



انجمن معارف اسلامی ایران



فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

سال پنجم - شماره دوم - زمستان ۱۳۹۳

شماره پیاپی ۱۸

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 الغدیر، 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 دوم، زمستان ۱۳۹۳، شماره پیاپی ۱۸

- ۵ / مفهوم امانت‌داری، گستره و کاربرد آن در اخلاق پزشکی اسلامی
اکبر آقایی چاوشی
- ۱۷ / راهکارهای برون رفت از تزاحم‌های اخلاقی با تکیه بر دیدگاه
ریچارد مروین هر
افضل بلوکی / محمد علی مصلح‌نژاد
- ۳۷ / تأملی پیرامون پیوستاری زیبایی و اخلاق
یدالله دادجو / سمیه معصومی
- ۵۹ / امکان‌سنجی عبور کانت از اتهام اخلاق فرمالیستی بر مبنای مفهوم
"تئودیه اصیل" در فلسفه دین او
محمد رعایت جهرمی
- ۷۵ / انصاف و تبیین کارکرد آن در سازمان‌های اخلاق نهاد
احمد قرائی سلطان آبادی / سعید نظری توکلی
- ۸۷ / اخلاق مداری مبنای ارتقاء حقوق شهروندی
محمود قیوم‌زاده / روح الله جهانگیری مقدم
- ۱۰۱ / سودگرایی و معنویت در اقتصاد اسلامی با رویکرد آیات الاحکامی
قرآن کریم
محسن ملک‌افضلی / منیره یزدان شناس

مفهوم امانت‌داری، گستره و کاربرد آن در اخلاق پزشکی اسلامی

اکبر آقایی چاوشی^۱

چکیده

امانت‌داری از اصول مهم اخلاقی است که در قرآن کریم و احادیث معصومین (ع) نسبت به آن تأکید فراوان شده است. و هیچ عذری برای ترک آن پذیرفته نیست. امانت‌داری در اخلاق پزشکی اسلامی مصادیق فراوانی دارد، لیکن در تعامل کادر درمانی و بیمار، امانت‌داری نسبت به راز، ناموس و جان بیمار، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آموزه‌های اسلامی علی‌رغم تأکید فراوان بر ارزش اخلاقی رازداری به‌ویژه در حرفه پزشکی، افشای راز بیمار را در مواقع خاص، لازم و ضروری می‌داند. زیرا حفظ سلامتی بیمار و افراد جامعه در مواقعی با «رازداری مطلق» سازگاری ندارد. پاک‌چشمی و عفت نیز از ضروری‌ترین ملاحظات اخلاقی در حرفه پزشکی است که بدون پایبندی به آن نمی‌توان از فضیلت و شرافت پزشکی سخن به میان آورد. و بالاخره، مراقبت از جان بیمار و سعی و کوشش در جهت بهبودی وی از وظایف اصلی پزشکان و کادر درمانی است که آنان را از هرگونه تعلل و سهل‌انگاری در مداوای بیمار بر حذر می‌دارد.

کلیدواژه‌ها

امانت‌داری، اخلاق پزشکی، راز بیمار، ناموس بیمار، جان بیمار.

طرح مساله

الف) مفهوم شناسی واژه «امانت»

امانت در لغت ضد خیانت (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱/۱۳) و به معنای اعتماد نمودن است. (فیروزآبادی، ۱۴۰۳: ۱۹۷/۴) امانت را از این جهت امانت می‌نامند که کسی مال خود را در جای امنی قرار می‌دهد تا از هر گونه آسیبی در امان بماند. امانت دار و امین بودن مؤمنان نیز بدین معناست که مأمّن اموال و محرم اسرار مردم اند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۱۵/۱۹)

«خیانت» در اصل به معنای خود داری از پرداخت حقی است که انسان پرداختن آن را تعهد کرده و آن ضد «امانت» است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۷۳/۷) راغب اصفهانی می‌گوید: «خیانت و نفاق یکی است، ولی خیانت در شکستن پیمان و امانت استعمال می‌شود و نفاق به اعتبار خلاف در دین به کار می‌رود». (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳: ۱۶۹)

خیانت در امانت از زشت‌ترین رذایل اخلاقی است.^۱ که در آموزه‌های اسلامی از آن منع شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خدا و پیامبر او خیانت نکنید و [نیز] در امانتهای خود خیانت نورزید و خود می‌دانید [که نباید خیانت کرد]».^۲

ب) امانت‌داری در آموزه‌های اسلامی

امانت‌داری از جمله اصول مهم اخلاقی است که در قرآن کریم و احادیث معصومین (ع) در باره آن تاکید فراوان شده است. قرآن به صراحت در باره امانت‌داری می‌فرماید: «خدا به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبان آن‌ها باز پس دهید».^۳ آیات دیگر قرآن، امانت‌داری را از اوصاف مؤمنان و نمازگزاران حقیقی به شمار آورده می‌فرماید: «و آنان کسانی هستند که امانت‌ها و پیمان‌هایشان را رعایت می‌کنند».^۴ رسول اکرم (ص) نیز می‌فرماید: از صفات مؤمن این است که نسبت به امانت‌ها امین است.^۵

اهمیت امانت‌داری در اسلام به حدی است که هیچ عذری برای ترک آن پذیرفته نیست. و امانت‌دار باید در هر حال و در هر شرایط امانت را به صاحب آن هر کس که باشد باز پس دهد و در آن خیانت نورزد. امام علی (ع) در اهمیت ادای امانت فرموده است: «امانت را به صاحبانش باز

^۱ - قال علی (ع): «أَقْبَحُ الْأَخْلَاقِ [الْخَلْقِ] الْخِيَانَةُ». (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۶۰)

^۲ - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (انفال: ۲۷).

^۳ - «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...» (نساء: ۵۸).

^۴ - «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (مؤمنون: ۸، معارج: ۳۲).

^۵ - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «مِنْ صِفَاتِ الْمُؤْمِنِ أَنْ يَكُونَ... آمِينًا عَلَى الْأَمَانَاتِ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۱۰/۶۴).

پس دهید اگر چه قاتلان فرزندان پیامبران (ع) باشند»^۱. نظیر چنین حدیثی از امام زین العابدین (ع) نقل شده است که آن حضرت فرمود: «به باز پس دادن امانت توجه کنید، سوگند به خداوندی که محمد (ص) را به حق به پیامبری برانگیخت هرگاه قاتل پدرم حسین بن علی (ع) همان شمشیری که پدرم را با آن کشت به من امانت دهد، آن را به او باز پس خواهیم داد»^۲. ادای امانت از حوق بین المللی اسلام است و همانند تکالیف عبادی نیست که عمل به آن در حوزه اسلامی بر مسلمانان لازم باشد. ادای امانت همانند احترام به والدین است که در این وظیفه نه مسلمان بودن شرط است و نه کافر بودن مانع است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۳۴/۱۹)

خیانت در امانت

انسان اگر امانتی را قبول نکرده باشد، در قبال آن نیز مسؤولیتی ندارد. اما وقتی امانتی را پذیرفت، باید با تمام امکاناتی که دارد از آن مراقبت و محافظت نماید. و اگر در حفظ امانت سهل انگاری و کوتاهی کند و موجب تباهی آن شود، در امانت خیانت کرده است و خیانت در امانت در هیچ مکتب و مذهبی پذیرفته نیست. در مباحث فقهی امانت نیز بر این نکات تأکید شده است: «اولاً کسی که قادر به حفظ امانت نیست، نباید امانت را قبول کند. ثانیاً اگر پس از قبول امانت در اثناء کار از نگهداری آن عاجز شود و خوف نابودی آن را بدهد، واجب است امانت را بر گرداند. ثالثاً پس از قبول امانت باید تمام مقدماتی را که حفظ و اداء امانت به آن نیاز دارد حاصل کند» (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۶: ۲۲۵-۲۲۶) خیانت در امانت در همه جوامع به‌ویژه در جامعه اسلامی آثار زیانبار بسیاری در پی دارد که از جمله آن‌ها رواج بی‌اعتمادی در میان افراد جامعه است. حاکم شدن فضای بی‌اعتمادی نسبت به یکدیگر شیرازه زندگی سالم اجتماعی را از بین می‌برد، و افراد جامعه را گرفتار رذیلت‌های اخلاقی بسیاری مانند: سوء ظن، تردید و نفاق می‌نماید. پیامبر اکرم (ص) در تقبیح صفت ناپسند خیانت در امانت، می‌فرماید: «کسی که در امانت خیانت کند از ما نیست»^۳. و در حدیث دیگر خیانت در امانت را از نشانه‌های نفاق به شمار آورده می‌فرماید: «نشانه منافق سه چیز است: هنگام سخن دروغ می‌گوید، و زمانی که وعده می‌دهد تخلف می‌کند و هنگامی که امانتی به وی سپرده شود خیانت می‌نماید»^۴. آثار تخریبی خیانت در امانت

^۱ - قال علی (ع) : «أَدُوا الْأَمَانَةَ وَ لَوْ إِلَى قَاتِلِ وَ لِدِ الْأَنْبِيَاءِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۳۳/۵).

^۲ - عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ سَمِعْتُ سَيِّدَ الْعَابِدِينَ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) يَقُولُ لِشَيْبَتِهِ:

«عَلَيْكُمْ بِأَدَاءِ الْأَمَانَةِ فَوَ الَّذِي بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ نَبِيًّا لَوْ أَنَّ قَاتِلَ أَبِي الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عِائْتَمَنِي عَلَى السَّيْفِ الَّذِي قَتَلَهُ بِهِ لَأَدَيْتُهُ إِلَيْهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹/۷۵).

^۳ - قال رسول الله (ص) : «لَيْسَ مِنَّا مَنْ خَانَ بِالْأَمَانَةِ» (طبرسی، ۱۳۸۵: ۵۲).

^۴ - قال رسول الله (ص) : «عَلَامَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَ إِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَ إِذَا أُتْمِنَ خَانَ»

به حدی است که اسلام به شخصی که در امانت وی خیات شده است اجازه مقابله به مثل با شخص خیانت‌کار را نمی‌دهد. رسول خدا (ص) می‌فرماید: «به کسی که در حق تو خیانت کرده است خیانت نکن زیرا که تو همانند او خواهی شد».^۱ امام باقر(ع) نیز در نصایح خود به جابر جعفی می‌فرماید: «اگر دیگران در حق تو خیانتی مرتکب شدند، تو نسبت به آنان خیانت نکن».^۲

امانت‌داری در حرفه پزشکی

مراعات بایسته‌های اخلاقی در مشاغل، از انتظارات مسلم و انکار ناپذیر جوامع انسانی است. لیکن پایبندی به اصول اخلاقی در برخی از مشاغل، اهمیت و ضرورت بیشتری دارد، که حرفه پزشکی از جمله آن‌ها است.

تنبیدگی فضایل اخلاقی با حرفه پزشکی از دیرباز بدان قداست و شرافت ویژه بخشیده است، زیرا پزشک به اقتضای حرفه‌ای که دارد، امانت‌دار جان، مال و ناموس بیمار به‌شمار می‌رود. امانت‌داری از مهم‌ترین اصول اخلاق حرفه‌ای است. چنان‌که امام علی (ع) در فضیلت آن می‌فرماید: «خداوند صاحب حرفه امانت‌دار را دوست می‌دارد».^۳ این اصل اخلاقی در پزشکی مصادیق فراوانی دارد که از جمله آن‌ها امانت‌داری در قبال اموال عمومی (امکانات و تجهیزات درمانی) و منابع انسانی (پزشکان، پرستاران، شاغلین در بخش‌های درمانی، دانشجویان در حال تحصیل و بیماران) است. لیکن به دلیل اهمیت امانت‌داری نسبت به راز، ناموس و جان بیمار، در این نوشتار بر این سه موضوع تأکید شده است.

امانت‌داری نسبت به راز بیمار

آموزه‌های اسلامی، سلامتی را از برترین نعمت‌ها برای انسان به‌شمار آورده،^۴ و نسبت به حفظ و مراقبت آن تأکید فراوان نموده است. از این‌رو لازم است فرد بیمار برای به‌دست آوردن سلامتی خود و بهره‌بردن از نعمت زندگی، پزشک را قابل اعتماد و محرم اسرار دانسته، درد و رنج بیماری خویش را با وی در میان گذارد، تا پزشک بتواند به کمک اطلاعات و شرح حالی که از بیمار به‌دست می‌آورد نسبت به تشخیص بیماری و درمان وی اقدام نماید. امام علی (ع) می‌فرماید: «کسی که درد درون خویش را پنهان کند، پزشک از درمان وی ناتوان می‌شود».^۵ و

(نوری، ۱۴۰۸: ۱۴/۱۳).

^۱ - قال رسول الله (ص): «لَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ فَتَكُونَ مِثْلَهُ» (همان: ۱۴).

^۲ - قال الباقر (ع): «وَأَنْ خَانُوكَ فَلَا تَخُنْ» (حرانی، ۱۴۰۴: ۲۸۴).

^۳ - قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ الْمُخْتَرَفَ الْأَمِينِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۵/۱۱۳).

^۴ - قال علی (ع): «الصحة أفضل النعم» (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۸۳).

^۵ - «مَنْ كَتَمَ مَكْنُونًا دَائِهِ عَجَزَ طَبِيبُهُ عَنْ شِفَائِهِ» (همان: ۴۸۴).

نیز می‌فرماید: «کسی که بیماری خود را از پزشکان مخفی بدارد، به جسم خود خیانت کرده است»^۱.

اطلاعاتی که بیمار داوطلبانه در اختیار پزشک قرار می‌دهد گاهی به‌حدی خصوصی و محرمانه است که نزدیکترین افراد خانواده همچون همسر، فرزندان، پدر و مادر وی سال‌ها از آن‌ها بی‌اطلاع هستند، ولی پزشک به دلیل شرایط شغلی به‌سهولت از آن‌ها مطلع می‌شود. علاوه بر این، پزشک درحین معاینه و درمان نیز مطالب محرمانه بسیاری را در باره بیمار به‌دست می‌آورد که مجموعه این اطلاعات اسرار بیمار تلقی می‌شوند و باید از افشای آن‌ها خودداری به‌عمل آید. رسول خدا (ص) می‌فرماید: «مطالب خصوصی و محرمانه در مجالس، امانت است. و فاش ساختن راز برادرت خیانت، از آن دوری کن»^۲. افشای اسرار بیماران علاوه بر آن که موجب هتک حرمت آنان می‌شود، ممکن است مشکلات اجتماعی فراوانی را برای آنان و یا دیگران فراهم سازد. از این رو وظیفه اخلاقی جامعه پزشکی آن است که همواره در محافظت اسرار بیماران کوشش نماید. زیرا از جمله آسیب‌های جدی و خطرناک افشای اسرار بیماران توسط پزشکان و کادر درمانی، سلب اعتماد مردم از جامعه پزشکی و خدشه‌دار شدن قداست حرفه پزشکی است. و اگر اعتماد مردمی از بین برود افراد از مراجعه به موقع و پیشگیرانه به پزشک خودداری می‌کنند و یا در صورت مراجعه اطلاعات کامل و صحیح را که برای اعاده سلامتی آنان مؤثر است در اختیار پزشک قرار نمی‌دهند و در نتیجه سلامتی خود و دیگر افراد جامعه را به خطر می‌اندازند.

علی‌رغم اهمیت و ضرورت حفظ اسرار بیماران، متأسفانه در مراکز درمانی اعم از بیمارستان‌ها، درمانگاه‌ها و مطب‌های خصوصی، ساز و کار مناسب و تعریف شده‌ای برای حفظ و نگهداری اسناد و مدارک پزشکی بیماران وجود ندارد و در نتیجه پرونده‌های پزشکی و سوابق بیماران، که بخش مهمی از اسرار آنان است، در اختیار منشی‌ها، کارکنان بایگانی، مراکز بیمه و ... قرار داده می‌شود و دلیل این نابسامانی‌ها توسعه مراکز خدمت‌رسانی، کثرت بیماران، کمبود پزشک و موضوعاتی از این قبیل قلمداد می‌شود. لیکن دلیل واقعی وضع موجود، سهل‌انگاری و اهمیت ندادن به موضوع مهم رازداری در حرفه پزشکی است.

ضرورت مراقبت از راز بیمار در معاینات پزشکی

بسیاری از بیماران تمایل ندارند حریم خصوصی آنان توسط پزشکان و کادر درمانی نادیده

^۱ - «من کتم الأطباء مرضه خان بدنه» (همان).

^۲ - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَا أَبَا ذَرٍّ الْمَجَالِسُ بِالْأَمَانَةِ وَ إِفْشَاءُ سِرِّ أَخِيكَ خِيَانَةٌ فَاجْتَنِبْ ذَلِكَ» (نوری، ۱۴۰۸: ۳۹۸/۸).

گرفته شود. از این رو مایل نیستند در حضور دیگران از علائم بیماری خود سخن بگویند. این حق مسلم بیمار نیز گاهی در برخی از مراکز درمانی نادیده گرفته می‌شود، و آن هنگامی است که برخی از پزشکان به ویژه پزشکان متخصص که باید با دقت بیشتر بیماران را تحت معاینه قرار دهند، تعدادی از بیماران اعم از زن و مرد را همزمان در اتاق معاینه به انتظار می‌نشانند، و در حضور آنان از بیمار مورد معاینه، در باره علائم بیماری و درد و رنج‌های وی سؤال می‌کنند، در حالی که بسیاری از پاسخ‌های بیمار، مطالبی شخصی و محرمانه است که تنها پزشک باید از آن‌ها با خبر شود.

نمونه دیگر در این زمینه، معاینات پزشکی رایج در درمانگاه‌ها و بیمارستان‌های مراکز آموزش پزشکی است، که بیمار در حضور دانشجویان و دستیاران غیر همگن مورد معاینه و سؤال و جواب قرار داده می‌شود. این گونه رفتارها که حریم خصوصی بیمار را نادیده گرفته است، با اخلاق پزشکی اسلامی قابل توجیه نیست.

رازداری مطلق و نسبی

آن چه در آثار پزشکان دوره‌های گذشته به چشم می‌خورد بحث از «رازداری مطلق» و تأکید بر پابندی به آن است و از افشای راز بیماران توسط پزشک در مواقع لزوم و در حد ضرورت سخنی به میان نیامده است.

در جامعه پزشکی امروز جهان علی‌رغم حمایت جمعی از اندیشمندان و صاحب‌نظران از «رازداری مطلق»، بسیاری از پزشکان از «رازداری نسبی» حمایت می‌کنند. و آن را از جمله وظایف جامعه پزشکی به‌شمار می‌آورند.

آموزه‌های اسلامی علی‌رغم تأکید فراوان بر ارزش اخلاقی رازداری به ویژه در حرفه پزشکی، در مواقع خاص، افشای راز بیمار را لازم و ضروری می‌داند. زیرا «رازداری مطلق» در شرایط خاص، منافع بیمار و نزدیکان وی و دیگر افراد جامعه را به خطر می‌اندازد. از این رو می‌توان گفت حفظ سلامتی بیمار و افراد جامعه در مواقعی با «رازداری مطلق» سازگاری ندارد و بر خلاف رسالت پزشکی به‌شمار می‌رود.

شرایط افشای راز بیمار

اگر چه بر مبنای اصل اخلاقی «امانت داری» حفظ اسرار بیماران لازم است، لیکن در موارد زیر برای حفظ منافع بیمار و مصالح اجتماعی، افشای اسرار بیماران منع اخلاقی ندارد. به شرط آن که راز بیمار به میزان ضرورت در اختیار افراد و یا مراکز ذی‌صلاح قرار داده شود و آنان نیز اصل رازی‌داری را مراعات نمایند.

الف) مصلحت و منافع بیمار:

پزشک با در نظر گرفتن معیارهای عقلی و شرعی می‌تواند اسرار بیمار را به میزان

ضرورت در اختیار فرد، افراد، سازمان‌ها و مراجع ذی‌صلاح قرار دهد تا بدین وسیله مصلحت و منافع بیمار را تأمین نماید. مانند این که به قصد تشخیص بیماری و یا درمان بیمار، پرونده پزشکی وی را با پزشک دیگر و یا شورای پزشکی در میان بگذارد.

(ب) مصلحت و منافع اطرافیان بیمار:

اگر بیماری شخص به گونه‌ای باشد که سلامتی همسر، فرزندان و نزدیکان وی را در معرض خطر حتمی قرار دهد، پزشک می‌تواند اسرار بیمار را فاش سازد. مانند این که شخصی به بیماری‌های خطرناک مَسری مبتلا شده باشد.

(ج) مصلحت و منافع افراد جامعه:

اگر شخصی به بیماری‌های مَسری خطرناک و یا بیماری‌های روحی و روانی مبتلا شده باشد، به طوری که عدم اطلاع مراجع ذی‌صلاح از وضعیت بیماری وی سلامتی افراد جامعه را با خطر جدی مواجه سازد، پزشک مجاز است راز بیمار را فاش نموده، مسؤولین بهداشتی و مراجع ذی‌صلاح را از شرایط بیمار با خبر سازد. نمونه‌ها و مصادیق این قسم فراوان است. فرض کنید آموزگار، مستخدم و یا پرستاری به بیماری سِل مبتلا شده باشد و بخواهد در دوره سرایت بیماری برخلاف دستور پزشک به کار خود ادامه دهد. در این شرایط پزشک نباید خود را ملزم به حفظ اسرار بیمار بداند، زیرا افراد بی‌شماری در معرض بیماری قرار خواهند گرفت و جان بسیاری به خطر خواهد افتاد، که این عمل بر خلاف اصول اخلاق پزشکی است.

(د) شرایط دیگری نیز قابل تصور است که پزشک مجاز است راز بیمار را در آن شرایط فاش سازد. فرض کنید اثبات بی‌گناه بودن پزشک در دادگاه منوط به افشای راز بیمار است، در این حالت پزشک می‌تواند در دفاع از خود، راز بیمار را فاش نماید. و از این قبیل است افشای راز بیمار توسط پزشک برای کشف حقیقت و دفاع از محکومیت فرد یا افراد بی‌گناهی که پرونده آنان در دادگاه در حال رسیدگی است.

ذکر تشخیص بیماری و علت مرگ بیمار برای مراجع ذی‌صلاح، در برهه گواهی فوت، از دیگر مواردی است که پزشک مجاز به اقدام آن است.

ملاحظه اخلاقی در افشای راز بیمار

از جمله ملاحظات آنکه می‌تواند به طور محسوس مشکلات روحی و روانی بیمار را به هنگام ضرورت افشای راز بیماری وی با فرد یا افراد دیگر کاهش دهد، توجیه منطقی و قانع کردن او است. از این‌رو پزشک یا فردی که در صدد قانع کردن بیمار است، باید در برقراری ارتباط سازنده با بیمار از مهارت کافی برخوردار باشد. و متناسب با نیاز بیمار، وقت کافی برای اقناع اخلاقی وی اختصاص دهد. زیرا تجربه نشان داده است که اتخاذ این‌گونه روش‌ها در کاهش مقاومت بیماران مؤثر بوده و آنان را به در میان گذاردن راز بیماری خود با نزدیکان و یا

افراد ذی‌صلاح دیگر متمایل و راضی ساخته است.

گاهی پزشک در حین معاینه و انجام آزمایش‌های تشخیصی فرد بیمار، اطلاعاتی در باره نوع بیماری و پیشرفت آن به دست می‌آورد که بیمار و نزدیکان وی از آن‌ها بی‌اطلاع هستند. مانند این که فرد مورد معاینه به بیماری صعب‌العلاج و یا لاعلاجی مبتلا شده باشد. در این گونه موارد وظیفه اخلاقی پزشک چیست؟ آیا باید این‌گونه اخبار ناگوار را که مربوط به حریم شخصی بیمار است با وی و یا افراد نزدیک به وی در میان بگذارد؟ و یا این که حقیقت را کتمان نماید؟ در باره حقیقت‌گویی و انتقال خبر بد به بیمار، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. اصل (اختیار فردی) بیان حقیقت به بیمار را در جوامع غربی قابل پذیرش نموده است. اما در بسیاری از جوامع شرقی به علت اولویت اصل (عدم ضرر) نسبت به (اختیار فردی)، کتمان حقیقت بیماری امری رایج است. (زاهدی و لاریجانی، ۱۳۸۹: ۵) به نظر می‌رسد هیچ‌یک از دو دیدگاه به طور مطلق پاسخگوی سؤال ما نیست، زیرا افراد بیمار از نظر روحی و اعتقادی در شرایط یکسان نیستند تا پزشک و یا کادر درمانی بتوانند برای آنان دستورالعمل واحدی را تجویز نمایند. برخی از بیماران از ایمان و عقیده‌ای مستحکم برخوردارند، از این‌رو می‌توانند خبر ناگوار را تحمل نموده با آن کنار بیایند. اما برخی دیگر شرایط روحی و روانی لازم برای شنیدن و پذیرش خبر بد را ندارند، و انتقال خبر های نگران کننده و ناگوار، امید آنان را به بهبودی و ادامه حیات کاهش داده، بر وخامت حالشان خواهد افزود. براین اساس می‌توان نتیجه گرفت که در نظر گرفتن شرایط روحی و روانی بیمار و اطرافیان وی در این‌گونه مواقع می‌تواند در اتخاذ تصمیم صحیح کادر درمانی کارگشا باشد. و اما آن‌چه آموزه‌های اسلامی در این شرایط بر آن تأکید دارد، تقویت روحیه بیمار و افزایش دادن امید وی به لطف و رحمت الهی است. زیرا بزرگترین بلا برای انسان ناامیدی است،^۱ و یأس و ناامیدی موجب مرگ انسان می‌شود.^۲ البته اطلاع بیمار از روزهای پایانی حیات خویش، فرصت مناسبی را برای جبران مافات، رد امانات، رفع کدورت‌ها و حلالیت طلبی برای وی فراهم می‌سازد (همان).

امانت داری نسبت به ناموس بیمار

از دیگر مصادیق امانت داری در حرفه پزشکی امانت داری نسبت به ناموس بیمار است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «امانت‌دار، امین شمرده نمی‌شود مگر آن که سه امانت را پاسداری و حفاظت نماید: اموال، اسرار و نوامیس. و اگر دو امانت را حفاظت کند و در یکی خیانت بورزد،

^۱ - قال علی (ع): «أعظم البلاء انقطاع الرجاء» (آمدی، ۱۳۶۶: ۸۳).

^۲ - و قال (ع): «قتل القنوط صاحبه»، (همان).

امین شناخته نمی‌شود.^۱ پاک چشمی و عفت از ضروری‌ترین ملاحظات اخلاقی در حرفه پزشکی است که بدون پایبندی به آن نمی‌توان از فضیلت و شرافت پزشکی سخن به میان آورد. اگر چه در سوگند نامه‌های پزشکی نسبت به پایبندی بر این فضیلت اخلاقی تأکید فراوان شده است، لیکن در عصر حاضر یکی از معضلات اخلاقی در مراکز درمانی، برقراری روابط نامشروع و سوء استفاده‌های جنسی مابین کادر درمانی و بیماران است. که باید از شیوع آن با التزام عملی به آموزه‌های اسلامی جلوگیری به عمل آید.

قرآن کریم در باره ضرورت پایبندی مؤمنان به عفت و پاکدامنی می‌فرماید: «به مردان با ایمان بگو: دیده فرو نهند و پاکدامنی ورزند، که این برای آنان پاکیزه‌تر است، زیرا خدا به آنچه می‌کنند آگاه است.»^۲ عفت و پاکدامنی علاوه بر آن که انسان را از انحرافات اخلاقی مصون می‌دارد، جامعه اسلامی را نیز از غلطیدن در منجلاب بی بند و باری و فساد جنسی نجات می‌دهد. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «نسبت به زنان مردم عفت و پاکدامنی پیشه کنید، تا زنان شما عییف و پاکدامن باشند».^۳ خویشنداری در مقابل گناه علاوه بر آن که بار لغزش‌ها و گناهان انسان را کاهش می‌دهد، قدر و منزلت وی را در پیشگاه خداوند بالا می‌برد.^۴ تا جایی که اجر و پاداشی همانند مجاهد شهید و مقامی همچون فرشتگان الهی به دست آورد.^۵ زیرا که برترین عبادت‌ها پاکدامنی و عفاف است.^۶ از این رو امانت‌داری از ناموس بیماران همانند امانت‌داری از جان و مال آنان برای پزشکان و دستیاران ایشان امری ضروری است، که باید با تقویت ایمان به خداوند و کسب تقوا، تحقق یابد.

^۱ - قال الصادق (ع): «لَا يَكُونُ الْأَمِينُ أَمِينًا حَتَّى يُؤْتَمَنَ عَلَى ثَلَاثَةِ فَيُؤَدِّيَهَا عَلَى الْأَمْوَالِ وَالْأَشْرَارِ وَالْقُرُوجِ وَإِنْ حَفِظَ اثْنَيْنِ وَصَيَّعَ وَاجِدَةً فَلَيْسَ بِأَمِينٍ» (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۱۵).

^۲ - «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ». نور، ۳۰.

^۳ - عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «عَفُّوا عَنِ نِسَاءِ النَّاسِ تَعَفَّ نِسَاؤُكُمْ» (صدوق، ۱۴۰۳: ۵۵/۱).

^۴ - قَالَ عَلِيٌّ (ع): «مَنْ عَفَّ حَفَّ وَزُرُّهُ وَعَظُمَ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرُهُ». (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۵۶).

^۵ - قَالَ عَلِيٌّ (ع): «مَا الْمَجَاهِدُ الشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَعْظَمَ أَجْرًا مِمَّنْ قَدَرَ قَعْفَ لِكَادِ الْعَفِيفِ أَنْ يَكُونَ مَلَكًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ»، مجاهد شهید در راه خدا اجرش بیشتر از کسی نیست که قدرت بر گناه دارد اما خویشنداری می‌کند. چنین شخص خویشندار نزدیک است فرشته‌ای از فرشتگان خدا شود (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۴).

^۶ - كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): «يَقُولُ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْعَفَافُ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۷۹/۲).

راهکار عملی و مهم دیگری که می‌تواند در کنار کسب تقوا، از بروز روابط نامشروع در مراکز درمانی کشور به طور محسوس جلوگیری کند و زمینه سلامت اخلاقی را برای بیماران و کادر درمانی فراهم سازد، اهتمام ویژه مسؤولان نظام بهداشت و درمان کشور نسبت به تربیت دانشجویان زن مورد نیاز در تمام رشته‌ها و تخصص‌های پزشکی و پرستاری و به‌کارگیری آنان در مراکز درمانی است. زیرا زمینه بسیاری از ناهنجاری‌های اخلاقی در مراکز درمانی، در اثر تماس پزشکان و کادر درمانی با بیماران غیر همگن در مراحل معاینه و درمان به وجود می‌آید. و کارآمدترین راهکار برای رفع این نقیصه در نظام اسلامی جامعه عمل پوشیدن به راهکار مورد اشاره و احیا و اجرای قانون فراموش شده انطباق است.^۱

امانت‌داری نسبت به جان بیمار

از دیگر مصادیق امانت‌داری در حرفه پزشکی امانت‌داری نسبت به جان بیماران است. مراقبت از جان بیماران و سعی و کوشش در جهت بهبودی آنان از وظایف اصلی پزشکان و دیگر شاغلین در حرفه پزشکی است.

پزشک باید از هرگونه تعلل و سهل‌انگاری در مداوای بیماران خود داری کند و هنگامی که از تشخیص نوع بیماری و یا درمان بیمار ناتوان می‌شود، بدون فوت وقت، با کمال صداقت موضوع را با بیمار و یا همراهان وی در میان بگذارد و راه درمان بیمار را توسط پزشکان متخصص و کارآموده دیگر هموار سازد.

نتیجه‌گیری

از آن‌چه گفته شد معلوم می‌شود که اهمیت و حساسیت امانت‌داری در حرفه پزشکی بیش از دیگر حرفه‌ها است. زیرا شاغلان در این حرفه، با مال، جان و آبروی انسان که اشرف مخلوقات عالم است، سر و کار دارند، مسؤولیت خطیر و با ارزشی که باید برای موفقیت در انجام

^۱ - در اردیبهشت ماه سال ۱۳۷۷ قانون انطباق امور اداری و فنی مؤسسات پزشکی با موازین شرع مقدس در مجلس شورای اسلامی مطرح و در دهم همان سال به تصویب رسید و برای اجرا به دولت ابلاغ شد. ماده یک این قانون، کلیه مراکز درمانی کشور اعم از بیمارستان‌ها، درمانگاه‌ها، مطب‌های پزشکان و ... را مشمول این قانون و موظف به رعایت مقررات آن دانسته است. لکن پس از گذشت قریب به پانزده سال از تصویب و ابلاغ قانون مذکور متأسفانه در اکثر مراکز درمانی کشور مفاد آن اجرا نمی‌شود و مشکلات و موانع عدم مراعات موازین اخلاقی و شرعی همچنان دامنگیر مراکز درمانی است.

آن، از خداوند استمداد طلبید، و ایمان و تقوا را افزایش داد. زیرا سهل‌انگاری‌ها و خطاهای پزشکی، گاه جبران‌ناپذیر است.

نکته دیگری که این نوشتار بر آن تأکید دارد، اهتمام جهادی مسؤولان وزارت بهداشت و درمان کشور، نسبت به تربیت نیروهای متخصص و با ایمان زن در تمامی رشته‌های پزشکی و پرستاری مورد نیاز، در دانشگاه‌های علوم پزشکی است. تا با اشتغال آنان در مراکز درمانی، قانون تصویب شده و فراموش شده‌ی انطباق، بعد از گذشت قریب به پانزده سال احیا و در تمام مراکز درمانی کشور اجرایی شود. و جامعه پزشکی با پایبندی به اصول اخلاق پزشکی اسلامی به ویژه اصل امانت‌داری، بتواند از شرافت و قداست دیرین خود پاسداری کند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (۱۳۷۹). ترجمه: محمد دشتی، قم، نشر الهادی، چاپ ششم.
۳. آمدی، عبد الواحد (۱۳۶۶). *غررالحکم و دررالکلم*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، چاپ سوم.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *تسنیم*، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.
۶. حرانی، حسن بن شعبه (۱۴۰۴). *تحف العقول*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول.
۸. راغب اصفهانی، ابی القاسم حسین بن محمد (۱۴۲۳). *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربیه، چاپ اول.
۹. زاهدی، فرزانه و لاریجانی، باقر (۱۳۸۹). گفتن حقیقت به بیمار در فرهنگ‌های مختلف و بیان دیدگاه‌های اسلام، ویژه نامه حقوق بیمار، *مجله اخلاق و تاریخ پزشکی*، شماره ۱، سال سوم.
۱۰. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین (۱۴۰۳). *الخصال*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۱. طبرسی، ابوالفضل علی بن حسن (۱۳۸۵). *مشکاة الأنوار*، نجف، کتابخانه حیدریه.
۱۲. فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۶). *اخلاق حرفه ای در تمدن ایران و اسلام*، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول.
۱۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۳). *القاموس المحيط*، بیروت، دارالفکر.
۱۴. کلینی، ابو جعفر محمد (۱۳۶۵). *الاصول من الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، جلد‌های ۲، ۵ و ۷.
۱۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفا.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۴). *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ بیست و هشتم.
۱۷. نوری، حسین (۱۴۰۸). *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل البيت، جلد‌های ۸ و ۱۴.

راهکارهای برون رفت از تراحم‌های اخلاقی با تکیه بر دیدگاه ریچارد مروین هیر

افضل بلوکی^۱

محمدعلی مصلح‌نژاد^۲

چکیده

موضوع مقاله، حل تراحم قواعد و افعال اخلاقی از دیدگاه هیر است، این موضوع در فلسفه اخلاق به عنوان یکی از معضله‌های اخلاق کاربردی مطرح می‌باشد و بیان آن، بدین گونه است، که گاهی مکلف مختار، در انجام وظایف خود، میان دو یا چند فعل اخلاقی متحیر می‌شود و نمی‌داند، وظیفه فعلی او، انجام کدام عمل اخلاقی است. هدف از انجام این تحقیق، که به روش تحلیلی - توصیفی انجام گرفته، بررسی روش حل تراحم‌های اخلاقی از دیدگاه هیر و ارائه راه‌حلهایی برای رفع تراحم‌های اخلاقی در بزنگاه‌ها، به منظور رهایی افراد از بن‌بست‌های عملی و پیشگیری از خسارت‌های روحی، روانی، مالی، حیثیتی و جانی است که در نتیجه انجام کارهای مرجوح در عرصه‌های زندگی بروز می‌کند. بنابراین دست‌یابی به روزهایی برای حل تراحم‌های اخلاقی و رهایی از تحیر و سرگردانی در مواقع عمل، بیان گر ضرورت انجام این تحقیق است. راه حل هیر، قاعده استثناء و انتخاب بر اساس اصل است. و ناکارآمدی این روش، فرو افتادن در نسبیت اخلاقی، تلقی نادرست از موضوعات اخلاقی و فراگیر نبودن قاعده استثناء از جمله نقدهای وارد بر این راه حل است.

کلیدواژه‌ها

تراحم، استثناء، انتخاب بر اساس اصل، تشخیص فردی، تعمیم پذیری

^۱ - استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان

^۲ - عضو هیأت علمی دانشگاه سیستان و بلوچستان

طرح مسأله

مسأله تزامم و به اصطلاح فیلسوفان اخلاق غربی تعارض قواعد و اصول اخلاقی، عبارت است از تنافی دو دلیل در مرحله‌ی امتثال، به نحوی که مکلف، قدرت بر رعایت و انجام هر دو را ندارد. مثل این که یک دلیل بگوید، وفای به وعده خوب و اخلاقی است و دلیل دیگر بگوید، کمک به بیمار قلبی که احتیاج مبرم به کمک دارد، خوب و اخلاقی است و انجام هر دو در یک زمان، از قدرت مکلف خارج است (الحسینی الیزدی، ۱۳۹۵/ق/۴: ۲-۳). پرسش‌های اصلی مقاله، این است که راه برون رفت از تزامم هنگام مواجهه با چند تکلیف اخلاقی چیست؟ و رهیافت هر دو در این زمینه بر چه اصولی مبتنی است؟ اهمیت مقاله، دست‌یابی به راه حلی مناسب برای رهایی از معضله‌ها و بن‌بست‌های اخلاقی است که در عرصه‌های مختلف زندگی بشر، اعم از اقتصادی، سیاسی، مدیریتی، اجتماعی، خانوادگی و عبادی بروز می‌یابد؛ گاهی اوقات افراد در گذر زندگی، در تشخیص وظایف خود دچار تحیر می‌شوند، و نمی‌دانند وظیفه واقعی و فعلی آنان چیست؟ از مهمترین اهداف علمی مقاله، توسعه دانش در عرصه نوظهور اخلاق کاربردی، بومی کردن دانش اخلاق کاربردی و شناخت رهیافت‌های نظری در حل تزامم‌های اخلاقی است و برخی از اهداف کاربردی آن عبارتند از ارائه راه‌حلی برای رفع تزامم‌های اخلاقی در بزنگاه‌ها، برای رهایی افراد از بن‌بست‌های عملی و پیشگیری از خسارت‌هایی که در نتیجه انجام کارهای مرجوح در عرصه‌های زندگی بروز می‌کند.

تطبیق دیدگاه‌های علمی اندیشمندان با اخلاق کاربردی، به منظور بهره‌گیری در عرصه‌های عملی، جنبه نوآوری آن محسوب می‌گردد. بنابراین در این مقاله درصدد هستیم، تا دیدگاه ریچارد مروین هر را به عنوان یکی از دیدگاه‌های مطرح شده در این زمینه تبیین نماییم.

پیشینه‌ی بحث

قبل از ورود به بحث، ذکر پیشینه‌ای مختصر از آن را از منظر اندیشمندان قرون اخیر لازم می‌دانم. مطلق‌گرایانی، مانند کانت، اصول و گزاره‌های اخلاقی را مطلق می‌دانند و معتقدند که مکلف، به هیچ‌وجه، حق عدول از آن‌ها را ندارد. به عنوان مثال: وظیفه ما راست‌گویی است و هرگز مجاز به دروغ‌گفتن نیستیم (ر.ک: کانت، ۱۳۶۹: ۶۱-۶۰). این نظریه، متفکران فلسفه اخلاق را با این سؤال مواجه کرد که اگر اصول اخلاقی به گونه‌ای که کانت می‌گوید، مطلق باشد؛ در صورت مواجهه با دو یا چند حکم اخلاقی مطلق، وظیفه مکلف چیست؟

این پرسش، اندیشمندان را بر آن داشت، تا روش‌هایی برای این مسئله که به تعارض یا تزامم اخلاقی معروف است، ارائه دهند. از جمله سودگرایان، که معتقدند با آزمون تجربی سود، می‌توان تزامم اخلاقی را حل و فصل کرده و طرفی را که متضمن سود بیشتر است، مقدم داشت (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۲۶-۲۲۵)؛ جان استوارت میل که سودگرایی قاعده نگر است معتقد است؛

هر قاعده‌ای که عمل بر اساس آن بیشترین سود را دست کم برای بیشترین افراد تأمین کند، بر اعمال و رفتارهای دیگر ترجیح دارد (ر.ک: میل، ۱۳۸۸: ۱۱۰)؛ در حالی که روش سودگرایان جزئی‌نگر مانند بن‌تام تقدم افعالی است که سود فردی را تأمین می‌کند و برخی از وظیفه‌گرایان، اعمال استثناء را، روشی مناسب برای این منظور می‌دانند؛ و با ضعیف دانستن نظریه مطلق‌گرایی کانت که قادر به حل تراحم‌های اخلاقی نیست؛ معتقدند قواعد مطلق را می‌توان با استثناء زدن به آسانی حل و فصل کرد؛ قاعده اخلاقی از نظر این گروه، بدین گونه است؛ راست بگوئید مگر زمانی که منجر به مرگ شخصی بی‌گناه شود (ر.ک، همان: ۲۴۱). روش مکناتون نیز در حل تراحم‌های اخلاقی قاعده استثناست او می‌گوید: در شرایط اضطراری هیچ راهی جز استثناء وجود ندارد (مک‌ناوتن، ۱۳۸۳: ۲۷۷). طرح وجه افتراق میان تعهدات مطلق و نسبی به بیان دیگر تعهدات الزام آور و غیر الزام آور، روشی است که اتکینسون بیان کرده است به عقیده او وظایفی مانند راستگویی و پرداخت دین قطعیت داشته و تقدم دارند؛ اما وظایفی مانند نیکوکاری غیر قطعی بوده و کسی انتظار ندارد به هر نیازمندی کمک کنیم پس هنگام تراحم وظایف قطعی مقدم است (اتکینسون، ۱۳۶۹: ۴۹).

تقسیم‌بندی وظایف اخلاقی به دو قسمت صوری و فعلی یا وظایف در نگاه نخست و وظایف فعلی، روش دیگری است که در این زمینه مطرح شده است. پیروان این نظریه معتقدند، اصول و قواعد اخلاقی استثناناپذیرند، و فقط هنگام بروز تراحم، وظایفی را که حیاتی‌تر و الزام‌آورتر است، مقدم می‌داریم (Ross, 1930: 19-20)؛ و از منظر برخی دیگر از فیلسوفان اخلاق، راه برون‌رفت از تراحم‌های اخلاقی به تصمیم و انتخاب فرد، بستگی دارد؛ هر فرد هنگام مواجهه با تکالیف متزاخم باید اصل مورد قبول خود را انتخاب نماید (See, Hare, 1392: 60-61).

اطلاق اصول اخلاقی و نسبییت رفتار، روش دیگری است که مورد اعتقاد برخی از اندیشمندان است، این گروه با نسبی دانستن رفتارهای اخلاقی، برای رفع تراحم به قاعده اولویت تمسک کرده‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳: ۱۵۲-۱۵۰).

روش آیت الله سبحانی در حل تراحم، تقدم فعل ارجح و اهم بر فعل راجح و مهم است، از نظر ایشان حسن و قبح دارای درجات بوده و میزان اهمیت آنها منوط به عناوینی است که عارض می‌شود مثلاً راستگویی به سبب عنوان عارضی که منجر به قتل کسی گردد قبیح‌انگاشته می‌شود (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۷۷، ۱۷۳). مقید دانستن موضوع احکام اخلاقی، یکی از روش‌هایی است که مطمح نظر آیت الله مصباح می‌باشد (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۷: ۱۸۹-۱۸۸).

به هر حال روش‌های گوناگونی برای رفع تراحم افعال مطرح گردیده است و از آن جا که در یک مقاله، امکان تحلیل و بررسی و نقادی همه آن روش‌ها وجود ندارد، به تحلیل و بررسی

روش هر، یعنی اعمال استثنا و انتخاب بر اساس اصل می پردازیم.

روش ریچارد مروین هر^۱ در حل تزامم های اخلاقی

هر در حل تزامم های اخلاقی از قاعده استثنا و انتخاب بر اساس اصل بهره می گیرد. وی که قواعد اخلاقی را بدون در نظر گرفتن استثنا، غیر دقیق و مسامحه‌ای می داند، با تعبیه استثنا در متن قواعد اخلاقی تلاش می کند تا مکلف را از تحیر و سرگردانی در مواقع تزامم اخلاقی رهایی دهد. به اعتقاد ایشان مکلف، هنگام رویارویی با تزامم، تکلیف خود را بر اساس اصل، انتخاب می نماید. منظور از انتخاب بر اساس اصل، این است که شرایط، نتایج و اصولی که نتایج، ناظر بر آنها است و قیود موجود سنجیده و سپس تصمیم گرفته شود که کدام فعل را مقدم گردد. در این مقاله به چگونگی بهره گیری از استثنا و انتخاب بر اساس اصل می پردازیم.

۱- استثنا پذیری^۲

قاعده‌ی «هرگز دروغ نگو» قاعده‌ای است که عموماً و نه کلاً معتبر است؛ زیرا در واقع ما تصور می کنیم، که رعایت این قاعده، در بیش تر موارد درست است؛ اما همچنین تصور می کنیم که نقض آن در موارد استثنایی، مثلاً به خاطر تدبیر (امور)، پیروزی در جنگ، یا حفظ مردم بی گناه از شر دیوانگان آدم کش، صحیح است. هر می گوید:

«دست کم می توانیم دو راه را تصور کنیم که در آنها، یک قانون یا اصل، بتواند نسبتاً دقیق باشد:

راه اول، این است که وقتی قاعده‌ای مقرر می دارد که عمل خاصی در اوضاع و احوال معینی باید انجام شود؛ از آن قاعده چنین فهم شود که اگر در اکثر قریب به اتفاق موارد، به آن عمل شود، رضایت بخش است و (بر اساس این) موارد استثنایی، مجاز خواهند بود؛ به شرط این که شمار آنها در برابر کل موارد، خیلی زیاد نباشد. به عنوان مثال؛ دانشجوین دوره لیسانس، نباید در خلال ترم، بیش از یک هفته مرخصی بگیرند. روشن است که اگر یک دانشجوی دوره لیسانس که سخت کوشی اش در جهات دیگر نمونه است، در طی دوره اش، یکی دویار برای زمانی کوتاه، هر چند یک هفته مرخصی بگیرد، ما زبانی برای این قاعده تصور نمی کنیم، اما اگر او همه

^۱ - ریچارد مروین هر Richard Mervin Hare (۲۰۰۲-۱۹۱۹) نماینده مکتب اخلاقی توصیه گرایی است. یکی از فلاسفه اخلاق پیشرو این قرن، تنها کسی است که سهم بزرگی در تحقیق در سه زمینه اصلی اخلاق، از جمله: فرا اخلاق، نظریه‌های هنجاری و اخلاق کاربردی دارد. وی در سال ۱۹۶۶، استاد فلسفه اخلاق در دانشگاه آکسفورد شد، سرانجام در سال ۱۹۸۳ به سمت استادی تحقیقات فارغ التحصیلان در دانشگاه فلوریدا گردید. دو کتاب نخست هر، زبان اخلاقیات (۱۹۵۲) و آزادی و خرد (۱۹۶۳) باعث احیای علاقمندی به فلسفه اخلاق در دنیای انگلیسی‌زبانان شد.

