



انجمن معارف اسلامی ایران

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی

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

سال هفتم - شماره یک - پاییز ۱۳۹۵

شماره پیاپی ۲۵

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

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

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

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

صفحه آرا: کامپیوتر احسان (۰۲۵ - ۳۷۸۳۵۰۲۰)

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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

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

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

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

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

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

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

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

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

ژوئش های اخلاقی- سال نهم- شماره یک- پاییز ۱۳۹۵

شماره پیاپی ۲۵

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می شود:

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

الف) کتاب:

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

ب) مقاله:

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

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال هفتم، شماره یک، پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۲۵

- ۵ / حفظ حیات طبیعت بر مبنای اخلاق قرآنی
اعظم اعتمادی فرد / زهرا اعتمادی فرد
- ۱۹ / داوری اخلاقی بر مبنای استثنایی‌سازی موقعیت: کاوش پدیدارشناختی اخلاق پژوهش
محمد تقی ایمان / روح اله جلیلی / اسفندیار غفاری نسب / منصور طبعی
- ۳۹ / فضایل و ترابط آنها با قوای نفس از منظر مسکویه
عین الله خادمی
- ۵۵ / پیش‌بینی اهمال‌کاری تحصیلی بر اساس فضیلت اخلاقی صبر با واسطه‌گری
مؤلفه‌های اهداف پیشرفت در دانشجویان
فرهاد خرمائی / فاطمه آزادی ده‌بیدی / مصطفی زابلی
- ۷۵ / تأثیر هوای نفس در فتنه‌های عصر امام علی (ع)
محمدعلی ریاحی / سید رضا موسوی
- ۹۳ / بررسی رابطه سیاست و سعادت در اندیشه ارسطو و ابن مسکویه
علی محمد ساجدی / هاجر دارایی تبار
- ۱۱۱ / خویشتن‌داری و نقش آن در آرامش نفس از منظر افلاطون
مریم سلطانی کوهانستانی
- ۱۲۹ / تبیین جامعه‌شناختی و بستر اخلاقی بنیان‌های گفتگو در اندیشه امام خمینی (ره)
فرانک سیدی
- ۱۴۵ / تحلیل رابطه جواخلاقی و نوآوری از طریق متغیر واسطه‌گر خلاقیت
بهزاد کاردان / محمد حسین ودیعی / محبوبه فاطمی
- ۱۶۱ / بررسی و بازخوانی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره عدالت
مهدی محمدخانی / مهدی دهباشی / سید حسین واعظی
- ۱۸۱ / نژادپرستی در فلسفه اخلاق کانت با تکیه بر امر مطلق کانتی
علیرضا ملکی / محسن جوادی
- ۱۹۷ / انسان‌شناسی تکاملی و بن‌بست اخلاقی آن: با تأکید بر قانون طلایی
رمضان مهدوی آزادبنی
- 1-11 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

حفظ حیات طبیعت بر مبنای اخلاق قرآنی

اعظم اعتمادی فرد^۱

زهرا اعتمادی فرد^۲

چکیده

دین اسلام بر مبنای کتاب آسمانی قرآن و سیره معصومین(ع)، جهان بینی کامل و جامع الهی-اسلامی را برای بشر به ارمغان آورده است و از انسان‌ها می‌خواهد که برای رسیدن به غایت حیات خویش، در تمام روابط چه با خود، با خدا، با دیگران و با طبیعت اخلاقی زندگی کنند و در قرآن به کسانی که در این مناسبات مومن بوده و عمل صالح انجام دهند وعده‌ی حیات طیبه داده شده است.

دغدغه‌ی ما در این مقاله این است که بر مبنای آیات قرآن، اعمال صالحی که انسان مومن در ارتباط با طبیعت باید انجام دهد تا به حیات اصیل و حقیقی و رای حیات دنیوی دست یابد، چیست؟

سخن این است که در مقابل این نگاه الهی به حیات و در بحث ما حیات طبیعت، جهان بینی مادی قرار دارد که بالاترین نوع نگاهی که به جهان هستی و به خصوص طبیعت پیدا کرده نگاه اومانستی بر مدار خواست‌های خودخواهانه‌ی انسان بوده است و در نتیجه اعمال ضالّه و ظلم گونه‌ای نسبت به حیات طبیعت که خداوند آن را گاهواره‌ای برای رسیدن به غایت کمالش قرار داده انجام داده است؛ در نتیجه استنباط و تبیین اخلاق قرآنی در جهت حفظ طبیعت اولاً: باطل کننده‌ی آن نوع نگاه مادی خواهد بود ثانیاً: در صورت توجه به انجام رفتارهای قرآنی رفتارهای نامطلوب اصلاح خواهد شد ثالثاً: جامعیت دین اسلام را برای زندگی راستین بشر ثابت خواهد کرد.

واژگان کلیدی

حیات طبیعت، حیات طیبه، اخلاق قرآنی، عمل صالح

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یزد، گروه معارف، یزد، ایران

Email: etemadifard@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانش آموخته دانشگاه آیت الله حائری میبد (نویسنده مسئول)

Email: zetemadifard@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۷/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۲۰

طرح مسأله

خداوند در آیات قرآن کریم به وصف حیّ توصیف شده است. «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ؛ خدای یکتاست که جز او خدایی نیست زنده و پاینده است.» (بقره: ۲۵۵؛ آل عمران: ۲)؛ لذا حیات حقیقی تنها از آن خداست و جاودانه است. «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ؛ و تو بر خدای زنده ابدی که هرگز نمیرد توکل کن» (فرقان: ۵۸) اما واقعیت این است که مراتب نازل حیات در موجودات دیگر نیز دیده میشود و اصولاً خود قرآن خداوند را حیات بخش به دیگر موجودات می‌خواند. (روم: ۱۹؛ حج: ۶۶) طبیعت مادی با تمام نموده‌های آن و انسان با تمام برتری‌ها و پستی‌هایی که اختیار می‌کند از نعمت حیات بهره مند شده‌اند و به واسطه‌ی این بهره مندی نسبتی با هم پیدا کردند که تبیین آن بیانگر یک نوع جهان بینی الهی- اسلامی است که بر مبنای آن اصول و رفتارهای اخلاقی خاص مورد توجه قرار می‌گیرد. مطابق این دیدگاه خداوند تمامی آنچه را که در آسمانها و زمین است خلق کرد تا در خدمت حیات و کمال انسان باشد (جاثیه: ۱۳، حج: ۶۵، لقمان: ۲۰، بقره: ۲۹) و مهد و گاهواره ای برای گذر انسان به سمت غایت حیاتش باشد.

قرآن کریم با دقیق‌ترین تعبیرها همین انسان‌های زنده‌ی بهره مند از حیات را به حیات دیگری دعوت می‌کند؛ لذا معلوم می‌شود که مراد از حیات برای انسان حیات ظاهری و جسمانی نیست؛ از این رو هر عقل سلیمی حکم می‌کند که مراد خداوند معنای دقیق‌تر و ظریف‌تر دارد و آن حیات حقیقی انسان بر مبنای اندیشه و ایمان به خداست که در جهت هدف متعالی قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۳، ص ۶۲۱). این زندگی همان حیات پاک، طیّب و واقعی ورای حیات ظاهری دنیوی است. حیاتی که علاوه بر ایمان به خدا و رسول، با کارهای نیک و پسندیده انسانی توأم باشد. چنانکه می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً؛ هر کس از مرد و زن کار نیکی به شرط ایمان به خدا به جای آرد ما او را در زندگانی خوش و با سعادت، زنده‌ی ابد می‌گردانیم.» (نحل: ۹۷) انسان به حیات طیبه فراخوانده شده است که بر اساس ایمان به خداوند و عمل صالح استوار است و این امر نشئت گرفته از وجود روح الهی در انسان است. حیات طیبه، حیات حقیقی انسانی است که حیات دنیوی با همه گستردگی بستر آن و حیات اخروی با جاودانگی و اهمیتش تبلور این حیات حقیقی است.

اما بعد، مطابق آیه مذکور لازمه رسیدن به حیات طیبه ایمان یعنی باور حقیقی به تمام اوامر خداوند و عمل صالح است. در جهان بینی الهی- اسلامی متعلقات ایمان و باور در نهایت به اصل توحید، نبوت و معاد بر می‌گردد و دامنه‌ی عمل صالح انجام تمام عبادات و احکام و اوامر اخلاقی است که در قرآن مکتوب است و در رفتار پیامبر و ائمه معصومین (ع) مشهود بوده است و باید در ارتباط انسان با خدا، خود، دیگران و طبیعت تجلی یابد. بحث از این چهار مقوله خارج از ظرفیت

این مقاله است لذا تنها ارتباط اخلاقی با طبیعت مورد توجه قرار گرفته است. سخن ما در این نوشتار این است که در مقابل جهان بینی الهی- اسلامی که جهان آفرینش را آفریده ای بیهوده، باطل و بی شعور نمی‌شمارد بلکه آن را حق و به سوی هدف معینی در حرکت می‌داند. (ص: ۳۷؛ روم: ۸؛ آل عمران: ۱۹۱؛ عنکبوت: ۴۴؛ جاثیه: ۲۲؛ تغابن: ۳؛ انعام: ۷۳؛ یونس: ۵؛ ابراهیم: ۱۹؛ نحل: ۳؛ انبیاء: ۱۶؛ زمر: ۵) جهان بینی مادی و به تعبیر عصر حاضر مدرنیسم با بینش اومانیستی و سکولاریستی و... نهایتِ علوی که قائل می‌شوند همه جهان و به خصوص حیات طبیعت را برای انسان و در خدمت اهداف خودخواهانه و انسان مدارانه‌ی انسان می‌دانند، حتی به قیمت تخریب آن، چه با بی توجهی به آن و چه با هدفی خاص.

