش و تحریک نیز همان سخن فلاسفه چون ارسطو و ابن سینا را مطرح کرده است. از نظر او عامل اصلی که انسان را برمی‌انگیزد تا به سوی خوبی‌ها حرکت کند عشق به زیبایی مطلق حضرت حق تعالی است. اما باید ابتدا به این سؤال

پرداخته شود که عشق از دیدگاه غزالی چه تعریفی دارد؟ غزالی محبت و عشق را ویژگی موجودات صاحب ادراک معرفی می‌کند و با توجه به موافقت یا عدم موافقت مدرک با طبع مدرک آنها را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱ - آنچه موافق و ملایم طبع ادراک کننده و لذت دهنده اوست .

۲ - آنچه منافی طبع ادراک کننده و مایه تنفر و انزجار اوست .

۳ - آنچه در طبع ادراک کننده لذت و المی ایجاد نمی‌کند.

بنابراین هر چیزی که در ادراک آن لذت و راحتی است، از نظر ادراک کننده محبوب و آنچه در ادراک آن درد و رنج است، نزد ادراک کننده مبعوض و هر چه لذت و المی در پی ندارد، نه محبوب است و نه مکروه. در این صورت هر چیز لذت بخشی نزد کسی که از آن لذت می‌برد محبوب است، و معنای محبوب بودن آن است که طبع انسان بدان، تمایل دارد، و معنای مبعوض بودن آن است که انسان از آن چیز نفرت دارد. پس حبّ و دوستی عبارت است از گرایش طبع به چیزی لذت دهنده و اگر این گرایش شدت و قوت یابد، «عشق» نامیده می‌شود، و بغض عبارت از نفرت طبع از چیزی دردآور و رنج دهنده که اگر این نفرت قوی شود آن را «مقت» یا دشمنی می‌خوانند این نخستین اصل در حقیقت معنای دوستی است که از شناخت آن چاره ای نیست (همان: ۳۱۴)

دیدگاه غزالی در حوزه اخلاق مبتنی بر نظریه حُسن و قبح شرعی است. او معتقد است که حسن و قبح‌ها در حوزه اخلاق هم حدوداً و هم معرفه به شرع وابسته هستند. اما او از جهتی با توجه به شناختی که از انسان دارد، حبّ ذات را منشاء حرکت او به سوی کمال و انگیزش اخلاقی معرفی می‌کند. یعنی غایت و هدف انسان از انجام امور اخلاقی این است که به خودش فایده یا لذتی برسد. اما غزالی، معتقد است که حبّ ذات، خود پرتوی از حبّ و عشق بالاتری است که حبّ و عشق به حق تعالی می‌باشد. او حبّ و عشق به خدا را غایت الغایات و بالاترین درجات و مقامات انسان معرفی می‌کند که مقامی بالاتر از آن نیست. هر کمالی که بالاتر از حبّ الهی فرض شود، در حقیقت میوه و ثمره محبت به خداست و تمام کمالات و اموری که قبل از آن در نظر گرفته شوند همگی مقدمه دست‌یابی انسان به محبت الهی هستند (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۳۱۱) به همین دلیل غزالی معرفت را مقدم بر محبت می‌داند زیرا بدون معرفت، محبت رخ نخواهد داد. (غزالی، ۱۳۵۴، ج ۲: ۵۹۸)

غزالی بحث حبّ و عشق الهی را با حبّ انسان به محسوسات شروع می‌کند و می‌گوید: انسان در حواس پنج‌گانه با حیوان شریک است، بنابراین لذات آنها مشترک است. حال ممکن است شخص غافل یا مغرض بخواهد هرگونه محبتی و رای ادراکات حواس از جمله محبت حق - تعالی را انکار کند، غزالی در جواب این مسئله وجود حسّ ششم آدمی را پیش می‌کشد که

مدرکات عقلی و غیر مادی را ادراک می‌کند. از نظر او محبت الهی از این قسم ادراکات ناشی می‌شود و این دیده باطن است که جمال حق تعالی را مشاهده می‌کند و از آنجا که بصیرت باطن قوی‌تر از بصر ظاهر است، بنابراین لذت دل قوی‌تر از لذت ظاهر و بزرگتر از آن می‌باشد. پس کسی که محبت پروردگار را انکار نماید، حقیقتاً از لحاظ درک در حدّ بهایم است و از این حدّ فراتر نمی‌رود. (همان: ۳۱۴)

یکی از سؤالاتی که در بحث محبت و تأثیر آن در انگیزش اخلاقی به وسیله غزالی مطرح شده این است که بین حبّ ذات انسان و محبت الهی نقش اصلی به عهده کدامیک است و آیا انسان خدا را از آن جهت دوست دارد که به او نیاز دارد؟ یا محبت انسان به حق تعالی یک محبت ذاتی است؟

غزالی پاسخ به این سؤال را برای عوام دشوار می‌داند زیرا آنها می‌پندارند؛ محال است که انسان چیزی را به خاطر خود آن چیز دوست داشته باشد و در این دوست داشتن حبّ ذات خود را لحاظ نکند. پس انسان هر چیزی را از آن نظر دوست دارد که برای او فایده‌ای داشته باشد. او برای پاسخ به این سؤال به بیان اسباب و علل دوستی می‌پردازد و برای آن پنج سبب معرفی می‌کند که عبارتند از:

الف) محبّوب بالذات هر موجود زنده‌ای ذات و نفس خود اوست و معنی حبّ ذات این است که در طبع او میل به بقاء و گریز از فنا وجود دارد. اگر او مال را دوست دارد به خاطر نقش مال در دوام و بقاء وجودش است. همچنین دوست داشتن فرزندان نیز به خاطر این است که بعد از مرگش اثری از او باقی است... (غزالی، ۱۳۵۴، ج ۲: ۵۷۷) بنابراین نخستین محبّوب انسان ذات او است، سپس سلامتی اعضای او، پس از آن مال و فرزند و کسان و دوستان اوست. پس اعضای آدمی محبّوب اویند و سلامت آنها مطلوب اوست؛ چرا که کمال و دوام وجود او موقوف بر اینهاست. محبّوبیت مال نیز از آن جهت است که وسیله دوام وجود و کمال آن می‌باشد. و سایر اسباب نیز چنین است. این که انسان اشیای مذکور را دوست می‌دارد، به خاطر خود آنها نیست، بلکه به سبب آن است که بهره مندی او از دوام وجود و کمال آن بدانها وابسته است تا حدی که آدمی فرزندش را با این که از او بهره ای نمی‌برد، بلکه سختی‌هایی را هم به خاطر او تحمل می‌کند، دوست می‌دارد؛ زیرا او را پس از مردن جانشین وجود خویش می‌پندارد، و بقای نسلش نوعی از بقا برای اوست، و به سبب علاقه شدید به بقای نفس خود، بقای کسی را که جانشین او می‌شود نیز دوست دارد، و گویی او را جزیی از خود می‌پندارد؛ زیرا نمی‌تواند طمع داشته باشد که تا ابد زنده بماند. آری هرگاه میان کشتن او و کشتن فرزندش مخیر شود، و طبع او بر اعتدال خویش باقی باشد، بقای خود را بر بقای فرزندش ترجیح خواهد داد، زیرا بقای فرزندش تنها از یک جهت به منزله بقای اومی‌باشد. محبت او به خویشاوندان و اقوام نیز به

حُب ذاتش برمی‌گردد، زیرا او خود را به سبب آنها تنها نمی‌بیند و به کمال آنان خود را قوی و آراسته می‌انگارد، زیرا خانواده و مال و اسباب خارجی همچون بالهایی مکمل وجود انسان اند، و کمال وجود و دوام آن طبعاً محبّوب اوست. بنابراین نخستین محبّوب هر زنده ای ذات و کمال ذات و دوام همه اینهاست، و آنچه ضد آنهاست، مکروه اوست؛ و این امور نخستین سبب محبّت به شمار می‌آید. (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۳۱۵)

ب) سبب دوم دوست داشتن، نیکی کردن است. اینکه پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «الانسانُ عبیدُ الاحسانِ» دلیلی بر این که دوستی افراد نیکوکار فطری انسان است و به همین دلیل انسان حتی افراد بیگانه نیک‌کردار را دوست دارد. بدون تردید افراد نیکوکار خود، عین کمال نیستند اما می‌توانند سبب کمال باشند، همچنان که دوست داشتن طیب به خاطر خود او نیست بلکه به خاطر این است که او سبب و وسیله سلامتی انسان می‌باشد. غزالی با توضیح بیشتری که در خصوص این نوع دوستی می‌دهد، فقط دوستی حق تعالی را دلیل شعور و معرفت انسان می‌داند زیرا جز او کسی حقیقتاً به انسان نیکی نکرده است و دوست داشتن غیر خدا به صورت استقلالی نشانه جهل است. (غزالی، ۱۳۵۴، ج ۲: ۵۸۸)

ج) سبب سوم دوستی این است که انسان کسی را دوست بدارد، نه به خاطر نیکی که به شخص وی کرده است بلکه به خاطر صفات نیکویی که دارد. مثلاً اگر گفته شود که در مغرب پادشاهی است که او عادل است و به کسی ظلم نمی‌کند، انسان طبعاً چنین کسی را دوست دارد، هر چند می‌داند که هرگز او را نخواهد دید و از وی هیچ احسانی به او نخواهد رسید. این به خاطر وجود زیبایی معنوی است که با حواس باطن ادراک می‌شود؛ چرا که انسان فطرتاً زیبا دوست است. این قسم دوستی هم در حقیقت مخصوص حق تعالی است زیرا هر کس که در عالم کوچکترین عمل نیکویی انجام می‌دهد جز به اذن و اراده او نیست بعلاوه او زیبای مطلق است و هر آنچه که در این عالم بهره‌ای از جمال دارد همه از او منشاء می‌گیرد. بنابراین با چنین تبیینی روشن می‌شود که جز دوستی حق تعالی سزاوار نیست. (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۴ ص ۳۱۶)

د) سبب چهارم دوستی عبارتست از دوست داشتن به خاطر زیبایی معانی و صفات. زیبایی مورد نظر در اینجا از نوع زیبایی ظاهری که با حواس درک می‌شود نیست بلکه سبب این زیبایی و محبّوبیت، معانی صفات ذات محبّوب است و این زیبایی از سه چیز ناشی می‌شود: یکی زیبایی ناشی از علم و دانش در اینجا خود علم و عالم محبّوب است و هر اندازه که علم شریفتر باشد آن جمال نیز شریفتر خواهد بود. غزالی معتقد است که شریف‌ترین همه علوم علم خداشناسی و معرفت حضرت الهیّت است که مشتمل بر ملائکه، کتب، رسل و شرایع انبیاء و تدبیر مُلک و ملکوت دنیا و آخرت است و انبیاء و صدیقان از آن جهت محبّوب هستند که ایشان را در این علوم کمالی است. (غزالی، ۱۳۵۴، ج ۲: ۵۷۹) منشاء دیگر زیبایی به این معنا قدرت انسان بر

اصلاح نفس خود و اصلاح بندگان خداست. اما منشاء سوم زیبایی مربوط به معانی و صفات عبارت است از تنزه و پاکی از عیب و نقص و خبایث اخلاقی است. و محبّوب اصلی این صفات است نه افعال مربوطه، اما ارتباطی که بین صفات و افعال هست باعث محبّوبیت این افعال نیز می‌شود. بنابراین هر که در این صفات کامل‌تر باشد محبّوب‌تر است. (همان، ۵۷۹) غزالی محبّوب اصلی در این قسم را نیز حضرت حق تعالی می‌داند زیرا هم علم مطلق نزد پروردگار است و غیر خدا از علم فقط بهره کمی دارند.^۱ و هم قدرت مطلق نزد خداوند است^۲ و از این جهت نیز محبّوب حقیقی او می‌باشد. همچنین او کمال مطلق است و کسی که دوست داشتنش به خاطر کمال و تنزه از عیوب و عدم نقص است، قطعاً کامل‌تر از خدا نخواهد یافت تا او را به عنوان محبّوب اصلی خود انتخاب نماید. (همان، ۵۸۰)

۵) سبب پنجم برای دوستی مناسبت و مشاکلت است زیرا شبه هر چیزی به سوی آن چیز جذب می‌شود و انسان مناسبت خاصی با حق تعالی دارد چنان که در قرآن کریم آمده است: «قل الرّوح من امر ربّی» (سوره اسراء آیه ۸۵) و «و نفخت فیه من روحی» (سوره الحجر، آیه ۲۹) و در حدیث شریف آمده است: «انّ الله خلق آدم علی صورته» و این سبب هم اگر ملاک دوستی باشد محبّوب اصلی و حقیقی انسان نیز خداوند تبارک و تعالی است. (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۳۲۴)

از آنچه در این بخش از تحقیق ذکر شد این نتیجه به دست می‌آید که از دیدگاه غزالی محبّوب و معشوق بالذات انسان، حضرت حق تعالی است و تمام اسبابی که به عنوان اسباب دوست داشتن مطرح می‌شوند همگی به او بر می‌گردند. از جهت دیگر از آنجا که عشق حقیقتاً حرکت آفرین و محرک انسان به سوی کمال است؛ نقش بسیار مهمی در انگیزش اخلاقی به عهده آن است. بنابراین عشق به خدا عامل اساسی در انگیزش اخلاقی است. اکنون لازم است به برخی از آثار و اعمالی که به واسطه عشق الهی از انسان سر می‌زند اشاره شود.

آثار اخلاقی (انگیزشی) حبّ الهی

چنان که در مقدمه گفته شد غزالی یکی از عوامل اصلی انگیزش اخلاقی را حبّ و عشق به حق تعالی معرفی می‌کند. با مطالعه در آثار اخلاقی او می‌توان برخی از آثار اخلاقی عشق به خدا را به شرح زیر ذکر نمود.

۱) از دیدگاه غزالی اولین اثر محبّت الهی در رفتار انسان این است که عاشق خداوند همواره خود را برای ملاقات او آماده می‌کند. چنان که در عشق‌های زمینی نیز چنین است آیا می‌توان تصور کرد که عاشق آرزوی ملاقات معشوق خود را نداشته باشد؟! از آنجا که ملاقات واقعی

۱ - و ما او تیمم من العلم الا قليلاً (اسراء، آیه ۸۵)

۲ - انّ القوه لله جميعاً (بقره، ۱۶۵)

انسان با خدا پس از رهایی از قفس تن امکان‌پذیر است، غزالی تترسیدن از مرگ را یکی از نتایج عشق به حق تعالی معرفی می‌کند. (غزالی، ۱۳۵۴، ج ۲: ۶۰۰) عشق انسان را برمی‌انگیزد که در راه حضرت معشوق حیات خود را در یک نبرد مقدس تقدیم خداوند کند. البته نفرت از مرگ از دیدگاه غزالی دلیل عدم عشق به خداوند نیست بلکه به علت نقص عاشق است. (آبراهاموف، ۱۳۸۹: ۲۵۲) او در معارج القدس در این خصوص می‌گوید: هر کس به رتبه عشق رسیده باشد او خواهان ملاقات خدا می‌شود در نتیجه مرگ را نیز دوست دارد و اگر چنان‌که از مرگ گریزان است صرفاً به خاطر این است که او می‌خواهد پیش از ملاقات خدا معرفت خود را نسبت به او افزایش دهد. چرا که دریای معرفت بی‌کران است و احاطه به کنه ذات حق تعالی محال است و هر اندازه که معرفت انسان به خدا، صفات و افعال او و نیز به اسرار مملکت او زیاد تر می‌شود ابتهاج به لقاء او افزایش می‌یابد. (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۶۲)

پس به نظر غزالی اولین علامت عاشق حق تعالی آن است که مشتاق لقای اوست و از آنجا که مرگ برای چنین کسانی وسیله لقای اوست او از مرگ هراسی ندارد بلکه مشتاق مرگ می‌باشد. این جهان منعی و سدّی در راه عاشق برای ملاقات معشوق است. و هرچه زودتر از میان برداشته شود بهتر است. (شریف، ۱۳۶۵: ۶۹)

۲) نقش دیگر عشق به خدا در انگیزش انسان این است که انسان را به سوی دوست داشتن آنچه که حق تعالی دوست دارد برمی‌انگیزد و در نتیجه عاشق حق تعالی از پیروی از شهوات پرهیز می‌کند و به انجام نوافل سخت می‌پردازد. چنین کسی اطاعت را یک بار گران نمی‌داند بلکه آن را یک لذت تلقی می‌کند. (آبراهاموف، ۱۳۸۹: ۲۵۲)

۳) اطاعت از حق تعالی یکی دیگر از نتایج عشق به اوست. انسانی که عاشق خدا می‌شود بر شهوات غلبه می‌کند و به اطاعت او می‌پردازد. (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۳۴۹) از نظر غزالی هرچه عشق شدید تر و بیشتر باشد انسان مطیع تر می‌شود. و البته چنان‌که قبلاً گفته شد شدت عشق به درجه معرفت بستگی دارد (غزالی، ۱۳۵۴، ج ۱: ۶۳) هرچه معرفت بیشتر باشد عشق انسان به خدا شدیدتر می‌شود (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۳۳۷)

۴) نتیجه دیگر عشق به خدا از نگاه غزالی یاد خدا و آنچه که مرتبط با اوست مانند قرآن، پیامبر و همه کسانی که باید برای آنها احترام قائل شود. چنین کسی تمام مخلوقات خدا را از آن جهت که فعل او هستند دوست می‌دارد.^۱ (غزالی، ۱۳۵۴، ج ۲: ۶۰۲)

غزالی معتقد است که عاشقان الهی با هر چیزی که بوی حضرت حق تعالی را به مشامشان

۱ - به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست (سعدی)

برساند یا هر رویی که یادآور روی دوست باشد و یا هر نغمه و آوازی که تداعی‌کننده جمال و زیبایی او باشد به سویش برانگیخته می‌شوند. او کتاب هشتم از ربع عادات اعیاء علوم الدین را به آداب سماع و وجد اختصاص می‌دهد و سماع عاشقان را باعث انگیزش شوق و هیجان عشق و آرامش نفس معرفی می‌کند. از نظر او اگر سماع در مشاهده معشوق باشد هدفش تعمیق و تأکید لذت است اما اگر در فراق او باشد هدفش تهییج شوق خواهد بود. شوق هرچند دردناک باشد اما دارای نوعی لذت است هرگاه با حرکت به سوی معشوق به امید وصال او همراه باشد زیرا رجا لذت بخش است و یأس درد آور. (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۳: ۳۰۴)

تمام بندگان خدا برای عاشقان او مورد شفقت و رحمت قرار می‌گیرند و کفار و مخالفان حق تعالی مورد غضب آنها می‌باشند، چنان که می‌فرماید: «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ». غزالی با بیان یک حدیث قدسی نقش حبّ و عشق حق تعالی در انگیزش اخلاقی را توضیح می‌دهد. خدای - عز و جل - اولیای خود را این‌گونه توصیف می‌کند: «کسانی که به دوستی من موع می‌باشند، مانند کودکی هستند به چیزی موع شود، و به ذکر من باز گردند آنگونه که کرکس به آشیان خود باز می‌گردد، و برای محارم من خشمگین شوند چنان که پلنگ خشمگین می‌شود، آنان از اندکی خود و بسیاری دشمنان باک ندارد». پس در این مثال بنگر. چه کودک چون موع چیزی باشد اصلاً از آن جدا نشود، و اگر آن را از او بستانند جز به گریستن و فریاد کردن مشغول نگردد. تا آن را بدو باز دهند، و اگر بخواهد آن را با خود به رختخواب برد، و اگر بیدار شود بدان باز گردد و تمسک نماید، و چون از دست وی گرفته شود بگرید، و هر گاه که باز آید بخندد، و هر که با او در آن منازعت کند دشمن گیرد، و هر که آن را به او دهد او را به دوست گیرد. و اما پلنگ در حال خشم خود را نگاه نتواند داشت تا به حدی که از شدت خشم خود را هلاک کند. (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۳۵۲)

عشق به قرآن و پیامبر و اولیاء خدا به طرق اولی برای دوستان خدا هدف قرار می‌گیرد. آنان اطاعت از پیامبر را برخود واجب می‌دانند آن‌گونه که اطاعت خدا را برخود ضروری می‌شماند. غزالی جهت تبیین این مطلب آیه شریفه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي، يُحِبِّبْكُمْ اللَّهُ» (آل عمران، ۴۵) استفاده می‌کند که بر اساس آن شرط دوست داشتن خدا پیروی و اطاعت از پیامبر اکرم (ص) معرفی شده است. همچنین عشق، عاشق حق تعالی را برمی‌انگیزد که بخشی از شب را که دیگر انسانها در خواب هستند بیدار بماند و با خدای خویش خلوت کند. بزرگترین تأسّف چنین کسی بر فرصتی است که در آن می‌توانست با خدا خلوت کند اما آن را از دست داد. غزالی علائم و نتایج عشق به نقل از سهل تستری (ره) با توجه به تأثیر و تأثر مراتب محبوب‌های انسان، چنین توصیف می‌کند: «علامت دوستی خدا دوست داشتن قرآن است و علامت دوست داشتن قرآن دوست داشتن رسول اکرم (ص) و علامت حبّ رسول اکرم (ص) حبّ سنت او و حبّ

آخرت است و نشانه حبّ آخرت نفرت و بغض از دنیا است و علامت بغض دنیا این است که انسان جز به اندازه نیاز و برای رسیدن به منزل گاه ابدی از آن بر ندارد. (همان ص ۳۵۰) چنان که ملاحظه می شود در این سخن سلسله مراتب عوامل انگیزش اخلاقی که از محبت سرچشمه می گیرند ذکر شده است و غزالی نیز آن را پذیرفته و بر آن تأکید می کند.

۵) رازداری یکی دیگر از نتایج عشق حقیقی است. غزالی معتقد است که برخی معارف را همه انسان ها نمی توانند درک کنند بنابراین بر عاشقان الهی واجب است که معارف و مکاشفات خود را به عنوان یک راز نزد خود نگه دارند و آن را برای کسانی که نامحرم این وادی هستند افشاء نکنند، زیرا اطلاع آنان بر این اسرار باعث نابودی جهان می شود. (همان: ۳۵۵)

۶) یکی دیگر از نتایج عشق الهی ذکر اوست. عشق انسان را بر می انگیزد که همواره نام حق تعالی و اسماء و صفات او را بر زبان آورد. غزالی معتقد است که رابطه محبت و ذکر و تأثیر و تأثر آنها دو طرف است یعنی بر هم تأثیر می گذارند. عشق باعث افزایش ذکر می شود و بسیاری ذکر هم موجب شدت عشق می شود. (غزالی، ۱۳۵۴، ج ۱: ۶۳) همچنین غزالی معتقد است که موظبت انسان بر عبادت و تزکیه نفس موجب افزایش ذکر می شود و دست برداشتن از معصیت سبب فراغت دل است و به جای آوردن طاعت سبب غالب شدن ذکر است و این هر دو سبب محبت است که تخم سعادت است، و آن عبارتست از فلاح: (همان: ۶۴) چنان که حق تعالی می فرماید: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ (سوره ۸۷، آیه ۱۴ و ۱۵)

۷) انس به خلوت و کناره گیری از خلق یکی دیگر از نتایج عشق به خداست، عشق به حق تعالی انسان را بر می انگیزد تا دور از هیاهوی خلق به مناجات با خدا برخیزد. چنین کسی شب را برای انس با خدا دوستتر می دارد (همان، ج ۲: ۶۰۲) و تهجد و شب زنده داری را بر خود واجب می داند. (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۳۵۱)

۸) خوف و ترس در دوستی نیز از آثار عشق و محبت به خداست. عشق انسان را به جایی می کشاند که از هیبت و تعظیم، حقیر و نزار می گردد. ممکن است برخی گمان کنند که ترس ضد دوستی است در حالی که چنین نیست بلکه ادراک عظمت معشوق موجب هیبت می شود همان گونه که ادراک جمال موجب دوستی و حبّ می شود. خوف عاشقان یک نوع نیست و دارای مراتب و شدت و ضعف می باشد و هر خوفی حالت خاص خود را ایجاد می کند. اولین مرتبه خوف برای عاشق خوف از اعراض است و بالاتر از آن خوف حجاب می باشد و بالاتر از هر دوی اینها خوف ابعاد است و این خوف همان است که سید و سرور عاشقان پیامبر اکرم (ص) را پیر کرد. ^۱ آنگاه که شنید: «أَلَا بُعْدًا لِمُؤَدِّ» (سوره هود آیه ۶۸)، «أَلَا بُعْدًا لِمَدِينٍ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ»

۱ - این سخن غزالی اشاره به این حدیث پیامبر اعظم (ص) است که فرمود: «شیتنی سوره هود».

سوره هود، آیه ۹۵) از نظر غزالی خوف دوری در دل کسی که به قرب عادت کرده و شیرینی آن را چشیده باشد و بدان آرمیده باشد بسیار بزرگ است و شنیدن حکایت دوری دورشدگان، مقربین را حتی در حالت قرب پیر می‌گرداند. کسی که به دوری و غربت عادت کرده باشد هرگز آرزومند نزدیکی و قربت نخواهد شد و آن کس که نزدیکی را نچشیده باشد از بیم دوری گریبان نخواهد بود. (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۳۵۳)

۹) رضا به قضای الهی یکی دیگر از آثار و نتایج محبت و عشق الهی است. عاشق حق تعالی هر آنچه که از طرف خدا به او برسد با رضایت کامل می‌پذیرد. غزالی رضا را یکی از ثمرات محبت و از بالاترین مقامات مقربان درگاه حق تعالی می‌داند و شناخت حقیقت آن را به سبب تشابه و ابهام برای اکثر مردم دشوار می‌داند، او معتقد است که شناخت حقیقت رضا جز برای کسانی که خداوند دانش تاویل را به آنها آموخته و در دین فقیه گردانیده روشن نیست. (همان: ۳۶۳)

الف) غزالی برای این رضا و خشنودی به قضاء الهی آثار و نتایجی معرفی می‌کند که عبارتند از: محبت و عشق احساس درد را از بین می‌برد به نحوی که عاشق به علت غرق شدن در عشق، علی‌رغم اینکه درد بر او عارض می‌شود اما آن را احساس نمی‌کند و با وجود اینکه مجروح می‌شود اما احساس تألم نمی‌کند مانند جنگجویی که در حال خشم یا ترس زخمی می‌شود اما آن را حس نمی‌کند و تنها هنگامی که خون را در بدن خود ببیند می‌فهمد که مجروح شده است. همچنین گاهی کسی را که حجامت می‌کنند یا سرش را با تیغ کُند می‌تراشند او دچار درد می‌شود اما اگر دلش به امر مهمتری مشغول باشد و از آرایشگر و حجامت‌کننده غافل گردد درد را حس نمی‌کند. همه اینها به سبب آن است که اگر دل در امری که باید آن را به انجام رساند مستغرق شود غیر آن را درک نمی‌کند. و نیز عاشقی که تمام فکرش مستغرق در مشاهده و یا محبت معشوق خویش است بسا دچار چیزی شود که اگر عشق او وجود نمی‌داشت به درد و غم گرفتار می‌شد، لیکن به سبب غلبه شدید محبت معشوق بر دلش درد و غمی احساس نمی‌کند. وقتی که حال عاشق در خصوص غم و دردی که از غیر معشوق به او می‌رسد چنین است به طریق اولی درد و رنجی که از معشوق به او می‌رسد شامل این حکم می‌شود. (همان: ۳۶۶)

غزالی مشغولیت دل به عشق و محبت را از بزرگترین مشغولیت‌ها می‌داند، او معتقد به

تفاوت دیدگاه غزالی در تفسیر این حدیث شریف با دیدگاه دیگر اعملاء و مفسران قرآن کریم در این است که آنها غالباً شأن بیان این سخن پیامبر (ص) در باره سوره هود را به خاطر آیه «فاستقم كما امرت» دانسته‌اند اما غزالی علت بیان آن را به خاطر آیات دیگری از این سوره دانسته‌اند، که در آنها سخن از دوری محبوب و معشوق به میان آمده است. (رک: نراقی، ۱۳۸۳: ۶۰)

شدت و ضعف عشق و در نتیجه کمی و زیادی احساس درد است. از نظر او هم چنان که دوستی صورت‌های زیبا که با چشم سر احساس می‌شوند ممکن است دائماً شدت گیرد، دوستی صورت‌های زیبایی باطنی که به چشم دل شناخته می‌شوند نیز همواره قوت و شدت می‌یابد.

از نظر غزالی رابطه میان میزان عشق و احساس غم و درد، رابطه‌ای معکوس است هرچه عشق و محبت شدیدتر باشد، احساس درد و رنج عاشق در حال عشق کمتر خواهد بود. و از آنجا که هیچ جمال و جلالی با جمال و جلال حضرت حق تعالی قابل مقایسه نیست و اگر رشحه و چشمه‌ای از آن بر کسی مکشوف شود چنان بر او غلبه می‌کند که او را واله و مدهوش می‌سازد. و دیگر آنچه را بر او می‌گذرد ادراک نمی‌کند. چنان که گفته شده است: کتک خوردن از دست دوست درد ندارد. (همان: ۳۶۶) اینکه در قرآن کریم در خصوص مؤمنان می‌فرماید: «الذین آمنوا اشدّ حبّاً لله» (بقره، ۱۶۵) هم دلیل وجود عشق الهی است و هم دلیل ذوراتب بودن آن می‌باشد.

ب) کسی که عشق حضرت حق تعالی در وجود او رسوخ کرده باشد نه تنها درد را احساس نمی‌کند بلکه به آن راضی و خشنود است و کار او به جایی می‌رسد که خواهان آن می‌شود. توجیه غزالی برای خشنودی به درد ناشی از عشق چنین است که این رغبت به حکم عقل عاشق است هر چند عاشق بر حسب طبع از درد گریزان است، اما او مانند کسی است که از رگزن می‌خواهد تا او را فصد و یا حجامت کند گرچه او درد را احساس می‌کند اما به آن خشنود است و راغب آن می‌باشد و حتی منت رگزن و حجامتگر را نیز می‌کشد. زیرا می‌داند که در این درد کشیدن بقاء و سلامتی او نهفته است. همچنین است کسی که برای به دست آوردن سود به سفر می‌رود. او سختیهای مسافرت را درک می‌کند. اما علاقه و محبت او به سودی که از سفر عایدش می‌شود سختیهای آن را برایش آسان و گوارا می‌سازد و او را بدان راضی و خشنود می‌گرداند، و هر زمان بلایی از سوی خداوند بر او وارد شود چون یقین دارد پاداشی که به او تعلق می‌گیرد برتر از چیزی است که به سبب آن بلا از دستش رفته است بدان راضی و راغب بوده و آن را دوست می‌دارد و خداوند را بر آن شکر می‌گوید. این وقتی است که او ثواب و احسانی را که در برابر آن بلا به او داده می‌شود در نظر می‌گیرد اما ممکن است محبت به قدری بر دلش چیره شود که خوشی او تنها بر آوردن مراد محبّوب و به دست آوردن رضای او باشد نه چیز دیگری غیر از آن و جز رضا و مراد دوست، محبّوب و مطلوب دیگری نداشته باشد.^۱ (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۳۶۶)

۱ - سعدی این مطلب را در باب سوم بوستان به شکل زیبایی به نظم در آورده است. او حال عاشقان حق تعالی را چنین توصیف می‌کند
دمادم شراب الم در کشند وگر تلخ بینند دم در کشند
نه تلخ است صبری که بر یاد اوست که تلخی شکر باشد از دست دوست

جمع‌بندی و نتیجه

از آنچه در این تحقیق گفته شد روشن می‌شود که از نظر غزالی حبّ و عشق اسباب و عللی دارد که اکثر این اسباب به حبّ و عشق حق تعالی برمی‌گردند. غزالی برای عشق پنج سبب و علت ذکر می‌کند که عبارتند از: ۱- حبّ ذات و کمالات مربوط به ذات ۲- نیکی دیدن ۳- وجود صفات نیکو مانند عدالت و پرهیز از ظلم ۴- زیبایی معانی و صفات مانند علم و قدرت ۵- مناسبت و مشاکلت.