^۲. Exceptability

هفته‌ها یا حتی بیش‌تر هفته‌ها مرخصی بگیرد، احتمالاً به در دسر جدی خواهد افتاد.»

(هر، ۱۳۸۳: ۱۰۱)

از نظر هر، اصل دروغ نگفتن این ویژگی را ندارد؛ زیرا ما نمی‌گوییم، "به شرط این که در بیش‌تر موارد دروغ نگوئید، مسئله‌ای نیست که گاهی گفته‌ی شما دروغ باشد".

ویژگی متمایزکننده نخستین نوع از اصل مسامحی^۱ این است که استثنای آن، تنها از نظر کمی و نه در جهات دیگر محدود است، به شرط این که دانشجوی دوره لیسانس پی‌درپی مرخصی نگیرد، مسئله‌ای نخواهد بود که هفته‌ای را به جای هفته دیگر، برای مرخصی انتخاب کند.

بنابراین، وقتی بناست استثنایی به این اصل زده شود - اگر اصلاً استثنایی وجود داشته باشد - به تصمیم خود شخص واگذار می‌شود، به شرط این که تعداد آن استناها قابل توجه نباشد. به‌علاوه، تصمیم او در مرخصی گرفتن در این هفته به جای هفته‌ای دیگر، هیچ اصلاح و تجدیدنظری در این اصل به وجود نمی‌آورد و هیچ روال تازه‌ای ایجاد نمی‌کند که پیش‌تر وجود نداشته است. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که این اصل با وجود استثنایش ثابت است.

(ر.ک، هر، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

راه دوم، اصل «مسامحی» که «هرگز دروغ نگو» به آن تعلق دارد، وضعی کاملاً متفاوت دارد. در اینجا استنها را تحدید کمی، محدود نمی‌کند؛ بلکه ویژگی‌های طبقات خاص، مصادیق را محدود می‌سازد. ما نمی‌گوییم «عموماً راست بگو، اما مسئله‌ای نیست که یک بار دروغی بگویی»؛ بلکه می‌گوییم «عموماً راست بگو، اما موارد خاصی هست که در آن، این اصل، معتبر نیست؛ برای مثال، شما می‌توانید به منظور نجات جان شخصی دروغ بگوئید و استثنای دیگری هست که شما باید یاد بگیرید که آن‌ها را تشخیص بدهید».

این نوع اصل، با نوع اول به طور کامل اختلاف دارد. درست است که در اینجا نیز در موارد جزئی تصمیم به عامل واگذار شده و اوست که باید تصمیم بگیرد که استثنایی (به این اصل) بزند، یا نه؛ اما آنچه وی بدان تصمیم می‌گیرد، بسیار متفاوت است. دانشجوی دوره لیسانس که تصمیم می‌گیرد، زمانی را مرخصی بگیرد یا نه، مجبور نیست که از خود بپرسد؛ آیا این موارد، از نوعی است که باید به طور استثنایی با آن برخورد شود یا نه؟ نسبت به اصل نوع اول، موارد استثنایی متنوعی وجود ندارد؛ بلکه فقط استثنایی هست که در هیچ موارد خاص مهمی، با مواردی که این اصل در آن‌ها رعایت می‌شود، اختلاف ندارند؛ اما در مورد اصل «دروغ نگو» در مقام تصمیم‌گیری در خصوص این که استثنایی به آن بزنیم یا نه؛ ما باید بیندیشیم که «آیا در

1. Loss principle

این مورد، چیزی هست که آن را از موارد شایع جدا کند، به طوری که من مجبور باشم، مواردی از این دست را در طبقه خاصی قرار دهم و با آن‌ها به عنوان موارد استثنایی برخورد کنم؟ نه این که بیندیشم که "به تازگی این اصل را زیاد نقض کرده ام یا نه؟". بنابراین، در مورد قواعدی از این دست، حتی استثناها، چیزهایی‌اند که هر، آن‌ها را انتخاب بر اساس اصل^۱ می‌نامد؛ زیرا با قائل شدن به استثناها، عملاً قاعده را اصلاح می‌کنیم. از نظر او، میان استثناها و اصل، ارتباطی پویا برقرار است (ر.ک، همان، ۱۰۱-۱۰۳).

ایجاد تسامح در اصول رفتاری

ممکن است گفته شود که قائل شدن به استثناها، موجب می‌شود تا اصول رفتاری انسان، مسامحه‌ای شوند، نظر هر، در پاسخ به این اشکال چنین است؛ این حقیقت که استثنایی در این اصول اعمال می‌شود، نشانه هیچ مسامحه اساسی در آن‌ها نیست؛ بلکه نشانه میل ما به این است که تا آنجا که می‌توانیم، آن‌ها را دقیق کنیم؛ زیرا کاری که ما در روا داشتن انواع استثناها می‌کنیم، این است که این قواعد، نه مسامحی‌تر، بلکه دقیق‌تر شوند. هر می‌گوید:

فرض کنید ما از اصل «هرگز دروغ نگو» آغاز می‌کنیم، اما این اصل را همچون اصلی موقت به شمار آورده، به امکان وجود استثناها اعتراف می‌کنیم. سپس فرض کنید که بنا داریم، در مورد دروغ‌هایی که در زمان جنگ برای فریفتن دشمن گفته می‌شود، استثنایی بر این اصل وارد سازیم. اکنون این قاعده چنین می‌شود «هرگز دروغ نگو، مگر برای فریفتن دشمن در زمان جنگ». همین که این استثناء آشکارا در این اصل اعمال و در نحوه بیان آن گنجانیده شد، این اصل در مقایسه با وضع پیشین خود، محکم‌تر می‌شود، نه مسامحی‌تر (همان، ۱۰۴-۱۰۵).

از نظر هر، می‌توانیم اصل دروغ‌گویی را به شیوه‌ای متفاوت بیان کنیم: "دروغ نگو"؛ سپس در مورد دروغ‌هایی که نه به قصد فریفتن، بلکه برای مقاصد دیگری همچون خندانیدن گفته می‌شوند، استثنایی را بپذیریم و بگوییم: دروغ نگو مگر برای خندانیدن دیگران. همچنین، نقل داستانی راجع به شخصی که همه می‌دانند خلاف واقع است، دروغ‌گویی نیست؛ زیرا "دروغ گفتن"، صرفاً به معنای گفتن سخنان دروغ نیست، بلکه به معنای گفتن دروغ‌هایی است که سزاوار سرزنش‌اند. پس ما می‌توانیم و گاهی هم این کار را انجام می‌دهیم که دروغ‌های حقیقی را از دروغ‌های مصلحتی جدا می‌کنیم، دروغ‌های حقیقی همه قابل سرزنش‌اند و از سوی دیگر، دروغ مصلحتی، گزاره غیرصادق عمدی است که گفتنش، خلاف اخلاق به شمار نمی‌آید. "دروغی که انگیزه گوینده‌اش آن را قابل اغماض یا سزاوار پاداش می‌گرداند".

در همه این موارد، اصلاح اصل، شکل یک تغییر را به خود می‌گیرد، اما نه تغییر طرز بیان

^۱. Decisions of principle

کنونی آن، بلکه تغییر شرایطی که در آن، این اصل قابل اجرا تلقی می شود، یعنی تغییر قلمرو واژه‌ی کلیدی یا تغییر معنای توصیفی آن واژه، همراه با حفظ معنای ارزشی آن.

بنابراین، بدون این که اصولی همچون "هرگز دروغ نگو"، به نحوی، به خودی خود، به صورت اصلاح‌ناپذیری مسامحی باشند؛ بخشی از رشد اخلاقی ما این است که آن‌ها را از اصول موقت، به اصول دقیق تبدیل کرده و موارد استثنای آن‌ها را به طور قطعی روشن کنیم (ر.ک، همان، ۱۰۳-۱۰۶)، درستی یا نادرستی بیان هر را به نقادی این دیدگاه موکول می کنیم.

۲- انتخاب بر اساس اصل

بنا بر بیان هر، هنگامی که در برابر افعال گوناگون قرار گرفته و مردد می شویم؛ چگونه عمل کنیم، باید ملاحظات را در نظر بگیریم؛ به مثال هر، توجه کنید؛ فرض کنید، من یک کارفرما هستم و شک دارم کارمندی را که عادتاً بعد از ساعتی که متعهد به آن شده، سر کار حاضر می شود، اخراج کنم یا نه؟ اگر وی را اخراج کنم، خانواده‌اش را از درآمدی که با آن زندگی می کنند، محروم خواهم کرد و شاید آوازه‌ای برای مؤسسه خود به بار آورم که موجب شود کارمندان در وقت دسترسی به مشاغل دیگر، از این مؤسسه دوری گزینند و هکذا؛ اما اگر وی را نگه دارم، باعث می شوم کارمندان دیگر کار او را انجام دهند و امور اداره آن چنان به سرعت به انجام نرسد که در صورت وقت شناسی همه کارمندان انجام می شد. این‌ها انواع ملاحظات است که در تصمیم‌گیری خود باید به حساب آوریم؛ این نتیجه‌ها، بر کل اوضاع و احوال مربوط به اعمال هم‌سنگ، یعنی اخراج یا نگهداری وی تأثیر خواهد نهاد. این نتیجه‌ها است که معین می کند، چه کاری را باید انجام دهم و میان این دو دست نتیجه‌ها است که من دست به انتخاب می زنم. نکته اساسی درباره تصمیم، این است که پیامدهای عمل را متفاوت می کند و این تفاوت، همان است که میان نتیجه‌های تصمیم بر این راه و نتیجه‌های تصمیم بر راه‌های دیگر وجود دارد (See, Hare, 1927: 70 & 1978: 189-192).

در توضیح این سخن می گوید: فرض می کنیم، شخصی یک نوع آگاهی غیبی دارد؛ به طوری که می تواند همه چیز را در باره نتیجه‌های اعمال هم‌سنگی که پیش روی اوست، بداند؛ اما فرض می کنیم او تاکنون، به طور مستقل، اصول رفتاری برای خود تشکیل نداده، یا تعلیم نگرفته است؛ چنین شخصی در مقام انتخاب میان شقوق مختلف فرآیندهایی از عمل، کاملاً و به دقت می داند که بین چه چیزهایی دست به انتخاب می زند. ما باید پرسیم تا چه حد، به شرطی که حدی وجود داشته باشد، چنین شخصی در نیل به یک انتخاب به خاطر نداشتن هیچ اصل ترتیب یافته‌ای، عقب مانده خواهد بود؟ ظاهراً شکی نیست که وی می تواند، میان دو شیوه عمل، گزینش کند؛ حتی عجیب است که چنین گزینشی را ضرورتاً دل خواهانه یا بی‌اساس بخوانیم؛ زیرا اگر شخصی به دقت تمام بداند که چه کاری می کند و چه کاری را در غیر این

صورت می‌تواند انجام دهد، گزینش او دل‌خواهانه نخواهد بود، به معنایی که در آن یک گزینش، اگر از راه شیر و خط کردن سکه و بدون هیچ نظری به نتیجه‌ها، انجام شود، دل‌خواهانه است. اما فرض کنید بناست ما از چنین شخصی بپرسیم "چرا این مجموعه نتیجه‌ها را به جای آن مجموعه برگزیده‌ای؟ کدام یک از این همه نتیجه‌های بسیار، شما را به انتخاب راهی که در پیش گرفته‌ای رهنمون شد؟"؛ پاسخ او دو گونه می‌تواند باشد: ممکن است وی بگوید: "من نمی‌توانم برای این کار هیچ دلیلی ارائه دهم، من فقط احساس کردم که انتخاب این راه را دوست دارم و چنانچه بار دیگر با همین وضع رو به رو شوم، چه بسا راه دیگری را انتخاب کنم. از سوی دیگر ممکن است بگوید "همین راه و نه چیز دیگری مرا به انتخاب وادار کرده، من عمداً از چنین و چنان نتیجه‌هایی دوری می‌گزیدم و فلان و بهمان نتیجه‌ها را تعقیب می‌کردم".

به نظر هر، اگر وی پاسخ اول را بدهد، ما می‌توانیم به معنای خاصی انتخاب وی را دل‌خواهانه بنامیم، اما اگر پاسخ دوم را بگوید، نباید تصمیم وی را دل‌خواهانه بنامیم (هر، ۱۹۲۷: ۱۱۱-۱۱۲).

هر سپس می‌افزاید: «هر چند ما فرض کردیم که این شخص هیچ اصل ترتیب یافته‌ای ندارد، اگر وی پاسخ دوم را بدهد، نشان داده است که مستقلاً دست به کار تنسیق اصولی شده است؛ زیرا انتخاب نتیجه‌ها به خاطر این که چنین و چنان‌اند، آغاز عمل بر اساس اصلی است که باید چنین و چنان نتیجه‌هایی انتخاب شود.» (همان، ۱۱۳).

اهمیت اصول در رفتارهای اخلاقی

به نظر هر، بدون در دست داشتن اصول نمی‌توان هیچ چیزی را انتخاب کرد؛ هم چنین قواعد را برای روند تعلیم و تربیت اخلاقی ضروری می‌داند، او در این زمینه می‌گوید: آموختن انجام یک کار، هرگز به معنای آموختن انجام یک فعل جزئی نیست؛ چنین آموختنی همیشه به معنای آموختن انجام دادن اعمالی از نوع معین در موقعیتی از نوع معین است و این همانا آموختن یک اصل است، بدون اصول هیچ چیزی از هیچ نوع نمی‌توان از بزرگ‌ترها آموخت. هر نسلی باید از تربیت و تعلیم خود آغاز کند، ولی تعلیم خود، همانند همه تعالیم دیگر، تعلیم اصول است» (See, Hare, 1927: 60-61).

به نظر او، انسان می‌تواند بیاموزد که در اوضاع و احوال خاص، چگونه عمل کند؛ یا توان آموختن این را دارد که به سرعت، و در بسیاری موارد از روی عادت، جنبه‌های مرتبط به یک موقعیت، از جمله نتیجه‌های اعمال مختلف و ممکن را انتخاب کند؛ و دیگر لازم نیست، در هر موردی فکر کند و نتایج را بسنجد، تا بداند بر اساس چه اصلی عمل کند؛ بلکه همین که چند بار بر اساس اصل مزبور عمل کرده، عادت کرده و بدون تأمل کارهای خود را بر اساس همان اصول انتخاب کرده و انجام می‌دهد؛ که البته این اصول، اصول ابتدایی و استعجالی بوده و گاه

استثناهایی به آن‌ها می‌زنیم (هر، ترجمه‌ی امیر دیوانی، ۱۹۲۷: ۱۱۵-۱۱۶).

تحلیل دیدگاه هر

هر باتعبیه‌ی استثنا در قواعد اخلاقی، مانع بروز یا استقرار تراحم می‌شود. ظاهراً تعبیه‌ی استثنا در قواعد، شکل دیگر اولویت بندی قواعد است. مثلاً انتخاب یک قاعده از دو قاعده‌ی متزاحم زیر، وابسته به ترجیح و اولویت در هر یک از آن‌ها است.

۱- راست‌گویی همیشه خوب است مگر وقتی که منجر به بی‌ادبی شود.

۲- رعایت ادب همیشه خوب است مگر وقتی که منجر به دروغ‌گویی شود.

پس ترجیح هر یک از دو فعل اخلاقی راست‌گویی و رعایت ادب بر دیگری، منوط به تشخیص اولویت در آن‌ها است و ترجیح هر کدام، به تصمیم فاعل بستگی دارد. این مانند بیان رابرت هولمز است؛ وی در باره اهمیت تصمیم شخصی می‌گوید: «چه به امر مطلق عمل کنیم و چه به آن استثنا وارد کنیم و یا اصلاً امر مطلق را نادیده بگیریم، این ما هستیم که باید تصمیم بگیریم که آیا در این موقعیت خاص، مثلاً دروغ‌گویی را موجه می‌دانیم یا خیر». وی درباره مثال معروف سارتر که جوانی، میان پیوستن به نیروی فرانسه آزاد، برای نبرد با نازی‌ها و ماندن در کنار مادرش، به منظور مراقبت از او، مردد مانده بود، می‌گوید: «جان کلام این است که حتی اگر بدانیم، اصلی به کار می‌آید و نیز بدانیم که آن اصل، چه عملی را اقتضاء می‌کند، باز هم ناگزیریم، در نهایت پیش خودمان تصمیم بگیریم که آیا چیزی که آن اصل، اقتضا دارد، درست است یا نه؟ این مطلب در مورد هر اصلی صدق می‌کند». درباره مثال مذکور، به نظر می‌رسد که میان دو اصل عدالت و سودمندی، تعارض به وجود آمده است. ما می‌توانیم بدون هیچ قید و شرطی به اصل سودمندی وفادار بمانیم و بگوییم، خریدن سعادت و نجات جان میلیون‌ها نفر، به بهایی حتی سنگین، مانند دست‌کشیدن از عدالت کار درستی است، همچنین می‌توانیم به "اصل سودمندی" استثنا بزنیم و بگوییم این مورد یکی از آن استثناهاست، همچنین می‌توانیم از هر دو اصل دست بشوییم؛ به هر حال، ماییم که باید تصمیم بگیریم؛ آن هم، نه تنها در خصوص این که چه کار کنیم؛ بلکه هم چنین در این باره که انجام دادن چه کاری درست است؟» بنابراین، این ماییم که باید تعیین کنیم:

(۱) آیا اصلی معین کاربرد دارد؟

(۲) آن اصل در این مورد جزئی، چه کاری را اقتضاء می‌کند.

(۳) اگر آن اصل با اصلی دیگر در تعارض قرار بگیرد، کدام یک از آن‌ها مقدم است؟

(۴) آیا این مورد استثنایی است بر آن اصل؟

(۵) آیا این مورد حاکی از این است که آن اصل کافی و وافی است؟ (هولمز، ترجمه‌ی علیا،

تناقض در بیان هر

مطالبی که تاکنون از هر ذکر شد، همانگونه که در توضیح بیانات هولمز نیز مطرح کردیم، موافقت او با وجود استثنا در قواعد اخلاقی است؛ اما وی در مقاله توصیه‌گرایی عباراتی را ذکر می‌کند و مثالی می‌زند که ظاهراً بیانگر عدم موافقت او با استثنا در اصول است و در ظاهر مخالف مطالبی است که در کتاب زبان اخلاقیات، مبنی بر توافق استثنای پذیر اصول ذکر نموده است. مضمون عبارات او چنین است: گاه ممکن است به دلیلی تصور کنیم که استثنا در موردی خاص همواره به لحاظ عقلی توجیه‌پذیر است؛ اما اگر در یک مورد، استثنا صورت بگیرد (حتی اگر به این جهت که موردی سخت و دشوار است و ادله‌ای برای چنین استثنایی وجود دارد)، دیگر پایانی برای استثنای مواردی که چندان سزاوار استثنا نیستند؛ وجود نخواهد داشت. به عنوان مثال: این پرسش که آیا جایز است، پلیس در بازپرسی از شکنجه استفاده کند؟ یک افسر پلیس ممکن است، ممنوعیت به کارگیری شکنجه را یک اصل بداند و من عمل او را تأیید می‌کنم. اگر چه تأیید من به این جهت نیست که تصور می‌کنم، منطقاً محال است که شرایطی پیش آید که در آن با نوعی استدلال اخلاقی، مثل استدلالی که اینک می‌توانم بپذیرم، بتوانم خود را به لزوم استفاده از شکنجه راضی کنم؛ تصور چنین شرایطی واقعاً بسیار آسان است؛ مثلاً فرض کنید که یک باکتری شناس دیوانه، میکروب عفونی و واگیرداری تهیه و پخش کرده است که سبب می‌شود، بخش عمده‌ای از جمعیت جهان با مرضی دردناک از دنیا بروند و تنها او راه معالجه این بیماری را می‌داند، اگر پلیس با شکنجه، او را به اقرار وادار کند، یقیناً پلیس را محکوم نمی‌کنیم. بنابراین اگر می‌گوییم که من، نظر افسر پلیسی را که ممنوعیت استفاده از شکنجه را یک اصل می‌داند، تأیید می‌کنم؛ مرادم نفی مواردی فرضی نیست که شکنجه در آن‌ها مجاز است؛ بلکه مرادم این است که اگر یک مجموعه اصول اخلاقی جامع و کامل که همه شرایط منطقاً ممکن را فرا می‌گیرد (اگر چنین مجموعه‌ای بتواند وجود داشته باشد که بعید است) مشتمل بر شرطی است که استثنا در چنین مواردی را جایز می‌دارد، ممکن نیست برای یک افسر پلیس (گر چه بسیار باهوش و حساس باشد) با تأمل و اندیشه اخلاقی که برای تفکیک موارد استثنایی از دیگر موارد ضروری است، مواردی که ظاهراً شبیه اند و در آن موارد، باید از ممنوعیت شکنجه طرف‌داری کرد، فرق گذارد؛ تلاش او برای انجام این کار در این راه خطرناک است؛ زیرا اندیشه شفاف و همه‌جانبه در مورد این نوع شرایط، بی‌نهایت مشکل است؛ هر، در نهایت می‌گوید، از این رو، در این گفته تردید ندارم که به عنوان یک اصل، افسران پلیس هرگز نباید از شکنجه استفاده کنند، حتی در شرایط سخت (ر.ک، هر، ترجمه‌ی فتحعلی، ۱۳۸۷: ۸۱-۸۲).

این عبارات هر، ظاهراً نشان دهنده مخالفت او با استثنا است، اما عباراتی که در ادامه می‌آورد نظر او را که همان استثنای پذیر است به روشنی بیان می‌کند او می‌گوید: «باید میان

موارد فرضی احتمالی که من به طور ضمنی، آن را محکوم کردم و موارد کاربرد کاملاً متفاوت موارد فرضی در استدلال‌های اخلاقی، فرق نهاد؛ تصور موارد فرضی‌ای که در جنبه‌های مربوط، کاملاً شبیه موارد واقعی‌اند، جدای از این واقعیت که نقش مردم تغییر می‌کند، به منظور تطبیق لوازم تصحیح‌پذیری در استدلال اخلاقی، همواره مجاز است؛ برای نشان دادن امکان موارد فرضی، به راحتی می‌توان این موارد را در جایی که بر موضوعاتی اخلاقی تأثیر می‌گذارند، تصور کرد.» (ر.ک. همان، ۸۳) در نتیجه هر، استثنا در موارد واقعی و استدلال‌های اخلاقی را که با موارد فرضی متفاوت می‌داند، مجاز می‌شمارد؛ هر چند که محتوای صدر و ذیل کلام او با هم متفاوت است.

نقد و بررسی دیدگاه هر

۱- مقایسه‌ی نادرست

هر، دو مثال، "هرگز دروغ نگو" و "دانشجویان دوره لیسانس نباید در خلال ترم مرخصی بگیرند"، را با هم مقایسه کرده و می‌گوید: دانشجوی دوره لیسانس اگر سخت‌کوش باشد و دانشجوی نمونه‌ای باشد، می‌تواند در خلال ترم، هفته‌ای را مرخصی بگیرد؛ اما در مورد دروغ نگفتن، نمی‌توانیم بگوییم، اگر کسی اکثر اوقات دروغ نگوید، می‌تواند تصمیم بگیرد که گاهی دروغ بگوید.

در مثال اول، کمیت مهم است؛ یعنی اگر زیاد مرخصی نرفته باشد، می‌تواند تصمیم بگیرد و هفته‌ای را مرخصی برود؛ اما در مثال دوم، کمیت مهم نیست؛ بلکه ویژگی خاصی را باید مد نظر قرار دهد، نمی‌توانیم بگوییم، اگر غالباً دروغ نگوییم، گاهی مجازیم دروغ بگوییم؛ بلکه باید بگوییم، اگر موقعیت ویژه‌ای پیش آید، مثلاً برای نجات جان یک انسان، مجاز به دروغ‌گویی هستیم.

این مسئله که هر، میان این دو مثال تفاوت قائل شد، خوب و به‌جاست؛ اما قابل ذکر است که مقایسه این دو، بی‌وجه است؛ زیرا دومی به‌خودی‌خود، یک اصل اخلاقی است؛ اما اولی به‌خودی‌خود، اصل اخلاقی نیست. بنابراین لحاظ‌هایی هم که در این دو، می‌کنیم، باید متفاوت باشند.

۲- نسبی‌گرایی اخلاقی

یکی از ویژگی‌های مثبت دیدگاه هر، "توجه به نتایج افعالی است که مد نظر قرار می‌دهد" و همچنین نتایجی که از رعایت آن اصول به دست می‌آید؛ اما هر چه باشد، فاعل هنگام مواجهه با تراحم اصول اخلاقی، خود، نتایج مورد قبول و اصول مورد پذیرش خود را در نظر می‌گیرد و یک طرف را انتخاب می‌کند که بنا به قول هر، انتخاب بر اساس اصل است. این انتخاب چون شخصی است، به نسبی‌گرایی منجر می‌شود و از مسیر نسبی‌گرایی، راه‌حلی معقول، برای تراحم

پیش‌بینی نمی‌شود؛ زیرا این احتمال وجود دارد که هر کس، با توجه به شرایط خود و نتایجی که برای خود سودمند باشد و نه با توجه به شرایط واقعی تصمیم بگیرد.

بسیاری از متفکران فلسفه اخلاق، با توجه به نظریه هر که تصریح می‌کند، عنصر توصیفی اخلاق نسبت به انسان‌ها و فرهنگ‌ها متفاوت است؛ معتقدند که این عبارت به صراحت بیانگر نسبی‌گرایی است (شریفی، ۱۳۸۸: ۱۱۲). نیز لویی پویمان معتقد است: نظریه هر، به توازن سیستم اخلاقی آسیب می‌رساند و آن را به معنای نسبی می‌داند که هر کس در هر موقعیت می‌تواند بر اساس اصول مورد قبول خود، فعل مورد نظر خود را انتخاب و عمل نماید (پویمان، ۱۳۷۸: ۲۵۱-۲۵۲).

درباره اصل "هرگز دروغ نگو"، که در موارد خاص و شرایط ویژه‌ای مجازیم تا به قاعده، استثناء زده و اصل را نقض کنیم، این عمل به اعتقاد هر باعث می‌شود تا قواعد اخلاقی دقیق‌تر شوند، او می‌گوید، ما باید خودمان، تصمیم بگیریم که در چه شرایطی قاعده را استثناء بنزیم و این عمل را انتخاب بر اساس اصل می‌نامد و معتقد است که با قائل شدن به استثناء، عملاً قاعده را اصلاح می‌کنیم.

این امر که گاهی ناچاریم بر خلاف قواعد اخلاقی موجود، مانند "دروغ نگوئید"، عمل کنیم و به آن قید زده یا برای آن استثناء قائل شویم، امری مسلم است؛ آری، گاهی ناچاریم مثلاً به خاطر نجات جان انسان‌هایی، دروغ بگوییم؛ اما باید مشخص کنیم که چه کسی شرایط را برای استثناء تشخیص می‌دهد؟ چه معیاری برای استثناء وجود دارد؟ اگر استثناء را مجاز بدانیم، آیا ممکن نیست کسانی از آن سوءاستفاده کرده و موارد غیرضروری را ضروری محسوب کنند؟ با توجه به بیان هر، که می‌گوید، فاعل خودش باید تصمیم بگیرد که بر اصل خود استثناء بزند؛ آیا این امکان وجود ندارد که قواعد اخلاقی، مسامحه‌ای شوند. البته هر، خود پاسخ این اشکال را داده و گفته است که نه تنها قواعد اخلاقی مسامحه نمی‌شوند؛ بلکه دقیق‌تر می‌شوند. از وی می‌پرسیم، چرا دقیق‌تر می‌شوند؟ بر اساس چه معیار و قانونی دقیق‌تر می‌شوند؟ آن شرایط ویژه که باعث محکم‌تر شدن قوانین اخلاقی می‌شوند کدام‌اند؟

ایشان فقط به عنوان نمونه، دروغ برای فریفتن دشمن در جنگ، یا دروغ برای نجات جان انسان را ذکر کرده‌اند؛ اما آیا با ذکر چند نمونه، معیار به دست می‌آید؟ استثناء، راهی برای برون‌رفت از تراحم هست؛ اما باید دقیق تبیین شود؛ زیرا با بیان هر که انتخاب را به عهده افراد می‌گذارد، چاره‌ای جز پذیرفتن نسبییت اخلاقی نداریم.

۳- عدم فراگیری قاعده استثناء

هر، برای حل تراحم قواعد اخلاقی مانند "هرگز دروغ نگو" و "ضرورت نجات جان انسان"، می‌گوید، یکی را با استثناء زدن، دقیق‌تر کرده و بر دیگری مقدم می‌داریم؛ بنابراین، در

مثال مذکور می‌گوییم، "هرگز دروغ نگو، مگر دروغی که باعث نجات جان انسان می‌شود". به نظر می‌رسد، جای چند پرسش باقی است:

- آیا همیشه می‌توان به وسیله‌ی استثناء یکی را مقدم کرد؟
- آیا همه موارد تراحم، به راحتی قبح دروغ گفتن و حُسن نجات جان انسان است، که بگوییم دروغ‌گویی قبیح است، مگر زمانی که باعث نجات جان انسانی شود؟
- آیا می‌توان حُسن عدالت را استثناء زد؟ و یا قبح ظلم، استثناپذیر است؟
- یعنی می‌توانیم بگوییم ظلم بد است، مگر زمانی که فلان شرایط پیش آید؟ این عمل حکم را محکم‌تر و دقیق‌تر می‌کند؟
- آیا تراحم، همیشه میان اصول و قواعد اتفاق می‌افتد که با استثنا وارد کردن به یک اصل، اصل خود را انتخاب و مقدم بداریم؟
- اگر میان مصادیق یک اصل تراحم ایجاد شود، کدام مصداق آن اصل را انتخاب کرده و ترجیح می‌دهیم؟

- چه معیاری برای چنین انتخابی وجود دارد؟

۴- تلقی نادرست از موضوع‌های اخلاقی

هر می‌گوید: «نقل سخنانی راجع به شخصی که همه می‌دانند، خلاف واقع است، دروغ‌گویی نیست»؛ وی دروغ گفتن را گفتن سخنان دروغ نمی‌داند؛ بلکه دروغ‌های قابل سرزنش را دروغ می‌داند؟! (همان، ۱۰۳-۱۰۶)

مگر می‌شود که دروغ گفتن به معنای دروغ نباشد؟ چه کسی گفته است و کدام لغت‌نامه‌ای، فقط دروغ‌های قابل سرزنش را دروغ نامیده است؟ سخنان خلاف واقع دروغ است؛ چه همه بدانند که خلاف واقع است و چه ندانند. اینها دروغ‌های مصلحتی نیستند، دروغ‌هایی که واقعاً مصلحتی باشند، مجازات ندارند؛ نه این که از معنا و مفهوم دروغ، بیرون می‌روند.

۵- مسامحی نبودن اصول اخلاقی

هر، اصل "هرگز دروغ نگو"، را اصلی موقت فرض می‌کند؛ او ادعا می‌کند، وقتی که به این اصل استثناء می‌زنیم، می‌شود، "هرگز دروغ نگو، مگر برای فریفتن در زمان جنگ"، این اصل، محکم‌تر و دقیق‌تر است؛ نه اصل قبلی (ر.ک، هر، ترجمه‌ی دیوانی، ۱۳۸۳: ۱۰۳-۱۰۴).

به نظر می‌رسد که این فرض که اصل "هرگز دروغ نگو"، اصلی موقت باشد، فرضی نادرست است؛ قضیه برعکس است؛ یعنی اصل مذکور، یک اصل اخلاقی کلی و دائمی است؛ اصلی است که همیشه باید اعمال شود، مگر این که شرایط ویژه‌ای پیش آید. مثالی که هر، زده است، دروغ گفتن برای فریفتن دشمن در جنگ است، که البته، جنگ یک موقعیت ویژه است و به خاطر حساسیت و اهمیتش، اصل عام، استثناء می‌خورد؛ و با رفع شرایط خاص، اصل مورد

عمل، همان اصل اولی است. بنابراین، اصل دوم، موقت است، نه اصل اول؛ هر چند که اصل دوم، اصلی دقیق است نه مسامحی. البته منظورم این نیست که اصل اول، اصلی مسامحی است؛ بلکه اصل دوم نیز کاربرد خاص خود را دارد و اصلی قطعی است.

یک دلیل دیگر بر موقت و مسامحی نبودن اصل اول، سفارش و تأکید پیامبران الهی است، که در آموزه‌های خود، مردم را از دروغ، قتل، مردم‌آزاری و سرقت، نهی؛ و به راستی، صداقت، نیکوکاری و عدالت، امر کرده‌اند. پیام‌های پیامبران، مسامحی و موقت نبوده، تا لازم باشد، مردم با دقت و شرایط سنجی، آن‌ها را قطعی و دقیق کنند؛ بلکه پیام‌های الهی دقیق و قطعی است؛ اما همان‌طور که قطعی است، راه‌هایی را نیز برای استثنا و عمل بر اساس موقعیت‌های ویژه، در نظر گرفته است؛ ما در نظریه مختار به بعضی از آن‌ها می‌پردازیم.

۶- تعمیم‌پذیری، معیاری ناکارآمد در حل نزاع

هر برای حل نزاع به گونه‌ای که دچار نسبی‌گرایی نشود، تعمیم‌گرایی را مطرح کرده و می‌گوید: «چیزهای عینی درست یا نادرست وجود ندارد، مطلق، برای همه زمان‌ها و مکان‌ها داده می‌شوند، مستقل از انتخاب ما. فرد آزاد است که اصول خودش را انتخاب کند، اما در داشتن اصول، او باید خودش اصول را اجرا کند، سپس جهانی‌اش کن د، اراده‌ی شما در انجام آن دستور، یک شرط ضروری و کافی برای توجیه آن اصل است» (See, Hare, 1927: 69). او در ادامه می‌گوید: «اگر پرسنده، بپرسد که چرا من باید چنان زندگی کنم؟ پاسخی وجود ندارد، که به او بدهیم؛ زیرا ما تقریباً در فرض‌های قبلی هر چیزی را که می‌توانست در این پاسخ بگنجد، گفته‌ایم. ما تنها می‌توانیم از او بخواهیم که ذهن خود را به کار بیندازد، که در کدام راه باید زندگی کند، چون در پایان هر چیزی بر چنان تصمیمی از اصول مبتنی است» (Ibid) او معتقد است یک داوری، اخلاقی نیست مگر این که فرد آماده باشد، اصلش را جهانی کند. عبارت هر، در این زمینه چنین است: «پرسیدن این که آیا من باید، A را در این شرایط انجام بدهم، مانند پرسیدن گزینه‌ای است که من آن A را در چنان شرایطی انجام خواهم داد، می‌باید قانونی جهانی شود» (Ibid, 70). البته تلاش هر، با طرح، جهانی‌گری (تعمیم‌پذیری) که آن را یک شرط ضروری برای هر داوری اخلاقی می‌داند، او را از نسبی‌گرایی نمی‌رهاند؛ زیرا در تقریر هر، دو فرد، ممکن است در یک مورد، به گونه‌های متفاوتی عمل کنند؛ مثلاً زید و عمرو ممکن است با این که هر دو، بر اساس یک اصل عمل کرده باشند؛ اما نتیجه و حاصل رفتارشان، دو کار متفاوت باشد؛ زیرا چه بسا، زید برای جلوگیری از ناراحتی عصبی عمرو، درباره کار خاصی دروغ بگوید و در ضمن بخواهد که دروغ‌گویی، در چنان شرایطی، قانونی عام شود، لکن عمرو نخواهد، دروغ‌گویی در چنان شرایطی، به قانونی عام بدل شود و لذا دروغ نگوید. لویی پویمان در نقد هر می‌گوید:

ما عموماً این را غلط می‌دانیم که دروغ بگوییم، کلک بزنیم، یا مردم بی‌گناه را بکشیم و یا

به دیگران بدون دلیل موجه آسیب بزنیم و هر نظریه‌ی اخلاقی می باید که این اصول کوچک را به عنوان بخشی از نظریه‌اش بشناسد، اما ضرورتی ندارد که این اصول را در نظریه‌ی هر، بشناسیم، اصل «کشتن مردم بی‌گناه نادرست است»، یک اصل ضروری در دستورگرایی نیست. فرد ممکن است اصل کاملاً مخالفش را انتخاب کند (پویمان، ترجمه‌ی ارشد نژاد، ۱۳۷۸: ۲۵۰).

البته خود هر، به این ضعف توجه داشته و کوشیده است تا به گونه‌ای آن را پاسخ دهد؛ وی در مقاله تعمیم‌پذیری در دایره‌المعارف پکر می‌گوید:

تعمیم‌پذیری به خودی‌خود، بی‌طرفی یا رفتار یکسان را تقویت نمی‌کند؛ تعمیم‌پذیری با این اعتقاد که هر کس باید در جهت نفع انحصاری خویش عمل کند، همچنین با این اعتقاد مشابه که ملاکان بزرگ حق دارند از مستأجران خود، اجاره‌بهای سنگین بگیرند، سازگار است؛ اما سؤال این است، کسانی که به این اصول معتقدند، اگر به طور دقیق دریابند که در چنین شرایطی، خود، چه وضعیتی خواهند داشت؛ آیا باز هم آن اصول را به گونه‌ای که شامل خودشان هم بشود، تجویز خواهند کرد، یا نه؟ آنان نخواهند خواست مگر این که باور داشته باشند که نابرابری یا تلاش هر کس در پی‌جویی اهداف شخصی‌اش، یک آرمان مستقل است، که باید به‌خودی‌خود مورد تبعیت قرار گیرد» (وارنوک، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

دان لاک، در تحلیل و توجیه نظریه تعمیم‌پذیری هر، که اگر کسی در هنگام تراحم افعال و احکام، یکی از آن‌ها را انتخاب و عمل نماید، آیا انتخاب او برای دیگران که در شرایط مشابه قرار می‌گیرند، باید مورد قبول باشد، یا آن‌ها می‌توانند، انتخابی دیگر داشته باشند، می‌گوید:

نکته مورد بحث این نیست که آیا من با تعیین این که باید λ را انجام دهم، تعیین می‌کنم که هر کسی که در شرایطی مشابه به شرایط من است و به گونه‌ای دیگر عمل کند، قابل سرزنش است، بلکه نکته این است که آیا من، با تعیین این که باید λ را انجام دهم، معین می‌کنم که هر کسی که در شرایط مشابه است و به گونه دیگری عمل کند، خطا کار است؛ زیرا من کسی را به دلیل انجام دادن کاری که خطا می‌دانم، سرزنش نمی‌کنم؛ اگر معتقدم که او در صواب‌دانستن آن کار، ذی‌حق است (دان لاک، ترجمه‌ی فتحعلی، ۱۳۸۷: ۱۵۹-۱۶۰). او در باره سازگاری اعتقادات متعارض با تعمیم‌پذیری هر معتقد است، همان گونه که کسانی را که دیدگاه اخلاقی آن‌ها در مورد موضوعات دامنه‌دار مثل سقط جنین و جنگ، با من فرق دارد و من معتقدم که آن‌ها اشتباه می‌کنند، سرزنش نمی‌کنم؛ پس معترض آگاه به نظام ارتش ممکن است بگوید «من کسی را که از سر مسئولیت، طرف‌دار جنگ است، سرزنش نمی‌کنم؛ اما تصور می‌کنم کار او خطاست»؛ و دانشجوی مثالی سارتر ممکن است، بگوید: «چون این وضعیت بسیار مشکل است، من کسی را که به گونه‌ای دیگر عمل کند سرزنش نمی‌کنم، گر چه تصور می‌کنم تصمیم او و عملش خطاست». همه موارد کاملاً با فرض تعمیم‌پذیری هر، سازگار است. و گمان نمی‌

کنم هر بداند که این عقیده چقدر به سیستم اخلاقی ما آسیب می‌زند؛ فرض کنید وقتی شما ثروتمند هستید و من فقیر؛ من اصلی که «ثروتمندان باید به فقرا از راهی کمک کنند» را، جهانی می‌کنم؛ و نیز فرض کنید که شما را قانع می‌کنم، به این اصل عمل کنید. اما تصور کنید، اینک موقعیت ما بر عکس شده است - من پولدارم و شما فقیرید - و شما توجه می‌کنید که من دیگر بر اساس این اصل، عمل نمی‌کنم و مرا متهم به اوهام و خیالبافی می‌کنید؛ من می‌توانم پاسخ بدهم که تماماً یک خائن نیستم (که این نشان می‌دهد نباید با اصل کسی زندگی کرد). از سوی دیگر، من دارم اول خودم زندگی می‌کنم - تنها آن‌ها اصول متغیر هستند. البته، اگر من دوباره فقیر شوم، ممکن است با کمال میل، اصولم را بار دیگر عوض کنم. شما ممکن است مخالفت کنید و بگویید که این صمیمانه نیست؛ اما چرا من باید اصلی را به طور پایدار، در طول زمان جهانی کنم؟ من درباره زندگی با اصول جاری‌ام صمیمی هستم، این همه‌ی آن چیزی است که نظریه هر، می‌خواهد (همان، ۲۵۱-۲۵۲).

۷- بدهت در انتخاب افعال

هر می‌گوید: «اگر بدون تأمل، می‌توانیم از میان دو راه یکی را انتخاب کنیم و ظاهراً برای ما بدیهی است که کدام یک را باید انتخاب کنیم، نباید گمان کرد، قوه شهودی اسرارآمیزی داریم که به ما می‌گوید، چه کنیم» (هر، ترجمه‌ی دیوانی، ۱۳۸۳: ۱۲۱). وی می‌افزاید: «این‌ها به خاطر این است که از قبل آموخته ایم، چه کنیم.» (همان) از نظر هر، هیچ کدام از اصول اخلاقی، بدیهی نیستند؛ به عقیده‌ی هر، گزاره‌های اخلاقی مانند، عدل خوب است، ظلم بد است؛ گزاره‌هایی غیربدیهی هستند. و این اعتقاد، نادرست می‌نماید؛ زیرا انفکاک خوبی از عدالت و بدی از ظلم نادرست است و این امر نیاز به اثبات و استدلال ندارد و بدون تأمل و درنگ درک می‌شود. لذا در مباحث اصولی، افعال از حیث اتصاف به خوبی و بدی، به سه دسته تقسیم می‌شوند.

۱- افعالی که خوبی و بدی آن‌ها، ذاتی است؛ و در همه شرایط و اوضاع و احوال حکم‌شان ثابت است، مانند عدل و ظلم که عدل همیشه خوب است و ظلم همیشه و در همه احوال، بد است و بر عکس آن، قابل فرض نیست.

۲- افعالی که خوبی و بدی آن‌ها اقتضایی است؛ یعنی به خودی خود، یا خوبند یا بد؛ اما این خوبی و بدی ذاتی نیست؛ و لذا در شرایط مختلف ممکن است، تغییر کند؛ مانند خوبی، برای راست گویی و بدی، برای دروغ‌گویی؛ راست‌گویی به خودی خود، خوب است؛ اما در شرایطی خاص ممکن است، خوب نباشد؛ مثلاً اگر راست‌گویی، منجر به قتل انسانی بی‌گناه شود، خوب نیست.

۳- افعالی که به خودی خود، نه خوبند و نه بد؛ خوبی و بدی آن‌ها، تابع اوضاع و احوال است؛ مثلاً ورزش کردن از نظر اخلاقی، نه خوب است و نه بد؛ بلکه اگر موجب سلامتی و

شادابی شود، خوب است و اگر موجب حصول نتایج بد شود، بد است؛ مثلاً امروزه مسابقات ورزشی، اگر موجب شود تا گروه‌ها و تیم‌های مختلف و طرفداران آن‌ها، نسبت به هم فحاشی و اهانت و هتک حرمت کنند، یا باعث سوءاستفاده‌های مالی و نظایر آن شود، مسلماً از نظر اخلاقی، بد است؛ اما اگر به عنوان سرگرمی و تفریح و رقابت سالم باشد و باعث توانمندی جسمی و روحی شود، خوب است.

پس این مسئله که بگوییم هیچ یک از اصول و احکام اخلاقی بدیهی نیستند، صحت ندارد. هم چنین نظریه‌ی هر، بر خلاف آیات کریمه است که خداوند می‌فرماید: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۸). خداوند خوبی‌ها و بدی‌ها را، به نفس آدمی به صورت فطری آموخته است و او تا زمانی که به پلیدی‌ها و زشتی‌ها آلوده نگشته و دارای نفس سلیم است، قادر به تشخیص بعضی از خوبی‌ها و بدی‌ها هست، هم‌چنان که خداوند فرمود: «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَ لِسَاناً وَ شَفَتَيْنِ وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (بلد: ۸). آیا برای او دو چشم و زبان و دو لب قرار ندادیم؟ و او را به دو راه خیر و شر هدایت نمودیم».

همان‌گونه که از این آیه ظاهر است، راه فهم خوبی و بدی، هم از راه حواس و عقل میسر است و هم از طریق هدایت الهی که همان امر شهودی و از طریق فطرت الهی است.

۸- نقد انتخاب بر اساس تصمیم فاعل، و پاسخ آن

ج. وارنوک در باره نظریه هر، معتقد است، کسانی هستند که در مورد این که چه چیز صحیح است و چه چیز غلط، دست به انتخاب می‌زنند و نیز در این که چه چیزی به عنوان ملاحظات مربوط به این انتخاب باید پذیرفته شود، مبادرت به انتخاب می‌کنند؛ لکن کار چنین فردی نه چنان است که بتواند تهدیدی برای استدلال‌های اخلاقی به حساب آید و نه چنان که بتواند سرمشقی برای استدلال‌های اخلاقی شمرده شود؛ بلکه حال این شخص، مانند حال کسی است که از داخل شدن جدی در هرگونه امور عقلی و استدلالی خودداری می‌کند؛ حال اگر این خصوصیت بارز، وضع ناگوار بشر باشد، دیگر تنها قضیه این نیست که یافتن دلایل انکارناپذیر در اخلاقیات دشوار خواهد بود؛ بلکه یافتن این دلایل، همان قدر با ناامیدی و یأس توأم است که بازی کردن در یک بازی رقابت‌آمیز، که در آن هر یک از دو حریف، قدم‌به‌قدم برای خود قواعدی جعل می‌کنند (وارنوک، ترجمه‌ی لاریجانی، ۱۳۶۲: ۶۲).

آیت‌الله لاریجانی، نقد وارنوک را مورد تحلیل و نقادی قرار داده است؛ از نظر او اشکال ایشان به هر، کاملاً بی‌وجه است، چه اگر بنا شد، قوانین اخلاقی کلاً مبتنی بر تصمیم ما باشد، هر دلیلی هم که برای یک امر اخلاقی بیاوریم، خود مبتنی بر تصمیم ماست؛ به عنوان مثال، اگر نادرستی کتک‌زدن، تعلیل به مخالفت با ظلم شود، یقیناً مخالفت با ظلم امری است که به تصمیم ما متکی است.