نگاه عمیق دین اسلام به مراتب حیات و حقیقت آن و غایت آن مبنایی است برای ۱- دگرگون کردن نگاه ما به هستی ۲- اصلاح اعمال ضالّه و ظلم گونه‌ی ما نسبت به طبیعت ۳- ثابت کردن جامع و کامل بودن این دین آسمانی برای زندگی راستین بشر. مدعای ما این است که آسیب‌های انسان به حیات طبیعت و تخریب آن زمانی رفع و اصلاح می‌شود که اعمال صالح انسان در نسبت انسان با طبیعت بر مبنای اخلاق قرآنی استنباط و تبیین شود.

مقاله حاضر به روش توصیفی - تحلیلی در حد توان و بضاعت این مهم را بر عهده گرفته است.

۱- تعریف حیات طبیعت

برخی معنا و مصداق حیات طبیعت را با محیط زیست یکی می‌دانند در حالی که در واقع طبیعت و یا به تعبیری محیط طبیعی زیر مجموعه محیط زیست است. محیط زیست عبارت از:

۱- محیط مصنوعی: همه چیزهایی که به وسیله انسان به وجود آمده است مانند مناطق مسکونی، صنعتی، راه‌ها و غیره

۲- محیط اجتماعی انسانی: محیطی که یک قوم و ملت، با فرهنگ خاص خود در کنار هم زندگی کرده و با تأثیرات متقابل بر روی یکدیگر، محیط اجتماعی را به وجود می‌آورند. (بخشکی، ۱۳۸۱: ۳)

۳- محیط طبیعی: طبیعت به معنای نهاد، سرشت، فطرت، ماده و جهان مادی آمده است. (دهخدا: ۱۷۳/۳۸) طبیعت از ماده‌ی طبع و به معنی مجموعه پدیده‌ها و موجوداتی است که دست بشر در پیدایش آنها دخالتی نداشته و به وسیله‌ی انسان ایجاد نشده باشد اما مورد استفاده‌اش قرار بگیرد. (شفیعی مازندرانی، ۱۳۷۶: ۱۶) بارزترین نمونه‌های طبیعت می‌تواند شامل آب، هوا، خاک، گیاهان و درختان و... باشد. حتی حیوانات به عنوان موجوداتی که در طبیعت هستند می‌توانند جزئی از آن محسوب شوند. برخی از آیات قرآن کریم درباره هر یک از این نمونها عبارتند از:

- آب: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ»: واز آب هر چیزی را زنده گردانیدیم. (انبیاء: ۳۰) منشاء آب در آسمانها بوده وهدف از نازل شدن آن، زنده نمودن زمین است. «وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا»: خدا از آسمان باران فرستاد تا زمین را پس از مرگ زنده کند. (نحل: ۶۵) و نیز خداوند فرموده است: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ...»^۳ آیا نمی‌بینی که خدا از آسمان باران نازل گردانید و در روی زمین نهرها، جویها روان ساخت و آنگاه نباتات گوناگون از آن برویاند. (زمر: ۲۱)^۴

- هوا: هوا عنصر دیگری از طبیعت است که همه موجودات زنده از آن سود می‌برند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا...»: و آسمان را سقفی محفوظ و طاقی محکم آفریدیم. (انبیاء: ۳۲) در تفسیر نمونه ذیل این آیه منظور از آسمان، قشر ظاهراً لطیف که از هوا و گاز تشکیل شده و طبق تحقیقات دانشمندان ضخامت آن صدها کیلومتر می‌باشد بیان شده است. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۵: ۴۳۵-۴۳۴)

زمانی که هوا به حرکت در می‌آید به آن باد می‌گویند. باد وسیله‌ی پایداری طبیعت و سفیر رحمت الهی است. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَ لِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ...»: از جمله آیات قدرت الهی آن است که بادهای بشارت‌آوری می‌فرستد که شما را به چیزی از رحمت بی‌انتهای خود بهره‌مند کند. (روم: ۴۶)^۵

- خاک: یکی از نعمت‌های بزرگ الهی که آدمیان باید آن را بشناسند عنصر خاک در طبیعت است. «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ...»: در زمین قطعه‌های نزدیک به هم وجود دارد. (رعد: ۴) در تفاسیر بر جسته‌ی قرآن مفسرین در ذیل آیه ۲ احتمال دارند: ۱- قطعه‌های خاکی اگر چه در همسایگی هم قرار داشته و به هم چسبیده‌اند لیکن یکنواخت نیستند و آثار یکسانی ندارند. این قطعه‌ها برخی شور برخی شیرین، برخی نرم و برخی سفت و سخت و... هستند واز همه‌ی آن‌ها آثار و برکات گوناگون و متنوعی بر می‌آید (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۱/۴۰۳؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۹/۱۱۷-۱۱۶؛ طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۳/۱۸۸؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۶/۲۱۷)، ۲- احتمال دیگر آن است که منظور از قطعه‌های متجاور آن است که خداوند متعال در خاک ویژگی‌هایی قرار داده و آن را به گونه‌ای آفریده که آثار و برکت‌های شگفت‌آور و در خورت‌آملی دارد، بدین سان که

۱. برای مطالعه بیشتر بنگرید به نور: ۴۵، هود: ۷.

۲. فرقان: ۴۹-۴۸، بقره: ۱۶۴ با همین مضمون آمده است.

۳. نحل: ۶۰ با همین مضمون آمده است.

۴. بنگرید به نحل: ۱۱-۱۰، سجده: ۲۷، نحل: ۱۴، مائده: ۹۶، بقره: ۱۶۴.

۵. نیز بنگرید به: روم: ۴۸.

قطعه‌های مشابه و به هم چسبیده زمین دارای طبیعت یکسانی است، بالاین حال از یک آب و خاک انواع گیاهان با رنگ‌ها، شکل‌ها و اندازه‌های گوناگون می‌روید و از آن انواع میوه‌ها با مزه‌ها، قالب‌ها و اندازه‌های متفاوت و با آثار و خاصیت‌های گوناگون بر می‌آید و این نشان‌گر ارزش خاک است. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۱ / ۳۹۹؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۷: ۸ / ۶۳۱)

- گیاهان و درختان: قرآن کریم در مورد گیاهان و درختان:

۱- با عنوان متاع زندگی انسان یاد می‌کند «وَعَبَابٌ وَقُضْبًا وَ زَيْتُونًا وَ نَخْلًا وَ حَدَائِقِ غُلْبًا وَ فَاكِهَةً وَ أَبَا مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ»؛ و باغ انگور و نباتاتی باز بروید و درخت زیتون و نخل خرما و باغهای پر از درختان کهن... تا شما آدمیان و حیوانات از آن بهره مند شوید. (عبس/ ۳۲-۲۸)

۲- به نظام زوجی گیاهان اشاره می‌کند. «وَ الْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَ أَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِي وَ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ»؛ و زمین را نمی‌نگرند که هر نوع گیاه با حسن و طراوت از آن رویانندیم. (ق: ۷)

و بر موزونی و زیبایی آن‌ها تاکید می‌ورزد. «وَ الْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَ أَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِي وَ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ»؛ زمین را بگسترده‌ایم و از آن هر گیاه و هر نبات مناسب و موافق حکمت و عنایت برویانندیم. (حجر: ۱۹)

۳- تنوع و گوناگونی گیاهان و درختان را آیت الهی می‌داند. «... فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَ جَنَاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَ الزَّيْتُونِ وَ الرُّمَّانِ مُشْتَبِهًا وَ غَيْرَ مُشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ يَتَّبِعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»؛ تا هر نبات بدان برویانیم و سبزه‌ها و دانه‌هایی که بروی هم چیده شده پدید آریم و از نخل خرما خوشه‌های پیوسته به هم بر انگیزیم و باغ‌های انگور و زیتون و انار که برخی شبیه و برخی نامشابه به هم است خلق کنی. شما در آن باغها هنگامی که میوه‌ی آن پدید آید و برسد به چشم تعقل بنگرید که در آن آیات و نشانه‌های قدرت خدا برای اهل ایمان هویدا است. (انعام: ۹۹)

- حیوانات: قرآن کریم ۱- به منافع حیوانات اهلی اشاره می‌کند. «وَ الْأَنْعَامَ خَلَقْنَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءًا وَ مَنَافِعَ وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ وَ لَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ وَ تَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْبِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ»؛ و چهارپایان را برای انتفاع شما بشر خلق کرد تا از خود به موی و پشم آنها دفع سردی و گرمی کرده و فوائد بسیار دیگر برید و از شیر و گوشتشان غذای ماکول سازید و هنگامی که شبانگاه بر گردند یا صبحگاه به چرا بیرون روند افتخار شما باشند یا از کرک و پشم آنها تجمل و انواع لباسهای فاخر در بر کنید و بارهای سنگین شما را که جز به مشقت بسیار نتوانید برد به آسانی از شهری به شهر دیگر برند که خدا

۱. نیز بنگرید به رد: ۳، شعراء: ۷.

۲. برای مطالعه بیشتر بنگرید به یس: ۷۳-۷۱، نحل: ۶۶.