از نظر غزالی بازگشت کلیه حبّ‌ها و عشق‌ها به حبّ و عشق حق تعالی است. او معتقد است که حبّ ذات، خود پرتوی از حبّ و عشق به حق تعالی می‌باشد. همچنین هیچ کس به اندازه خدا به انسان نیکی نکرده است تا پیش و بیش از او محبوب و معشوق انسان واقع شود. در خصوص عدالت، علم، قدرت و سایر صفات نیز چنین است، در تمام صفات کمالی هیچ وجودی با حق تعالی قابل قیاس نیست. بنابراین محبوب و معشوق حقیقی و نهایی انسان از این جهات نیز او می‌باشد. اگر ملاک دوستی اموری مانند مناسبت و مشاکلت قرار بگیرد، باز هم غزالی حق تعالی را محبوب و معشوق حقیقی انسان می‌داند. زیرا بنا بر روایات خدا انسان را بر صورت خویش آفریده است.

حبّ و عشق حق تعالی عامل اصلی انگیزش انسان به سوی کمال و امور اخلاقی است. کمالاتی مانند «آرزوی لقای حضرت حق تعالی» و در نتیجه «کمال نترسیدن از مرگ»، «اطاعت از دستورات خداوند متعال و پرهیز از پیروی هوای نفس»، «دوست داشتن آنچه که مرتبط با خداست مانند قرآن و پیامبر و اولیاء خدا»، «دوست داشتن تمام مخلوقات خدا از آن جهت که اثر او می‌باشند»، «رازداری و پنهان داشتن اسرار الهی»، «ذکر دائم حق تعالی»، «انس به خلوت و کناره‌گیری از قیل و قال خلق»، «خوف و ترس از قطع شدن ارتباط با حق تعالی» و نهایتاً «رضا به قضای الهی» از مهمترین اموری هستند که عشق به حق تعالی انسان را به سوی آنها برمی‌انگیزد. غزالی تمام محاسن دینی و اخلاقی را ثمره عشق و حبّ الهی می‌داند.

نتیجه تربیتی که از این تحقیق به دست می‌آید این است که چون حبّ و عشق حق تعالی بدون معرفت و شناخت او امکان‌پذیر نیست، باید معرفت حق تعالی به عنوان مقدمه رسیدن به اخلاق حسنه در اولویت قرار گیرد. بر متولیان امر تعلیم و تربیت واجب است تا شناخت خدا، صفات و افعال او را در رأس برنامه‌های خود قرار دهند. زیرا هرچه شناخت بیشتر باشد، عشق عمیق‌تر می‌شود و هرچه عشق عمیق‌تر شود تلاش برای تشبه به معشوق و در نتیجه تقرب به او بیشتر می‌شود و در نتیجه بسیاری از مشکلات اخلاقی و تربیتی جامعه که نتیجه دوری از خداست حل می‌شوند. بنابراین شناخت و معرفت حق تعالی بهترین وسیله جهت ترویج اخلاق خواهد بود و باید بیشتر مورد توجه قرار گیرد.

فهرست منابع

- ۱) قرآن کریم
- ۲) ادواردز، پل، (۱۳۷۸)؛ فلسفه اخلاق، انشاءالله رحمتی، تهران، تبیان.
- ۳) آبراهاموف، بنیامین، (۱۳۸۹)؛ نظریه غزالی در باره عشق الهی، سمیرا ارسنجانی، مجموعه مقالات غزالی پژوهی، تهران، خانه کتاب
- ۴) اتینکسون، ریتا. ال و دیگران، (۱۳۹۱)؛ زمینه‌های روان‌شناسی هیلگارد، محمد نقی براهنی و دیگران، تهران، رشد
- ۵) ارسطو، (۱۳۸۵)؛ اخلاق نیکوماخوس، محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو
- ۶) اسلامی، سید حسن، (۱۳۷۸)؛ اخلاق فضیلت مدار و نسبت آن با اخلاق اسلامی، پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۱
- ۷) افلاطون، (۱۳۸۰)؛ آپولوژی، محمد حسن لطفی، مجموعه آثار، تهران، خوارزمی، ج ۱
- ۸) خدایپناهی، محمد کریم، (۱۳۸۲)؛ انگیزش و هیجان، تهران، سمت
- ۹) امام خمینی، روح الله، (۱۳۷۶)؛ شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
- ۱۰) شریف، میان محمد، (۱۳۶۵)؛ تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
- ۱۱) شیرازی صدرالمتألین، (۱۹۸۱)؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی،
- ۱۲) غزالی، محمد، (۱۴۰۶)؛ احیاء علوم الدین، بیروت، دارالفکر، الطبعة الاولى
- ۱۳) -----، (۱۳۵۴)؛ کیمیای سعادت، حسین خدیو جم، تهران، شرکت سهامی، کتاب‌های جیبی، چاپ اول
- ۱۴) -----، (۱۹۷۵)؛ معارج القدس فی مدارج معرفت النفس، بیروت، دار الآفاق الجدیدة
- ۱۵) فرانکنا، ویلیام. کی، (۱۳۷۶)؛ فلسفه اخلاق، هادی صادقی، قم، موسسه فرهنگی طه
- ۱۶) کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵)؛ تاریخ فلسفه، جلد ۱، جلال‌الدین مجتبی، تهران، سروش
- ۱۷) ناجی، زهره سادات و جوادی محسن، روان‌شناسی اخلاقی غزالی، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، تهران، سال یازدهم، شماره ۱
- ۱۸) نوسباوم، مارتا، (۱۳۷۴)؛ ارسطو، دکتر عزت‌اله فولادوند، تهران، طرح نو

بررسی مبانی فلسفه اخلاق سودگرایانه در سازمان (مقایسه نظام اخلاقی سودگرایانه با منشور اخلاقی جهانی سازمان)

مهدی محمدرضایی^۱

محمد محمدرضایی^۲

چکیده

نویسنده حاضر بر آن است تا مبانی فلسفه اخلاق سودگرایانه را در سازمان مورد نقد و بررسی قرار دهد. ابتدا به نقش اخلاق در زندگی مخصوصاً در سازمان، سپس به مبانی و ارکان نظام اخلاقی سودگرایانه اشاره شده است. سه قرائت مهم و اساسی از نظام اخلاقی سودگرایانه یعنی قرائت «جرمی بنتام» و «جان استوارت میل» و «پیتر سینگر» مورد نقد و بررسی قرار گرفته و روشن شده که هر سه قرائت از اشکالات اساسی و مهمی برخوردارند. در ادامه به اصول منشور اخلاقی جهانی سازمان که عبارتند از: ۱. اصل امانت ۲. اصل مالکیت ۳. اصل اعتبار ۴. اصل شفافیت ۵. اصل منزلت ۶. اصل انصاف ۷. اصل شهروندی و ۸. اصل حساسیت، به طور مختصر اشاره گردیده و در نهایت در مقایسه نظام اخلاقی سودگرایانه با منشور اخلاقی جهان این نتیجه به دست آمد: سازمان نمی‌تواند در عین اعتقاد به نظام اخلاق سودگرایانه، به رعایت منشور اخلاقی جهانی پایبند باشد؛ زیرا به پرستش منشور اخلاقی جهانی و نسبت‌گرایی اخلاقی منجر خواهد شد. که اولی ناسازگار با سودگرایی و دومی ناسازگار با منشور اخلاقی جهانی می‌باشد.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، سودگرایی، سازمان، منشور اخلاقی جهانی، فلسفه اخلاق، جان استوارت میل، جرمی بنتام، پیتر سینگر.

۱. کارشناس ارشد مدیریت پردیس فارابی دانشگاه تهران

۲. استاد گروه فلسفه دین و فلسفه اسلامی پردیس فارابی دانشگاه تهران

طرح مسأله

اخلاق در زندگی انسان از جمله رفتار در سازمان بسیار تأثیرگذار است، انجام هر فعلی حاکی از یک دیدگاه اخلاقی است. فعل اخلاقی، عمل مختارانه انسان است که قابلیت مدح و ذم را دارد.

دیدگاه‌های اخلاقی حاکم بر سازمان می‌تواند از نوع اخلاق تکلیف‌گرایانه و یا غایت‌گرایانه باشد. هر نوع سازمانی، می‌تواند برای خود یک نوع نگرش اخلاقی را برگزیند، طبعاً با پذیرش آن تمام حرکات و سکنات مدیران مجموعه سازمان تحت الشعاع آن نگرش اخلاقی است. امروزه به نقش اخلاق در سازمان بیش از گذشته توجه شده است، و حتی جهت اداره بهتر سازمان، منشور اخلاقی جهانی وضع نموده‌اند.

ارکان و اصول منشور اخلاقی سازمان‌ها عبارتند از:

۱. اصل امانت ۲. اصل مالکیت ۳. اصل اعتبار و اعتماد ۴. اصل شفافیت ۵. اصل منزلت ۶. اصل انصاف ۷. اصل شهروندی ۸. اصل حساسیت متقابل.

این مقال بر آن است که اخلاق سودگرایانه را که امروزه در بسیاری از سازمان‌ها حاکم است مورد نقد و بررسی قرار دهد، سپس منشور اخلاقی جهانی سازمان، با اخلاق سودگرایانه مورد مقایسه قرار داده تا روشن گردد که آیا می‌توان در زمان واحد به هر دو آنها معتقد بود؟ فرضیه تحقیق، آن است که اخلاق سودگرایانه به منشور اخلاقی جهانی سازمان به عنوان ابزاری برای سود بیشتر می‌نگرد.

سودگرایی اخلاقی

اخلاق سودگرایانه، شکل پیشرفته خودگرایی اخلاقی^۱ است. خودگرایی اخلاقی می‌گوید: هر کسی به گونه‌ای عمل می‌کند که نفع یا خیر و رفاه شخصی خود را تأمین کند. (پالمر، ۱۳۸۵، ص ۸۲) اینک به دیدگاه‌های اختصاصی بنتام و میل اشاره می‌نماییم، زیرا دیدگاه‌های این دو فرد، حاکم بر سودگرایی است.

۱. نظریه اخلاقی سودگرایانه بنتام

نظریه اخلاقی بنتام علاوه بر سه ویژگی کلی سودگرایی، یعنی ۱. نتیجه‌گرا بودن، ۲. پیروی از اصل سود و ۳. اعتقاد به ارزش ذاتی سود و خوشی، شش ویژگی اساسی دارد که به صورت خلاصه آنها را مطرح می‌نماییم:

۱. لذت‌گرایانه است: بنتام معتقد است که لذت تنها خیر و درد تنها شر است. از این رو تنها چیزی که فی نفسه یا ذاتاً خوب و خیر است، لذت می‌باشد و خیرهای دیگر، نظیر علم، زیبایی،

ثروت و صداقت، عفو، بدان دلیل خیر هستند که به عنوان وسیله‌ای برای کسب لذت به کار گرفته شوند، یعنی خیریت آنها، ابزاری است نه ذاتی. بنابراین ارزش اخلاقی یک عمل، متناسب با لذتی است که آن، ایجاد می‌کند. با توجه به دیدگاه بنتام در باب لذت، می‌توان اصل سود را متناسب با دیدگاه او چنین مطرح کرد:

در صورتی عمل از لحاظ اخلاقی درست است که لذت ایجاد کند (یا مانع الم شود) و در صورتی به لحاظ اخلاقی خطا است که الم ایجاد کند (یا مانع لذت شود).

(Bentham, 1982: p12)

۲. نظریه اخلاقی بنتام مبتنی بر نظریه انگیزه انسانی موسوم به خودگرایی روان‌شناختی است، یعنی هر کسی به خاطر لذت خود عمل می‌کند نه لذت دیگران. به لحاظ روان‌شناختی برای فرد امکان ندارد که حقیقتاً نوع دوست باشد و منافع دیگران را مقدم بر منافع خود قرار دهد. ۳. نظریه اخلاقی بنتام شکلی از سودگرایی عمل‌نگر است. بنتام اصل سود را مستقیماً در مورد هر عمل خاص به کار می‌برد و آن هم از طریق محاسبه نتایج لذت‌بخش خود آن عمل. ۴. بنتام شیوه‌ای از محاسبه لذت را اختراع کرده است که از طریق آن می‌توان لذت‌ها و الم‌های یک عمل را به لحاظ کمی اندازه‌گیری نمود و بعد از محاسبه حکم به صواب و خطا بودن اعمال کرد.

این شیوه محاسبه را می‌توان در هفت عنوان مطرح نمود:

۱. شدت^۱. ۲. مدت^۲. ۳. قطعیت یا یقین^۳. ۴. نزدیکی یا دوری در زمان^۴. ۵. بارآوری^۵. ۶. خلوص^۶. ۷. گستردگی^۷. (Bentham, 1982: p38)

هر عملی که این هفت عنوان در آن بیشتر غلبه داشته باشد، از لحاظ اخلاقی بهتر است. ۵. ویژگی دیگر نظریه اخلاقی بنتام آن است که به کمیت لذت اهمیت می‌دهد، یعنی به نظر او بیشترین خیر برای بیشترین افراد اهمیت دارد که معنای بیشترین در اینجا کمیت است نه کیفیت.

۶. آخرین ویژگی اخلاق سودگرایانه بنتام آن است که چهار ضمانت اجرایی دارد که ما را تشویق می‌کند که در مورد نفع و سعادت افراد دیگر فکر کنیم نه فقط برای سعادت خود. این چهار ضمانت اجرایی، مجازات‌ها یا تهدیدهایی هستند که شما را وامی‌دارد که در مسیر سعادت

-
1. Intensity
 2. Duration
 3. Certainty
 4. Nearness in Time
 5. Fecundity
 6. Purity
 7. Extent

افراد دیگر گام بردارید که عبارتند از:

الف. مجازات‌های طبیعی و فیزیکی: برای مثال اگر شما علاقه به مواد مخدر یا مشروبات الکلی دارید، مصرف آنها، منتهی به امراض جسمانی می‌شود که برای رفع آن امراض باید دست از آنها بکشید.

ب. مجازات سیاسی: قانون شما را ملزم به انجام کاری می‌کند و در صورت مخالفت، شما را مجازات می‌کند.

ج. مجازات‌های عمومی و عرفی

د. مجازات‌های دینی (پالمر، ۱۳۸۵: ص ۱۲۹؛ هولمز، ۱۳۸۵: ص ۲۷۰؛ Bentham, 1982: p,39; Stewart, 2009: p,15)

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد که هر شش ویژگی نظریه اخلاقی سودگرایانه بنتام با اشکالات اساسی مواجه است.

۱. اشکالات لذت‌گرایی: یکی دانستن خیر و لذت، بر خلاف فهم متعارف مردم است. چه بسیار کارهایی که می‌تواند به لذت منتهی شود، ولی متعارف مردم آن را تقبیح می‌کنند. علاوه بر آن، موارد فراوانی وجود دارد که افراد، لذت خود را برای هنر، خدا، تکلیف اخلاقی و نیز برای منافع عمومی و کشورشان قربانی می‌کنند و دیگر باقی نیست تا از عمل خود لذت ببرد.
۲. اشکال خودگرایی روان‌شناختی، یک ادعای شتابزده در مورد یک واقعیت خارجی است که اثبات آن کار بسیار مشکلی است.

اشکالات سودگرایی عمل‌نگر

الف. محاسبه نتیجه لذت‌بخش برخی از اعمال کار بسیار مشکلی است، زیرا تأثیر و تأثر اعمال بر همدیگر از حوزه پیش‌بینی انسان خارج است. بنابراین بسیاری از پشیمانی‌ها، نتیجه همین عدم دقت در محاسبه نتیجه عمل است.

ب. سودگرایی عمل‌نگر به اعمال بسیار ظالمانه‌ای منتهی خواهد شد. مواردی را در نظر بگیرید که برای نیل به بیشترین سود و لذت لازم است، حقوق برخی از افراد نقض شود یا اموال برخی از افراد دزدیده شود یا اقلیتی به بردگی گرفته شوند. نظریه اخلاقی که ارتکاب چنین اعمالی را توجیه نماید، مورد قبول متعارف مردم واقع نمی‌شود، زیرا آنها حداقل به پاره‌ای از حقوق اساسی افراد احترام می‌گذارند.

اشکالات در محاسبه لذت

بنتام، لذت‌ها را به گونه‌ای تصویر می‌کند که به لحاظ کمی قابل شمارش و اندازه‌گیری هستند، در صورتی که محاسبه لذت‌ها امری غیرممکن است، برخی از لذت‌های کیفی مانند

عشق، علم‌آموزی و نگاه به یک تابلوی زیبا و ... به لحاظ کمی قابل اندازه‌گیری نیستند. حتی مقایسه لذت‌ها بر مبنای کمی محال به نظر می‌رسد. برای مثال چگونه می‌توان شدت لذت از نوشیدن یک نوشابه سرد را با مدت نگاه به شفق یا آبشار زیبا به لحاظ کمی مقایسه نمود. بعلاوه برخی از دردها توأم با لذت و برخی از لذت‌ها توأم با درد هستند چگونه می‌توان جمع و تفریق نمود. نتیجه آن که اندازه‌گیری لذت‌های متنوع که هر کدام مقیاس خاص خود را می‌طلبد و بعضاً مقیاسی هم در این موارد وجود ندارد تقریباً امری غیرممکن است.

اشکالات کمی بودن لذت

از نظر بنتام، هدف، نیل به لذت است و چگونگی به دست آوردن آن مهم نیست. می‌تواند از راه‌های اعمال خلاف و تضییع حقوق مردم باشد، البته به شرطی که شما از طریق آنها بیشترین کمیت لذت را به دست آورید. حال سؤال این است که انسان غیر از غرایز حیوانی بُعد متعالی دارد، نظیر علم‌آموزی، زیبادوستی، میل به هنر و خلاقیت و میل به عبادت که ارضای آنها می‌تواند مطلوب باشد هرچند که به لحاظ کمی نسبت به غرایز حیوانی، احساس لذت‌بخش کمتری داشته باشد. بنابراین، برای انسان تنها کمیت لذت مطلوب نیست، بلکه کیفیت لذت نیز از اهمیت برخوردار است. به تعبیر جان استوارت میل، بهتر آن است که انسانی ناخشنود باشیم تا خوکی خشنود. بهتر آن است که سقراطی ناخرسند باشیم تا احمقی خرسند.

۶. اشکال مجازات‌ها: مجازات‌ها تنها به عنوان یک انگیزه و اعمال فشار عمل می‌کنند نه اینکه بتوانند توجیه‌بخش سودگرایی باشند. شما نمی‌توانید با مجازات‌ها و تهدیدهای متنوع یک نظریه را اثبات نمایید، بلکه باید به لحاظ عقلی و با برهان و استدلال آن را اثبات کرد. ممکن است به زور و تهدید به کسی بگویید که $2+2=5$ می‌شود، اما چنین تهدیدی نمی‌تواند حقانیت آن را اثبات نماید. بنابراین مجازات‌ها ممکن است افراد را وادارند که به نفع مردم فعالیت کنند ولی آنها هیچ‌گاه قادر نیستند که حقانیت نظریه سودگرایی را اثبات نمایند.

۲. نظریه اخلاقی سودگرایانه میل

جان استوارت میل، به جهت انتقادات شدید علیه سودگرایی بنتام بر آن شد که با برخی از اصلاحات و تغییرات از سودگرایی دفاع نماید. او چهار تغییر عمده در سودگرایی به عمل آورد:

۱. او با تمایزی که بین لذت‌های برتر و فروتر به عمل آورد، کیفیت لذت را به کمیت لذت اضافه نمود تا از اتهام فلسفه خوک‌صفتانه به نظریه اخلاقی بنتام جلوگیری کند.
۲. او سودگرایی عمل‌نگر بنتام را که بر اساس آن، اصل سود در مورد هر عملی به نحو مجزا به کار برده می‌شد به سودگرایی قاعده‌نگر تغییر داد که به موجب آن، این قاعده‌ها هستند که بر انواع عمل حاکمند و اصل سود در مورد این قاعده‌ها به کار می‌رود.
۳. او محاسبه لذت را کنار گذاشت، زیرا عملاً کارآمد نبود.

۴. او بر خلاف بنتام که اصل سود و لذت را به صورت بدیهی پذیرفته بود، سعی نمود که حقیقت آن را برای همه اثبات نماید. (فرانکنا، ۱۳۸۰: ص ۸۹؛ پالمر، ۱۳۸۵: ص ۱۲۹؛ Stewart, 2009: p, 23; Mill, 1948: p, 11)

توضیح و نقد

اینک این چهار تغییر عمده میل را به صورت مختصر مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم:

۱. تمایز بین لذت‌های برتر و فروتر

میل با طرح این تمایز، بر لذت‌های برتر توجه بیشتری کرد. لذت‌های کیفی برتر، لذت‌هایی هستند که از جنبه عقلانی و روحانی انسان حاصل می‌شوند، نظیر لذت‌های حاصل از شعر، هنر، فلسفه و موسیقی و عبادت. و لذت‌های فروتر، لذت‌هایی هستند که از طبایع حیوانی و جسمانی انسان حاصل می‌شوند، نظیر خوردن و مسایل جنسی. به نظر بنتام میان لذت‌ها فرقی نیست. به نظر میل، کیفیت برتر لذت نظیر پرداختن به هنر جبران کمیت بیشتر لذت‌های فروتر را می‌کند. به تعبیری، میل، سودگرایی را بر جنبه شرافت انسانی مبتنی کرد تا بر جنبه پست‌تر، یعنی ناخرسندی عقلانی بهتر از خرسندی احمقانه است، بهتر است انسانی ناخشنود باشیم تا خوکی خشنود. (Mill, 1948: p, 22)

ارزیابی نقادانه

میل با تمایز میان لذت‌های فروتر و برتر، با سه معضل اساسی مواجه شد:

الف. او لذت‌گرایی را کنار گذاشت ب. محاسبه لذت را سخت‌تر کرد. ج. قضاوت بین لذت‌های برتر و فروتر را غیرممکن ساخت.

الف. ترک لذت‌گرایی: اگر معیار سودگرایی آن است که خیر و لذت را برابر می‌داند، چگونه امکان دارد که شما لذت کمتر را بر لذت بیشتر ترجیح دهید؟ تنها راه توجیه این مسئله تمسک به معیار «ارزش» به جای لذت است که جبران لذت فروتر را می‌کند، مانند ارزش‌هایی که در لذت‌های برتر نظیر خلاقیت‌های هنری وجود دارد. اما اگر لذت‌گرایی تنها معیار قضاوت در مورد انتخاب اعمال است، طرح معیار ارزش برای توجیه لذت‌های کیفی ناسازگار با آن است. فرض کنید معیار شما برای قضاوت و انتخاب میان آتش‌ها، مقدار گرمایی است که آنها تولید می‌کنند. در ادامه شما آتش ذغال سنگ را بر آتش الکتریکی ترجیح می‌دهید هرچند که حرارت و گرمای کمتری نیز تولید کند. به نظر می‌رسد که تنها راه توجیه چنین انتخابی، توسل به معیاری متفاوت از مقدار گرما است، برای مثال معیارهایی نظیر شعله قشنگ آن که به لحاظ زیباشناختی ارزشمند است یا قیمت ارزان آن که به لحاظ اقتصادی به صرفه است. در اینجا، معیار اولیه قضاوت که مقدار گرما بود کنار گذاشته شد و معیاری متفاوت از آن نظیر زیبایی یا اقتصاد مورد قضاوت قرار گرفته است که ناسازگار با معیار اولیه است. بنابراین توجه به کیفیت لذت‌های برتر ناسازگار با

لذت‌گرایی است.

ب. سخت‌تر شدن محاسبه: محاسبه لذت‌ها به نحو کمی بسیار سخت و شاید غیرممکن بود. حال آن که تنها یک معیار برای محاسبه لذت‌ها وجود داشت. اما اگر دو معیار یا بیشتر برای سنجش لذت‌های برتر و فروتر به کار گیریم، محاسبه لذت‌ها بسیار سخت‌تر خواهد شد زیرا از یک سنخ نبوده و زبان مشترک نیز ندارند. شما چگونه می‌توانید لذتی را که از یک اثر هنری یا عبادت به دست می‌آورد با لذت خوردن یک غذا مقایسه نمایید.

ج. غیرممکن بودن تصمیم‌گیری بین لذت‌های برتر و فروتر: تشخیص لذت‌های برتر از لذت‌های فروتر، کاری بسیار مشکل است. زیرا آرای انسان‌ها در باب چپستی لذت‌های برتر و فروتر متفاوت است و این که بتوان در این زمینه به توافقی عام نایل شد، باز بسیار سخت است. میل برای تمایز آنها، معیار «داوران شایسته»^۱ را پیشنهاد می‌کند یعنی متخصصانی که تجربه گسترده‌ای در هر دو لذت دارند. اگر اکثریت آنها یک لذت را برتر بدانند، آن لذت کیفی است. نظرسنجی میان این داوران، نشان می‌دهد که آنها همواره لذت‌های عقلانی را بر لذت‌های به اصطلاح فروتر ترجیح می‌دهند.

اما انتخاب معیار داوران شایسته دارای اشکالاتی است:

۱. عقیده اکثریت حتی در میان متخصصان نمی‌تواند عملی را از لحاظ عقل صواب کند، همان گونه که نمی‌تواند موجب صدق تجربی یک نظریه علمی شود.
۲. با توجه به تنوع ذوق‌ها و سلیق، افراد بسیار کمی یافت می‌شوند که همه انواع لذت‌ها را اعم از جسمانی و معنوی تجربه کرده باشند، سپس به شایستگی داوری نمایند. در صورت چنین افرادی، ما شناخت کافی نسبت به آنها نداریم.
۳. ممکن است این داوران اشتباه کنند، از این رو ما نیازمند معیاری هستیم که بر اساس آن صحت و سقم نظرات داوران را با آن بسنجیم و یا این که در برهه‌ای از زمان ممکن است آنها به لذت‌های فروتر گرایش پیدا کنند. بنابراین، انتخاب آنها ملاک درستی نیست.

(stewart, 2009: p,24)

۲. سودگرایی قاعده‌نگر میل

میل آگاه بود که سودگرایی عمل‌نگر بنتام با دو مشکل اساسی مواجه است: ۱. از آنجا که چنین نظریه اخلاقی بر اساس نتایج لذت‌بخش اعمال، حکم به خوبی و بدی می‌دهد، مستلزم پذیرش اعمال اخلاقاً شرم‌آوری می‌شود، از قبیل دزدی، نقض حقوق مردم و یا برده‌داری و تبعیض نژادی ۲. از آنجا که چنین نظریه اخلاقی، سود و الم هر عملی را به طور خاص بر اساس

معیارهای هفت‌گانه مورد محاسبه قرار می‌دهد، در برخی اعمال، محاسبه بسیار سخت و حتی غیرممکن می‌شود.

میل برای رفع این مشکلات، سودگرایی قاعده‌نگر را پیشنهاد داد که بر اساس آن، اصل سود و لذت در مورد قواعد به کار می‌رود که جامعه الزام کرده است و به طور غیرمستقیم در مورد اعمال به کار برده می‌شود. مثلاً ما با توسل به یک قاعده مانند قاعده راست‌گویی تعیین می‌کنیم که در موارد جزئی چه کنیم، یعنی این قاعده، بیشترین سود و خیر عمومی را برای هر کس فراهم می‌کند. به تعبیری، اگر ما به قاعده راست‌گویی عمل کنیم، در بلندمدت، سود و نفع بیشتری نصیب ما می‌شود، هرچند که ممکن است به کارگیری این قاعده در مورد یک عمل خاص به بهترین نتیجه منجر نشود. بنابراین، لذت و نفعی که از تبعیت قواعد نصیب انسان‌ها می‌شود، بیشتر از لذت کوتاه‌مدتی است که از نقض آنها حاصل می‌شود.

سودگرایی قاعده‌نگر، عاری از اشکالات فوق است: ۱. چون در گذشته صحت و سقم قواعد در جامعه ارزیابی شده است و از محل سود، موفق بیرون آمده‌اند، دیگر نیازمند محاسبه نتایج هر عمل خاص نیست. بلکه با به کارگیری قواعد، به سرعت می‌توان در مورد انجام آن عمل تصمیم بگیرد. ۲. شما با به کارگیری سودگرایی قاعده‌نگر می‌توانید از ارتکاب اعمال شنیع و ظالمانه خودداری کنید، زیرا انجام چنین اعمالی مستلزم نقض قواعد اجتماعی خوبند که قبلاً از آزمون اصل سود و لذت، موفق بیرون آمده‌اند. بنابراین بر اساس اصل سود، باید از قواعد مثل کمک به دیگران و اصل انصاف و دزدی نکردن و راست‌گویی تبعیت شود؛ نقض این اصول هرچند در کوتاه مدت ممکن است لذت‌هایی را در پی داشته باشد، ولی در بلندمدت مشکلات زیادی را به بار می‌آورد و منتهی به هرج و مرج و قانون جنگل در جامعه می‌شود (Norman, 1998: p,92).

نقد و بررسی

هرچند سودگرایی قاعده‌نگر مزایایی دارد که سودگرایی عمل‌نگر فاقد آن بود، ولی خود مشکلات دیگری به بار آورد که عبارتند از:

الف. مشکل نسبت‌گرایی

با توجه به این که در کشورهای مختلف، قواعد و ضوابط متفاوت و در بعضی مواقع قواعد زشت و زنده و گهگاه متناقض حکمفرماست، مدافع سودگرایی قاعده‌نگر چه موضعی می‌تواند اتخاذ کند؟ برای مثال در یک جامعه که قواعد حاکم بر آن تبعیض نژادی و برده‌داری نوین و استثمار طبقه تهری دست را به رسمیت می‌شناسد، بر اساس چنین نظریه اخلاقی، چنین اعمالی موجه هستند و سودگرایی قاعده‌نگر نمی‌تواند از چنین اعمالی انتقاد کند.

همچنین ممکن است در جامعه دیگر، قواعدی متعارض با آنها وجود داشته باشد البته با

فرض آن که همه آنها از محک اصل سود و لذت موفق بیرون آمده‌اند، بنابراین ارزش‌های اخلاقی در جوامع مختلف، نسبی خواهد شد و مدافعان چنین نظریه اخلاقی‌ای، نمی‌توانند هیچ انتقادی علیه اعمال ظالمانه و شنیع داشته باشند، زیرا قواعد حاکم بر آنها مطابق اصل سود و لذت بوده است. هر نظریه اخلاقی‌ای که نتواند چنین اعمالی را محکوم کند، عملاً غیرقابل پذیرش خواهد بود.

ب. مشکل پرستش قانون

سودگرایی قاعده‌نگر در نهایت از سودگرایی و اصل لذت و سود به کلی دست کشیده و به عوض از یک رفتار غیرسودگرایانه، یعنی از پرستش قوانین تبعیت می‌کند. سودگرایی قاعده‌نگر، به این دلیل از قوانین پیروی می‌نماید که آنها صرفاً مورد توافق افراد یک جامعه هستند نه به دلیل آن که به بیشترین لذت و نفع و سود منتهی می‌شوند. اصرار بر عدم نقض یک قانون در جامعه مثلاً دزدی نکردن، هرچند به لذت و نفع شخصی منتهی شود، در واقع انکار ارزش‌های سودگرایانه خود آن شخص است، یعنی به عوض پیروی از اصل سود و لذت صرفاً از قوانین تبعیت می‌نماید، هرچند به ضرر او بینجامد.