به هر حال، کسی که نفس قوانین اخلاقی را مبتنی بر تصمیم می‌داند، دیگر نباید منتظر باشد که خود دلیل، از قاعده مستثنی شود. ایشان توجه به دو نکته را لازم می‌داند: اولاً، اگر در مورد یک قاعده‌ی کلی، تصمیم گرفتیم، مثلاً نباید ظلم کرد، دیگر در مورد مصادیق این قاعده، مثل کتک زدن تصمیم جدید لازم نیست.

ثانیاً، وقتی بنا شد، قوانین اخلاقی ما، انتخابی و مبتنی بر تصمیم خودمان باشند، دلیل آوردن برای این قوانین، امری عبث است؛ چون وقتی می‌گوییم، قوانین اخلاقی انتخابی هستند؛ معنایش این است که دلیل ندارند؛ و إلاً با وجود دلیل متقن، انتخابی بودن معنا ندارد (همان، ۱۷۵). آیت‌الله لاریجانی درباره نفس تصمیم‌گیری در مورد اخلاقیات، که اصل نظریه هر، است، می‌گوید: این نکته بسیار واضح است که قوانین اخلاقی‌ای که از روی تصمیم ما خلق شده باشند، هیچ الزامی برای انسان ایجاد نمی‌کنند، لذا هیچ‌گونه تأثیری در زندگی وی ندارند. در حقیقت اگر قوانین اخلاقی به تصمیم و انتخاب ما تحقق می‌یابند، اصلاً پای‌بند بودن به چنین قانونی، معقول نیست؛ زیرا "دزدی باید کرد"؛ با "دزدی نباید کرد"؛ در نزد ما مساوی است. تصمیم گرفتن در مورد این که به یکی از این دو، پای‌بند باشیم، معقول نیست؛ زیرا برای خود، تحدید بی‌جا و بی‌فائده‌ای ایجاد نموده‌ایم (همان، ۱۷۴).

نتیجه‌گیری

هر، با ورود استثنا در متن قواعد اخلاقی و تعمیم‌پذیری اصول اخلاقی، تلاش کرد تا مانع بروز تراحم اخلاقی شود. او قواعد اخلاقی را بدون در نظر گرفتن استثنا، غیر دقیق و مسامحه‌ای می‌داند که استثنا باعث دقیق و محکم شدن آن‌ها می‌شود. از نظر ایشان، مکلف، هنگام رویارویی با تراحم بر اساس اصل، تکلیف خود را انتخاب می‌نماید. پس از تبیین و تحلیل مدعای مذکور، به ذکر شبهات وارده و نقدهایی که بر این نظریه وارد است پرداخته و این نتایج به دست آمد:

اولاً، با طرح مسأله استثنا، نمی‌توان از در افتادن در بن بست‌های رفتاری در همه موارد در امان بود. به عبارت دیگر، روش مذکور، معیاری کافی برای حل تمام موارد تراحم در اختیار نمی‌گذارد. ثانیاً، فهم عامه مردم مطابق با این دیدگاه نیست، حال آن که قواعد اخلاقی، برای عامه مردم صادر شده‌اند.

ثالثاً، موضوع‌های برخی از قواعد اخلاقی مانند حسادت، حق الناس، و عدالت، استثناپذیر نیستند.

رابعاً، روش مذکور نمی‌تواند دارای اعتبار کلی و مطلق باشد؛ زیرا پیامدهای آن را نمی‌توان نادیده گرفت، از آن رو که با قرائت‌های ناهماهنگ، سلايق شخصی و آرای متناقضی رو به روست. ما به روشی در حل تراحم‌های اخلاقی نیازمندیم که از این مشکلات به دور و از آسیب‌های در غلتیدن در وادی نسبیّت مبرا باشد.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند.
- اتکینسون، آراف، ۱۳۶۹، *فلسفه اخلاق*، ترجمه‌ی سهراب علوی نیا، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۱. پالمر، مایکل، ۱۳۸۵، *مسائل اخلاقی*، ترجمه‌ی علی رضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۲. پویمان، لویی، ۱۳۷۸، *درآمدی بر فلسفه اخلاق*، ترجمه‌ی شهرم ارشد نژاد، تهران، گیل.
 ۳. الحسینی البزیدی، السید مرتضی، ۱۳۹۵ق، *عنايه الاصول*، ج ۴ و ۶، قم، انتشارات فیروز آبادی، موسسه آل البيت.
 ۴. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، *حسن و قبح عقلی*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۵. شریفی، احمد حسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست، بد کدام است؟* قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
 ۶. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه‌ی حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
 ۷. لاک، دان، ۱۳۸۷، *کم مایگی اصل تعمیم پذیر* (مقالاتی در باب فلسفه اخلاق)، ترجمه‌ی محمود فتحعلی، قم، نشر معارف.
 ۸. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۷، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، حکمت، چ ۱.
 ۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *تعلیم و تربیت در اسلام*، قم، صدرا، چ ۲۳.
 ۱۰. مک ناوتن، دیوید، ۱۳۸۳، *نگاه اخلاقی*، ترجمه‌ی حسن میاننداری، تهران، سمت، چ ۱.
 ۱۱. _____، ۱۳۸۷، *شهودگرایی (مقالاتی در باب فلسفه اخلاق)*، ترجمه‌ی محمود فتحعلی، قم، نشر معارف.
 ۱۲. میل، جان استیوارت، ۱۳۸۸ش، *فایده گرایی*، ترجمه و تعلیق، مرتضی مردیپها، تهران، نشر نی.
 ۱۳. هر، ریچارد مروین، ۱۳۸۷، *توصیه گرایی (مقالاتی در باب فلسفه اخلاق)*، ترجمه‌ی محمود فتحعلی، قم، نشر معارف.
 ۱۴. _____، ۱۳۸۳، *زبان اخلاق*، ترجمه‌ی امیر دیوانی، قم، طه.
 ۱۵. _____، ۱۳۷۹، *«معنای توصیفی و اصول اخلاقی»* ترجمه‌ی امیر دیوانی، ارغنون، شماره ۱۶.
 ۱۶. هولمز، رابرت آل، ۱۳۸۹، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران، ققنوس، چ ۲، ویراست سوم.
 ۱۷. وارنوک، ج، ۱۳۶۲، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه و تعلیقات، صادق لاریجانی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
 ۱۸. وارنوک، مری، ۱۳۸۷، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه‌ی ابوالقاسم فنایی، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
19. Hare, R.M, 1978, *moral conflicts*, the tanner lecture human values, delivered at the Utah state university october 5.
20. _____ 1927, *the language of morals*, Oxford university press.
21. Ross, W.D, 1939, *Foundations of ethics*, Oxford Clarendon press.
- _____, 1930, *the right and the good*, Oxford university press

تأملی پیرامون پیوستاری زیبایی و اخلاق

یدالله دادجو^۱

سمیه معصومی^۲

چکیده

زیبایی، تأثیری خاص از برخی اشیا و یا افعال گوناگون است که تحت شرایطی خاص ما را به حالت معینی در می آورد. اگر به بررسی مواردی که منجر به برانگیختن احساس زیبایی در درونمان و تحسین ما شده اند بپردازیم در می یابیم که دریافت این حالت خاص نه منحصرأ با ما ارتباط دارد و نه منحصرأ با شی یا فعل مورد نظر. پیداست که شی مورد نظر باید پاره ای از صفات و ویژگی ها و هماهنگی لازم را جهت زیبا بودن دارا باشد و از طرفی ما نیز آمادگی دریافت زیبایی را داشته باشیم. زیبا لذتی است کیفی که به نحوی شهودی حاصل می آید و به ذهن متبادر میگردد. بی تردید زیبایی در خارج وجود دارد و ذهن انسان در درک و دریافت آن دخیل میباشد، اما همه ی انسانها در زیبا دانستن یا ندانستن چیزی متفق القول نیستند و لذا تفاوت آراء در زیبا نامیدن بسیار محسوس است. حال پرسشی که در راستای موضوع این مقاله مطرح میباشد رابطه ی زیبایی با اخلاق است. با توجه به نظریات گوناگون پیرامون تقسیم زیبایی به محسوس و معقول، عینی و ذهنی، نسبی و یا مطلق دانستن زیبایی، کدام نوع از زیبایی درباره ارزشهای اخلاقی صادق است؟ و اینکه آیا ارزشهای اخلاقی را پس از درک زیبایی شان اخلاقی میدانیم و حکم به درست و خوب بودن آنها می نماییم؟

کلیدواژه‌ها

اخلاق، زیبایی، زیبایی معقول، زیبایی محسوس، ذهنی

^۱ - استادیار دانشگاه پیام نور

^۲ - دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق - پیام نور مرکز قم

طرح مسأله

سخن از ارتباط حالتی با اخلاق است که در آن حالت آدمیان یک منظور خیالی یا عینی را " زیبا " دانسته و تحسین کرده اند . بنابراین ، مبدا حرکت زیبا شناسی " تحسین آدمیان " است . اما این حالت خاص مربوط به چیست ؟ آیا با فعل و یا شی ای خاص که ما را بر انگیزخته ارتباط دارد و یا با درون ما مرتبط است ؟ بی گمان این حالت خاص و تحسین کردن نه منحصرآ با ما ارتباط دارد و نه منحصرآ با شی یا فعل مورد نظر ، بلکه با هر دو مرتبط میباشد . بنابراین زیبایی تأثیری خاص از برخی اشیا و افعال است که تحت شرایطی ما را به حالت معینی در می آورد . (لالو ، ۱۳۳۶ : ۹ - ۱۱) برای زیبا بودن شی یا فعل مورد نظر پاره ای از صفات ، ویژگی ها و هماهنگی های ویژه ای بین آنها ضروری است همچنین تجربه ثابت میکند که طرق متعددی جهت خطور دادن زیبایی به ذهن یافت میشود از قبیل لذتها ، شادی ها ، هیجانها . ما همواره زیبایی تصویری زیبا ، رنگی زیبا ، غروبی زیبا ، رفتاری زیبا ، راهی زیبا ، زنی زیبا ، حل مسئله هندسی زیبا ، اندیشه ی زیبا و بسیاری از زیبایی های دیگر را تصدیق میکنیم ، زیبایی فطرتی است که به طور طبیعی درون همه ی انسانها نهاده شده . (لالو ، ۱۳۳۶ : ۱۶ - ۱۷) هنگامی که از زیبایی چیزی سخن میگوییم این کیفیت لذت آور است که بلافاصله به ذهن متبادر میشود . حواسی که لذت آنها در احساس زیبا شناسی ما دخیل هستند ، بینایی و شنوایی اند . دو حس بسیار تکامل یافته که از درجه نخست اهمیت برخوردارند . البته تا حدودی حس لامسه نیز در احوال زیباشناسی ما مؤثر است . از طرفی ما با احساسات ، هیجانها ، لذاذ عقلی و معنوی هم مواجه میشویم و به خاطر سببهایی که به نظرمان متفاوت و گوناگون آمده اند ، آنها را تحسین میکنیم . (لالو ، ۱۳۳۶ : ۴۷ و ۹۹)

لذت زیبایی به مفهوم ظاهری یک سلسله از ویژگی های منحصر به فرد را شامل میشود و به برخورداری از کمال ، تعادل ، هماهنگی و توازن بر طبق معیارهای فطری اطلاق میگردد ، لذا چیستی زیبایی بر کسی شناخته شده نیست ، زیرا در عمق فطرت انسان نهفته و همیشه جهان و موجوداتش را با چشم زیبایی و زشتی فطری نگاه میکنیم و در تمام جنبه های زندگی از آن تأثیر می پذیریم . البته زیباشناسی تنها زیبایی آثار هنری از قبیل هنرهای بصری (نقاشی) سمعی (موسیقی) و ادبی (شعر) نیست ، بلکه طبیعت ، مخلوقات خداوند و ارزشهای اخلاقی نیز دارای زیبایی خاص خود هستند . اماچه چیزی همه ی این اشیا را نزد ما خوشایند و زیبا می سازد ؟ از نگاه رواقیان یک نظم و هماهنگی و تقارن ریاضی در آنها مشاهده می شود ، پاسخ سودگرایان مبنی بر اینکه لذتی از آنها در درون ما به وجود می آید . یا فیلسوفانی مانند هاجسن ، شافتبری و اسپینوزا ، بر این باورند که «حس زیبایی» در درون انسانها وجود دارد که می تواند به ادراک این زیبایی ها نائل آید و به نظر افلاطون و افلوپتین زیبایی چیزی نیست مگر بهره مندی از صورت

مثالی، یعنی تجسم صور افلاطونی در شی. (بیردزلی و هاسپرس، ۱۳۷۶: ۲۱) این مقاله تلاشی است برای بررسی چگونگی رابطه‌ی اخلاق و زیبایی

تعریف مفاهیم:

زیبایی: لغت زیبایی به مفهوم ظاهری یک سلسله از ویژگی‌های منحصر به فرد است و همچنین به برخورداری از کمال، تعادل، هماهنگی و توازن بر طبق معیارهای فطری اطلاق می‌گردد.

اخلاق: واژه اخلاق بر آداب، رسوم، قواعد، موازین و ویژگی‌های مختص گروه‌های اجتماعی دلالت دارد. سرچشمه اخلاق در زندگی روزانه است، چرا که شامل دستوراتی است که در زندگی انسانها بکار می‌آید. (هولمز، ۱۳۸۵: ۳۰)

۱- پیشینه مباحث زیبایی شناسی:

تامل در هنر و زیبایی همواره بخشی از اندیشه‌ی فلسفی بوده و ابتدا نوع نگاه اندیشمندان و فیلسوفان نسبت به مقوله‌ی زیبایی را نظر می‌کنیم.

۱-۱- زیبایی و هنر نزد فلاسفه باستان

بحث زیبایی و هنر از افلاطون و یونان آغاز می‌شود. وی در قالب گفتگوهای خود به صورت پراکنده و در چهار رساله‌ی هیپاس بزرگ، میهمانی، فایدروس و جمهوری به صورت منسجم‌تر به هنر و زیبایی می‌پردازد در نگاه او زیبایی شناسی و هستی شناسی از یکدیگر جدا نیستند، شناخت را از هر کدام آغاز کنیم به دیگری می‌انجامد و هنر، نقشی دوگانه دارد: هم روح هنرمند را برای دیالکتیک آماده می‌کند و هم حقایق عالم بالا را با زبانی سمبولیک برای مخاطبان خود بیان می‌کند. ارسطو نیز به این موضوع می‌پردازد. رساله‌ی فن شعر یا بوطیقای او در این مورد معروف است اما، علاوه بر این در متافیزیک، سیاست، فن خطابه، مقولات و درباره حرکت حیوانات هم به تناسب موضوع اصلی به این مسئله می‌پردازد. ارسطو می‌گوید:

"هنر، اساساً فرآورده‌ای عقلانی است." (اسوالد، ۱۳۷۷: ۸)

۱-۲- زیبایی و هنر در قرون وسطی

در قرون وسطی که عصر سیطره‌ی ایمان و اشراق بر خرد و برهان است، با سلطه‌ی کلیساها و از آن رو که اصحاب اسکولاستیک، هنر را طریقتی دنیوی تصور می‌نمودند که ماهیتی آسمانی ندارد، تفکر فلسفی نسبت به هنر در ابتدا ممنوع شده بود. با این حال، آگوستین نوعی از افلاطون‌پسند مسیحی گونه را رواج داد. از دید او خداوند به ترکیبات افلاطونی التفات دارد و زیبایی یکی از این ترکیبات است. از طرفی آکویناس که پیرو سنت ارسطویی بود، خوبی و زیبایی را همسان می‌دانست که از یک نوع مشترک مشتق شده‌اند. خوب نیاز آرزوست و زیبایی زاده‌ی هوس. چیز زیبا هیچگاه صدمه نمی‌زند و زیان آور نیست. زیبایی موجود در

جهان محسوس به عنوان کیفیت انتزاعی از طبیعت تجربی فرا تر می رود. شعار محوری متفکران قرون وسطی درباره ی هنر این است: "هنر بدون معرفت هیچ است." در این زمانه هنر نه هدف بلکه به عنوان وسیله بود، وسیله ای در خدمت هدف غایی انسان یعنی سعادت و سعادت یعنی شناخت خداوندی که وجود او دلیل وجود زیبایی در همه چیز است. (کوماراسوامی، ۱۳۸۶: ۱۶۸)

۱-۳- زیبایی شناسی مدرن

دوره ی بعدی، دوران نخستین زیبایی شناسی مدرن است. از وقایع قابل توجه در این دوره، دوئل استدلالی بین توماس هابز، واضع مکتب خودپرستی و شافتسبری است. شافتسبری نتیجه گرفت که اندیشه زیبایی شناسی بی غرضانه است و این عامل سرچشمه ی تئوری زیباشناسی اوست. هیوم وارث تفکرات شافتسبری است. او با قاطعیت بیان می دارد که زیبایی کیفیت ملموس و قابل مشاهده ی اشیا نیست بلکه فلسفه ذهنی است. (جوادی، ۱۳۷۶: ۵-۷)

زیبایی شناسی (aesthetic) از واژه یونانی ایستانستای (aisthanesthai)، آیستتیس یونانی مشتق شده که به معنی "ادراک حسانی" است. این واژه را اولین بار باومگارتن (۱۷۱۴-۱۷۶۲) در سال ۱۷۵۰ در کتاب تاملاتی در شعر به معنای "مدرکات" و متمایز از نوئتا (noeta) به معنای معقولات بکار گرفت. بنابراین، لزوماً به معنای زیبایی شناسی نبود. اما بعدها خود او کتابی به نام استتیکا (aesthetica) نوشت که در آن واژه ی استتیک را برای مشخص کردن آن بخشی از روانشناسی تجربی بکار می برد که به قوه نازل روان انسان یعنی معرفت حسی می پرداخت و بنابراین، مقوله ی زیبایی فقط یکی از مباحث آن به شمار می رفت. (همان) در بین دیدگاههایی که از دو هزار سال پیش در مورد زیبایی ابراز گردیده، ایمانوئل کانت دیدگاه خاص و مهمی را در زیبایی شناسی بنیاد نهاد. و آن را به دو بخش زیبایی و هنر تقسیم کرد. با تحلیل خاص او از زیبایی رشته ی زیبایی شناسی یا فلسفه هنر به عنوان رشته ای مجزا و مستقل به منصفه ظهور رسید و در این باب تحولات بنیادین و شگرفی را ایجاد کرد. (احمدی، ۱۳۸۰: ۸۰) زیبایی از نظر کانت را می توان چنین خلاصه کرد که: "زیبایی آن است که لذتی بیافریند رها از بهره و سود، بی مفهوم و همگانی و چون غایتی بی هدف باشد." (کانت، ۱۳۷۷: ۳۵) این تعریف که شاید بی معنا به نظر برسد، در زیبایی شناسی مدرن همان ارزشی را داراست که فرمول نسبت انیشتین دارای آن می باشد. (احمدی، ۱۳۸۰: ۸۰) این تعریف دارای برخی لوازم و تبعات است. از جمله اینکه زیبایی به لذت و ادراک حسی وابسته بوده و از مفهوم سازی و شناخت علمی مستقل است. یعنی حکم به زیبایی یک چیز، حکمی منطقی، عقلانی و مفهومی نیست بلکه حکمی ذوقی است. همچنین حکم واقعی در مورد زیبایی یک شی یا یک امر، حکمی کلی و همگانی بوده و امری سلیقه ای و فردی نیست. به

این ترتیب کانت زیبایی را تجلی حقیقت متعالی در جهان نمود می خواند و نتیجه ای که در نقد سوم حاصل شده این است که دریافت زیبایی مقدمه ی دریافت عقل است. (کاپلستون ، ۱۳۶۰ : ۳۶۱/۶) بدین ترتیب مطالعه ی زیبایی پس از کانت از زیبایی طبیعت به زیبایی در هنر ارجاع داده شد. (الیاس ، ۱۳۸۵ : ۱۱۰)

هگل نیز می گوید : " هر نمودی که آن ایده ی کلی در آن بیشتر جلوه کرده باشد زیباست . " او منکر وجود طبیعی زیبایی نیست ، اما تاکید می کند که زیبایی ، در هنر بسی برتر از آن است . زیرا زیبایی هنری آفریده ی بی میانجی روح و نمایشی است که روح از خویش به خویش میدهد . (کاپلستون ، ۱۳۶۸ : ۲۲۹/۷) او معتقد است که زیبایی وقتی تحقق می پذیرد که عقل صورت حسی به خود گیرد . صورت حسی محملی برای بن مایه ی عقلی است . لذا ، وظیفه ی هنر را عرضه ی بلا واسطه ی ایده به ادراک می داند . هر قدر یک اثر هنری عنصر ذهنی و یا درون ذاتی را بیشتر نمایان سازد به همان نسبت از کمال بیشتری برخوردار است . (ضیمران ، ۱۳۷۷ : ۳۰۲-۳۰۶)

۱-۴- نظریه های قرن نوزدهم و پس از آن :

پس از نظریه های تقلید و بازنمایی باستان گرایی که ، به واقع گرایی هنری شهرت گرفت و پس از پا گرفتن نظریه ی احساسی یا اظهاری هنر که بر الهام و تخیل هنرمند تاکید داشت ، نظریه های عصر پسامدرن مطرح گردید . از مهمترین خصوصیات ظهور و برآمدن و تکامل هنر مدرنیستی مرحله عبور از مرحله ی بازنمایی به مرحله انتزاع محض بود ، لذا در این زمان سعی میشد تا هنر ، خود را از هر گونه ارجاعات تقلیدی عاری و هر گونه تصویر از واقعیت را به دور ریزد . (ضیمران ، ۱۳۷۷ : ۳۱۵) یکی از نظریه های مهم این قرن دیدگاه اظهاری پدیدارشناسی و وجودگرایی است که اساساً بر تجربه ذهنی تاکید دارد و در عین حال به بعضی از عناصر موجود در اشیاء آنگونه که ادراک می شوند نیز اهمیت داد که مبنای فهم زیبایی شناختی آن را در تبیینی مانند هایدگر از دانستن می توان یافت که دانستن را مرکب از سه فعالیت معرفی می کند . در این دیدگاه عاطفه ، فهم و اظهار افراد باید در معرض تجربه ای باشد که از طریق احساسات جریان می یابد . برای تحقق چنین امری باید در معرض حالات ادراک و اظهارات قرار گرفت . پس از آن انسان به درک متعلق احساسات نایل شده و در نهایت آنچه درک شده اظهار می گردد. (الیاس ، ۱۳۸۵ : ۱۲۱-۱۲۵)

۱-۵- زیبایی شناسی در فلسفه اسلامی :

فیلسوفان اسلامی مشاء و اشراق ، سرشت زیبایی را در سیر مباحثه شان پیرامون خداوند و ارتباطش با مخلوقات مورد توجه قرار می دادند که در این سیر فیلسوفان مشاء ، تحت تاثیر منابع فکری نوافلاطونی مانند ائولوجیای منسوب به ارسطو و تابع ادراک حسی بودند . اما فیلسوفان

اشراقی تحت تاثیر افلاطون و تابع شهود هستند . (افراسیاب پور ، ۱۳۸۶ : ۷) نیز فیلسوفان اسلامی توجه قابل ملاحظه ای به تبیین مبانی روانشناختی و معرفتی حکم زیبایی شناختی و خلاقیت هنری در معرفت بشری داشته اند و به بسط تفاوت‌های میان زیبایی محسوس و معقول ، عشق و لذت در ارتباط با یکدیگر پرداختند . از نظر آنان توجه به حس زیبایی ، علاوه بر آنکه ابزاری برای رسیدن به عشق حقیقی (خداوند) است در ایجاد خلاقیت و ورود به عالم تخیل هم موثر است . انسانها با توجه به زیبایی شناسی و درک و دریافت جمال الهی است که می توانند به اعتدال روحی و رفتاری به فضایل اخلاقی دست یابند که این خود جزء زیبایی های معنوی میباشد . (امامی جمعه ، ۱۳۸۵ : ۱۱۲ - ۱۲۶)

۲- زیبایی ذهنی و عینی :

نظریه‌هایی که در تعریف هنر و زیبایی بیان کرده‌اند به طور کلی بر دو نوعند: یکی Subjectiv ذهنی (درونی) و دیگری Objectiv عینی (بیرونی). صاحبان نظریه های ذهنی می‌گویند: زیبایی چیزی نیست که در عالم خارج وجود داشته باشد و بتوان آن را با شرایط و موازین معینی تعریف کرد بلکه کیفیتی است که ذهن انسان در برابر محسوسات از خود ایجاد می‌کند یا به قول بندتو کروچه وجود زیبایی یک فعالیت روحی صاحب حس است نه صفت شی محسوس، از طرف دیگر صاحبان نظریه های عینی معتقدند که زیبایی یکی از صفات عینی موجودات است و ذهن انسان به کمک قواعد و اصول معینی آن را درک می‌کند البته کسانی هم هستند که حقیقت زیبایی را در جمع بین دو نظر ذهنی و عینی میدانند و برتری درستی آن بر دو نظر قبلی را واضح میدانند، زیرا از طرفی آن فعالیت روحی که منتهی به احساس زیبایی میشود در برابر بعضی محسوسات (که میتوانیم آنها را زشت بنامیم .) اصولاً تحریک نمی‌شود . پس محسوسات برای آنکه آن فعالیت را برانگیزند باید شرطی و یا شروطی داشته باشند . از طرفی دیگر ، یک چیز که فعالیت روحی زیبا را در یک فرد تحریک میکند ، غالباً در دیگران چنین فعالیتی را بر نمی‌انگیزد ، بنابراین ، علاوه بر شروطی که باید در محسوس باشد ، استعداد خاصی هم باید در ذهن صاحب حس باشد تا از آن محسوس به خصوص تاثیر پذیرد . (کروچه ، ۱۳۵۸ : ۷ و ۸) حال این سؤال مطرح است که ادراک زیبایی ارزشهای اخلاقی به ذهن اندیشنده (سوژه) مربوط است یا به عین (اژه) نیز ارتباطی می‌یابد ؟ قلمرو امور سوژکتیو بسیار گسترده به نظر می‌آید و ادراک حسی ، تخیل ، وجد ، ذوق ، والا ، هیجانان ، خاطره و ... را در بر می‌گیرد و البته زیبایی نیز جزء این قلمرو است . البته زیبایی همانگونه که اشاره شد به خودی خود معانی متعددی را در بر می‌گیرد یا زیبا ، طبق فلسفه افلاطون تجلی یک ایده ، یک ذات و بازتابی است از یک زیبای مثالی یا مطلق که از تمام تجلیات زیبا در عالم خاکی همچون والا ، لطیف ، بدیع و ... فراتر است و بدین ترتیب وجودی عینی می‌یابد یا مفهوم عمومی است که همه ی این

مقولات را در بر می گیرد. (ژیمنز، ۱۳۹۰: ۱۱۲) زیبایی همچنین، نزد افلوپتین امری ابژکتیو است که تحقق خارجی دارد نه اینکه صرفاً امری سوژکتیو باشد. (Nichels, 1993, p 620)

افلوپتین علاوه بر اینکه ادراک حسی را متصف به زیبایی می کند، امور غیر حسی را نیز زیبا می داند، مثلاً رفتارها و اعمال و فضایل و دانش ها را هم زیبا می خواند. حال اگر زیبایی از نظر انسان، امری سوژکتیو نیست و بیرون از ذهن آدمی در خود چیزها وجود دارد پس چه چیزی در اشیا موجب می شود که آنها را زیبا بخوانیم؟ (افلوپتین، ۱۳۶۶: ۷۵۸)

افلوپتین در تلاش برای پاسخگویی به این سؤال به بررسی نظر معاصران خود و آنچه عموم مردم زیبا می پندارد می پردازد، اولین پاسخی که به ذهن می رسد آن است که بگوییم زیبایی حاصل تناسب است.

(همانگونه که افلاطون معیار زیبایی را تناسب میان اجزا و کل می داند.) لیکن این تعریف را مانع و جامع نمیداند، این تعریف زیبایی اشیا بسیط را مانند زیبایی نور خورشید، صداها، ستارگان، حتی ارزشهای اخلاقی و ... را در بر نمی گیرد. (افلوپتین، ۱۳۶۶: ۱۱۲ و ۱۱۳) لذا او زیبایی اشیا محسوس را از زیبایی معقول می داند. یعنی اشیا محسوس را از آن جهت زیبا میداند که صورت معقول را پذیرفته اند. لذا افلوپتین راه را برای تعریف متافیزیکی از زیبایی باز میکند و بدین ترتیب منشا زیبایی را به نفس، عقل و سپس به مبدا نخستین ختم میکند. بنابراین نزد افلوپتین زیبایی از آن صورت معقول است و اشیا زیبا چون تجلی صورت زیبا هستند، زیبا به نظر می آیند. فرانسیس هاچسن که در تاریخ نظریات اخلاقی در مقام هوادار نظریه ی حس اخلاقی است، مضمون حس اخلاقی را به پیروی از شافتسبری از سر میگیرد. وی میان حس ظاهر و باطن فرق می گذارد. ذهن به یاری حس ظاهر بینایی، شنوایی، بساویی و لامسه، در قاموس جان لاک، تصورات بسیط کیفیات مفرد اشیا را می پذیرد. آن تصوراتی که با حضور اشیای بیرونی و فعلشان در ما ایجاد می شوند احساسات نام دارند.

به عقیده ی او، ما به دستیاری حس باطن، نسبتهایی را ادراک میکنیم که حس یا حسهایی متفاوت از دیدن یا شنیدن و یا بسودن موضوعات منسوب جداگانه شان را پدید می آورند. حس باطن (درونی) به طور کلی به حس زیبایی و حس اخلاقی تقسیم می شود و ما به یاری حس اخلاقی، در سیر و نظاره ی افعال نیک دیگران، ادراک لذت می کنیم و بر آن می شویم که فاعل آن را دوست بداریم، بی آنکه اعتنایی به سود طبیعی فراتر از آنها بنماییم لذا همانگونه که به کمک حس ظاهر کیفیات محسوس را در می یابیم به کمک حس باطن نیز کیفیات اخلاقی را درک می کنیم. پس از شافتسبری با مشغول داشتن اندیشه اش به تصور زیبایی فضیلت و زشتی رذیلت، رنگ زیبا شناختی تندی به اخلاق داده بود و هاچسن نیز این گرایش را ادامه داده و درباره ی فعالیت حس اخلاقی بر حسب زیبا شناسی سخن گفت. او به

راستی سخن از حس اخلاقی زیبایی می گوید ولی مرادش حس زیبایی اخلاقی است . از توصیف‌ها چسبندگی دوباره ی حس اخلاقی چنین بر می آید که آنچه بی واسطه بر ما مکشوف می شود زیبایی اخلاقی فضیلت است . (کاپلستون ، ۱۳۸۸ : ۱۹۷ - ۲۰۰) لذا در نظریه ی آنان سخن از شهود باوری و دیدی سوپژکتیو به افعال اخلاقی به میان آمده است . این در تقابل آشکار با نظر کسانی است که زیبایی اخلاق را ناشی از عقل و استدلالهای عقلی می دانند . از طرفی نیز کانت می گوید : حکم زیبایی در عین حال که حکمی است فردی ، جزئی و ذهنی در همان حال حکمی است کلی و عینی .

به نظر میرسد که رای صحیح ، نظر کسانی باشد که قائل به دو قطبی بودن در نظریه ی زیبایی هستند . علامه محمد تقی جعفری که از جمله معتقدان به این رای میباشد ، می گوید : " نظریه دو قطبی بودن زیبایی در میان دو نظریه ی افراطی و تفریطی قرار دارد که یکی به تنهایی به جنبه ی ذاتی زیبایی پرداخته و زیبایی را درک و دریافت ذهنی از پدیده های عینی میداند ، که لذا اگر آدمی از چنین ذهن یا استعدادهای روانی برخوردار نباشد زیبایی هم وجود ندارد . در نظریه ی دیگر ، تنها به جنبه ی عینی و برون ذاتی زیبایی توجه می شود و در این نظر ، زیبایی را نمودهای عینی خوشایند و مورد پسند ذهن می داند که در آن ذهن آدمی نقش منعکس کننده ی آن را دارد . اما ، در دیدگاه علامه جعفری ، زیبایی حقیقی است که وابسته به دو قطب درون ذات و برون ذات است .

به این معنی که نمودهای زیبایی مانند دیگر حقایق ، جریانات و پدیده های طبیعی واقعیت داشته و این جدای از بود و نبود انسان است . اما ، درک و دریافت زیبایی به عاملیت انسان وابسته است ، با این فرض که آنچه در درون او به عنوان زیبا نهاده شده ، غیر از مدرکی است که زیبایی را درک می کند . حتی در مواردی که انسان نظم اندیشه ها و استنتاجات خود را به عنوان یک عمل ذهنی زیبا در درون اش جریان دارد درک میکند مدرک کاملاً از مدرک جداست . علامه در مقابل متفکرانی مانند بندتو کروچه که معتقدند زیبایی در جهان عینی به خودی خود وجود ندارد ، این تقسیم بندی را بیان میکنند . (جعفری ، ۱۳۶۹ : ۱۲ - ۱۵)

۳- زیبایی محسوس و معقول :

علاوه بر تقسیم بندی مذکور که به عینی و ذهنی بودن زیبایی اشاره دارد از زیبایی محسوس و معقول هم نام برده شده که اولین گام در پدیده ی زیبایی ، نمود محسوس است و این نمودهای زیبا هستند که در ماهیت خود دارای " خصلت " زیبایی می باشند . اما بحث پیرامون خصلت فی نفسه ی زیبایی به تنهایی کافی نیست و به ناچار با درون آدمی نیز ارتباط می یابد . برای مثال یک گل سرخ زیباست ، اما هنگامی که ترکیب گلبرگهای آن جابه جا شود ، زیبایی آن از بین می رود و این مسئله ای است که چرایی آن را می باید در درون آدمی جستجو

کرد. با گذر از "شی زیبا" و توقف بر سطح "برای من زیبا" در واقع وارد قلمرو روان شده ایم. اگرچه در اینجا نیز با "خصلت" زیبایی موجود در نمود روبرو هستیم، اما "خصلت" به طور قابل توجهی، خود را از دید و درک هر مشاهده کننده مخفی میکند، به گونه ای که یافتن آن محتاج دگرگونی هایی در مشاهده کننده است. زیبایی نهفته در بعضی از آثار هنری به جد با هر چشم عادی غریبه است اما تنها برای بعضی از افراد که به لحاظ خبرگی، دید حیرت آوری پیدا نموده اند، خویش را نمایان می کند. همچنین است دریافت زیبایی های معقول. مشاهده ی اسطوره های صبر و گذشت و نعدوستی که دریافت زیبایی آنها احتیاج به هماهنگی و تعادل روانی و همچنین عظمت های ذهنی دارد. کدام آدم بخیلی از ایثارگری های پاره ای از انسانهای با عظمت، احساس زیبایی می کند؟ (جوادی، ۱۳۷۶: ۴۰-۵۰)

بر اساس پدیده هایی چون اخلاق و ارزشهای متعالی در مبحث زیبایی شناسی، باید این نکته را پذیرفت که غیر از زیبایی های محسوس، زیبایی های نامحسوس (معقول) نیز وجود دارند. از میان زیبایی های معقول، می توان به زیبایی اخلاق و ارزشهای اخلاقی، زیبایی فصاحت و بلاغت نیز اشاره داشت. اخلاق، در دو مقام واجد زیبایی عقلانی است. نخست هنگامی که به عنوان احساسات عالی و تعینات برین نفسانی مورد توجه قرار گیرد و دوم وقتی که حقایق عالی اخلاقی بر زندگی آدمی منطبق گشته، حیات بشری را مزین به ارزشهای اخلاقی نماید. (جعفری، ۱۳۶۹: ۴۹ - ۵۰)

علامه جعفری با نظر به پدیده ها و فعالیت های روانی و همچنین روابطی که میان مجموعه ای از آنها مطابق علل و انگیزه برقرار می شود، به بیان زیبایی معقول می پردازد. در این نوع از زیبایی، تعادل منطقی میان قوانین حاکم، سبب درک شهود خاص زیبایی میشود. برای مثال، انسان در میان احساسات متنوع، با یک شهود لطیف درونی، زیبایی را در مجموعه ی آن احساسات درک مینماید. (نصری، ۱۳۸۰: ۱۳۱)

به اعتقاد ایشان اخلاق یکی از مهمترین جایگاههای واجد زیبایی معقول است که تنها وقتی امکان دستیابی به این زیبایی ها فراهم میگردد که به عنوان احساسات عالی و تعینات برین نفسانی مورد توجه قرار گرفته و حقایق عالی اخلاقی بر زندگی انسان منطبق گردد.

پذیرش این زیبایی، سبب پیشبرد موجودیت بشری و شکوفا ساختن استعداد های عالی انسان می گردد. اما، تاکید علامه بر اهمیت زیبایی معقول به معنی نفی و انکار زیبایی محسوس نیست، بلکه این خود بر واقعیت زیبایی محسوس دلالت دارد. این یک قائده ی اساسی و پایدار در دیدگاه اوست که برای نائل ساختن بیشتر به لذایذ معقول، از لذایذ محسوس استمداد می شود و انسان برای وصول به علم و جهان بینی راهی جز گذر از محسوس برای رسیدن به قوانین علمی و جهان بینی معقول ندارد. (جعفری، ۱۳۶۹: ۲۳۸)

بنابراین علامه، قائل به تلازم این دو زیبایی است. از طرفی او به تفاوت‌های میان آنها نیز اشاره دارد: به نظر او مهمترین تفاوت بین دو نوع زیبایی در نحوه‌ی دریافت آنهاست. در زیبایی محسوس، حواس طبیعی، شهود زیبا یابی انسان را بر می‌انگیزند. در صورتیکه زیبایی معقول به طور مستقیم از ارتباط حواسبا نمودهای جهان عینی به وجود نمی‌آید و محصولی از فعالیت‌های درون ذات نیز هست. این زیبایی که عامل شناخت اصول و ارزش‌های انسانی را به وجود آورده، در درون ذات حالت شکوفایی به خود می‌گیرد. علاوه بر آن مواد عینی فیزیکی نمود زیبایی، قابل محاسبات کمی می‌باشد. اما، حقیقتی که زیبایی معقول در آن پدیدار می‌گردد، شخصیت آدمی است که مافوق محاسبات کمی و توزین است. تفاوت دیگر اینکه، زیبایی محسوس به جهت تکرار مشاهده‌ی آن تدریجاً لذت و جاذبیت و زیبایی خود را دارا می‌باشد و هر اندازه که انسان بیشتر به این حقایق و تکمیل آنها بپردازد، بر لذت زیبایی آنها افزوده می‌گردد. نکته مهم دیگر در تفکیک این دو زیبایی مربوط به تنوع موضوع شهود و احساس است. در حالیکه عامل بر انگیزنده شدن شهود و احساس برای دریافت زیبایی محسوس، اشکال، صورتها، رنگها و روابط میان مجموعه‌ای از نمودهای عینی است، عامل برانگیخته شدن شهود و احساس زیبایی معقول، شناخت و ایمان به کمال و عظمت آن پدیده و فعالیت‌های روانی خواهد بود. (جعفری، ۱۳۶۹: ۳۵)

درک تفاوت‌های این دو نوع زیبایی، در استفاده از قابلیت‌های زیبایی تأثیر داشته و تفکیک و ارزیابی تجربیات غیر زیبایی شناختی از تجربیاتی که کاملاً رویکرد حقایق زیبایی شناختی دارند، امکان پذیر میکند.

درباره‌ی زیبای، تا آنجا که ذهن را محتویات چرکین و عاری از واقعیات پر نموده باشد، احساس حاصله فاقد زیبایی است. مگر آنکه در حالاتی نادر ذهن منفعل شود و واقعبیت با روشنی بر ذهن بتابد. تحسیلات و سطح سواد، اگرچه مختصر تأثیری در بهره‌مندی از زیباییها به واسطه رشد ذهنی دارد، اما فرآیند واقع‌نگری (وبالتبع زیبایی) روشن بینی خاصی می‌خواهد که با اخذ مدارک عالی دانشگاهی حاصل نمی‌شود. ای بسا نمودهای زیبا در دو قلمرو عین و روان از برابر ذهن بی تفاوت افراد می‌گذرد، بی‌آنکه جرقه‌ای از زیبایی جهش نماید. این افراد از درک زیباییها عاجزند و تنها به مواردی بسنده می‌کنند که در ذهن تبدیل به درک مطلوبی برای «من» گردد. این زیباییها طبعاً شامل مواردی است که نزد عموم پذیرفته و منطبق با باورهای عمومی است. ایشان در واقع حصار به دور خود کشیده‌اند که پذیرفتنیها تنها در داخل حصار قرار دارند و از رویارویی با نمودهای خارج از حصار وحشت دارند. روشنترین مدعا، زیباییهای پذیرفته شده در غالب جوامع انسانی (شرق یا غرب یا حتی جوامع مذهبی، هر کدام به صورتی) است که نمود در خدمت درک ایشان است، نه آنکه درک تابع مختصات نمود باشد. این زیباییها عمدتاً شامل

مواردی محدود مانند بعضی از آثار طبیعی - روانی - هنری است. اغلب این افراد از درک زیباییهای درونی یا معقول وحشت دارند و به همین خاطر (عجز و وحشت) اقدام به نفی این زیباییها می‌کنند، اخلاق را به معنی مواد قانونی و باورهای شایع تلقی کرده آن را جایگزین معنویات می‌کنند.

برای آنکه درک تابع نمود گردد، باید انقلابی اساسی در محتویات ذهن (حافظه)، یعنی باورداشتهایی که آگاهانه یا ناآگاهانه در آدمی منقوش شده‌اند، صورت گیرد. از آنجا که در قلمرو حافظه، خود ناآگاه بسیار وسیعتر، مبهمتر و مجهولتر از خودآگاه است، ادراک تابع دست اندازی آن عواملی می‌شود که از مدیریت ذهن خارج هستند. ساختار عظیمی که نمود را به شکل بنای مبهم خویش درآورده و نما می‌دهند. بدیهی است محتویات این بخش، آن عوامل سازنده رسوب شده- ای است که در طی زمان، تکوین خود را با تکرار پذیرفتنیها، حاصل نموده‌اند.

اقدام اساسی برای ساختن ذهنیتی نو که ادراک را منطبق با مختصات نمود به دور از مصلحت‌نگریها کند، تحولی عمیق به سمت آگاهی بر هر دو بخش حافظه و بازنگریهای اندیشمندانه به محتویات، و ضرورت غربال نمودن سره از ناسره در ذهن و پالایش این بخش مقدس از هر ناصواب و هم‌آلودی است (که در طی زمان و بر اثر فرآیندهای پیچیده، «من» را شکل می‌دهد). مجزا نمودن واقعیهایی که خداوند برحسب ضرورت بشری، در جهت میل موجود در او برای تکاپوگری معنی‌دار و رو به بالای او، آفریده، انسان را گاه تا مرز مخاصمه و انهدام این واقعیات به پیش می‌رانند.