در باره‌ی شما رئوف و مهربان است. (نحل: ۷-۵)

۲- با ذکر نام برخی از حیوانات مانند زنبور عسل و شیوه‌ی کندو سازی و تولید عسل ما را متوجه شگفتی‌های آن می‌کند. «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلَالًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»؛ و خدا به زنبور عسل وحی کرد که از کوه‌ها و درختان و سقف‌های رفیع منزل گیرید و سپس از میوه‌های شیرین و از حلاوت و شهد گل‌های خوشبو تغذیه کنید و راه پروردگارتان را به اطاعت بیوئید. آنگاه از درون آنها شربت شیرینی به رنگ‌های مختلف بیرون آید که در آن شفاء مردمان است در این کار نیز آیت قدرت خدا برای متفکران پیدا است. (نحل: ۶۸-۶۹)

۳- حرکت پرندگان در هوا را نشان و آیتی برای اهل ایمان می‌داند. «أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»؛ آیا در مرغان هوا نمی‌نگرند که جو آسمان مسخر آنهاست و به جز خدا کسی نگهبان آنها نیست. در این امر برای اهل ایمان نشانی از قدرت حق پدیدار است. (همان: ۷۹)

۲- عمل صالح انسان در ارتباط با طبیعت

مسلمانی که دغدغه اش حیات طیبه باشد باید مومن راستینی باشد با این باور که خدا خالق هستی و مالک آن است (بقره: ۲۸۴) بنابراین سررشته و اختیار هستی نیز به دست اوست (شوری: ۹) و او بهترین مولی است (انفال: ۴۰) لذا باید عمل کند به آنچه خداوند در کتاب آسمانی قرآن فرمان داده است دانستن این مهم میسر نمی‌شود مگر با تفکر در آیات الهی. با این تفکر است که به ما کمک می‌شود در مرحله شناخت سطحی مبتنی بر مشاهده حسی نمودهای طبیعت توقف نداشته باشیم و تکلیف چگونه زیستن ما به نحو احسن، همراه با درک حقایق باطنی آن روشن شود. چگونه زیستن به نحو احسن همان چگونه عمل کردن به نحو احسن است که اگر در تمام روابط چهارگانه انسان (با خدا، خود، دیگران و طبیعت) رعایت شود عاقبتی جز حیات طیبه وعده داده شده نخواهد داشت. با تأمل در آیات قرآن می‌توان اعمال اخلاقی انسان در حفظ طبیعت را چنین برشمرد:

۲- ۱ امانت داری

قرآن کریم سراسر جهان هستی را به زیبایی می‌ستاید و در این باره می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ»؛ آن خدایی که هر چیزی را به نیکوترین وجه خلق نمود. (سجده: ۷) انسان نیز در کمال

زیبایی آفریده شده است. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»: ما انسان را در احسن تقویم بیافریدیم. (تین: ۴) «فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَ رَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ»: شما را به نیکوترین صورتها بیافرید. (غافر: ۶۴)

گر چه هر موجودی زیبا خلق شده است اما یکی از برجستگی های انسان که وی را از موجودات دیگر متمایز کرده و خداوند متعال بر خلقت وی تبریك گفته است. «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون: ۱۴) این است که پروردگار از وی در جایگاه خلیفه خود بر روی زمین یاد کرده است. (بقره: ۳۰) وبعد، با تعبیر «سَخَّرَ لَكُمْ» در آیات قرآن متوجه می شویم که هر آن چه آفریده شده برای خلیفه خدا (انسان) روی زمین است. «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...»: آیا شما به حسّ مشاهده نمی کنید که خدا انواع موجودات که در آسمان و زمین است برای شما مسخر کرده. (لقمان: ۲۰)

آیاتی از قرآن کریم نیز با به کارگیری تعابیری همچون «خَلَقَ لَكُمْ» و «جَعَلَ لَكُمْ» اشاره به تسخیر هستی برای انسان دارد. این تعابیر قرآنی گاه کلی است. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» او خدایی است که جمیع آن چه در زمین است را برای شما خلق کرد. (بقره: ۲۹) و گاه با ذکر نام برخی مخلوقات، آن ها را در خدمت انسان معرفی کرده است. «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»^۱: آن خدایی که زمین را برای شما گسترد و آسمان را برافراشت و فرو بارید از آسمان آبی که به سبب آن بیرون آورد میوه های گوناگون برای روزی شما، پس کسی را مثل و مانند او قرار ندهید در صورتی که می دانید خدا ذات بی مثل و مانند است. (بقره: ۲۲)

سخن حضرت علی (ع) درباره این امر (خدمت رسانی طبیعت به انسان) گویاست: «أَلَا وَإِنَّ الْأَرْضَ الَّتِي تُقَلِّكُمُ وَالسَّمَاءَ الَّتِي تُظَلِّكُمُ مُطِيعَتَانِ لِرَبِّكُمُ وَمَا أَصْبَحْتَا تَجُودَانِ لَكُمْ بِنَزْوَاهُمَا تَوْجُّعًا لَكُمْ وَلَا زُلْفَةً إِلَيْكُمْ وَلَا لِيُخِيرَ تَرْجُوَانِهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ أَمْرًا بِمَنَافِعِكُمْ فَأَطَاعْتَا وَأَقِيمْتَا عَلَيَّ حُدُودَ مَصَالِحِكُمْ فَقَامَتَا»: یاران بدانید زمینی که شمارا بر پشت خود می برد و آسمانی که بر شما سایه می گسترد، فرمان بردار پروردگارند و برکت آن دو بر شما، نه از راه دلسوزی است و نه به خاطر نزدیک شدن به شما و نه به امید خیری است که از شما دارند. بلکه آن دو، مأمور رساندن منافع شما بوده، و اوامر خدا را اطاعت کردند، به آنها دستور داده شد که برای مصالح شما قیام کنند و چنین کردند. (خطبه ۱۴۳، ص ۲۶۳)

۱. نیز بنگرید به رعد: ۲، ابراهیم: ۳۲-۳۳، نحل: ۱۴-۱۲، حج: ۶۵، جاثیه: ۱۳-۱۲.

۲. نیز بنگرید به الرحمن: ۱۰، انعام: ۹۷، ابراهیم: ۳۲، نحل: ۱۱-۱۰ و ۸۱-۸۰، طه: ۵۳، یس: ۸۰.

غافر: ۶۴ و ۷۹.

خداوند علاوه بر اینکه به انسان شرافتِ خلافتِ خویش را داده او را امین نیز خوانده، چون بار امانتی که موجودات دیگر از تحمل آن سرباز زدند پذیرفت. «انا عرضنا الامانتَه على السَّمَاوَاتِ وَ الارضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ...»: ما بر آسمانها و زمین و کوه‌های عالم (وقوای عالی و دانی ممکنات) عرض امانت کردیم همه از تحمل آن امتناع ورزیده و اندیشه کردند تا انسان بپذیرفت. (احزاب: ۷۲)

گرچه تفسیرهای گوناگونی درباره امانت خداوند در این آیه شریفه شده است اما در هر صورت امین بودن انسان از آن فهمیده می‌شود. وقتی انسان امین خداوند متعال شد در همه امور و از جمله نعمت طبیعت که خداوند به وی عطا کرده، امین است.

«لازمه نماینده بودن انسان از خدا در زمین، تبعیت و پیروی انسان از هر چیزی است که مالک و خالق زمین (محیط) به آن امر می‌کند. یعنی در واقع نماینده و وکیل باید به دستور کسی که این نمایندگی، وکالت را به او داده است، رفتار نماید. البته یک نماینده باید در آن چه به او سپرده شده، همانند یک امانت دار الهی عمل کند؛ بنابراین، زمین، ملک خداست و انسان‌ها همه بندگان خدای اند، و این به معنای آن است که از دیدگاه اسلام، هیچ فردی مالکیت مطلق و همیشگی ندارد. به عبارت دیگر، هیچ فردی حق ندارد در اموال خود، هرگونه که دلش خواست، تصرف کند، بلکه این مالکیت، موقت و نسبی خواهد بود؛ زیرا مالکیت در بینش اسلام، شرایط و ضوابطی دارد که از طرف خدا وضع شده است برخی از این شرایط عبارت انداز: بهره برداری بهینه از طبیعت و نگه داری و محافظت آن از هرگونه خرابی و ویرانی و آلودگی. از این رو مبالغه نیست اگر بگوییم شایستگی انسان برای خلافت در زمین در واقع توانایی او بر آبادانی، توسعه و حفاظت آن در مقابل هر نوع خرابی و فرسایش است.» (اکبری راد، ۱۳۸۷: ۳) پس انسان محدود به قید مسئولیت است، آن هم نه تنها نسبت به خداوند، بلکه نسبت به همه انسان‌ها و کل آفرینش. «آن کسی که به جای پالایش هوا، آن را می‌آلود و عوض مرمت زمین، آن را ویران می‌کند و به جای غرس نهال به قطع درخت می‌پردازد و به جای سالم سازی دریا و صحرا از آلوده نمودن آنها ابایی ندارد، چنین فارغ بی فروغی بی دریغ دروغ می‌گوید و خویشتن را خلیفه خدا می‌شمرد.» (همان). چون خداوند هرگز به ظلم حکم نمی‌کند و از هیچ کس اعمال ظلم گونه و گمراه کننده نمی‌پذیرد.

۲-۲ فساد نکردن

سبک زندگی انسان مومن باید به گونه ای باشد که رفتار او نسبت به طبیعت همراه با فساد در زمین نباشد آیات زیر گواه این مطلبند.