اگر نقض یک قانون، منتهی به هرج و مرج نشود و در عوض سودگرا از آن سود زیادی ببرد، در آن صورت چرا قانون نقض نشود؟ مثلاً در یک صبح زود من سودگرا قوانین راهنمایی را نقض کنم، مثلاً از چراغ قرمز رد شوم و کس دیگری هم نباشد که عمل من برای او بدآموزی داشته باشد، یعنی او به بی‌قانونی تشویق شود. من هم به هیچ کسی نگویم و نیز عذاب وجدان هم پیدا نکنم، در آن صورت چرا قانون نقض نشود؟

سودگرایی قاعده‌نگر که مبتنی بر اصل سود است، چرا از اصل سود تبعیت نمی‌کند؟ اگر با این اوضاع و شرایط باز یک سودگرای قاعده‌نگر، اصرار بر تبعیت از قانون داشته باشد، معلوم می‌شود دیگر ملاک او اصل سود نیست، بلکه صرفاً پرستش و پیروی صرف از قوانین است.

۳. انکار محاسبه لذت

دو تغییری که میل از سودگرایی بتنام به عمل آورد، طبیعتاً منتهی به این امر شد که میل محاسبه لذت‌گرایانه را انکار نماید: ۱. سودگرایی قاعده‌نگر نیازی ندید که لذت‌های برآمده از نتایج هر عمل را محاسبه نماید، بنابراین محاسبه لذت‌گرایانه یک امر زاید و بی‌ثمر گردید. ۲. تأکید بر کیفیت در لذت‌های برتر و فروتر، محاسبه لذت و نیز مقایسه بین آنها را عملاً غیرممکن ساخت. (Stewart, 2009: p,30)

نقد و بررسی

ادعای طرفداران سودگرایی آن بود که چنین نظریه اخلاقی‌ای یک راهبرد واقع‌گرایانه به اخلاق دارد و آن محاسبه لذت است. اما در نهایت کار به آنجا کشیده شد که محاسبه لذت در

سودگرایی قاعده‌نگر، غیرکارآمد گردید و نیز در چنین نظریه‌ای، در نهایت بر عناصری غیر از لذت تأکید شد. بنابراین عنصر محوری در سودگرایی، مورد غفلت قرار گرفت. استدلال میل بر اصل سود چون ارتباط نزدیک با بحث این مقاله ندارد از بیان آن خودداری می‌کنیم.

اما در پایان بحث سودگرایی به سودگرایی ترجیح نیز اشاره می‌نماییم که در اخلاق سازمان می‌تواند تأثیرگذار باشد.

۳. سودگرایی ترجیح^۱

یکی دیگر از قرائت‌های سودگرایی، سودگرایی ترجیح است. امروزه مشهورترین سودگرایی ترجیح از آن فیلسوف استرالیایی به نام پیتر سینگر (۱۹۴۶-) (استاد مشهور اخلاق زیستی از دانشگاه پرینستون است. در این شکل از سودگرایی عمل شما بر اساس این قاعده است: بیشترین تعداد ترجیح‌ها برای بیشترین تعداد مردم.

شما به عوض محاسبه لذت و المی که ممکن است از عمل شما ناشی شود و به عوض کوشش برای تمایز بین لذت‌های برتر و فروتر که از قرار معلوم کارهای ناممکنی بود. همه کاری که انجام می‌دهید، کشف آن چیزی است که اکثر مردم رخداده آن را ترجیح داده و سپس عمل می‌کنند. در آن صورت سعادت، عبادت است از برآوردن ترجیحات مردم اعم از این که آنها برای لذت یا ارزش‌های دیگر نظیر معرفت، زیبایی و آزادی و تمکن مالی باشند. (Stewart, 2009: p,33)

مزایای این نوع سودگرایی

این نوع سودگرایی نسبت به قرائت‌های دیگر از مزایایی برخوردار است که عبارتند از:
 ۱. این نوع سودگرایی معضل محاسبه لذت را حل می‌نماید، زیرا بسیار آسان است که از مردم سؤال شود که آنها چه چیزی را ترجیح می‌دهند.

۲. از آنجا که بهترین داور در مورد این که چه چیزی مردم را خوشحال و خشنود می‌سازد، خود آنها هستند. سودگرایی ترجیح با شنیدن این که مردم چه چیزی را ترجیح می‌دهند، بهتر از روایت‌های دیگر سودگرایی می‌تواند در مورد دیگران تصمیم بگیرد و به نفع آنها فعالیت کند.

۳. این نوع سودگرایی، بسیار دموکراتیک است زیرا مردم را تشویق می‌کند که از جانب خود حرف بزنند و نیز از جانب خود اعلام نمایند که از چه چیزی لذت برده یا آن را ترجیح می‌دهند. بنابراین این نوع سودگرایی، تعیین انتخاب نظر را به خود مردم واگذار کرده است.

نقد و بررسی

سودگرایی ترجیح هرچند دارای مزایایی است، ولی با مشکلاتی نیز مواجه است که عبارتند از:

۱. همواره چنین نیست که شما بدانید مردم چه چیزی را ترجیح می‌دهند، زیرا اکثر اوقات سؤال کردن یا رأی گیری از آنها عملی نیست. بنابراین آگاهی از ترجیحات مردم ممکن نیست. ۲. در این سودگرایی روشن نیست که آیا ترجیحات کنونی افراد را به حساب آوریم یا آنچه را که اگر همه واقعیات را بدانند ترجیح خواهند داد. مردم ممکن است ترجیحات نادرست و خطرناکی، نظیر مصرف غذاهای چرب، مشروبات الکلی، مواد مخدر و استعمال دخانیات و ... داشته باشند. شما اگر ترجیحات کنونی افراد را در نظر بگیرید، یعنی آنچه را که آنها در حال حاضر می‌خواهند، برآورده ساخته یا انجام دهید، در آینده به رنج‌ها و مشکلات بلندمدت مبتلا خواهند شد.

۳. اگر شما ترجیحاتی را در نظر بگیرید که اگر افراد عاقل‌تر و عالم‌تر شوند آنها را انتخاب می‌کنند نه ترجیحات فعلی آنها را، در آن صورت با دو مشکل مواجه می‌شوید:
الف) شما اکنون آنها را ناخشنود ساخته‌اید.

ب) شما به جای افراد انتخاب کرده‌اید، زیرا شما تشخیص داده‌اید که اگر آنها عاقل‌تر شوند ترجیح خاصی را برمی‌گزینند و از این رو، همان ترجیح را به حساب آورده‌اید، در نتیجه به خودمختاری و آزادی آنها احترام نگذاشته‌اید.

۴. برخی از مردم در وضعیتی نیستند که بتوانند ترجیح خود را اظهار نمایند، مانند بچه‌ها و بیماران و یا افرادی که در جامعه استبدادی زندگی می‌کنند، در آن صورت آگاهی از ترجیحات مردم با مشکل مواجه است.

۵. اگر اکثریت یک جامعه، استثمار سیاه پوستان یا زنان یا اعمال زشت دیگری را ترجیح دهند، سودگرایی ترجیح چگونه تسلیم خواسته آنها خواهد شد.

مقایسه اخلاق سودگرایانه و معیارهای جهانی منشور اخلاقی

در این مقایسه بر آنیم که آیا با حفظ مبانی اخلاق سودگرایانه می‌توان متعهد به منشور اخلاق جهانی بود یا این که برای تعهد به منشور اخلاق جهانی باید به نظام اخلاقی دیگری دلبسته بود.

این معیارهای جهانی را می‌توان مقدمه‌ای برای انتخاب تقریبی بهترین رویه‌های شرکت‌ها و مدیران مقام‌های عالی رتبه و کارشناسان در اصول اخلاق کسب و کار پنداشت که عبارتند از: (pain & others, 2006, p83)

۱. اصل امانت

این اصل بدان معنا است که باید امین سازمان و افراد ذینفع باشیم و نسبت به فعالیت‌های شرکت با جدیت و وفاداری ظاهر شویم با همان صفا و اخلاصی که از یک امین انتظار می‌رود که به اختصار به برخی از مصادیق آن اشاره می‌کنیم.

۱. حفظ سلامت اقتصادی محیط کار ۲. حفاظت از منابع موجود و اطمینان یافتن از مصرف مدبرانه و اثربخش آنها ۳. برخورداری از تقدیم مسرفانه هدیه و برگزاری بیش از حد برنامه‌های سرگرمی و تفریح ۴. استفاده از جایگاه و منابع فقط برای هدف‌های مدون نه نفع شخصی ۵. پرهیز از کارهایی که متضمن تعارض منافع باشد، مثل معامله با خود یا رقابت با شرکت ۶. پرهیز از دریافت هدایای مورد دار.

۲. اصل مالکیت: احترام به مالکیت و حقوق افراد و پرهیز از انتقال اموال یا اختلاس و اسراف و ایجاد حس تعهد نسبت به منافع فیزیکی، کالبدی، مصرفی و انسانی، اساس اصل مالکیت است. به قول تالر در حیات انسان‌ها همه جا سخن از ارزش‌ها است و مهمترین ارزش‌های انسانی احترام به حقوق و حدود همدیگر است (نلر، ۱۳۷۷: ص ۲۸؛ خنیفر و مقیمی، ۱۳۸۸: ص ۲۴۹) که برخی از مصادیق آن عبارتند از: ۱. حفظ منابع شرکت، که به هیچ وجه نباید با دزدی، اختلاس و دیگر روش‌ها، منابع شرکت را حیف و میل کرد.

۲. حقوق مالکیت رقیبان را محترم شمرده و به آن بها دهیم، از جمله حقوق مالکیت معنوی آنها و ... (خنیفر و مقیمی، ۱۳۸۸: ص ۲۵)

۳. اصل اعتبار و اعتماد

واژه اعتماد معنی ویژه‌ای دارد و نوعی تقید و وفای به محیط و فلسفه وجودی انسان است چه قانون ناظر باشد و چه نباشد که برخی از مصادیق آنها عبارتند از: ۱. به عهد و قرار خود پایبند بودن ۲. تکلیف‌های آشکار و نهان خویش را نسبت به همه موکلان پاس داریم ۳. به تأمین کنندگان و شریکان خویش به موقع و طبق آن چه قرار گذاشته اید عمل نمایید و .. (همان)

۴. اصل شفافیت

این اصل به معنای انجام فعالیت‌ها به شیوه‌ای صادقانه و آشکار و بدون فریب و نیرنگ و حفظ سوابق فعالیت‌ها و فرآیند کار است. این مهم یکی از عوامل اساسی حسن سلوک افراد با هم، برای هم و به سوی اهداف اجتماعی، فرهنگی و حرفه‌ای و سازمانی است (همان، ص ۲۵۱) که برخی از مصادیق آن عبارتند از: ۱. در همه کارها، پاسدار حقیقت و صداقت باشد ۲. داد و ستدها را دقیق و منصفانه ثبت کند. ۳. از به چنگ آوردن اطلاعات تجاری با ابزار غیراخلاقی و غیرصادقانه بپرهیزد. (ifgh,2006,p91)

۵. اصل منزلت

شأن و منزلت افراد بسیار بالاست، این اصل در پاسداری از حرمت و شأن افراد است و شامل اموری همچون تندرستی، ایمنی، حریم خصوصی و حقوق انسانی است که در پی آن بالندگی منابع انسانی محیط سازمان و بازار کار و جامعه روی می‌دهد. (pain & others,2006,p83)

برخی از مصادیق آن عبارتند از: ۱. منزلت و حقوق انسانی دیگران را محترم شمرده شود ۲. در محیط کار آزار و اذیت روا داشته نشود. ۳. در جای جای فعالیت‌ها خصوصاً در بخش سودآوری حقوق و منافع مردم پاسداری شود. ۴. حافظ تندرستی و ایمنی افراد باشید. ۵. محیط کار چنان سازماندهی شود که در آن نشانی از هیچ نوع سوء استفاده نباشد.

۶. اصل انصاف

منظور از اصل انصاف، یعنی ورود به رقابت‌های آزاد و انصفانه و احترام به همه افراد و نظرات آنها و دوری از هر گونه تبعیض در فعالیت‌های مختلف است که برخی از مصادیق آن عبارتند از: ۱. با همه طرف‌ها به انصاف برخورد شود. ۲. قیمت‌ها به گونه‌ای باشد که معقول و فراخور کیفیت باشد. ۳. برای اقلیت‌ها و زنان، فرصت برابر فراهم شود. ۴. در رفتار با کارکنان و استخدام افراد تبعیض قایل نشوید. ۵. وارد رقابت‌های آزاد و منصفانه شوید و ...

۷. اصل شهروندی

انتظار می‌رود که فرد شهروند مسئولیت‌پذیر باشد، قانون را محترم شمارد و حافظ اموال عمومی باشد. امروزه یک شهروند خوب کسی است که در هر مقام و مرتبه‌ای که باشد به سازمان‌های اخلاقی جامعه، محیط حرفه‌ای و خانواده پای‌بند است و از مشارکت در فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی بی‌ارزش بپرهیزد و در جامعه صاحب نقش تعیین‌کننده باشد. برخی از مصادیق آن عبارتند از: ۱. تبعیت از قانون و مقررات ۲. در پول‌شویی یا هر فعالیت غیرقانونی دیگری مانده بزه‌های سازمان‌یافته دیگر شرکت نکند. ۳. پیرو قواعد مالیاتی بوده و به موقع بدهی مالیاتی خود را بپردازد. (Lorena, 1993, p28 ; pain & others, 2006, p83)

۸. اصل حساسیت

حساسیت نسبت به نیازهای منابع انسانی داشتن حس همدلی و تسهیل امور مربوط در این اصل مقصود و منظور است که از جمله مصادیق آن عبارتند از: ۱. محترم شمردن درخواست‌ها، پیشنهادها، شکایت‌ها و حقوق رسمی مالکان ۲. تلاش منظم برای تأمین نظر مشتری و دادن خدمات به موقع ۳. حساس بودن به پیشنهادها، خواسته‌ها و شکایت‌های کارکنان (خنیف‌ر و مقیمی، ۱۳۸۸، ص: ۵۵-۲۴۷)

نقد و بررسی

اکنون نظام اخلاقی سودگرایانه با رعایت منشور اخلاقی جهانی سازمان مورد توجه و اشکالات آن عیان می‌گردد:

۱. افرادی که تابع اصل سود و نظام اخلاقی سودگرایانه هستند و خیر را مساوی با سود و لذت می‌دانند. اگر سود آنها با نقض این منشورهای اخلاقی تأمین شود و هیچ عواقب سویی هم نداشته باشد، چرا این قوانین رعایت گردند؟ اگر مدافع اخلاق سودگرایانه با حفظ سود و نقص این

منشورها باز در رعایت این اصول اخلاقی تأکید می‌کند، عملاً از نظام اخلاقی سودگرایانه فاصله گرفته و معیارهای دیگری که همان پرستش اصول و قوانین جهانی است سرلوحه فعالیت‌های او قرار گرفته و دیگر اصل سود برای او ملاک و معیار نیست، بلکه آنچه برای مدافع سودگرایی اهمیت دارد، تبعیت صرف از منشورهای اخلاقی است که آنها ارزش ذاتی دارند و تحت نظام اخلاقی سودگرایانه او قرار نگرفته‌اند.

۲. یکی از لوازم نظام اخلاقی سودگرایانه قاعده‌نگر، نسبت‌گرایی بود. حال چگونه امکان دارد که مدافع نظام اخلاقی سودگرایانه هم معتقد به آن نظام و هم معتقد به منشور اخلاقی جهانی باشد که ناسازگار با نسبت‌گرایی است. بنابراین مدافع اخلاق سودگرایانه نمی‌تواند در عین حال که معتقد به سودگرایی اخلاقی است، معتقد به منشور اخلاقی جهانی باشد.

نتیجه‌ای که مدافع منشور اخلاقی جهانی سازمان باید به نظام اخلاقی دیگری متعهد شود و آن چیزی جز نظام اخلاقی تکلیف‌گرایانه نمی‌تواند باشد. یعنی تکلیف او اقتضا کند که به منشور اخلاقی جهانی عمل کرده و توجهی به غایت و نتیجه عمل خود نداشته باشد. همچنین نظام اخلاقی سودگرایانه، مبتنی بر تفکر فلسفی مادی‌گرایانه است که برای انسان رسالتی جز سود و منفعت مادی قایل نیست و حال آن که در واقع زندگی انسان محدود به این دنیا نبوده بلکه زندگی جاودانه‌ای در دنیای دیگر دارد. و نیز این که جهان هستی تنها محدود به عالم ماده نبوده و هستی اعم از ماده و غیرماده می‌باشد. و اثبات ماده‌گرایی از لحاظ فلسفی، کار بسیار مشکلی است. از این رو مبانی فلسفی نظام اخلاقی سودگرایانه دارای اشکالات اساسی است.

نتیجه‌گیری

از این مقاله می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم:

۱. نظام اخلاقی سودگرایانه یکی از گرایش‌های نظام‌های اخلاقی‌ای است که سعادت را همسان با نفع و رفاه و لذت می‌داند و تمام مدعای آن این است که هر کس باید تنها در صورتی عملی را انجام دهد که آن عمل در راستای منافع او باشد. و تأمین منافع فرد به معنای بی‌توجهی به منافع دیگران نیست.

۲. اصل سود بر آن است که یک عمل در صورتی از نظر اخلاقی درست است که بیشترین خیر و سود را برای بیشترین افراد ایجاد کند.

۳. سودگرایی سه قرائت مهم دارد که عبارتند از قرائت بنتام و میل و سودگرایی ترجیح.

۴. سودگرایی بنتام علاوه بر سه ویژگی سودگرایی یعنی نتیجه‌گرا بودن و پیروی از اصل سود و اعتقاد به ارزش ذاتی سود، شش ویژگی اساسی دارد که عبارتند از: ۱. لذت‌گرایانه است ۲. مبتنی بر خودگرایی روان‌شناختی است ۳. شکلی از سودگرایی عمل‌نگر است ۴. شیوه‌ای از محاسبه لذت و سود را اختراع کرده است ۵. به کمیت لذت اهمیت می‌دهد و ۶. مجازات‌هایی را

به عنوان ضمانت اجرایی در نظر دارد .

هر شش ویژگی از اشکالات اساسی برخوردار است.

۵. سودگرایی به روایت جان استوارت میل، چهار تغییر و اصلاح اساسی در سودگرایی به عمل آورد که عبارتند از:

۱. بین لذت‌های برتر و فروتر تمایز قائل شد ۲. سودگرایی عمل‌نگر بنام را به قاعده‌نگر تبدیل کرد ۳. محاسبه لذت و سود را عملاً کنار گذاشت و ۴. اصل سود را مستدل نمود که هر چهار تغییر او باز مشکلات زیادی را بر جای گذاشت و از مهمترین آنها، پرستش قانون و نسبیّت‌گرایی است.

۶. سودگرایی ترجیح نیز هرچند که از مزایایی برخوردار است و برخی از نواقص قرائت‌های دیگر سودگرایی را ندارد امام خود باز مشکلات دیگری را پدید آورد.

۷. رعایت منشور اخلاقی جهانی سازمان که عبارتند از: ۱. اصل امانت ۲. اصل مالکیت ۳. اصل اعتبار ۴. اصل شفافیت ۵. اصل منزلت ۶. اصل انصاف ۷. اصل شهروندی و ۸. اصل حساسیت، با تعهد به نظام اخلاقی سودگرایانه ناسازگار است یعنی نمی‌توان هم معتقد به نظام اخلاقی سودگرایانه و به تعبیری سرمایه‌داری بود و هم اعتقاد به ارزش و رعایت منشور اخلاقی جهانی سازمان.

فهرست منابع

۱. هولمز، رابرت. ال، (۱۳۸۵)؛ مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه؛ مسعود علیا، تهران، ققنوس.
۲. فرانکنا، ویلیام. کی. (۱۳۸۰)؛ فلسفه اخلاق، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات حکمت.
۳. پالمر، مایکل، (۱۳۸۵)؛ مسائل اخلاقی، ترجمه: علی‌رضا آل‌بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. خنیفر، حسین و مقیمی، سیدمحمد، درآمدی بر فلسفه اخلاق در سازمان (مطالعه موردی: منشورهای اخلاقی)، در: مجله علمی - پژوهشی مطالعات فلسفی و کلامی، دانشگاه قم، سال یازدهم، ش اول، پاییز ۱۳۸۸
۵. نلر، جی. اف، (۱۳۷۷)؛ آشنایی با فلسفه، ترجمه: فریدون بازرگان، تهران، سمت.
6. Buier, Kurt, the Moral Point of View, Ithuca, NY: cornell university press 1958
7. Bentham. Jeremy, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, eds, J.H.Burns and H.L.A.Hart, London. NewYork: Methuen, 1982
8. IFGH (2006) Austrian Institute for small Business Research:support services for micro, small and sole proprietor's Business country fich – united kingdom, Vienna, The Eropean Commission.
9. Lorenz k. (1993) on aggression, copyright(e) by Dr. G. Bosotha schoelar verlag, Vienna, in megargee E and Hokonsen, The Dynamics of Aggression Harjper & Row, & psychology Review Vol, No6.
- 10.Mill, John Stuart, Utilitarianism, Liberty and Representative Government, with and Introduction by A.D.Lindsay, London. J M dent & Sons, 1948
- 11.Norman Richard, the Moral, Philosophers (An Introduction to Ethics) oxford university press, 1998
- 12..Paine, lynn& Deshapande, Rohit & Margolis, joshaa. D. & Bettche, kim Eric (2005) up to code Does your company's conduct: meet word – class standards?,Asian Journal of Marketing 11, no. 1 (2005)
- Stewart, Noel, Ethics, An Introduction to Moral Philosophy, UK, policy press, 2009.

حریم خصوصی. عرصه اخلاق اجتماعی

محمد هادی مفتاح^۱

چکیده

حریم خصوصی به عنوان عرصه تحقق و جلوه‌گاه بارز اخلاق اجتماعی، از مهمترین مباحث حقوق شهروندی است که از سوی متفکران سیاسی و اجتماعی دارای گرایش به مکاتب فکری مختلف مورد توجه قرار دارد. این حریم، از یکسو به عنوان مرزی برای دخالت شهروندان در امور یکدیگر، و از سوی دیگر به عنوان مرزی برای دخالت کارگزاران حکومتی در امور رعایای تحت حاکمیت، مورد مناقشه و بررسی قرار می‌گیرد. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به این مسأله پرداخته، و با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام، نگاه مکتب اسلام نسبت به جایگاه حریم خصوصی به عنوان مصداق بارزی از اخلاق اجتماعی اسلامی ارائه گردیده است. در این مقاله اثبات شده است که حریم خصوصی امری لازم الرعایه، هم از سوی سایر شهروندان و هم از سوی عمال حکومت بوده، و تنها آنگاه که با مصلحتی اهمّ تراحم پیدا کند قابل هتک خواهد بود، و البته هنگامی که اهمّ بودن مصلحت مزاحم مردّد باشد، اصاله الحظر جاری بوده و مانع هتک حریم خصوصی مزاحم خواهد گشت.

کلید واژه‌ها

اخلاق اجتماعی، حریم خصوصی، حکومت اسلامی، فقه سیاسی

^۱ - استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم

طرح مسأله

علماء اخلاق، در تعریف اخلاق آن را متشکّل می‌دانند از «ملکات و هیئت‌های نفسانی، که اگر نفس به آن متصف شود به سهولت کاری را انجام می‌دهد. همانطور که صاحبان صنعت‌ها و حرفه‌ها به سهولت کار خود را انجام می‌دهند، صاحبان ملکات فاضله و رذیله هم به سهولت کار خوب یا بد می‌کنند.» و با این نگاه است که در تعریف اخلاق می‌گویند:

ملکات نفسانی و هیئات روحی که باعث می‌شود کارها - زشت یا زیبا - به آسانی از نفس متخلق به اخلاق خاصّ نشأت بگیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ش، ۳۷)

مطابق این تعریف، اخلاق اعمّ است از فضائل و رذائل، لکن مسلّم است که اصطلاح عمل اخلاقی بر عملی اطلاق می‌گردد که برخاسته از ملکات فاضله باشد، و نمی‌توان اعمال رذیله را نیز اعمالی اخلاقی به حساب آورد.

بر این اساس، اخلاق اجتماعی نیز به معنای «ملکات نفسانی مؤثر در روابط اجتماعی» بوده، به عنوان شاخه‌ای از اخلاق سیاسی محسوب خواهد شد، که یکی از روشن‌ترین مصادیق و عرصه‌های تحقق اخلاق اجتماعی، در روابط میان شهروندان با هیئت حاکمه، و با یکدیگر، رعایت حریم خصوصی افراد می‌باشد.

حدود دخالت مجاز حاکمیت در امور شهروندان، از امور مهمّی است که همواره محور بحث در میان متفکران جامعه بوده است. اصل محدودیت دخالت حکومت و لزوم کنترل آن، در میان غالب اندیشمندان عرصه سیاست، امری پذیرفته شده بوده، و تنها گستره دخالت مجاز مورد مناقشه و نقد قرار می‌گیرد؛ لکن پاره‌ای از متدینان برای حکومت دینی هیچ مرزی قائل نبوده، حاکم اسلامی را در هرگونه دخالتی که مصلحت بدانند گشاده دست می‌دانند.

پاسخ به این سؤال و تبیین این امر که آیا مرزی برای دخالت حکومت اسلامی در امور رعایا وجود داشته و حقوق شهروندی می‌تواند محدودیتی برای کارگزاران حکومت ایجاد نماید، یا اعمال حاکم اسلامی تحت هیچ محدودیتی و رای مصلحتی که خود تشخیص دهد در نمی‌آید؟ و آیا حریمی شخصی برای شهروندان تحت حاکمیت حاکم اسلامی قابل تصویر هست یا نه؟ از مسائل مهمّی است که با ارائه الگوی اخلاق اجتماعی اسلامی ارتباط وثیقی داشته، تا پاسخی درخور و مبتنی بر آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام برای آن نیابیم، درافکندن چنین الگویی با نقصی جدی مواجه خواهد بود.

پاسخ به دو سؤال مشخص، که در قالب دو فصل ارائه می‌گردد، راهگشای ما در این مسیر خواهد بود:

۱. آیا اساساً حریمی خصوصی برای شهروندان جامعه اسلامی قابل تصویر است؟
۲. آیا رعایت حریم خصوصی شهروندان، علاوه بر دیگر رعایا، برای حاکم و کارگزاران

حکومت اسلامی نیز لازم است؟

فصل اول: حریم خصوصی

حقیقت امر آن است که «حریم خصوصی شهروندان» در منظر صاحب شریعت حقّه، به عنوان یک اصل اساسی و بنیادین در روابط و مناسبات اجتماعی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ آیات متعدّد و روایات فراوانی در این زمینه قابل ارائه و استناد می‌باشند که از زوایای مختلف و حیثیت‌های گوناگون، بر لزوم حفظ حریم خصوصی افراد، و عدم جواز تصرف در آن بدون جلب رضایت صاحب آن، دلالت می‌نمایند. از این دسته ادله کتابی و سنتی، اصل اعتبار حریم خصوصی را استفاده می‌کنیم، و در این که رعایت آن تنها برای سایر شهروندان لازم است یا حاکم و عمال حکومت اسلامی نیز ملزم به رعایت آن می‌باشند در فصل دوم بحث خواهیم کرد.

ادله قرآنی و حدیثی

حرمت ورود بدون اجازه به منازل افراد جامعه

- یا ایُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ* فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (النور: ۲۷-۲۸)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خانه‌هایی که خانه‌های شما نیست داخل مشوید تا اجازه بگیرید و بر اهل آن سلام گویند. این برای شما بهتر است، باشد که پند گیرید.* و اگر کسی را در آن نیافتید، پس داخل آن مشوید تا به شما اجازه داده شود و اگر به شما گفته شد: «برگردید» برگردید، که آن برای شما سزاوارتر است، و خدا به آنچه انجام می‌دهید داناست.

نکات متعددی در این آیه بیان شده است، که دقت درخور می‌طلبید:

نکته اول- در آیه، به سه حالت مختلف اشاره شده است:

حالت عدم حضور مالک در خانه،

حالت حضور مالک و صدور اجازه ورود به خانه،

حالت حضور مالک و عدم صدور اجازه ورود به خانه.

و در هر سه حالت نیز رعایت حریم خصوصی صاحب خانه مورد تأکید الهی قرار گرفته است. علامه طباطبائی در تفسیر این آیه در خصوص حالات سه گانه مذکور می‌فرماید:

استیناس برای داخل شدن خانه به وسیله نام خدا بردن، و یا، یا الله گفتن، یا تنحنج کردن و امثال آن، تا صاحب خانه بفهمد که شخصی می‌خواهد وارد شود، و خود را برای ورود او آماده کند، چه بسا می‌شود که صاحب خانه در حالی قرار دارد که نمی‌خواهد کسی او را به آن حال ببیند، و یا از وضعی که دارد با خبر شود.

از اینجا معلوم می‌شود که مصلحت این حکم پوشاندن عورات مردم، و حفظ احترام ایمان است، پس وقتی شخص داخل شونده هنگام دخولش به خانه غیر، استیناس کند، و صاحب خانه را به استیناس خود آگاه سازد، و بعد داخل شده و سلام کند، در حقیقت او را در پوشاندن آنچه باید بپوشاند کمک کرده، و نسبت به خود ایمنی‌اش داده.

... "فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ..." یعنی اگر دانستید که احدی در خانه نیست - البته کسی که اختیاردار اجازه دخول است - پس داخل نشوید تا از ناحیه مالک اذن، به شما اجازه داده شود. و منظور این نیست که سر به داخل خانه مردم کند، اگر کسی را ندید داخل نشود، چون سیاق آیات شاهد بر این است که همه این جلوگیریها برای این است که کسی به عورات و اسرار داخلی مردم نظر نیندازد.

این آیه شریفه حکم داخل شدن در خانه غیر را در صورتی که کسی که اجازه دهد در آن نباشد بیان کرده، و آیه قبلی حکم آن فرضی را بیان می‌کرد که اجازه دهنده‌ای در خانه باشد، و اما حکم این صورت که کسی در خانه باشد ولی اجازه ندهد، بلکه از دخول منع کند آیه "وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكى لَكُمْ" (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، صص ۱۰۹-۱۱۰)

نکته دوم - آیه مبارکه نسبت به «صاحب خانه» اطلاق دارد، و مسلمان بودن یا نبودن او در آیه قید نشده است. حاصل آن که به حکم این آیه، استیذان نسبت به شهروندان غیر مسلمان نیز واجب بوده، حریم خصوصی آنان نیز لازم الرعایه می‌باشد. ناگفته پیداست که این اطلاق، قابل تقیید به وسیله ادله قابل قبول می‌باشد.

نکته سوم - آیه نسبت به «مخاطب آیه» اطلاق دارد، و شهروند عادی بودن یا نبودن در آن قید نشده است. حاصل آن که به حکم این آیه، رعایت حریم خصوصی برای تمامی افراد، از شهروندان عادی تا حاکم و کارگزاران حکومتی واجب می‌باشد. صد البته این اطلاق نیز، قابل تقیید با ادله معتبر می‌باشد.

نکته چهارم - شاید بتوان از «دارای چهار دیوار» بودن خانه در آیه الغاء خصوصیت نموده، و حکم آیه را دائر مدار آن ندانست، بلکه حکم آیه را جاری در هرگونه مکانی شمرد که دخول بدون استیذان در آن مستلزم هتک عورات و اسرار مردمان باشد. مطابق این تعمیم، چنانچه سه نفر در بستانی نشسته و گفتگو می‌کنند، بر فرد چهارم واجب است تا برای ورود به جمع خصوصی این افراد از آنان استیذان نماید.

البته ایرادی بر این الغاء خصوصیت وارد می‌باشد، که تعمیم مذکور با این فقره از آیه که می‌فرماید: «فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ» سازگار نیست؛ زیرا بحث آیه ناظر به آنجا می‌شود که قابلیت وجدان یا عدم وجدان فردی را داشته باشد، و در مکان فاقد چهار دیوار، چنین قابلیت می‌موجود نیست.