زدودن یا حداقل بازنگری به رسوبات ذهنی، سبب واصل شدن به مرحله شریف روشن‌بینی و ارتباط واقعی با پدیده‌ها در محیط ذهنی فاقد هر گونه سفسطه و پیشداوری می‌شود. در انسانهای رشد نیافته، بدون هر گونه تأمل و تعمق در وقایع و پدیده‌ها، حکم به اثبات یا نفی آنها در ذهن موجود است. این آلودگیها در ذهن بزرگترین دشمن سلامت و تعادل و هماهنگیهای روانی که هم علت و هم معلول کمال است، می‌باشد. (جوادی، ۱۳۷۶: ۵۴-۵۷)

نکته دیگر آنکه بدون تصفیه‌ی اخلاقی و عنایت به ارزشهای اخلاقی درک زیبایی‌های برتر نیز امکان نخواهد داشت: "درک و دریافت جلوه‌ی ایده مطلق به اصطلاح هگل و معشوق و محبوب و جمیل مطلق به قول مولوی در نمودهای زیبایی محسوس یا آرمانهای معقول، بدون تصفیه روح از کثافات و آلودگی‌های حیوانی و محسوس پرستی و غوطه خوردن در نموده‌ها و روابط محدود و محدودکننده‌ی تفکر و شهود زیبایی امکان‌ناپذیر است. همان‌طور که عقل آدمی بدون رهایی از محسوسات متغیر و امیال بی ضابطه نمی‌تواند قانون کلی را در علوم درک کند. همچنین مغز آدمی نمی‌تواند بدون تصفیه روح جلوه‌ی ایده مطلق و کمال مطلق را درک و دریافت نماید." (جعفری، ۱۳۶۹: ۲۵)

۴- نقد نظریه زیبایی در اخلاق

پس از بیان انواع زیبایی‌ها و اثبات وجود زیبایی‌های معقول و اینکه زیبایی ارزش‌های اخلاقی از نوع زیبایی‌های معقول و غیر محسوس و ترکیبی از دو جنبه ذهنی و عینی می‌باشد، اینک به بررسی پرسشی که در راستای این مقاله مطرح است می‌پردازیم. در نظریه‌های اخلاقی گوناگونی که مطرح شده اند هر دیدگاه، اخلاق را از مقوله‌ای متفاوت بررسی میکند لذا برخی مبنای اخلاق را وجدان، برخی سود و منفعت، گروهی علم و دانش، برخی عاطفه و محبت و گروهی نیز مبنای افعال اخلاقی را "زیبایی" میدانند. طبق دیدگاه این گروه که زیبایی مبنای اخلاق را تشکیل می‌دهد، می‌باید بشر را به گونه‌ای تربیت کرد که بتواند زیبایی‌های معنوی افعال اخلاقی را درک کند. زیبایی فداکاری، گذشت، انصاف، عدالت، جود، حلم و ... را با توجه به درک و دریافت درونی دریابد. لذا اگر انسان اینگونه زیبایی‌ها را نیز همانند زیبایی‌های محسوس که به سادگی قابل دریافتند دریابد، قاعدتا به سوی این اعمال جذب خواهد شد. بنابراین طرفداران این نظریه معتقدند که با تغییر ذائقه‌ی فکری و ذهنی مردم و ایجاد گرایش به زیبا دانستن مکارم اخلاقی، میتوان جامعه‌ای اخلاقی نیز تربیت کرد. فقها و متکلمین شیعه و معتزلی نیز با تاکید و اعتقاد به وجود حسن و قبح عقلی بر این باورند که افعال اخلاقی ذاتا زیبا و تحسین برانگیزند لذا، انسان با ادراک زیبایی افعال اخلاقی پی به خوبی آنها می‌برد و فضایل اخلاقی از رذایل اخلاقی باز می‌شناسد و به کمال نائل می‌گردد. لذا از نظر اینان مبنای فعل است که انسان زیبایی روح خود را از فعل اخلاقی زیبا کسب می‌نماید. در مقابل، افلاطون می‌گوید اساسا اخلاق مربوط به روح زیباست و فعل زیبایی خود را از زیبایی روح کسب می‌نماید. او اخلاق را برابر با عدالت میداند و عدالت را مساوی با زیبایی. به گفته افلاطون عدالت و مساوی با تناسب و هماهنگی اجزا با کل معنا می‌یابد لذا اخلاق در نظر او یعنی دستگاه روحی انسان که مجموعه‌ای است از اندیشه‌ها و تمایلات، خواسته‌ها، اراده‌ها و تصمیمات که در هماهنگی کامل با یکدیگر باشند و لذا جامعه اخلاقی و عدالت محور اینگونه حاصل می‌آید. اما ایرادی که به این بیان وارد می‌آید عدم امکان تعیین دقیق تناسب و هماهنگی میان اجزاست به خصوص در افعال اخلاقی که ویژگی کیفی دارند بسیار سخت می‌نماید. (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۰۷ - ۱۱۱) اما، تفاوت این دو دیدگاه در آن است که در نظر اول اعتقاد بر این است که طالب زیبا، به حکم سنخیتی که میان طالب و مطلوب وجود دارد زیباست یعنی خود فعل زیباست و انسان از فعلش زیبایی کسب می‌نماید. ولی در نظر دوم خود روح زیباست و از روحی زیبا فعلی صادر میشود که زیبا خواهد بود چرا که معلول آن علت است. استاد مرتضی مطهری در باب این نظریه در اخلاق می‌گویند: این نظریه در قسمتی صحیح و در قسمتی دیگر نادرست است. نادرستی آن بدان علت است که گمان کرده اند زیبایی معنوی در همین جا خاتمه می‌یابد و روح انسان تنها

برای درک و دریافت سلسله ای از کارها موجود شده مثل زیبایی، راستی، امانت، عفت و امثال اینها. اما، از طرفی نیز این نظریه درست می نماید چرا که اصل زیبایی را که ذات مقدس پروردگار است ناآگاهانه درک میکند و خواسته ها و طریق رضای او را که راه سعادت ماست بالفطره از سوی خدا میداند. بنابراین، اساساً، ما تا به یک حقیقت و زیبایی مطلق معقول و معنوی به نام خدا قائل نباشیم، نمیتوانیم به ادراک یک زیبایی معنوی دیگر نائل آییم. یعنی زیبایی معنوی روح یا زیبایی معنوی فعل، آن وقت معنی پیدا میکند که به خداوندی واحد که کمال مطلق است معتقد باشیم. اگر خدایی نباشد فعل صرف، معنای خوب و زیبا نمیدهد. فعل زیبا یعنی فعل خدایی، فعلی که پرتویی از نور خدا در آن فعل باشد. (مطهری، ۱۳۶۹: ۷۶ - ۷۹) علامه جعفری نیز در تعریفشان از زیبایی که: "زیبایی، نمادی است نگارین و شفاف که بر روی کمال کشیده شده و کمال عبارت است از قرار گرفتن یک موضوع در مجرای بایستگی ها و شایستگی های مربوط به خود و همان نظم عالی است که روح انسانی آن را در عالم هستی مخصوصاً در نمودهای زیبا درمی یابد." (جعفری، ۱۳۶۹: ۱۸۳) کمال را نهایت و مقصد زیبایی میداند و هنگامی که روح انسان آن را دریافت، به کمال خود رسیده و خوب جذب آن می گردد و عطر زیبایی در حقیقت به حیات متصل شده. (رافعی، به نقل از جعفری، ۱۳۷۳: ۱۷) بنابراین، زیبایی در این میان طریقی است برای دریافت کمال، یعنی دقت در یک اثر زیبا و یا در یک فعل زیبا، در عین حال که حس زیبا جویی انسان را اشباع میکند، او را به دریافت کمال نیز نائل می گرداند. (جعفری، ۱۳۶۹: ۱۶۰) علامه جعفری بارها تاکید نموده اند که همانگونه که چشم یک انسان تیزبین از تماشای آسمان لاجوردین سیر نخواهد شد، زیبایی وجدان یک انسان پاک و مصفا نیز انسان را بیش از پیش مبهوت و مستغرق در زیبایی خود خواهد کرد و این ساده ترین جلوه ی زیبایی اخلاق است. به این ترتیب او دامنه ی زیبایی را طوری گسترش میدهد که نه تنها قلمروی اخلاق را در بر میگیرد بلکه آن را بهترین ظرف برای مفهوم پردازی و استعاره های اخلاقی میداند. ادیان الهی و اخلاقیون و همه ی متفکرانی که با استعدادهای بشری آشنایی دارند، برطرف شدن زشتی های طبیعت حیوانی بشری را در فهم و دریافت این زیبایی میدانند، از این جهت، در کنار خواسته های حسی و ذوقی که مردم درباره محسوسات دارند، خواسته های عقلانی مردم درباره ی آرمانهای معقول و تجسم مناسب آنها در مظاهر حیات و طبیعت مطرح میشود و اساساً، تعریف زیبایی به عنوان نمودی نگارین و شفاف بر روی کمال که در آن کمال به عنوان قرارگرفتن در مجرای بایستگی ها و شایستگی ها تعبیر میگردد، یک تعریف اخلاقی است. این بایدها و نبایدهای مشترک یا شخصی نظام ارزشی فرد و جامعه را به صورت آرمانهای نهفته در قطب ذاتی زیبایی ارائه داده و ابزار تکامل فرد را شکل میدهد. (جعفری، ۱۳۶۹: ۷۳ - ۷۶)

۵- نسبی‌نگری و زیبایی اخلاق

شکی نیست که زیبایی در خارج وجود دارد یعنی شی از استعدادی برخوردار است که در شرایط مناسبی در مشاهده گر نوع خاصی از پاسخ یعنی پاسخ زیباشناختی را ایجاد میکند و ذهن انسان در درک و دریافت آن دخیل می‌باشد، اما همه ی انسانها در زیبا دانستن یا ندانستن یک چیز متفق القول نیستند و ما شاهد تفاوت آراء در زیبا نامیدن چیزها هستیم.

در اینجا باید پرسید که مقوم زیبایی چیست که چنین آراء مختلفی به وجود می‌آید؟ اغلب گفته می‌شود که زیبایی از آنجایی که بسیط و تحلیل‌ناپذیر است، لذا حضور آن را فقط میتوان شهود کرد و هیچ آزمون تجربی نمی‌تواند آن را معلوم سازد. من از دیدن چیزی لذت می‌برم و آن را زیبا می‌نامم که دوستم به هیچ وجه لذتی از آن نمی‌برد و آن را نازیبا می‌داند. بنابراین، زیبایی نسبی است نه مطلق. چرا که زیبایی خاصیتی است که تنها میتواند شهود شود ولی این واقعیتی مسلم است که مردم شهودهای متضادی دارند. از طرفی رسیدن به معیاری که مفید و حقیقی برای تعیین ارزش زیباشناختی باشد بسیار دشوار می‌نماید. (بیردلی و هاسپرس، ۱۳۷۶ : ۱۴۰ - ۱۴۱)

ما از دیدن یک نمایش، یک شاهکار هنری، منظره ای باشکوه و یا عملی ارزشمند به وجد آمده و آن را زیبا میخوانیم چندان که گویی زیبایی در این حالت برای ما نامتغیر، غیر تاریخی یا فراتاریخی است و مستدعی پذیرش عمومیت و کلیت احکام ذوقی. اما آیا دیگران نیز از دیدن فلان منظره به شغف آمده و باز هم آن را زیبا توصیف میکنند؟ کانت میگوید اگر بپذیریم که زیبا فاقد مفهوم است و در نتیجه کلی نیست و قبول کنیم زیبا سوبژکتیو است (زیرا من هستم که این لاله ها را زیبا می‌یابم)، آنگاه چه چیزی سبب میشود ببیندیشم که زیبا علیرغم همه ی ویژگی های یاد شده میتواند برای همگان زیبا باشد و نه صرفا برای من؟ دکارت زیبا را حکمی ذوقی دانسته و نسبی‌گرایی را در آن می‌پذیرد. این حکم را همواره فردی، وابسته به علایق، خاطره ها و تجربه های گذشته فردی در نظر میگیرد و معتقد است این حکم با گذشت زمان تغییر خواهد یافت و بنابراین نمیتوان زیبا را با محاسبات دقیق علمی اندازه گیری کرد و کمیت آن را مشخص نمود، چرا که علم بدنبال حصول امر کلی و قوانینی است که همیشه و همه جا صادق باشند در حالیکه زیبا با احساس فردی سر و کار دارد. دکارت می‌گوید: از آنچه که زیبا و مطبوع صرفا نسبت میان قضاوت ما و شی را بیان میکنند و از آنجایی هم که قضاوت انسانها تا این اندازه با یکدیگر متفاوت است میتوانیم بگوییم که معیار مشخصی برای سنجش زیبا و مطبوع وجود ندارد. (ژیمنز، ۱۳۸۰ : ۵۵)

از دیدگاه کانت: حکم کردن درباره ی زیبا، در عین حال که حکمی است فردی، ذهنی و جزئی در همان حال نیز حکمی است کلی و عینی. کانت که زیبایی را حکمی ذوقی میداند

میگوید که ۱- من ذوقم را به دیگری منتقل نمیکنم ۲- زیرا حواس من صرفاً به خودم تعلق دارد و در مورد مطبوع نیز همین گونه است، من میتوانم برای مثال (مثالی که خود کانت ذکر کرده است) شراب را مطبوع طبع بدانم درحالیکه همسایه ام حتی نمیتواند جرعه ای از آن بنوشد. در مورد زیبا (محسوس) هم چنین است: من نمیتوانم ذوقم را در رابطه با لاله هایی که به نظرم زیبا میرسند به دیگری منتقل کنم. همچنین نمیتوانم مفهوم زیبا را به دیگری انتقال دهم چرا که زیبا فاقد مفهومی است که بتواند زیبایی را اثبات کند. وقتی میگویم این شعر یا این بنا زیباست فقط به "حس مشترک" اتکا میکنم و فرض میگیرم که همه به اندازه من مایلند آنچه را که من احساس میکنم در نزد خودشان احساس کنند. "این دقیقاً همان دلیلی است که بر مبنای آن کسی که با ذوق داوری میکند مجاز است غایتمندی ذهنی، یعنی رضایت خویش از ابژه را به هر کس نسبت دهد و توجه داشته باشد که احساسش بدون واسطه ی مفاهیم، به نحوی کلی قابل انتقال به دیگری است."

بدین ترتیب کانت تعریفی دقیق از حکم ذوقی ارائه میدهد که برخلاف آنچه به ظاهر به نظر میرسد، حکم ذوقی تاملی، ذهنی، جزئی و فردی باشد، همچنین حکمی زیباشناختی، تالیفی و ماتقدم است. زیرا وجود یک "حس مشترک" را فرض میگیرد حسی که وجودش به نحو تجربی قابل اثبات نیست. (ژیمنز، ۱۳۸۰: ۱۲۴ و ۱۲۵)

اما کانت زیبا را یکی از شروط تحقق خیر نمیداند. به نظر او رابطه میان زیبا و خیر، هنر و اخلاق، حکم ذوقی و حکم اخلاقی صرفاً رابطه ای نمادین است نه واقعی. زیبا آن است که مطلقاً لذت ببخشد و خیر آن است که به تنهایی و طبق قانون اخلاقی خشنود سازد. (ژیمنز، ۱۳۸۰: ۱۳۳) حال، آیا درباره ی زیبایی های معقول از جمله ارزشهای اخلاقی این نسبی نگری صدق میکند؟ اگر من راستگویی را زیبا و خوب بدانم، آیا فردی دیگر آن را نازیبا و بد می پندارد؟ بی تردید عقل می باید بر احساسات و عواطف درونی ما که بیشتر متاثر از اعیان هستند، حکمرانی کند و تعیین نماید چه چیزی خوب و زیبا و چه چیزی نازیباست و لذا اینجاست که میتوان به زیبایی و کارکرد آن در تعیین ارزشهای اخلاقی اعتماد نماییم. اما، از طرفی زیبایی گرایی با منفعت طلبی و لذت طلبی رابطه دارد. گاهی افراد آنچه را که برایشان سود مند است زیبا میدانند و گاهی نیز آنچه را که برایشان لذتبخش است. اما می باید میان لذت نیکو و لذت بد تفاوت قائل شد و در اینجاست که "نسبی نگری" خودنمایی میکند. چه چیزی منفعت و خواست ما را تامین میکند؟ و چه چیزی برای ما لذتبخش خواهد بود؟ اصلاً چه کاری را باید زیبا و اخلاقی بدانیم؟ مسلماً سودها و لذتها و منفعتها از شخصی به شخص دیگر و از جامعه ای تا جامعه ی دیگر متفاوتند و هر کس معیار خاص خود را برای امور گوناگون دارد. همانگونه که ما در نسبت گروهی فرهنگی که شکلی از نسبت گروهی توصیفی است می بینیم، چنین اختلاف

نظریه‌های اخلاقی، اغلب در خطوط فرهنگی جریان می‌یابد. نسبت‌گیری فرهنگی بر سنت فرهنگی به عنوان یک منبع اولیه‌ی دیدگاه‌های فرد تأکید می‌ورزد و بر آن است که عمده‌ی اختلاف نظریه‌های افراد در حوزه‌ی فلسفه اخلاق ناشی از فرهنگ‌پذیری در سنت‌های اخلاقی مختلف است، هر چند که برخی اختلاف نظریه‌های اخلاقی نیز در میان افراد ناشی از تفاوت‌های ساخت و سرشت فطری یا سرگذشت شخصی آنهاست. برای مثال ممکن است گروهی اعدام والدین بدست فرزندان را در دوره‌ای از ضعف و پیری آنها تحسین کنند و اخلاقی بدانند و گروهی دیگر همین عمل را شدیداً تقبیح کنند که چنین اختلاف نظری اساساً نمونه‌ای از اختلاف نظر بنیادین در ارزشها نیست چرا که ممکن است گروه نخست را تصور بر این باشد که این عمل برای بهروزی والدین در زندگی پس از مرگ ضروری است، در حالیکه گروهی دیگر را تصور بر این نیست. بنابراین، این دو گروه بر سر اصل "فرزندان باید با والدین خود به طریقی که برای بهروزی دراز مدت آنها ضروری است، رفتار کنند و این درست می‌باشد" موافقت دارند، اما، اختلاف نظر درباره ملازمت این اصل مشترک در پرتو برداشتهای متفاوت از واقعیات می‌باشد. لذا، اخلاق مطلق است اما افعال اخلاقی متفاوتند.

همچنین در این باره نسبت‌گیری فرهنگی در اخلاق پذیرفتنی است چرا که می‌توان به این معنا تلقی‌اش کرد که ارزشهای یک فرد با توجه به فرهنگ او "نسبی" است، به این معنا که این ارزشها تابع فرهنگ او بوده و یا به طریقی علی‌وابسته به آنهاست بنابراین، حقیقت اخلاقی ثابت است. اما اگر "نسبیت گروهی اخلاقی" را در این معنا استعمال کنیم که "حقیقت اخلاقی" نسبت به چیزی (مثلاً سنت فرهنگی یک فرد) نسبی است، به این معنا که وابسته به آن یا تابع آن است، در آن صورت این اصطلاح به طرزی غلط انداز استعمال شده، زیرا همچون نظریه‌ای استعمال شده که اساساً وجود چیزی چون حقیقت اخلاقی را انکار می‌کند.

از طرفی امروزه، اعتقاد بر این است که یکنواختی قابل توجهی در تحسین و یا تقبیح افعال وجود دارد مثلاً تقبیح همگانی آدمکشی و خیانت. دلیل اعتقاد به اینکه یکنواختی قابل ملاحظه‌ای وجود دارد نیز این است که حتی بقای یک گروه اجتماعی بدون حضور ویژگی‌های معین در نظام ارزشی آن گروه مشکل به نظر می‌رسد. یک نظام اجتماعی باید روشهایی برای آموزش و پرورش جوانان، برای جفت‌گزینی، برای تقسیم کار، برای پرهیز از ناامنی شخصی جدی و مانند آن تدارک ببیند. یکنواختی در ارزشیابی در مواردی که به بقا یا به شرایط روابط اجتماعی قابل تحمل مربوط می‌شود قاعده مسلطی است. (ادواردز، ۱۳۷۸: ۱۷۸ - ۱۸۴)

۶- روان و زیبایی حقیقی:

ضرورت تصفیه‌های ذهنی آن گاه عیان می‌شود که به نقش فوق العاده آنها در هماهنگیهای روانی آگاه شویم. روان آن حقیقت درونی است که دارای جلوه‌ها و نمودهای متعدد

است که عمده‌ترین ویژگی آنها، پویایی و تحرک است و کمال عبارت است از: هماهنگی و اعتدال کلیه ابعاد روانی که این تعادل الزاماً باید توأم با تلاش جهت به فعلیت رسیدن آنها و کوشش در جهت نگهداری پاره‌ای از ابعاد در سطح بالقوه‌ها باشد. مثلاً اگر بعدی از ابعاد روان را حسد یا کینه در نظر بگیریم، هر گونه به فعلیت رسیدن در چنین قلمروهایی، حکم بازدارنده‌هایی را دارد که از شکوفایی سایر ابعاد روان مثل خیر و محبت جلوگیری می‌نماید.

کودکان تا سنینی در بالقوگی کامل تمام ابعاد روانی هستند و اگر کمال را هماهنگیهای فاقد نقص و یکسان بدانیم، ایشان در عین کمال هستند. کمالی ابتدایی که از بسیاری جهات متقدم بر روانهای متورم بزرگسالان است.

اقوام گوناگون، بسته به نوع نگرش و جهان بینی ها و ایدئولوژی ها، اصول ثابتی را می‌پذیرند و ارزشگذاری هر پدیده‌ای را در قیاس با این ثوابت تعیین می‌کنند. از این رو بسیاری از حقایق که موافق با آن اصول ثابت نیست حکمی ناصواب به صورت ادراکی تیره دارند. ادراک در مرحله بعدی به روان منتقل می‌شود. در اینجا است که روان در انتظار است تا از ادراک بهره‌مند شود، اما از آن رو که ادراک تابع جهتگیریهایی قالبی و پیش فرضهای ذهنی است، سهم روان از چنین ادراکی بسیار ناقص و محدود به ابعاد خاصی می‌شود. مثلاً در گروهی از انسانها براساس نوع نگرش ایشان، اصالت با ماده است و ماده در حال تغییر و دگرگونی است و هیچ حقیقت درونی به نام روح و روان وجود ندارد انسانها زاده تصادفات کور طبیعت هستند و موجوداتی رها شده‌اند که نباید در جست و جوی هیچ ثابتی برآیند، زیرا اصلاً وجود ندارد، آنچه هست گذرندگیهاست.

با چنین نگرشی که تمام ذهن را به عنوان ارزش اشغال کرد، رویارویی با هر حقیقتی واکنشی اسفناک دارد. از آن رو که ایشان هیچ حقیقتی را در باورهای خود نپذیرفته‌اند، و از آنجا که حقیقت، کامل، پایدار و ابدی است و با ذهنیات ایشان که ماده و حرکت و تغییر را با یک آنالیز و سنتز شتاب آلوده هیچ نقطه وحدتی بین موضوع یا انهدام (که بستگی به عظمت حقیقت و میزان ناسازگاری با ذهنیت ایشان دارد) آن می‌دهد. این حکم، همان ادراک است که به روان منتقل می‌شود. در این حال روان با بررسی ادراک حاصله، با بهره‌مندی پاره‌ای از ابعاد خود مواجه می‌شود. یعنی برای ابعادی نظیر گذشت، نועدوستی، ایثار، حق طلبی، کمال جویی و... سهمی را در آن ادراک نمی‌یابد. عقیده به وجود چنین ارزشهای اخلاقی (ایثار و...) ضرورتاً ناشی از اعتقاد به حرکت از مرحله گذرنده و رسیدن به مرحله ابدی بودن است. ذکر یک تذکر ضروری به نظر می‌رسد. تنوع و گستردگی ابعاد روانی به قدری چشمگیر است که ادراک با هر کیفیتی قابل انتقال به روان است. آنچه که لذت نامیده می‌شود عبارت است از اشباع چشمگیر یک بعد خاص از ابعاد روانی، و همین مسئله سبب خلط زیبایی و لذت گردیده است. مثلاً حس انتقام را در نظر

بگیریم، اگر این بعد روانی بنا به هر علتی، رشد چشمگیری نموده باشد، گذشته از آنکه مانع شکوفایی ابعاد دیگر نظیر گذشت و صبر می‌شود، از مشاهده حرکت‌های انتقامی یا خیال‌چنین وضعیتی، از آن رو که به میل انتقام طلبی پاسخ داده می‌شود، احساس لذت می‌کند و ممکن است آن را زیبا بنامد. استحکام چنین حالت‌های روانی، سبب انعقاد «من» با توجه به آن خصلت مذکور می‌گردد. از این رو مشاهده می‌شود که انسان‌هایی عین انتقام، عین گذشت، عین صبر و... هستند. تنوع ابعاد روانی است که سبب برقراری ارتباط روان با هر ادراکی (البته نه در یک فرد، در مجموع انسانها) می‌گردد. نمودارهای روانی در هر فردی الگوی خاص برای «من» است و از همین روست که تنوع امیال در انسانها، سبب دسته بندی ایشان در محدوده اشتراکاتشان گردیده و هر دسته کعبه‌ای را که اجابت کننده ابعاد و امیال رشد یافته ایشان است بنا نموده‌اند و گرد آن به طواف برخاسته‌اند. البته بدیهی است که شکوفایی روان با رشد کنترل نشده ی بخشی از روان بسیار تفاوت دارد. اولی عین کمال است، زیرا به فعلیت رسیدن واحدهای روانی و استحکام آنها، سبب انعقاد «من» می‌گردد و دومی عین نقص است زیرا عدم اعتدال و ناهماهنگی را به دنبال می‌آورد و این خود سبب آشفتگی و برهم خوردن نظم درونی می‌گردد. روان زمانی حقیقت خود را آشکار می‌نماید که ابتدا خود در یک اعتدال کامل بوده، و سپس ذهن با روشن بینی به رویارویی با پدیده‌ها برخیزد، و ادراک واقعی حاصل شده، سخاوتمندانه سهمی منصفانه را بین ابعاد روانی توزیع کند و از انحصاری نمودن سهم ادراک به بعدی خاص پرهیز شود. پس آن پویندگی‌های روانی با عدم همخوانی بین ادراک و روان، بتدریج متوقف می‌شود و پاره‌ای از ابعاد روان در حد نهایی فعلیت خود (که گاه در بالقوگی محض است)، باقی می‌مانند. استمرار چنین وضعیتی، فرد را به موقعیتی می‌رساند که بکلی از خویش بی‌خبر است. بالزاک در چرم ساغری می‌گوید: «وصول به شخصیت عالی امکان پذیر است، به شرط آنکه انسان در تماس خود با امور زندگی نگذارد به همان آسانی که گوسفند پشم خود را در خارستانهایی که از آن می‌گذرد از دست می‌دهد، و روحش (روانش) پاره پاره شود». در چنین صورتی، او نمی‌داند که انسانی است با امیال عالی روانی نظیر محبت، فداکاری، آرمان جوئی و... او در صورت مشاهده انسان‌هایی که مراتب عالی شکوفایی‌های روانی را پیموده‌اند، به حیرت افتاده و فعالیت‌های عملی ناشی از چنین گسترش‌هایی را زاده خیالبافی‌های این افراد می‌داند. از متفکرین غربی شنیده‌ایم که عرفان و شهود را تخیلات و زاییده تصورات بیان نموده‌اند.

در هر صورت روان دچار صدمات چشمگیری (به صورت پارگی‌های روانی) از ادراک غیرواقعی می‌شود. در تمامی اقوام بشری به استحسان پاره‌ای از فضایل (و حتی گاه ردایل) روانی بها داده شده است. قومی به رشادت و شجاعت، قومی به عفت و نجابت، قومی به شکوه و اقتدار و... این پسندیدگی‌های روانی، ناشی از محتویات ذهنی ایشان است که به هر پدیده‌ای، برحسب

چگونگی نمایش علنی یا نمادین آن خصلت بها داده شده می‌نگرند. گسترش پاره‌ای از ابعاد روانی، الزاماً با گسترش پاره‌ای دیگر از ابعاد روان نسبت معکوس دارد. مثلاً با تورم خودمحوری، نوع دوستی به نزاری می‌افتد. چنین فرآیندی ذاتی روان است. با استکمال بعد شجاعت، اضطراراً ترس منکوب می‌شود. این وضعیت نشان از دوقطبی بودن پدیده‌های روانی می‌دهد. خصایلی را که بتوان به روان منتصب نمود دارای بعدی با دو غایت است، که در هر غایت مفهومی متضاد با مفهوم غایت دیگر، دارد. خصلتی مانند ترس در غایت بعدی است که سر دیگر آن، مفهوم متضاد آن یعنی شجاعت موجود است و در این میان درجاتی مانند تهور، بزدلی و غیره با شدت‌های گوناگون قرار دارد. این رابطه دینامیک و فعال بین اضداد، هیچ‌گاه به پیروزی قطعی یکی و نابودی دیگری خاتمه نمی‌یابد، بلکه مبارزه‌ای دایمی است. از این رو در آیین بوشیدو وذن و تصوف سرخپوستی، جنگاوری و در اسلام جهاد دایمی توصیه شده است. نوع دوست‌ترین انسانها، همیشه در معرض خطر خودپرستی هستند. با گسترش ابعاد پست و امیال حاصل از آن، روان و ابعاد عالی آن یکسره فلج می‌شود. یعنی آن چنان تسلط قدرتمندانه‌ای پیدا می‌کنند که اساس حرکت به سوی کمال متوقف می‌شود. در این حالت، اتحاد بین سه عنصر یعنی ذهن (حافظه و خیال)، امیال سیال روانی و «من» طبیعی («خود» حیوانی) حاصل شده، جنبه برین روان پس از اندکی بی‌تابی، غیر فعال می‌شود. مثلاً در دنیای لذت پرستی که سبب آماس «خود» طبیعی یا حیوانی می‌شود، پدیده‌های شریفی مانند نجابت، پاکی و شهادت در راه آرمانهای اعلای انسانی قابل درک نیستند و یا در صورت ادراک، تابع آن پیش فرضهای ذهنی است که سبب نمایان شدن پوزخندی مسخره آمیز، به نشانه غیر معقول بودن چنین پدیده‌هایی می‌شود. لذا، درک لذت این زیباییها از یک روان ناهماهنگ خارج است. (جوادی، ۱۳۷۶: ۶۶-۷۱)

نتیجه گیری

اگر درک زیبایی ارزشهای اخلاقی را ماخوذ از احساسات، عواطف و میل افراد بدانیم، زیبایی نمیتواند منشا تمییز افعال اخلاقی از غیر اخلاقی گردد چرا که هر کس تصویری از زیبایی دارد و احساسات انسانها نیز متنوع است. زیبایی نسبی است به خصوص در زیباییهای محسوس اما، حس زیبایی به عنوان حسی فطری و درونی از سوی خداوند در همه ی انسانها به ودیعه نهاده شده. اما اگر زیبایی اخلاقی را متعلق تامل و تفکر بدانیم، از آنجا که عقل نقطه اشتراک میان انسانهاست بنابراین، هنگامی که عقل حکم به زیبایی فلان افعال را بدهد لذا اخلاقی اند و بنابراین میتوان تعیین افعال اخلاقی از غیر اخلاقی را به زیبا دانستن یا ندانستن آنها تاویل کرد. البته این منوط به وجود ذوقی پرورش یافته (بدان معنا که به نحوی بیشتر و بهتر از زیبایی متأثر گردد) در انسان است که بتواند در پرتو نور الهی و احکام خداوند عقل و ذوق خود را پرورش دهد. همانگونه که اگر یک ساخته ی بسیار زیبا مثلاً اثری هنری، که معمولاً برای اکثر مردم

زیباست وقتی در برابر کسی قرار گیرد که ذوقی تربیت نیافته جهت درک زیبایی دارد مسلم خواهد بود که هیچ لذتی در وی ایجاد نخواهد کرد، به همین نحو درک زیبایی ارزشهای اخلاقی، روحی پاک و عقلی سلیم می‌خواهد که لذت خوبی‌های اخلاقی را دریابد.

و همان‌گونه که علامه جعفری می‌گوید: "کمال، نهایت و مقصد زیبایی است. نخست باید زیبا نگری درون آدمی به فعلیت برسد تا موفق به کشف زیبایی، نظم و قانون جمال جویی و کمال جویی برسد و در این صورت خواهد بود که انسان به شناخت نائل می‌گردد.

فهرست منابع

- ۱- ادواردز، پل، ۱۳۷۸، فلسفه اخلاق، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان
- ۲- افلوطین، ۱۳۶۶، دوره آثار افلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی
- ۳- احمدی، بابک، ۱۳۸۰، حقیقت و زیبایی در درس های فلسفه هنر، تهران، مرکز
- ۴- الیاس، جان، ۱۳۸۵، فلسفه تعلیم و تربیت، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- ۵- اسوالد، هنفلینگ، ۱۳۷۷، چیستی هنر، ترجمه علی رامین، تهران، هرمس
- ۶- امامی جمعه، مهدی، ۱۳۸۵، فلسفه هنر در عشق شناسی ملاصدرا، تهران، فرهنگستان هنر
- ۷- افراسیاب پور، علی اکبر، ۱۳۸۶، عرفان جمالی، تهران، ترفند
- ۸- بیردزلی، مونرو و هاسپرز، جان، ۱۳۷۶، تاریخ و مسائل زیبا شناسی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس
- ۹- ژیمنز، مارک، ۱۳۹۰، زیبایی شناسی چیست، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، نشر ماهی
- ۱۰- جعفری، محمد تقی، ۱۳۶۹، زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام، سازمان و تبلیغات اسلامی
- ۱۱- جوادی، محمدرضا، ۱۳۷۶، خواستگاه روح در زیبایی و هنر برین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- ۱۲- رافعی، علی، ۱۳۷۳، تکاپوی اندیشه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- ۱۳- ضمیران، محمد، ۱۳۷۷، جستارهای پدیدارشناسانه پیرامون هنر و زیبایی، نشر کانون
- ۱۴- کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۷، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی
- ۱۵- کروچه، بندتو، ۱۳۵۸، کلیات زیباشناسی، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- ۱۶- کوماراسوامی، آناندا، ۱۳۸۶، فلسفه هنر مسیحی و شرق، ترجمه امیر حسین ذکرگو، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر
- ۱۷- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، تاریخ فلسفه کاپلستون، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی
- ۱۸- کاپلستون، فردریک چلز، ۱۳۶۸، تاریخ فلسفه کاپلستون، انتشارات علمی فرهنگی
- ۱۹- -----، ۱۳۶۰، کانت، تهران، دانشگاه شریف انتشارات علم
- ۲۰- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صدرا
- ۲۱- -----، ۱۳۶۹، اهتزاز روح، تنظیم و گردآوری، علی تاجدینی، انتشارات حوزه هنری
- ۲۲- نصری، عبدالله، ۱۳۸۰، آفاق مرزبانی (گفتگو باعلامه محمد تقی جعفری)، تهران، انتشارات صدا و سیما
- ۲۳- لالو، شارل، ۱۳۳۶، زیبایی شناسی تحلیلی، ترجمه علی نقی وزیری، تهران
- ۲۴- هولمز، رابرت. ال، ۱۳۸۵، مبانی فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات ققنوس
- ۱) Nichols, stepheng- ۱۹۹۳, " picture, image, and subjectivity in Medieval culture " , MLN, vo 108. NO4. French Issue pp 620 -

امکان‌سنجی عبور کانت از اتهام اخلاق فرمالیستی بر مبنای مفهوم "تئودیه اصیل" در فلسفه دین او

محمد رعایت جهرمی^۱

چکیده

حکمت صناعی^۲، حکمت اخلاقی^۳ و حکمت سلبی^۴ دارای چه ویژگی‌هایی می‌باشند؟ فرایند شکل‌گیری تعارضات با محوریت تئودیه، به چه ترتیب است و محتوای آنها چیست؟ بر چه اساسی می‌توان از تئودیه اصیل^۵ و تئودیه جزمی^۶ سخن گفت؟ عقل نظری در این میان، چه جایگاهی دارد؟ ایوب، با چه ویژگی‌هایی، نماینده تئودیه اصیل است؟ مفاهیم صداقت و خلوص^۷ و راستی و درستی^۸ با چه ویژگی‌هایی از مفاهیم دروغ^۹ و ناپاکی^{۱۰} متمایز می‌شوند؟ وجدان خطاکار^{۱۱} مد نظر چه کسانی است و ارتباط میان مفاهیمی چون آگاهی صوری^{۱۲} و آگاهی مادی^{۱۳} با صداقت و خلوص و راستی و درستی، چگونه قابل بررسی است؟ بر اساس کدام مبانی می‌توان، دین اخلاقی را از تئودیه اصیل استنباط نمود و ایوب را نماینده آن انگاشت؟ آیا ایوب میتواند، تبلور تجربی اخلاق تجربیدی کانت باشد؟ کانت با چه شاخصه‌هایی خواهد توانست از طریق تفسیر اخلاقی خود از مشی دینی ایوب، بین دین و اخلاق، پل زده و از ورطه فرمالیسم اخلاقی‌رهایی یابد؟ با توجه به ماهیت کلامی، فلسفی، اجتماعی موضوع، نوشتار حاضر بر آن است تا با مبنا قرار دادن نوشته‌های واپسین کانت - که کمتر بدانها پرداخته شده - ظرفیت‌های کلامی و دینی اندیشه کانت با محوریت تئودیه و عهد عتیق را در جهت امکان توجیه فرمالیسم اخلاقی او بررسی نماید.

کلیدواژه‌ها

حکمت سلبی، تئودیه اصیل، خلوص و دروغ، دین اخلاقی.

^۱ . عضو هیات علمی گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

2. Artistic Wisdom
3. Ethical Wisdom
4. Negative Wisdom
5. Authentic Theodicy
6. Doctrinal Theodicy
7. Sincerity
8. Truthfulness
9. Falsehood
10. Impurity
11. Erring Conscience
12. Formal Conscientiousness
13. Material Conscientiousness

طرح مسأله

کانت در واپسین رسایل خود می‌کوشد تا با رویکرد سه گانه تاریخی، کلامی و فلسفی، ضمن جمع‌بندی افکار خویش، به تبیین چگونگی ارتباط میان سه مفهوم کلیدی متافیزیک، دین و اخلاق بپردازد و جایگاه هر یک را به طور واضح مشخص نماید. لذا میتوان غالب این رسایل را حاصل عمر وی و معرف دغدغه‌های اصیل کانت در ساحات فلسفی، کلامی و اجتماعی انگاشت. نزد کانت، دین، اخلاقی است و ایمان راستین ایمانی است که از متن اخلاق برخاسته باشد. ایمان تاریخی در فرآیند نیل به خیر اعلی و حقیقی ناکارآمده بوده و تنها در سایه عمل از روی تکالیفی که احکام الهی قلمداد می‌شوند می‌توان به تشکیل جامعه مشترک المنافع اخلاقی امیدوار بود. جامعه‌ای که افراد آن به عنوان یک امت الهی، برآند تا با محوریت اخلاقی زیستن، در راه استقرار صلح دائم گام بردارند. کانت، تکامل اخلاقی انسان را غایت نهایی خداوند از خلقت جهان دانسته و بر این باور است که انسان، تحت نظارت خداوند، باید به سمت مقصد فوق گام بردارد یعنی همواره روی به سوی تکامل اخلاقی داشته باشد. ریشه‌های دین را باید در اخلاق جستجو نمود، چرا که اخلاق، تعیین‌کننده شأن دین می‌باشد. گرایش به سمت ایمان تاریخی یا کلیسایی، پیامدی جز فاصله گرفتن از مقصد نهایی یعنی خوب زیستن و عمل از روی تکلیف، در پی نخواهد داشت. آزادی و اختیار از اصلی‌ترین لوازم اخلاق و از اصول ما تقدم عقل عملی می‌باشد. حصول چنین مقصودی برای انسان تنها در پرتو اِبتِنای دین بر اخلاق قابل فرض خواهد بود. مبانی کانتی، عقلگرایی نظری در حوزه دین را بر نمی‌تابد و طلاحیت عقل نظری را در پرداختن به مقوله دین زیر سؤال می‌برد. گفتار حاضر بر آن است تا در مقام نوآوری، این مبانی کانتی یعنی برنتافتن عقل گرایی در حوزه دین و درعین حال، عدم درغلتیدن در مشی فیدئستی از سوی کانت را برمبنای آن دسته از آثار کانت که کمتر به آنها پرداخته شده بررسی نموده و بدین منظور رساله "شکست کل تلاشهای فلسفی در خصوص مساله عدل الهی" را محور قرار داده است. در این گفتار ضمن پرداختن به ابعاد سیاسی و اجتماعی رهیافت کانت، تلاش شده تا ظرفیت‌های نظریه او در فلسفه دین و اخلاق با تکیه بر رویکرد وی به شخصیت ایوب پیامبر و تفسیر خاصی که از داستان او ارائه می‌کند، استخراج شده تا امکان داوری در باب چالش فرمالیسم اخلاقی در کانت، از منظری متفاوت، فراهم گردد.

دادگاه متافیزیک و حکمت سلبی

کانت در مقام استعاره، رساله "شکست کل تلاشهای فلسفی در خصوص مساله عدل الهی" (On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy) را -که از آخرین رسایل او بوده و در این گفتار از آن به اختصار با عنوان تئودسیسه یاد میکنیم- با تشریح تلاش‌های عقل نظری در به چالش کشیدن حکمت خالق هستی آغاز می‌کند. محکمه‌ای

که از جانب متافیزیک تشکیل شده و دادستان آن یعنی عقل نظری بر آن است تا با استناد به امور تصادفی و غیر هدفمند در جهان، عدل الهی را زیر سؤال ببرد. حال، در این محکمه عقل (Tribunal of Human Reason) عدل الهی نیز، دارای نمایندگانی است، یعنی افرادی که خداوند را در جهان به عنوان، یک علت مؤثر پنداشته و به دنبال دفاع از آن در برابر شبهات مطرح شده می‌باشند. ((The Defending of God's cause

آنها بر این باورند که اولاً، اینگونه نیست که در جهان اموری غیر هدفمند در جریان باشد و در ثانی، اگر هم چنین باشد، این امور را باید نتیجه اجتناب‌ناپذیر خود اشیاء دانست، نه اینکه آنها را اموری مقدر از سوی خالق جهان در قبال کل هستی، قلمداد نمود. رویکرد کانت، معرفت‌شناسانه است یعنی تعیین حد و مرزهای قوای بشری. «نقد عقل محض» عرصه ظهور چنین رویکردی است. آنجا که کانت، در قالب مغالطات عقل محض، تعارضات عقل محض و ایده‌آل عقل محض، دست متافیزیک را از دامان مفاهیمی چون نفس، جهان و خداوند کوتاه نموده و عقل نظری را به نقد می‌کشد. کانت بر اساس همین رویکرد نقادانه که جانمایه نظام فلسفی اوست، در رساله «شکست کل تلاش‌های فلسفی در خصوص مسأله عدل الهی» می‌کوشد تا بر این نکته تأکید نماید که عدل الهی، متعلق عقل نظری نیست. در واقع این رساله، عرصه دیگری است برای به نقد کشیدن عقل نظری و ممانعت از بلند پروازی‌هایی آن. لذا، به اعتقاد کانت، دادگاهی که از آن صحبت نمودیم، غیرقانونی است چرا که نه عقل نظری صلاحیت طرح شبهه علیه عدل الهی را دارد و نه مدافعین عدل الهی در دعاوی خود محق هستند. بر همین اساس کانت مدعی می‌شود که متافیزیک را با مقوله عدل الهی سر و کاری نیست. هر یک از شبهه‌پردازان و مدافعین برای مدعیان دلیل آورده و خود را محق می‌انگارند. پس، چنانکه از عنوان رساله برمی‌آید، کانت در پی تبیین چرایی شکست تلاش‌های فلسفه در خصوص مسأله عدل الهی است (Caygill, 2000, p. 389)

بر مبنای حکمت صناعی، خداوند خالق جهان و نظم حاکم بر آن است اما بر اساس حکمت اخلاقی او بالاترین خیر است. تصور امکان ارتباط این دو در جهان محسوس یعنی پی بردن به اراده الهی که در قالب حکمت اخلاقی (غایت نهایی خداوند) در جهان تجلی یافته است، امری کاملاً محال است یعنی نمی‌توان با عقل نظری در متن جهان محسوس به آن حکمت ناب رسید. به اعتقاد کانت تنها فردی می‌تواند به حکمت اخلاقی خالق هستی در عالم محسوس پی ببرد که به عالم فرا حسی (Supersensible) (معقول)، راه یافته باشد و نسبت به چگونگی ایجاد عالم محسوس، آگاهی یافته باشد که به اعتقاد وی، هیچ موجود فانی در متن عالم محسوس امکان نیل به چنین آگاهی را ندارد. لذا، نمی‌توان بر مبنای حکمت صناعی یعنی شواهد تجربی و عالم محسوس به حکمت اخلاقی رسید و ضرورتی برای اثبات حکمت اخلاقی خالق از طریق

تجربه این جهان وجود ندارد (Wood, 1996, p25)

پس تمام تلاش‌های مدافعین تئودیسه در دفاع از عدل الهی، محکوم به شکست بوده است، چنانکه شبهات مطرح شده در خصوص مسأله عدل الهی بر این موضوع صحنه می‌گذارد. دفاع از عدل الهی در گرو شناخت حکمت اخلاقی خالق جهان است، امری که در این جهان محسوس میسر نمی‌باشد. لذا، نمی‌توان با استناد به شواهد تجربی عالم محسوس (حکمت صناعی)، به حکمت اخلاقی پل زد و از عدل الهی دفاع نمود. اقدام در جهت شناخت حکمت اخلاقی، ورود به قلمرو نومن است و لذا تلاشی است بی‌فرجام.

پس جایگاه حکمت اخلاقی، قلمرو نومن است که قوانین اخلاقی در آن ساری و جاری هستند، لذا ما نمی‌توانیم بر پایه حکمت صناعی که از متن شواهد تجربی عالم محسوس (قلمرو قوانین طبیعی) برمی‌خیزد، از عدل الهی دفاع کنیم، کانت، می‌گوید: «هیچکدام از مدافعین تئودیسه نتوانستند در نهایت به ادعای خود یعنی دفاع از حکمت اخلاقی حاکم بر جهان، جامه عمل بپوشانند» (Ibid, p. 30)

لذا، حاصل تلاش‌های صورت گرفته از جانب متافیزیک در خصوص مسأله عدل الهی، تعارضاتی است که پیش از این به آنها اشاره نمودیم. کانت اینگونه ادامه می‌دهد: «اگر عقل ما تاکنون نتوانسته است به بینش و آگاهی در خصوص رابطه بین جهانی که به واسطه تجربه با آن در ارتباطیم [حکمت صناعی] با حکمت برترین خالق جهان [حکمت اخلاقی] دست یابد، پس تمام تلاش‌های آتی برای نیل به این آگاهی به نتیجه‌ای نخواهد انجامید» (Ibid, p. 30)

در نهایت کانت، بر این نکته تصریح می‌کند که ما در قبال معضل فوق تنها یک راه‌حل در پیش داریم، که اگر آن را به کار گیریم، به تعبیر او مسأله حاضر، بیکار و برای همیشه One (all) and for حل می‌شود که آن هم از این قرار است: آگاهی از محدودیت قطعی و ضروری انسان نسبت به آنچه که برتر و بالاتر از اوست. کانت با اِعمال موضع نقادانه خود در خصوص قوای بشری و تعیین حدود آنها، بر این باور است که، عقل نظری نمی‌تواند در حوزه حکمت اخلاقی خداوند شناختی حاصل کند و لذا عدل الهی، متعلق بلندپروازی‌های عقل نظری نیست. به اعتقاد کانت، عقل نظری، حداقل شناختی که در این خصوص می‌تواند حاصل کند، اعتراف به عدم شناخت است و اذعان به محدودیت قطعی و ضروری خود، لذا، در این خصوص تنها امکان حصول حکمتی سلبی میسر است یعنی آگاهی و اذعان به ناممکن بودن امکان شناخت در این حوزه.

تئودیسه اصیل

براساس مبانی فوق، کانت میان دو تئودیسه جزمی (Doctrinal Theodicy) و اصیل (Authentic) (Theodicy) قائل به تمایز می‌شود. جهان هستی، تجلی اراده (W ill) خداوند

است. حال، هر تفسیری (Interpretation) از اراده الهی می‌تواند دارای دو وجه باشد: وجه جزمی و اصیل. در وجه جزمی، اراده الهی، متعلق عقل نظری است یعنی عقل نظری به کنکاش در جهان هستی که تجلی اراده خداوند است، می‌پردازد و می‌کوشد تا عدل الهی را در این جهان بر مبنای تفاسیر خاص خود از اراده الهی توجیه نماید. عقل نظری در این مسیر نه تنها به شواهد تجربی عالم محسوس، استناد می‌کند، بلکه بر آن است تا جنبه‌های پنهان و ناشناخته هستی را نیز دریابد تا بتواند از این طریق، نظام حاکم بر جهان هستی را توجیه نموده و از عدل الهی دفاع نماید.

اما چنانکه گذشت، بنا به باور کانت، تلاش او محکوم به شکست است، چرا که از این منظر جهان برای ما مانند کتابی است ناگشوده و اینگونه نیست که هر زمان که ما به آن نظر بیفکنیم، بتوانیم غایت نهایی خداوند را از دل شواهد تجربی، بیرون بکشیم زیرا غایت نهایی خداوند، غایتی است اخلاقی که هیچگاه متعلق عقل نظری نیست. به هر روی کانت، این معنای «تفسیر» از اراده الهی را، تئودیسۀ جزمی می‌نامد، که پیامد آن، تعارضاتی است که پیش از این بدان اشاره نمودیم.

اما در وجهی دیگر، خداوند مفسر اراده خویش است، معنایی که به تئودیسۀ اصیل منتهی می‌گردد. عقل نظری در پی تفسیر اراده الهی در متن عالم هستی بود اما عقل عملی، خداوند را مفسر اراده خود می‌داند. رویکردی که به تئودیسۀ اصیل می‌انجامد. نزد عقل عملی، خداوند خالق جهانی است که حکمت اخلاقی، غایت والای آن است. حکمتی که با نظر به محدودیت قوای بشری در این جهان محسوس دست یافتنی نمی‌باشد. لذا، تلاش در جهت تفسیر اراده الهی که در قالب عالم هستی تجلی یافته، از جانب عقل نظری، نافرجام است. زیرا کنکاش در زوایای اراده الهی، در راه پی بردن به حکمت اخلاقی و در نهایت توجیه نمودن آن اراده در جهان در قالب عدل الهی بی‌نتیجه است. پس میان کارکردهای عقل نظری و عملی فرق است و براساس همین تفاوت، دو تئودیسۀ جزمی و اصیل از یکدیگر تمیز می‌یابند. تئودیسۀ جزمی محصول حرکت در جهت تفسیر اراده الهی است، حال آنکه از منظر محدودیت‌های عقل بشری این حرکت محکوم به شکست است. لذا، باید به حکمتی سلبی قناعت نمود و به محدودیت قوای بشری اذعان کرد و بر همین اساس خداوند را مفسر اراده‌اش دانست، اراده‌ای که بنا به حکمت اخلاقی او در قالب جهان محسوس تجلی یافته است. پس اگر ما در مواجهه با جهان محسوس، و ابعاد و شواهد تجربی آن که با مقوله عدل الهی در ارتباطند، از تفاسیر نافرجام دست کشیدیم و آن ابعاد و شواهد را مستند به حکمت والایی دانستیم که دانش ما به آن راه ندارد، در این صورت، بر مبنای اصول عقل عملی گام برداشته‌ایم (Firestone, 2009, p.141-43) و در مسیر تئودیسۀ اصیل حرکت نموده‌ایم.