۱- «وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَعْمًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ

المُحْسِنِينَ» هرگز در زمین پس از آن که به امر حق و شرع نظم و صلاح یافت به فساد و تباه کاری برنخیزید و خدا را هم از روی ترس و هم از روی امید بخوانید که البته رحمت او به نیکوکاران نزدیک است. (اعراف: ۵۶)

یکی از معانی ای که از فساد درک می‌شود تخریب طبیعت است از این رو که در «آیه بعدی از جمله مصادیق اصلاح زمین راه، باران، رویدنی‌ها و درختان میوه دار ذکر می‌کند. بافت آیه نشان می‌دهد که منظور از فساد در زمین بعد از اصلاح آن به وسیله باران و رویدنی‌ها... نبود کردن و از بین بردن طبیعت است.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۸/ ۷۴۴)

۲- «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»: فساد به کرده‌ی بدخود مردم در همه‌ی بر و بحر زمین پدید آمد تا ما هم کیفر بعضی اعمالشان را به آنها بچشانیم، باشد که (از گنه پشیمان شده و به درگاه خدا) باز گردند. (روم: ۴۱)

به گفته علامه طباطبایی در المیزان ظاهر این آیه عام بوده است و تمامی اشکال فساد و هر آنچه نظام زندگی بشر در کره زمین را تهدید می‌کند شامل می‌شود. بی‌گمان کلیه اقداماتی که به تخریب و نابودی طبیعت بینجامد که از سوء تدبیر آدمیان و عدم اقدام مسئولانه آنان برای پیشگیری سرچشمه می‌گیرد مصداق فساد ظاهر در آیه کریمه محسوب می‌شوند. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۶/ ۲۹۲)

۳- «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْفُسَادَ»: چون از حضور تو دور شود کارش فتنه و فساد است بکوشد تا حاصل خلق به باد فنا دهد و نسل بشر را قطع کند و خداوند مفسدان را دوست ندارد و هرگز در مشیت ازلی نخواسته که فساد کنند. (بقره: ۲۰۵)

روایت شده که این آیه در شأن منافقی به نام اخنس بن شریق ثقفی نازل شده است. وی در مدینه نزد پیامبر به اسلام تظاهر کرد و چون بیرون آمد به کشتزار گروهی از مسلمانان گذر نمود، آنجا را آتش زد و چارپایی را پی کرد. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۴۸) در تفسیر آیه قوام نوع انسان به دو مقوله تغذیه و تولید مثل وابسته دانسته شده است و سپس به اتکالی تغذیه آدمی به حیوان و گیاه و اهمیت حفاظت گیاه از طریق حرث و تربیت نبات اشاره می‌کند و بر این باور می‌گردد که فساد در زمین از طریق اهلاک حرث و نسل انجام می‌شود. طبق این بیان به درستی باید پذیرفت که تخریب طبیعت از آن جا که به هلاک نسل آدمی می‌انجامد، مصداق بارز فساد در زمین است. (همان: ۱۴۵-۱۴۴) لذا کسی که به جهان بینی الهی-اسلامی رسیده باشد طبق این آیه باید بداند که خداوند این عمل ضالّه و ظلم گونه می‌داند و دوست ندارد؛ پس باید با تکیه باورش رفتار نامطلوب خویش را اصلاح کند.

۲-۳ شکر گذاری

خداوند نعمتهای فراوانی در اختیار ما قرار داده است که لازم است شکر آن به جا آورده شود. «فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ»: پس مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم و سپس شکر نعمت من به جای آرید و کفران نعمت مکنید. (بقره: ۱۵۲)

حتی خداوند با صراحت بیان می‌کند که شکران نعمت را برای بنده اش می‌پسندد. «إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَ إِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ...»: اگر همه کافر شوید خدا از همه ی شما بی نیاز است ولیکن کفر و شرک را هم از بندگانش نمی‌پسندد و اگر شکر او را به جا آورید آن را برای شما می‌پسندد و... (زمر: ۷)

«کفران نعمت تنها به این معنی نیست که انسان ناسپاسی خدا گوید، بلکه هرگونه بهره گیری انحرافی و سوء استفاده از نعمت، کفران نعمت است و اصولاً حقیقت کفران نعمت همین است و ناسپاس گویی در درجه دوم قرار دارد. شکران نعمت نیز به معنی صرف نعمت در آن هدفی است که برای آن آفریده شده و سپاس گویی با زبان در درجه دوم قرار دارد. پس اگر هزار بار با زبان سپاس خدا گفته شود ولی عملاً از نعمت سوء استفاده گردد، کفران نعمت شده است.» (اصغری لقمجانی، ۱۳۸۲: ۱۱۰) حضرت علی علیه السلام نیز در این رابطه می‌فرماید: «أَنَّه قَالَ أَحَبُّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ الْعَامِلُ فِيمَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَيْهِ بِالشُّكْرِ وَ أَبْغَضُهُمْ إِلَيْهِ الْعَامِلُ فِي نِعْمِهِ بِالْكَفْرِ» محبوب‌ترین مردم نزد خداوند، بندگان شاکری هستند که با استفاده درست و خداپسندانه از نعمت‌های خدا، شکر آن را به جا می‌آورند و مبغوض‌ترین مردم نزد خدا، مردمی هستند که با استفاده نامشروع از نعمت‌های خدا، کفران نعمت و ناسپاسی می‌کنند. (میرزای نوری، ۱۴۰۸: ۱۱/۳۵۳)

خداوند در قرآن علت اینکه بندگان باید به شکر نعمت و عدم کفران آن توجه کنند چنین بیان می‌کند. «وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»: و باز به خاطر آرید وقتی که خدا اعلام فرمود که شما بندگان اگر شکر نعمت به جای آرید بر نعمت شما می‌افزاییم و اگر کفران کنید به عذاب شدید گرفتار می‌کنیم. (ابراهیم: ۷)

وجود آب، خاک، هوا و... نیز نعمتهای بزرگ الهی است که خداوند در اختیار انسان قرار داده است؛ پس ما وظیفه داریم در ارتباط با آن‌ها اصل عدم کفران را به کار بندیم و حس شکر گذاری را در درون خود بیدار نماییم و در استفاده و به کار بردن این موهبت الهی به یاد او باشیم و وقتی به یاد او بودیم به گونه ای شایسته عمل خواهیم کرد و بدون شک کمترین مجازاتی دامن ما را نخواهد گرفت و نعمت‌ها نیز از ما سلب نخواهد شد.

۴-۲ توجه به حقوق دیگران

با توجه به این اصل که خداوند طبیعت را برای انسان آفریده و به انسان حق تصرف و استفاده از آن

را داده، این حق برای همه انسان‌ها و در همه زمان‌ها وجود دارد و همه حق دارند از آن بهره‌مند شوند؛ بنابراین استفاده از این حق باید به گونه‌ای باشد که امکان استفاده و بهره‌برداری از آن برای نسل حاضر و نسل‌های آینده حفظ شود. از نظر تعالیم اسلامی، تزییع حقوق دیگران ولو بسیار کم و اندک نیز باشد ظلم و ستم محسوب شده و بعد از شرک به خدا، بزرگترین گناه معرفی شده است.

«ممنوعیت ظلم اگر چه یک حکم عقلی است، اما قرآن نیز بر این حکم عقل صحه گذاشته و آن را مورد تاکید قرار می‌دهد. بر این اساس، انسان باید در رفتارهای خود درباره طبیعت از هر گونه ظلم و ستم به انسان‌های دیگر اعم از نسل موجود و نسل‌های آینده و ظلم بر دیگر موجودات پرهیز کند و شکی نیست که هر فعالیتی که به نحوی تخریب یا آلودگی طبیعت را به دنبال داشته باشد از مصادیق بارز ظلم بوده و حرام است و لذا مورد تأیید خداوند نخواهد بود.» (فراهانی نسب- محمدی، ۱۳۹۰: ۳۹)

آیات زیادی از قرآن بیانگر حرمت و ممنوعیت ظلم است. خداوند برای کسانی که ستمگری پیشه می‌کنند وعده عذاب داده است. «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمِ أَلِيمٍ» پس وای بر ستمکاران عالم از عذاب دردناک روز قیامت. (زخرف: ۶۵)

در آیه یاد شده، ظلم به طور مطلق آمده است و هر نوع ظلمی را شامل می‌شود، چه ظلم به دیگر انسان‌ها در زمان حال یا نسل‌های آینده یا ظلم به دیگر موجودات جهان هستی که تخریب و آلوده کردن طبیعت ظلمی آشکار به ساحت حیات مادی و معنوی انسان‌ها محسوب می‌شود. یکی از اصول مسلم فقهی که می‌تواند پشتوانه محکمی برای بحث حاضر باشد قاعده لاضرر است. این اصل در حقیقت روح حاکم بر همه قوانین اسلامی است. به موجب این اصل، در اسلام زیان رساندن به دیگران، به هیچ وجه مشروعیت ندارد. چه در مرحله‌ی وضع قانون و چه در مرحله‌ی اجرای آن. بسیاری از مسائل طبیعت در روزگار ما به گونه‌ای به این قاعده مرتبط است. به عنوان نمونه کارخانه‌هایی که هوا آلوده می‌کنند و یا فاضلاب آنها که به رودخانه‌ها ریخته می‌شود و با آلودگی هوا و آبها به گونه‌ای به جامعه زیان می‌رسانند و یا خودروهایی که در شهرها به هردلیل هوا را آلوده می‌سازند و یا آنان که در سطح کلان دراز بین بردن لایه‌ی اُزون، آلوده کردن دریاها، تغییر دمای زمین و... مؤثرند، همه مشمول این قاعده‌اند و بر طبق آن اجازه داده نمی‌شود کسی به فرد دیگری و به طریق اولی به جامعه که افراد متعددی را بردارد، زیان رساند، و یاب به طور غیرمستقیم با تجاوز به طبیعت آنان را در تنگنا قرار دهد و اصولاً هرگونه تجاوز به طبیعت نوعی زیان رسانی به مردم است که از آن به (ضرر) تعبیر شده است (حسینی، ۱۳۸۰: ۱۴۷). اهمیت این موضوع تا آنجاست که پیامبر اکرم (ص) از ریختن سم در زمین مشرکان در هنگام جهاد اسلامی و آلوده نمودن آن جا نهی فرمودند. «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ يَلْقَى السَّمَّ فِي بِلَادِ الْمُشْرِكِينَ» (کلینی، بی تا: ۳۸/۵)؛ چون این امر موجب از بین رفتن ساکنان

آن سرزمین شده و چه بسا بادهای آن مواد سمی را به مکان‌های دیگر نیز انتقال داده و ساکنان مناطق دیگر را نیز در خطر جدی قرار دهد؛ بنابراین باید از اقدام به آلوده نمودن هوا که موجب به خطر افتادن حیات انسان و سایر موجودات می‌شود ممانعت نمود.