اگر اشکال شود که این استفاده از آیه، با آنچه در ادامه کلام الهی آمده ناسازگار است، آنجا که می‌فرماید: «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ» (النور: ۲۹)، که در این سخن خداوندی، نه تنها برای ورود به خانه‌های غیر مسکونی استیذان لازم دانسته نشده، بلکه تصریح به عدم آن لزوم آن به میان آمده است.

پاسخ می‌دهیم که مطابق این آیه، دخول بدون استیذان، تنها برای بیوتی مجاز شمرده شده است که مسکونی نبوده، و طبعاً در ورود بدون استئناس در آن، احتمال هتک حریم خصوصی کسی نرود. و این آیه نیز بر اصل اعتبار حریم خصوصی تأکید بیشتر می‌نماید.

وجوب اجتناب از سوءظن، حرمت تجسس، حرمت غیبت

أ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ (الحجرات: ۱۲)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری از گمانها بپرهیزید که پاره‌ای از گمانها گناه است، و جاسوسی مکنید، و بعضی از شما غیبت بعضی نکند آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ از آن کراهت دارید. [پس] از خدا بترسید، که خدا توبه‌پذیر مهربان است. در این آیه نیز نکات متعددی بیان شده است، که هریک را تبیین می‌کنیم:

نکته اول - وجوب اجتناب از ظن: انسان مسلمان اجازه ندارد نسبت به دیگر شهروندان سوء ظن بورزد. علامه طباطبائی در بیان این نکته می‌فرماید:

مراد از ظنی که در این آیه مسلمین مأمور به اجتناب از آن شده‌اند، ظن سوء است، و گر نه ظن خیر که بسیار خوب است، و به آن سفارش هم شده، ...

و مراد از "اجتناب از ظن" اجتناب از خود ظن نیست، چون ظن، خود نوعی ادراک نفسانی است... و اختیاری نیست، پس نهی کردن از خود ظن صحیح نیست... پس منظور آیه مورد بحث نهی از پذیرفتن ظن بد است، می‌خواهد بفرماید: اگر در باره کسی ظن بدی به دلت وارد شد آن را نپذیر و به آن ترتیب اثر مده.

و بنا بر این، پس اینکه فرمود بعضی از ظن‌ها گناه است، باز خود ظن را نمی‌گوید، ... بلکه ترتیب اثر دادن به آن است که در بعضی موارد گناه است،

ممکن هم هست که مراد اعم از خصوص ظن گناه باشد، مثلاً خواسته باشد بفرماید از بسیاری از مظنه‌ها اجتناب کنید، چه آنهایی که می‌دانید گناه است، و چه آنهایی که نمی‌دانید تا در نتیجه یقین کنید که از ظن گناه اجتناب کرده‌اید، که در این صورت امر به اجتناب از بسیاری از ظن‌ها، امری احتیاطی خواهد بود. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۲۳)

لازم به ذکر است این که قرآن کریم از این مسئله به صورت «وجوب اجتناب از ظن» تعبیر

کرده است، در حالی که به تعبیر علامه «ظنّ، نوعی ادراک نفسانی است... و اختیاری نیست، پس نهی کردن از خود ظنّ صحیح نیست» مشعر به اهمّیت حفظ حریم دیگران می‌باشد، که حتی در ذهن نیز نباید حریم سایر شهروندان هتک شده و بر آنان گمان بد برده شود.

نکته دوم - حرمت تجسّس: یکی از مظاهر تجاوز به حریم خصوصی شهروندان جامعه، تجسّس از احوال محرمانه و پنهان ایشان است، که در این آیه کریمه مورد نهی اُکید الهی قرار گرفته است. مفسّران با دقّت در معنای لفظ «تجسّس» آن را کسب هرگونه خبری نمی‌دانند، بلکه می‌گویند: «کلمه «تجسّس» - با جیم - به معنای پی‌گیری و تفحص از امور مردم است، اموری که مردم عنایت دارند پنهان بماند و تو آنها را پی‌گیری کنی تا خبردار شوی». (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۲۳) در واقع کسب اخباری که صاحبان خبر، نسبت به اطلاع یافتن کسب‌کننده خبر رضایت خاطر نداشته باشند را «جاسوسی» نامند.

نکته سوم - حرمت غیبت: رسول خدا غیبت را عبارت از آن می‌داند که «برادر خود را به چیزی که دوست ندارد یاد کنی» (حسن طبرسی، ۱۳۷۰ش، ص ۴۷۰) که یکی از مظاهر هتک حریم خصوصی برادر ایمانی و شهروند جامعه اسلامی است.

نکته چهارم - آیه کریمه در خصوص هر سه تکلیفی که ارائه می‌دهد، نسبت به فرد ثالثی که در مقام امر به رعایت حریم خصوصی اوست اطلاق دارد، و مسلمان بودن یا نبودن افراد، در وجوب اجتناب از سوء ظنّ به آنان، حرمت تجسّس از احوالاتشان، و حرمت غیبت نسبت به ایشان مدخلیتی ندارد. حاصل آن که به حکم آیه، حفظ حریم خصوصی هر شهروند جامعه اسلامی، اگرچه مسلمان نباشد، وجوب شرعی دارد.

ناگفته نماند که مرحوم علامه طباطبائی، با تکیه بر تعبیر به کار رفته در ذیل آیه می‌فرماید: بعید نیست که جمله «أُیْحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا...» تعلیل باشد برای هر دو جمله، یعنی هم جمله «وَلَا تَجَسَّسُوا» و هم جمله «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا».

این را هم باید دانست که در این کلام اشعار و یا دلالتی هست بر اینکه حرمت [تجسّس و] غیبت تنها در باره مسلمان است، به قرینه اینکه در تعلیل آن عبارت «لَحْمَ أَخِيهِ» را آورده، و

ما می‌دانیم که اخوت تنها در بین مؤمنین است. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۲۵)

ب. إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (النور: ۱۹)

کسانی که دوست دارند که زشتکاری در میان آنان که ایمان آورده‌اند، شیوع پیدا کند، برای آنان در دنیا و آخرت عذابی پر درد خواهد بود، و خدا [ست که] می‌داند و شما نمی‌دانید. در صحیحه ابن ابی عمیر، امام صادق علیه‌السلام به تفسیر این آیه پرداخته، می‌فرماید:

مَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا رَأَيْتُهُ عَيْنَاهُ وَ سَمِعْتُهُ أُذُنَاهُ فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۳۵۷)

کسی که درباره فرد مؤمنی آنچه را به چشم خود دیده و به گوش خود شنیده، بگوید، مصداق کسانی است که خداوند در مورد آنان گفته است ...

بدین ترتیب، بنا بر تفسیر امام علیه السلام از آیه، رعایت حریم خصوصی افراد، اگرچه از خطاکاران و مجرمین باشند، لازم است. البته مسئله شهادت در دادگاه برای اثبات جرم، از آنجا که زمینه ساز احقاق حق شخصی فرد مجنی علیه یا حق عمومی افراد جامعه می باشد، حکم دیگری دارد، که با لحاظ سایر ادله که مخصّص یا مقید عموم و اطلاق این آیه (وفق تفسیر امام) قرار می گیرند به دست می آید.

نکته ای که در خصوص این تفسیر امام قابل ذکر است آن که رعایت حریم خصوصی در این مورد به مؤمنان اختصاص داده شده است. حال چنانچه بتوان الغاء خصوصیت «مؤمن» را نمود، حکم تعمیم پیدا کرده و تمامی شهروندان جامعه اسلامی را شامل می شود، و اگر نتوان قائل به این الغاء خصوصیت شد، حکم مزبور اختصاص به شهروندان مسلمان خواهد یافت.

حرمت قذف (اتهام ناروای جنسی)

- الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (النور: ۴)

و کسانی که نسبت زنا به زنان شوهردار می دهند، سپس چهار گواه نمی آورند، هشتاد تازیانه به آنان بزنید، و هیچگاه شهادتی از آنها نپذیرید، و اینانند که خود فاسقند.

اتهام زدن به افراد و ریختن آبروی آنان، از مظاهر بارز هتک حریم خصوصی آنان است. تعبیر به کار رفته در این آیه، و نیز در سایر آیات قرآن کریم که به موضوع ریختن آبروی افراد جامعه پرداخته، نشان دهنده اهمّیت فوق العاده ای است که در منظر خدای سبحان برای حفظ آبروی شهروندان وجود دارد. مفسران در تفسیر این آیه گفته اند:

هدف از این حکم اسلامی اولا حفظ آبرو و حیثیت انسانها است، و ثانيا جلوگیری از مفاسد فراوان اجتماعی و اخلاقی است که از این رهگذر دامان جامعه را می گیرد، چرا که اگر افراد فاسد آزاد باشند هر دشنام و هر نسبت ناروایی به هر کس بدهند و از مجازات مصون بمانند، حیثیت و نوامیس مردم همواره در معرض خطر قرار می گیرد. (مکارم، ۱۳۷۴ش، ج ۱۴، ص ۳۷۶)

در این آیه، علاوه بر کیفی که برای هتک کننده عرض و آبروی زنان پاکدامن تشریح شده است، که همانا هشتاد ضربه تازیانه می باشد، حکم به فسق چنین فردی هم شده، و او فاقد صلاحیت شهادت دانسته شده است. در ذیل آیه امکان توبه برای چنین اشخاصی در نظر گرفته شده است، بخلاف آیه دیگری با همین مضمون که دارای تعبیر تندتری بوده و می فرماید: «إِنَّ

الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (النور: ۲۳). در این آیه کریمه، هم وعید عذابی دردناک در میان آمده، و هم با ضمیر غایب از لعن و دوری از رحمت الهی در دنیا و آخرت سخن گفته شده، که وعید لعنت ابدی الهی است، و هم ذکری از امکان توبه نشده است.

تفاوتی که در موضوع مسئله وجود دارد، تنها غافل بودن یا نبودن زن پاکدامنی است که عرض و آبروی او مورد هتک قرار گرفته است. و آنگاه که مشاهده می‌شود که این تفاوت در موضوع، موجب چنین تفاوت چشمگیری در حکم شده، اهمیّت حفظ حریم خصوصی افراد آشکارتر می‌گردد. چرا که زنی که غافل از اتهامی است که به او زده شده است امکان دفاع از حریم خود را ندارد، بخلاف زنی که آگاه از این تهمت است، که می‌تواند اقامه دعوا کرده و اعاده حیثیت نماید. و خدای سبحان به دفاع از زن پاکدامن غافل ناتوان از اعاده حیثیت پرداخته، خود عهده‌دار دادخواهی گشته است.

حرمت تفتیش

أ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

يَا مَعْشَرَ مَنْ أَسْلَمَ بِلِسَانِهِ وَ لَمْ يُخْلِصِ الْإِيمَانَ إِلَى قَلْبِهِ لَا تَدْمُوا الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ فَإِنَّهُ مَنْ تَتَّبَعَ عَوْرَاتِهِمْ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَ مَنْ تَتَّبَعَ اللَّهُ تَعَالَى عَوْرَتَهُ يَفْضَحْهُ وَ لَوْ فِي بَيْتِهِ

(کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۲، ص ۳۵۴)

پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فرمود:

ای کسانی که به زبان اسلام آورده‌اید اما ایمان را در قلب خود نفوذ نداده‌اید، مسلمانان را مذمت نکنید و امور پنهانی آنان را مورد کنکاش قرار ندهید، چرا که هرکس در امور پنهان مسلمانان کنکاش و تجسس نماید، خداوند امور پنهان او را جستجو خواهد کرد، و کسی که خداوند پنهانی‌های او را جستجو نماید او را مفتضح خواهد ساخت اگرچه در خانه‌اش باشد.

این سخن رسول گرامی اسلام، که در صحیحہ اسحاق بن عمار از زبان امام صادق علیه السلام نقل شده است، از روایات مشهوری است که شیعه و سنی با اندکی تفاوت در تعبیر آن را حکایت کرده‌اند. و دلالت این کلام پیامبر اسلام، خصوصاً با توجه به وعید دلهره‌آوری که روایت متضمن آن است، بر اعتبار حریم خصوصی شهروندان، آشکار بوده و نیاز به توضیح بیشتری ندارد. اگر اشکال کنند که این کلام تنها اعتبار حریم خصوصی را برای مسلمین اثبات می‌کند، نه برای جمیع شهروندان جامعه اسلامی.

پاسخ می‌دهیم چنانچه الغاء خصوصیت را نپذیرید و زیر بار تعمیم حکم مدلول این روایت به تمامی شهروندان تحت حاکمیت حکومت اسلامی نروید، بازهم نتیجه مطلوب حاصل است، و دلالت روایت بر اعتبار حریم خصوصی، حداقل نسبت به مسلمانان از شهروندان مسلم است، و

تنها مسئله گستره اعتبار حریم خصوصی مطرح است، که در صحیحۀ ابن ابی عمیر در تفسیر آیه کریمه سابق الذکر نیز اینچنین بود.

ب. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

تَتَّبِعُ الْعَوْرَاتِ مِنْ أَعْظَمِ السُّوْءَاتِ (آمدی، ۱۳۶۶ ش، ص ۴۵۱)
امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

جستجوی امور پنهانی از بزرگترین زشت کاری‌ها است.

دلالت این سخن امیرالمؤمنین بر اعتبار حریم خصوصی نیاز به توضیح بیشتر ندارد. نکته مهمی که در این روایت شایسته توجه است آن که در شمول و گستره کلام حضرت نسبت به جمیع شهروندان جامعه، اعم از مسلمان و غیر مسلمان، شبهه‌ای وارد نیست.

ت. أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَا:

أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُوَاخِيَ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُحْصِيَ عَلَيْهِ عَثْرَاتِهِ وَ زَلَّاتِهِ لِيَعْتَفَهُ بِهَا يَوْمًا مَا (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۲، ص ۳۵۴)
امام باقر و امام صادق علیهما السلام فرمودند:

نزدیک‌ترین حالت بنده به کفر آن است که با فردی همچون برادر دینی نزدیک (و هم‌راز) شود، سپس لغزش‌ها و خطاهای او را یادداشت نماید تا روزی او را با آن‌ها مورد سرزنش و عقوبت قرار دهد.

ث. عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ:

قُلْتُ لَهُ: عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ؟ قَالَ نَعَمْ

قُلْتُ تَعْنِي سَفَلِيَّتُهُ؟ قَالَ لَيْسَ حَيْثُ تَذَهَبُ إِنَّمَا هِيَ إِذَاعَةُ سِرِّهِ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۲، صص ۳۵۸-۳۵۹)

عبدالله بن سنان گوید:

از امام علیه السلام پرسیدم: عورت مؤمن بر مؤمن حرام است؟ امام فرمود: بله

پرسیدم: منظور شما اندام پائین تنه مؤمن است؟ امام فرمود: منظورم آن نیست، بلکه مرادم افشاء راز فرد مؤمن است.

آیات و روایاتی که ذکر کردیم، بر اعتبار حریم خصوصی به صورت عام دلالت داشتند. همچنین روایاتی در دست است که حریم خصوصی و رعایت آن را در موارد خاص مورد توجه قرار داده است، که دو نمونه از این روایات را نقل می‌کنیم:

حرمت خواندن نامه بدون اجازه

- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ:

مَنْ نَظَرَ فِي كِتَابِ أُخِيهِ بَغَيْرِ إِذْنِهِ فَكَأَنَّمَا يَنْظُرُ فِي النَّارِ (احسائی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۱۸۱)

پیامبر اکرم صلوات‌الله‌علیه فرمود:

کسی که در نامه برادرش بدون اجازه او نگاه کند، مانند آن است که در آتش نظر افکنده باشد.

حرمت نگاه کردن به داخل خانه بدون اجازه

- اَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

مَنْ اطَّلَعَ عَلَى مُؤْمِنٍ فِي مَنْزِلِهِ فَعَيْنَاهُ مُبَاحَتَانِ لِلْمُؤْمِنِ فِي تِلْكَ الْحَالِ وَمَنْ دَخَلَ عَلَى مُؤْمِنٍ فِي مَنْزِلِهِ بغيرِ اِذْنِهِ فَدَمُهُ مُبَاحٌ لِلْمُؤْمِنِ فِي تِلْكَ الْحَالِ (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۰۴)

امام باقر علیه‌السلام فرمود:

هرکس در منزل مؤمنی نگاه کند (کور کردن) چشمان او در آن حال برای آن مؤمن جائز است، و هرکس بدون اجازه مؤمنی به منزل او داخل شود (ریختن) خون او در آن حال برای آن مؤمن جائز می‌باشد.

این دو روایت بر اعتبار حریم خصوصی مؤمنان در موارد خاصی دلالت دارد، و البته چنانچه قابل تعمیم ندانیم تنها بر حفظ این حریم نسبت به مؤمنین از شهروندان دلالت می‌نماید.

جمع‌بندی

حریم خصوصی افراد جامعه، از منظر آیات و روایات پذیرفته شده، و رعایت آن برای سایر افراد واجب و لازم است. مطابق مدلول ادله موجود در منابع دین اسلام، هتک حریم خصوصی هیچ‌یک از شهروندان جامعه اسلامی برای دیگر شهروندان جایز نمی‌باشد.

فصل سوّم: اصاله الحظر یا اصاله الإباحه؟

بعد از اثبات لزوم مراعات حریم خصوصی افراد در جامعه، حال باید به بررسی ادله مذکور در منابع اسلامی جهت پاسخ‌گویی به این سؤال بنشینیم که آیا اصل در تعرض به حریم خصوصی افراد برای کارگزاران حکومتی حظر و منع است، و تنها در جایی که ضرورت ایجاب کند مأموران دولت اسلامی اجازه هتک حریم شخصی شهروندان را دارند؟ یا اصل در این امر اباحه است، و باید برای عدم جواز هتک این حریم شرائط ویژه‌ای را در نظر گرفت؟

بررسی ادله عامه

بعضی از متفکرانی که در خصوص حکومت اسلامی اندیشه‌ورزی کرده‌اند معتقدند ادله‌ای که از آیات و روایات ذکر شد اساساً متوجه مسئولان حکومتی نبوده، و حریمی خصوصی و غیر قابل تعرض برای شهروندان را نسبت به کارگزاران حکومت دینی اثبات نمی‌کند، بلکه این ادله تنها به اشخاص عادی جامعه توجّه دارد.

رأی آیه‌الله مکارم

آیه‌الله مکارم در تفسیر آیه سابق الذکر از سوره حجرات^۲ می‌گوید:

قرآن با صراحت تمام تجسس را در آیه فوق منع نموده، و از آنجا که هیچگونه قید و شرطی برای آن قائل نشده نشان می‌دهد که جستجوگری در کار دیگران و تلاش برای افشای اسرار آنها گناه است، ولی البته قرائنی که در داخل و خارج آیه است نشان می‌دهد که این حکم مربوط به زندگی شخصی و خصوصی افراد است، و در زندگی اجتماعی تا آنجا که تاثیری در سرنوشت جامعه نداشته باشد نیز این حکم صادق است.

اما روشن است آنجا که ارتباطی با سرنوشت دیگران و کیان جامعه پیدا می‌کند مساله شکل دیگری به خود می‌گیرد، لذا شخص پیغمبر مامورانی برای جمع آوری اطلاعات قرار داده بود که از آنها بعنوان «عیون» تعبیر می‌شود، تا آنچه را ارتباط با سرنوشت جامعه اسلامی در داخل و خارج داشت برای او گردآوری کنند.

و نیز به همین دلیل حکومت اسلامی می‌تواند ماموران اطلاعاتی داشته باشد، یا سازمان گسترده‌ای برای گردآوری اطلاعات تاسیس کند، و آنجا که بیم توطئه بر ضد جامعه، و یا به خطر انداختن امنیت و حکومت اسلامی می‌رود به تجسس برخیزند، و حتی در داخل زندگی خصوصی افراد جستجوگری کنند.

ولی این امر هرگز نباید بهانه‌ای برای شکستن حرمت این قانون اصیل اسلامی شود، و افرادی به بهانه مساله «توطئه» و «اخلال به امنیت» به خود اجازه دهند که به زندگی خصوصی مردم یورش برند، نامه‌های آنها را باز کنند، تلفن‌ها را کنترل نمایند و وقت و بی وقت به خانه آنها هجوم آورند.

خلاصه اینکه مرز میان «تجسس» و «به دست آوردن اطلاعات لازم برای حفظ امنیت جامعه» بسیار دقیق و ظریف است، و مسئولین اداره امور اجتماع باید دقیقاً مراقب این مرز باشند، تا حرمت اسرار انسانها حفظ شود، و هم امنیت جامعه و حکومت اسلامی به خطر نیفتد. (مکارم، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۲، صص ۱۸۷-۱۸۸)

در سخنان ایشان نکاتی قابل مناقشه به چشم می‌خورد:

۱. گفته‌اند: «قرائنی که در داخل و خارج آیه است نشان می‌دهد که این حکم مربوط به زندگی شخصی و خصوصی افراد است، و در زندگی اجتماعی تا آنجا که تاثیری در سرنوشت جامعه نداشته باشد نیز این حکم صادق است.»

اولاً- این قرائن داخلی و خارجی چیست که آیه را ناظر به زندگی شخصی و خصوصی نماید؟

در داخل آیه که قرینه‌ای بر این امر یافت نمی‌شود، بلکه سوء ظن، تجسس، و غیبت به زندگی اجتماعی مربوطتر می‌باشد تا زندگی فردی محض. و در خارج آیه نیز تنها قرینه‌ای که می‌تواند راهنمای مطلب باشد سیاق آیات قبل و بعد است، که آن هم نظارت بر زندگی اجتماعی

را بیش از زندگی فردی و شخصی مدّ نظر نشان می‌دهد.

سوره حجرات با آیه مبارکه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (الحجرات: ۱) آغاز می‌شود، که به تفسیر خود آیه‌الله مکارم بیانگر وظائف اجتماعی افراد است (مکارم، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۲، صص ۱۳۶-۱۳۷) و در آیات بعدی نیز همین روال حفظ می‌گردد، و سوره مبارکه به آیات «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (الحجرات: ۶) و «وَإِن طَافَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ افْتَضَلُوا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغْت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا» (الحجرات: ۹) می‌رسد، که تردیدی در نظارت آن بر وظائف اجتماعی افراد نمی‌توان داشت. این حال آیات قبل از آیه تجسّس (الحجرات: ۱۲) است. و در آیات بعدی نیز همین سیاق مشهود است که می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصّٰدِقُونَ» (الحجرات: ۱۵)

بنابراین چیزی از «قرائنی که در داخل و خارج آیه است نشان می‌دهد که این حکم مربوط به زندگی شخصی و خصوصی افراد است» (مکارم، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۲، ص ۱۸۷) به دست نیامد. اگر اشکال کنند که لسان آیه تجسّس، با آیاتی همچون «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (المائدة: ۳۸) و «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (النور: ۲) که مخاطب آنها حکومت‌ها هستند نه آحاد افراد جامعه متفاوت است. آیه تجسّس حکم آحاد افراد جامعه را بیان می‌کند نه حکم حکومت‌ها را.

پاسخ می‌دهیم که این تفاوت را می‌پذیریم، لکن به‌هرحال همان نیروهای حکومتی که مأمور به تجسّس و تفتیش از امور مردمان هستند نیز مخاطب این آیه می‌باشند، و حکم شخصی آنان در این آیه بیان شده و از تجسّس منع شده‌اند.

ثانیاً- از کجای این قرائن داخلی یا خارجی به دست می‌آید که «در زندگی اجتماعی تا آنجا که تاثیری در سرنوشت جامعه نداشته باشد نیز این حکم صادق است.» اگر قرائنی که گفتید وجود داشته باشد، سرایت حکم به زندگی اجتماعی از چه رو است؟ و اگر وجود نداشته باشد، بلکه قرائنی برای نظارت آیه بر زندگی اجتماعی در کار باشد (آنچنان که ما گفتیم) تخصیص دادن آن به این که «تاثیری در سرنوشت جامعه نداشته باشد» چه وجهی دارد؟

۲. گفته‌اند: «شخص پیغمبر مامورانی برای جمع آوری اطلاعات قرار داده بود که از آنها بعنوان «عیون» تعبیر می‌شود، تا آنچه را ارتباط با سرنوشت جامعه اسلامی در داخل و خارج داشت برای او گردآوری کنند.»

در پاسخ می‌گوئیم چنین نیست، و هیچگاه پیامبر مأموری برای تجسّس در احوالات معمول شهروندان قرار ندادند. بله، رسول الله عیون داشتند، ولی تنها در دو حوزه: ۱. دشمنان خارجی، ۲.

کارگزاران حکومتی.

مثال‌هایی برای هریک از دو حوزه مذکور ذکر می‌نمائیم:

أ. حوزه دشمنان خارجی:

- هنگامی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از سفر بدر اولی باز گشت در ماه رجب عبد الله بن جحش را با هشت تن از مهاجرین به مأموریت جدیدی به طرف مکه فرستاد ... رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله عبد الله بن جحش را به سرکردگی اینان منصوب فرموده و نامه سرپیسته به او داد و فرمود: چون دو روز راه رفتی نامه را باز کن و هر چه در آن نوشته بود انجام ده. عبد الله بر طبق دستور آن حضرت دو روز به طرف مکه رفت آنگاه نامه را باز کرده دید رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در آن نامه مرقوم داشته:

چون نامه مرا خواندی به راه خود ادامه بده و هم چنان تا «نخله» میان مکه و طائف برو و در آنجا مترصد قریش باش و اخبار ایشان را برای ما بفرست (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، صص ۶۰۱-۶۰۲) - چون پیامبر زمان بازگشت کاروان قریش از شام را دانست، یاران خود را برای حمله به آن فرا خواند. ده شب پیش از خروج خود از مدینه، طلحه بن عبید الله و سعید بن زید را برای کسب خبر و اطلاع روانه فرمود. (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۹) - چون قریش فرود آمدند و بارهای خود را گشودند و آرام گرفتند، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله حباب بن منذر بن جموح را مخفیانه برای کسب خبر و ارزیابی دشمن میان ایشان فرستاد. (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۰۷)

- حدیفه گفت: ما در جنگ خندق نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله بودیم و چون شب شد آن حضرت قدری از شب را نماز خواند ... مرا صدا زد، ... برخاسته به نزد آن حضرت رفتم، فرمود: ای حدیفه در میان لشکر دشمن برو و ببین چه می‌کنند، و مبادا کاری دیگر انجام دهی تا اینکه به نزد ما مراجعت کنی! (ابن هشام، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳۲)

- صالح بن خوأت از ابن کعب برایم نقل کرد که خوأت بن جبیر گفته است: در حالی که خندق را در محاصره خود داشتیم، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مرا احضار کردند و فرمودند: به اردوگاه بنی قریظه برو و ببین تصمیم شیخون نداشته باشند، و یا از جایی نفوذ نکرده باشند، و خبرش را برای من بیاور. (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۶۰)

- زمانی که خبر حرکت قبیله هوازن و همدستانشان به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله رسید آن حضرت عبد الله بن ابی‌حدرد را مأمور کرد تا بطور ناشناس خود را به میان لشکر هوازن برساند و از اوضاع و احوال ایشان اطلاعاتی کسب کرده رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله را مطلع سازد. (ابن هشام، بی‌تا، ج ۲، صص ۳۳۹-۳۴۰)

ب. حوزه کارگزاران حکومتی:

- هرگاه پیامبر لشکری را [به صحنه نبرد] می‌فرستاد، امیری را بر آنان برمی‌گزید و همراه آن لشکر [و آن امیر] افراد موثقی را برای تجسس و اطلاع رسانی به خود اعزام می‌نمود. (حمیری، بی تا، ص ۱۴۸)

در سیره و کلام امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در این دو حوزه شواهد قابل ذکری وجود دارد، لکن هیچ موردی در عمل و سخن رسول الله یا امیرالمؤمنین دال بر تجسس و تفتیش در حوزه حریم خصوصی آحاد جامعه یافت نمی‌شود.

۳. این که گفته‌اند: «ولی این امر هرگز نباید بهانه‌ای برای شکستن حرمت این قانون اصیل اسلامی شود، و افرادی به بهانه مساله «توطئه» و «اخلال به امنیت» به خود اجازه دهند که به زندگی خصوصی مردم یورش برند، نامه‌های آنها را باز کنند، تلفن‌ها را کنترل نمایند و وقت و بی وقت به خانه آنها هجوم آورند.»

در مقام اشکال برآمده، می‌گوئیم چه ضمانتی برای این سخن، که توصیه‌ای اخلاقی بیش نیست وجود دارد؟ و اگر هتک حریم خصوصی افراد جامعه را تجویز کردید، چه مانعی برای جلوگیری از این فساد متصور است؟

رای آیه‌الله منتظری

آیه الله منتظری نیز در خصوص آیات و روایاتی که بر تحریم هتک حریم خصوصی دلالت دارند می‌گوید:

اگر کسی بر روی مجموع آیات و روایات مربوط به این موضوع اندیشه و دقت نماید، در می‌یابد که قلمرو و محدوده این تحریم فقط اسرار، عیوب و لغزشهای شخصی و خانوادگی است که با مصالح عمومی جامعه هیچ گونه ارتباطی ندارد، اما مسائل و اموری که به مصالح عمومی جامعه و حفظ نظام مسلمین وابستگی دارند، به ناچار باید مورد بازرسی و مراقبت قرار بگیرد؛ زیرا دولت اسلامی که مسؤولیت نگهداری نظام جامعه مسلمین را دارد، برای انجام رسالت و مسؤولیت خود در این زمینه لازم است اخبار و آگاهی‌های کافی را درباره اوضاع دولتها و ملت‌های بیگانه و قرارومدارها و برنامه‌هایی که بر ضد اسلام و مسلمین دارند به دست آورد. چنانکه باید در گردآوری اخبار و گزارشهای مربوط به تحرکات آنان و تلاشهای ایادی و جاسوسانشان و نیز توطئه‌های همه کفار، اهل نفاق، ستم‌گران و طغیان‌گران کوشا و جدی باشد. باز بر دولت اسلامی است که دولتمردان بزرگ، کارمندان و مأموران دولتی و اوضاع و احوال توده‌های مردم و نیازمندی‌های همگانی جامعه را تحت نظر و مراقبت دقیق قرار بدهد. (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، صص ۵۴۶-۵۴۷)

نکاتی در سخنان ایشان قابل مناقشه است:

۱. این که گفته‌اند: «اگر کسی بر روی مجموع آیات و روایات مربوط به این موضوع اندیشه و دقت نماید، در می‌یابد که قلمرو و محدوده این تحریم فقط اسرار، عیوب و لغزشهای شخصی و خانوادگی است که با مصالح عمومی جامعه هیچ گونه ارتباطی ندارد.» (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۵۴۶)

همان اشکال سابق، بر کلام ایشان نیز وارد است، که گفتیم خطابات این آیات و روایات نسبت به آحاد مؤمنان در جمیع شئون زندگانی فردی و اجتماعی دارای عموم و اطلاق بوده، و تمامی این امور را شامل می‌گردد. لذا برای این سخن که «قلمرو و محدوده این تحریم فقط اسرار، عیوب و لغزشهای شخصی و خانوادگی است که با مصالح عمومی جامعه هیچ گونه ارتباطی ندارد» وجهی یافت نمی‌شود، و هیچ فردی اجازه ندارد هیچ حریمی از آحاد افراد جامعه اسلامی را هتک نماید.