ایوب، نمایندهٔ تئودیسۀ اصیل

کانت بر این باور است که تئودیسۀ اصیل در کتاب مقدس عهد عتیق و در شخص ایوب (Job)، تجلی یافته است (Caygill, 2000, p. 390). اما کانت در کنار راستی و درستی و پرهیز از بدی‌ها، ایوب را واجد صفتی می‌داند که به اعتقاد او، بالاترین و مهمترین خصوصیت ایوب، در کنار سایر صفات اوست. از دید کانت ایوب دارای وجدانی آرام و مطمئن می‌باشد. به طوری که از خودش رضایت کامل داشته و نسبت به خود کاملاً مطمئن است. به تبع سرنوشت بدی که در جهت آزمودنش از سوی خداوند برای او مقدر شد ایوب چیزهای زیادی را از دست داد مثل همسر، فرزندان، ثروت و رفاه، اما از دید کانت، ایوب یک چیز را از دست نداد، آن هم وجدان آرام و مطمئنی است که به اعتقاد او بالاترین ویژگی ایوب است. کانت بر آن است تا تفکیکی را که پیش از این میان دو نوع تئودیسۀ اصیل و جزمی قائل شده بود، به ماجرای ایوب تسری داده و ایوب را به عنوان نمایندهٔ تئودیسۀ اصیل و دوستان وی را به عنوان ارائه‌دهندگان تئودیسۀ جزمی و غیر اصیل، معرفی نماید. دوستان ایوب بر این نکته اصرار می‌ورزیدند که سرنوشت بد او، معلول گناهان اوست یعنی آنها بر تطابق مجازات و عدل الهی تأکید نموده و بر این باور بودند که ایوب، مرتکب گناهی شده است و بنابر عدل الهی، این مصائب، تاوان گناهان اوست، «هر چند آنها برای این ادعای خود که انسان بدبخت گناهکار است، هیچ توجیهی نداشتند با این حال، بر این باور بودند که آنها می‌توانند به طور ماتقدم حکم کنند به اینکه، او [فرد بدبخت] باید عملکردش و به طور کلی خودش را مورد تجدید نظر قرار بدهد، تا علل بدبختی خود را بیابد» (Wood, 1996, p. 32). به اعتقاد کانت، آنها بدون اینکه دانشی نسبت به حکمت الهی داشته باشند، چنین تیبینی از سرنوشت ایوب ارائه کرده و این مصائب را غضب الهی در قبال ایوبی می‌دانند که باید تاوان گناهانش را پس بدهد. لذا آنها مفسران ارادهٔ الهی و نمایندگان تئودیسۀ غیر اصیل و جزمی. «آنها کوشیدند تا به شرح و تبیین تئودیسۀ خاص خود، در جهت ارائه تیبینی اخلاقی، از سرنوشت رقت‌انگیز ایوب، بپردازند».

(Ibid)، حال آنکه، حکمت اخلاقی خالق به عنوان غایت نهایی جهان، در این عالم محسوس و بر مبنای عقل نظری، دست نیافتنی است، نکته‌ای که غفلت از آن به تئودیسۀ غیر اصیل و جزمی می‌انجامد. اما ایوب در برابر این دیدگاه دوستانش موضع گرفت. او با اذعان به اینکه مرتکب هیچ گناهی نشده است و همواره انسان خوبی بوده است بر این نکته تأکید نمود که وجدانش در طول زندگی هیچ گاه او را سرزنش نکرده است. به علاوه خداوند نیز از ضعف و سستی مخلوق خود یعنی انسان آگاهی داشته و بر همین اساس بر این مسأله واقف است که احتمال لغزش و خطا در انسان وجود دارد. (Ibid) به باور کانت، ایوب سخن می‌گفت، همانطور که می‌اندیشید و همواره جسارت و شجاعتی خاص در رفتار و کردارش نمایان بود. لذا،

«همیشه خودش را تسلیم بی‌قید و شرط خداوند می‌دانست و می‌گفت: و آنچه دل او می‌خواهد به عمل می‌آورد. (کتاب ایوب، باب بیست و سوم)». (Ibid) ایوب، نماینده تئودیه اصیل است، چرا که به آن حکمت سلبی که پیش از این به آن اشاره نمودیم دست یافت و به ناتوانی خود در شناخت حکمت اخلاقی حاکم بر جهان اذعان نمود. «خداوند ایوب را مشمول این موهبت قرار داد که حکمت خلقتش و به ویژه رازآمیز بودن آن را در برابر دیدگان او آشکار نماید. او به ایوب اجازه داد تا به جنبه زیبا و خوش منظر خلقت نظر بیفکند، یعنی جایی که حکمت، عظمت و قدرت خالق جهان به وضوح و روشنی برای انسان مشهود و قابل درک است. خداوند به او اجازه داد تا متقابلاً در جنبه منفی هستی هم نظر بیفکند و او را به توجه در نیروها و توانائی‌های خود که در میان آنها امور مضر و هولناکی نیز وجود داشت، فرا خواند با این پیام که: هر یک از آنها به طور هدفمندی به خاطر انسان و در جهت نوع او، تنظیم و ترتیب یافته‌اند» (Ibid, p. 33). ایوب به این باور رسیده بود که حکمت الهی، رازآمیز بوده و برای او غیر قابل شناخت است. لذا باید، تحت هر شرایطی ایمان خود را حفظ کند. بر همین اساس بود که، پس از آزمون اول الهی، تزلزلی در ایمانش راه نیافت. «در این همه ایوب گناه نکرد و به خدا جهالت نسبت نداد» (همان، صفحه ۷۸۶). این روند حتی پس از آزمون سخت‌تری نیز که از سوی خداوند در قبال وی اعمال شد، ادامه یافت. «آیا نیکویی را از خدا بیابیم و بدی را نیابیم. در این همه ایوب به لب‌های خود گناه نکرد». (همان، باب دوم، صفحه ۷۸۷)

به باور کانت، ایوب بر ایمان خود پابرجا ماند اما نه ایمان برخاسته از زاری و تضرع و استغاثه به درگاه خدا، یعنی ایمانی که دوستان او، در پی توجیه آن بودند، دوستان ایوب، وی را به بازگشت به سوی خدا و ایمان مجدد به او از طریق زاری و تضرع به درگاهش، فرا می‌خواندند، «اگر تو، به جد و جهد، خدا را طلب می‌کردی و نزد قادر مطلق تضرع می‌نمودی ...». (همان، باب هشتم، صفحه ۷۹۲) اما ایمان ایوب نه براساس مبانی فوق بلکه براساس اخلاق شکل می‌گرفت. ایمان او ریشه در اخلاقی داشت که خداوند را مفسر اراده خویش می‌دانست. اراده‌ای که حکمتی اخلاقی بر جهان حاکم نموده است. حکمتی که از منظر ایوب، ناشناختنی است. بی‌شک، چنین بینشی برخاسته از متن اخلاق است و این عقل عملی است که موجد آن است «پلیدی آنها [دوستان ایوب] در این است که چیزهای محکمی را می‌گویند، حال آنکه بینشی در آنها ندارند... تمامی این اعمال در برابر صراحت و درستی ایوب قرار می‌گیرد. ایوب از آنها می‌پرسد: آیا با بی‌انصافی در مورد خدا سخن خواهید گفت؟ آیا از او طرفداری خواهید کرد؟ ... او شما را کیفر خواهد نمود، اگر در خفا، طرفداری نمایید و مطمئن باشید که هیچ ریاکاری نزد او حاضر نمی‌شود» (Ibid) p.33-33

نزد کانت، دوستان ایوب، ریاکارانی (Hypocrite) بیش نیستند، آنان تظاهر به چیزی

می‌کنند که نسبت به آن هیچ‌گونه یقین و شناختی ندارند. آنان مفسران اراده الهی هستند و به گمان خود با مذمت ایوب، در صدد دفاع از عدل الهی برآمده‌اند، در حالی که، حکمت اخلاقی که تجلی اراده الهی در جهان هستی است و مصائب ایوب نیز بخشی از آن حکمت ناب است، چنانکه گذشت، دست یافتنی و قابل شناخت نیست. دوستان ایوب، به چیزی اذعان دارند، که شناختی از آن ندارند، لذا، آنها واجد ایمان حقیقی نبوده و قلباً بدان باور ندارند. از این رو است که به اعتقاد کانت آنان تنها ادعای ایمان دارند و تظاهر به داشتن ایمان (Professions of faith) می‌کنند. اما ایوب، واجد ایمان حقیقی است و ضمن تأکید بر ثبات ایمانش، ریاکاری دوستان خود را مورد نکوهش قرار می‌دهد: «اگر چه [خداوند] مرا بکشد، برای او انتظار خواهم کشید، لیکن راه خود را به حضور او ثابت خواهم ساخت. این نیز برای من نجات خواهد شد، زیرا ریاکار به حضور او حاضر نمی‌شود» (همان، صفحه ۷۹۸). این در حالی است که حتی دوستان ایوب نیز به این مسأله پی برده بودند که آرامش قلب، وجدان آرام، رضایت کامل از خود و اطمینان قلبی، بالاترین صفت ایوب است و حتی به این مسأله اذعان نمودند که ایمان و توکل او به خداوند از تقوای او برمی‌خیزد آنجا که به وی می‌گوید: «آیا توکل تو بر تقوای تو نیست و امید تو بر کاملیت رفتار تو نیست» (Firestone and Palmquist, 2006, pp. 182-5)

به باور کانت، تتودیسسه اصیل برخاسته از عقل عملی است یعنی در سایه عقل عملی است که می‌توان خداوند را مفسر اراده خود پنداشت و از تلاش بیهوده در جهت شناخت ابعاد گسترده حکمت اخلاقی او پرهیز نمود. دوستان ایوب ایمان را امری عقلانی می‌انگاشته، لذا، به چیزی اذعان می‌کردند که نزد عقل نظری، مجهول ابدی است. از منظر کانت آنها دیندار نبودند بلکه تظاهر به ایمان می‌کردند. اما ایمان ایوب نیز عقلانی بود اما نه ایمان برخاسته از عقل نظری بلکه ایمان برآمده از اخلاق یعنی ایوب در سایه عقل عملی بود که به ناشناختی بودن حکمت اخلاقی نهفته در جهان و نیز حکمت‌آمیز بودن مصائب و رنج‌های آن، اذعان نمود. لذا، از منظر کانت او شایسته صفت خلوص و صداقت (Sincerity) است که نقطه مقابل دوستان وی می‌باشد و در برابر ریاکاری آنها قرار می‌گیرد. خلوص و صداقت ایوب از دل این خط مشی وی برمی‌خیزد که به ناشناختی بودن حکمت الهی اعتراف کرد و هرگز در خصوص امری که نمی‌داند، ادعای یقین نمود. رویکردی که تنها از منظر عقل عملی، قابل توجیه است و اینگونه بود که توانست در هر شرایطی ایمان خود را به خداوند حفظ کند، ایمانی که به باور کانت، ریشه در تظاهر و ریا (Profession) نداشت بلکه برآمده از متن اخلاق بود.

کانت در اینجا، ضمن بازگشت به مطالب گذشته، بر این نکته تأکید می‌کند که، امکان دسترسی به چگونگی ارتباط میان حکمت صناعی و اخلاقی در این جهان وجود ندارد، و این ایوب بود که بدین مسأله پی برد. لذا، تمام امورات و جریانات هستی را جلوه‌ای از حکمت الهی

دانست. چنانکه می‌گوید: «و آنچه دل او [خداوند] می‌خواهد به عمل می‌آورد، زیرا آنچه را که بر من مقدر شده است به جای می‌آورد و چیزهای بسیار مثل این، نزد وی است.» (همان، صفحه ۸۰۹) از این روست که به اعتقاد کانت ایوب، نماینده تئودیسسه اصیل است.

ایوب به این باور رسیده بود که نیل به زوایای حکمت الهی در توان عقل بشری نیست. اعترافی که به اعتقاد کانت، برخاسته از خلوص و صداقت اوست. از این روست که خداوند بار دیگر ایوب را مورد لطف و عنایت خود قرار داده و دوستان او را مجازات می‌کند. چرا که ایوب به اشتباه خود اعتراف کرد: «لکن من به آنچه نفهمیدم تکلم نمودم، به چیزهایی که فوق از عقل من بود و نمی‌دانستم» (همان، صفحه ۸۲۹). از منظر کانت، تئودیسسه اصیل در همین جمله ایوب خلاصه می‌شود. عبارتی که از متن عقل عملی برمی‌خیزد. درست برخلاف دوستان وی که منادیان تئودیسسه جزمی و غیراصیل بودند و به باور کانت از موضعی نظری وارد شده و ارائه دهندۀ خضوعی متظاهرانه می‌باشند. از دید آنها ایمان، متعلق عقل نظری است، حال آنکه از نظر کانت، ایمان متعلق عقل عملی بوده و باید تئودیسسه اصیل را در موضع ایوب جستجو کرد. «خصوصیاتی چون خلوص قلبی و تنفر و دوری از تظاهر به عقیده‌ای که انسان قلباً به آن باور ندارد، به خصوص خداوند (این ترفند ناکارآمد است چون خداوند از آن مطلع است)، همه و همه، ویژگی‌هایی هستند که در شخصیت ایوب، تعیین‌کننده برتری او در برابر دوستانش، در دادگاه الهی می‌باشد» (Wood, 1996, p.33). به باور کانت «چنین ایمانی ... تنها در نفس انسانی شکل می‌گیرد که در محاصره شدیدترین شک و تردیدها، هنوز قادر است که با صراحت بگوید: تا زمانی که بمیرم تمامیت و اعتقاد خود را رها نخواهم کرد» (Ibid). کانت می‌خواهد بگوید: ایوب بر مبنای عقل عملی به این نتیجه رسید که حکمت اخلاقی خداوند، ایجاب می‌کند عالم، آمیزه‌ای از خیر و شر باشد. حکمتی که برای عقل نظری، مجهول ابدی است. به باور کانت براساس دو جنبه عقل یعنی نظری و عملی، ایمان و ایوب و دوستان وی تفاسیر متفاوتی دارند. ایمان ایوب ریشه در اخلاق داشته و از خلوص قلبی او برمی‌خیزد حال آنکه ایمان صوری دوستان وی، متظاهرانه می‌باشد. لذا اخلاق ایجاب می‌کرد تا ایوب در برابر آنچه که نمی‌داند و نمی‌شناسد سکوت کند در حالی که دوستان وی به امری که نمی‌دانستند و وقوف کامل بدان نداشتند، اذعان می‌نمودند. کانت اینگونه می‌گوید: «با این رویکرد، در واقع [ایوب] ثابت نمود که اخلاقش را بر ایمانش بنا نکرده است بلکه ایمانش مبتنی بر اخلاق است... یعنی ایمانی که نه بر استغاثه و تضرع بلکه بر منش و زندگی نیک و خوب بنا شده است.» (Ibid)

خلوص و دروغ (آگاهی صوری و آگاهی مادی)

به باور کانت تئودیسسه اصیل و جزمی مفاهیمی هستند که در حوزه ایمان مطرح می‌گردند و با مقوله ایمان گره خورده‌اند. تئودیسسه اصیل با دو مفهوم راستی و درستی (Truthfulness) و

صداقت و خلوص (Sincerity) و تئودیسسه جزمی با مفاهیم دروغ (Falsehood) و ناپاکی قرابت دارند. در این میان کانت از دو مفهوم آگاهی صوری و آگاهی مادی کمک می‌گیرد تا مقصود خود را به طور دقیق بیان کند. کانت میان آگاهی مستقیم و بی‌واسطه و آگاهی غیرمستقیم و باواسطه قائل به تمایز می‌شود و می‌گوید: «انسان نمی‌تواند همیشه از درستی آنچه به خود یا دیگران می‌گوید، مطمئن باشد (چرا که ممکن است در اشتباه باشد)، با این حال، انسان نمی‌تواند نسبت به درستی یک اظهار یا ادعایی که به طور بی‌واسطه نسبت به آن آگاه است، مطمئن باشد. زیرا در مورد اول، ما آنچه را که می‌گوئیم، با ایزه‌ای در یک حکم منطقی قیاس می‌کنیم (آن هم از طریق فهم) در حالی که در مورد دوم، ما چیزی را می‌گوئیم که به درستی آن باور داریم و در واقع آنچه را می‌گوئیم با سوژه (آگاهی) قیاس می‌کنیم». (Ibid) حال می‌توان همین مسأله را مورد مقولهٔ ایمان مطرح نمود و از این طریق میان دو تئودیسسه اصیل و جزمی قائل به تمایز شد. به باور کانت ما می‌دانیم که واجد ایمان هستیم یا نه یعنی ما همواره نسبت به این مسأله که واجد ایمان هستیم یا نه آگاهی کامل داریم. حال اگر، حقیقتاً ایمان نداشته ولی به داشتن آن اذعان نمودیم، به باور کانت دروغ‌گویی بیش نیستیم، خصلتی که ریشه در ناپاکی چنین افرادی دارد. اما اگر احتیاط را در خود لحاظ نمودیم و همواره این احتمال را دادیم که ممکن است در این اظهار و ادعای ما خطایی رخ داده باشد، و بر همین اساس دعوی امری را نکردیم که بدان آگاهی و شناخت و اشراف کامل نداریم، در این صورت انسان‌هایی خالص و صادق خواهیم بود، خصلتی که از راستی و درستی ما نشأت می‌گیرد.

کانت، بر این باور است که ایوب به عنوان نماینده تئودیسسهٔ اصیل، هیچگاه تظاهر به ایمان نکرد. یعنی ادعای شناخت امری را که در قلمرو شناخت او نیست، نداشت و مصائب هستی را بخشی از حکمت الهی دانست که بر وی در این جهان محسوس پوشیده است و اینگونه است که به اعتقاد کانت، ایمان وی را باید در عقل عملی و در حوزهٔ اخلاق ریشه‌یابی کرد (Anderson and Bell), 2010, p. 61-2)، لذا، ایوب انسانی است که حقیقتاً خالص و صادق است و راستی او از دل عدم تظاهر به دانستن امری که نمی‌داند، برمی‌خیزد.

اما در نقطه مقابل دوستان ایوب، از موضعی نظری (Speculative) وارد شده و به قول کانت ریاکارانی هستند که دعوی چیزی را دارند که نسبت به آن یقین ندارند. لذا، کانت آنها را دروغگو می‌خواند، زیرا علی‌رغم اینکه می‌دانند حکمت ناب الهی دست یافتنی نبوده و قدرت درک آن را ندارند، با این حال ادعای داشتن ایمان می‌کنند یعنی ایمان به چیزی که نسبت به ابعاد آن دانشی ندارند، لذا، به قول کانت آنها تظاهر به ایمان می‌کنند و این تظاهر از ناپاکی آنها برمی‌خیزد. پس، آنان نمایندگان تئودیسسهٔ جزمی و غیراصیلند.

اما کانت از آگاهی صوری و مادی تعاریفی ارائه می‌دهد که با مسأله حاضر در ارتباط کامل

است. «آگاهی مادی عبارت است از احتیاط در انجام کاری که در آن احتمال خطا می‌دهیم، در حالی که آگاهی صوری، اعمال همین احتیاط در یک مورد خاص است» (Ibid, p.36). اتهام دوستان ایوب و در یک کلام ریاکاران، عدم لحاظ همین آگاهی صوری در دعوی و اظهاراتشان است. آنها ادعای چیزی را دارند که آگاهی نسبت به آن ندارند و لذا احتیاط را در ادعای خود لحاظ نکرده و به صراحت از ایمان سخن می‌گویند. یعنی از امری سخن می‌گویند که به قول کانت به دلیل ناشناختنی بودن، احتمال ورود خطا در ادعای بشر فراوان است، حال، نادیده انگاشتن همین احتمال یعنی عدم اعمال احتیاط در خصوص مقوله ایمان به معنای غفلت از آگاهی صوری است. امری که در نهایت به تظاهر به ایمان و نه ایمان حقیقی می‌انجامد. و به اعتقاد کانت، ناپاکی این افراد در دروغگوئیشان تجلی پیدا می‌کند. لذا، این افراد نمایندگان تودیسسه غیراصیلند. افرادی که گمان می‌کنند تمام امور از جمله ایمان، متعلق عقل نظری است. اما ایوب، در اتخاذ موضعش آگاهی صوری را لحاظ نمود. و به دلیل اِشْراف بر این مسأله که حکمت الهی امری است دست نیافتنی، در صدد شناخت و اذعان به امری که احتمال خطا در آن می‌دهد برنیامد. لذا، دوستان ایوب، واجد ایمانی حقیقی نبودند اما خود را دارای ایمان انگاشته و تظاهر به ایمان می‌کردند. اما ایوب واجد ایمانی حقیقی بود و به این امر نیز صراحتاً و از روی راستی و درستی اذعان می‌نمود. اما ایمان او ریشه در قلمرویی داشت که در پرتو آن، خداوند مفسر اراده خویش انگاشته می‌شد یعنی حوزه عقل عملی و نه قلمروی که در پی ارائه تفسیر از حکمت الهی بود یعنی حوزه عقل نظری.

به اعتقاد کانت، علمای اخلاق از تعبیر «وجدان خطاکار» استفاده می‌کنند. حال آنکه از دیدگاه او این تعبیر، پوچ و بی‌معنی است. چرا که در صورت فرض آن، ما هیچگاه نمی‌توانیم از درست بودن اعمالمان مطمئن باشیم در حالی که، بی‌تردید، در آن بخش از آگاهی‌های ما که بی‌واسطه و مستقیم هستند، هیچگونه اشتباهی رخ نمی‌دهد که پیش از این بدان اشاره نمودیم، به علاوه باید توجه نمود که میان دو مفهوم خطا و دروغ تفاوت وجود دارد. به باور کانت، افرادی که به ما ایمان تظاهر می‌کنند، می‌دانند که واجد آن نیستند [در محدوده عقل نظری دانشی ندارند] اما در عین حال به دارا بودن آن اذعان می‌کنند. لذا آنها دروغگویند. اما به عنوان مثال انسانی که نمی‌داند چوب فرورفته در آب کج نیست، در این حکم خود به کج بودن چوب، مرتکب خطا شده است نه دروغ، لذا، این مفاهیم در جایگاه‌های مختلف تعاریف متفاوتی دارند. کانت اینگونه می‌گوید: «آگاهی صوری که مبنای راستی و درستی محسوب می‌شود، دقیقاً شامل آن دقت و احتیاطی است که در فرایند شکل‌گیری یک باور یا عدم شکل‌گیری آن لازم می‌باشد و در واقع عدم اذعان و تظاهر به درستی چیزی که هیچ‌گونه آگاهی نسبت به درستی آن نداریم... بنابراین اگر فردی در قالب یک ادعای دینی و در حضور خداوند بگوید که من اعتقاد و ایمان

دارم بدون اینکه هرگونه نگرش و بینشی در خود و کلامش داشته باشد، ... چنین فردی، دروغگویی بیش نیست ... و او نزد خداوند که از قلوب آگاه است، فردی گناهکار است، چرا که او مبنای هر نیت و قصد پرهیزکارانه‌ای را از پایه ویران می‌کند» (Ibid, p.35).
کانت در ادامه به تأثیرات اجتماعی اشاعه ریاکاری اشاره نموده و بر این باور است که در صورت وجود شرایط لازم، عامل فوق می‌تواند کذب و دروغ را بر جامعه حکمفرما نماید. وی با تأکید بر گسترش پاکی و خلوص در سطح جامعه در برابر ریاکاری و تظاهر، تحقق آن را در سایه آزادی اندیشه امکان‌پذیر می‌داند.

نتیجه‌گیری

اخلاق کانت، مطلق‌انگار است و به دور از مصلحت‌اندیشی یعنی تأکید بر صرف عمل از روی تکلیف. وی از قوانین عامی سخن می‌گوید که مطلق بوده و پیشینی می‌باشند، قوانینی که اصول اخلاقی بر مبنای آنها شکل گرفته‌اند. انسان اخلاقی نزد کانت کسی است که بر مبنای همین قوانین پیشینی و استثناپذیر رفتار خود را جهت بدهد یعنی عمل از روی تکلیف و محور قرار دادن انسانیت در متن اعمال. با این اوصاف، پر واضح است که وی بر جنبه صوری یا شکلی قانون تأکید می‌کند و همواره خود را در معرض طرح این سؤالات قرار می‌دهد که: چگونه این قوانین پیشینی در متن رفتار تجلی می‌یابند؟ کدام اعمال انسان بیانگر عمل او از روی تکلیفند؟ براساس کدام معیار می‌توان تشخیص داد که فرد نیکوکار از روی تکلیف عمل کرده است یا مطابق با تکلیف؟ چگونه این قوانین صوری، واجد محتوا شده و در متن عمل به کار می‌آیند؟ و اینکه کانت باید توضیح بدهد که چگونه می‌توان احکام اخلاقی را در عین اطلاقدان، در متن عمل به عنوان غایت لحاظ نمود نه به عنوان وسیله؟

می‌توان «متافیزیک اخلاق» را به عنوان صورت نهایی فلسفه اخلاق کانت تلاشی از سوی وی در جهت محو نمودن صبغه فرمالیستی اخلاقش دانست. نزد کانت، فضیلت، چیزی جز عمل از روی تکلیف نیست و او کوشیده است تا در «متافیزیک اخلاق»، برای این مدعای خویش مصادیق عینی ارائه بدهد تا بدین وسیله اصول ذهنی اراده نیکی که با مفهوم تکلیف همجواری کامل دارد، در اصول عینی اخلاق تجلی پیدا کند. لذا، شکل صوری مدعای کانت چنین است: فضیلت در گرو عمل از روی تکلیف بوده و عمل به تکلیف نیز در فرآیند احترام به قانون اخلاقی تبلور می‌یابد. اما کانت در این رساله می‌کوشد تا به بیان جزئیات چگونگی احترام به این قانون بپردازد یعنی تشریح ساختار تکالیف انسان و کیفیت آنها، و از این طریق است که قوانین اخلاقی از شکل صوری خود خارج شده و در متن عمل تبلور می‌یابند.

کانت در بخش دوم «متافیزیک اخلاق» یعنی اصول اولیه مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت، به تشریح تکالیف انسان در قبال خود و دیگران می‌پردازد. تکالیفی که ادای آنها به منزله تحقق

فعل اخلاقی است. او صیانت ذات، حفظ نوع، و حفظ قوای حیاتی و حفظ شرافت اخلاقی را تکالیف انسان نسبت خود می‌داند و خودکشی، استعمال غیرطبیعی قوای جنسی، افراط در خوردن و نوشیدن، دورغ، حرص و چاپلوسی را رذایلی می‌داند که در برابر تکالیف فوق قرار می‌گیرند. در این میان اموری چون حق‌شناسی و همدلی در زمره تکالیف انسان نسبت به دیگران انگشاته شده‌اند که در مقابل آنها می‌توان از رذایلی چون جاه‌طلبی، تهمت زدن و استهزا کرده نام برد. به هر روی، ارائه مصداق برای تکالیف (اعم از تکالیف انسان در قبال خود و دیگران)، تلاشی است که از جانب کانت در جهت فراروی از فرمالیسم در اخلاق، هر چند که به نظر می‌رسد با عنایت به «متافیزیک اخلاق» هم نمی‌توان کانت را به طور کامل از اتهام صورت‌گرایی در اخلاق مبراً دانست چرا که به عنوان مثال، نزد وی، صیانت از ذات به عنوان یکی از تکالیف انسان نسبت به خویش زمانی دارای ارزش اخلاقی است که از روی تمایل صورت گرفته باشد. حال آنکه با توجه به تأکید کانت بر روی قصد و نیت انجام عمل، هیچ معیاری از سوی وی برای تشخیص این امر مطرح نشده است که آیا در یک مورد خاص صیانت از ذات از روی ادای تکلیف صورت گرفته یا از روی تمایل.

اما رساله «شکست کل تلاش‌های فلسفی در خصوص مسأله عدل الهی»، قلمرو دیگری است برای نمود عینی تئوری اخلاقی کانت. کانت، دین حقیقی را دینی می‌داند که وارد زندگی عملی انسان‌ها شده و زمینه‌ساز استقرار صلح دائم در جهان شود. دینی که پایه‌های آن را نه اصول کلیسایی برخاسته از ایمان تاریخی، بلکه اقدامات عملی در جهت هر چه بهتر زیستن تشکیل می‌دهند و در نهایت روی به سوی تأسیس حکومت الهی خداوند دارد. کانت بر این باور است که چنین دینی از متن اخلاق سر برمی‌آورد و در متن جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی معنا می‌یابد. لذا، این اخلاق است که پایه‌های دین را مستحکم نموده و شأن دین را تعیین می‌کند. اینگونه است که اخلاق کانت از قالب صوری خود خارج می‌شود و داعیه تشکیل حکومت الهی خداوند و استقرار اصل خیر را دارد. یعنی با سیاست و دین و اجتماع گره می‌خورد. دین را در زیر سایه خود قرار می‌دهد تا در متن سیاست صلح دائم را جستجو کند. در واقع عزم کانت در رساله «شکست کل تلاش‌های فلسفی در خصوص مسأله عدل الهی»، در جهت پاسخگویی به نقادی‌های صورت گرفته بر تئوری اخلاقی، تشکیل دهنده زمینه آکادمیک رساله در برابر صبغه سیاسی - دینی آن می‌باشد. از منظر کانت شخصیت ایوب به عنوان نماینده تئودیه اصیل، تصویرگر انسانی است که اصول ناب اخلاقی را در عمل به کار گرفته است چرا که نهال ایمان خویش را در قلمرو اخلاق پرورانیده است و اینگونه است که اخلاق، ایجادکننده ایمانی می‌شود که ترویج‌دهنده اعمال مفید و مؤثر در جهان است. به باور کانت، ایمان ایوب را تنها در محدوده عقل عملی می‌توان جستجو نمود. حال، ایمان‌هایی از این دست هست که وحدت و اجتماع

انسان‌ها را در جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی موجب می‌شود. «ایوب هیچ دلیل و توجیهی برای وضعیّت ناخوشایند خود ندارد. با این حال، انسان پارسا و صالحی چون او، به این اعتقاد درونی خود وفادارانه پایبند می‌ماند که: در دید خداوند، هر چیزی همانگونه است که باید باشد»، لذا، ایمان خود را به خداوند حفظ می‌کند. به هر روی کانت، ایمان را بر اخلاق بنا می‌کند و بر آن است که ارکان اساسی اخلاق در ایمان ایوب تبلور یافته است.

فهرست منابع :

- ۱- کانت. ایمانوئل (۱۳۸۱) دین در محدوده عقل تنها، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نشر نقش و نگار
- ۲- کانت. ایمانوئل (۱۳۸۳)، درسهای فلسفه/اخلاق، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نشر نقش و نگار
- ۴- کانت. ایمانوئل (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه/اخلاق، ترجمه: حمید عنایت، علی قیصری، تهران، نشر خوارزمی
- ۵- کتاب مقدس، عهد عتیق و جدید، برگرفته از نسخه ویرایش ۱۹۰۴

Basic references:

1. Anderson Pameda Sue and Bell Jordan,(2010) *Kant and theology*, Clarc
2. Caygill, Howard. (1995) *A Kant dictionary*, Blackwell
3. Firestone I. Chris and Palmquist Stephen,(2006) *Kant and the new philosophy of religion*, Indiana University
4. Firestone Chris L. (2009) *Kant and theology at the boundaries of reason*, Ashgate
5. Kant, Immanuel.(1996) *On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy*, in Religion and Rational Theology, Allen W Wood and George Di Giovanni, Cambridge University Press

انصاف و تبیین کارکرد آن در سازمان‌های اخلاق نهاد

احمد قرائی سلطان‌آبادی^۱

سعید نظری توکلی^۲

چکیده

در زیست فردی و اجتماعی باید به اصول و قواعدی بها داد که فرد و جامعه را با واقعیت‌ها و مطلوب‌ها مواجه کرده، هرگونه پندار نادرست و اندیشه ناسازگار را از اذهان دور کند. اصل انصاف (مطابق آموزه‌های اسلام) و قرابت معنایی آن با "قاعده زرین" آن‌گونه که در آیین‌ها و نظام‌های اخلاقی غرب تبیین شده است، می‌تواند مطلوب ما از زیست فردی و سازمانی را برآورده سازد. به حدی که مثلاً اطلاع از کارکردهای آن دو در ساحات مختلف زندگی سبب تدوام روابط اجتماعی، فزونی همدلی، رشد همسوی منطق و آگاهی، بالا رفتن آمار بی‌طرفی و سازواری می‌شود. از این‌رو، چنان‌چه کنشگران مطابق این معنا از انصاف که باید انتظار معقول و مشروع از خود و دیگری در صورت قرارگرفتن در موقعیت‌های مشابه داشت، رفتار کنند به پیدایش زمینه بیداری وجدان، عزت نفس، تقویت حس مشارکت و اعتماد و احترام متقابل در فرد و نهادینه شدن الگوی رفتاری «من دوست دارم ... پس مراقب باشم نسبت به دیگران» در جامعه و سازمان کمک رسانده است.

کلید واژه‌ها

انصاف، زیست فردی، زیست سازمانی، سازمان اخلاق نهاد

^۱ . استادیار دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، گروه علوم قرآن و حدیث

^۲ . دانشیار دانشگاه تهران

طرح مسأله

تدوین اصول و قواعد راهبردی اخلاق در طول تاریخ، بیشتر در راستای ساماندهی زیست فردی و اجتماعی ما بوده است، پای‌بندی به این اصول اخلاقی، اولین گام در موفقیت هر نوع کسب و کاری به حساب می‌آید؛ از این رو، مدیریت اخلاقی را مدیریتی برنده قلمداد می‌کنند (بالانچارد و وینسنت پیل، ۱۳۸۴: ۱۸). محور عملکردها در نظام‌های اخلاقی بیشتر معطوف به باورپذیر کردن افراد نسبت به آموزه‌های اخلاقی و پای‌بندی آن‌ها به فضیلت‌ها و دوری از رذیلت‌ها است. در این راستا، تلاش شده است که فهرست مفصلی از فضایل و رذایل اخلاقی، همچنین راهکارهای جدی برای دست‌یابی به آن‌ها ارائه شود. برای مثال، در نظام اخلاقی اسلام، با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، جدولی از ارزشهای اخلاقی تدوین و تلاش شده است تا آن‌ها را به فهم و درک انسانها برساند» (قراملکی، ۱۳۷۸: ۱۰۶). فضایی از قبیل: عدالت، شجاعت، صداقت، وفاداری، گذشت و احترام، عفت و محبت و رذایلی چون ظلم، ترس، دروغ، بی‌وفایی، خشم و انتقام، خیانت و درشتخویی و مانند آن‌ها.

انصاف از جمله مفاهیم اخلاقی است که شایستگی تعمیم در هر شرایطی را دارد و افراد می‌توانند در ساده‌ترین امور زندگی خود به اخلاق مبتنی بر انصاف توجه داشته و پیامدهای مطلوب آن را تجربه کردند. اجرای آن در جامعه و سازمان بسته به شرایط و عواملی دارد که در این جستار درصدد شناسایی و تبیین آنها از یک سو و ارائه راهکارهای عملی در جهت رواج انصاف‌ورزی در سازمان از سوی دیگر هستیم. البته در فرض اولیه ما انصاف با ماهیت رفتاری «من دوست دارم ... پس مراقب باشم نسبت به دیگران» نقش زیربنایی در تحقق تمامی فضایل و پاک‌سازی جامعه از رذایل اخلاقی دارد. حتی مجالی مناسب برای رونق فضایل دیگر آن هم در چارچوب عقلانیت، آزادگی و معنویت خواهد بود. اما در این‌که واقعا چه معنایی از انصاف قابلیت تعمیم به همه زیست‌ها را دارد و چه نگاه حرفه‌ای به آن وجود دارد؛ آیا می‌توان موفقیت جامعه و سازمان را با اخلاق معطوف به انصاف تضمین کرد و.. محل بحث و گفتگوست.

یافته‌های موجود در موضوع انصاف از هم‌معنایی و همراهی آن با عدالت بخصوص در تدوین کدها و منشور اخلاقی (نک: خنیفر و مقیمی، ۱۳۸۸: ۲۴۸؛ نصری، ۱۳۸۲)، معرفی انصاف در آموزه‌های دینی به عنوان برترین کارها، سخت‌ترین تکلیف الهی، نشانه مؤمن واقعی، مکارم اخلاق، خصلت بزرگان و وسیله نزدیکی به خداوند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۴/۲؛ آمدی: ۳۹۴ - ۳۹۵) انطباق آن با قاعده زرین (اسلامی، ۱۳۸۶: ۱۴ - ۱۵) خبر می‌دهند. هرچند در تحقیقات پژوهشگران حوزه اخلاق اسلامی، فلسفه اخلاق، اخلاق حرفه‌ای، مدیریت رفتار سازمانی و .. بسیار از مفهوم انصاف کمک گرفته شده است؛ اما تبیین معناداری از انصاف و کارکردهای آن با توجه به نقش و آثار عینی آن در زیست فردی و سازمانی ارائه نشده است.

معنای انصاف در جامعه و سازمان

با توجه به معنای لغوی انصاف یعنی نصف کردن (نک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۳/۳۵۵۸) و ارتباط آن با برابری (مساوات) و عدالت در یک معنای آن یعنی توزیع مساوی امکانات بین افراد (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶: ۲۵۱) نمی توان در همه زمینه های زندگی عامل به رفتار منصفانه به این معنا بود. زیرا مواردی وجود دارد که اعطای سهم برابر برای فرد یا سازمان ممکن نیست. مثل این که سازمان بخواهد رقباي خود را با یک نگاه منصفانه رصد کند و از جریان اقدامات آنها مطلع شود؛ روشن است که منافع سازمان اجازه چنین کاری را به او نمی دهد و اصلاً این جا مسئله تقسیم یک ماده یا شیء مادی نیست که مثلاً بتوان با انصاف به هر شخصی سهمی مساوی داد؛ بلکه در چنین مواقعی باید دنبال معنای دیگری از انصاف بود که به نظر می رسد با این سازه معنایی از انصاف بتوان مشکل را حل کرد: "آن چه برای خود می پسندی برای دیگران هم بپسند و آن چه را برای خود دوست نمی داری برای دیگران هم دوست مدار". در آموزه های اسلامی از این عمل تعبیر به "انصاف" شده مثلاً در گفتاری امام صادق علیه السلام فرمودند: «سید الاعمال ثلاثه: انصاف الناس من نفسک حتی لاترضی بشئ إلا رضیت لهم مثله ومؤساتک الاخ فی المال و ذکرالله علی کل حال..» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۴/۲).

این عین آن است که گفته شود با دیگران آن گونه رفتار کن که دوست داری دیگران با تو رفتار کنند یعنی همان معنایی که از گذشته های دور در میان مردم جهان مطرح بوده و امروزه در قالب قاعده زرین اخلاق، نظام های اخلاقی را مأمور به انصاف ورزی می کند (نک: اسلامی، ۱۳۸۶: ۹-۱۳).

فرایندهای رفتار در میان اعضای جامعه و سازمان پیچیده تر از آن است که بتوان با معنای سهم برابر عطا کردن، رفتاری را منصفانه یا تصمیمی را برخاسته از انصاف دانست؛ اما با پذیرش معنای فوق از انصاف می توان روابط بین افراد را سامان داد و به کمک برقرای تعادل بین پسندها و ناپسندهای آنان با یکدیگر برخی معضلات رفتاری را در حوزه انجام کارها و عمل به مسؤلیت ها حل کرد یا حداقل در مسیر حل مسئله گام نهاد.

فرد با انصاف، از یک سو تلاش دارد درک درستی از هر چیز در جای خود داشته باشد؛ از سوی دیگر به این می اندیشد که رفتاری در پیش گیرد تا نه به خودش و نه به دیگری ستم یا زبانی نرسد. البته او می تواند در مواردی نفع (پسند) دیگری را بر نفع (پسند) خودش ترجیح دهد که این مرتبه بالاتری است که از آن تعبیر به ایثار و بعضاً نوع دوستی می شود و پدیده شوم نژادپرستی را محکوم و نامعقول می کند (نک: گنسلر، ۱۳۸۵: ۲۳۲-۲۳۶). اما در انصاف صرفاً ترجیحی وجود ندارد و نوعی تعادل و تساوی در پسندها و ناپسندها حاکم است. این آن چیزی است که تعالی جامعه یا سازمان را تضمین کرده و فرهنگ سازمانی را غنی از الگوهای رفتاری و

ایده‌ها و تصمیمات سرنوشت‌ساز می‌سازد.

تحلیل رفتار منصفانه در فرد و سازمان

ماهیت رفتار منصفانه در سازمان بسیار به نحوه شکل‌گیری آن در فرد یا افراد بستگی دارد. زیرا هویت سازمان یا جامعه به افراد و اعضای آن وصل است و چنان‌چه سازمانی بخواهد در برنامه‌های اخلاقی خود موفق باشد چاره‌ای از اخلاقی‌سازی نیروی انسانی خود ندارد. در مورد انصاف‌ورزی فرد و سازمان، مهمترین مسئله درک شرایط انصاف‌ورزی و مؤلفه‌های اثرگذار بر آن است. یعنی اگر کسی بخواهد انصاف داشته باشد چاره‌ای از این ندارد که اولاً خود را در موقعیت مشابه با دیگری فرض کند، سپس تصمیم بگیرد که آن‌چه را برای دیگری می‌خواهد آیا همان چیزی است که برای خود دوست دارد یا خیر؛ در صورت نخست آن را در حق دیگری انجام دهد و در غیر این صورت باید در تصمیم خود تجدید نظر کند. روشن است که هیچ انسان خردمندی دوست ندارد با او کاری بدتر از آن کاری را بکنند که او در حق دیگران کرده است. لذا، انصاف‌ورزی خیلی زیاد به میزان توانایی افراد در قرار دادن خویش در موقعیت‌های مشابه و یکسان با دیگران به همراه حس بی‌طرفی (یعنی در باره کارهای مشابه ارزش‌گذاری‌های مشابه داشتن) بستگی دارد (نک: گنسلر، ۱۳۸۶: ۱۸۷ و ۱۹۸).

البته لازمه انصاف وجدان بیدار و پذیرا هم است چون شخص در موقعیتی قرار می‌گیرد که ممکن است خواسته‌های خود را بر دیگری ترجیح دهد و اصلاً هیچ احساسی نسبت به دیگران نداشته باشد. لذا از فرد منصف بعید است که به ندای وجدان خود گوش فرا ندهد و حقوق دیگران را به قیمت منافع خویش پایمال نماید. فرض کنید شرکتی در ارائه خدمات پس از فروش خود موظف به انصاف و رعایت حقوق مشتریان خود است به نظر می‌رسد طبق معنای انصاف، شرکت مذکور باید خود را نخست جای مشتریان قرار دهد و انتظارات منطقی خود از شرکت را در نظر گیرد تا در صورت قرار داشتن در جای شرکت طوری رفتار نکند که منافع مشتریان تهدید شود و رضایت آنها را از دست دهد.

در واقع فرد منصف نمی‌شود مگر این که بتواند در هر بخش از کنش و واکنش‌های خود دیگران را به تصور آورده که چنان‌چه جای او می‌بودند با او چه می‌کردند. آیا آن‌گونه که او با دیگران کرده یا آن‌گونه که خودشان دوست دارند. بی‌شک این حالت به تصمیم و رفتار انسان تعادل می‌بخشد و پندار خودخواهی و دگرستیزی را از او دور می‌سازد.

این که می‌شود همگان را در جامعه و سازمان مأمور به انصاف‌ورزی کرد، در ابتدای امر ساده و بدیهی به نظر می‌رسد، اما در واقع تا فرد شناخت کافی از خود و مطلوب‌های زندگی‌اش نداشته باشد، و انگیزه برقراری ارتباط سالم و سودمند در او شکل نگرفته باشد در بخش اخلاق فردی، و نیز منافع سازمان خویش را در عمل به تعهدات اخلاقی آن سازمان نبیند و از

حمایت های متنوع و فراگیر مدیران سازمان برخوردار نباشد در بخش اخلاق سازمانی؛ بعید است که بتوان از چنین افرادی انتظار رفتار منصفانه داشت. از همین رو، توصیه می شود فرد و سازمان همواره خود را در معرض تست اخلاقی قرار داده و از پیاده شدن درست ارزش های اخلاقی در زیست خود اطمینان کسب کنند.

انصاف در زیست اخلاقی فردی

انسان در طول تاریخ سبک های مختلفی از زندگی را تجربه کرده و کوشیده است به وظایف و مسؤولیت های خود در برابر دیگران پایبند باشد، اما خوددوستی (حب ذات) همیشه مانعی برای موفقیت او در این مسیر بوده است.

در این میان، اخلاق به عنوان سامانه ای از راهکارهای مرتبط با انجام نیکی ها (فضایل) و پرهیز از بدی ها (رذائل) (ر.ک: ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۳۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸۱/۳۰؛ طوسی، ۱۳۵۶: ۱۰۱؛ فیض کاشانی، بی تا: ۵۴؛ نراقی، بی تا: ۲۲/۱) در تلاش است تا امکان زیست اخلاقی را برای انسان باورپذیر و خردورز فراهم کند، چرا که «اخلاق یا اخلاقی بودن ایجاب می کند به گونه ای عمل کنیم که از موجوداتی کاملاً متعقل انتظار می رود. از این رو، کردار اخلاقی، کردار عقلانی است» (هولمز، ۱۳۸۵: ۲۳۸). با این وجود، پیدایش زیست اخلاقی وابسته به فضیلت مندی فردی و گروهی در ساحت های مختلف زندگی (نک: ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۹۹-۲۰۰) است که در این میان، پایبندی به اصل اخلاقی انصاف، نقش شگرفی در تحقق چنین زیستی دارد.

انصاف از روح "گذشت و احترام به حقوق دیگران" به عنوان مهمترین ارزش در زندگی انسان (نلر، ۱۳۷۷: ۲۸)، ناشی می شود که غیر مشروط و به خودی خود خوب است و سبب می شود تا شخص حقوق دیگران را درآینه رفتار و کردار خویش مشاهده کند و احساسات و عواطف خود را به سوی بهتر ساختن زندگی خود و دیگران سوق دهد؛ زیرا کنشگر برخوردار از انصاف، افزون بر این که برای دیگران حقوق برابر با خود باور دارد، مزیت های زندگی را نیز میان خود و دیگران تقسیم می کند (مهدوی کنی، ۱۳۷۶: ۵۷۱/۱). افزون بر این، مطابق رهنمودهای پیشوایان دین، انصاف سبب تداوم محبت و دوستی، افزایش عزت و تعداد دوستان، رفع اختلافات و رواج اتحاد و همبستگی در افراد و جامعه می شود (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۴/۲۷ - ۱۳۶).