۲- ۵ میانه روی و پرهیز از اسراف

یکی از آموزه‌های دینی که در همه رفتارها و فعالیت‌های انسان می‌تواند ایفای نقش کند اصل میانه روی است. این اصل بویژه در مسائل طبیعت اهمیت زیادی دارد و می‌تواند مبنای مستحکمی برای حفظ آن تلقی شود. نهادینه شدن این آموزه در جامعه آثار مثبت بسیاری را نصیب جامعه می‌کند، آثار جسمی، روحی، روانی، اقتصادی که همه اینها در رفتار با طبیعت نیز مؤثر است. «لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَتْ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا»: (بندگان خاص خدا) آنان هستند که اسراف نکرده و بخل هم نوزند بلکه میانه رو و معتدل باشند. (فرقان: ۶۷)

امروزه، ثابت شده است که منابع طبیعی و مواهب الهی موجود در زمین با توجه به جمعیت انسان‌ها، دارای محدودیت‌های خاصی است که هرگونه اسرافکاری می‌تواند محرومیت انسان‌های دیگری را در پی داشته باشد. این جاست که اهمیت این اصل آشکار می‌شود که باید مراقب باشیم نعمتهای خدا را ضایع و اسراف نکنیم که خدا مسرفین را دوست ندارد. «وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ»: و اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست ندارد. (اعراف: ۳۱) پیامبر اکرم (ص) از استفاده‌ی نا به جا از آب حتی زمانی که آب فراوان بود و نیز اسراف آن حتی در غسل و وضو منع می‌فرمودند. «الْوُضُوءُ مَدٌّ وَالْغَسْلُ صَاعٌ وَ سَيَاتِي أَ قَوَامٌ بَعْدِي يَسْتَقِيلُونَ ذَلِكَ، فَأُولَئِكَ عَلَى خِلَافِ سُنَّتِي وَالثَّابِتُ عَلَى سُنَّتِي مَعِيَ فِي حَظِيرَةِ الْقُدُسِ»: مقدار آب مصرفی در وضو یک مدّ (کمتر از یک کیلو) و در غسل یک صاع (حدود سه کیلو) است؛ ولی اقوامی پس از من می‌آیند که آن را اندک می‌شمارند. آنان با سنت من مخالف‌اند و کسی که بر روش من پایدار باشد در بهشت با من خواهد بود. (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/ ۳۵-۳۴)

البته توجه به این اصل نباید ما را از این نکته غافل سازد که حفاظت از طبیعت به معنای عدم بهره برداری یا حتی کمتر استفاده کردن از امکانات طبیعت نیست بلکه مراد از آن استفاده‌ی به اندازه و عاقلانه از طبیعت است.

نتیجه‌گیری

انسانی که به این باور ایمان دارد که خداوند ذاتا حی و بخشنده‌ی حیات به طبیعت و انسان است و نیز مومن باشد به این باور که حیّ لا یموت خواسته که طبیعت طبق دستور الهی در تسخیر

انسان باشد؛ برای رسیدن به بالاترین درجه حیات که خداوند در قرآن بدان وعده داده است یعنی حیات طیبه، انجام اعمال صالح قرآنی را نسبت به حفظ حیات طبیعت متجلی می‌کند که لازمه حیات پاک حقیقی است و آن اعمال عبارتند از: امانت داری، فساد نکردن، شکر گذاری، توجه به حقوق دیگران و میانه روی و پرهیز از اسراف.

این نوع نگاه و وضعیت عملی، دگرزیستنی است که باطل کننده جهان بینی مادی، اصلاح کننده اعمال ظلم گونه‌ی برخی انسان‌ها به طبیعت و تثبیت جامعیت دین اسلام را برای به زیستی انسان‌ها در تمام عوالم وجودی خواهد بود.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم، به ترجمه: الهی قمشه‌ای، مهدی، (۱۳۹۰)، انتشارات پیام مقدس، قم.
- ۲- نهج البلاغه، به ترجمه: دشتی، محمد، (۱۳۷۹)، انتشارات لاهیجی، قم.
- ۳- اصغری لقمجانی، صادق، (۱۳۸۲)، اصول تربیت زیست محیطی، سپهر، تهران، ۱۳۸۲
- ۴- اکبری راد، طیبیه، (۱۳۸۷)، حفظ محیط زیست از دید قرآن و روایات، نامه الهیات، شماره ۵.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، تسنیم، چاپ ۳، قم، نشر اسراء.
- ۶- حسینی، سید علی، (۱۳۸۰)، طبیعت مخلوق خدا، فصلنامه فرهنگ و جهاد، سال ۶، شماره ۴.
- ۷- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۵)، فرهنگ فارسی، مجلس شورای اسلامی، تهران.
- ۸- شفیعی مازندرانی، محمد، (۱۳۷۶)، تأثیر محیط زیست در انسان، انتشارات اسلامی، قم.
- ۹- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، به تصحیح: غفاری، علی اکبر، جامعه مدرسین، قم.
- ۱۰- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۸)، تفسیر المیزان، به ترجمه: موسوی همدانی، محمد باقر، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- ۱۱- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۰)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، به ترجمه: کمری، علی، انتشارات فراهانی، تهران.
- ۱۲- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، مکتب الاسلام الاسلامی.
- ۱۳- فراهانی نسب، سعید-محمدی، یوسف، (۱۳۹)، قرآن، چالش‌های زیست محیطی و مبانی نظام محیط زیست در اسلام، پژوهش‌های اخلاقی، سال دوم، شماره ۶
- ۱۴- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (بی تا)، کافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- ۱۵- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۸۵)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- ۱۶- نوری، میرزا حسین، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، موسسه آل البيت، قم.
- ۱۷- هاشمی رفسنجانی، اکبر، (۱۳۷۷)، تفسیر راهنما، بوستان کتاب (دفتر تبلیغات حوزه علمیه) قم.
- ۱۸- یخشکی، علی، شناخت، (۱۳۸۱)، حفاظت و بهسازی محیط زیست در ایران، موسسه آموزشی علمی-کاربردی جهاد کشاورزی، تهران.

داوری اخلاقی بر مبنای استثنای سازی موقعیت: کاوش پدیدارشناختی اخلاق پژوهش

^۱ محمدتقی ایمان

^۲ روح‌اله جلیلی

^۳ اسفندیار غفاری‌نسب

^۴ منصور طبیعی

چکیده

این پژوهش با هدف کاوش پدیدارشناختی فهم دانشجویان دکتری دانشگاه شیراز از اخلاق پژوهش انجام گرفته است و از طریق مصاحبه عمیق با ۸ نفر، داده‌های مورد نظر جهت تحلیل جمع‌آوری گردید. داده‌ها با روش پدیدارشناسی تفسیری تحلیل و در اولین مرحله هفت زیر تم پیرامون موضوع مقاله حاضر استخراج گردید. در ادامه هفت زیر تم اولیه توسط محقق در دو تم اصلی: باز اندیشی در مفاهیم و برجسته‌سازی تعدد موقعیت‌ها مفهوم‌سازی شد. در نهایت استثنای سازی موقعیت، به عنوان مفهوم مرکزی تجربه زیسته مشارکت‌کنندگان در مواجهه با شرایط متعارض اخلاقی که شیوه داوری اخلاقی آنها را تعیین می‌کند کشف شد. بنابراین افراد با رجوع به معانی مطلوب خود از مفاهیم و انتخاب گزینشی از موقعیت‌های چندگانه‌ای که با آن مواجه می‌شوند، تفسیری خاص و استثنایی از انجام رساله انجام می‌دهند. این شیوه تفسیر، آنها را یاری می‌رساند تا به مدیریت تعارضات و داوری اخلاقی بپردازند.

واژگان کلیدی

داوری اخلاقی، استثنای سازی موقعیت، پدیدارشناسی، دانشجویان دکتری، اخلاق پژوهش

Email: iman@shirazu.ac.ir

۱. استاد جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز (نویسنده مسؤل)

Email: ruhollahjalili@gmail.com

Email: ghafari.na@gmail.com

۳. استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز

Email: tabiee46@gmail.com

۴. استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۷/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۸

طرح مسأله

پژوهش مانند هر امر انسانی دیگر، همواره با چالش‌های خاص خود مواجه بوده است که در فرایند انجام آن، دوراهی‌های متعدد اخلاقی بروز می‌یابند. مسأله‌ی چگونگی حمایت و دفاع از علایق و منافع آنانی که آماده‌ی مشارکت در مطالعه هستند یا رسوایی‌های مربوط به داده‌های دست‌کاری شده به کرات موضوع اخلاق پژوهش را به کانون توجه بدل کرده است و این حساسیت روز افزون نسبت به موضوعات اخلاقی در پژوهش طی سال‌ها به تدوین تعداد زیادی مقررات اخلاقی و تاسیس کمیته‌های اخلاقی در بسیاری از حوزه‌ها منجر شده است (فلیک، ۱۳۹۱: ۴۹-۵۰).