بله، چنانچه حفظ حریم خصوصی فردی، در موردی خاص، با مصلحت اهمی تزاخم پیدا کند، به نحوی که هیچ راهی برای رعایت آن با حفظ حریم خصوصی در کار نباشد، طبعاً رعایت مصلحت اهم بر حفظ حریم خصوصی مقدم می‌گردد، چه آن مصلحت اهم از امور فردی باشد و چه از امور اجتماعی؛ لکن این تقدیم از جهت تخصیص عمومات یا تقييد اطلاقات ادله‌ای است که در ابتدا شامل این مورد نیز بوده است.

۲. این که گفته‌اند: «... زیرا دولت اسلامی که مسؤولیت نگهداری نظام جامعه مسلمین را دارد، برای انجام رسالت و مسؤولیت خود در این زمینه لازم است اخبار و آگاهی‌های کافی را درباره اوضاع دولتها و ... به دست آورد ... دولتمردان بزرگ، کارمندان و مأموران دولتی و اوضاع و احوال توده‌های مردم ... را تحت نظر و مراقبت دقیق قرار بدهد.» (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۵۴۷)

این مطلب در اثبات جواز هتک حریم خصوصی متضمن استدلالی منطقی مشتمل بر دو مقدمه می‌باشد:

مقدمه اول: انجام رسالت و مسؤولیت نگهداری نظام جامعه، نیاز به تحصیل اخبار و آگاهی‌های لازم درباره اوضاع دولتها، کارگزاران، و احوال توده‌های مردم دارد.

مقدمه دوم: برای تحصیل این آگاهی‌ها و اخبار، تنها راه آن است که حکومت، این اوضاع و احوال را تحت نظر و مراقبت دقیق قرار دهد.

اما مقدمه اول، قابل تردید نیست، و لازمه استقرار هر نظامی آگاهی سران آن حکومت نسبت به این اطلاعات می‌باشد.

اما مقدمه دوم، قابل مناقشه جدی است، و در جای خود اثبات شده است که می‌توان این اخبار را به دست آورد بدون این که حریم خصوصی افراد جامعه هتک گردد. (نک: مفتّح،

۱۳۹۰ ش.، صص ۳۰۳-۳۸۰

دلیل خاص

پس از مناقشه در قول به اختصاص ادله عامه به افراد عادی و عدم توجه آنها به حکومت‌ها، و تقویت قول به حرمت هتک حریم خصوصی شهروندان از جانب جمیع رعایا و عمال دولت، دلیلی ارائه می‌نمائیم که متوجه خصوص حاکمان بوده و آنان را از شکستن حریم خصوصی شهروندان نهی می‌نماید.

ج. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي كِتَابِهِ إِلَى مَالِكِ بْنِ الْأَشْتَرِ حِينَ وُلِّاهُ مِصْرَ: وَ لِيَكُنْ أَبْعَدَ رَعِيَّتِكَ مِنْكَ وَ أَسْنَاهُمْ عِنْدَكَ أَطْلَبُهُمْ لِمَعَايِبِ النَّاسِ فَإِنَّ فِي النَّاسِ عُيُوباً الْوَالِي أَحَقُّ مَنْ سَتَرَهَا،

فَلَا تَكْشِفَنَّ عَمَّا غَابَ عَنْكَ مِنْهَا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ تَطْهِيرُ مَا ظَهَرَ لَكَ وَ اللَّهُ يَحْكُمُ عَلَى مَا غَابَ عَنْكَ فَاسْتُرِ الْعَوْرَةَ مَا اسْتَطَعْتَ يَسْتُرِ اللَّهُ مِنْكَ مَا تُحِبُّ سِتْرَهُ مِنْ رَعِيَّتِكَ (نهج البلاغه (صبحی الصالح)؛ بی تا، ص ۴۲۹)

امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه به مالک اشتر در زمان نصب او به حکومت مصر فرمود: از رعیت، آنان را که عیب جوترند از خود دور کن، زیرا مردم عیوبی دارند که رهبر امت در پنهان داشتن آن از همه سزاوارتر است،

پس هر چه از زشتی‌های مردم بر تو پوشیده است در پی کشف آن مباش، که تو موظفی، حتی عیب‌های آشکار ایشان را پوشیده داری، و خدا بر آنچه از تو پنهان است حکم می‌فرماید، پس تا می‌توانی زشتی‌های مردم را پرده پوشی کن، تا خداوند هم زشتی‌های تو را که دوست داری از چشم رعیت پنهان بماند پرده پوشی کند.

دو نکته مهمی که باید از آن غفلت نمود و در نتیجه‌گیری از این کلام امیرالمؤمنین تأثیر تام دارد اینستکه:

۱. این سخنان خطاب به عموم مردم نیست، تا شبهه توجه یا عدم توجه آنها به حاکمان پیش بیاید.

۲. این سخنان خطاب به کسی بیان شده که حاکم منطقه‌ای مملو از توطئه بوده، و مصلحتی که در کلام آیه‌الله منتظری و آیه‌الله مکارم مطرح است در آن منطقه بیشترین نمود را پیدا می‌نموده است. در چنان منطقه‌ای که مطابق کلام این بزرگان، مصلحت حفظ نظام مانع از توجه خطابات حرمت هتک حریم خصوصی به حاکمان می‌گردد است که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «هر چه از زشتی‌های مردم بر تو پوشیده است در پی کشف آن مباش»

جمع بندی

مطابق آنچه از ادله استفاده شد، حفظ حریم خصوصی لازم الرعایه است مگر در آنجا که با مصلحتی اهمّ تراحم پیدا کند، و در مواردی که اهمّ بودن یا نبودن مصلحتی فردی یا اجتماعی نسبت به حفظ حریم خصوصی مورد تردید باشد، و حکومت مردّد گردد که آیا باید حفظ حریم خصوصی را اولویّت داد یا مصلحت محتمل الاهمیّه را؟ آنچه از نامه امیرالمؤمنین به مالک برمی آید آن است که مصلحت محتمل الاهمیّه مقدّم بر حریم خصوصی نمی باشد، علیهذا اصل در دخالت حاکم و عمّال حکومت اسلامی در امور شخصی شهروندان و هتک حریم خصوصی آنان، اصاله الحظر و المنع است نه اصاله الاباحه.

نتیجه گیری

با دقّت در ادله قرآنی و حدیثی، و با مراجعه به تفاسیر و شروح معتبر، نتایج زیر در خصوص موضوع مورد بحث حاصل گشت:

۱. گستره اعمال حاکمیت حاکم اسلامی بی حدّ و مرز نیست.
۲. حریم خصوصی شهروندان، از اموری است که رعایت آن بر تمامی افراد لازم می باشد.
۳. عدم تعرّض به حریم خصوصی رعایا از مرزهایی است که در گستره دخالت حاکمان دین مدار لازم الرعایه بوده و نباید به صرف احتمال شکل گیری توطئه های منافقان داخلی یا دشمنان خارجی، عمّال حکومت اجازه هتک آن را بیابند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه فولادوند
۲. نهج البلاغة (صبحي الصالح)، (بی تا)؛ قم: مؤسسه دار الهجرة، بی جا
۳. ابن هشام الحمیری المعافری، عبدالملک (بی تا)، السیره النبویه، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلبی، بیروت: دارالمعرفة، بی جا، ج ۱، ۲
۴. احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵ ق.)؛ عوالمی الالائی، قم: انتشارات سید الشهداء (ع)، بی جا، ج ۱
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶ ش.)؛ غرر الحکم و درر الکلم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، بی جا
۶. حمیری قمی، عبدالله بن جعفر (بی تا)؛ قرب الإسناد، تهران: انتشارات کتابخانه نینوی، بی جا
۷. رازی، فخر الدین (۱۴۲۰ ق.)؛ مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ سوم، ج ۸
۸. زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۲۲ ق.)؛ التفسیر الوسیط، دمشق: دار الفکر، چاپ اول، ج ۲
۹. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق.) من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات جامعه مدرسین، بی جا، ج ۴
۱۰. طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ ش.)؛ پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ج ۴
۱۱. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق.)؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، بی - جا، ج ۱، ۱۵، ۱۷، ۱۸
۱۲. طبرسی، حسن بن فضل (فرزند شیخ طبرسی)، (۱۳۷۰ ش.)؛ مکارم الأخلاق، قم: شریف رضی، چاپ چهارم
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ ق.)؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، ج ۷
۱۴. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربي، بی جا، ج ۸
۱۵. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۶۶ ش.)؛ آئین کشورداری از دیدگاه امام علی (ع)، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول
۱۶. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ ق.)؛ تفسیر من وحي القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، چاپ دوم، ج ۱۳
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ ش.)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، بی جا، ج ۲
۱۸. مدرّسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ ق.)؛ تفسیر من هدی القرآن، تهران: دار محیی الحسین، چاپ اول، ج ۵، ۹
۱۹. مفتّح، محمد هادی (۱۳۹۰ ش.)؛ نظریه قدرت برگرفته از کتاب و سنت، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش.)؛ تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول، ج ۱، ۱۴، ۱۵، ۲۲، ۲۴، ۲۷
۲۱. منتسکیو (۱۳۵۵ ش.)؛ روح القوانین، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم
۲۲. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۸ ق.)؛ دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، چاپ اول، ج ۲

۲۳. میبیدی، ابوالفضل (۱۳۶۳ ش.): تفسیر کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ اول، ج ۷
واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ ق.); کتاب المغازی، تحقیق مارسدن جونس، بیروت: مؤسسه الأعلمی، چاپ سوم، ج ۱، ۲

پی‌نوشت

- ^۱ بی‌گمان، کسانی که به زنان پاکدامن بی‌خبر [از همه جا] و با ایمان نسبت زنا می‌دهند، در دنیا و آخرت لعنت شده‌اند، و برای آنها عذابی سخت خواهد بود
- ^۲ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَلَيْسَ بِأَخَذِكُمْ أَنَّ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مِثْلًا فَأَكْرَهُتُمُوهُ

ریسک و مسائل اخلاقی آن با تاکید بر توجیه و مقبولیت

معصومه موحدنیا^۱

چکیده

فلاسفه اخلاق برآنند، که زندگی خیر و نیک انسانی سامان یابد، سامان یافتن زندگی انسان از طریق هدایت رفتار و تصمیمات که مجموع زندگی انسان را سامان می دهد، اتفاق می افتد. سود گرایی با معطوف ساختن اندیشه به نتایج فعل، وظیفه گرا با تاکید بر خود فعل... سعی در هدایت تصمیمات انسان دارند، اما همه اینها در شرایط متعین امکان دارد. در شرایطی که انسان به نتایج فعل آگاهی کامل ندارد، و یا به خصوصیات فعل اشراف ندارد، چگونه تصمیم بگیرد. در این شرایط با نوعی ریسک مواجه است. ریسک در لغت خطر و خطرآفرینی است، اما در اصطلاح به "تصمیم در شرایط عدم اطمینان" و "فعلی با پیامدها و صدمات ناخواسته اطلاق می شود. در این شرایط هدایت رفتار مشکل است، زیرا انسان به وضعیتی که فعل در آن قرار می گیرد، وقوف کامل نداشته و خصوصیات آن را نمی داند، بنا براین ممکن است که تصمیمات و رفتار انسان خطری را به دیگران "تحمیل" کند. فیلسوفان اخلاق به تصمیم در شرایط ریسک کمتر توجه نموده اند. از این رو تطبیق معیار های اخلاقی در این شرایط بر مصادیقشان مشکل است و تصمیم در شرایط ریسک، مسائل اخلاقی را ایجاد می کند که ضرورت دارد، فلاسفه اخلاق راهکاری برای آن بیابند. مسائلی مانند "امکان توجیه تحمیل ریسک"، "مقبولیت ریسک". ریسک از مولفه های گوناگون ترکیب شده، مانند؛ حد و مرز ریسک، در معرض ریسک، تصمیم گیرنده ریسک، سود برنده از ریسک، ... سخن از توجیه ریسک و مقبولیت ریسک در هر یک از مولفه های مذکور می تواند بررسی شود. یک بررسی جامع، نیاز به شیوه ترکیبی است. که مولفه های اختیار، آگاهی، انصاف و عدالت سبب عقلانیت ریسک شده و مولفه سودمند بودن، امکان جبران صدمه و خطر احتمالی، حفظ حقوق اساسی فرد و یا افراد سبب مقبولیت ریسک را شامل می شود.

کلیدواژه‌ها

ریسک، تصمیم، توجیه، مقبولیت.

طرح مسأله

چگونه می‌توان در شرایط ریسک تصمیم گرفت، چگونه می‌توان معیارهای های فلاسفه را در این شرایط بر مصادیق تطبیق داد، چه شیوه در این شرایط باید برگزید. گرچه فلاسفه اخلاق به تصمیم در این شرایط کمتر توجه نموده‌اند (Christian.Munthe:2011) ۵۸)، (Asveld and Roeser:2009) ۱۹)، اما این نوشتار تلاش دارد که با شیوه فلاسفه به تبیین مسائل اخلاقی ریسک بپردازد.

این طرح ساده‌ای است که انسان ناچار به تصمیم است، زیرا نمی‌توان همه شرایط را آنگونه که می‌خواهد سامان دهد، فقط می‌تواند روشی را در تصمیم انتخاب کند که به صدمات کمتری منجر شود. از جمله این روش که برخی نویسندگان معرفی کرده‌اند، تفکیک بین کسانی که در معرض ریسکند، و کسانی که تصمیم می‌گیرند، و کسانی که از ریسک سود می‌برند، عده‌ای دیگر به سعی کرده‌اند که با استفاده از معیارهای درست ساز و نادرست ساز فعل، بین ریسک روا و ناروا تمایز بگذارند، ما از این نگرشها به عنوان شیوه‌هایی برای تبیین احکام اخلاقی ریسک یاد کرده‌ایم، و از این شیوه برای توجیه تحمیل ریسک، و مقبولیت ریسک استفاده نموده‌ایم.

ریسک معنای ثابتی نداشته و از این رو نویسندگان معانی متفاوتی برای ریسک ارائه کرده‌اند و تبیین مفهوم ریسک خود نوشتاری مفصل را می‌طلبند. ریسک به معنای "خطر"، "صدمه"، "پیامد ناخواسته"، "پیامد احتمالی"، "عامل نامعین"، "تصمیم در شرایط عدم اطمینان" و "تعیین میزان صدمه و شدت احتمال خطر و یا پیامد ناخواسته یک فعل است" بکار رفته است، دو معنای اخیر معنایی تکنیکی و فنی است که در علوم بکار می‌رود و دیگر معنای، عرفی آن است. و هنگامی که از "تحلیل ریسک" سخن به میان می‌آید، به آخرین معنا مرتبط است و به همین دلیل برخی **تحلیل ریسک** را "استفاده نظام مند از اطلاعات در دسترس برای شناسایی و تخمین خطر بالقوه یا بالفعل برای افراد یا عموم مردم" می‌دانند. ۱. (Hillerbrand:2011) ۵۸ و (Asveld and Roeser:2009) ۱۳) اما در این نوشتار هر گاه از ریسک سخنی به میان می‌آید، ریسک معنای عام مراد است، یعنی معنی که شامل خطر و صدمه و پیامد ناخواسته و تصمیم در شرایط نامعین و میزان احتمال خطرو پیامد ناخواسته می‌شود.

1. The systematic use of available information to identify hazards and to estimate the risk to individuals or populations, property, or the environment

۱. شیوه های متفاوت برای تبیین احکام اخلاقی ریسک

تصمیمات در شرایط ریسک، اگر به دیگران و محیط زیست مربوط باشد، ممکن است که سرانجام و پیامد های ناگواری داشته باشد، کارخانه ای که مواد دارویی را که ممکن است خطر آفرین باشد، تولید می کند، مدیری در استخدام افراد ممکن است حقی را ضایع و یا صدمه ای را بر سازمان تحمیل کند، از این رو تصمیم در شرایط ریسکی، نوعی "تحمیل ریسک" به دیگران محسوب شده است.

شاید به صراحت نتوان قضاوت نمود، که تصمیم در حالت ریسک، ممنوع و یا رواست، و برای داوری و حکم اخلاقی خصوصیات بیشتری و اطلاعات دقیق تری از ریسک لازم باشد تا اینجا جنبه های مختلف ریسک مبهم بوده و برای پاسخ مناسب به نظر می رسد که نخست جنبه های مختلف ریسک را و سپس احکام اخلاقی ریسک مانند توجیه، مقبولیت و مسئولیت اخلاقی بررسی کرد:

بررسی نوشتارهایی که به نوعی در باره مباحث خطر آفرین برای انسان مربوط است، رویکرد های متفاوتی یافت می شود، که در مجموع می توان به رویکرد های زیر اشاره کرد:

۱. هلن هرمنسون^۱ برای تبیین احکام اخلاقی، ریسک بین سه گروه تمایز نهاده است:

نخست: ریسک کننده و تصمیم گیرنده ریسک؛

دوم: در معرض ریسک؛ که فعل و یا تصمیمی ممکن است برای او نتایج ناخوشایند / صدمه داشته باشد؛

سوم: سود برنده از ریسک: کسی یا جمعی که تصمیمات ریسکی، برای او صدمه نداشته و یا پیامد دلخواه و سود داشته است. (Asveld and Roeser:2009.P17)

تفکیک یاده شده از ان جهت واجد اهمیت است، که گاه انسان تصمیمی می گیرد که بازتاب صدمه و پیامد آن به خود او بر می گردد و سود محتمل هم به خود او بر می گردد، در اینجا در حقیقت فرد با تصمیم فردی روبروست که مسئول نتایج آن خود اوست، و اخلاقی بودن آن تصمیم در مقایسه با موردی که تصمیم این شخص، فردی و یا اجتماعی بوده، اما ضرر محتمل به تنهایی به خود او بر نمی گردد و بر دیگران هم تاثیر می گذارد و یا همه نتایج آن به دیگران بر می گردد، شرایط بهتری دارد.

اما به نظر می رسد که این تفکیک برای استخراج احکام اخلاقی تحمیل ریسک کافی نیست و لازم است که مواردی که دیگر نویسندگان در حوزه ریسک مورد تدقیق قرار داده اند، توجه نمود. زیرا فارغ از اینکه تصمیم گیرنده کیست، و نتایج چنین تصمیمی به چه شخصی بر

میگردد، از این رو برای تمایز بین وضعیت ریسکی و غیر ریسکی به ملاک و معیاری نیاز است ، تا مشخص شود که حد مرز ریسک کردن و صدمه زدن چیست؟ (Jeanne X. Kasperson and Roger E. Kasperson:2005)

۲. **رابرت نوزیک**؛ ضمن قبول تلویحی نظریه قانون طبیعی؛ این نظریه از این جهت که در شرایط ریسکی به جنبه جبران پذیر و ناپذیری خطرات افعال توجه ننموده ، ۱ مورد نقد قرار داده و افعال را به طور کلی بر مبنای جبران پذیری، به سه قسم تقسیم نموده است:

الف: فعلی که در صورت جبران ، ممکن است حقی را نقض کرده باشد، از این رو ممنوع بوده و قابل مجازات است.

ب: فعلی که به شرط جبران حق کسانی که حششان را نقض کرده، مجاز است؛

ج: فعلی که مشروط به اینکه نسبت به تمام اشخاصی که ریسک را تحمل کرده اند خواه حقی را نقض کرده یا نکرده باشد، جبران شود مجاز است :

عبارت اشخاصی که در معرض ریسکند، نشان می دهد که وی به در معرض ریسک توجه داشته و نگرانی اخلاقی وی به در معرض ریسک ها مربوط است، اما علاوه براین، وی "حق طبیعی" را به عنوان معیاری برای صدمه و خطر فرض کرده و به "امکان جبران و عدم امکان جبران" نیز به عنوان مولفه های موثر در در روایی و ناروایی ریسک توجه نموده است.

از اینرو می توان گفت که امکان نقض حقوق ، از یک سو و امکان جبران از سوی دیگر ، مولفه های دیگری برای روایی و ناروایی تصمیمات در شرایط عدم اطمینانند. و بخشی از ملاک های اخلاقی برای تعیین حکم اخلاقی اینگونه تصمیمات و رفتار هایند، ریسک از این جهت به ممنوع و روا، جبران پذیر و ناپذیر تقسیم می شود. اما پرسش اساسی این است که کدام یک از حقوق مرز افعال ریسکی و غیر ریسکی است؛ حقوق فردی، اجتماعی، طبیعی و یا انسانی ؟ هر کدام از این رویکرد ها لوازم اخلاقی خاصی در تحمیل ریسک دارد^۲. اینکه در تعارض و تزاحم

1. If no natural-law theory has yet specified a precise line delimiting people's natural rights in risky situations, what is to happen in the state of nature? With regard to any particular action that imposes a risk of a boundary crossing upon others, we have the following three possibilities: *ibid.* 75

۲ .. انسان از آن جهت که انسان است از یک سلسله حقوق خاص که «حقوق انسانی» نامیده می شود برخوردار است و حیوانات از این نوع حقوق برخوردار نمی باشند...۲

(مجموعه آثار استاد شهید مطهری - نظام حقوق زن در اسلام ج ۱۹ ۱۶۲)

- یک سلسله چیزهاست که اینها از حقوق یک فرد و یا از حقوق یک ملت، برتر است، مقدستر است و دفاع کردن از آنها نزد وجدان بشری بالاتر است از دفاع از حقوق شخصی، و اینها همان

بین حقوق آنها، کدام ترجیح و یا تقدم دارد؟ و ملاک ترجیح فردی است و یا ملاک عامی در کار است؟ ملاک عام از حقوق احذ می شود و یا از اخلاق و عرف.^۱

۳. **شهید مطهری** ضمن بحث از قوانین ثابت و متغیر اسلام، عبارتی دارند که می توان ملاکی از جنبه دیگری در باره ریسک بدست آورد:

...برخی قوانین اسلام، مداری است نه مرحله‌ای.. اگر این اصل کلی ثابت شد که واقعاً زندگی بشر یک جنبه‌های ثابت و کلی دارد که حکم مدار حرکت را دارد و یک جنبه‌های متغیر که حکم مراحل حرکت را دارد... در روابط انسان با خدا از آن جهت که مربوط به خدا می‌شود هیچ گونه تغییری پیدا نمی‌شود، و در آنچه هم که مربوط به انسان است آنچه که روح این مطلب را تشکیل می‌دهد باز تغییر نمی‌کند. بله، در شکلش تغییراتی پیدا می‌شود که تابع شرایط است.. می‌گوید نماز بخوانید ولی بعد می‌گوید نماز ایستاده بخوانید؛ اگر نمی‌توانید، نشسته بخوانید؛.. هیکل نماز هم تغییر می‌کند... فقها معتقدند نماز «غرقی» واقعاً نماز است نه چیزی بجای نماز؛ یعنی آدمی که در حال غرق شدن است و تلاش می‌کند خودش را نجات بدهد و نمازش فقط صورت اشاره دارد (نه رکوع دارد، نه سجود، نه قرائت و نه چیز دیگر) نمازش واقعاً نماز است. اصلاً نماز یک ماهیتی است که افرادش اینقدر تغییر پیدا می‌کند، شکل فردش اینقدر عوض می‌شود؛... فقها مسئله‌ای دارند به نام «اجزاء» و آن این است که آیا نمازی که ما به صورت اضطرار می‌خوانیم جانشین نمازی که به صورت اختیار باید بخوانیم، هست یا نه؟ می‌گویند نه... (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۱، ۳۵۱)

از رویکرد فقهی شهید مطهری می توان استفاده نمود که که افعال ریسکی جنبه دیگر هم دارند، و آن اینکه ایا "همین فعل" را می شود، به شکل دیگری که ضرر محتمل را نداشته باشد انجام داده یا نه. و بنا بر این ریسک بر اساس شکلش به "**ثابت و متغیر**" تقسیم می شود. اگر شکل فعلی ثابت باشد، در صورت ضرر شکل آن فعل عوض نمی شود، اگر شرایط انجام آن نبود، می تواند انجام نشود، اما فعل متغیر فعلی است که در صورت، ضرر می توان به گونه ای

مقدسات انسانیت است. به عبارت دیگر، ملاک تقدس دفاع این نیست که انسان باید از خود دفاع کند بلکه ملاک این است که باید از «حق» دفاع کند. وقتی که ملاک «حق» است چه فرقی است میان حق فردی و حق عمومی و انسانی، بلکه دفاع از حقوق انسانی مقدستر است و امروز ولو اسمش را نبرند، در عمل به آن اعتراف دارند. (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۰، ۲۴۲)

۱. تقدّم حق جامعه بر حق فرد: آنجا که میان حق جامعه و حق فرد تعارض و تراحم افتد، حق جامعه بر حق فرد و حق عام بر حق خاص تقدّم می‌یابد. حاکم شرعی در این موارد تصمیم می‌گیرد. (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲، ۲۴۳)

دیگر انجام شود.

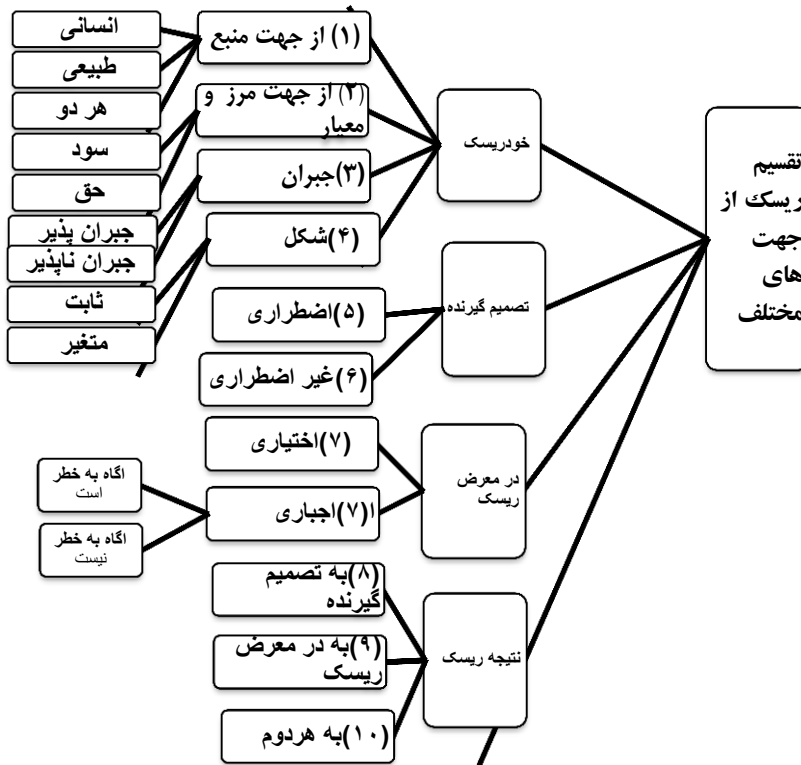
۴. کارل کرانور^۱ در نوشتاری مربوط به نحوه ی توزیع خطرات و پیامد های تصمیمات ریسکی؛ به منابع ریسک توجه کرده است. و بر اساس رویکرد وی ، ریسک ها یا ناشی و وابسته به عامل انسانی و طبیعی اند و یا وابسته به هر دو عامل (Asveld and Roeser:2009)^۲ از این رو ریسک به "طبیعی و غیر طبیعی" تقسیم می شود.

۵. سون او. هامسون^۳ در ضمن بحثی در باره "اخلاق به عنوان مکمل تحلیل ریسک" (همان ۱۷، ۲۰۰۹: Asveld and Roeser). به خصوصیت فردی که در معرض ریسک توجه نموده و بین در معرض ریسکی که خود در معرض بودن را انتخاب کرده باشد و یا مجبور به در معرض ریسک بودن است ، تفاوت نهاده و در معرض ریسک از این جهت به "اختیاری و غیر اختیاری"^۴ تقسیم می شود. از رو می توان گفت که دیدگاه وی نظریه هرمنسون را تکمیل کرده است. یک فرد/افراد در معرض ریسک ممکن است خودشان ریسک را انتخاب کرده باشد. این افراد گاه خود تصمیم گیرنده اند و یا تصمیم گیرنده نیستند، اما از منافی که ممکن است بر این فعل مترتب شود، منتفع می شوند. در مقابل فرد یا افرادی ممکن است که به گونه ای غیر اختیاری در معرض ریسکند. از نظر وی حکم اخلاقی ریسکی که اختیاری و غیر اختیاری/ اجباری است متفاوت است. در این جا می توان رویکرد وی را با ااضانه نمودن مولفه "اضطرار" تکمیل کرد.^۵

بنا برای این می توان گفت که ریسک از جنبه ها مختلف تقسیم پذیر بود و در احکام تحمیل ریسک باید به این جنبه ها توجه کرد:

1. Carl Cranor
2. A Plea for a Rich Conception of Risks
3. Sven Ove Hansson
4. voluntary and involuntary risk exposure
۵. در حالت اضطراری انسان از طرف شخصی مورد تهدید قرار نمی گیرد، بلکه این خود اوست که انتخاب می کند ولی این انتخاب معلول شرایط سختی است که پیش آمده است؛ مانند کسی که در بیابانی درمانده و گرسنه است و جز مردار غذایی که سد جوع کند نمی یابد؛ در چنین موارد، تکلیف حرمت خوردن مردار ساقط می شود.... تفاوت اجبار و اکراه با اضطرار آن است که در مورد اجبار و اکراه، انسان از طرف یک قوه جائر و جابر مورد تهدید قرار می گیرد که فلان عمل خلاف را باید انجام دهی و اگر انجام ندهی فلان صدمه را به تو خواهیم زد، و انسان برای آنکه صدمه و ضرری را از خود «دفع» کند- یعنی نگذارد وارد شود- ناچار برخلاف وظیفه خود عمل می کند؛ ولی در اضطرار پای تهدید در کار نیست، (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲، ۲۹۸)

- ۱- خود تصمیم و رفتار در شرایط ریسک چهار جزء یعنی؛ منبع ریسک، جبران پذیری ریسک، شکل ریسک و معیار ریسک دارد؛
- ۲- ریسک از جهت تصمیم گیرنده ریسک، به اضطراری و غیر اضطراری (اختیاری، اجباری / قسری) (فرد، جامعه) تقسیم می شود؛
- ۳- از جهت در معرض ریسک، به اختیاری و غیر اختیاری (اضطراری، اجباری/ قسری) (آگاه، ناآگاه) تقسیم می شود؛



تصویر (۱)

بنا بر این می توان گفت که : اولاً؛ بررسی یک از جنبه های یاد شده، می تواند حکم اخلاقی متفاوتی به ریسک ارائه دهد. و در میان این جنبه ها معیار ریسک اهمیت بیشتری دارد، زیرا مرز و حدود ریسک کننده و در معرض ریسک را مشخص می کند. یعنی ریسک کننده تا چه میزانی می تواند، در شرایط عدم اطمینان تصمیم بگیرد، یا در معرض ریسک تا چه میزان می توان آگاهانه خود را در معرض ریسک قرار دهد. آیا اگر ریسک موجب مرگ فرد شود، رواست یا نارواست، اگر ریسک موجب هیچ سودی برای فرد نشود، رواست. معیار های اخلاقی

نقش به سزایی در تعیین این حدود دارند. از این رو ترسیم جنبه‌های مختلف ریسک، تبیین توجیه و روایی ریسک را از یک سو دقیق و از سوی دیگر پیچیده می‌کند.

دوما؛ بررسی نوشتارها در باره‌ی ریسک روشن نمود، که نویسندگان در این حوزه، همه جنبه‌های ریسک را مورد مذاقه قرار نداده‌اند و از این رو حکم اخلاقی مستوفایی را نمی‌توان از پژوهش‌های آنان نمی‌توان استنتاج نمود.