کارآیی فضیلت "انصاف" در دوسویه بودن رفتار ناشی از آن میان کنشگر و محیط است، یعنی هم زمان با این که فرد خود را در موقعیت دیگری قرار می دهد و میان پسندها و ناپسندهای خود و دیگران تفاوتی نمی گذارد؛ بر دیگران نیز لازم می داند که با او همین گونه رفتار کنند. مهم ترین پیامد این نگرش، «رهایی از تنفر داشتن نسبت به دیگران و کاهش غرور فرد»

است (تولستوی، ۱۳۸۰: ۷۰).

با وجود محدودیت‌هایی که رفتار مبتنی بر انصاف برای کنشگر به دنبال دارد، مانند چشم پوشی از سود شخصی و لذت ناشی از آن؛ در برابر، سبب می‌شود تا کنشگر دارای حس نوع‌دوستی (Altruism) و لذت معنوی خیرخواهی شود و به گفته گنسلر: این در صورتی است که شخص از تأثیر رفتار خود بر زندگی دیگران آگاه باشد و به روشنی و دقت خود را جای دیگران و در معرض همان رفتار تصور کند (گنسلر، ۱۳۸۶: ۱۹۴).

در این صورت، شخص در زندگی خود از یک سو، ملزم به انجام وظایف و مسؤولیت‌هایی است که بر عهده اوست تا نگرش دیگران را نسبت به خود مثبت سازد و از سوی دیگر، به انگیزه تغییر مثبت و سازنده، رفتارها و واکنش‌هایی از خود نشان دهد که تداعی‌کننده یک شخصیت ارزشمند و سودمند است. با ملاحظه همین جهت است که به باور طرفداران نظریه اکتشافی انصاف (fairness heuristic theory)، قضاوت‌های حاکی از وجود انصاف در برخورد دیگران با انسان، نقش جایگزین اعتماد در روابط فردی را ایفا می‌کند (رضائیان، ۱۳۸۲، ص ۸).

انصاف در زیست اخلاقی سازمانی

توجه به بایستگی و نبایستگی‌های رفتاری افراد در قلمرو سازمان، برای سازمان‌ها سرنوشت‌ساز است، زیرا ممکن نیست سازمان‌های رسمی بتوانند بدون عنصر اخلاقی، عمل کنند (بارنارد، ۱۳۶۸: ۴۰۴). فرآیند اخلاقی سازی سازمان سبب طرح مباحث مهمی در اخلاق سازمانی و در شکل گسترده تر آن، یعنی "اخلاق حرفه‌ای" شده، تعریف‌های مختلفی برای آن بیان شده است؛ همچون: بررسی شیوه‌های رفتاری متداول در میان صاحبان یک حرفه (صدری‌افشار، ۱۳۷۳: ۶۷)؛ مطالعه و بررسی روابط شغلی (شعاری نژاد، ۱۳۶۴: ۱۵۳)؛ مسؤولیت‌های اخلاقی سازمان و بنگاه در قبال محیط مستقیم یا غیرمستقیم (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۰۸).

حیات اخلاقی سازمان و مدار ارزش‌هایی است که هر یک از اعضای آن با خود دارند و ضمن انجام مسؤولیت‌ها در قالب‌های گفتاری و رفتاری، آن‌ها را بروز می‌دهند. هر اندازه برنامه‌ریزی‌ها معطوف به بازشناسی و ساماندهی این بخش از سازمان قرار گیرد، می‌توان انتظار داشت که فعالیت اخلاقی به شکل پویا و فراگیر در همه عرصه‌های سازمانی وجود داشته باشد؛ زیرا «محور هر راهبرد و سیاست سازمانی و هرگونه فعالیت بهره‌گیری از منابع، افراد سازمان هستند. موفقیت و شکست هر سازمان بستگی کامل به چگونگی جذب و نگهداری منابع انسانی آن دارد» (جزنی، ۱۳۷۸).

اگر زیربنای یک سازمان در فرآیندهای رفتاری نیروی انسانی آن سازمان، شکل می‌گیرد، یکی از مهمترین این رفتارها، رفتار توأم با انصاف است. چنانچه با نیروی انسانی یک سازمان به شایستگی رفتار شود، یعنی منابع انسانی خود را با شرایط مناسب و رفتارهای منصفانه چه از

سوی مدیران و چه از سوی سایر کارمندان، مواجه بینند، این خود سبب بالا رفتن تعهد سازمانی آنها شده، نقش برجسته‌ای در رفتار شهروندی‌شان خواهد داشت (Folger & Cropanzano, 1998). در مقابل اگر آنها رفتارهای نامناسبی را تجربه کنند، به احتمال زیاد یا شغل خود را ترک می‌کنند یا از سطح تعهد سازمانی‌شان کاسته شده، به انجام رفتارهای ناپه‌نجا روی می‌آورند (Greenberg, 1993).

انصاف و کارایی آن در موفقیت سازمان

تعالی سازمان وابسته به عواملی، چون: سرمایه‌گذاری بلندمدت، برنامه‌ریزی با تدبیر، رقابت سالم، آموزش‌های کاربردی و حرفه‌ای، نظارت قانونمند، رضایت مشتری و بهبود مستمر کیفیت است؛ اما در این میان، رعایت انصاف سبب می‌شود تا از یک‌سو، منافع و امکانات بر اساس شایسته‌سالاری در میان نیروی انسانی توزیع شود و از سوی دیگر، ارتباط افراد و گروه‌های درون و برون سازمانی، درست و همراه با احترام و اعتماد متقابل شکل بگیرد (نک: الوانی و پور عزت، ۱۳۸۲: ۱۸ و ۲۶).

نقش بنیادین انصاف و عدالت در سازمان را می‌توان با مدل آزمایش فکری "در پرده عدم اطلاع" که اولین بار، جان راولز آن را جهت اثبات اصل زرین انصاف و عدالت برای زندگی اجتماعی به کار گرفت (Rawls, 1999, p. 15-30) اثبات کرد. بر اساس این مدل از اعضای سازمان خواسته می‌شود شرایطی را تصور کنند که هیچ کس از وضعیتی که سازمان در آینده پیدا خواهد آمد، آگاه نباشد (وضعیت اولیه)؛ به عنوان مثال، برای افراد روشن نباشد که طبقه اجتماعی، جنسیت، میزان تحصیلات، دین، توانایی‌های طبیعی‌شان چیست. آنگاه این پرسش کلیدی مطرح شود که اگر در این شرایط از افراد خواسته شود اصول حاکم بر اداره جامعه یا سازمان را مشخص کنند، انتخاب آن‌ها چیست؟

در شرایط عدم اطلاع، هر کس از بیم آنکه مبادا در جامعه یا سازمان در موقعیت فرودستی قرار گیرد، نه تنها به حفظ آزادی‌های فردی و اجتماعی رأی می‌دهد، بلکه مصرانه خواهان رفع هرگونه تبعیض است. این خود، ضریب اطمینان و آمادگی افراد را برای پذیرش شرایط مورد نظر مدیران سازمان، بالا می‌برد، به شرط این که درک متقابلی از وضعیت و منافع و انتظارات، نزد مدیران سازمان و اعضای آن وجود داشته باشد و هر یک از آن‌ها بتوانند خود را در موقعیت دیگری فرض کرده، مطابق پسندها و ناپسندهای خود با دیگری برخورد کنند (نک: نصری، ۱۳۸۲: ۳۴-۳۵).

پیامد انصاف مداری:

انصاف از مفاهیم بنیادین دانش اخلاق حرفه‌ای است که ناظر بر ارتقای کیفیت است. سنجه ادراک انصاف (MEP) measure of equity perceived به عنوان یکی از

مدل‌های تحلیل سطح کیفیت، توسط پری (۲۰۰۴) ساخته شده است (نک: خجسته مهر و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۹).

پژوهش‌های انجام‌شده درباره رعایت انصاف در سازمان‌حاکمی از آن است که داوری‌های منصفانه بر بسیاری از حالات و رفتارهای درونی و بیرونی سازمان تأثیر می‌گذارد (Lind, 2001, p.57). توجه و حمایت مدیران سازمان از انصاف در فرآیندهای توزیع سبب می‌شود تا کارمندان به آن‌ها اعتماد کرده، در انجام امور، دقت و از سیاست‌ها و برنامه‌های سازمان پیروی کنند (Beugre, 1998, p.70). هنری فایول (۱۸۴۱ - ۱۹۲۵) اصل یازدهم از اصول چهارده‌گانه خود را اصل انصاف و عدالت قرار داده، می‌نویسد: «مبنای برخورد با دیگران و مورد توجه قرار دادن آن‌ها باید رفتارشان باشد. اگر با کارکنان سازمان، منصفانه و عادلانه رفتار شود، آنان با جدیت در جهت کسب اهداف سازمانی تلاش خواهند کرد و نسبت به سازمان وفادار خواهند ماند (رضائیان، ۱۳۷۹: ۴۶).

بارزترین اثر رواج اخلاق مبتنی بر انصاف و عدالت در سازمان، تغییر محیط و مدیریت افکار و انگیزه‌ها به سود سازمان و جامعه است. رواج انصاف در فرآیندهای توزیع سازمان، سبب افزایش رضایت شغلی، اعتماد به مدیریت و تحول مثبت در انگیزه‌ها می‌شود (Alexander & Ruderman, 1987, p.177); هزینه‌های کنترل و نظارت در سازمان کاهش پیدا می‌کند (Lind, p.84, Tyler & Smith, 1997, p.642)، هرچند نمی‌توان تضمین قطعی داد که افراد در هر موقعیتی، اخلاقی رفتار خواهند کرد (داودی، ۱۳۸۹: ۲۶، به نقل از: hummel, 1997, p.41). از این‌رو، ضروری است هرگونه اقدام یا تصمیمی قاعده‌مند (regularity) و معقولانه (reasonableness) باشد، یعنی در جهت رشد نظام‌مند سازمان و تثبیت اندیشه جامع خیرخواهی و نوع‌دوستی بوده، از هرگونه جانبداری غیرقانونی و رفتار تبعیض آمیز خودداری شود. اجرای عدالت و انصاف مستلزم داشتن رویه عادلانه است (عدالت رویه‌ای). یعنی افزون بر عادلانه بودن اساس و محتوای قانون و برنامه‌ها، فرآیندی که قرار است انصاف و عدالت از آن به دست می‌آید نیز بایستی عادلانه باشد. بنا به گزارش بارون و گرینبرگ دوجنبه برای عدالت رویه‌ای وجود دارد: جنبه ساختاری، یعنی چگونه باید تصمیم گرفت تا منصفانه به نظر برسند؛ جنبه اجتماعی، یعنی توجه به کیفیت رفتار بین شخصی تصمیم‌گیران و مدیران با کارکنان سازمان به عنوان یک عامل کلیدی (Greenberg & Baron, 2000, p.147). کیفیت رفتارهای بین شخصی را در قالب گزاره‌های زیر می‌توان بررسی کرد: برقراری تعادل و توازن میان افراد یک اجتماع چه کوچک یا بزرگ؛ رشد حداکثری رضایت افراد با اتکای به اصل رعایت درست حقوق افراد؛ ایجاد موازنه میان درون داده‌ها و برون داده‌های یک ارتباط؛ رواج الگوهای رفتاری مبتنی بر دگردوستی و طرد هرگونه خودمحوری؛ پذیرش همگانی رویکرد «برد - برد» نه «برد - باخت».

افزایش کمی و کیفی اخلاق مبتنی بر انصاف و عدالت در سازمان، سبب افزایش رضایت، اعتمادسازی، احترام متقابل، قانون پذیری، صبوری و شکیبایی در برابر مشکلات، تجربه پذیری، مهارت طلبی، احساس همکاری بیشتر با سازمان که این خود «نتیجه توافق بین مجموعه‌ای از مشارکت کنندگان برای رسیدن به اهداف مشترک یا نتیجه خاص در یک فرآیند مشترک است» می شود (اوتارخانی، ۱۳۸۸: ۲۹-۴۷).

تحقق این اهداف به مدیریت صحیح رفتار و افکار در درون و بیرون سازمان بستگی دارد؛ زیرا هر عضو سازمانی به هنگام انجام وظایف خود، متأثر از نگرش خویش است و مادام که افراد بتوانند نگرش خود را اصلاح کرده، عمل بر طبق ارزش های اخلاقی را برای خود و دیگران سودمند بدانند، در هر محیطی که قرار گیرند خیرآفرین خواهند بود.

نتیجه گیری

توجه به انصاف به واسطه هویت اجتماعی اش سبب می شود تا افراد یک جامعه یا سازمان، خود را در جایگاه دیگران فرض کرده، پسندها و ناپسندهای خود و دیگران را در مقیاسی برابر قرار دهند؛ بستر لازم برای ترویج الگوی رفتاری: «اگر من جای او بودم، چه انتظاری از وی داشتم؟» را فراهم آورند.

مرز گذاری مفهومی میان سازه های اخلاقی "انصاف"، "عدالت" و "برابری"، هرچند بر افزایش کارایی آن ها مؤثر است، اما نمی تواند وابستگی شدید آن ها از یکدیگر را نادیده گیرد. رشد و گسترش فضایی چون اعتماد، احترام متقابل، محبت، گذشت و فداکاری، تعاون و همکاری، صداقت و صراحت در فرهنگ سازمانی، وابستگی زیادی به اخلاق مبتنی بر انصاف و عدالت دارد. امری که با بالا بردن سطح انتظار معقول و مشروع هر فرد از دیگری و بر عکس، همچنین قرار دادن خود در جای دیگران امکان پذیر است.

تمرکز بر مصادیق عینی انصاف در زندگی فردی و اجتماعی، حکایت از اثربخشی و کارایی بالای آن در رشد نرخ اعتماد در جامعه یا سازمان و رفع هرگونه تبعیض و نابرابری داشته، ملاکی برای زیست اخلاقی افراد در زندگی فردی و سازمانی آن ها است.

فهرست منابع

منابع فارسی :

- اسلامی، سید حسن، (۱۳۸۶) *قاعده زرین در حدیث و اخلاق*، مجله علوم حدیث، سال ۱۲، شماره ۳ و ۴ .
- الوانی، سید مهدی، و علی اصغر پور عزت (۱۳۸۲)، *عدالت اجتماعی*، شالوده توسعه پایدار، کمال مدیریت، دانشکده مدیریت دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۲ و ۳ .
- بارنارد، چستر (۱۳۶۸)، *وظیفه‌های مدیران*، ترجمه‌ی: محمد علی طوسی، انتشارات مرکز آموزش مدیریت دولتی، تهران .
- بلانچارد، کنت و نورمن وینسنت پیل (۱۳۸۴)، *قدرت مدیریت اخلاقی*، ترجمه: بهزاد رضانی، نشر گندمان، تهران .
- بلانچارد، کنت و مارک ماچنیک (۱۳۸۷)، *کیسول مدیریت*، ترجمه‌ی: ابراهیم مولایی آقایی و رضا لازمی و نجاتی، انتشارات اردیبهشت، تهران .
- تولستوی، لئو (۱۳۸۰)، *محدوده مطالب خواندنی*، ترجمه اسکندر ذیحیان، انتشارات سروش، تهران .
- جزنی، نسرین (۱۳۸۷)، *مدیریت منابع انسانی*، نشر نی، تهران .
- خنیفر، حسین، و سید محمد مقیمی، (۱۳۸۸) *درآمدی بر فلسفه اخلاق در سازمان (مطالعه موردی: منشورهای اخلاقی)*، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی، دانشگاه قم، سال یازدهم، شماره ۴۱ .
- داودی، محمد (۱۳۸۹)، *تربیت اخلاقی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم .
- دفت، ریچارد، (۱۳۷۴)، *تئوری سازمان و طراحی ساختار*، ترجمه‌ی: علی پارسائیان و سید محمد اعرابی، تهران، مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی .
- راز نهران، فیروز، (۱۳۸۲)، *نیروی کار حرفه‌ای و جبران خدمات عادلانه*، (مروری بر نظریه عدالت و برابری)، مجله حوزه و دانشگاه، سال نهم، شماره ۳۷ .
- راغب اصفهانی؛ حسین بن محمد، (۱۴۲۶ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالمعرفة .
- رضائیان، علی، (۱۳۸۲)، *انصاف جایگزین اعتماد*، مدیریت فرهنگ سازمانی، ش ۴ .
- _____ (۱۳۷۹)، *میانی مدیریت رفتار سازمانی*، انتشارات سمت، تهران .
- شعاری نژاد، علی اکبر، (۱۳۶۴)، *فرهنگ علوم رفتاری*، انتشارات امیر کبیر، تهران .
- صدری افشار، غلامحسین، (۱۳۷۳)، *فرهنگ فارسی/مروزی*، مؤسسه نشر کلمه، تهران .
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، نشر اسماعیلیان، قم .
- علوان، عبدالله ناصح (بی تا) *تربیه الأولاد فی الإسلام*، الطبعة الثالثة، بی جا .
- فرامرزی قراملکی، احد، (۱۳۸۵)، *اخلاق حرفه‌ای*، نشر مجنون، تهران .
- _____ (۱۳۷۸)، *هندسه معرفتی کلام جدید*، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران .
- قربانی، نیما (۱۳۸۰)، *مهندسی رفتار ارتباطی: بین شخصی و درون شخصی*، نشر سینه سرخ، تهران .
- کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۹)، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاقی*، ترجمه: حمید عنایت و علی قیصری، نشر خوارزمی، تهران .

- _____ (۱۳۷۸) درسهای فلسفه اخلاق، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات نقش و نگار، تهران.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
- گنسلر، هری جی، (۱۳۸۵)، درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ترجمه: حمیده بحرینی، نشر آسمان خیال، تهران.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲) عدل الهی، انتشارات صدرا، تهران.
- مه‌دوی کنی، محمد رضا، (۱۳۷۶)، نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
- نراقی، محمد مه‌دی، (بی تا)، جامع السعادات، اسماعیلیان، قم.
- نصری، قدیر (۱۳۸۲)، عدالت به مثابه انصاف، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال ششک شماره اول، بهار ۸۲.
- نلر، جی اف (۱۳۸۷)، آشنایی با فلسفه آموزش و پرورش، ترجمه: فریدون بازرگان دیلمقانی، انتشارات سمت، تهران.
- هس مر، ال. تی، (۱۳۷۲)، اخلاق در مدیریت، ترجمه: سید محمد اعرابی و داود ایزدی، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران.
- هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۵)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه: مسعود علیا، نشر ققنوس، تهران.

منابع انگلیسی :

- Allan, lind, A(2001), Fairness heuristic theory, printed in " Advances in Organizational Justice" edited by Jerald Greenberg and Russell Cropanzano, Stanford university press.
- Alexander, Sheldon & Ruderman, marian,(1987) "The role of procedural and distributive justice in organizational behavior" social justice research, June, Volume 1, Issue 2, pp 177-198
- Beugre,constant.D,(1998)"Managing Fairness in Organizations"... library of Congress Cataloging-in-Publication Data .
- Butts,Janie,B."Ethics in Organizations and Leadership" printed in "Ethical Organizations" Jones & Bartlett publisher.
- Greenberg, J., & Baron, R. A. (2000). *Behavior in organizations*. prentice-Hall, Inc.
- Rawls john(1999),A theory of justice, 2nd edition, oxford university press.
- Siers,Brian(2004) "An Introduction to Organizational Fairness," http://www.chsbs.cmich.edu/leader_model/Development.
- tyler, T.R. and smith, H(1997). social justice and social movements, in D. Gilbert, S. fiske, G. Lindzey (Eds.), *Handbook of social psychology*, 4th edition, vol. 2., New york mc Graw – hill.
- Van den bos, keen,(2001) fairness heuristic theory, printed in" Theoretical and Cultural Perspectives on Organizational Justice" edited by Stephen Gilliland, Dirk Douglas Steiner, Daniel Skarlicki , information age publishing Inc .
- (2003) Merriam, Webster's 11 th collegiate Dictionary CD- Rom Version.

اخلاق مداری مبنای ارتقاء حقوق شهروندی

محمود قیوم زاده^۱

روح الله جهانگیری مقدم^۲

چکیده

حقوق شهروندی از مباحث بسیار مهم در حقوق معاصر می‌باشد اما با توجه به واژه شهروند و اصطلاح حقوق شهروندی، به نظر می‌رسد بررسی در این باره می‌تواند راهگشای بسیاری از مسائل از جمله تبیین صحیح حقوق شهروندی شود. شهروندی از مهمترین مفاهیم اجتماعی است که به منظور کمک به شناخت بهتر جامعه، روابط درونی آن و هدایت کنشها و رفتارها خلق شده است. این مفهوم همانند هر مفهوم دیگر در بستر تاریخی - اجتماعی و در درون شبکه‌های مفهومی، محتوا و معنای خود را آشکار می‌سازد. از آنجا که در شرایط فعلی شهرها بیش از پیش اهمیت می‌یابند و با بالا رفتن جمعیت شهری و ظهور کلان شهرها و تجمع ثروت و قدرت‌های بزرگ، شهرها به واحد‌هایی با توانایی‌های بالای سیاسی بدل می‌شوند. در این میان تقویت شهروندی به طور عام و اخلاق شهروندی به طور خاص می‌تواند راهی فرهنگی و مناسب برای پیوند دادن حوزه‌های حقوقی - سیاسی و اجتماعی به یکدیگر باشد. کشور ما در برنامه‌ریزی‌های آمایشی شهری از سه دهه پیش تا اندازه‌ای توانسته‌اند با به وجود آوردن چند کلان شهر به جای یک کلان شهر، به توزیع جمعیت در سطح کشور کمک کنند. با این وصف، این امر نتوانسته است به خودی خود تاثیری در گسترش اخلاق و فرهنگ شهروندی داشته باشد. با وجود مشکلات و آسیب‌های اجتماعی - فرهنگی در شهرها، عدم آسایش شهروندان، ایجاد تاثیرات منفی بر سیاست‌های کلان کشور، شکل‌گیری و نهادینه شدن اخلاق شهروندی برای ما ضرورتی اساسی دارد. لذا با ارائه پیشنهادات به منظور آگاهی و شناخت جامعه و فعال نمودن مشارکت شهروندان در ترویج اخلاق شهروندی و نهادینه نمودن آن، در احقاق حق شهروندی گامی جدی برداشته و در جهت اجرای کامل حقوق شهروندی تلاشی موثر صورت گیرد.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، شهرنشینی، حقوق شهروندی، شهروندی.

۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه.

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی واحد ساوه و مدرس دانشگاه

طرح مسأله

شهروندان مسئول و متعهد می‌توانند به انواع گوناگونی از شیوه‌ها بر کیفیت زندگی در جامعه خود تاثیرگذار باشند. به عنوان مثال، مشارکت فعال در حیات سیاسی جامعه از زمینه‌های بارز و شناخته شده شهروندی فعالانه است. حساس بودن نسبت به سیاست‌های جاری در برنامه‌های اجرایی و مدیریتی و به تبع آن، اظهار نظر کردن، شرکت کردن در رأی‌گیری‌ها، مباحثات جمعی مثلاً در سطح رسانه‌های جمعی و مشارکت در انتخاب مسئولان و مجریان امر، حتی نامزد شدن برای ایفای نقش‌های موثر در جامعه، از زمره فعالیت‌های شهروندی مسئول و متعهد است. سوال این است که آیا خانواده‌های امروزی واقف به مسئولیت اجتماعی خویش هستند و آیا چنین ارزش‌هایی را که در قالب ادبیات جدید با مفاهیم «شهروندی» یا اخلاق و حقوق شهروندی تعریف و توصیف می‌شود، فراگرفته و در خود پرورده‌اند.

وظایف شهروندی می‌تواند جنبه رسمی تری داشته باشد، مانند پرداخت مالیات، یا خدمت وظیفه عمومی، یا جنبه غیررسمی تری داشته باشد نظیر بهادادن و محترم شمردن آراء و اندیشه و نظرات دیگر شهروندان و مشارکت فعال در زندگی اجتماع بلافصل خانواده و حوزه همسایگی و محله زندگی و به عبارتی می‌تواند وارد حوزه اخلاق نیز شود، یعنی آنچه به اخلاق شهروندی معروف است که در قبال عدم رعایت آن ممکن است مجازاتی هم به صورت رسمی وجود نداشته باشد هرچند معمولاً تا حد زیادی بر کیفیت زندگی فرد و اجتماع او تاثیرگذار است. به عنوان مثال، رعایت حقوق دیگر شهروندان را در قالب زندگی آپارتمان‌نشینی، یا هنگام تردد و ترافیک در صحنه خیابان. وقوف بر چنین مسئولیت‌ها یا وظایفی، پابندی نسبت به آن و تشویق و ترغیب دیگران در جهت رعایت چنین حقوقی را می‌توان در کانون خانواده و در قالب آموزش‌های والدین به فرزندان خیلی پیش‌تر از این که در مدارس آموزش داده شود، دید. دستیابی به چنین اهدافی در شرایط فعلی مستلزم اقدامات جدی در زمینه آگاهی‌رسانی و آموزش خانواده‌ها و والدین است. (روزنامه شهروند، ۱۳۹۳: ۱۱)

پیشینه مفهوم شهروندی

اصول حقوق بشر و شهروندی تا قرن هجدهم میلادی به صورت مکتوب، مدون و جامع نبوده است، اما اندیشه‌ی حفظ حقوق بشر، قدمتی به تاریخ تمدن انسانی دارد. ردپای این اهتمام را می‌توان در منشور کوروش یافت که پس از فتح بابل در سال ۵۳۸ پیش از میلاد، بر کتیبه گلی نوشته شده است. در یونان و روم باستان که ارسطو را بنیانگذار و نظریه پرداز حقوق مردمان این سرزمین می‌دانند، اصطلاح «شهروند» در مقابل بیگانه و برده قرار می‌گرفته است و تنها افراد آزاد آن سرزمین به عنوان شهروند از حقوق کامل برخوردار بوده‌اند. (گیرشمن، ۱۳۸۸: ۱۴۳)

در قرون وسطی، با همراهی روحانیون مسیحی با حکام ظالم و فئودالها، بدترین حق کشیها

رخ داد. دادگاه‌های نظام قضایی اتهامی با شکنجه و انواع حق‌کشی‌های غیرانسانی، کرامت انسانی را لگدمال می‌کردند. در این نظام قضایی، اصل کرامت انسانی و نیز بیگناهی او فراموش شده بود و کسی نمی‌توانست با تمسک به تفسیر مضیق از اعمال مجرمانه، تبری خود را از گناه اثبات کند. همچنین مجازات‌های غیرانسانی و شکنجه‌های تزدیلی در نظام قضایی اتهامی انگیزاسیون به وفور دیده می‌شد و به عنوان یک امر معمول تلقی شده بود. اما نقطه عطف در تحول مفهوم حقوق شهروندی و تبویب آن را باید در تحولات اروپایی از قرون وسطی جستجو کرد. عدم رعایت حقوق بشر و شهروندی و اصول اولیه‌ی انسانی در آن دوران، باعث شد تا اروپاییان به فکر نگارش و اعلام آن بیافتند «اعلامیه جهانی حقوق بشر و شهروندی و شهروند» فرانسه در سال ۱۷۸۹ از اولین اسنادی است که در آن این موضوع مورد توجه قرار گرفته است. (مفتاح، ۱۳۸۷: ۱۴۲)

این دوره با حمایت از اقلیتها و گروه‌های خاص و نیز حمایت‌های کاپیتولاسیونی در کشورهای ناقص، حقوق بشر مشروع شد و کم‌کم به تدوین برخی از اسناد بین‌المللی درباره‌ی برخی اقشار (همچون کارگران) و برخی از اقلیت‌های دینی و ملی انجامید. اما در نسل سوم این حمایتها تأکید بر جامعیت اسناد بین‌المللی در حمایت از حقوق بشر و شهروندی است که در آن اعلامیه‌ها، اسناد و معاهداتی امضا شد و ملل و دول آن را تصویب کردند. (صفایی و قربانی، ۳، ۱۳۹۰-۱۰) از سوی دیگر و پس از فراز و نشیب‌های فراوان، مجمع عمومی سازمان ملل متحد در تاریخ ۱۰ دسامبر سال ۱۹۴۸ میلادی اعلامیه حقوق بشر را پذیرفت و به این طریق کوشش نمود که حقوق شهروندی و فردی را از جنبه توصیه به جنبه آمریت تبدیل کنند.

پس از ورود اسلام به ایران بیش از گذشته به حقوق بشر توجه شد و نظامی مبتنی بر تساوی حقوق انسانها بر پایه تعالیم و آموزه‌های اسلام، پایه ریزی شد. در این نظام هر گونه فاصله طبقاتی نفی شده و تقوی ملاک برتری انسانها شد. بنابراین در حقوق اسلامی، همه افراد اعم از زن و مرد، پیر و جوان، سیاه و سفید، دارای حقوق یکسان هستند. آیه شریفه «انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل متعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقکم» (سوره حجرات، آیه ۱۳) بر همین معنی تأکید می‌کند. (مهرپور، ۱۳۷۴: ۳۸۱)

در سنت اسلامی، فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا که به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های یونانی در باره شهر بودند مفهوم مدینه فاضله را در سنت نوافلاطونی به کار بردند و شیوه‌های اخلاقی را درباره ضرورت‌ها، حقوق و وظایف شهروندان چنین شهری مطرح کردند. در این میان سهم فارابی بسیار زیاد بود؛ او با کتاب آرای اهل مدینه فاضله و همچنین السیاسات المدینه (الفاخوری، ۱۳۷۳: ۴۳۶-۴۳۸) خود توانست بخشی از سنت یونان باستان را درباره اخلاق شهروندی به جهان اسلام و از آن طریق حتی به اروپایی که هنوز در حال شکل‌گیری اولیه خود

بود منتقل کند.

قبل از انقلاب مشروطه، حقوق شهروندی مدون و منقصدی در ایران وجود نداشت. البته فقدان حقوق مدون به معنای فقدان حقوق شهروندی نبوده است. در ایران از دیرباز اقلیتهای مختلف مذهبی و قومی روزگار می‌گذراندند و اقلیتهای مذهبی در احوال شخصیه نیز تابع مقررات و آئین دینی خود بودند. به دنبال انقلاب مشروطه، ایران برای نخستین بار صاحب قانون اسلامی مدون گردید. قانون اساسی مشروطه به عنوان میثاقی میان دولت و ملت، قدرت مطلق پادشاه را محدود می‌ساخت. در متمم قانون اساسی مشروطه که در سال ۱۳۲۵ هجری قمری به تأیید نهایی رسید در فصلی با عنوان «حقوق ملت» مهمترین حقوق فردی و شهروندی در هجده اصل (اصول ۸ تا ۲۶) مورد تأکید قرار گرفت.

متمم قانون اساسی مشروطه در عین حال که در اصل دول اشعار می‌داشت «مذهب رسمی ایران، اسلام و طریقه حقه جعفریه و اثنی عشریه است و باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد» از حقوق شهروندی یکسان برای تمام مردم و اتباع ایران در مقابل قانون و همچنین حمایت قانون از تمام شهروندان و به تعبیر اصل هشتم متمم "اهالی مملکت ایران" سخن گفته بود. اصول هجده گانه مندرج در متمم قانون اساسی مشروطه، اصولی مترقی در دفاع از حقوق شهروندی در یک قرن پیش در ایران محسوب می‌شد. (احمدی طباطبایی، ۳، ۱۳۸۸-۱۸) پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران مصوب ۱۳۵۸ پس از تشریح اصول کلی در فصل اول و بیان زبان، خط، تاریخ و پرچم رسمی کشور، در فصل سوم به حقوق ملت پرداخته شده است. مهمترین حقوق شهروندی که البته بیان جزئیات آن با قوانین عادی است در این فصل مورد توجه قرار گرفته است.

مهم ترین و تاثیر گذارترین مرحله در تاریخ مفهوم شهروندی در دورانی نسبتاً متاخر رخ نمود. منتسکیو در کتاب روح القوانين (فکوهی، ۱۳۸۱: ۱۰۷-۱۰۹) خود شهروندی را مجموعه ای از سازوکارهای اخلاقی - مدنی می‌داند که باید آن را در مفهوم روابطی که میان شهروندان حاکم است تعریف کرد و تلاش نمود بیشتر به روحی که در اندیشه ارسطویی نسبت به مردم سالاری وجود داشت، برسد.

با توجه به این پیشینه تاریخی - نظری، اخلاق شهروندی را می‌توان مجموعه ای از قوانین و عرف‌های اجتماعی تعریف کرد که بتوانند در این زمینه به ویژه در شهرهای بزرگ و متوسط هم چنین در شهرهای کوچک، به دست اندرکاران و ساکنان این شهرها امکان زندگی هماهنگ و بدون تنش را فراهم کنند، چه با یکدیگر و چه با محیط زیست و برای توسعه پایدار یعنی نیل به موقعیت‌های مناسب و از میان برداشتن موقعیت‌های تنش‌زای کنونی، برای نسل‌های آینده شرایط مناسبی را به وجود آورد.

تعریف کلی اخلاق

اخلاق، جمع واژه «خُلُق» و «خُلُق» است که در اصل واژه ای عربی است به معنای «سرشت و سجیه» اعم از آن که آن سرشت و سجیه مثبت و یا منفی باشد (ابن منظور، ۱۰/۸۶)؛ که در زبان لاتین در لغت معادل «ethical» و در علم اخلاق «ethics» می باشد (حییم، ۲۵۹) که گاهی از آن، تعبیر به «morality» نیز می گردد که گویا بیشتر ناظر به ظهور اخلاق در واقعیت و عمل است؛ مانند تقوا که نمود بیرونی اخلاق است؛ البته به معنای روحیه نیز آمده است (حییم، ۶۴۰)

تعاریف بسیار گوناگونی از اخلاق توسط دانشمندان به عمل آمده است که در این جا به برخی از آن ها اشاره می کنیم. علامه مجلسی در تعریف اخلاق می گوید: «اخلاق ملکه ای نفسانی است که کار به آسانی از آن صادر می شود. برخی از این ملکات ذاتی اند و پاره ای از آن ها نیز با تفکر و تلاش و تمرین و عادت دادن نفس به آن ها به دست می آیند، چنان که بخیل در ابتدا به سختی و مجادله با نفس خود می بخشد، سپس آن را تکرار می کند تا خلق و خو و عادت او می شود...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۷/۳۷۲)

در تعریف دیگری از اخلاق آمده است: «اخلاق، هیأتی است استوار در جان که کارها به آسانی و بدون نیاز به تفکر از آن صادر می شوند...» (فیض کاشانی، ۱۳۸۹: ۵/۹۵)

بنابراین ناظر به درون وجود فرد و تعیین کننده روحیه او است که به صورت یک رفتار دائمی بروز می کند؛ لذا با این ویژگی، اخلاق افراد قابل پیش بینی و حدس است، زیرا ویژگی پیوستگی و تکرار شونده را دارا است.

مجموعه قواعدی که لازمه نیکوکاری و رسیدن به کمال است. یعنی به وسیله ی اخلاق ما معیاری به دست می آوریم که چه کاری

خوب و چه کاری بد است. آن چه که کمتر به آن می پردازند این است که داوری اخلاق به اعمالی تعلق می گیرد که از روی اراده صورت گیرد و به فرمان عقل باشد. یعنی اعمال غریزی بر مبنای اخلاق نیست، مهم این است که کسی بتواند کار بدی را انجام دهد و آن کار را انجام ندهد.

مفهوم حقوق

در «تعریف حقوق» آورده اند که واژه حقوق معانی متعددی دارد که مهمترین آنها عبارتند از: جمع حق یعنی راستی ها، بهره ها، مواجب، اموال و... همین معنای لغوی در علم حقوق و فقه کاربرد فراوان دارد (معین، ج ۱) یکی دیگر از معانی حقوق عبارت است از: مجموع قواعد الزامی حاکم بر روابط افراد جامعه. در تبیین این معنا از حقوق گفته اند: حقوق مجموع مقرراتی است که بر اشخاص از این جهت که در اجتماع هستند، حکومت می کند (کاتوزیان، ۱۳۷۶: ۱)

حقوق مجموع قواعد زندگی ماست. «علم حقوق» قواعدی را که باید بر روابط اجتماعی مردم حکومت کند، کشف و تهیه می‌کند. فن حقوق آن قواعد را به لباس قانون درمی‌آورد و طرز به کار بستن و اجرای آنها را تعیین می‌سازد.

برای تعیین حوزه «موضوع حقوق» تعریف آن مدرسان است. چنانکه در تعریف حقوق گذشت با کمک این عمل برای تنظیم روابط بین انسان‌ها و جلوگیری از هرج و مرج یا رفع تنازع، قانون گذاری می‌شود. بنابراین موضوع این علم، روابط اجتماعی انسان است. در عین حال به خاطر گستردگی و پیچیدگی این روابط، موضوعاتی که حقوق در مورد آنها قانون گذاری کرده، بسیار زیاد است و گفته‌اند حقوق در همه زمینه‌های مورد نیاز انسان اجتماعی، دولت‌ها، سازمان‌های بین‌المللی و به‌طور کلی اشخاص حقیقی و حقوقی از جهات ملی و فراملی قانون گذاری کرده است (علومی، ۱۳۴۸: ۲۵)

هدف حقوق، نیز ایجاد نظم در جامعه و جلوگیری از هرج و مرج می‌باشد.

ارتباط اخلاق با حقوق

از جهات متفاوت بین حقوق و اخلاق تفاوت وجود دارد مانند: اختلاف در هدف، اختلاف در ضمانت اجرا، پاداش و کیفر، رعایت و نقض قواعد، تفاوت در منبع و تمایز در قلمرو. قلمرو اخلاق بسیار گسترده و قلمرو حقوق تنگ و محدود است. اخلاق شامل هنجارهایی می‌شود که هم زندگی فردی و هم زندگی اجتماعی انسان از آنها تأثیر می‌پذیرد و تابع آنهاست. دامنه تکالیف اخلاقی که از یکسو ریشه در مذهب دارد و از سوی دیگر، با زمین‌های آداب و رسوم خویشاوند است، بسیار گسترده است ولی شعاع کارکرد هنجارهای حقوقی محدود به پیوندهای اجتماعی اشخاص و رفتار بیرونی آنهاست. از آن گذشته منبع اخلاق و حقوق از هم جداست، هنجارهای اخلاقی از الهام‌های الهی و نهادهای وجدان فردی یا جمعی سرچشمه می‌گیرد، ولی حقوق پدید‌های است که بسیاری از قواعد آن از اراده آزاد انسانها ناشی می‌شود و از سوی دیگر، ضمانت اجرایی هنجارهای حقوق با هنجارهای اخلاقی فرق می‌کند. سخن در شعاع تأثیر اخلاق در حقوق است نه وحدت و عدم تمایز بین آن دو. اخلاق چیزی است که قانون عمده مقررات خود را بر پایه آن استوار می‌سازد و بر قانونگذار روا نیست که از قواعد اخلاقی غفلت ورزد؛ زیرا قانون چهره‌های از چهره‌های اخلاق است و هر نظام حقوقی در کنار خود نظام اخلاقی دارد که همگام با آن حرکت می‌کند. حقوق نیز مانند اخلاق به تربیت انسانهای نیک توجه دارد. با پیشرفت جوامع، حقوق به اخلاق نزدیکتر می‌شود، به این دلیل که هر قاعده اخلاقی‌ای را که مفید به حال جامعه تشخیص داده شود به منزله قانون می‌نشانند (عالیه، ۱۳۷۴: ۲۵). در اخلاق نیز میان کردار و پندار انسان تفکیک به عمل آمده است. اگر رعایت اخلاق برای اصلاح نفس انسانی است، نتیجه آن بهترین نظم اجتماعی را تأمین خواهد کرد. اگرچه حقوق به کردار و افعال

توجه دارد، نسبت به اندیشه و نیات نیز بی‌علاقه نیست زیرا افعال و کردار انسانها پدیده نیات و خواسته‌های در حقیقت میان درونی انسانهاست. بین قاعده اخلاقی و قاعده حقوقی نه از حیث ماهیت و مورد و نه از جهت مقصد و نتیجه تفاوتی نیست، زیرا حقوق برای فعلیت دادن به عدالت است و عدالت نیز یک مفهوم اخلاقی است.

برخی از حقوقدانان بر رابطه نزدیک اخلاق و حقوق پافشاری کرده‌اند: ژرژ ریبر، استاد نامدار حقوق در فرانسه، را می‌توان سرآمد این دسته از اندیشه‌وران دانست. وی در دو کتاب قاعده اخلاقی در تعهدات مدنی که در آن نشان داد منبع اصلی قواعد تعهدات در حقوق مدنی فرانسه اخلاق مذهبی است و نیز کتاب نیروهای سازنده حقوق اصول عقاید خود را در مورد رابطه نزدیک حقوق و اخلاق و مذهب بیان کرده است.

ریبر، اخلاق را حاکم بر حقوق و معیار ارزیابی آن می‌داند. بنابراین اخلاق عامل اصلی ایجاد حقوق است و نباید آن را تنها یکی از بنیادهای گوناگونی پنداشت که حقوقدانان برمبنای آن حقوق را پی‌ریزی می‌کنند. اخلاق، نیروی پرتوان و زنده‌ای است که کار ایجاد قواعد حقوقی را رهبری می‌کند و حتی صلاحیت دارد که آن را بی‌اثر سازد (ریبر، ۱۳۳۶: ۱۵) به‌طور مسلم قاعده حقوقی را نمی‌توان به نام اخلاق مذهبی بر مردم تحمیل کرد ولی در حقوق قواعدی وجود دارد که جز به وسیله قاعده اخلاقی که مبنای آن قرار گرفته، توجیه‌پذیر نیست و این قاعده اخلاقی نیز به نوبه خود تنها با اعتقاد به برخی مفاهیم مذهبی دربار جهان قابل پذیرفتن است.

با نگاهی به قوانین مصوب در ایران درمی‌یابیم که بیشتر قواعد مدنی با فقه امامیه پیوند دارد. در حقیقت می‌توان حقوق مدنی ایران را دنباله تاریخ این سرزمین و چهره تکامل یافته و تنظیم شده‌ای از فقه امامیه دانست که برمبنای تحقیق و فتاوی فقیهان در طول قرن‌ها تدوین شده است. همچنین، قانون مجازات اسلامی براساس برداشت فقهی مشهور تدوین گردیده است. بنابراین با نگاهی گذرا و شتاب زده به شعاع تأثیر اخلاق در قواعد حقوقی موجود، به‌طور ضمنی نشان خواهیم داد که اخلاق در فقه تأثیر شایانی داشته است، گرچه در دیگر نظام‌های حقوقی نیز اخلاق در شکل‌گیری قواعد حقوقی تأثیر شایسته‌ای داشته و دارد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۸: ۱۶۰).

منابع اخلاق شهروندی

ایجاد اخلاق شهروندی نمی‌تواند از صفر شروع شود. هیچ فرهنگ و اخلاقی را در هیچ زمینه‌ای نمی‌توان با حرکت از صفر و بدون پشتوانه و مواد خام ضروری برپا کرد. در این میان، هر اندازه پشتوانه‌های ما قوی‌تر و پربارتر باشند احتمال دستیابی به هدف غایی، یعنی تبیین یک اخلاق شهروندی مناسب خود و امکان گسترش و رواج یافتن این اخلاق بیشتر می‌شود.

خوشبختانه ما در کشوری زندگی می‌کنیم که فرهنگ و پیشینه تمدنی چند هزار ساله دارد و منابع برای کار در این حوزه بسیار زیاد است. با این وصف باید اذعان کرد که کمتر به این منابع توجه شده و اگر هم مورد توجه قرار گرفته اند کمتر برای استخراج موارد کاربردی و تبدیل کردن این موارد به راهکارهای قابل استفاده تلاش شده است. مهمترین منابع قابل استفاده برای ایجاد اخلاق شهروندی در کشور را می‌توان در موارد زیر یافت:

۱. **دین:** انسجام و یکدستی دین در کشور ما امتیاز مثبتی به حساب می‌آید. در عین حال اقلیت‌ها ی دینی ایران، ادیان مهم ابراهیمی هستند که وجوه مشترکی با دین اکثریت دارند. هر چند در سالهای اخیر از این منابع بسیار استفاده شده است، اما هنوز با وضعیت مطلوب فاصله زیادی داریم. واقعیت آن است که باید بتوان از تمام ادیان و مذاهب موجود در کشور و از تمام توان قابل دسترس آن‌ها در ایجاد اخلاق شهروندی بهره گرفت. در این زمینه طبعاً دین اسلام، دین رسمی است و اکثریت مطلق مردم این کشور دارای اولویت مطلق نیز هستند (فکوهی، ۱۳۸۱، الف).

۲. **سنت:** ایران گنجینه‌ای بزرگ از رفتارها، باورها و عرف‌ها و آداب و رسوم دارد که هنوز در بخش بزرگی از خود مورد استفاده قرار نگرفته‌اند. مطالعه پیشینه چند هزار ساله شهرنشینی در ایران و اخلاق انسانی در این کشور می‌تواند کمکی اساسی برای بازآفرینی مدرنیته تلقی شود: مدرنیته در تناقض با سنت نیست، بلکه باید از دل آن بیرون بیاید. دلیل آن که ما مدرنیته را بیشتر در تضاد و تنش با سنت می‌بینیم، برون‌زا بودن مدرنیته در تعریف کنونی آن و نبود هم‌خوانی و هم‌سازی آن با فرهنگ بومی است. هر فرهنگ و هر کشوری نیاز دارد و باید مدرنیته خود را بر اساس سنت‌های خود بسازد. (فکوهی، ۱۳۷۹)

۳. **اخلاق مدنی:** تقویت مفاهیم و باورهای اخلاقی باید در روند اجتماعی شدن به طور عقلانی انجام بگیرد و برای این کار باید فرآیند‌های موازی اجتماعی شدن (خانواده، سیستم رسمی آموزش، حوزه عمومی زندگی شهروندان) با یکدیگر هماهنگی داشته باشند و در نتیجه شهروندی شکل نمی‌گیرد: چرخه‌های نامناسب که آسیب‌زا هستند باید به چرخه‌های مثبت و سالم ساز بدل شوند.

۴. **اخلاق سیاسی:** نقطه ضعف بزرگ جامعه ما شکل نگرفتن و درونی نشدن مفهوم "دولت" در ذهن مردم به معنای اصیل آن است: دولت به عنوان عنصری بیرونی و به مثابه نوعی حاکمیت جدا از کالبد عمومی درک می‌شود، در حالی که باید آن را انعکاسی از روابط و اراده عمومی به شمار آورد: تقویت مشارکت سیاسی و فراهم آوردن زمینه‌های مناسب این مشارکت وظیفه‌ای اصلی است؛ زیرا در چشم‌اندازی کوتاه و میان‌مدت ما هنوز باید در راه تقویت مردم‌سالاری نمایندگی پیش برویم. در همین حال باید فرآیند‌های موازی را برای گذار غایی به مردم

سالاری مشارکتی نیز فراهم کرد. تقویت حکومت‌های محلی، تمرکززدایی، تقویت سازمان‌های غیر دولتی، بالا بردن ظرفیت‌های نقد و نقد‌پذیری در جامعه و کاهش تنش‌ها و روابط مبتنی بر زور برای حفظ امنیت و صلح اجتماعی به مثابه مهم‌ترین محور زندگی اجتماعی انسانها. (فکوهی، ۱۳۸۸: ۱۹)

مفهوم حقوق شهروندی

اصلی‌ترین بحث در حیطه حقوق شهروندی، آشنایی شهروندان با قوانین و مقررات مورد عمل و جاری است. این قوانین تضمین‌کننده حقوق شهروندان در برابر دولت و حاکمیت بوده و از سوی دیگر با تبیین و تشریح تکالیف شهروندی؛ سهم هریک از شهروندان در حمایت از قدرت عالی و حقوق دولت را مشخص می‌کند لیکن برای تعیین حقوق و امتیازات مردمی و همچنین تکالیف آنان در برابر یکدیگر و دولت می‌بایست قواعد و متون حقوق شهروندی را جستجو کرد. حقوق شهروندی در واقع مجموعه حقوقی است که افراد به اعتبار موقعیت شهروندی خود دارا می‌شوند و نیز اطلاقی عام است بر مجموعه امتیازات مربوط به شهروندان و نیز مجموعه قواعدی که بر موقعیت آنان در جامعه حکومت می‌کند. به عبارتی دیگر مجموعه حقوق و امتیازاتی که به شهروندان یک کشور با لحاظ کردن دو اصل کرامت انسانی و منع تبعیض، برای فراهم‌سازی زمینه رشد شخصیت فردی و اجتماعی شهروندان در نظام حقوقی هر کشور تعلق می‌گیرد، حقوق شهروندی نام دارد و مجموعه قوانین و امتیازات مربوط به حقوق شهروندان به حقوق فردی مانند آزادی بیان، حقوق مربوط به گروه‌ها و اقشار مختلف جامعه همچون حق برخورداری از انرژی تقسیم می‌شود.