تدوین قواعدی در حوزه اخلاق پژوهش و تشکیل نهادهایی که مجری و ناظر اجرای این قواعد باشند، یکی از مهمترین راهبردهای نهادهای دانشگاهی برای مواجهه با چالش‌های پژوهش بوده است. اما این قواعد چون از طرف گروهی خاص با ذایقه‌ها و اولویت‌های خاص آنها شکل می‌گیرند، نمی‌توانند مدعی جامعیت و فراگیری باشند و همواره عده‌ای به علت ناآگاهی و یا منافع فردی و گروهی، در فرایند پژوهش خود قادر به رعایت آنها نخواهند بود و همچنان که فلیک (۱۳۹۱: ۵۰) اشاره دارد، در عمل کشمکش‌ی میان صورتبندی قواعد عام و تاسیس نهادهای کنترل با اجرای این اصول در فعالیت‌های روزمره‌ی پژوهشی در میدان و فرایند پژوهش وجود دارد.

رویکرد این پژوهش، ورود به مسأله از جنبه‌ای متفاوت به موضوع اخلاق پژوهش است. اکثر پژوهش‌های انجام شده، معیارهای اخلاقی پژوهش را اموری از پیش تأسیس شده در نظر گرفته و با این پیش‌فرض وارد تحقیق و تحلیل شده‌اند. در حالی که رویکردها و نیات پژوهشگران نیز از اهمیتی اساسی برخوردار است و در شکل‌گیری ساختار اخلاقی حاکم بر فضای پژوهش نقش دارد که عموماً در پژوهش‌های موجود نادیده گرفته شده‌اند. از این‌رو، در این پژوهش تلاش شده است تا بخشی از این واقعیت مورد واکاوی قرار گیرد.

مغفول ماندن وجه کنشگری در بر ساخت اخلاق پژوهش، این حیطة را با فقر منابع علمی مواجه ساخته است و ضرورت و اهمیت رویکرد پژوهش حاضر را دو چندان ساخته است. از سوی دیگر، افزایش روزافزون انتحال در نگارش رساله‌ها حاکی از بروز و گسترش چالشی جدی در نگرش‌های اخلاقی است و این مقوله به مرور تبدیل به مسأله‌ای اجتماعی شده است. مجله ساینس در شماره ۳۵۳ خود به وضعیت فروش پایان‌نامه در ایران پرداخته و شواهدی مبنی بر شدت وخامت این امر ذکر کرده است (استون، ۲۰۱۶: ۱۱۹۷). بنابراین توجه به این مقوله اهمیتی چند برابر پیدا کرده است. از سوی دیگر، عدم لحاظ وجه کنشگری و تفسیری در بررسی‌های اخلاق، این تحقیقات را از دستیابی به جامعیت باز می‌دارد و در تحلیل و بازشناسی مسأله، کاستی می‌آفریند. فلذا ضرورت این نگرش، اهمیت پژوهش حاضر را آشکار می‌کند.

زندگی در محیط دانشگاهی، بستر و فرایندهای خود را داشته و بالتبع، تفکرات، داوری‌ها و

تصمیم‌گیری‌های اخلاقی مختص خود را خواهد داشت. افراد در مواجهه با شرایط نامطلوب و پیش‌بینی نشده، ممکن است هنجارهای موجود و آموخته‌شده را ملاک خود بگیرند و یا امکان دارد که بر حسب شرایط پیش آمده، دست به تدوین مجموعه دستورالعمل‌های جدید برای خود بکنند و در سلسله مراتب نظام ارزشی خودشان، جایگاه ارزش‌ها را جابجا نمایند. بخشی از ناهنجاری‌هایی که از طرف منابع رسمی و دانشگاهی به مثابه رفتار غیر اخلاقی تلقی و گزارش می‌شود، لزوماً از سوی کسانی که مرتکب این رفتارها می‌شوند، امری غیر اخلاقی تفسیر نمی‌شود و یا در صورت تلقی غیر اخلاقانه، به واسطه‌ی شرایط جانبی به نحوی توجیه می‌شود که جلوه‌ای اخلاقی بپذیرد. این تفاوت در برداشت و تفسیر ناشی از تفاوت نظرگاه و تجاربی هست که افراد در طی حضور در زیست‌جهان به دست می‌آورند و اخلاق متناسب با شرایط تفسیری خود را در ادامه‌ی حیات روزمره‌ی خود اتخاذ می‌کنند.

مبانی نظری

انجام پژوهش به مثابه یک کنش اجتماعی معنی‌دار برای پژوهشگر، واجد آگاهی از ابعاد آن و نیت‌مندی و قصدیت وی در اجرای آن می‌باشد. با توجه به محدودیت‌ها و امکانات ساختاری و اجتماعی در پیش روی پژوهشگر، وی به ساخت معنای پژوهش خود پرداخته و مجموعه روابط خود را با دنیای پیرامون بر مبنای آن تعریف می‌کند و فهم اخلاقی خود را ذیل داوری‌های اخلاقی متناسب با شرایط و نیازهای خود بروز می‌دهد.

این تفسیرگری منجر به شیوه و الگوی خاصی از داوری اخلاقی می‌گردد. داوری اخلاقی به تعبیر پیماژ (۱۹۳۲)، چگونگی نظر شخص درباره‌ی مقررات، آداب، رسوم و هنجارهایی است که مردم باید در تعامل با دیگران رعایت کنند و برداشتی است که شخص از آن آداب و رسوم... دارد (خاکیور و مهرآفرید، ۱۳۹۱: ۲ به نقل از کریمی، ۱۳۸۵: ۱۱). این دیدگاه در مورد خود فرد هم صورت می‌گیرد، یعنی اینکه چه معیارهایی را باید رعایت کند و چه برداشتی از این رعایت کردن دارد.

افراد حین انجام پژوهش در مواجهه با شرایط پیش‌روی خود و با توجه به تعارضات و اولویت‌هایی که دارند، وارد داوری و صدور حکم اخلاقی می‌شوند. این ناگزیری در صدور حکم اخلاقی بالتبع، با خود حاوی تفکر اخلاقی است. سینت‌آرمسترانگ (۲۰۰۸: ۸۷-۸۶) معتقد است تفکر اخلاقی به معنای فرایند آگاهانه و ذهنی صورت‌بندی، ملاحظه کردن و تأیید یک محتوای باور اخلاقی است. یعنی هنگامی که ما در مواجهه با یک تجربه مانند انجام پژوهش علمی به تدوین برخی قواعد بپردازیم و یا قواعد جاری را مورد بررسی قرار داده و یا مورد تأیید قرار دهیم به تفکر اخلاقی در حوزه پژوهش پرداخته‌ایم.

چنین فرایند تفکری از نظر وی شامل چندین مولفه یا مرحله است: اولاً، یک محتوای باور

بالقوه توسط شخص صورت‌بندی می‌شود و سپس این محتوا مورد بررسی و ملاحظه قرار می‌گیرد که چگونه می‌تواند صحیح یا غلط باشد. با توجه به اینکه برخی منابع می‌تواند برای شخص، صحیح، قابل پذیرش و قابل تایید باشد، بنابراین گاهی اوقات شخص آن محتوا را مورد ملاحظه قرار داده، پذیرفته و یا آن را باور می‌کند. این فرایند را می‌توان حرکت به سمت داوری اخلاقی محسوب کرد.

بر اساس این داوری اخلاقی، شخص واجد تجربه ارزش می‌شود. این نوع تجربه‌ی ارزش‌ها لزوماً به تصمیم‌گیری و اقدام خاصی منجر نمی‌شود، بلکه بسته به شرایط پیش رو و همچنین تنگناها و ساختارهای اجتماعی - فرهنگی مستقر و یا حتی تجارب پیشین شخص، فرد اقدام به سنجش وضعیت و داوری اخلاقی می‌کند. هر چند داوری اقدامی فردی است و به نظر می‌رسد امری منحصر به فرد باشد، اما هر اندیشه و تصمیم و رفتاری در انقیاد مجموعه‌ای از الزام‌های فرهنگی، اجتماعی و ساختاری قرار دارد که این امور را به فضای بیناذهنیت^۱ سوق می‌دهد. بنابراین می‌توان الگوهای داوری اخلاقی را استخراج کرد، اما لزوماً به این معنا نیست که قواعد داوری اخلاقی قواعدی عام و جهان‌شمول هستند، بلکه محتوای قواعد اخلاقی در بین فرهنگ‌های مختلف تنوع بالایی دارد (رای و فیستک، ۲۰۱۱؛ والدمن، ناگل و ویمن، ۲۰۱۲).