۱.۱. توجیه تحمیل ریسک^۱

پیشتر گذشت که ریسک بخشی از زندگی فردی و اجتماعی و حتی زندگی انسان و طبیعی در جهان طبیعی است. و زیست انسانی در جهانی متغیر است و انسان قدرت کسب اطلاعات کامل محیط پیرامونی خود را ندارد و گاه مجبور است در شرایط عدم اطمینان تصمیم بگیرد. اما آیا این نوع تصمیمات توجیه عقلانی دارد؟ راهبرد اخلاقی برای توجیه اخلاقی آن چیست؟

"عقلانیت ریسک"، مفهوم وسیعی است که هم به معانی که از عقلانیت و ریسک می‌شود وابسته است. اگر ریسک در معنای فنی تعریف شود، واژه "عقلانیت ریسک" مانند "عقلانیت علم" می‌گردد (رک (Shrader-Frechette:1991))، و لی نوشتار کنونی به معنای عام و عرفی ریسک توجه دارد. از این رو واژه عقلانیت ریسک ناظر به معنای عقلانی بودن رفتار در شرایطی که پیامد مشخص نبوده، خطر آفرین است، یا ممکن است صدمه ایجاد کند، اخذ شده است.

عقلانیت تعریف همه پسندی ندارد. اما یک تعریف عام تر تعریف ارسطو است. که دو جنبه نظری و عملی برای عقلانیت ذکر نموده است (Mele and Rawling:2004). عقلانیت اخلاقی نیز به دو جنبه مذکور تحلیل می‌شود. گنسلر

دو شرط "آگاهی و سازواری" را برای عقلانیت اخلاقی ذکر کرده‌اند، (گنسلر، هری جی، ۲۲۶)؛ گنسلر، که می‌توان آنها را برای عقلانیت ریسک نیز استفاده نمود. در تفسیر این سخن می‌توان گفت که آگاهی مولفه‌ای است که فقط به "عقلانیت نظری" مربوط است، و لی سازواری مولفه‌ای است که به عقل نظری و عملی مربوط است. سازواری میان اندیشه و عمل، سازواری در اندیشه، سازواری در عمل انسان؛ سازواری میان اندیشه‌های یعنی انسان به باور ها و نگرش‌های متناقض معتقد نباشد، سازواری در اندیشه و عمل در یعنی بین عمل و اندیشه انسان تناقض نباشد و سازواری در عمل، یعنی انسان رفتارهای متناقض نداشته باشد

و این نوع سازگاری در "رفتار منصفانه و عادلانه" انسان تجلی می‌یابد.^۱ از این رو آگاهی، عقلانیت نظری و انصاف و عدالت عقلانیت اخلاقی را تضمین می‌کند. در اینجا عقلانیت، عقل عملی مهم‌تر از عقلانیت نظری است زیرا عدالت و انصاف از جمله گرایشهای عالی است. شهید مطهری در کتاب انسان و ایمان بر آنها تأکید کرده و آنها را شرط رفتار انسانی می‌داند: «انسان را عقل و علم و آگاهی و تدبیر او تشکیل می‌دهد، اما شرط کافی نیست. فعالیت انسانی آنگاه انسانی است که علاوه بر عقلانی بودن و ارادی بودن، در جهت گرایشهای عالی انسانیت باشد و لاقلاً با گرایشهای عالی در تضاد نباشد، و آلاً جنایت‌آمیزترین فعالیت‌های بشری احیاناً با تدبیرها و تیزهوشیها و مآل‌اندیشیها و طرح‌ریزیها و تئوری‌سازیها صورت می‌گیرد... در اصطلاحات دینی اسلامی، نیروی تدبیر آنجا که از گرایشهای انسانی و ایمانی جدا می‌شود و در خدمت اهداف مادی و حیوانی قرار می‌گیرد، «نکری» و «شیطنت» نامیده شده است... (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲، ص: ۵۷) (از این رو، مولفه‌های عقلانیت اخلاقی ریسک، آگاهی، عدالت و انصاف است.

اکنون می‌توان گفت که بدون توجه به جنبه‌های متفاوت ریسک، تبیین حکم اخلاقی آن مشکل است. برای مثال از اقسام ذکر شده در تصویر (۱) همه موارد مولفه‌های مذکور را ندارند از رو ریسک‌های اجباری که فرد از آن آگاهی ندارد، از جهت فقدان آگاهی و ریسک‌های جبران‌ناپذیر و جبران‌نشده، فاقد مولفه‌های عدالت و انصاف بوده و از این رو فاقد عقلانیت نظری و عقلانیت اخلاقی است.

به نظر می‌رسد که عنصر آگاهی در مولفه عقلانیت نیاز به تدقیق بیشتری دارد، زیرا مشخص نیست که مراد آگاهی بالفعل است یا بالقوه، به نظر می‌رسد آگاهی بالفعل مراد در توجیه یک عمل موثر است. اما اینجا مسئله این است که اگر برخی در معرض ریسک‌ها، شان آگاهی را نداشته و از این رو نتوانند، بالفعل به آگاهی متصف شوند، آیا ریسک نسبت به اینها چه اخلاقی است، مثلاً اگر احتمال / عدم احتمال آلودگی هوا عنصری در تصمیم‌گیری برای ایجاد یک کارخانه در منطقه خاصی باشد، اگر مردم آن منطقه به خطرات احتمالی ایجاد کارخانه در

۱. رک سایت پژوهشکده باقرالعلوم، عقلانیت، رک رای توضیح بیشتر در این مورد ر.ک: راهی به رهایی، مقاله دین و عقلانیت، مصطفی ملکیان، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱)، ص ۲۶۵-۲۶۸؛ نیز ر.ک: مبانی معرفت دینی، محمد حسن زاده، (قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۰)، ص ۶۴-۷۷.

[۳]. ر.ک: دین در ترازوی اخلاق، ابوالقاسم فنایی، (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴)، ۱۱۲-۱۱۶.

آن منطقه آگاه باشند و به دلیل انتفاع به منافع آن به گونه ای رضایت خود را ابراز کرده باشد، از این رو این ریسک رواست، اما اگر سوال شود که خطر احتمالی برای محیط که نسبت به خطر آگاه نیست، چه می شود، آیا این ریسک نسبت به محیط هم موجه است؟ به نظر نیاز به پژوهش بیشتری است.

عنصر رفتار منصفانه را می تواند از کلام برخی از نویسندگان برای توجیه تحمیل استنتاج نمود، زیرا **اولاً**: اگر "تصمیم گیرنده و ریسک کننده و در معرض ریسک" در نوعی داد و ستد ریسک قرار دارند و مصالح آنها در گرو این داد و ستد متقابل است:

....انسانها در رفتار متقابل ریسکی قرار دارند، رانندگی من، شما را به مخاطره می افکند و رانندگی شما مرا به مخاطره می اندازد. در این صورت ما داد و ستد احتمالات خطر را عقلا می پذیریم و تحمیلی در کار نیست. و اگر اینگونه باشد، منع ریسک نیازمند به دلیل است، همانگونه برای ریسک کردن دلیل نیاز دارد. (Asveld and Roeser:2009) (۲۱/)

دوماً: در ریسک منافع انسان نهفته است؛ علامه طباطبایی معتقد است که زندگی اجتماعی انسان به داد و ستد مصالح استوار است و اگر این داد و ستد نبود زمین به تباهی می گرایید ایشان در ذیل ایه شریفه "وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ" می فرماید:

"در سابق توجه فرمودید که گفتیم: در این مقام است که به حقیقتی اشاره کند که اجتماع انسانی بر آن متکی است، و آبادانی زمین وابسته به آن است، و اگر اختلالی در آن پدید آید نظام آبادی زمین مختل گشته، و حیات در زمین رو به تباهی می گذارد، و آن حقیقت عبارت است از غریزه استخدام، که خدای تعالی آن را جبلی و فطری انسان کرده است، چون همین غریزه استخدام است که سرانجام به اینجا منتهی می شود که انسانها منافع خود را با یکدیگر مصالحه کنند و اجتماع مدنی پدید آورند. و گو اینکه پاره‌ای از رگ و ریشه‌های این استخدام تنازع در بقا و انتخاب طبیعی است،.." (ترجمه المیزان، ج ۲، ص: ۴۶۳)

از نظر علامه با مصالحه به نوعی از حقوق محافظت می شود، زیرا انسان مانند حیوانات حقوقی دارد که فطرتاً از آن دفاع می کند تا منافع خود را حفظ کند، "دفاع از حقوق انسانیت حقی است مشروع و فطری" که برای حفظ آن هر چیزی حتی ممنوعان خود را به استخدام می گیرد، گاه برای کسب و یا حفظ منافع به زور و گاه صلح متوسل می شود، "و لی انسان در زندگی اجتماعی این را می فهمد، که ممنوعانش در "احتیاج به منافع" مانند او هستند. لذا ناگزیر می شود که به منظور حفظ تمدن و عدالت اجتماعی با ممنوعان خود مصالحه کند، یعنی از آنان آن مقدار خدمت بخواهد که خودش به آنان خدمت کرده، و بدیهی است که "تشخیص برابری و نابرابری این دو خدمت و میزان احتیاج و تعدیل آن به دست اجتماع است" ممکن است انسان از "آن حقی که به خاطر آن می خواهد دفاع کند آن چنان اهمیتی ندارد که

به خاطر استیفایش دست به جنگ و خونریزی بزند، از این رو از آن حق صرف نظر می‌کند، چون می‌بیند برای دفاع از آن ضرر بیشتری را باید تحمل کند، و اما اگر دید منافعی که در اثر ترک دفاع از دست می‌دهد، مهم‌تر و حیاتی‌تر از منافعی است که در هنگام دفاع از دستش می‌رود، در این صورت تن به دفاع و تحمل زحمات و خسارات آن می‌دهد" (طباطبائی، ج ۲، ص: ۱۰۴)

در این صورت ریسک‌پذیری و ریسک‌کردن می‌تواند مبتنی بر جهت‌های فطری انسان و به نوعی بر گزینه استفاده انسان برای کسب منافع خود مبتنی شود. این شرح از عقلانیت که انسان بر اساس منفعت تصمیم و رفتار خود را تنظیم کند، در "نظریات تصمیم" هم مشهود است. گزینه انتخابی فاعل عقلانی در رویکرد یاد شده، امکان حصول "حداکثر سود مورد انتظار"^۲ است. (Timmons:2007 , p157). ممکن است، این اشکال به نظر آید که در شرایط ریسک ممکن است سنجش "میزان احتمال" هم با ابهام مواجه باشد، چگونه می‌توان از فاعل انتظار داشت که عقلانی رفتار کند. به نظر می‌رسد که از رویکرد علامه طباطبائی پاسخ مناسبی به این ایراد بدهد. خود مصالحه منافع، می‌تواند یک سود حداکثری داشته باشد، انسان در داد و ستد منافع، ممکن است، در یک مورد در شرایط ریسک سود حداکثر را در مصداق خاص بدست بیاورد، و این شرایط برای همه حاصل می‌شود.

بنا بر این ریسک موجه ریسکی آگاهانه، عادلانه و مبتنی بر مصالح فردی و اجتماعی است.

۱.۲. راهبردی برای ریسک مقبول^۳

پیشتر شرح رفت که تصمیم در شرایط عدم اطمینان به گونه‌ای است که احتمالات گوناگون وجود دارد که انسان به آن احتمالات وقوف کامل ندارد و به عبارت دیگر نمی‌داند که انگیزه، خصوصیات و نتایج فعل چیست، تا فعل مصداقی از یک از صفات اخلاقی درست و نادرست و خوب باشد، پس فعلی با اوصاف اخلاقی نامتعیین^۴ است. از این رو اگر آگاهی کامل نیست، نمی‌توان درباره فعل به شکل متعین و مشخص از اوصاف اخلاقی اوظیفه، سود حداکثری و سود اقلی و یا ضرر حداقلی سخن گفت و در نتیجه استفاده از نظریات اخلاقی در موارد ریسکی نیاز به تامل دارد. در این صورت، آیا نظریات اخلاقی را باید کنار نهاد و یا اصلاح کرد و یا راه سومی را پی گرفت؟ آیا از نظریات اخلاقی می‌توان روشی برای تصمیم‌گیری مقبول استفاده نمود؟ به نظر می‌رسد که سید گویج اشاره به راهکار سوم دارد:

سید گویج برای حل این مسئله بین ملاک درستی و نادرستی و که فعل را درست و یا

1. decision theory
2. expected utility
3. risk acceptance
4. undetermined properties

غلط می‌سازد و بین اینکه در عمل چه تصمیمی باید گرفته شود تفاوت می‌گذارد. شاید به نظر اینگونه باشد که سید گوپچ حل مسئله تحمیل ریسک را به عمل ارجاع می‌دهد. از نظر وی محتمل است که شخصی در معیار درستی و نادرستی سود گرایی را لحاظ کند، اما در عمل به گونه تصمیم بگیرد که کمترین صدمه به دیگران برسد، و یا به افرادی که سود بیشتر رسیده است، صدمه کمتر برسد. مبتنی بر این رهبرد نظریات اخلاقی می‌توانند، شیوه‌هایی عملی محسوب شوند که فرد در عمل بکار می‌گیرد و "تلاش برای یافتن فعلی که سود حداکثری را به بار آورد، یک متد تصمیم است" که سید گوپچ از تمایز میان، ملاک درستی و نادرستی فعل و اصول اخلاقی که برای عمل مفید است، ارائه داده است.

(Asveld and Roeser:2009, p 62).

بنا بر این به نظر می‌رسد که بر مبنای روش سید گوپچ، ریسک بخشی از مباحث نظریات تصمیم می‌شود، که از چگونگی تصمیم در شرایط عدم اطمینان بحث می‌کند. در این نظریات عمدتاً به شیوه سود گرایی متدی برای تصمیم نگریسته می‌شود. یعنی تصمیم بر اساس منافع حداکثری و حداقل هزینه‌ی مترتب بر تصمیم گرفته می‌شود. در شرایط ریسکی بر اساس نظام سودگرایی اخلاقی، نتایج و سود حداکثری که بر فعل مترتب شود، در درستی و نادرستی افعال نقش اساسی دارند. و به نظر می‌رسد که تفاوت نگاه سود گرایی اخلاقی به عنوان معیار درستی و نادرستی فعل با سودگرایی به عنوان مدل سود و هزینه‌ی نظریه تصمیم، آن است که در نظریه تصمیم رویکرد سود و هزینه رویکرد اخلاقی نیست، یعنی منافع بر اساس ارزشها تعریف نمی‌شوند و یا اگر تعریف شوند، ارزشها مفروض فرض می‌شوند، اما در رویکرد سود گرایی سود مندی ارزش است، اگر فعلی بیشترین سود را داشت خوب و درست است. علاوه بر آن در نظریه تصمیم "مدل سود و هزینه" شیوه‌ای برای "درست تصمیم گرفتن" است و نه "تصمیم درست". در سود گرایی ملاک سود گرایی انسان را به تصمیم اخلاقاً درست هدایت می‌کند.

با این توضیحات می‌توان از نظریه سود گرایی به عنوان متدی برای تصمیم مقبول در شرایط ریسک استفاده نمود مقبولیت ریسک و جوهی سه گانه دارد، مقبولیت ریسک نسبت به تصمیم گیرنده، نسبت به در معرض ریسک و نسبت به سود برنده از ریسک. اما بدان جهت که این نوشتار بر جنبه تحمیل ریسک تاکید دارد، و تحمیل فی الجمله به در معرض ریسک مربوط است، لازم است که ریسک مقبول از منظر در معرض ریسک بررسی شود. برخی برای ریسک مقبول از این شیوه استفاده نموده و فروض متفاوتی را طرح کرده اند. اما به دلیل آنکه از جهاتی نقص دارد، مانند عدم توجه به حقوق طبیعی و فقدان مولفه عقلانیت اخلاقی نگارنده به رویکرد

های ترکیبی دیگر توجه نموده است. (Donaldson:2008,109) (Hansson:2003,291):

- ۱- یک ریسک مقبول است، فقط و فقط اگر نتایج واقعی^۱ بر آن مترتب باشد.
 - ۲- یک ریسک مقبول است فقط و فقط اگر حداکثر نتایج مورد انتظار^{۳۳} فرد را برآورده سازد
 - ۳- یک ریسک مقبول است فقط و فقط اگر حداکثر نتایج مورد انتظار اکثریت را برآورده کند
 - ۴- یک ریسک مقبول است فقط و فقط اگر حداکثر نتایج مورد انتظار فرد و دیگران را برآورده کند
 - ۵- یک ریسک مقبول است فقط و فقط اگر حداکثر نتایج مورد انتظار فرد و دیگران را برآورده کند، به اکثریت را برآورده کند. و در معرض ریسک در تصمیم گیری دخالت داشته باشد.
 - ۶- یک ریسک مقبول است فقط و فقط اگر حداقل نتایج مورد انتظار را برآورده سازد.
- بررسی هر یک از فرض ها، نشان از مزیت و نقصان هایی دارد.

رویکرد نخست، در تعریف ریسک به امور عینی توجه نمود، و توجه به امور عینی ریسک های اجتماعی را سنجش پذیر تر و عینی تر می کند، و فرد را در تصمیم گیری محتاط تر می کند، اما در عین حال از آن رو که فرد اطلاعات کامل ندارد، فهم نتایج عینی مشکل است.

رویکرد دوم، خود مختاری فرد در معرض ریسک را، خیلی تحدید نمی کند، اما در عین حال نقش مسئله عدالت در آن مبهم بوده و عدم توجه به نقش جامعه در این رویکرد، ممکن است منجر به اختلال در زندگی اجتماعی شود. مثلا اگر رانندگی برای فردی که ماشین ندارد، حداقل سود را دارد، پس ممکن است که وی در مقام "تصمیم گیرنده ی در معرض ریسک"، رانندگی را ممنوع کند.

رویکرد سوم، نقش اجتماع را در تصمیم گیری برجسته می کند، اما **اولا:** با خود مختاری فرد در معرض ریسک، در تعارض است؛ **دوما:** تاکید محض بر ملاحظات اکثریت، مانع تصمیمات محتاطانه می شود. زیرا به محض امکان حصول سود برای اکثریت حکم به روایی ریسک می شود؛ **سوما:** عدم مداخله ی فرد در معرض ریسک، در تصمیم گیری ممکن است به تصمیمی منجر شود که به نقض حقوق طبیعی فرد در معرض ریسک شود. برای مثال اگر قرار باشد که برای محلی که گاز به "احتمال کمی" در حال نشت است، تصمیمی گرفته شود، و تصمیم گیرنده دو راه در پیش روی دارد، **اول آنکه** تعمیر کاری (که بنا بر فرض یک نفر است) برای تعمیر آن دعوت کند، در این فرض به "احتمال زیاد" زندگی فرد یاد شده، در معرض

-
1. Actualism
 2. Expected utility
 3. maximization and the maximin rule.

خطر واقع می‌شود، و راه دوم آنکه، لوله گاز تعمیر نشود، در این صورت به "احتمال بسیار کم"، "جان افراد بسیاری" در معرض خطر قرار می‌گیرد. بنا بر اصل سود گرایی حداکثری، تصمیم اولی درست است. و بنا بر قانون نظریه طبیعی، راه حل دوم درست است، زیرا در راه حل اول به احتمال زیاد حق طبیعی فرد نقض می‌شود. در اینجا هم تصمیم‌گیری مشکل است، مگر اینکه میزان احتمال‌های دقیقاً مشخص شود.

رویکرد چهارم، گرچه فرد و جامعه را در سود ناشی از ریسک مداخله داده است، اما برای تعادل و توزیع میان ریسک و سود، به نظریه در باب عدالت نیاز است تا نحوه توزیع ریسک، رابطه حق اجتماع و حق فرد را تبیین کند. پس این رویکرد نیاز به اصلاح دارد.

رویکرد پنجم؛ کم و بیش مشکلات رویکرد اول را دارد، علاوه بر این باید تبیین کند که چگونه فرد در تصمیمات اجتماعی مداخله کنند. پس این رویکرد هم به اصلاح و یا تکمیل نیاز دارد.

رویکرد ششم؛ از این نظر که فرد به کمترین سود قانع می‌شود و قناعت به سود کمتر، در شرایط ریسکی عاقلانه‌تر است، مزیت دارد، زیرا به نظر می‌رسد که در شرایط ریسکی به دلیل عدم وقوف بر شرایط و نتایج، تاکید بر سود حداکثری، ممکن همراه با خطر بیشتر باشد ولی اگر به حداقل سود مورد انتظار اکتفا شود، ممکن است متحمل خطرات کمتر شود، مثلاً اگر راننده ای قصد سفر به شهری را دارد، که در مسیر ممکن است با خطراتی مواجه شود. این راننده می‌تواند فقط به اصل رسیدن به مقصد به عنوان یک مطلوب توجه کند، اگر وی علاوه بر به مقصد رسیدن، بر زمان کوتاه هم را به گزینه مطلوب خود اضافه کند، ناچار است سرعت خود را بالا ببرد، در این صورت خطرات که وی با آن مواجه می‌شود، دو برابر می‌شود.

در تمام رویکردهای یاد شده اشکال عمده‌ای که رابرت نوزیک به آن توجه کرده، وجود مواجهه است، یعنی مسئله جبران‌پذیری و ناپذیری صدمات و پیامدها ناشی از تصمیمات ریسکی و عدم توجه به حقوق طبیعی انسان. بنا بر این می‌توان مقبولیت ریسک را براساس حقوق طبیعی ترسیم کرد:

۷- یک ریسک مقبول است فقط و فقط اگر حق طبیعی را نقض نکرده و جبران‌پذیر باشد، مشکل این رویکرد آن است که هنگامی که آن را در شرایط ریسک ملحوظ می‌شود، پای "احتمال" به میان می‌آید، تاکید بر "احتمال" و ابهام در "میزان احتمال" مسئله را پیچیده می‌کند، مگر اینکه حد احتمال مشخص شود، مثلاً تصمیم X مقبول است، فقط و فقط اگر موجب مرگ انسان نشود، با رویکرد "احتمال" بسیاری از اعمال محتمل است که موجب نقض حقوق طبیعی شوند، پس انسان در این رویکرد ضرورت دارد که محتاطانه عمل کند، زیرا بسیاری از افعال ممکن است و لو با "احتمال اندک" به مرگ دیگران بیانجامد، در این صورت

بسیاری از افعال ممنوع شده و نظام اجتماعی مختل میشود.

۸- به نظر می‌رسد، ریسکی مقبول است که حقوق طبیعی و انسانی فرد نقض نشده و یا در صورت امکان جبران شود؛ این رویکرد از اینکه تقدم و تاخر حقوق مبهم است، به نیاز اصلاح دارد.

۹- به نظر نگارنده در ریسک مقبول تمسک به شیوه ترکیبی مفید تر است. از این رو لازم است که از "تمایز سیدگوییچ، بین معیار درستی و نادرستی و متد عملی شیوه تصمیم" و "تفکیک هرمنسون بین در معرض ریسک، تصمیم گیرنده و سود برنده از ریسک"، "نقض حقوق و جبران پذیری و ناپذیری نوزیک" را در رویکرد سود گرایی ریسک مقبول بکار بست. که در تصویر (۲) این شیوه بکار رفته است.

۱.۳. نقد رویکردهای در ریسک

نظریات ریسکی چه در حوزه توجیه، چه در حوزه مقبولیت، و چه در حوزه توزیع نگاهی انسان محورانه دارند، تحلیل ریسک با ملاک سود و زیان در حوزه انسانی به تحلیل ریسک می پردازد. نظریه عدالت رالز نیز نگاهی انسان محورانه دارد. در نظریه حق طبیعی نو حق انسانی نیز همین نگاه انسانی است. در نگاه دینی انسان در مقابل خود و محیط خود مسوول است و در معرض ریسک فقط انسان نیست، بلکه موجودات طبیعی همانند، درخت و حیوانات نیز نباید در معرض خطر باشند.

علاوه بر این به نظریه ای در باره قلمرو تحمیل ریسک و مرز تحمیل محتاجیم، آیا تحمیل مفهومی است که در حوزه موجودات صاحب اختیار مطرح می شود و یا تحمیل در امور غیر انسانی مطرح است. به این معنا که موجودات طبیعی نیز حقی دارند که تضييع حَقشان نوعی تحمیل ریسک است: "اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَ بِلَادِهِ، فَانَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ" از کلام معصوم می توان استنتاج نمود که توجه دین اسلام عدم تحمیل ضرر به همه موجودات است، خواه انسان باشند یا نباشد.

۱.۴. نتایج

۱. انسان در وضعیت ریسک، عدم تعین و عدم اطمینان دو راه دارد، به دلیل آنکه تصمیم وی ممکن است، خطری را بر دیگران تحمیل کند، تصمیم نگیرید و امور را معطل بگذارد و یا تصمیم گرفته و امکان خطر و صدمه را به دیگران تحمیل کند، معطل ماندن امور در این شرایط "خود یک ریسک" است که پیامد آن مبهم است، و تصمیم گرفتن هم ریسکی است که پیامد آن مبهم است، اما به نظر می رسد که تصمیم نگرفتن دو خطر همراه دارد، یقین به معطل ماندن امور و تحمیل خطر احتمالی، اما تصمیم گرفتن تنها یک خطر تحمیل خطر و صدمه احتمالی را دارد.

۲. توجیه ریسک در بستر نظام اجتماعی، سهل می نماید، زیرا به دلیل آنکه نظام اجتماعی بدون ریسک متقابل شکل نگرفته و به قول علامه طباطبایی انسانها بر مبنای فطرت " در نظام اجتماعی مصالح خود را با یگدیگر به مبادله گذاشته و " نحوه مبادله مصالح " را خود انتخاب می کنند. از این رو می توان اصل ریسک بر اساس مصالحه منافع عقلایی دانست و تحمیل ریسک را بر اساس داد و ستد منفعت و ضرر و تحمیل های متقابل توجیه نمود .

۳. عقلانیت اخلاقی ، منوط به استیفای شروط عقلانیت یعنی آگاهی و عدالت است. با تفکیکی که از جنبه های مختلف ریسک شد، شروط عقلانیت برای مولفه مختلف متفاوت است. شرط عقلانیت ریسک نسبت به معرض ریسک آگاهی است، و نسبت به تصمیم گیرنده ریسک، آگاهی و عدالت است. از این رو عقلانیت نسبت به در معرض ریسک ، بیشتر نظری ، و در تصمیم گیرنده هر دو مولفه مهم است. (اما شرایط آگاهی در معرض ریسک و نحوه عادلانه توزیع خطرات مسائلی است که به بررسی بیشتری نیاز دارد).

۴. اگر "منبع" ریسکی طبیعی باشد، تصمیم گیرنده انسانی در وقوع آن تاثیر ندارد و از این رو شاید تحمیل ریسک معنا نداشته باشد، اما مسائل اخلاقی دیگری در آن قابل طرح است، ایا جبران پذیر است و اگر جبران پذیر است ایا اندیشه های اخلاقی می تواند در جبران این ریسک های به انسان کمک کند، راهکار های اخلاقی مانند عدالت چگونه در جبران ، مدیریت و کنترل دارد، نقش دارد، آیا اصل عدالت در نحوه مدیریت و کنترل به انسان کمک کند که به نحو عادلانه ای این صدمات در صورت وقوعی جبران شود. مسئله دیگر اینکه ایا اندیشه های اخلاقی می تواند در توجیه تحمیل این نوع ریسک به انسان کمک کند؟ در پاسخ به این دو پرسش اندیشه و حالات اخلاقی نقش مهمی دارند، که خود نوشتاری دیگر را می طلبد .

۵. اگر "در معرض ریسک" با اختیار خود در معرض ریسک باشد، مثلا خود تصمیم گیرنده باشد و یا ورود در وضعیت ریسکی به انتخاب خود او بود ، مسائل اخلاقی خواهد داشت. ایا انسان مذکور خود را در معرض ریسک قرارداده به این معنا است که "خود ریسک" را انتخاب کرده و یا هدف او وصول به سود ریسک بوده است . و اگر هدف او خود ریسک بوده ایا درست است که کسی عمدا خود را در معرض خطر قرار دهد. (Asveld and Roeser:2009) (ص ۱۷).

۶. "شکل فعل" مسائله ای است که می تواند ، راه حلی برای این شرایط باشد، همانطور که گذشت شهید مطهری معتقد است که صورت فعل در ماهیت فعل تاثیر ندارد . برخی افعال که نتایج ناگواری دارند، ممکن است که در شکل دیگر اتفاق افتد ، این نتایج را نداشته باشند، در این صورت همان فعل را به شکل و صورت دیگر می توان انجام داد

۷. بیشتر گذشت که رابرت نوزیک ریسک را بر پایه نظریه حق استوار کرد، وی معتقد

است که اگر ریسک حقی را که قابل جبران نیست، نقض کند، ریسک ممنوع است، ولی اگر بتوان جبران همه مافات شود، خواه حق را ضایع کرده باشد، یا نه؛ ریسک رواست. اما مشخص نیست که اگر ملاک وی در ریسک حق است، چرا باید ریسکی که حقی را ضایع نکرده، جبران مافات کند؟ (Nozick:1999) ۷۶)

۸. مشکل بتوان گفت که با تفکیک سید گویچ بین "معیار درستی و نادرستی فعل و متد تصمیم" مسئله تصمیم درست در شرایط ریسک حل شده باشد، زیرا در شرایط ریسکی ما با احتمالات نامعلوم و یا وضعیت نامتعین روبرویم، فقدان شناخت و یا تبدل واقعیت، اموری اند که انتخاب رهبرد را مشکل میسازد. **ایا در اینجا انتخاب روش و متد عمل، خود یک تصمیم ریسکی نیست.** در این صورت تفکیک سید گویچ تحمیل ریسک را حل نمی کند

راه حل نهایی حرکت با لحاظ جنبه های مثبت رویکردهای چندگانه است ترکیب نظریه هارمسون، رابرت نوزیک و سودگرایی است، هرمنسون که به تفکیک بین ریسک کننده و در معرض ریسک و سود برنده توجه کرده و رابرت نوزیک که جبران پذیری و حق را لحاظ کرده و در نهایت در سودگرایی که مبتنی بر استیفای سود اکثریت است. این ترکیب در جدول (۲) ارائه شده است، این جدول نشان می دهد که در نظام سود گرایی و تفکر رابرت نوزیک موجه بودن ریسک امر انسانی نیست، به خصوص که می توان عناصر دیگری را در جدول مانند، آگاهی و نا آگاهی، ارادی و غیر ارادی بودن ریسک، ممنوع و جایز بودن ریسک (در نظام قانون طبیعی که برخی ریسک ها را جایز می داند)، روند درست و نادرست، (که سید گویچ مطرح کرد) و شکل فعل که شهید مطهری طرح کرد، به ان اضافه کرد. از این رو در تصمیمات فردی و به خصوص اجتماعی نمی توان به راحتی حکم به درستی و نادرستی ریسک کرد.

نتایج مذکور این نوشتار در قالب یک جدول ارائه شده است:

تصویر (۲)

گروه	وضعیت		فعل	معیار		
	در معرض ریسک			اکثریت	نقض حق طبیعی	نقض حق انسانی
	آگاه	ناآگاه				
الف	*	---	---	*	---	
ب	*	---	---	*	---	
ت	*	---	---	*	---	
پ	*	---	---	*	*	
ث	*	---	---	-	---	
ز	*	---	---	---	---	
ر	---	---	---	*	---	
د	---	---	---	*	---	
ذ	*	---	---	*	*	
ر	*	---	*	*	*	
ز	*	---	*	*	*	
و	*	---	*	*	*	

- ریسک نسبت به "الف" عقلانی و موجه و مقبول نیست، زیرا در الف در معرض ریسکی است که نسبت به ریسک آگاه نبوده و از تصمیم گیرنده نیست، حق طبیعی او بدون جبران نقض شده است، چنین ریسکی بنا بر نظر رابرت نوزیک و سود گرایی روا نیست
- ریسک نسبت به گروه "ب" از آن رو که وی از آن اطلاع دارد و عقلانی است ولی با نمی توان گفت اخلاقی است، زیرا با معیارهای مطرح شده در شرایط ثابت روا نیست، به طریق اولی در این وضعیت ممنوع است
- ریسک نسبت به گروه "ت" عقلانی است و از نظر رابرت نوزیک نا مقبول و از نظر سود گرایی مقبول است
- ریسک نسبت به "پ" عقلانی نیست، زیرا در معرض ریسک از ریسک آگاه نیست. از نظریه مختار این نوشتار اخلاقی نیست و حقوق انسانی او نقض شده است. این جدول می تواند به همین گونه تحلیل شود و نتایج اخلاقی آن استخراج شود.