مفهوم شهروندی در هسته اصلی خود بر تعلق فرد به یک جامعه مبتنی است، شهروندی همیشه بعدی سیاسی دارد. معمولاً شهروندی را به چهار حوزه تقسیم می‌کنند: حوزه مدنی، حوزه سیاسی، حوزه اقتصادی-اجتماعی و حوزه فرهنگی یا جمعی.

حوزه مدنی شهروندی در برگیرنده حق آزادی و امنیت، آزادی بیان، فکر، عقیده، وجدان و برابری در برابر قانون و نیز آزادی تشکیل انجمن و دست‌رسی به اطلاعات است.

حوزه سیاسی شهروندی در بردارنده حق رای دادن و مشارکت سیاسی است؛ یعنی، این حوزه به حق‌ها و تکالیف‌های سیاسی در مورد نظام سیاسی مربوط است.

سومین حوزه شهروندی شامل حقوق اجتماعی است که به حق طبیعی هر فرد برای بهرمنند شدن از یک حداقل استاندارد رفاه اقتصادی و امنیت مربوط می‌شود. شامل حمایت‌های مادی و درآمدی مانند تامین مسکن و شغل، پرداخت حقوق و مزایای کافی، برخورداری از حداقل دستمزد، تامین اجتماعی، آموزش پرورش رایگان، برخورداری از خدمات بهداشتی و درمانی و... می‌باشد.

شهروندی فرهنگی نیز به آگاهی از یک میراث فرهنگی مشترک اشاره دارد. این حوزه از جمله در برگزیده شناسایی حق‌های جمعی برای اقلیت هاست. (همتی، ۱۳۸۶: ۶۶)

موانع حقوق شهروندی

۱- حقوق شهروندی به عنوان یک مفهوم مدرن شناخته می‌شود بنابراین مانند همه تحولات دوران مدرنیته خاستگاه این مفهوم نیز در غرب و فرهنگ پس از قرون وسطی است. حقوق شهروندی پس از شکل‌گیری مفهوم شهروند در حقوق اساسی در اروپا و آمریکا که در آنها رابطه دولت و مردم از شکل سنتی و قدیمی خارج شده گسترش یافت. بر این اساس وارد کردن این مفهوم در حقوق اساسی ایران یعنی قانون اساسی هم دارای موانع مفهومی بود؛ یعنی شناخت ما از حقوق شهروندی به دلیل تعارض با سایر مفاهیم مدرن کامل نیست و هم در قانون اساسی مفهوم حقوق شهروندی به صورت ناقص و با شرایط ویژه‌ای مورد توجه قرار گرفته است.

۲- همچنین مشروط شدن حقوق شهروندی به عنوان یک پدیده مدرن با دستورات و تکالیف دینی و فقهی که درباره این دستورات اختلاف دیدگاه وجود دارد و بخشی از آنها ریشه در سنت‌های دینی دارد، می‌تواند از جمله موانعی برشمرد که در قانون اساسی برای پیشبرد مفهوم حقوق شهروندی دیده می‌شود. به عنوان مثال در اصولی از قانون اساسی حقوقی برای شهروندان پیش‌بینی شده مثل آزادی بیان، آزادی اجتماعات و... اما مشروط به یک امر کلی و تفسیرپذیر مثل مبانی اسلام شده است. در چنین شرایطی قانونگذار عادی در وضع قوانین عادی با تکیه بر قانون اساسی محدودیتهای بیشتری ایجاد خواهد کرد.

۳- با این که در اصولی از قانون اساسی به حقوق شهروندی پرداخته شده، اگر در ساخت قدرت تفکری که حاکم می‌شود معتقد به این باشد که حقوق بشر باید بومی شود یعنی منطبق با شرایط داخلی شود، این تفکر در پی آن نیست که وضع داخلی که به دلایل تاریخی یا فرهنگی با استانداردهای حقوق بشری در دنیا فاصله دارد اصلاح شود. بر این اساس در مواردی که بین حقوق شهروندی در کشور ما (به رغم وجود اشکال و کاستی) و معاهدات بین‌المللی و یا حقوق شهروندی در کشورهای پیشرفته اختلاف و تعارض دیده می‌شود، این تعارض به نفع قوانین داخلی برطرف می‌شود. بنابراین برای اصلاح قوانین داخلی کوششی صورت نمی‌پذیرد و همواره از حقوق بشر بومی سخن به میان می‌آید و به صورت تعصبی از اشکالات و نقصانهای حقوقی موجود دفاع صرف می‌شود و تغییرات نه تنها برتابیده نمی‌شود که شاهد سرسختی در برابر تغییرات هستیم.

۴- شهروند به عنوان یکی از عوامل مهم تاسیس دولت و حکومت است بنابراین به حقوق شهروندی باید از این مقوله نگریست. به اصطلاح همانگونه که شهروندان در فرمانبرداری سهیم

هستند باید در حکمرانی هم سهیم باشند. در چنین فرآیندی یعنی حقوق شهروندی پذیرفته و به رسمیت شناخته شده است، بنابراین جامعه ما نیازمند اصلاح نگرش نسبت به مفهوم حقوق شهروندی است. این اصلاح نگرش هم از درون قدرت و از بالاست و هم از پایین و از درون جامعه و در روابط بین شهروندان عملی می‌شود.

نتیجه‌گیری

جایگاه و اهمیت اخلاق در زندگی اجتماعی تا بدان جاست که حتی عمل کردن به قوانین و مقررات اجتماعی نیز بدون پشتوانه اخلاق ممکن نیست و اخلاق، بهترین ضامن اجرای قوانین و مقررات است. از این رو، مباحث اخلاقی، از مهم‌ترین هدف‌های ارسال پیامبران به شمار می‌رود و بدون آن، نه دین برای مردم مفهومی خواهد داشت و نه دنیای آنها سامان می‌یابد.

اخلاق به علاوه‌ی دیگر ویژگی‌های فردی و منحصر به فرد هر انسان از محیط اجتماعی خویش نیز تأثیر به‌سزایی می‌گیرد. در نتیجه این تأثیر و تأثر متقابل میان افراد و جامعه، رفتار غالب و به تعبیر دیگر فرهنگ جامعه را پایه‌گذاری می‌کند. در کشوری چون ایران، با سابقه طولانی و کهن از فرهنگ و تمدن و زندگی‌های اجتماعی، در عصر کنونی می‌بایست از غنای فرهنگی خویش بهره‌تام را برده و در جهت اعتلا و درونی کردن اخلاقیات در سطح جامعه کوشش کند. چرا که اخلاق یکی از پایه‌های مهم در تحولات اجتماعی و فرهنگی جوامع است. نگرش وسیع و بنیادی به مسئله اخلاق علاوه بر بر تأثیرات روان‌شناختی و فرهنگی در جامعه به رعایت اصول و قوانین موجود در جامعه و احترام به باید‌ها و نبایدها کمک شایان می‌کند. به بیان ساده، هر چقدر اخلاق‌مداری، احترام متقابل و رعایت اخلاقیات از سوی شهروندان صورت گیرد به تبع آن حریم‌های افراد و حقوق و تکالیف هر شهروند نیز رعایت خواهد شد. لذا با نهادینه کردن اصول اخلاقی و رفتاری، راه را برای به فعلیت رساندن حقوق شهروندی و احقاق حق شهروندان هموار کرده و حقوق شهروندی را در جامعه محقق خواهیم کرد.

الف: برای تحقق حقوق شهروندی باید به عوامل فرهنگی، مذهبی، تاریخی، سیاسی و اقتصادی در جامعه توجه شود. هر کدام از این عوامل به سهم خود در تحقق حقوق شهروندی تأثیرگذار هستند. اگر به زمینه‌های تاریخی توجه نشود، یا نگرش‌های مذهبی حاکم در قدرت و جامعه دیده نشود، یا به ساختار سیاسی قدرت یعنی فردی بودن حکومت یا دموکراتیک بودن آن اهمیت داده نشود، نمی‌توان انتظار داشت صرف اشاره و یا توجه به حقوق شهروندی در قانون اساسی، تضمین‌کننده این حقوق در جامعه باشد.

ب: از جمله راه‌های تحقق حقوق شهروندی تقویت نهادهای مدنی است. در این صورت دولت نباید نهادهای مدنی را که در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی فعالیت می‌کنند به دیده مزاحم نگاه کند. دولت باید نگاه ایدئولوژیک خود به حقوق بشر و حقوق

شهروندی را حذف کند. این امر منجر به کاهش دخالت در حریم خصوصی جامعه شده و شهروندان در یک فرایند اجتماعی و مدنی بر رفتارهای شان خودکنترلی می‌کنند.

ج: همچنین در نظام آموزشی کشور که ساختاری دولتی و متصلب دارد به حقوق شهروندی کمترین توجه وجود دارد. در حالی که در کتاب‌های درسی ابتدایی تا متوسطه بیشترین توجه به تکالیف و وظایف اجباری و اختیاری دینی شده است که اغلب دارای کارکردهای امروزی حتی با نگاهی اخلاق‌گرا نیست.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- احمدی طباطبایی، محمد رضا، ۱۳۸۸، حقوق شهروندی با تاکید بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه علمی پژوهشی رهیافت انقلاب، شماره ۸
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق. رجب زاده و دیگران، جامعه‌شناسی (۲) «فرهنگ»، تهران، شرکت کتاب‌های درسی ایران، ۱۳۸۰ش
- الفاخوری، حنا، خلیل الجبر، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- حییم، فرهنگ لغت معاصر میانه، انگلیسی-فارسی
- روزنامه شهروند، ۱۳۹۳، خانواده و آموزش حقوق شهروندی، شماره ۳۶۷
- ریپر، ژرژ، (۱۳۲۶). قاعده اخلاقی در تعهدات مدنی. چاپ دوم
- سمیر عالی، علم القانون و الفقه الاسلامی، بیروت، موسسه الجامعیه للدراسات، ۱۴۱۶، ۱۳۷۴ ش
- صفایی بازار جمعه، سمیه، قربانی، محمد علی، ۱۳۹۰، ماهیت حقوق شهروندی و سابقه آن در ایران، همایش ملی نظارت قضایی و حقوق شهروندی، معاونت پژوهشی و فناوری دانشگاه آزاد کرمانشاه
- معین، محمد. فرهنگ معین
- فیض کاشانی، المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، ۱۳۸۹، موسسه نشر اسلامی، قم
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
- فکوهی، ناصر، ۱۳۷۹، تعارض سنت و مدرنیته در عرصه توسعه اجتماعی ایران، دومین همایش طرح مسائل اجتماعی ایران، تهران، دفتر امور اجتماعی وزارت کشور، انجمن جامعه‌شناسی ایران
- فکوهی، ناصر، ۱۳۸۱، الف، بررسی انسان شناختی انجمن‌های غیر دولتی اقلیت‌های دینی در شهر تهران، تهران، معاونت پژوهشی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
- فکوهی، ناصر، ۱۳۸۸، تقویت اخلاق شهروندی: راهی برای گذار به مردم‌سالاری مشارکتی، مجله عملی - پژوهشی مطالعات اجتماعی ایران، شماره ۶
- علمی، رضا، ۱۳۴۸، کلیات حقوق، موسسه انتشارات عالی حسابداری، تهران
- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۶). مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران. تهران: انتشارات انتشار، بهمن برنا
- گیرشمن، رومن، ۱۳۸۸، ایران از آغاز تا اسلام، برگردان محمد معین، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ نوزدهم
- مجلسی، علامه محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الائمه الاطهار (ع)، بیروت، دار الوفاء، ج ۳، ۱۴۰۴ق
- موسوی بجنوردی، سید محمد، ۱۳۸۸، بررسی نقش اخلاق در فقه و حقوق با رویکردی بر نظریات حضرت امام خمینی، مجله نامه الهیات، شماره ۸
- مهرپور، حسین، ۱۳۷۴، حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران، اطلاعات، تهران
- همتی، مجتبی، ۱۳۸۶، آموزش شهروندی، مجله حقوق اساسی، سال هفتم، شماره ۹

سودگرایی و معنویت در اقتصاد اسلامی با رویکرد آیات الاحکامی قرآن کریم

محسن ملک افضلی^۱

منیره یزدان شناس^۲

چکیده

در این مقاله برخی مصادیق سودگرایی منهای معنویت در اقتصاد اسلامی و ماهیت آن‌ها مورد بررسی قرار گرفته است، و بیان شده که سودگرایی در اقتصاد اسلامی از اخلاق و معنویت جدا نیست. در این پژوهش با اشاره به مکتب ماتریالیسم غرب و نظام سرمایه داری محض، که نقطه مقابل اقتصاد اسلامی است؛ دیدگاه اسلام و قرآن را به عنوان نظر برتر تبیین کردیم. از منظر قرآن کریم انسان دارای دو بعد مادی و روحانی است. از طرفی اسباب رشد و پیشرفت این ابعاد منحصر به اسباب مادی و طبیعی نیست بلکه عوامل غیر مادی نیز در ایجاد پدیده‌ها تأثیر دارد که انسان نباید صرفاً به بعد مادی زندگی دنیایی متوسل شده و از مؤلفه‌های غیر مادی برای پیشرفت زندگی غافل باشد؛ از قبیل تعاون، عدالت، ایمان، خیرخواهی، اخلاق مداری، استقامت و تلاش و غیره. قرآن کریم یک نظام اقتصادی مناسب را با اهداف کلی خود هدایت می‌کند و خطوط کلی آن را ترسیم می‌نماید؛ ثروت و تمایل به سود و درآمد بیشتر را تحقیر نمی‌کند. در اقتصاد اسلامی، آن دسته از معاملاتی که همراه با زیاده‌خواهی‌های نامشروع که از راه حرام و دور از اخلاق و معنویت باشد، منهی خداوند واقع شده است، قرآن صراحتاً اعلام می‌دارد سودگرایی و تمایل به سود بیشتر با نادیده گرفتن اوامر الهی و تضعیف حقوق دیگران نباشد؛ در واقع این اصول اخلاقی اسلامی نقطه مقابل خاستگاه غربی است که بر اساس ارزش‌های ماتریالیستی که سود حداکثری را به هر قیمتی جایز می‌داند بنا نهاده شده است. در اسلام افزایش ثروت وسیله ایست برای تکامل و تعالی انسان؛ اما در نظام سرمایه داری و مکتب‌های مادی ثروت را هدف نهایی تلقی می‌کنند. که چنین تفکری در اقتصاد اسلامی جایگاهی ندارد.

کلیدواژه‌ها

سودگرایی، معنویت، اخلاق مداری، مادی گرایی، اقتصاد اسلامی.

^۱ - دانشیار جامعة المصطفی العالمیة

^۲ - کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، گروه حقوق، مدرس دانشگاه پیام نور

طرح مسأله

اقتصاد در آموزه‌های قرآنی جایگاه مهمی دارد زیرا قوام جامعه بر آن است و زندگی انسان در جهان مادی بدون اقتصاد معنایی ندارد، خداوند در آیاتی از قرآن یکی از مأموریت‌های بشر را در قرارگاه زمین، آبادانی و عمرانی زمین دانسته است و زمین را با تمامی امکانات در اختیار بشر قرار داده است و بارها در قرآن امور اقتصادی را در کنار امور اعتقادی و عبادی مطرح کرده و بدان سفارش می‌کند. طبیعی است که نفس انسان با امکاناتی که در اختیار دارد اقدام به منفعت و سود بیشتر می‌کند. حال باید دانست که آیا سودگرایی در اقتصاد اسلامی مذموم است و از طرفی تمایل به سوددهی بیشتر می‌تواند توجیه منطقی برای زیر پا گذاشتن اصول اخلاقی و معنویت باشد؛ و می‌تواند مجوزی برای نادیده گرفتن حقوق دیگران و عدم امتثال اوامر الهی باشد؟ انسان همواره به دنبال سود بیشتر است و در این عرصه سودگرایی در اقتصاد اسلامی قطعاً بایدها و نیایدیهایی وجود دارد؛ حال باید دید که چگونه می‌توان بین سودگرایی و معنویت مطابقت ایجاد کرد.

سودگرایی ضرورت اقتصاد و بازار است، از سوی دیگر اطاعت اوامر الهی در چارچوب احکام تکلیفی و وضعی نیز ضرورت اجتناب ناپذیر حاکم بر تعاملات مسلمانان می‌باشد حال با استفاده از قرآن یا روایات چگونه می‌توان میان آن‌ها جمع کرد؛ و در این مورد آیات و روایات موجود چه توصیه‌هایی دارد و چطور می‌توان این دو مقوله را با هم جمع نمود؟ اساس و پایه ماتریالیسم و جایگاه تفکر مادی صرف و نظام سرمایه داری در اقتصاد اسلامی کجاست؟

قرآن کریم تزکیهٔ نفوس را به عنوان یکی از اهداف رسالت پیامبر اکرم (ص) ذکر فرموده است. مطلب مهم این که نحوهٔ نگرش به فضائل و رذائل ریشه در نوع جهان بینی انسان و چگونگی تفسیر او از انسان دارد. از سوی دیگر ارزشهای اخلاقی تأثیر آشکاری در نوع رفتارهای واقعی انسان دارد. یکی از ساحت‌هایی که این تأثیر در آن هویداست عرصهٔ اقتصاد است. بر این اساس اخلاق اقتصادی به آن دسته از ارزشهای اخلاقی و معنوی گفته می‌شود که آثار اقتصادی دارند، خواه خود آن ارزشها اقتصادی باشند و خواه نباشند. به جرأت می‌توان گفت دو سیستم اخلاقی مختلف موجد دو نوع اقتصاد می‌باشد. برای نمونه ماکس وبر حاکمیت اخلاق پروتستانی را منشأ پیدایش نظام سرمایه داری می‌داند. وی در سال ۱۹۱۴ در کتاب «اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری» به رابطهٔ بین این دو توجه نمود. وی می‌گوید «این امر که سرمایه داری بهترین نیروی محرکهٔ خود را از روح سرمایه داری گرفته است با واقعیت تاریخی تأیید می‌شود.» (ماکس وبر، ۱۳۷۱: ۶۳) آمارتیاسن که یکی از اقتصاددانان بزرگ و برندهٔ جایزهٔ صلح نوبل در سال ۱۹۹۸ است در این مورد این گونه اظهار می‌کند: «حال اگر رفتار واقعی انسان‌ها تحت تأثیر ملاحظات اخلاقی قرار گیرند، آنگاه واضح است که ملاحظات مربوط به اقتصاد رفاه باید

تأثیری بر رفتار واقعی داشته باشند و در نتیجه در اقتصاد پیش بین نیز موضوعیت پیدا کنند. در واقع اگر ملاحظات اخلاقی هیچگاه رفتار واقعی انسانها را متأثر نمی‌کند، بذل عنایت به مبحث اخلاق کاری عبث می‌بود.» (آمارتیاسن، ۱۳۸۰: ۵۷) اخلاقیاتی هم که اسلام در زمینه های اقتصادی بیان فرموده می‌تواند زمینه ساز نظام اقتصادی ویژه خود باشد. آموزه های اخلاقی اسلام بسیار زیادند و همه عرصه های اقتصاد را در بر می‌گیرند. با اندکی دقت برای ما آشکار می‌شود که قسمت عمده این تعالیم منحصر به فرد می‌باشند و با نظام ارزشی سیستم‌های اقتصادی مطرح و به ویژه نظام سرمایه داری تفاوت اساسی دارند.

تعالیم اخلاقی اسلام در زمینه اقتصاد از آموزه‌های اقتصادی صرف اسلام جدا نیستند. اسلام خواسته است آحاد جامعه اسلامی با عمل به این تعالیم از درون ساخته شوند و در نتیجه هنگامی که به فعالیت اقتصادی پرداختند علاوه بر این که اقتصاد را به درجه بالایی رشد و شکوفایی می‌رسانند قدم‌های بزرگی در مسیر کمالات برخواهند داشت. از آنجا که اقتصاد غرب و آموزه های آن در تمامی دنیای کنونی و از جمله کشور خود ما مطرح است و عمده کتب درسی رایج بر اساس آن تدوین شده است در ابتدا مروری بر سیر تاریخی جایگاه اخلاق در اقتصاد غرب و برخی انتقادات وارده به آن خواهیم داشت، آنگاه مواردی از ارزشهای اخلاقی اسلام در حوزه اقتصاد را مطرح خواهیم نمود.

مروری بر سیر تاریخی جایگاه اخلاق در اقتصاد غرب

آدام اسمیت که به پدر علم اقتصاد معروف شده، همانند استادش هاجسون یک فیلسوف اخلاق بود. وی ابتدا کتاب «نظریه احساسات اخلاقی» و پس از آن کتاب «ثروت ملل» را منتشر نمود که کتاب دوم معروف‌تر است. او در نظریه احساسات اخلاقی طیف گسترده‌ای از فضائل را بررسی می‌کند مانند: تدبیر، هشیاری، احتیاط و مال اندیشی، میانه روی، وفا به عهد. او حفظ سلامت، بخت و اقبال، مقام و شهرت فرد و انباشت سرمایه را از گونه‌های دانی تدبیر می‌داند که همه محاسبه ای عقلانی هستند که کانون توجه اقتصاد جریان غالب و تفسیرهای اثبات گرایانه اسمیت است. وی سر انجام خیر خواهی را به عنوان بالاترین فضیلت اخلاقی مطرح نمود (جیمز آوی، ۱۳۸۲: ۱۵۸). البته اسمیت کار مهم دیگری را نیز انجام داد: وی در کتاب ثروت ملل اصل نفع طلبی را تثبیت نمود. به عقیده وی رفع نیازهای ما معلول نیکوکاری و خیرخواهی دیگران نیست بلکه به سبب توجه آنان به منافع شخصی خودشان است. نتیجه این که اسمیت ارزشهایی اخلاقی را مطرح نمود و علم اقتصاد را بر اساس آنها پایه گذاری کرد اما نظریه نفع شخصی که توسط او مطرح شد مبنای قسمت عمده ای از تئوری پردازیهای صاحب نظران بعدی قرار گرفت به گونه ای که افکار او را می‌توان نقطه عطفی در نظام سرمایه داری به حساب آورد. پیش از آن در دوران‌های زیادی سود طلبی امری مذموم شمرده می‌شد. ذکر این مطلب ضروری

است که اسمیت نفع شخصی را به صورت بی قید و بند مطرح نمود بلکه چنین قیدی برای آن ذکر کرد: «هر انسان مادامی که قوانین عدالت را نقض نکرده است، کاملاً آزاد گذاشته می شود تا نفع خود را به شیوه دلخواهی دنبال کند.» (همان: ۱۵۹). این در حالی است که پس از وی این قید به تدریج کنار گذاشته شد و اصالت نفع بدون قید مبنای تحلیلها و مدل سازیها قرار گرفت. پس از اسمیت برخی صاحب نظران، نگرش اخلاقی وی به علم اقتصاد را ادامه دادند. مالتوس، ریکاردو و جان استوارت میل، سه اقتصاددان برجسته مکتب کلاسیک، نیز اقتصاد را علمی اخلاقی تلقی می کردند. البته علم اخلاقی میل که آخرین اقتصاددان کلاسیک است به عمق علم اخلاقی اسمیت نمی رسد (جیمز آوی، ۱۳۸۴: ۱۶۵). آراء مالتوس بین سالهای ۱۷۹۸ و ۱۸۳۴ و نظریات ریکاردو بین ۱۸۱۰ و ۱۸۲۳ و تئوریهای میل از دهه ۱۸۲۰ تا ۱۸۷۳ عرضه شد. پس از آن ویلیام استانلی جونز افکارش را در دهه ۱۸۷۰ و اوایل دهه ۱۸۸۰ ارائه کرد. وی نقشی اساسی در ریاضی کردن اقتصاد داشت. جونز بر آن بود که بین اقتصاد و علوم طبیعی شباهت زیادی وجود دارد: «همان طور که علوم فیزیکی با روشنی کمتر یا بیشتر، پایه در اصول عمومی مکانیک دارند، اقتصاد نیز باید با ردیابی و استخراج مکانیک نفع شخصی و مطلوبیت حاکمیت یابد.» (همان: ۱۶۶) او معتقد بود میان واقعیتها و ارزشها تمایز زیادی وجود دارد، نتیجه طبیعی این فکر جدا شدن حیطه مطالعات اقتصادی که به بیان وی از سنخ واقعیتها هستند از ارزشهای اخلاقی که در حیطه بایدها قرار دارد، می باشد؛ مع الاسف این وجه غالب شد و علم اقتصاد از اخلاق تهی شد. گالبرایت اقتصاددان مکتب نهادی اظهار داشته: «ارزشهای اخلاقی از درون یک علم ریاضی رخت بر می بندد.» (همان، ۱۶۷) در همین فاصله افراد دیگری از قبیل: گوسن (۱۸۱۹-۱۸۵۶)، منگر (۱۹۰۲-۱۸۴۰)، والر اس (۱۹۱۰-۱۸۳۴) هم ظهور کردند. اینها حداکثر سازی سود و مطلوبیت را وارد تحلیلهای اقتصادی کردند که امروزه در کتب رایج اقتصاد اساس بیشتر تحلیلها را تشکیل می دهد. این قبیل اقتصاددانان انفصال اقتصاد از مبادی اخلاقی خود را «علمی سازی علم اقتصاد» می دانند و می گویند ارزش گذاریهای اخلاقی هرچه هم مهم باشند نباید در تحلیلهای اقتصادی نقشی داشته باشد. آنها همانند فیزیوکراتها برآنند که جامعه انسانی جزئی از طبیعت به شمار می آید، لذا تابع قوانین حاکم بر طبیعت می باشد. (تفضلی، ۱۳۸۸: ۷۰).

نئوکلاسیکها علم اقتصاد را بر اساس این اصل که «انسان در جستجوی تمتع بیشتر با کوشش کمتر است» پایه گذاری کردند (قدیری اصلی، ۱۳۸۷: ۱۶۲). این تفکر امروزه نیز روح حاکم بر نظام سرمایه داری است. اهدافی از قبیل «حداکثر کردن سود» یا «حداکثر نمودن مطلوبیت» ریشه در لذت گرایی و اصالت نفع شخصی دارند. هنگامی که اصل حداکثر کردن سود در ذهن مردم نهادینه شود تمامی رفتارهای اقتصادی در عرصه های تولید، سرمایه گذاری و مصرف بر اساس آن شکل خواهد گرفت. آنها با جدا نمودن انسان از خدا و دین، اصالت را به انسان و

خواسته های او آن هم خواسته های صرفاً مادی دادند (اومانیسزم) و مسئله مهم سعادت ابدی وی را نادیده گرفتند. تئوری پردازان یاد شده کاری به سعادت ابدی انسان ندارند و لذا اصلاً متعرض آن نمی شوند. فایده گرایان، سعادت را با لذت و امیال نفسانی مرادف می دانند. آنها سعادت اجتماعی را نیز به بیشترین لذت برای بیشترین افراد تفسیر می کنند. (فردریک کاپلستون، ۱۳۸۴: ۲۴/۸). اقتصاددانانی که متعرض نظرات آنان شدیم با وجود اختلافاتی که دارند در این معنا اشتراک دارند. دغدغه های اخلاقی اسمیت و همفکران او قدمی به جلو و ارزشمند است اما برخی از امور اخلاقی مد نظر او از قبیل تدبیر، احتیاط، هشیاری در جهت نفع شخصی به کار می آیند و نمی توان آنان را امور متعالی دانست. چون همه این مباحث در مورد انسان است باید ابتدا «انسان» را درست بشناسیم تا بتوانیم تفسیر درستی از سعادت او ارائه دهیم. این تنها وحی است که صلاحیت چنین امری را دارا می باشد. از دید آیات الهی انسان موجودی است دو بعدی: یک بُعد مادی دارد که همان بدن اوست و یک بُعد غیر مادی که همان روح اوست: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ - فَإِذَا سُوِّتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر، ۲۸ و ۲۹) و حقیقت انسان به روح اوست. هدف آفرینش انسان این است که به مقام خلافت الهی بار یابد: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» خلیفه الله بودن انسان به این است که او محل تجلی صفات الهی شود. این امر فقط از طریق بندگی خداوند امکان پذیر است. انسان در این جهان مسافر است و باید خود را برای سرای دیگر مهیا کند. از این رو هنگام بررسی سعادت وی حتماً باید وضعیت او در جهان دیگر در نظر گرفته شود.

از آنجا که از آن جهان آگاهی نداریم فقط باید به سراغ وحی برویم. وحی گرایش فطری انسان به لذت و فرار از رنج را به رسمیت می شناسد اما دامنه لذت را از لذتهای مادی فراتر می داند. برخلاف لیبرالیسم که حد اکثر کردن لذتهای مادی و غرائز حیوانی را غایت آمال انسان می داند. وحی افق بسیار فراتری را فراروی او می گشاید. به فکر خود بودن امر مطلوبی است، چه این که ریشه در حب ذات دارد که از نعمتهای الهی است و محرک انسان برای انجام فعالیت های ضروری می باشد. به فرموده شهید صدر(ره): «حب ذات به صورت امر طبیعی حقیقی در تمام ابعاد زندگی بشر وجود دارد و با انگشتان خویش، بشر را هدایت می کند. ما از آن به حب لذت و تنفر از الم تعبیر می کنیم.» (الشهید الصدر، ۱۴۰۱: ۳۶).

تقابل صریح مکتب اقتصادی اسلامی با آموزه های سرمایه داری

با دقت می بینیم که مجموع آموزه های اسلامی و روح حاکم بر آنها با مجموع تعالیم سرمایه داری مابینت دارد. توضیح این که انسان آرمانی سرمایه داری، کار می کند، کار خود را

متقن انجام می‌دهد، از امکانات به صورت بهینه استفاده می‌کند و... ولی انگیزه اصلی اش صرفاً حرص بی حد برای کسب سود و لذت مادی می‌باشد. نگاه او به علم نیز یک نگاه کاملاً ابزاری است. اما انسان اقتصادی اسلام، اقدامات یاد شده را انجام می‌دهد و انگیزه اش رفع نیازهای ضروری و زندگی شرافتمندانه در حد اعتدال، تعاون در نیکبها و رفع نیاز جامعه اسلامی می‌باشد. قرآن کریم زندگی دنیا را بازیچه می‌داند و ما را از فریب خوردن از دنیا بشدت بر حذر داشته است. حضرت امیر(ع) فرموده اند: مبادا دنیا شما را فریب دهد همانگونه که امتهای گذشته را فریب داد. ممکن است اشکال شود که این بینش اجازه هیچ‌گونه پیشرفتی را به جامعه اسلامی نمی‌دهد. اما حق این است که رعایت ارزشهای اخلاقی اسلام در حوزه اقتصاد مانع شکوفایی اقتصاد نمی‌شود و مراد از دنیای مذموم پدیده‌هایی که در این جهان وجود دارد نیست، چه این که این‌ها آیات الهی هستند. دنیای مذموم عبارت است از اصالت دادن به تعلقات مادی و دستیابی به آنها از هر راه ممکن. مهم این است که اشتغال به فعالیت‌های اقتصادی انسان را از یاد خدا و سرای ابدی باز ندارد. قرآن کریم فرموده است: ای کسانی که ایمان آورده اید اموال و اولاد شما، از یاد خدا بازتان ندارد. این تفکر اسلامی درست نقطه مقابل فرهنگ سود پرستی است که لیبرالیسم اقتصادی مروج آن است. (رضایی، ۱۳۸۲: ۱۸۸/۷).

حال که می‌خواهیم نظری به ایده‌های اقتصادی قرآن بیفکنیم، اول باید ببینیم نظر قرآن درباره ثروت و مال چیست؟ جواب این است که قرآن مال و ثروت را تحقیر نکرده، بلکه قرآن با هدف قرار دادن ثروت، با اینکه انسان فدای ثروت شود و یا به عبارت دیگر انسان پول را به خاطر خود پول و برای ذخیره کردن بخواهد مخالف است؛ که این مهم در آیه زیر مشهود است: «الَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَكَانُوا قَائِمِينَ بِهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ...» (توبه/۳۴)

آیاتی نیز وجود دارند که نقش پول را در فاسد کردن شخصیت انسانی بیان می‌کنند و به همین دلیل نیز ثروت پرستی را مطرود شمرده است. «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ، أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى» (علق/۶)

«وَلَا تَطْعُمْ كُلَّ حَلَافٍ مَهِينٍ، مِمَّا زِيَّ مَنَشَاءَ بَنَمِيمٍ... أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ...» (قلم/۱۵-۱۰)

«زَيْنَ لِلْإِنْسَانِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالتَّضَاطِيرَ الْمُقْنَطَرَةَ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ» (آل عمران/۱۴) اما قرآن خود ثروت را در کمال صراحت به عنوان "خیر" نامیده است، که آیه ۱۸۰ سوره مبارکه بقره گویای این نظر است: «كُنْتَ عَلَيَّكُمْ إِذَا خَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصَّهَ لِلْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ».

آشنا شدن با فهم کلام الهی از اهمیت والایی برخوردار است و این امر، جز با درک درست کیفیت مطلوب زندگی انسانی از دیدگاه قرآن و سنت میسر نخواهد بود بنابراین از دیدگاه قرآن کریم، در زمین آنچه مورد نیاز انسان برای ادامه زندگی لازم است، مهیا است اما این امر به

معنای آن نیست که کلیه نیازمندی‌های انسانی به صورت بالفعل و بدون کار و تلاش در اختیار اوست بلکه بدین معناست که انسان باید با به کارگیری روحیه عمران، آبادانی، خلاقیت، ابتکار و تلاش رزق و روزی خویش را از منابع طبیعی به دست آورد و آنها را برای استفاده تغییر دهد، به همین دلیل قرآن کریم علت عمده ایجاد رفاه را تغییر دادن امکانات موجود دانسته است، بنابراین اگر در مواردی مشاهده می‌شود که قرآن کریم ایمان و تقوا را مایه نزول برکات الهی و رونق اقتصادی دانسته است مثل آنجا که می‌فرماید:

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْاَرْضِ» (اعراف/۹۶)

مراد این آیه شریفه، این نیست که فقط ایمان و تقوا، یعنی پرهیز از گناه، اسراف و ... موجب نزول برکات می‌شود بلکه جنبه اثباتی آن دو نیز که سعی و تلاش برای بهره‌وری مطلوب از منابع طبیعی باشد منظور خواهد بود.

بنابراین هر رفتار اقتصادی مفید که در حوزه ارزشهای اسلامی مجاز باشد، انجام آن مطلوب و شایسته است از دیدگاه قرآن، سرشت آدمی در دو بعد مادی از خاک تیره و معنوی از روح الهی است، (... و آفرینش آدمی را از گل آغاز کرد؛ و از روح بلند مرتبه که جلوه ای الهی دارد در او دمید. (سجده ۹ و ۲۸ و ۲۹) از این رو نیازها و تمایلات انسان نیز دوگانه است و تکامل او نیز در گرو رشد هر دو بعد می‌باشد. نادیده انگاشتن بعد معنوی و روحی، آن‌گونه که محصول مبانی مکتب سرمایه داری است، آدمی را از مقام والای خود تنزیل می‌دهد و انسان اقتصادی مطرود از دیدگاه اسلام را شکل می‌دهد؛ قرآن کتاب آسمانی مسلمانان از ۱۴۰۰ سال پیش تاکنون و تا ابد همواره تمامی ابعاد زندگی بشر را در بر گرفته و هر گوشه و قسمتی از زندگی بشر را پشتیبانی می‌کند وقتی مسأله‌ای به نام مسائل اقتصادی در قرآن مطرح می‌شود بطور مسلم به این نتیجه می‌رسیم که اسلام در تمام قلمروها کارایی دارد و از آن جمله در قلمرو اقتصاد.

ویژگی رفتاری انسان اقتصادی مطرود

از دیدگاه قرآن برخی ویژگی رفتاری انسان اقتصادی مطرود این است که: الف. پیوسته سود مادی خویش را بر منافع دیگران ترجیح می‌دهد از این رو، خسیس و خودخواه است، «و کان الانسان فتوراً» (اسراء ۱۰۰)

ب. نمی‌تواند یا نمی‌خواهد منافع واقعی و دراز مدت خویش را در نظر بگیرد. «بل تحبون العاجله»، «و تذرون الاخره» (قیامت ۲۰ و ۲۱)

ج. سخت شیفته مال و ثروت است. «و إنه لحب الخیر لشدید» (عادیات ۸) د. کم ظرفیت و کم طاقت از این رو در مواجهه با مشکلات اقتصادی بی‌تابی می‌کند و به هنگام گشایش و رفاه بخل می‌ورزد. «إن الانسان خلیق هلوعاً» «و إذا مسّه الخیر منوعاً» (معارج ۱۹ و ۲۱)؛ در صورت

توانگری سرکشی می‌کند. (علق ۶ و ۷) بر خود می‌بالد و بر دیگران فخر می‌فروشد.

ویژگی انسان اقتصادی مقبول و مطلوب

در مقابل برخی ویژگی انسان اقتصادی مقبول و مطلوب عبارت است از: الف. افرادی که از بخل و آز نفس مصون هستند، و از این که مالی در اختیار دیگران نهاده شود دلتنگ نمی‌شوند. (حشر ۹) ب. اگر مالی به آن‌ها رسد انفاق می‌کنند. (بقره ۲۶۵) ج. و می‌داند که در اموالش برای نیازمندان سهمی است. (ذاریات ۱۹) در کسب و کار بر این باورند که اگر از آن چه بدست می‌آورند انفاق کنند خداوند چندین برابر بر رزق و روزیشان می‌افزاید. د. و نماز بر پا می‌دارند و از آن چه روزیشان کردیم انفاق می‌کنند. (حج ۳۵)

چنین اوصافی جز در پرتو آموزه‌های اخلاقی مبتنی بر وحی و تزکیه نفس امکان پذیر نیست. انسان تنها مخلوق خداوند است که با توجه به اختیارش، برای رسیدن به سعادت و کمال نیاز به قانون و برنامه جامع دارد که با توجه به همه ابعاد وجودیش بتواند او را به غایت برساند. اسلام بعد از آن که عهد و پیمانی منعقد شد، حرمت نقض پیمان و وجوب وفای به آن را به طور مطلق متذکر شده، خواه آن شخصی که پیمان بسته از پیمان متضرر یا منتفع گردد؛ هرگز نگفته هر جا به سودت نیست یا سود بیشتری نصیبت نمی‌شود معامله را بهم بزن، چرا که عدالت اجتماعی لازم‌تر و واجب‌تر از هرگونه نفع خصوصی و شخصی است.

در دستورات دینی و احکام فقهی ما به طور مکرر تاکید شده به رعایت آداب و اخلاق صحیح اسلامی در امر تجارت و خرید و فروش و آیات و روایات فراوانی وجود دارد، مبنی بر این که طرفین معامله در اموال یکدیگر بدون اذن تصرف نکنند و هر عقدی که بین دو طرف منعقد می‌شود الزام آور و وفای به آن واجب است تا در نتیجه پیامدهای اخلاقی من جمله تعاون، عدالت، رعایت حقوق مادی و معنوی افراد، در جامعه حاکم شود. از مصادیق اخلاق اسلامی: وفای به عهد و پیمان (آیه اوفوا بالعقود) - رعایت حقوق طرفین معامله و تصرف نکردن در اموال دیگران بدون اذن - توجه به مسئله ربا - غش در معامله.

آیات مرتبط به نکات اخلاقی در معاملات

در قرآن کریم آیات فراوانی مبنی بر نکات اخلاقی در معاملات وجود دارد که به بررسی برخی آیات مرتبط با موضوع می‌پردازیم.

«یا ایها الذین امنوا لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکنون تجاراً عن تراض منکم»

(النساء/۲۹)

ای کسانی که ایمان آوردید، در اموالی که میان شما دست به دست می‌گردد به ناروا تصرف نکنید و با سبب‌های نادرست آنها را از دست مردم خارج نکنید و صاحب نشوید مگر اینکه داد و ستدی برخاسته از توافق شما باشد.....

«یاایهاالذین آمنوا أوفوا بالعقود احلت لکم بهیمه الانعام ألا ما یتلی علیکم غیر مُحلی الصید و انتم حُرْمٌ إِنَّ اللهَ یحکم ما یرید» (المائدہ ۱/)

ای کسانی که ایمان آورده اید، به تمام پیمان‌ها و قراردادهای خود وفا کنید. چهارپایان دامی (شتر، گاو، گوسفند، بز) جز آنچه بر شما خوانده می‌شود برای شما حلال گردیده است این در حالی است که شکار را آنگاه که محرمید حلال نمی‌شمارید، بی‌تردید، خداوند هر حکمی بخواهد مقرر می‌دارد (ترجمه براساس تفسیر المیزان)

در آیه فوق روابط انسانی را بر اساس مبادلات تجاری بیان می‌کند در ابتدا لازم است کلمه تجارت به دقت معرفی شود؛ شهید ثانی در معنای تجارت این طور آورده است: "المراد بها هنا التکسب بما هو اعمُّ من البیع" منظور از تجارت به دست آوردن و کسب از راه کار و تلاش است و این معنا اعم از بیع است. (شهید ثانی، ۱۳۶۵: ۲/۲۷۰)

بیع در اصطلاح معامله مالی به مال دیگر که در فارسی آن را خرید و فروش، یا داد و ستد گویند. (فیض، ۱۳۷۳: ۲۸۴، شماره ۱۱۵)

درباره اهمیت تجارت و آداب آن در حکومت اسلامی احادیث فراوانی نیز در کتب روایتی وارد شده است.

امام صادق (ع): ترک التجاره ینقص العقل (کلینی، ۱۴۰۱: ۵/۱۴۸ و ۱۵۴) یعنی رها کردن تجارت عقل را کم می‌کند. اما از طرفی هر کس نمی‌تواند به امر تجارت بپردازد مگر آن‌که توانایی آن را داشته باشد و الا ضرر تجارت برایش بیشتر از سود آن خواهد بود نکته قابل توجه آن است که تنها عقل معاش و تجارت داشتن کافی نیست بلکه بر شخص تاجر لازم است که به احکام و آداب تجارت نیز اطلاع حاصل کند تا مبادا در ورطه‌ی ربا و غش و سایر گناهان قرار گیرد. امام علی (ع) می‌فرمایند: یا معشر التجار الفقه ثم المتجر یعنی ای گروه تاجران ابتدا احکام تجارت را بیاموزید و سپس تجارت کنید. (همان: ۵/۱۵۰)

در تجارت و در تمامی مبادلات لازم است فروشندگان به سود کم راضی باشند و برای کسب سود از هر راه اقدام نمایند. در این راستا باید از این گونه امور پرهیز نمایند: تبانی برای ایجاد انحصار فروش، تبلیغات کاذب، کم‌فروشی (تطفیف)، دروغ، ربا و پوشاندن عیب کالا. خریداران نیز باید از ایجاد انحصار خرید، مداخله در معاملات دیگران و اینگونه امور پرهیز نمایند. از پیامبر اکرم روایت شده است: کسی که خرید و فروشی می‌کند، باید از پنج خصلت اجتناب کند در غیر این صورت نباید به امر خرید و فروش مبادرت کند آنها عبارتند از: ربا، قسم خوردن، پنهان کردن عیب، و تعریف (از کالا) هنگامی که جنس را می‌فروشد و مذمت کردن هنگام خرید جنس (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۳/۹۵)

اصل کلی در اقتصاد اسلامی طبق آیه لا تأکلو اموالکم معنی اکل صرف کردن چیزی

است که قابل تغذی و بلع باشد و نیز می‌گوید: فلان کس مال را خورده یعنی با تسلط به آن در آن تصرف نموده، خلاصه به این عنایت که عمده سبب تصرف انسان در اشیاء برای تغذی است، زیرا تغذی مهمترین احتیاج حیاتی انسان است و تصرف را اکل می‌گویند ولی نه هر تصرفی راه، بلکه هر تصرف مالکانه ای را که باعث قطع تسلط غیر بشود، درست مثل آن است که با توسعه تسلط و تصرف خود آن را از میان برده باشد، همان‌طور که خورنده غذا را می‌بلعد؛ باطل در آیه عملی است که هیچ غرض صحیح عقلایی در آن نباشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۴۷۴)

آیه خطاب به افراد با ایمان آمده و می‌گوید: اموال یکدیگر را از طرق نابه‌جا و باطل نخورید یعنی هرگونه تصرف در مال دیگری که بدون یک مجوز منطقی و عقلانی بوده باشد ممنوع شناخته شده و همه را تحت عنوان باطل که مفهوم وسیعی دارد قرار داده است.

بنابراین هرگونه تجاوز، تقلب، غش: (مخلوط کردن متاع خوب و بد به طوری که معلوم نباشد؛ (سجادی، ۱۳۷۳: ۲/۱۳۷۵)، معاملات ربوی، معاملاتی که حد و حدود آن کاملاً نامشخص باشد، خرید و فروش وسایل فساد و گناه، همه تحت این قانون کلی قرار دارند و اگر در روایات متعددی کلمه باطل به قمار و ربا و مانند آن تفسیر شده در حقیقت معرفی مصداق‌های روشن این کلمه است نه آنکه منحصر به آن‌ها باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶: ۳/۳۵۶) خوردن مال یتیم و مصرف نمودن دارایی او به هر شکلی حرام است. مگر در مواردی که حالت سوددهی داشته باشد و به اصطلاح اموال او افزایش یابد. «وَأَتَوَالِيَتَامِي أَمْوَالَهُمْ وَ لَا تَتَّبِعُوا الْاُخْبِيثَ...»

اهداف اقتصادی در هر مکتب اقتصادی باید مشخص و روشن باشد. در مکتب اسلام نیز اهداف اقتصادی شامل: عدالت اقتصادی و اجتماعی، قدرت اقتصادی حکومت اسلامی، رشد اقتصادی و استقلال می‌باشد.