هر فرد برای ماندگاری در یک جامعه، در عین حال که ناچار است قواعد آن جامعه را فراگیرد. این قواعد ابزاری را در اختیار وی قرار می‌دهد تا با استفاده از خلاقیت خود، به کاوش و ابداع شیوه‌های سازگاری، تبعیت و نوآوری در آن جامعه بپردازد. این فرایند آموزش و نهادینه‌سازی قواعد از نظر گیدنز (۱۳۹۰: ۴۶)، جامعه‌پذیری نامیده می‌شود که احساس تعهد نسبت به اطاعت از افرادی را که نماینده‌ی آن اجتماع هستند، در مردم به وجود می‌آورد (شارون، ۱۳۹۰: ۱۳۰) و افراد بر اساس کنش‌های متقابل اجتماعی در محیط‌های مختلف اجتماعی، ارزش‌ها، هنجارها و عقایدی را می‌آموزند که الگوهای فرهنگ آنها را تشکیل می‌دهد (گیدنز، ۱۳۹۰: ۴۸). دانشجویان بر اساس زیست در اجتماع علمی و فضای دانشگاه و تعامل با جهان بیرون از دانشگاه، مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی را فرامی‌گیرند که راهنمای آنها در داوری‌های اخلاقی آنها هست. نحوه مواجهه با شرایط بحث‌انگیز و دوراهی‌های اخلاقی از تعامل آموخته‌های دانشجویان با توانمندی‌های فکری خلاقانه‌ی آنها ارتباط دارد، یعنی افراد بر اساس آموخته‌ها و در شرایطی که در آن قرار دارند و همچنین تفسیرشان از برداشت‌ها و تفسیرهای دیگران در موقعیت‌های خاص، به صدور حکم و داوری اخلاقی می‌پردازند. شناخت قواعد و رویه‌های داوری اخلاقی در مواجهه با پژوهش، حاوی آگاهی از تفاسیر دانشجویان از موقعیت خود و دیگران در جایگاه

پژوهشگری و دانشجویی و همچنین، بسترها و آبخخورهای این تفسیرها است که در این پژوهش مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

پدیدارشناسی داوری اخلاقی

داوری اخلاقی، رویکردی شخصی به مدیریت ابعاد شرایط تعارض بوده و روشی برای ابراز پاسخ به جامعه‌پذیری است. بنابراین تأثیری متقابل بر ساختار جامعه دارد (ایز و اوزسوی، ۲۰۱۳: ۱۴۲). در هر داوری اخلاقی، فرد با تجربه‌ای منحصر به فرد روبرو است که تحت تأثیر ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی شکل می‌گیرد. بررسی تجارب زیسته یکی از مهمترین دغدغه‌های پدیدارشناسی است و پدیدارشناسی اخلاق مربوط به مطالعه‌ی بُعد تجربی از زندگی درونی ما است - مطالعه‌ی ویژگی پدیداری حالت ذهنی اخلاقی (کریگل، ۲۰۱۳: ۱). این رویکرد از جایی آغاز می‌کند که همه‌ی رویکردهای دیگر سرانجام از آن می‌گذرند، یعنی بررسی مستقیم داده‌های آگاهی اخلاقی فرد. بنابراین مبنای صحیح هرگونه تعمیم اخلاقی و تأییدی که به درستی چنین تعمیمی را اقتضا می‌کند، در بررسی داوری اخلاقی‌ای که افراد صادر می‌کنند، یافت می‌شود (ماندلباوم، ۱۳۹۲: ۶۳-۶۴). چنین داوری‌هایی بر مبنای مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی صورت می‌گیرد.

به زعم شلر، ارزش‌های اخلاقی از واقعیت اخلاق جدا نیست و بایدهای اخلاقی هر کدام ریشه در یک ارزش اخلاقی دارد (صانعی‌دره‌بیدی، ۱۳۸۷: ۲۴۲). این ارزش‌ها مستقل از اراده‌ی انسانی هستند و به شکل نیرویی از بیرون تجربه می‌شوند که داوری اخلاقی را به وجود می‌آورند. ماندلباوم نیز ویژگی پدیداری تجربه اخلاقی را به مثابه مجموعه‌ای از نیروها توصیف می‌کند که هر نیرویی یک منبع و یک جهت دارد. منبع همواره به مثابه امر بیرونی تجربه می‌شود و جهت همواره به مثابه نشانه‌گیری به سمت ما (کریگل، ۲۰۱۳: ۳). شیوه‌ی تجربه‌ی این نیرو منجر به شکل خاصی از داوری اخلاقی در انسان می‌شود. تجربه امری موقعیتی است و شیوه‌ی تجربه ناشی از مجموعه شرایط موجود و تفسیر فرد از این موقعیت خواهد بود و پدیدارشناسی اخلاق به دنبال شناخت تجربه افراد از موقعیت خود و داوری اخلاقی آنها است.

پیشینه پژوهش

داوری اخلاقی امری تجربی هست و آگاهی و شناخت در این تجربه نقشی کلیدی دارد. مل و همکارانش (۲۰۰۸) استدلال اخلاقی را ناشی از ادغام چندین فرایند شناختی دانسته‌اند: دانش اجتماعی بافتاری، دانش معنایی اجتماعی، و حالت‌های هیجانی و انگیزشی. این بافت و زمینه منجر به شیوه‌های استدلالی مختلفی می‌شوند. پژوهش گراهام و همکاران (۲۰۰۹) حاکی از تفاوت استدلال اخلاقی لیبرال‌ها و محافظه‌کاران است. خاک‌پور و مهرآفرید (۱۳۹۱) داوری اخلاقی را با تغییرات سن و جنسیت مرتبط دانسته‌اند و معتقدند در سنین و جنسیت متفاوت،

انگیزه‌ها و نیت متفاوت هستند. آقابابایی (۱۳۹۲) داوری اخلاقی را متأثر از دینداری، شخصیت و عاطفه می‌داند. آقابابایی و حاتمی (۱۳۹۱) معتقدند داوری اخلاقی از اعمال دیگران چندان با تفاوت‌های فردی مرتبط نیست، بلکه ناشی از موقعیت و قصد عامل بوده و فراتر از توجه به پیامدهای عمل است. یونگ و کئوپ (۲۰۰۹) رفتار اخلاقی دانشجویان را ناشی از ادراک آنها از رفتارها و باورهای هم‌کلاسی‌های خود می‌دانند، یعنی داوری اخلاقی خود را موکول به برداشتشان از رفتارهای دیگران می‌کنند. پژوهش وست و همکاران (۲۰۰۴) نشان می‌دهد هرچند داوری اخلاقی دانشجویان رابطه مشخصی با رویکرد به تقلب در بین آنها ندارد، ولی دانشجویانی که مبارت به تقلب بیشتری دارند، معیارهای صداقت نیز در بین آنها کمتر است. طباطبایی و ودادهیر (۱۳۸۱) در بررسی پیروی دانشجویان از هنجارهای علمی، اولویت آنها را پیروی از هنجارها دانسته‌اند. با این حال، در عین تبعیت از هنجارهای علم، تبعیت از ضدهنجارهای علم نیز همچنان وجود دارد و دانشجویان تحصیلات تکمیلی در سوگیری هنجاری خود دچار نوسان یا دوگونی جامعه‌شناختی هستند و این نوسان با ویژگی‌هایی مثل جنسیت، تاهل، سن و اشتغال تغییر می‌پذیرد. عامل جو دانشگاهی نیز تشدید کننده‌ی این شرایط است و به زعم این پژوهش، عوامل و مولفه‌های دانشگاهی و محیطی، دانشجویان را به پیروی از ضد هنجارهای علم ترغیب می‌کنند. بررسی ستوده و بقایی (۱۳۹۰) در بین دانشجویان تحصیلات تکمیلی نشان داده است اخلاق علم ماهیتی ساختاری و رابطه‌ای دارد و اعمال کنترل بر درونی شدن آن موثر است. ولی اعمال کنترل‌های تسهیل کننده بیش از اعمال کنترل‌های بازدارنده بر درونی شدن اخلاق علم تاثیرگذار است.

روش‌شناسی پژوهش

از منظر پدیدار شناسی مطالعه انسان و جهان یک علم تفسیری و به دنبال معنی است و معنا در روابط پیشرونده بین فردی ایجاد می‌شود (نیکبخت‌نصرآبادی و همکاران، ۱۳۸۸: ۳۸). این تفسیر در وهله اول توسط خود فرد صورت می‌گیرد و پژوهشگر با آگاهی از زمینه‌های شکل-گیری تجارب کنشگران و همچنین آگاهی از تفسیرهای خود از این تفاسیر، به تشریح و تفسیر یافته‌های خود می‌پردازد. پدیدارشناسی تفسیری بر این مبنا استوار است که فهم افراد بدون لحاظ زمینه اجتماعی، فرهنگ یا دوره‌ی تاریخی‌ای که در آن زیسته‌اند، ناممکن است (ووجنار و سوانسون، ۲۰۰۷: ۱۷۴). افراد نمی‌توانند از زمینه‌های متنوعی که بر انتخاب‌های آنها تاثیر گذاشته و به تجربه‌ی زیسته‌ی آنها معنا می‌بخشند، خود را منتزع و جدا نمایند (کمپل، ۲۰۰۱ به نقل از ووجنار و سوانسون، ۲۰۰۷: ۱۷۴). از این منظر، معانی در تعامل افراد با موقعیت‌ها شکل می‌-

گیرند، بنابراین موقعیت‌ها افراد را می‌سازند و افراد نیز این موقعیت‌ها را خلق می‌کنند (نیکبخت‌نصرآبادی و همکاران، ۱۳۸۸: ۳۹). خلق این موقعیت‌ها توسط کنشگرانی که خود در چنبره‌ی موقعیت‌ها محدود هستند حاکی از توان‌مندی آنها در تفسیر منحصر به فردشان از کنش‌های خود است. این تفسیرگری بر مبنای ارزش‌هایی که موقعیت افراد به آنها القا می‌کند و برداشتی که کنشگران از ارزش‌ها دارند، به تنوع تفسیرهای افراد از یک موقعیت واحد و در نتیجه شکل‌گیری زیست‌جهان‌های متنوع می‌انجامد.

به منظور درک تفسیر دانشجویان از موقعیت‌های اخلاقی در انجام رساله دکترا و داوری در مورد آن موقعیت‌ها، تحلیل در سطح تعاملات و تفسیرهای فرد انجام پذیرفته و تفاسیر و تعبیر افراد در بستری وسیع‌تر واکاوی شده است. این رویکرد وضعیتی کیفی داشته و از استراتژی تفسیری سرچشمه می‌گیرد. منبع اطلاعات مطلوب، کنشگرانی هستند که پدیده‌ی مورد نظر را تجربه نموده‌اند تا بر اساس آن اطلاعات، توصیفی مرکب از ماهیت آن تجربه از نظر آن افراد به دست آید. در این توصیف، شیوه‌ی تجربه و آنچه که دانشجویان تجربه می‌کنند ارایه می‌شود (موستاکاس^۱، ۱۹۹۴ به نقل از ایمان، ۱۳۸۸: ۲۷۷) و هدف، کاوش فهم و ادراک آنها از مواجهه‌ی اخلاقی با انجام پژوهش است. فهم عبارت است از یافتن دلایلی برای کنش اجتماعی خاصی، یا برای وقوع رویداد خاصی یا روند یا یک جریان اجتماعی. این دلایل از دلایلی استنتاج می‌شوند که توسط خود کنشگران اجتماعی بیان می‌گردند (بلیکی، ۱۳۸۹: ۱۰۱). بنابراین پژوهشگر تنها با وارد شدن به دنیای تجربیات افراد می‌تواند معنی پدیده‌ها را از دیدگاه و زاویه نگاه آنها کشف کند (نیکبخت‌نصرآبادی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۱).