فهرست منابع

۱. م. مرتضی، et al. مجموعه آثار.
2. Asveld, L. and S. Roeser (2009). The ethics of technological risk, Earthscan/James & James.
3. Christian.Munthe (2011). The Price of Precaution and the Ethics of Risk
4. Donaldson, T. (2008). "The Ethics of Risk." The Ruffin Series in Business Ethics: 109.
5. Hansson, S. O. (2003). "Ethical criteria of risk acceptance." Erkenntnis 59(3): 291.
6. Hillerbrand, R. S., P.Roeser, S.Peterson, M., Ed. (2011). Handbook of risk theory: epistemology, decision theory, ethics and social implications of risk.
7. Jeanne X. Kasperson and Roger E. Kasperson, w. c. (2005). Risk Analysis, Corporations and the Globalization of Risk. The Social Contours of Risk:
8. ,Earthscan in the UK and USA. Volume II:
9. Mele, A. R. and P. Rawling (2004). The Oxford handbook of rationality, Oxford University Press Oxford.
- 10.Nozick, R. (1999). ANARCHY, STATE,AND UTOPIA ROBERT NOZICK. Oxford UK 6- Cambridte USA, BLACI<WELL.
- 11.Shrader-Frechette, K. S. (1991). Risk and rationality: Philosophical foundations for populist reforms ,Univ of California Press.
- 12.Timmons, M., J. Greco, and A.R. Mele (2007). Rationality and the good: Critical essays on the ethics and epistemology of Robert Audi Oxford University Press, USA, Oxford University Press, USA
- 13.Woodward, J. L. and R. Pitbaldo (201). LNG risk based safety: modeling and consequence analysis, Wiley-AIChE.
۱۴. طباطبایی، م. ح. ترجمه تفسیر المیزان
۱۵. گنسلر، درآمدی بر فلسفه اخلاق.
۱۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار

روش‌های تربیت اخلاقی در سیره رضوی (ع)

محمد نجفی^۱
منصوره قربانی^۲
کمال نصرتی هشی^۳
محمد شاهی^۴

چکیده

هدف از نگارش مقاله، بیان دیدگاه امام رضا (ع) در باب روش‌های تربیت اخلاقی می‌باشد. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از رویکرد کیفی و با روش تحلیلی - توصیفی به تحلیل روش‌های تربیت پرداخته است. روش‌های تربیت بدست آمده از آرای ایشان، به قرار ذیل می‌باشد: ۱. روش‌های زمینه‌ساز: پرهیز از معاشرت با صاحبان ردائل، ایجاد فضای اخلاقی در جامعه، محبت و احسان، جذبه و آراستگی. ۲. روش‌های آگاهی و بصیرت اخلاقی: الف) روش‌های آشنا کردن متربی با آموزه‌های اخلاقی: آموزش اصول و معیارهای اخلاقی، تبیین موانع رفتارهای اخلاقی و راه‌های غلبه بر آن، بیان عواقب و پیامدهای رفتارهای اخلاقی و ضد اخلاقی، بیان داستان‌های اخلاقی. ب) روش‌های پرورش تفکر اخلاقی: تشویق به تفکر در مسائل اخلاقی، تشویق به تفکر قبل از اقدام به عمل، بحث و گفتگو در مسائل اخلاقی. ۳. روش‌های پرورش گرایش‌ها و عادات مطلوب: میل و رغبت در برابر خوف و ترس، تحریک انگیزه‌های ایمانی، ارائه الگو، توصیه به تحمیل رفتارهای پسندیده بر نفس، امر به فضیلت‌ها و نهی از ردیلت‌ها، نظارت و مراقبت. ۴. روش‌های اصلاح ردائل: شناخت روحیه متربی، اغماض و چشم پوشی، برخورد قاطع.

کلیدواژه‌ها

تربیت اخلاقی، روش تربیت، تربیت رضوی، امام رضا(ع).

۱ - استادیار گروه علوم تربیتی - دانشگاه اصفهان.

۲ - کارشناس ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش، دانشگاه پیام نور اراک.

۳ - نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه اصفهان.

۴ - کارشناس ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش، دانشگاه اصفهان

طرح مسأله

یکی از مسائل مهم، که تعلیم و تربیت معاصر با آن رو به روست، مسئله تربیت اخلاقی است. اهمیت تربیت اخلاقی در نظام‌های آموزشی، امری بدیهی و غیر قابل انکار است. اصولاً اخلاق و تربیت اخلاقی، یکی از ارکان اساسی فرهنگ بشری را تشکیل می‌دهد. به همین دلیل، این موضوع از دیرباز در فرهنگ اسلامی مورد توجه بوده و امروزه نیز در بسیاری از کشورها مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است (داودی؛ ۱۳۸۷، ص ۱۵۴). چرا که بشر امروزی به دلیل رویارویی با بحران هویت انسانی و ارزشهای اخلاقی ناگزیر است به ارزشهای اخلاقی روی آورد (نجارزادگان؛ ۱۳۸۸، ص ۲۲). ره آوردهای غرب نه تنها از جهت اخلاقی و اجتماعی چیزی بر ما نیفزوده بلکه سنت‌های اخلاقی ما را نیز درهم شکسته است و در نتیجه هرج و مرج اخلاقی امروز را برای ما به وجود آورده است (مطهری؛ ۱۳۸۴، ج ۱، ص: ۴۴۵). از این رو نظام تعلیم و تربیت موظف است با تدوین روشهای مؤثر و متناسب با وضعیت بومی و دگرگونیهای محیطی، مرییان را در تربیت اخلاقی یاری کند؛ زیرا پویایی هر نظام تربیتی در این است که اصول، روشها و کارکردهای خودش را از حالت ایستا خارج کند و بتواند خواسته‌هایش را متناسب با دگرگونیهای محیطی، شاداب و زنده نگه دارد (باقری؛ ۱۳۸۵، ص ۵۸). تربیت اخلاقی صحیح در گروی رعایت کردن روش‌های تربیتی صحیح می‌باشد، چرا که روش‌ها تلاش، ابزارها و راه‌هایی هستند که ما را به هدف که همان به فعل رساندن استعدادها و رسیدن به جایگاه والای اخلاقی است، می‌رساند (هوشیار؛ ۲۲، ۱۳۳۱). از این رو به خاطر نقش و جایگاه مهم روش در رساندن انسانها به اهداف، در مقاله حاضر به دنبال کشف روش‌های تربیت اخلاقی برگرفته از آثار امام رضا (ع) شده و آن هم به خاطر اینکه خداوند در میان مردم نفوس ممتازی را که به وحی الهی ملهم و مویدند، برمی‌انگیزد تا نفوس آدمیان را بیدار کند و پرده از نفوس فطری آنان بردارد. به این ترتیب، نور فطری چیزی می‌یابد که از طریق الهی تکمیل و تقویت می‌شود (مهدی نراقی؛ ۱۳۷۰، ص ۱۲) و این مقام، وجوددی است برای اولیاء الهی و امامان معصوم، از این روی امامت، کانون هدایت و بالندگی است. امام کسی است که بیش از دیگران و حتی خود انسان، دغدغه هدایت و کمال‌یابی او را دارد. امامت دینی نورآفرین است و در بن‌بست‌ها و تاریکی‌ها، چراغ راه گم‌کردگان است. امامت دینی راهبر انسان به سوی معرفت حقیقی و اعتدال مطلوب در جریان زندگی است و جامعه‌ای که پذیرای آموزش‌های امام باشد، هرگز در ایستگاه بی‌خبری و سرگردانی متوقف نمی‌ماند. بالندگی، پویایی، شادابی و سرزندگی، از مختصات و ثمرات امامت دینی است. امام رضا (ع) می‌فرماید: اگر کسی بگوید: چرا شناخت پیامبران و اعتراف به آنها و اقرار به (لزوم) اطاعت از آنان، بر مردم واجب است؟ در پاسخ گفته می‌شود: چون در وجود مردم و قوای آنان، چیزی نیست که با آن، مصالحشان را کامل سازند و آفریدگار نیز برتر از آن

است که دیده شود، سستی و ناتوانی آنان از ادراک او آشکار است، پس چاره‌ای جز این نیست که میان خداوند و مردم، پیام‌آوری معصوم باشد که اوامرو نواهی و ادب (و آموزه‌های) او را به ایشان برساند و آنها را به آنچه مایه سود و زیانشان است، آگاه سازد (ابن بابویه؛ ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۱). همچنین آن حضرت فرمودند: دانش و علوم و سخنان ارزشمند ما را یاد بگیرید و سپس به دیگران آموزش دهید. زیرا وقتی مردم گفتار ارزشمند ما را بدانند و از کار، برنامه، سیره و منش نیک ما آگاه شوند از سنت و سیره ما پیروی می‌کنند (ابن بابویه؛ ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۵۶). بنابراین امام رضا (ع) به عنوان امام و پیشوای مسلمانان جهان، شیوه‌های تربیتی خاصی را مطرح نموده‌اند که لازم است جوامع به خصوص جامعه دینی برای رشد و بالندگی افراد جامعه با این روش‌ها آشنا بوده و از آن بهره‌مند شوند.

لذا در پژوهش حاضر مروری بر تحقیقاتی ممکن شد که به بحث، پیرامون آرای تربیت اخلاقی امام رضا (ع) پرداخته و با بررسی‌های انجام شده معلوم گشت که هیچ‌یک از تحقیقات و بررسی‌های انجام شده در این زمینه، به روش‌های تربیت اخلاقی نپرداخته و این بخش از دیدگاه ایشان در روند بررسی‌های به عمل آمده از دید پژوهشگران بدور مانده است. اما در ادامه به تحقیقاتی پرداخته می‌شود که در زمینه آرای تربیتی و اخلاق در سیره امام رضا (ع) صورت گرفته و خلاصه‌ای از نتایج آنها آورده می‌شود، و این تحقیقات به قرار ذیل می‌باشد:

محدثی (۱۳۸۱)؛ در پژوهشی تحت عنوان برخورد‌های تربیتی امام رضا علیه السلام با بیان روایات و داستان‌هایی، برخورد‌های تربیتی و سازنده ایشان را بر این محورها تقسیم بندی می‌کند: ارزش‌گذاری برای انسان، ارشاد معنوی اصحاب، موضع‌گیری در مقابل بستگان فاسد، برخورد منطقی، نظارت بر کار خادمان، خلق و خوی والا. دولتی (۱۳۸۳)؛ در پژوهشی با عنوان رفتارشناسی از منظر امام رضا علیه السلام پس از بیان داستان‌ها و گفتار‌هایی و با تکیه بر رفتارهای عملی به این نتیجه می‌رسد که در اخلاق و خلق و خوی ایشان، پیامبر گرامی مجسم و نمودار می‌گردد؛ زیرا از وجود مقدس رسول خدا روئیده‌اند. طاهری وحدتی (۱۳۸۴)؛ در پژوهشی با عنوان نگاهی گذرا به ظرایف اخلاقی در سیره امام رضا علیه السلام با بیان داستان‌هایی از رفتار اخلاقی ایشان به این نتیجه می‌رسد که رساندن پیام‌های موجود در سلوک امام (ع) می‌تواند راه‌گشای امور اخلاقی انسان‌ها باشد. و سرانجام فتحی محمدآباد (۱۳۹۰)؛ با پژوهشی تحت عنوان سیری در سیره زندگی و سیره اخلاقی امام رضا (ع) تلاش کرده پس از بیان زندگی‌نامه ایشان از تولد تا شهادت به سیره اخلاقی امام رضا (ع) از لحاظ فردی از قبیل: ادب حضرت، تواضع، احسان و بخشش، میهمان‌نوازی، عفو و گذشت، همسان‌زیستی، با محرومان و ساده‌زیستی حضرت، حالات معنوی و شخصیت علمی ایشان، و سیره اجتماعی حضرت شامل: رفتار ایشان با هموعان؛ کمک به تهی‌دستان و مقروضان و گرفتاران و همچنین مشارکت

حضرت را در مراسم تشییع جنازه مؤمنان و دعای ایشان در حق شیعیان و بعد رفتار حضرت را نسبت به شعراء دانشمندان و خادمان و خانواده مورد بررسی قرار دهد.

بنابراین ملاحظه شد که پژوهش‌های صورت گرفته گاهی به دیدگاه‌های تربیتی امام رضا (ع) و گاهی در زمینه اخلاق آن حضرت صورت گرفته و هیچ یک از تحقیقات به روش‌های تربیت اخلاقی امام رضا (ع) توجهی نکرده‌اند. از این رو این پژوهش با توجه به گفتار، رفتار و سبک زندگی امام رضا (ع) به دنبال پاسخی برای این سوال است که روش‌های تربیت اخلاقی در سیره امام رضا (ع) به چه صورتی می‌باشد؟ لذا روش تحقیق در این پژوهش با بهره‌گیری از رویکرد کیفی و با روش تحلیلی - توصیفی صورت گرفته و آثار مورد تحلیل، منابع دسته اول (آثار مربوط و منتسب به امام رضا (ع)) و منابع دست دوم (احادیث، روایات، اقوال منقول از امام رضا در منابع اسلامی) می‌باشد. لازم به ذکر است نظریات تربیت اخلاقی در باب امامان را از دو طریق می‌توان استخراج کرد، یا از طریق اقوال مستقیم و صریح ایشان و یا از طریق بیانات غیر مستقیم، رفتار و داستان‌هایی که از ایشان نقل شده است، به این صورت که، با مدلسازی آن رفتارها به روش‌هایی برسیم که با توجه به خصوصیات تحقیق کیفی بسته به زاویه دید پژوهشگر، می‌تواند گوشه‌ای از حقایق را روشن سازد.

روش‌های تربیت اخلاقی از منظر امام رضا (ع)

۱. روش‌های زمینه‌ساز: در تربیت اخلاقی نیز مانند بیشتر امور انسانی پیشگیری از ابتلا به ردایل بسیار مهم تر و کم‌هزینه تر از درمان‌های بعدی است. و موفقیت تربیت اخلاقی پیش از هر اقدامی و بیش از هر چیزی، مرهون زمینه‌ی مناسب است. از این رو، در سیره‌ی امام رضا (ع) به فراهم آوردن زمینه‌ی مناسب بسیار توجه شده و با استفاده از روش‌هایی سعی کرده است زمینه را برای تحقق اهداف تربیت اخلاقی مساعد سازد. در سیره امام رضا (ع) برای آماده کردن زمینه‌ی مناسب از روش‌هایی استفاده شده است که در ذیل توضیح داده می‌شود. در اینجا توجه به این مطلب ضروری است که روش‌های زمینه‌ساز از مبنا و اصل عام تربیت اخلاقی یعنی تأثیرپذیری انسان از محیط و اصلاح محیط نشأت می‌گیرد.

۱-۱) پرهیز از معاشرت با صاحبان ردائل: تأثیر معاشرت و همنشینی چه در جهت نیکی و چه در جهت بدی واضح و آشکار است. انسان روح بسیار حساسی دارد و زود از دیگران تأثیر می‌پذیرد. ممکن است برخی اشخاص خود را فریب دهند و خیال کنند محیط و معاشرت در آنها تأثیری ندارد ولی این فکر اشتباه است، چون انسان با روحی بسیار حساس و قابل تغییر آفریده شده است (مطهری؛ ۱۳۸۴، ص ۲۸۰). امام (ع) با بیان خصوصیات صاحبان ردایل تصویر روشنی برای شناسایی و دوری از آنها ارائه فرموده‌اند: پنج صفت است که در هر کس نباشد امید چیزی از دنیا و آخرت به او نداشته باشید: کسی که در نهادش اعتماد نبینی، کسی که در

سرشتش کرم نیایی، کسی که در آفرینشش استواری نبینی، کسی که در نفسش نجابت نیایی، کسی که از خدایش بیمناک نباشد (مجلسی؛ ۱۴۰۴، ج ۷۸، ص ۳۳۹). دوستِ آدم نادان، در رنج است (مجلسی؛ ۱۴۰۴، ج ۷۸، ص ۳۵۲، ج ۹). از این رو تأثیر دوست و همنشین بر خلق و خوی انسان امری انکار ناپذیر است و به همین سبب، در تربیت فراگیران باید از همنشینی با بدان نهی و به همنشینی با نیکان توصیه شود.

۲-۱) ایجاد فضای اخلاقی در جامعه: جوامع انسانی می‌تواند بر تربیت و رفتار انسان در بلند مدت تأثیر ماندگار داشته باشند، تا جایی که در یک نگاه کلی می‌توان در علم جامعه‌شناسی خصوصیات مثبت و منفی جوامع را تقسیم بندی کرد. امام رضا (ع) نیز با توجه به این تأثیر و در نظر گرفتن نقش اجتماعی افراد بر ایجاد فضای اخلاقی در جامعه تأکید فرموده اند: پیوند خویشاوندی را برقرار کنید گر چه با جرعه آبی باشد؛ و بهترین پیوند خویشاوندی، خودداری از آزار خویشاوندان است (حرانی؛ ۱۳۸۹، ص ۴۴۵). در تربیت رضوی ظریف‌ترین رفتارهای اجتماعی در جامعه می‌تواند راه را بر بسیاری از بد اخلاقی‌ها ببندد حتی لحن یک سلام: هر کس به یک مسلمان فقیر طوری سلام دهد که متفاوت باشد با سلامش بر ثروتمندان، خداوند را در روز قیامت به گونه‌ای ملاقات می‌کند که خدا بر او خشمناک است. (عطاردی قوچانی؛ ۱۴۰۶، ق ۱، ص ۲۹۹) و در رابطه با حقوق دیگران می‌فرماید: از ما نیست کسی که همسایه‌اش از شر او در امان نباشد (ابن بابویه؛ ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۴، ج ۲). پس یکی از روش‌های بسیار مؤثر در ایجاد زمینه‌ی مناسب برای تربیت اخلاقی در سیره ی رضوی، حاکم کردن فضای اخلاقی در جامعه است. یعنی ارزش‌های اخلاقی در جامعه جایگاهی برتر بیابند و همه، خود را موظف و متعهد به رعایت آنها بدانند و افراد از صمیم قلب برای آنها ارزش قائل شده، آنها را پذیرفته و به آنها پای بند باشند.

۳-۱) محبت و احسان: در سیره امام هشتم (ع)، احسان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است به دلیل این که زمینه‌های نابودی جامعه را از بین می‌برد و بستری مناسب برای حیات جامعه فراهم می‌کند، می‌توان گفت احسان و محبت به دیگران یکی از روش‌هایی است که زمینه را برای تربیت اخلاقی و تأثیرگذاری مربی آماده و مساعد می‌کند: ادب و تواضع امام رضا (ع) نسبت به دیگران به اندازه‌ای بود که اگر فردی بر امام وارد می‌شد ایشان به خاطر احترام گذاشتن به آن فرد از جایشان برمی‌خاستند و او را در مناسب‌ترین مکان‌ها جا می‌دادند (فضل الله؛ ۱۳۸۵، ص ۴۵). در روزی که ایشان مسموم شدند و در آن روز به شهادت رسیدند بعد از این که نماز ظهر را خواندند به فردی که نزدیکشان بود فرمودند: مردم (منظور اهل خانواده کارکنان و خدمتگزاران‌شان بودند) غذا خورده‌اند؟ آن فرد جواب داد: آقای من در چنین وضعیتی کسی می‌تواند غذا بخورد؟ در این لحظه که امام علیه السلام متوجه می‌شوند کسی غذا نخورده،

می‌نشینند و دستور آوردن سفره‌ای را می‌دهند همه را سر سفره دعوت می‌کنند و آنها را یکی یکی مورد محبت قرار می‌دهند (مجلسی؛ ۱۴۰۴، ج ۴۹، ص ۲۹۹). بنابراین، می‌توان گفت احسان و محبت به دیگران یکی از روش‌هایی است که زمینه را برای تربیت اخلاقی و تأثیرگذاری مربی آماده و مساعد می‌سازد، چرا که هرچه مخاطبان از مربیان خود محبت دریافت نمایند، نگاه مثبت‌تری به مربی پیدا می‌کنند و احتمال بیشتری دارد نگرش خود را مطابق نظر مربی تغییر دهند.

۴-۱) جذب و آراستگی: در سیره امام رضا (ع) توجه به امور ظاهری مکمل و یاری‌کننده تربیت و تأثیرگذاری بر مرتبی است: امام علی ابن موسی الرضا در روی حصیرمی نشینند و لباس زبر و خشن می‌پوشیدند مگر در پیش چشم مردم و یا وقتی که می‌خواستند از منزل بیرون بروند ظاهر خود را زینت داده مرتب می‌کردند و لباس نو و تمیز می‌پوشیدند (مجلسی؛ ۱۴۰۴، ج ۴۹، ص ۸۹). و می‌فرمود: شایسته نیست که انسان هر روز عطر نزند، اگر هر روز نتوانست، یک روز در میان و اگر نتوانست در هر جمعه و این را دیگر ترک نکند (عطاردی قوچانی؛ ج ۲، ص ۳۷۳). همچنین می‌فرماید: خداوند متعال بیچارگی و بیچاره‌نمایی را دشمن دارد. خداوند مردم ژولیده و کثیف را دشمن می‌دارد (ابن بابویه؛ ۳۲۹، ق، ج ۴، ص ۳۵۴). از این رو اصل آراستگی بیانگر آن است که مربی در برقرار کردن ارتباط تربیتی باید به آراستگی ظاهر بپردازد تا از عوامل ظاهری نفرت و گریز نیز تهی باشد، چرا که کشش آدمی به زیبایی بالاست. و آراستگی لزوماً مرادف اشرف منشی نیست، بلکه با سادگی نیز جمع می‌شود.

۲) روش‌های آگاهی و بصیرت اخلاقی

داشتن شناخت و آگاهی لازم در تربیت از بدیهی‌ترین موارد است، چراکه همانگونه که روایات اسلامی گواهی می‌دهد بسیاری از خطاهای انسانی در نتیجه عدم شناخت و جهل است. بنا بر این آگاهی دادن به روش‌های مختلف می‌تواند در تربیت اخلاقی انسان تأثیر گذار باشد. در تربیت رضوی روش‌هایی برای آگاهی بخشی در زمینه تربیت اخلاقی بیان شده است که در ذیل به معرفی آنها پرداخته می‌شود.

۱-۲) روش‌های آشنا کردن مرتبی با آموزه‌های اخلاقی

۱-۱-۲) آشنا کردن به اصول و معیارهای اخلاقی: امام رضا (ع) به عنوان پیشوای مسلمین در موارد بسیاری به این اصول اشاره فرموده اند که در این جا به برخی از آنها اشاره می‌شود: به برادر بزرگتر احترام گذارید زیرا برادر بزرگتر به منزله پدر است (حرانی؛ ۱۳۸۹، ص ۸۰۲). بر تو باد که از پدر، فرمانبرداری کنی، به او نیکی کنی، در برابرش فروتنی و کرنش و بزرگداشت و احترام داشته باشی و صدایت را در حضور او پایین بیاوری (ابن بابویه؛ ۳۲۹، ق، ص ۳۳۴). و حق همنشین این است که با او به نرمی و فروتنی رفتار کنی و نسبت به او خوش‌رفتار و پاک

محضر باشی و در گفت و گو با او جانب انصاف را رعایت کنی، با او محترمانه سخن گویی و از او با بی‌اعتنایی دیده بر نگیری، و هنگام صحبت کردن با او، قصد تو فهماندن منظور خود باشد و فقط سخنان مفید و لازم را بر زبان جاری سازی. اگر تو به دیدار او رفته‌ای، از برخاستن از نزد او مختاری و نیاز به اجازه او نداری؛ اما اگر او به دیدار تو آمده باشد، نباید بدون اجازه او از جا برخیزی (ابن بابویه؛ ۱۳۷۸). از سلطان و زمامدار دوری کن، با دوست با تواضع و فروتنی، با دشمن با احتیاط و اجتناب، و با مردم با روی خوش رفتار کن (مجلسی؛ ۱۴۰۴، ج ۷۸، ص ۳۵۶). به دیدن یکدیگر روید تا یکدیگر را دوست داشته باشید و دست یکدیگر را بفشارید و به هم خشم نگیرید (مجلسی؛ ۱۴۰۴، ج ۷۸، ص ۳۴۷). دوستی با مردم، نیمی از عقل و خرد ورزی است (حرانی؛ ۱۳۸۹، ص ۴۴۳). بنابراین هر یک از این بیانات در بردارنده‌ی یک معیار علمی است که متربی به آسانی می‌تواند درست را از نادرست و رفتار شایسته را از ناشایسته تشخیص دهد.

۲-۱-۲) تبیین موانع رفتارهای اخلاقی و راه‌های غلبه بر آن: یکی دیگر از روش‌هایی که در شکل‌گیری بصیرت و آگاهی اخلاقی تأثیری بسزا دارد آشنایی با موانع رفتارهای اخلاقی و چگونگی از میان برداشتن آنهاست. در کلام امام هشتم (ع) بیان موانع اخلاقی مانند سستی عقاید، نفس و بسیاری دیگر، ریشه در جهل و از آن مهمتر عمل نکردن به دانسته‌هاست: تمام دنیا، به غیر از مواضع و جایگاههای دانش و علم راه، جهل و نادانی فرا گرفته است و علمی سودمند می‌باشد که بدان عمل شود (ابن بابویه؛ ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۵۳). از این رو وقتی فراگیران موانع رفتارهای اخلاقی و راه‌های غلبه بر آنها را بدانند، دیگر احتمال کمتری دارد دچار اشتباه شوند و قدرت انتخاب و تصمیم‌گیری صحیح اخلاقی وی تقویت می‌شود.

۲-۱-۳) بیان عواقب و پیامدهای رفتارهای اخلاقی و ضد اخلاقی: در سیره امام رضا (ع) تصویر سازی از سرانجام اعمال با توجه به قوه تعقل و حب ذات بشری می‌تواند نیروی محرک درونی در فرد برای پابندی در امور اخلاقی ایجاد کند، چنانچه فرموده است: «آن کس که بدون بصیرت، دست به کاری زند، همانند کسی است که در بیراهه سیر کند، هر چند تندتر گام بردارد، از راه دورتر می‌شود (ابن بابویه؛ ۳۲۹ق، ص ۳۸۱). بخیل را آسایش، حسود را لذت، برده را وفا و دروغگو را مروت نیست (حرانی؛ ۱۳۸۹، ص ۸۰۴). شخص پیمان شکن، از حوادث درامان نباشد (مجلسی؛ ۱۴۰۴، ج ۶۴، ص ۱۸۶). هر که زبانش را نگه دارد اختیار خود را به دست دیگران نسپرده است و از گرفتاریها نجات می‌یابد (کلینی؛ ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۹۳). آن که خود را در معرض تهمت قرار دهد، نباید کسی را که به او گمان بد برده است ملامت کند (مجلسی؛ ۱۴۰۴، ج ۷۲، ص ۹۱). بنابراین آگاهی از پیامدهای رفتارهای اخلاقی و ضد اخلاقی، نخست آگاهی و بصیرت اخلاقی متربی را افزایش می‌دهد؛ دوم قدرت انتخاب و تصمیم‌گیری صحیح اخلاقی وی را تقویت می‌کند؛ زیرا کسی که از پیامدهای عمل آگاه است بهتر می‌تواند

سود و زیان آن را بسنجد و بر آن اساس درباره‌ی انجام دادن یا ندادن آن اقدام کند و سوم، آگاهی از پیامدهای عمل در مرتب‌ی، انگیزه برای عمل اخلاقی ایجاد و یا آن را تقویت می‌کند؛ زیرا انسان معمولاً با انجام دادن هر رفتاری به دنبال نفع خویش است و وقتی بداند یک عمل ضد اخلاقی، در کنار لذت گذرا، زیان‌های پایداری دارد، به احتمال قوی از انجام آن سرباز می‌زند؛ چنان‌که اگر بداند عمل اخلاقی در کنار مشقت موقت و گذرا، منافی بلند مدت و مهم دارد، به احتمال قوی آن را انجام می‌دهد.

۴-۱-۲) بیان داستان‌های اخلاقی: قصه و داستان گویی با توجه به علاقه انسان، قدرت تصویر سازی، ایفای نقش ذهنی و انتقال سریع مفهوم، همواره از روش‌های موثری بوده که در قرآن و سیره اهل بیت(ع) مورد استفاده قرار گرفته است: روزی یکی از صوفیان، امام رضا (ع) را دید که لباسی از خز پوشیده بود، گفت: اگر لباس ساده‌تر می‌پوشیدی بهتر بود امام رضا(ع) به او اشاره کرد و گفت دستت را نزدیک بیاور، او دست خود را جلو آورد امام دست او را گرفت و در آستین خود برد صوفی دید حضرت در زیر این لباس خز، جامه زبری پوشیده است بعد حضرت به او فرمود: «این لباس زبر و خشن برای «رضایت و خشنودی» خدا و «سرکوب کردن نفس» است و این لباس نرم و لطیف ظاهری برای مردم است (ابن شهر آشوب؛ ۱۳۸۰، ص ۳۸۹). از این رو داستان‌های با محتوای اخلاقی نقش مهمی در تربیت اخلاقی دارد، چراکه انسان‌ها، به ویژه کودکان، سعی می‌کنند رفتارهای قهرمانان داستان را تقلید کنند. بدین ترتیب، می‌توان گفت داستان، هم آگاهی و بصیرت اخلاقی مرتب‌ی را رشد می‌دهد و هم افزون بر آن، گرایش‌ها و انگیزه‌های مثبت اخلاقی را در او می‌پرورد.

۲-۲) روش‌های پرورشی تفکر اخلاقی

پرورش توانایی تفکر اخلاقی نقشی اساسی در رشد و تقویت بصیرت و آگاهی اخلاقی دارد. کسی که از این توانایی برخوردار باشد، به آسانی می‌تواند در موقعیت‌های گوناگون وظیفه‌ی اخلاقی خود را تشخیص بدهد؛ تصمیم صحیح اتخاذ کند و از افتادن در ورطه‌ی انحراف‌های اخلاقی در امان ماند. امام رضا (ع) برای رشد و پرورش تفکر اخلاقی از شیوه‌های ذیل استفاده کرده است:

۱-۲-۲) تشویق به تفکر در مسائل اخلاقی: سیره امام رضا (ع) به گونه‌ای است که همواره مومنین را تشویق به تفکر می‌کند: تفکر آینه مومن است، آینه‌ای که بدی‌ها و خوبی‌ها را به او نشان می‌دهد (ابن بابویه؛ ۳۲۹ق، ص ۳۸۰). عبادت به فراوانی نماز و روزه نیست بلکه عبادت تفکر در امر خدای تعالی است (عطار دی قوچانی؛ ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۳). اگر خواسته باشیم قرآن را در کمتر از سه روز تمام کنیم می‌توانیم ولی هیچ‌آیه را نخوانیم مگر این که در معنی آن آیه فکر کنیم، و درباره این که آن آیه در چه موضوع و در چه وقت نازل شده، از این رو هر سه روز

قرآن را تلاوت می‌کنم (ابن بابویه؛ ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۲۰). با توجه به این مطالب می‌توان گفت تفکر در اعمال و رفتار از نظر امام رضا (ع) این نتیجه را دارد که حسن و قبح اعمال را مشخص می‌کند و از این طریق قدرت اندیشه‌ی اخلاقی را تقویت می‌کند و رشد می‌دهد.