دو عامل مهم برای انحراف از مرز عادات

معمولاً دو عامل مهم برای انحراف از مرز عادات وجود دارد که قرآن به هر دو عامل توجه نموده است. اولین عامل انحراف "حب ذات و علاقه‌ها و روابط" است؛ قرآن در این باره می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا قومین بالقسط شهداء لله و اعلی انفسکم اولوالدین و الاقربین ان یکن غنیا اوفقیراً فادله اولی مهیما» (نساء/۱۳۵). ای کسانی که ایمان آورده‌اید کاملاً به عدالت قیام کنید و گواهی‌های شما فقط برای خدا باشد گرچه به زیان خود شما یا والدین و بستگان تمام شود و مسئله فقیر بودن یا غنی بودن در گواهی دادن شما اثر نکند، زیرا خدا سزاوارتر است به اینکه از آنها حمایت کند. این آیه به این معنی است که مسئولیت شما فقط دفاع از حق باشد بدون هیچگونه ملاحظه فامیلی یا اقتصادی. دومین عامل برای اینکه انسان در خط عدالت حرکت نکند، مسئله "ناراحتی‌هایی است که انسان از فرد و یا گروهی می‌بیند" و در این زمینه نیز قرآن می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا کونوا قومین لله شهداء بالقسط و لایجرمنکم تنان قوم

على الاتعدلوا اعدلوا هوا اقرب للتقوى» (مائده/۸). ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برنامه شما قیام خالصانه و شهادت عادلانه باشد، دشمنی قوی سبب انحراف شما از مرز عدالت نشود و خرده حساب‌های سابق را تصفیه نکنید. قرآن کریم مکرراً فرمان می‌دهد که به عدالت رفتار کنید که به تقوی نزدیکتر است. البته قرآن عامل دیگری را نیز از عوامل انحراف در عدالت معرفی می‌کند که همان مسئله رشوه است.

با توجه به اهمیت این مسئله در آیات الهی و تأکید بر اجرای این اصول در حکومت اسلامی، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل چهل و نهم اشاره دارد به این که دولت موظف است ثروت‌های ناشی از ربا، غصب، رشوه، اختلاس، سرقت، قمار، سوء استفاده از موقوفات، سوء استفاده از مقاطعه کاری‌ها و معاملات دولتی، فروش زمین‌های موات و مباحات اصلی، دایر کردن اماکن فساد و سایر موارد غیر مشروع را گرفته و به صاحب حق رد کند و در صورت معلوم نبودن او به بیت المال بدهد. این حکم باید با رسیدگی و تحقیق و ثبوت شرعی به وسیله دولت اجرا شود. (منصور: ۱۳۸۷/۵۰)

یکی از مواردی که در اقتصاد اسلامی مورد نهی واقع شده «نجش» است؛ شیخ انصاری در مکاسب نجش را این گونه تعریف می‌کند و می‌گوید: نجش حرام است و منظور این است که هنگام معامله شخص ثالث که قصد خرید ندارد دخالت کرده و قیمت بیشتری را برای کالا ذکر می‌کند تا خریدار بشنود و برای اینکه کالا را از دست ندهد قیمت بیشتری را بدهد و فرقی نمی‌کند شخص ثالث با بایع تبانی کرده باشد یا نه که این کار به لحاظ اخلاقی بسیار مذموم و ناپسند است - آیه فوق نهی از معاملاتی می‌کند که نه فقط باعث سعادت جامعه نیست بلکه زیان بخش نیز بوده منجر به هلاکت و فساد آن‌ها می‌گردد، مانند معاملات باطل از نظر دین (ربا، قمار)؛ و در آمدی که براساس دروغ و تهمت به دست می‌آید چنین معاملاتی حرام است.

معاملات غرری و قمار و ... در نظر شرع باطل است، ممکن است توهم شود که این حرمت شرعی، موجب پاشیده شدن اجتماعات و متلاشی شدن ارکان معاملات و سبب فنای مردم می‌گردد، در جواب یک نوع معامله‌ی جایزی که بتواند پشت اقتصادی جامعه ای را محکم و راست کند و از نیستی نجات دهد، ارائه شده است، و آن معاملاتی است که از روی رضایت طرفین انجام شده باشد و با آن رفع حاجت جامعه بشود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۷۵/۴)

مقصود از راضی بودن که در آیه ذکر شده است، رضایت باطنی و طیب نفس است نه این که به معنای قصد و اراده باشد زیرا شرط صحت تجارت همان رضایت قلبی است. (خویی، ۱۴۱۳: ۲۸۸/۳)

قرآن با ذکر این دو حکم پشت سر هم اشاره به یک نکته‌ی مهم اجتماعی کرده است و آن این که اگر روابط مالی مردم براساس صحیح استوار نباشد و اقتصاد جامعه به صورت سالم پیش

نرود و در اموال یکدیگر به ناحق تصرف کنند، جامعه گرفتار یک نوع خودکشی و انتحار خواهد شد... حوادث و انقلاب‌هایی که در جوامع مختلف دنیای معاصر روی داده، شاهد گویای این حقیقت می‌باشد، و از آنجا که خداوند نسبت به بندگان خود مهربان است به آنها هشدار می‌دهد و اعلام خطر می‌کند که مراقب باشند مبدا مبادلات مالی نادرست و اقتصاد ناسالم، اجتماع آن‌ها را به نابودی و سقوط بکشاند.

یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود، «عقود» جمع «عقد» است یعنی بستن چیزی به دیگری به نوعی که جدا شدن یکی از دیگری سخت باشد مثل گره زدن ریسمان و نخ به ریسمان و نخ دیگری و لازمه‌ی این عقد یا گره زدن این است که هرکدام ملازم دیگری باشد و از آن منفک نگردد. این کلمه، اول بار در امور محسوسه به کار می‌رفت ولی بعدا به طور استعاره، نسبت به امور معنوی مانند معاملاتی که از قبیل بیع و اجاره و امثال آن بین مردم رایج بود و کلیه‌ی عهد-ها و پیمان‌ها، تعمیم یافت و از آن نظر که اثر معنای عقد که لزوم و التزام است در این موارد وجود داشت لذا این کلمه بر آن‌ها اطلاق شد. عقد، که همان عهد است، بر همه‌ی پیمان‌های دینی که خدا از بندگان گرفته منطبق است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۵/۵)

«مسئله‌ی وفای به عهد و پیمان که در آیه مورد بحث مطرح است از اساسی‌ترین شرایط زندگی دسته جمعی است و بدون آن هیچ گونه همکاری اجتماعی ممکن نیست و بدون آن هرج و مرج و سلب اطمینان عمومی که بزرگترین بلای اجتماعی است در میان بشر پیدا می‌شود.» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۴۵/۴)

لذا خداوند در حفظ عهد و وفاء به آن تاکید کرده و می‌فرماید: اوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولاً؛ به عهد وفا کنید که از عهد پرسش خواهد شد. (اسراء، ۳۴) همچنین در آیه‌ی دیگر صفات نیکوکاران و ابرار را وفای به عهد ذکر می‌کند. (بقره، ۱۷۷)

در نهج البلاغه در فرمان مالک اشتر چنین می‌خوانیم: «در میان واجبات الهی هیچ موضوعی همانند وفای به عهد در میان مردم جهان -با تمام اختلافاتی که دارند- مورد اتفاق نیست به همین جهت بت پرستان زمان جاهلیت نیز پیمان‌ها را در میان خود محترم می‌شمردند زیرا عواقب دردناک پیمان شکنی را دریافته بودند.» (نهج البلاغه، نامه‌ی ۵۳) امام علی علیه السلام درباره‌ی وفاء به عهد چنین فرموده اند: اشرف الخلائق الوفاء؛ شریفترین چیزی که در امور اخلاقی خلق شده، وفا است.

در حدیثی که از امام باقر علیه السلام می‌خوانیم: «سه چیز است که خداوند عزوجل به آن -ها اجازه‌ی مخالفت نفرموده، رد امانت (به صاحبش) چه نیکوکار باشد چه بدکار و وفای به عهد نسبت به نیکوکار و بدکار و خوشرفتاری با پدر و مادر، نیکوکار باشد یا بدکار» (کافی، ۱۴۱۷: ۲۳۶/۳)

خلاصه‌ی مطلب این‌که: اسلام، بعد از آن که عهد و پیمانی منعقد شد، حرمت عهد و پیمان

و وجوب وفای به آن راه، به طور مطلق می‌داند خواه آن کسی که پیمان بسته از پیمان متضرر شود یا منتفع گردد زیرا رعایت جانب عدالت اجتماعی لازم‌تر و واجب‌تر از هرگونه نفع خصوصی و شخصی است، به استثنای موردی که یکی از متعاهدین عهد خود را نقض کند که در این صورت متعاهد دیگر نیز حق دارد همان‌گونه که او نقض عهد کرد، نقض عهد کند و به همان اندازه که او تعدی کرده، بر او تعدی نماید چه آن که آدمی بدین ترتیب می‌تواند از رفیت و بندگی استخدام و استعلائی که بسیار مذموم و ناپسند است بیرون شود.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۰/۵ و ۲۴۹)

بدست آوردن درآمد و داد و ستدها جزو امور ضروری انسان است، چرا که در بقای نوع و شخص، نیاز به غذا و لباس و مسکن وجود دارد. خداوند نیز همهٔ اسباب معیشت را برای بندگان در زمین قرار داده است. (اعراف، ۹) و از طرفی نیز خداوند رحیم می‌فرماید: «دستور دادیم از پاکیزه‌هایی آنچه بر شما روزی داده‌ایم، بخورید و در آن طغیان نکنید تا مشمول غضب من نشوید و هر آن کس که غضب من به او حلول نماید، پس خوار و ذلیل و سقوط خواهد نمود.» (طه، ۸۱) و این که این طلب روزی از روی طغیان نباشد، یا با تجاوز به حدود شرعی در جهات تکسب یا در حالات تکسب به دست نیامده باشد. یا پس از آن که مال به دست او رسید، از طریق پایمال نمودن حقوق فقراء و تکبرورزی به آنان و فخر فروشی و نخوت به آنان، طغیان نکند؛ و این طلب روزی به احکام پنج‌گانه تقسیم می‌شود: (سیوری، بی‌تا: ۴۹۸/۲)

- ۱- گاهی طلب روزی واجب است و آن موردی است که انسان به آن مضطرّ و ناچار گردد و راهی جز طلب و تلاش نداشته باشد.
- ۲- گاهی طلب روزی مندوب و مستحب است و آن موردی است که هدف آن فزونی باشد تا بر اهل و عیال توسعه دهد و به دیگران کمک و مساعدت نماید.
- ۳- گاهی طلب روزی مباح است و آن موردی است که در پی جستجوی مال و ثروت از غیر موارد منهیّ عنه برآید.
- ۴- گاهی طلب روزی مکروه است و آن موردی است که مشتمل بر طلبی بوده باشد که سزاوار است از آن اجتناب گردد.
- ۵- گاهی طلب روزی حرام است و آن موردی است که مشتمل بر وجه قبیح و ناروای شرعی بوده باشد.

اجر طلب روزی حلال: در طلب و جستجوی روزی حلال، جهت آسایش اهل و عیال اجر بزرگی نهفته است پیامبر خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) فرمود: افرادی که جهت آسایش عیال تلاش می‌کنند همانند مجاهد راه خداست. (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۱۸/۳، حدیث ۳۶۳۱، کافی شریف، ۱۴۰۱: ۸۸/۵)

موارد ضد اخلاقی در قرآن که تکسب و سودگرایی به وسیله آن‌ها حرام است

۱. قرآن کریم اشاره دارد به افرادی که برای بدست آوردن سود بیشتر گران فروشی و کم-فروشی می‌کنند و می‌فرماید: «وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ» وای بر کسانی که از پیمانانه و ترازو می‌کاهند؛ به شدت مورد نهی الهی می‌باشند.

۲. رشوه: «سَمَّ أَعُونَ لِّلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِّلسُّخْتِ» (مائدة، ۴۲)؛ «آنان جاسوسان دروغگو و خوردگان مال حرام هستند». در این زمینه قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتَدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَثَمِ وَانْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره ۱۸۲/۱). از رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) روایت شده است که «سحت» عبارت از گرفتن رشوه در حکم می‌باشد. از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که «سحت» انواع و اقسامی دارد، اما رشوه گرفتن در حکم کفر به خداست.

حاصل تفسیر «سحت» هر آن چیزی است که کسب آن حلال نیست. گفته شده است از آن جهت «سحت» نامیده شد که در حرام برکتی وجود ندارد و باز گفته شده است: حرام مروّت انسان را از بین می‌برد. چون رشوه در حکم، تعدادی قبایح را به دور خود جمع می‌کند و فراگرفتن آن به خاطر ابطال حق و احقاق باطل می‌باشد، از این رو مستلزم کذب بر خدای متعال و رسول اوست و أخذ مال از مستحق و اعطای آن به غیر مستحق می‌باشد. (سیوری، بی‌تا: ۴۹۹/۲)

نهی و جلوگیری از خوردن اموال دیگران، به صورت باطل و ناروا. این حکم عمومیّت دارد بر هر چیزی که شارع آن را مباح و روا نشمرده است، اعمّ از غصب، سرقت، خیانت، عقود فاسده مانند عقود مشتمل به ربا باشد یا مشتمل بر فساد و باطل بودن آن‌ها، آن‌چنان که در کتاب‌های فقهی آمده است و باز هر چیزی که توسط عقد، باطل نشده باشد. مانند قمار: اجر و مزد زناکار و شراب‌خوار که داخل در مجموعه باطل می‌گردد. (همان)

۳. یکی دیگر از طرق سودگرایی ناصواب و حرام احتکار است چون در حدیث آمده است: «جلب کننده روزی مورد رحمت خدا و محتکر دور از رحمت خدا و ملعون می‌باشد». (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۲، ش ۳۸۲) حرمت احتکار روزی، با دو شرط تحقق پیدا می‌کند: یکی حبس نمودن روزی است و آن گندم، جو، خرما، کشمش، روغن و نمک می‌باشد که فرد محتکر آنها را به انتظار و امید گران شدن، و کسب سود بیشتر احتکار نماید و شرط دوّم آن است که بخشنده روزی جز او وجود نداشته باشد.

۴. یکی از مواردی که در حوزه‌ی مسائل اخلاقی جای بحث دارد مسئله‌ی رایج ربا است که از مصادیق سودگرایی منهای معنویت است؛ ربا در فقه یعنی زیادت یکی از دو بدل متجانس بدون آنکه مقابل آن زیاده عوضی باشد.

در حدیثی از امام صادق (ع) می‌خوانیم: «ربا بر دو گونه است: یکی حلال و دیگری حرام،

ربای حلال آن است که انسان به برادر مسلمانش قرضی دهد به این امید که به هنگام باز پس دادن چیزی بر آن اضافه کند بدون آن که شرطی در میان آن دو باشد، در این صورت اگر شخص وام گیرنده چیزی بیشتر به او بدهد - بی آنکه شرط کرده باشد - این افزایش برای او حلال است ولی ثوابی از قرض دادن نخواهد برد، و این همان است که قرآن در جمله «فلا یربوا عندالله» بیان کرده، اما ربای حرام آن است که انسان قرضی به دیگری بدهد و شرط کند که بیش از آنچه وام گرفته به او باز پس گرداند این ربای حرام است» (العروسی الحویزی، بی تا: ۱۹۱/۴)

پس از آن که ماهیت ربا را دانستیم لازم است کسانی که مبادرت به معامله ای می کنند - به ویژه افرادی که شغلشان معامله کردن و تجارت است - به احکام آن آگاهی یابند تا مرتکب ربا نشوند. از این رو امام جعفر صادق (ع) فرموده اند: کسی که در دین تفقه نکند و سپس تجارت کند، در شبهات گرفتار می شود. (طوسی، بی تا: ۳۷۱)

در بیان عذابی که خداوند برای رباخوار تعیین نموده است رسول اکرم (ص) می فرماید: کسی که ربا می خورد خداوند عز و جل شکم او را به مقدار ربایی که خورده از آتش دوزخ پر می کند و اگر از ربا مالی به دست آورد و کاری با آن انجام دهد خداوند از او قبول نمی کند و همیشه مورد لعنت خداوند و فرشتگانش خواهد بود تا هنگامی که (حتی) یک قیراط مال ربایی در نزد او باشد. (دخیل، ص ۶۰۱، شماره ۱۲۵۴)

روش قرآن در مبارزه با انحرافات ریشه دار اجتماعی این است که تدریجا زمینه سازی می کند و افکار عموم را تدریجا به مفاسد آنها آشنا می سازد، و آنگاه که آمادگی برای پذیرفتن تحریم نهایی حاصل شد قانون را به صورت صریح اعلام می کند. (مخصوصا در مواردی که آلودگی به گناه زیاد و وسیع باشد)؛ عرب در زمان جاهلیت آلودگی شدیدی به رباخواری داشت؛ مخصوصا محیط مکه محیط رباخواران بوده و سرچشمه ی بسیاری از بدیختی های اجتماعی آن - ها نیز همین کار زشت و ظالمانه بوده به همین دلیل قرآن برای ریشه کن ساختن رباخواری حکم تحریم را در چهار مرحله بیان کرده است:

۱- در آیه ۳۹ سوره ی روم نخست درباره ی ربا به یک پند اخلاقی قناعت شده آنجا که می فرماید: و به این طریق اعلام می کند که تنها از دیدگاه افراد کوتاه بین است که ثروت رباخواران از راه سود گرفتن افزایش می یابد، اما در پیشگاه خدا چیزی بر آنها افزوده نمی شود بلکه زکات و انفاق در راه خداست که ثروتها را افزایش می دهد.

۲- سوره نساء آیه ۱۶۱ ضمن انتقاد از عادات و رسوم غلط یهود به عادت زشت رباخواری آنها اشاره کرده و می فرماید: یکی دیگر از عادات بد آنها این بود که ربا می خوردند با این که از آن نهی شده بودند.

۳- در آیه ۱۳۰ آل عمران، حکم تحریم ربا صریحا ذکر شده، اما تنها به یک نوع از انواع ربا که نوع شدید و فاحش آن است اشاره شده است: ای کسانی که ایمان آورده اید ربا (سود پول) را چند برابر نخورید از خدا بپرهیزید تا رستگار شوید (منظور از ربای فاحش این است که سرمایه به شکل تصاعدی در مسیر ربا سیر کند یعنی سود در مرحله نخستین با اصل سرمایه ضمیمه شود و مجموعا مورد ربا قرار گیرند، و به همین ترتیب در هر مرحله سود به اضافه سرمایه، سرمایه جدیدی را تشکیل دهد، و به این ترتیب در مدت کمی از راه تراکم سود مجموع بدهی بدهکار به چندین برابر اصل بدهی افزایش یابد و به کلی از زندگی ساقط گردد.

۴- بالاخره در سوره بقره آیات ۲۷۵ تا ۲۷۹ هرگونه ربا خواری به شدت ممنوع اعلام شده و در حکم جنگ با خدا ذکر گردیده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶: ۷۸/۳ و ۷۷).

خداوند متعال در این آیات نسبت به ربا سخت گیری هایی نموده که مانند آنها را در هیچ یک از فروع دین جز درباره دوستی با دشمنان دین نکرده است، و تغییراتی که در مورد سایر کبائر مانند زنا و شرب خمر و قمار و حتی قتل نفس شده گرچه خیلی شدید اللحن است ولی به پایه‌ی تشدیدهایی که در مورد این دو امر شده نمی‌رسد و این نیست جز از جهت این که آثار شوم سایر معاصی از یک یا چند فرد تجاوز نمی‌کند آن هم در بعضی از جهات نفوس، و تنها در مرحله‌ی اعمال و افعال، ولی آثار سوء این دو گناه، بنیاد دین را ویران و اثر آن را محو و نظام زندگی را فاسد کرده و روی فطرت انسانی پرده ای افکنده جلو حکم آن را می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۷۱/۲ و ۵۷۰)

«خبط» در لغت به معنی عدم حفظ تعادل بدن به هنگام راه رفتن یا برخاستن است در جمله بالا شخص رباخوار، تشبیه به آدم مصروع و دیوانه شده که به هنگام راه رفتن قادر نیست تعادل خود را حفظ کند و به طور صحیح گام بردارد.

در حدیثی از پیامبر نقل شده است: اللهم إني أعوذ بك أن يتخبطني الشيطان من المس (راغب، ص ۱۴۲) آیا منظور از این سخن چگونگی «مشی اجتماعی» رباخواران در دنیا است، زیرا آنها عملی همچون دیوانگان دارند، آنها فاقد تفکر صحیح اجتماعی هستند، و حتی منافع خود را هم نمی‌توانند در نظر بگیرند، زیرا مسائلی مانند تعاون، همدردی، عواطف انسانی، نوع دوستی (که از فضائل اخلاقی شمرده می‌شوند) برای آنها مفهومی ندارد و پرستش ثروت آنچنان چشم عقل آنها را کور کرده که نمی‌فهمند استثمار طبقات زیردست، و غارت کردن دست رنج آنها بذر دشمنی را در دل‌های آنها می‌پاشد و به انقلاب‌ها و انفجارهای اجتماعی که اساس مالکیت را به خطر می‌افکند منتهی می‌شود، و در این صورت امنیت و آرامش در چنین اجتماعی وجود نخواهد داشت، بنابراین او هم نمی‌تواند راحت زندگی کند پس مشی او مشی دیوانگان است. از آن رو خداوند در مورد رباخواران وعده عذاب آتش را داده است ربا از گناهان کبیره

محسوب می‌شود. امام صادق (ع) می‌فرمایند: در نزد خداوند یک درهم ربا از هفتاد زنا که شخص محرم در خانه خدا انجام دهد بزرگتر است.

خاصیت ربا و این نوع از سود گرایی در این است که رفته رفته مال را از بین می‌برد، یعنی باعث خسارت، قساوت، دشمنی، بدگمانی و ناامنی می‌شود و نفوس را به انتقام جویی تحریک می‌کند و دعوت به اختلاف و پراکندگی می‌نماید و بدین وسیله اغلب راه‌های فساد و آفاتی که موجب زوال مال می‌شود باز شده و کمتر مالی از آفت یا بلیه‌ی عمومی سالم می‌ماند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۸۳/۲)

سیوری در کنزالعرفان ذیل این آیه چنین آورده است: (خداوند در نهی و منفور بودن ربا به وعده ی آتش دادن اکتفا نکرده است به طوری که خبر داده است که در ربا هیچ خیر و برکتی وجود ندارد و از بین برنده‌ی مال نیز هست. به دلیل آیه (یمحق الله الربا و یربی الصدقات) زیرا محق یعنی کم شدن چیزی تا از بین برود و سپس فرموده: خداوند انسان‌های ناسپاس و بسیار گناهکار را دوست ندارد تا شدت و بزرگی گناه ربا را نشان دهد زیرا گیرنده‌ی ربا را به منزله‌ی کافر و کسی که بسیار گناه می‌کند قرار داده و همچنین حکم به جاودانگی مرتکبین ربا در دوزخ نموده است.

علامه طباطبایی در ذیل این قسمت از آیه به تأثیرات اخلاقی رباخواری اشاره کرده و می‌نویسد: «این جمله به صورت کلی سوخت رفتن مال ربا را تعلیل می‌کند و معنایش این است: ربا خوار کفرانش زیاد است زیرا نعمتهای زیادی را کفران می‌کند و طرق فطری را در حیات انسانی مسدود کرده و به احکام زیادی از عبادات و معاملات مشروع کفر می‌ورزد، زیرا به واسطه‌ی صرف مال ربوی در خوراک و پوشاک و مسکن بسیاری از عبادات خود را باطل می‌کند و همچنین بسیاری از معاملاتش فاسد شده و ضامن مال غیر می‌شود و در مواردی غاصب به شمار می‌رود و به واسطه طمع و حرص و اعمال خسونت و قساوت در گرفتن ربح - که آن را حق خود می‌پندارد- بسیاری از اصول و فروع اخلاق و فضائل را زیر پا می‌گذارد و چنین شخصی گناه در نفسش استقرار می‌یابد و خداوند هر کسی را که زیاد کفران کننده باشد و صفت اثم در او ثابت شده باشد دوست نخواهد داشت. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۸۷/۲)

درآیه‌ی یا ایها الذین امنوا اتقوا الله و ذرو ما بقی من الربا ان کنتم مؤمنین؛ نخست خداوند افراد با ایمان را مخاطب قرار داده و به آن‌ها پس از دستور به تقوی و پرهیزگاری توصیه می‌کند که اگر ایمان دارند باید باقی مانده‌های مطالبات ربوی خود را به دست فراموشی بسپارند.

جالب توجه این که آیه با ایمان به خدا شروع شده و با ایمان ختم شده است و این حقیقت را به وضوح می‌رساند که رباخواری با روح ایمان سازگار نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶: ۲/۲۷۹ و ۲۷۸)

از جمله‌ی لاتظلمون (در آخر آیه) فهمیده می‌شود که ربا ظلم است یعنی تحریم ربا براساس لزوم احسان نیست بلکه براساس وجوب عدل و تحریم ظلم، یعنی ربا اکل مال غیر است، چنانچه از آیه سوره روم لیربوا فی اموال الناس نیز همین نکته استفاده می‌شود. (مطهری، ۱۳۶۴: ۱۹۷ و ۵۴)

سماعه می‌گوید به امام صادق علیه السلام گفتیم: من می‌بینم خدا ربا را در چند آیه ذکر کرده و تکرار نموده - یعنی خیلی اهمیت داده - فرمود می‌دانی برای چه؟ گفتیم نه. برای این که جلوی کار خیر گرفته نشود. یعنی اگر کسی احتیاج داشته باشد البته جای معروف است - ظاهر قضیه این است که معروف یعنی کمک کردن در جایی که کسی احتیاج دارد و دیگری باید به او احسان و کمک بکند - خدا ربا را حرام کرده، این راه را بسته تا مردم از طریق قرض الحسنه برای یکدیگر کارگشایی کنند نه از طریق ربا. (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳: ۲/۱۳۶، شماره حدیث، ۳۷۵)

ربا خواری تعادل اقتصادی را در جامعه به هم می‌زند و ثروت‌ها را در یک قطب اجتماع جمع می‌کند، زیرا جمعی بر اثر آن فقط سود می‌برند و زیان‌های اقتصادی همه متوجه جمعی دیگر می‌گردد. ربا خواری یک نوع تبادل اقتصادی ناسالم و مذموم است که عواطف و پیوندها را سست می‌کند و بذر کینه و دشمنی را در دل‌ها می‌پاشد و در واقع رباخواری بر این اصل استوار است که رباخوار فقط سود پول خود را می‌بیند و هیچ توجهی به ضرر و زیان بدهکار ندارد. درست است که ربا دهنده در اثر احتیاج تن به ربا می‌دهد، اما هرگز این بی‌عدالتی را فراموش نخواهد کرد به رباخوار لعنت و نفرین می‌فرستد. به دلایل ذکر شده می‌گوییم که رباخواری از نظر اخلاقی اثرات فوق العاده بدی در روح طرفین به جا می‌گذارد و پیوند تعاون و همکاری اجتماعی را بین افراد و ملت‌ها سست می‌کند.

اقتصاد وسیله است نه هدف

در تحکیم بنیادهای اقتصادی، اصل، رفع نیازهای انسان در جریان رشد و تکامل اوست نه همچون دیگر نظام‌های اقتصادی تمرکز و تکاثر ثروت و سودجویی، زیرا که در مکاتب مادی، اقتصاد خود هدف است و بدین جهت در مراحل رشد، اقتصاد عامل تخریب و فساد و تباهی می‌-

شود ولی در اسلام اقتصاد وسیله است و از وسیله انتظاری جز کارائی بهتر در راه وصول به هدف نمی‌توان داشت. با این دیدگاه برنامه اقتصادی اسلامی فراهم کردن زمینه مناسب برای بروز خلاقیت‌های متفاوت انسانی است و بدین جهت تأمین امکانات مساوی و متناسب و ایجاد کار برای همه افراد و رفع نیازهای ضروری جهت استمرار حرکت تکاملی او بر عهده حکومت اسلامی است. (منصور، ۱۳۸۷: ۲۱، ۲۰)، هدف نهایی جامعه اسلامی ایفای وظیفه جانشینی خدا و پرورش فضائل انسانی است به دیگر سخن افزایش ثروت ابزار و وسیله‌ای است که در خدمت رفع نیازهای انسان در جریان تکامل و تعالی قرار می‌گیرد. اما در نظام سرمایه داری و مارکسیسم به عنوان هدف می‌باشد.

از دیدگاه شهید صدر، کاری که دین می‌کند، این است که نزاع میان فرد و جامعه را حل می‌کند، «زیرا دین قدرتی معنوی است که می‌تواند چشم پوشی انسان را از لذائذ موقت دنیوی جبران کند و او را به فداکاری در راه اهداف متعالی تشویق کند و از سود و زیان مفهومی فراتر از محاسبات تجاری اش در اندیشه انسان خلق کند.» (صدر، ۱۳۵۷: ۱۲)

او در همان اوایل در تحلیل مسائل اقتصادی بطور قاطع بیان می‌کند که اخلاق (عدالت) باید در اقتصاد تأثیر بگذارد. شهید صدر در مورد اساسی‌ترین عنصر اقتصاد یعنی مالکیت نیز مباحثی دارد که ارزش‌های اخلاقی کاملاً در آن مستتر است. بطور مثال از نظر او مالکیت خصوصی از طریق مفهوم جانشینی معنا می‌شود که در حقیقت نوعی وکالت است به این معنا که مالک به رسم امانت از جانب خداوند یعنی مالک جهان و مالک اصلی، اموالی را در اختیار دارد که بر اساس این تفکر او مکلف است بر اساس قواعدی از این مالکیت استفاده کند زیرا که در وکالت نیز وکیل همواره ملزم به رعایت نظر موکل است. (صدر، ۱۳۵۷: ۱۹، ۱۶) این مفهوم مالکیت، با امانتداری که یکی از فضایل اخلاقی برجسته است مترادف و عجین می‌شود و روابط افراد جامعه را بهبود بخشیده و خودخواهی و تکبر و دنیاپرستی، حب جاه و مال حیف و میل اسراف و بسیاری از رذایل اخلاقی را در درون آدمی از بین برده و تحرکی در زمینه‌های اقتصادی جامعه از طریق خوش‌بینی افراد جامعه نسبت به آینده و نسبت به نسل‌های معاصرش ایجاد نماید. شهید صدر در مبحث مالکیت خصوصی به مسئله‌ای اشاره می‌کند که در جهان معاصر اتفاق افتاده است و آن جابه‌جا شدن هدف و وسیله است. از نظر او و مکتب اقتصادی اسلام مالکیت نه هدف بلکه وسیله‌ای برای تأمین نیاز انسان‌هاست و تأمین نیاز انسان‌ها را دیگر محتوی ارزش‌های اخلاقی - معنوی است زیرا که با ایثار و از خودگذشتگی پدید می‌آید.

تذکر چند نکته

اعتقاد به تأثیر معنویات در اقتصاد، هرگز به معنای نفی یا تضعیف نقش اسباب مادی همچون سرمایه، تکنولوژی و نیروی کار ماهر نیست بلکه عوامل معنوی مانند اعتقادات دینی صحیح و اخلاق و اعمال نیک نیز در رشد اقتصادی مؤثر است. (ایروانی، ۱۳۸۴: ۱۰۸-۱۰۹)

تأثیر ارزشهایی چون احساس مسئولیت و وجدان کاری، نظم، تلاش، صبر و استقامت و مانند آن در کسب رزق و روزی و پیشرفت مادی و نیز نقش مؤثر فساد اخلاقی و رفتاری همانند ظلم، هوابرستی، خوردن مال دیگران به ناحق، احتکار، دزدی، خیانت در رکود و عقب ماندگی قابل انکار نیست. به طور کلی، ارتباط با خداوند و گرایش به معنویات، نهادینه شدن فضیلت‌های اخلاقی در جامعه و پرهیز از خصلت‌های ناشایست و ردایل اخلاقی، عناصری هستند که در کنار تأمین آرامش روحی افراد موجب عدالت و امنیت مالی فردی و اجتماعی می‌شوند و بستر مناسبی را برای شکوفایی اقتصادی فراهم می‌سازد.

اسلام کار و فعالیت اقتصادی را دارای ارزش و عبادت دانسته (وسایل الشیعه، ج ۱۷ ص ۶۷) و بیکاری را به شدت نکوهش کرده است. سستی در کار و در نقطه مقابل حرص هر دو مذمت شده است و میانه‌ای این دو توصیه گردیده است انسان باید در کاری که به عهده می‌گیرد تخصص داشته باشد و خود را امانتدار بداند و به دنبال کسب رضایت مراجعین خود باشد. نظام لیبرال سرمایه داری نمی‌تواند تفسیر درستی از انسان و کمالات واقعی او داشته باشد. این در حالی است که اسلام از همان ابتدا آموزه‌های وسیع اقتصادی خود را با ارزشهای اخلاقی آمیخته است.

نتیجه‌گیری

۱. از جمله مصادیق سودگرایی منهای معنویت و اخلاق در حکومت اسلامی و در اقتصاد اسلامی رشوه، ربا، اختلاس، کم فروشی و گرانفروشی است و از جمله مصادیق اخلاق اسلامی و معنویت در اقتصاد اسلامی که در آیات به آن تأکید شد: وفای به عهد و پیمان (آیه اوفوا بالعقود) - رعایت حقوق طرفین معامله و تصرف نکردن در اموال دیگران بدون اذن، رعایت حق الناس و عدالت است.

۲. از منظر قرآن کریم خداوند انسان را در دو بعد مادی و روحانی آفرید که انسان صرفاً به بعد مادی زندگی دنیایی متوسل شده و از مؤلفه‌های غیر مادی رشد و پیشرفت غافل است و این مهم جز با آموزه‌ها و احکام و مفاهیم قرآنی بدست نمی‌آید انسان حریص خلق شده است و

میل به بیشتر خواستن در طبیعت او وجود دارد، نیازهای آدمی نامحدود و در بدست آوردن رفاه بیشتر سیری ناپذیر است.

۳. سودگرایی ضرورت اقتصاد و بازار است، از سوی دیگر اطاعت اوامر الهی در چارچوب احکام تکلیفی و وضعی نیز ضرورت اجتناب ناپذیر حاکم بر تعاملات مسلمانان می‌باشد و در دنیای اقتصاد و خرید و فروش طبعاً هر کسی به دنبال کسب سود بیشتر است؛ آنچه از پژوهش حاضر منتج است توجه به این مسئله است که در به دست آوردن سود بیشتر، افراد کسب سود بیشتر را به هر قیمتی خواستار نباشند و سودگرایی آن‌ها بر مبنای حق محوری با رعایت حقوق طرف مقابل باشد.

۴. سودگرایی منهای معنویت صرفاً توسعه زندگی مادی و اشباع جسم بدون توجه به معنویت و اصول اخلاقی و خدشه دار شدن روح است، که هدف نهایی مکتب‌های مادی و نظام سرمایه داری می‌باشد؛ با توجه به این که انسان دارای دو بعد مادی و معنوی است، توجه بیش از حد به یک بعد و بی توجهی به بعد دیگر منجر به خسروانی جبران ناپذیر می‌شود؛ این دو مقوله (سودگرایی و معنویت) با رعایت اصول و قوانین شرعی و اخلاقی قابل اجتماع است.

۵. قرآن کریم اخلاق مداری در اقتصاد را مسئله مهمی به شمار آورده و آن را لازمه‌ی پیشرفت امت مسلمان و ترویج اسلام در دیگر ملل می‌داند؛ لذا امت مسلمان باید با رسیدن به استقلال اقتصادی و رشد هرچه بهتر در این راه، به این مهم عمل کرده تا هم به فرمان خداوند تبارک و تعالی عمل کند و هم برای خود زندگی‌ای خوب و راحت همراه با رفاه و بهره‌مندی از منابع طبیعی و خدادادی ایجاد کند.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن ابی جمهور، (۱۴۰۳ق)، غوالی اللثالی، ناشر سید الشهدا، قم.
۲. تفضلی، فریدون، (۱۳۸۸)، تاریخ عقاید اقتصادی، چاپ نهم، نشر نی.
۳. جیمز آلوی (James Alvi)، (۱۳۸۴)، تاریخچه ای از علم اقتصاد در جایگاه علمی اخلاقی، ترجمه علی نعمتی، فصلنامه تخصصی اقتصاد اسلامی، شماره ۱۹.
۴. خوبی، سید ابوالقاسم موسوی، (۱۴۱۳)، المصباح الفقاهه (المکاسب).
۵. دخیل، محمد علی، بی تا، ثواب الاعمال و عقابها، دارالمرتضی، الغیبری، بیروت.
۶. راغب اصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد، بی تا، المفردات فی غریب القرآن، المكتبة المرتضویه، تهران
۷. رضایی، مجید، (۱۳۸۳)، کار و دین، کانون اندیشه جوان، تهران، چاپ اول.
۸. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، چاپ ۳، انتشارات کومش، تهران.
۹. سن، آمارتیا، (۱۳۷۷)، اخلاق و اقتصاد، ترجمه حسن فشارکی، تهران، نشر شیرازه، چاپ اول.
۱۰. سیوری، مقداق بن عبدالله، بی تا، کنزالعرفان فی فقه القرآن، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، ج ۱ و ۲، مكتبة المرتضویه، تهران
۱۱. شهید ثانی، زین الدین، (۱۳۶۵)، شرح لمعه، ج ۱ و ۲، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۱۲. صدر، سید محمد باقر، (۱۴۰۱هـ)، فلسفتنا، تهران، دارالکتاب الاسلامی، الطبعة العاشرة.
۱۳. صدر، محمدباقر، (۱۳۵۷)، اقتصاد ما (ترجمه عبدالعلی اسپهبدی)، انتشارات اسلامی
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷)، تفسیر المیزان (۲۰جلدی)، ج ۲ و ۴، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، تهران
۱۶. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، (۱۴۰۰ق)، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، دارالکتاب العربی.
۱۷. العروسی الحویزی، علی بن جمعه، بی تا، تفسیر نور الثقلین، ج ۱ و ۴، الطبعة الثانية، المطبعة العلمية، قم
۱۸. فیض، علیرضا، (۱۳۷۳)، مبادی فقه و اصول، چاپ ۶، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۴)، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ج ۸، ۱۳۸۴
۲۰. کلینی، ابی جعفر، اصول کافی، ترجمه سید هاشم رسولی، ج ۲ و ۳، انتشارات علمیه اسلامی
۲۱. کلینی، ابی جعفر، (۱۴۰۱ق)، الفروع من الکافی، ج ۵، الطبعة الثالثة، دار صعب، بیروت.
۲۲. قدیری اصل، باقر، (۱۳۸۷)، سیر اندیشه اقتصادی، دانشگاه تهران.

۲۳. ماکس وبر، (۱۳۷۱)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.
۲۴. مجلسی، محمد باقر، (۵۱۴۰۳ق-۱۹۸۳م)، بحارالانوار، ج ۱۰۳، الطبعة الثانية، مؤسسه الوفاء، بیروت.
۲۵. مصباحی مقدم، غلامرضا و رعایائی، مهدی و همتیان، مهدی، (۱۳۹۲)، «مؤلفه های غیر مادی رشد اقتصادی از منظر قرآن کریم، مجله مطالعات اقتصاد اسلامی، ش اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۶۱ تا ۹۱
۲۶. مصباحی مقدم، غلامرضا، (۱۳۸۳)، مجموعه مقالات اقتصادی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۴)، ربا، بانک، بیمه، چاپ اول، انتشارات صدرا، تهران.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۶)، تفسیر نمونه، ج ۳ و ۲، چاپ ۱۹، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- منصور، جهانگیر، (۱۳۸۷)، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، چاپ ۶۵.

فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی "پژوهش‌های اخلاقی" انجمن معارف اسلامی

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی:			
نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها):			
شغل، محل کار، سمت:			
میزان تحصیلات و رشته تحصیلی:			
آدرس پستی:			
پست الکترونیک:			
شماره فیش بانکی:	تاریخ فیش بانکی:	تعداد نسخه دریافتی:	شروع اشتراک از شماره:
امضای متقاضی		تاریخ	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

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

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

Abstracts

Utilitarianism and spirituality in Islamic economics, relying on divine revelations

Mohsen malekafzali

Monireh yazdanshenas

Abstract

Here are some examples of economic utilitarianism and the nature of spirituality has been studied.

Utilitarianism and the desire for profit and is derived as a way to earn more revenue per se lawful and necessary to provide for the welfare of their obligation to exercise its Alnfaqh more Islamic economics in the sales, those concerning prohibited transactions that God is with you extravagance illegitimate and forbidden to be away from ethics and spirituality;

What is the property of the treasury or in private transactions, which is definitely a deal or was not aware of side (low sales, embezzlement)

Or, if informed consent has no heart (bribery, usury).

Quran mentioned consensual deal with important social noting that the financial relationship is based on the correct

Healthy society and the economy goes into another's property unjustly seized and not;

And where truth along indulgence non - you are right, (the battle between the right to self-centered and profit-centered) into the truth of self-interest and avarice will prevail;

And where profit-oriented and tend to be more profitable price violating the rights of the people and ignoring God's commands is

This is mere materialism and spirituality is socially and morally.

Keyword:

Utilitarianism, morality, ethics, business, Islamic Economics, Islamic Regime

Ethical Basis for the Promotion of Citizenship Rights Mahmood Ghayoumzadeh, MA. Private Law.

Mahmood Ghayoumzadeh

Abstract:

Civil rights are the most important issues in the contemporary rights. However, considering the word *citizen* and the term *civil rights*, their investigation seems to be useful to truly clarify the civil rights. Citizenship is one the most significant social concepts coined to help better understanding of society, its internal affairs and the conduct of actions and behaviors. Likewise the others, this concept reveals its meaning in the historical- social context and within the conceptual networks. As cities, at the present time, increasingly gain importance and with the rise in urban population and the emergence of megalopolises, in addition to the accumulation of wealth and great powers, cities become the units with high political capabilities. In the meantime, strengthening the citizenship in general and the ethics of citizenship in particular could be a suitable and cultural way to link the legal, political and social domains to each other. Since three decades ago in urban planning, our country, to some extent, has been able to create some metropolises rather than one to help the distribution of population in the country. However, this, on its own, could not improve the culture and the ethics of citizenship. With the socio-cultural problems in cities, the discomfort of citizens and the negative effects on the country's macro policies, the formation and institutionalization of ethics of citizenship seem essential for us. Therefore, with the suggestions to increase the awareness and understanding of society and the activation of citizen participation in promoting ethics of citizenship and its institutionalization, a serious step will be taken for the recognition and the full implementation of civil rights.

Keywords:

Ethics, civil rights, ethical basis, Islam

The concept of “Fairness” and elaboration of its use in ethics-oriented organisations

*Ahmad gharaee soltanabadi
Saeed nazari tavakoli*

Abstract:

In personal and social life, principles and laws should be valued that lead the person and society toward realities and desirable notions, removing any incorrect notion and maladjusted thought. The principle of fairness (based on Islamic teachings) and its proximity with the “Golden Rule” as elaborated in the Western ethical systems, can meet our need of desirable personal and organisational life, in as much as knowing the functions of both in different states of life can cause the consistency of social relationships, more empathy, correlated growth of logic and awareness, less bias and more coherence. Therefore, if agents of social life act upon fairness as a basis of action upon which people expect reasonably from their own selves and others in a given situation, it creates the ground in the society and the organisation for arousing of conscience, self-esteem, a sense of cooperation, trust, mutual respect and institutionalisation of the behavioural pattern “I like this ... so let me be responsible to others”.

Keywords:

Fairness, Individual Life, Organisational Life, Ethics-oriented Organisation

The possibility of Kant's exculpation about the formal ethics on the basis of authentic theodicy in his philosophy of religion

Mohammad Raayat Jahromi

Abstract:

What is the definition of artistic wisdom, ethical wisdom and negative wisdom? How is the process of formation the antinomies on the basis of theodicy? What is the role of theoretical reason about authentic and doctrinal theodicy? What are the differences between sincerity and truthfulness with falsehood and impurity? What are the relations between formal and material consciousness with sincerity and truthfulness? This paper intend to pursue these questions in Kant's thought specially "On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy".

Keywords:

Authentic theodicy, Negative wisdom, Job, Sincerity, Formal and material conciseness, formalism.

Deliberation on adherence of beauty and ethic

*Yadollah dadjoo
Somayeh Masoumi*

Abstract:

Beauty is a special influence from thing or different deeds that in a particular condition takes us to a certain condition. If we examine the cases that provoke the feeling of beauty and admiration in side us, we will find out gathering state related neither to us nor that certain thing or act. It is obvious that the same thing should have same essential adjective, feature and harmony of beauty and on the other hand we become ready for receiving the beauty. Beauty is a qualitative pleasure that produced in an intuitional way and make haste to get started in mind. Undoubtedly, the beauty which exists in outside and in mind is important in perception and receiving it, but not all of the humans are unanimous in aesthetics and different views in beautification are very perceptible. Now, a question that is related to the subject of this essay is the relationship between beauty and ethic. As for different considerations about distribution of beauty to sensible and reasonable, identical and mental, to know the beauty as proportional or unconditional, which kind of beauty is true about ethic values? And do we know ethic values and ethic after perceiving their beauty and judge them as a true and right thing?

Key words:

ethic, beauty, reasonable beauty, sensible beauty, mental.

Getting out solutions from moral conflicts on the basis of Mervin her

Afzal Bluki

Mohammad ali Moslehnejad

Abstract

Solving the Contradiction of Moral rules and actions from the Point of View of Richard Mervin Hare

In moral philosophy, this issue is considered to be one of the problems of applied philosophy and is presented as follows:

Sometimes the free willed agent faces a dilemma when choosing between two or more moral deeds, and does not know which action is truly moral.

The goal of this research, which has been carried out in the form of a descriptive-analytical method, is a study of the method of solving moral contradiction from the point of view of Hare and presenting solutions for eradicating moral contradictions in a critical moment, in order to emancipate individuals from practical impasse and preventing mental, psychological, financial, reputational and physical losses which are caused as a result of immoral actions in life.

Therefore, the significance of this research lies in its attempt to discover the ways of solving moral contradictions and relieving the individual from bafflement and confusion in the process of an action. Hare's solution is the rule of exception and selection based on the principle.

However, the impracticality of this method, collapse in relativism, misinterpretation of moral issues, and the inapplicability of the rule of exception to all circumstances are the elements that have resulted in the criticism of Herr's method.

Key words:

contradiction, selection based on the principle, personal judgment, generalizability

The Concept of Trusteeship, Its Scope and Its Application in Islamic Medical Ethics

Akbar Aghayani Chavoshi

Abstract:

Trusteeship is one of the important bases of ethics that the Holy Quran and infallibles' (Ma'asoomin's) tradition have emphasized on it and no excuse is accepted for forgoing it. In Islamic medical ethics trusteeship has many applies but trusteeship with respect to secrets, patients' honor and life has a special importance in the interaction between medical staff and patients. Regardless of emphases on the importance of secrecy, especially in medical profession, Islamic instructions urge and require disclosure of patients' secrets at special cases because sometimes preserving patient's health and people of society is not compatible with "absolute secrecy". Chastity and virtue of eyes are in the most required ethical considerations at medical profession which without adhering them, one cannot talk about medical gentility and virtue. Eventually, preservation of patients' life and diligence in order to recover patients' health are the main tasks of doctors and medical staff that beware them from any delay and nonchalance in the patients' curing.

Key words:

Trusteeship, medical ethics, patient's secret, patient's honor, patient's life

Ethical Research

*The Quarterly Journal,
Vol. 5, No. 2, 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.