۲-۲-۲) تشویق به تفکر قبل از اقدام به عمل: اندیشیدن در رفتار قبل از انجام آن نقش مهمی در تشخیص حسن و قبح آن و جلوگیری از در افتادن در وادی انحرافات اخلاقی دارد. از این رو، در روایات مختلف به تفکر پیش از عمل سفارش شده است که امام رضا (ع) نیز توصیه‌هایی در این باب دارد و می‌فرماید: تدبیرانسان را از پشیمانی‌های بی‌سود، پس از عمل در امان می‌دارد (ابن بابویه؛ ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۹). کسی که بدون اندیشه کردن در عواقب کارها در آنها فرو می‌رود، در واقع خود را در معرض مصیبت‌ها قرار می‌دهد؛ چرا که تدبیر در کار پیش از انجام آن، فرد را از پشیمانی نگاه می‌دارد.

۲-۲-۳) بحث و گفتگو در مسائل اخلاقی: از روش‌های موثر در پرورش تفکر و زمینه ساز باور پذیری و پذیرش عقلی، بحث و گفتگو در مسائل اخلاقی است. چنانچه امام رضا (ع) خود در مناظرات مختلف شرکت کرده و در بیاناتی اهمیت این موضوع را بیان کرده‌اند. امام رضا (ع) در مقام مناظره و مواجهه علمی و فرهنگی با عالمان و اندیشمندان گروه‌های مختلف فکری و نمایندگان مکاتب دوران خود قرار می‌گرفت و با کمال احترام به یکایک پرسش‌ها، شبهات و مسائل آنان پاسخ می‌داد و از هیچ رویارویی علمی روی برنمی‌تافت و یک تنه از عهده این مواجهه برمی‌آمد و از طرح هیچ شبهه‌ای از سوی مناظره‌کنندگان دغدغه‌ای به خود راه نمی‌داد و به این گونه، معنای امام بودن را در فرهنگ اسلامی در عرصه دید جهانیان می‌گذارد. چنان که در یکی از همین گفت و گوها و مناظرات، عمران صابی از عالمان و فیلسوفان معاصر امام در پایان اسلام می‌آورد و درسلک شیعیان قرار می‌گیرد (القرشی؛ ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۹۱). نکته مهم دیگر این که امام رضا (ع) بسیاری از اوقات شبانه روز به درس و بحث مشغول بودند، فقه و علوم محمدی را به شاگردانش درس می‌داد (عمادزاده، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶۴). بنابراین بحث و گفتگو با متربی، هم ارزش‌های اخلاقی را به وی آموزش می‌دهد و سطح آگاهی او را بالا می‌برد و هم از این طریق، سطح تفکر اخلاقی آنها را به مراحل بالاتری ارتقا می‌دهد و توجه آنها را به جنبه‌هایی از امور اخلاقی که تا آن زمان برای آنها مغفول بوده، جلب می‌کند.

۳- روش‌های پرورش گرایش‌ها و عادات مطلوب

تربیت فن تشکیل عادت است. روحیه‌ی انسان در ابتدا حکم ما ده شل و قابل انعقادی مثل گچ را دارد که ابتدا که آن را در آب می‌ریزند شل است و بعد سفت می‌شود. وقتی این ماده شل است آن را در هر قالبی بریزیم به همان شکل در می‌آید و می‌توان آن را به صورت انسان در آورد و یا به صورت حیوان (مطهری؛ ۱۳۸۵، ص ۵۶). امام رضا (ع) برای پرورش گرایش‌ها و

عادات مطلوب در مرتبه‌ی روش‌هایی را ارائه فرموده‌اند که در ذیل به آنها پرداخته می‌شود.

۱-۳) میل و رغبت در برابر خوف و ترس: در بینش رضوی می‌توان با بیان پاداش و سرانجام رفتارهای نیک، میل و رغبت به کسب عادات مطلوب ایجاد کرد. از طرفی با استفاده از خوف و ترس، از ایجاد عادات ناپسند جلوگیری کرد. عبدالعظیم حسنی می‌گوید: امام رضا (ع) فرمود: ای عبدالعظیم! سلام مرا به دوستانم برسان و به آنها بگو: راه نفوذی برای شیطان بر خودشان قرار ندهند و دوستانم را به سکوت «کنترل زبان» و ترک مجادله «کشمکش‌های لفظی بی‌مورد» امر کن. و به آنها دستور بده که به همدیگر روآورند و به دیدار یکدیگر بشتابند زیرا این کار وسیله تقرب به من است. و نیز به آنها امر کن خود را به بدنام کردن یکدیگر و اختلاف با هم مشغول نسازند، چرا که من سوگند یاد نموده‌ام که هرکس چنین کند و یکی از دوستان مرا خشمگین سازد از درگاه خدا بخواهم تا او را به سخت‌ترین عذاب‌ها گرفتار کند و در آخرت از زیانکاران باشد (این شهر آشوب؛ ج ۴، ص ۳۶۲). ای مردم، از خدا بترسید در نعمت خدا را با عصیان از خود دفع نکنید، و بدانید که شکر خدا بعد از ایمان به خدا و رسولش و بعد از اعتراف به حقوق اولیای خدا، به این است که از کمک شما برادران مومنتان بر دنیایشان که محل گذر شما به بهشت خداست برخوردار باشند. پس هر کس این کار را بکند از خواص ما است (القرشی؛ ۱۳۸۲، ص ۱۳۲). بنابراین بیان پیامدهای رفتارهای اخلاقی موجب می‌شود در مرتبه‌ی نسبت به رفتارهای پسندیده میل و اشتیاق و نسبت به رفتارهای ناپسند نفرت و کراهت به وجود آید. میل و اشتیاق منشأ انگیزه‌ی اقدام به رفتارهای شایسته و نفرت و کراهت منشأ انگیزه‌ی ترک رفتارهای ناپسند می‌شود؛ زیرا انسان طبیعتاً به آنچه به او سودی می‌رساند گرایش دارد و به دنبال آن است و از آنچه به او زیانی می‌رساند متنفر است و از آن پرهیز می‌کند.

۲-۳) تحریک انگیزه‌های ایمانی: در این روش امام رضا (ع) با توسل به ایمان و اعتقادات دینی متریبان و تحریک آن، آنان را به سمت رفتارهای اخلاقی سوق می‌دادند. «ایمان مؤمن کامل نمی‌شود مگر این که سه خصلت در او باشد که یک خصلت از پروردگارش که رازداری و پوشیدن اسرار مردم است و یک خصلت از پیامبر اسلام (ص) که آن مدارا با مردم است و یک خصلت از امام معصوم که آن صبر در برابر شدائد و سختی‌ها و رفتارهای ناروای مردم می‌باشد (این بابویه؛ ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۵۶). و در جای دیگر چند تن از منافقین نزد امام رضا (ع) آمده ادعا کردند که بعضی از شیعیان شما در انظار عمومی شراب می‌خورند حضرت با شنیدن این جمله عرق بر پیشانی مبارکش نشست. سخت ناراحت شد و فرمود: خداوند بزرگوarter از آن است که در دل مؤمن هم میل و علاقه به خوردن شراب و هم دوستی و محبت ما خاندان اهل بیت را قرار دهد (مجلسی؛ ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۳۱۴). از این رو در این سیره‌ها، امام (علیه السلام) با تحریک ایمان و اعتقاد افراد، آنها را از انجام رفتارهای ناشایست باز می‌داشت و به انجام

رفتارهای شایسته تشویق می‌کرد.

۳-۳) ارائه الگو: همه مطالبی که عنوان می‌شود باید در الگویی پیاده شود تا نمونه‌ای عملی در برابر متعلم قرار گیرد. در واقع فلسفه وجودی امام (ع) نشان دادن شاخصی است برای انسان‌ها، که هم گفتارها عملی است، و هم حجت بر انسان تمام شود. افراد بسیاری در برخورد با ایشان تغییر کرده‌اند در حالی که در ظاهر آشنایان به اسلام بوده‌اند. آن بزرگوار شاخصه‌های الگو شدن و مومنین برتر را بیان فرموده‌اند: هرگاه نیکی می‌کنند، خوشحال می‌شوند، هرگاه بدی می‌کنند، استغفار می‌کنند، هرگاه چیزی به آنان داده می‌شود، سپاس می‌گویند، هرگاه مبتلا و گرفتار می‌شوند، شکیبایی می‌کنند، و هرگاه خشمگین می‌شوند، عفو و گذشت می‌کنند (عطاردی قوچانی؛ ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۸۴). بنابراین ارائه الگو از این جهت اهمیت دارد که اولاً، مربی رفتار اخلاقی را در عمل و با همه جزئیات و ظرافت‌هایی که در اجرای آن وجود دارد، مشاهده می‌کند و به همین سبب، نه تنها با خود رفتار اخلاقی، بلکه با شرایط تحقق آن و تأثیراتی که بر دیگران بر جای می‌گذارد و با جایگاه آن در مقایسه با سایر رفتارها پی می‌برد؛ ثانیاً، مشاهده عمل اخلاقی صادر شده از الگو، امکان عملی شدن آن را به صورت عینی برای مربی اثبات می‌کند و این از آن جهت اهمیت دارد که ممکن است در ابتدا انجام برخی رفتارهای اخلاقی محال به نظر آید. ثالثاً، مشاهده رفتارهای اخلاقی الگو و زیبایی‌های آن موجب می‌شود در مربی گرایش و انگیزه اقدام به رفتارهای اخلاقی ایجاد و تقویت شود.

۳-۴) توصیه به وادارسازی خود به رفتارهای پسندیده: در تربیت اسلامی اراده انسانی می‌تواند نفس را در اختیار بگیرد و در برابر خواسته‌های نفسانی ایستادگی کند. در واقع مربی با توصیه‌های خود به مربی کمک می‌کند که عادات نیک را بر نفس تحمیل کند و با مداومت بر آن و غلبه بر لذت‌های زودگذر به لذت واقعی و پایدار عمل صالح برسد. امام رضا (ع) نیز در این باب توصیه‌های متفاوتی دارند: آن که در راه حق صبر کند، خداوند بهتر از آنچه در برابرش صبر کرده است به او پاداش خواهد داد (مجلسی؛ ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۹۰). و در مراعات حقوق و اخلاق و آداب معاشرت با مردم چنان رفتار نمائی که دوست داری آن طور با تو رفتار نمایند (عطاردی قوچانی؛ ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۸۴).

۳-۵) امر به فضیلت‌ها و نهی از رذیلت‌ها: زندگانی اهل بیت (ع) سراسر امر به معروف و نهی از منکر است. تاجایی که سالار شهیدان امام حسین (ع) برای ادای این فریضه قیام کرده و به شهادت رسیدند. امام رضا علیه‌السلام هنگامی که با مأمون خلوت می‌کرد او را زیاد موعظه می‌نمود و از خدا می‌ترساند، و کارهای خلافی را که مرتکب می‌شد تقبیح می‌نمود. مأمون در ظاهر اظهار قبول کرده و ناراحتی و سنگینی آن را پنهان نمود (مجلسی؛ ۱۴۰۴، ج ۴۹، ص ۳۰۸ ح ۱۸). یا می‌فرمایند: به کودک دستور ده که با دست خودش صدقه بدهد، اگر چه به

اندازه تکه نانی یا یک مشت چیز اندک باشد؛ زیرا هر چیزی که در راه خدا داده می‌شود، هر چند کم، اگر با نیت پاک باشد زیاد است (کلینی؛ ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۴، ح ۱۰). به این ترتیب امر به رفتارهای اخلاقی مطلوب و نهی از رفتارهای اخلاقی نامطلوب نقش مهمی در تربیت اخلاقی دارد.

۳-۶) نظارت و مراقبت: از کلام امام رضا (ع) چنین بر داشت می‌شود که نفس همواره نیاز به محاسبه و مراقبه دارد، بنابراین متربی همواره باید به حساب خودش پرداخته و از هر گونه غرور برحذر باشد. مبدا از هوای نفس پیروی کنی که در آن نابودی نهفته است (طبرسی؛ ۱۳۸۵، ص ۴۵۵). شاید بتوان گفت نوعی خود تربیتی و کنترل درونی مداوم برای تربیت نیاز است که لازمه آن شناخت ارزش و جایگاه انسان است: هر که قدر و موقعیت خویش را بشناسد، نابود نمی‌شود (عطاردی قوچانی؛ ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۹۳). که بیانگر آن است هر فردی وظیفه دارد خود مراقب اعمال و رفتار خویش باشد به همین سبب، نظارت و مراقبه در تربیت اخلاقی جایگاه ویژه‌ای یافته است.

۴) روش‌های اصلاح رذائل

تا کنون بحث بر جلوگیری از رذایل و ایجاد فضایل اخلاقی بود. اما اگر متربی به رذیلتی دچار شد چه باید کرد؟ امام هشتم (ع) برای این مواقع نیز راه کارهایی ارائه فرموده اند که به آن‌ها اشاره خواهد شد. لازم به ذکر است که در ارائه راه کارها، رعایت ترتیب مراحل اهمیت دارد.

۴-۱) شناخت روحیه متربی: مربی باید پس از شناخت رذیلت موجود، روحیات و خلق و خوی متربی را شناسایی کند، تا در موقع لزوم قدم مناسب را بر دارد. از این روی است که امام رضا (ع) می‌فرماید: همانا دلها را رویکردی است و روی گردی، نشاطی است و ضعفی. پس هر گاه رو کنند، با فهم و بصیرت شوند و هر گاه پشت کنند، خسته و ملول گردند. بنابراین، به گاه روی آوری و نشاطشان، به آنها چنگ زنی و به گاه رویگردانی و ضعفشان، آنها را به حال خود رها سازید (مجلسی؛ ۱۴۰۴، ج ۷۸، ص ۳۵۳، ح ۹).

۴-۲) اغماض و چشم پوشی: امام رضا (ع) در دوران زندگی‌شان و زندانی بودن پدر بزرگوارشان مکرر سعه صدر از خود نشان می‌دادند و مراقب اهل و عیال پدر ارجمندشان بودند. ایشان اهل حلم و شکیبایی بودند. در برابر افرادی که با ایشان ستیزه و نزاع داشتند حلم و صبر می‌ورزیدند. در برابر دهن کجی‌های دیگران سعی می‌کردند سکوت کنند. افرادی بودند که نسبت به ایشان بی‌احترامی می‌کردند. اما این بزرگوار در برابر آنها خاموشی را انتخاب می‌کردند (عماد زاده؛ ۱۳۸۸، ص ۱۰۶۴). امام رضا (ع) می‌فرمایند: بردباری، دانش و خاموشی، از نشانه‌های فهم است. خاموشی، دری از درهای حکمت است. خاموشی، دوستی را نصیب [انسان] می‌کند و راهنمایی به سوی هر نیکی است (کلینی؛ ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۱۳، ح ۱). برای نادیده

گرفتن این تخلف‌ها از سوی امام رضا (ع) می‌تواند دو دلیل ارائه کرد. نخست اینکه متخلف با ارزش‌های اخلاقی آشنا نبوده است. دیگر اینکه در مواردی اغماض کردن و چشم‌پوشی از تخلف بیش از تصریح کردن در متخلف مؤثر واقع می‌شود و او را از تکرار رفتار ناشایست باز می‌دارد؛ زیرا تصریح کردن، پرده‌ی حیای میان مربی و متربی را می‌برد و فرصت بازگشت را از وی می‌گیرد و او را بر ارتکاب رفتارهای ناشایست گستاخ می‌کند.

۳-۴) برخورد قاطع: در تربیت اخلاقی از منظر علی بن موسی (ع) اگر نیاز باشد باید برخورد قاطع صورت گیرد، حتی اگر برای متربی کمی تلخ و ناگوار باشد. راوی (یاسر، خادم آن حضرت): زید بن موسی، [برادر امام رضا علیه السلام] در مدینه خروج کرد دست به کشتار و آتش‌سوزی (در خانه‌های بنی عباس) زد. از این جهت به «زیدالنار» معروف بود. مأمون کسانی را پی او فرستاد. او را گرفتند و پیش مأمون آوردند. مأمون گفت: او را پیش امام رضا علیه السلام ببرید. چون او را نزد آن حضرت آوردند، حضرت به او فرمود: ای زید! آیا سخن سفلیگان کوفه مغرور کرده است که گفته‌اند: فاطمه (ع) چون عفاف ورزید، خداوند، ذریه او را بر آتش حرام کرد؟ این سخن فقط درباره حسن و حسین (ع) است. اگر خیال می‌کنی که گناه کنی و وارد بهشت شوی و موسی بن جعفر (ع) هم که اطاعت خدا را کرده وارد بهشت شود، پس با این حساب، تو نزد خدا گرامی‌تر از موسی بن جعفر (ع) هستی؟! به خدا سوگند، هیچ کس به پاداش خدا نمی‌رسد مگر با طاعت او. اگر خیال می‌کنی که تو با معصیت خدا به پاداش می‌رسی، گمان بدی کرده‌ای! زید گفت: من برادر تو و پسر پدرت هستم. حضرت فرمود: تو تا وقتی برادر منی که خدای متعال را اطاعت کنی. نوح (ع) به خدا عرض کرد: پسر من از خانواده من است و وعده تو راست می‌باشد. خداوند فرمود: ای نوح! او از خاندان تو نیست، او عمل غیر صالح انجام داده است: «یا نوح آنه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح» (هود / ۴۶)؛ خداوند او را به خاطر معصیتش از خاندان نوح اخراج کرد (ابن بابویه؛ ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۳۴). بنابراین زمانی که هیچ یک از روش‌های پیشگفته در شخص مؤثر نمی‌افتاد. در این صورت برای اصلاح رفتار متخلف، امام رضا (ع) از روش‌های تند استفاده می‌کردند چنانچه برادر خویش را از برادری اخراج کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به این که تربیت اخلاقی در جامعه ما دچار چالش‌هایی است، می‌توان با رجوع به پایه‌های فرهنگی و منابع بومی و اسلامی قدم‌های موثری در این راه برداشت و از این رو با مراجعه به سیره و سلوک عالم آل محمد، امام رضا (ع)، تلاش شد روش‌های تربیت اخلاقی از منظر ایشان مورد بررسی قرار گیرد. چنانچه ایشان بیش از هر چیز بر روش‌های پیشگیری و زمینه‌ساز تربیت اخلاقی اشاره کرده‌اند که نشان از اهمیت محیط تربیتی دارد. لذا بر روش‌هایی مانند: پرهیز از معاشرت با صاحبان ردائل، ایجاد فضای اخلاقی در جامعه، محبت و احسان، جذب و

آراستگی، تاکید کرده اند. در واقع درآرمان رضوی تربیت همواره جاری است و جامعه و افراد مکلف اند برای نیل به سعادت به سهمشان درعمل، خود را در محضر خدا دیده و در ایجاد زمینه اخلاقی تلاش کنند.

در انتقال مفاهیم و بصیرت و آگاهی در فضای تربیت اخلاقی برای دست اندر کاران تربیت نیز به روش هایی اشاره شد که نشان از تاکید بر تربیت عقلانی و بیدار سازی پیامبر درونی انسان برای نیل به استقلال تربیتی و به دست گرفتن نقش تربیتی افراد توسط خودشان و به اصطلاح ((خود تربیتی)) است. تصویر سازی، بایبان داستان و نشان دادن عواقب موارد اخلاقی و غیر اخلاقی در کنار تشویق به تفکر و بحث اخلاقی از راهکار هایی است که در این زمینه می توانند نقش آفرین باشند. دانستن موارد اخلاقی کافی نیست بلکه باید گرایش و علاقه به انجام نیز ایجاد شود، لذا روش هایی برای این کار توصیه شده است: ایجاد میل و رغبت در برابر خوف و ترس، تحریک انگیزه های ایمانی، ارائه الگو، امر به فضیلت ها و نهی از رذیلت ها، توصیه به وادارسازی خود به رفتار های پسندیده و نظارت و مراقبت. چنانچه نیاز به دخالت تربیتی و یا به اصطلاح، اصلاح رذایل نیز باشد، روش هایی ارائه شده است که رعایت ترتیب در آن ها مهم است: شناخت روحیه متربی، اغماض و چشم پوشی و برخورد قاطع. نکته جالب در تربیت رضوی رعایت این ترتیب ها، در نظر گرفتن نیاز ها و ابعاد مختلف انسانی و آینده نگری در تربیت است. به نظر می رسد با توجه به عمق بینش امام(ع) و ارادت جامعه شیعی ما نسبت به ایشان ارائه راهکار های فوق می تواند در درمان، استحکام و ارتقاء تربیت اخلاقی در جامعه ما موثر باشد.

فهرست منابع

- ابن بابویه، شیخ صدوق (۳۲۹ق)؛ فقه الرضا (ع)، نسخه خطی، مشهد: سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
- ابن بابویه، شیخ صدوق (۳۷۸ق)؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، علی اکبر غفاری، چاپ دوم، تهران: انتشارات جهان.
- ابن شر آشوب، محمد بن علی (۱۳۸۰)؛ مناقب آل ابیطالب، قم.
- القرشی، باقر شریف (۱۳۸۲)؛ پژوهشی دقیق در زندگی علی بن موسی الرضا، صالحی، سید محمد، تهران: دارالکتب اسلامیة.
- باقری، خسرو (۱۳۸۵)؛ نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران: انتشارات مدرسه.
- حرانی، ابومحمد (۱۳۸۹)؛ تحف العقول عن آل الرسول (ص)، حسن زاده، صادق، قم: نشر آل علی (ع).
- داودی، محمد (۱۳۸۷)؛ سیره تربیت پیامبر و اهل بیت، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دولتی، مهدی (۱۳۸۳)؛ رفتارشناسی از منظر امام رضا علیه السلام، مجله گلستان قرآن، شماره ۱۹۳، ص ۵۵.
- طاهری وحدتی، حسین (۱۳۸۴)؛ نگاهی گذرا به ظرایف اخلاقی در سیره امام رضا (ع)، مجله مشکوة، شماره ۸۹، ص ۶۴.
- طبرسی، ابوالفضل علی بن حسن بن فضل (۱۳۸۵)؛ مشکاة الأنوار، نجف اشرف: انتشارات کتابخانه حیدریه.
- عطاردی قوچانی، عزیزالله (۱۴۰۶ق)؛ مسند الامام الرضا علیه السلام، مشهد: کنگره جهانی حضرت رضا (ع).
- عمادزاده، حسین (۱۳۸۸)؛ مجموعه زندگانی چهارده معصوم، تهران: نشر طلوع .
- فضل الله، محمدجواد (۱۳۸۵)؛ تحلیلی از زندگانی امام رضا (ع)، عارف، محمدصادق، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- فتحی محمدآباد، نصرت (۱۳۹۰)، سیری در سیره زندگی و سیره اخلاقی امام رضا (ع)، پایان نامه، مشهد: مدرسه علمیه زهراء اطهر (س).
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵)؛ اصول الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴)؛ بحار الانوار، بیروت: انتشارات الوفاء.
- محدثی، جواد (۱۳۸۱)؛ برخوردهای تربیتی امام رضا (ع)، فرهنگ جهاد، شماره ۲، سال پنجم، ص ۶۲.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)؛ حکمت ها و اندرزها، جلد اول، تهران: انتشارات صدرا.
- نجارزادگان، فتحاله (۱۳۸۸)؛ رهیافتی بر اخلاق و تربیت اسلامی، قم: نشر معارف.
- نراقی، مهدی (۱۳۷۰)؛ جامع السعادات، جلال الدین مجتبی، تهران: نشر حکمت، ج ۱.
- هوشیار، محمد باقر (۱۳۳۱)؛ اصول آموزش و پرورش، تهران: چاپ سینا.

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

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

Abstracts

Methods of moral education and the sayings, life and traditions of Imam Reza (AS)

Mohammad Najafi
Mansoureh Ghorbani
Kamal Nosrati Heshi
Mohammad Shahi

Abstract

This article aims to express Imam Reza's (AS) viewpoint on methods of moral education. The present study has dealt with analyzing methods of moral education with a qualitative approach and analytical- descriptive method. Methods of moral education from his sayings are as follows: 1. Ground-making methods: To avoid socializing with those who have moral vices, to create moral atmosphere in society, affection and kindness, charisma and adornment. 2. Methods of awareness and moral insight: a) methods of familiarizing the trainee with ethical teachings: Teaching ethical principles and criteria, articulating obstacles to ethical behavior and ways of overcoming those obstacles, expressing consequences and outcomes of moral and immoral behavior, relating moral stories. B) Methods of nurturing ethical thinking: to encourage individuals to reflect on ethical issues, to encourage reflection before action, the discussion on ethical issues. 3. Methods of fostering desirable tendencies and habits: inclination and willingness against fear and concern, provoking motives of faith, providing model, to recommend the imposition of good behavior to self, practicing true virtues and forbidding vices, monitoring and care. 4. Methods of correcting vices: to recognize the mood of the trainee, to ignore and overlook, decisive encounter

Key words

Moral education, Training Methods, Razavi Training, Imam Reza (AS)

Risk and its moral issues

With attention to attention and acceptability

Ma'sumeh Movahednia

Abstract

Philosophers of morality have aim to improve good life of human, and it is possible by guidance of behavior and crucial decisions. Utilitarianism has taken the focus of mind to outcome of doing, responsibility-inclined has emphasis on the doing are trying to control human decisions, but all of these will be possible in defined condition. How human being can make a decision in a condition which human has no awareness to the consequence of doing or to the features of doing. In this situation human is faced risk. Risk means danger and taking danger, but literally means “decision in uncertainty”. In this condition, it is hard to manage behavior because we have no control on situation in which action happens and we don't know the features of situation. So there is a possibility which human's decisions and behavior impose danger to others. Philosophers of morality pay less attention to decision making in situation of risk. Then, adjusting criterion of morality to examples would be hard, and decision in situation of risk would lead to moral issues that begs for solutions by Philosophers of morality. Issues like “the possibility of rationalizing of imposing risk”, “acceptability of risk”. Risk is made of different factors: risk boundary, exposition to risk, decision maker of risk, beneficiary of risk, risk justification and acceptability can be considered in any above-mentioned factors. A comprehensive analysis needs combinative method. Factors like willingness, awareness, fairness and justice will cause rationality of risk and factors like benefit, possibility of compensation of damage and potential danger, maintaining people basic rule will cause acceptability of risk.

Key words

Risk, decision, justification, acceptability

Private territory, social ethics

Mohammad Hadi Mofateh

Abstract

Private territory, in manifestation of social ethics, is the foremost important issues in civil right which has been taken into attention by many political and social thinkers who are in different school. This territory is discussed, in one hand, is a border for intervention of citizens in each other's life affairs, and on the other hand is a border for intervention of authorities in citizens' affairs. This issue, in this article, is approached by descriptive-analytic method by employing Quran's verses and narrations of infallibles (peace be upon them). The viewpoint of school of Islam toward private territory is stated as obvious example of Islamic social ethics. In this article it is proven that private territory should be kept from other citizens and government, but can be broken only if faced by more important issue. If there is a doubt in importance of other issues, the private territory can't be invaded or broken.

Key words

Social ethics, private territory, Islamic government, political jurisprudence

Survey And Critique Of The Principles Of Utilitarian Ethics In Organizations

Mahdi mohammad rezaie
Mohammad mohammad rezaie

Abstract:

This paper discusses the principles of utilitarian ethics and its critique. First, the role of ethics in life. First, the role of ethics in life, especially in the organization Then the principles of utilitarian ethics is mentioned. Three basic interpretations of utilitarian ethics The reading of Bentham, Mill and Singer were Review And it was clear that all three interpretations are fundamental flaws.

The following are the principles of the Global Code of Ethics in Organizations They include: the principle of honesty, the principle of ownership, the principle of validity and trust, the principle of transparency, the principle of esteem, the principle of fairness, principle of citizenship, and the principle of sensibility were Briefly mentioned.

Finally, in contrast utilitarian ethics to the Code of Global Ethics It was found that Can not adhere to at the same time utilitarian ethics and the Code of global Ethics Because it will lead to Worshipping of code of global ethics or to moral Relativism that The former is incompatible with utilitarianism And the second with the Code of global Ethics.

Key words

Ethics,Utilitarianism ,Organization ,Code of Global Ethics ,Moral philosophy , Mill ,Bentham ,Singer.

God's affection and love and it's role in motivating morality from view point of Abu Hamed Qazali

Mohammad Javad Dokami
Seyyed Hasan Eslami Ardakani

Abstract

The reason of human inclination to moral deeds is one of the most important issues which is discussed in meta-ethics. This issue is discussed in writings of philosophies and scholars of ethics under the name of theory of behavioral motivation. The viewpoints of scholars of ethics are different about this issue. Socrates introduces the main reason of theory of behavioral motivation is recognition, and Aristotle not only includes recognition but also feeling, imagination, inclination, enthusiasm, wisdom, character, willing. Among the Islamic scholars of ethics, Abu Hamed Qazali has looked specifically to discussion of reasons of behavioral motivation. He thinks that God's will, recognition, affection of God, art, exultation and so on are effective in behavioral motivation. In his vision the role of love to God is playing more role than others, and after God's will there would be no other reason but love to God in motivating moralities.

Key words

Motivation, moralities, love, affection, Qazali.

Analysis of theory of ideal supervisor in meta-ethics

A'tieh Kheradmand

Abstract

The theories of ideal supervisor are meta-ethics theories which are formed by semantic approaches. These theories consider ethical realities some natural issues and experienceable which should analyzed according to imaginary ideal supervisors. According to this, for example, ethical comment "X is good" should be equal to "ideal supervisors have inclination to X" which can be utilized interchangeably. According to this analysis of semantic, first of all the perspectives of ideal supervisors makes moral realities and secondly, will be benchmark for falsehood and correctness of moral judgments. Therefore, according to this analysis, human in every kind of moral situation for gaining correct judgment, should put themselves in imaginary situation and think if there is ideal supervisors and what didn't they like and did inclined to. Due to this reason, theorist of this theory are trying personify and characterize these supervisors with angelic features, to avoid their judgment from human mistakes by doing so.

The supervisors emphasize that these features should be immoral because of not being contradictory. Therefore, morality is shaped by immoral realities. And any moral value that supervisors should act according to them is denied. On the basis of this, moral realities (good/bad, correct, incorrect) would be separated by immoral realities. We are trying to analyze and review this theory meticulously.

Key words

Meta-ethics, ideal supervisor, rebuilding, immoral features, privatization.

Eco-environmental Morality Paradigm in unity existence thought of Ebn Arabi

Mohammad Bidehendi
Mohsen Shiravand

Abstract

Today, studies about eco-environmental morality as a part of applied morality has taken such importance that the theorist of this field are trying to deliver different models for interaction between human and nature. Mystical principle of Ebn Arabi, in indirect way, with clinging to governing principle – unity of existence- and other important factors and emphasis on human role between nature and beyond nature has given to human being a comprehensive and systematic paradigm for solving eco-environmental problems. In theory of unity, all the creatures are divine and possess all features such as knowledge, understanding, and power. This article aims to have a new look at the problems of eco-environmental morality on the basis of mystical theory of Ebn Arabi. As a result, we can analyze eco-environmental morality with mystical ways, and provide a new model or paradigm facing problems modern world.

Key words

Ebn Arabi, unity of existence, eco-environmental morality, paradigm, nature

Ethical Research

*The Quarterly Journal,
Vol. 4, No. 1, Winter 2015*

Proprietor: Iranian Association for Islamic Thought.

Chief Director: Reza Haji Ebrahim. Ph.D

Chief Editor: Mahmoud ghayyomzade, Ph.D

Board of Writers

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

Internal director and Editorial- board director: Alireza Moazami

Editor: Zeinab Salehi

Translator: Print Ehsan

Administrative Assistant and Typesetting: Mohammad Ehsani

Note

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

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

Tel: 0098-25-32103360

Fax: 0098-25-32103360

Email: Akhlagh_1393@yahoo.com

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