مرحله انجام تز به مثابه یک موقعیت، دانشجو را در معرض تفسیرگری و خلق معنا از آن قرار می‌دهد. این تفاسیر و معانی رویکردهای مواجهه و مدیریت شرایط را برمی‌سازند. اما بر ساخت این رویکردها اموری کاملاً فردی و مستقل برای هر فرد نیستند، بلکه این الزام‌های ساختاری اجتماعی و فرهنگی هستند که نحوه و نوع معناسازی و تفسیر را برای افراد شکل می‌دهند. شوتس ضمن بحث‌های خود بر تاثیر الزام‌های پدیده‌های فرهنگی روی کنشگران تاکید می‌ورزد (ریتزر^۲، ۱۳۸۲: ۳۴۲). به جای انتزاع محتوا یا گرایش، از کل موقعیت، باید نحوه‌ی به نظر رسیدن موقعیت برای کسی که به داوری اخلاقی می‌پردازد، بررسی شود (هرگن و تیمنس، ۱۳۹۲: ۵۰). به نظر ماندلباوم، در هنگام داوری اخلاقی، فرمان‌هایی نشأت گرفته از بیرون و معطوف به خود تجربه می‌شوند که مستقل از فرد بوده و احساس می‌شود باید به آنها واکنش داد (ماندلباوم، ۱۳۹۲: ۹۶). بنابراین وقتی در

1. Moustakas

2. Ritzer

مورد تجربه اخلاقی انجام تز بحث می‌شود نمی‌توان آن را خارج از بستر زیسته‌ی دانشجو بررسی کرد. در واقع، بخش اساسی فهم دانشجویان از مواجهه اخلاقی با انجام تز در زمینه‌ی اجتماعی و خانوادگی و دانشگاهی، ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر آن، ارتباط این نهادها با بدنه‌ی جامعه‌ی کلان و در پهنه‌ی وسیع‌تر در زمینه‌ی اجتماعی - سیاسی حاکم بر جامعه اتفاق افتاده و شکل می‌گیرد و بنابراین در ارزش‌ها، داوری‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و کنش‌های دانشجو ظاهر می‌شود و وی در انجام یا اجتناب از انجام، درست یا نادرست‌پنداری یک رفتار از سوی خود یا دیگران، فرمانی را از سمت بیرون بر خود تجربه می‌کند.

ابزار جمع‌آوری داده‌ها مصاحبه‌ی عمیق و غیر ساختارمند به شیوه چهره به چهره بود. مصاحبه به ترتیب پس از ضبط در اولین فرصت پیاده‌سازی شده و فرایند تحلیل و تفسیر آنها آغاز شد. بر اساس ماهیت تفسیری روش پدیدارشناسی، هر اطلاعاتی که در مصاحبه‌ها کسب می‌شد، بر روی ساختار مصاحبه‌های بعدی تاثیرگذار بود و مطابق تحلیل‌های اولیه، مصاحبه‌های بعدی جهت پیدا می‌کردند.

با توجه به استراتژی نمونه‌گیری هدفمند با حداکثر تنوع، مشارکت‌کنندگان شامل دانشجویان (پسر) دکتری از رشته‌های مختلف دانشگاه شیراز بودند و مصاحبه با آنها در پردیس ارم دانشگاه شیراز انجام می‌گرفت. پس از اخذ رضایت از مشارکت‌کننده، فرایند مصاحبه آغاز شده و هر مصاحبه بین ۵۰ تا ۹۰ دقیقه به طول می‌انجامید. در برخی موارد، مصاحبه تکمیلی با مشارکت‌کنندگان انجام گرفت.

جهت تحلیل داده‌ها از روش اسمیت استفاده گردیده است که شامل شش مرحله است: ۱- خوانش مکرر متن -۲- نگارش اولیه (نکته‌برداری توصیفی، زبان‌شناختی و مفهومی - واسازی) -۳- تعمیق و گسترش تم‌های پدیدار شده -۴- بررسی ارتباط تم‌های پدیدار شده (انتزاع - بستمندسازی - منسجم‌سازی) -۵- گذار به مورد بعدی -۶- استخراج الگو (اسمیت، فلاورز و لارکین، ۲۰۰۹).

پدیدارشناسی تفسیری بر این باور استوار است که پژوهشگر و مشارکت‌کنندگان بر مبنای پیش‌ساختارهای فهم خود که از زمینه‌های خود شکل گرفته‌اند و از فرایند کنش متقابل و تفسیری که آنها از موضوع مورد مطالعه به‌طور مشترک ایجاد می‌کنند، معنای پدیده را می‌آفرینند (وونجار و سوانسون، ۲۰۰۷: ۱۷۵). بنابراین فهم عمیق‌تر از ادراک مشارکت‌کنندگان از تجربه زیسته اخلاقی در پژوهش، مستلزم آگاهی از تجارب زیسته خود پژوهشگر، پیش‌زمینه‌های فکری وی و استدلالاتی است که برای نحوه‌ی ادراک خود ذکر می‌کند. تجربه زیسته نویسندگان در فضای پژوهش دانشگاهی به مثابه پژوهشگر در امتزاج با تفاسیر مصاحبه‌شوندگان، بنیان تفاسیر این پژوهش را شکل داده است.

جهت دستیابی به قابلیت اعتماد از استراتژی‌های بررسی همکاران، ممیزی خارجی و توصیفات عمیق و غنی استفاده شده است.

بر اساس ملاحظات اخلاقی، پژوهشگران تمامی تلاش خود را به کار بردند تا در مراحل مختلف پژوهش، اعم از مطالعات نظری، جمع‌آوری داده‌ها و تجزیه و تحلیل یافته‌ها و گزارش آن، معیارهای توانمندی و صداقت علمی مد نظر قرار گرفته و رعایت گردند. مطالب پژوهش، بر میزان ذخیره‌ی علمی در حوزه پژوهش حاضر و چالش‌های روش‌شناختی بیافزاید و یافته‌های آن به شکلی منطقی و روشن ارائه گردد.

یافته‌ها

در مجموع ۸ مشارکت‌کننده‌ی دانشجوی پسر دکتری دانشگاه شیراز به مدت ۵۰ تا ۹۰ دقیقه مورد مصاحبه عمیق قرار گرفتند. بر اساس بررسی و تحلیل این مصاحبه‌ها، یافته‌های این بررسی دو تم اصلی را شامل می‌شود: بازاندیشی در مفاهیم بر اساس تفسیر از موقعیت؛ برجسته‌سازی تعدد موقعیت‌های اخلاقی؛ که در تم مرکزی "استثنایی‌سازی موقعیت" متبلور است. افراد در موقعیت‌های متعارض اخلاقی نیاز به تصمیم‌های چند وجهی دارند که هر تصمیم یا تفکر آنها مستلزم در نظر گرفتن شرایط متعدد است، به نحوی که عمل بر شیوه‌ای خاص، نتایج و تبعاتی متفاوت را به دنبال دارد. هر کدام از این تبعات، در عین اخلاقی بودن، احتمالاً جنبه‌هایی چالش‌برانگیز دارند که تصور غیر اخلاقی از آنها می‌رود. بنابراین فرد در شرایط انتخاب چندگانه قرار می‌گیرد. به منظور حفظ کلیت اخلاقی تصمیمات، تفکرات و رفتارها، جنبه‌ها و تبعات منفی و غیر اخلاقی انجام یا عدم انجام یک عمل برجسته شده و توصیفی استثنایی از موقعیت فرد از طرف وی ارائه می‌شود.

بازاندیشی در مفاهیم

فرد در مواجهه با شرایط، بر اساس تفسیری که از موقعیت و زمینه‌های بروز یک موقعیت خاص دارد، به بازتعریف مفاهیم رایج پرداخته و عناصری را عرضه می‌کند که در وهله اول خواسته‌های وی را برآورده سازند و در وهله بعدی، از چالش‌ها و تعارض‌های احتمالی در منطق معنابخشی خود اجتناب کنند.

تعریف موقعیتی از اخلاق

سینا معتقد است: «گرفتن مقالات خارجی به صورت غیر قانونی دزدی هست اما اخلاقی هم هست». همین فرد در جای دیگر می‌گوید: «این عمل {گرفتن مقالات خارجی به صورت غیر قانونی} اخلاقی نیست، اما برای پیشبرد علم که پایان‌نامه‌ام قوی بشه، این کار را می‌کنم».

تناقض آشکار در دوگانه‌ی دزدی - اخلاقی در تعریف وی مشهود است، ولی این تناقض معنایی، با ارجاع به منافع و اهداف مهم‌تر، و همچنین با بیرونی‌پنداری امر اخلاقی، حل و فصل می‌شود. یعنی فرد با ترسیم شرایط خاص و انتخاب برخی مولفه‌ها از شرایط و رایه تفسیر خود از آنها به تعریف امر اخلاقی و چگونگی داوری خود می‌پردازد.

نیما نیز در تعریف اخلاق دچار تعارض هست و برای مدیریت تعریف خود رفتارش را به عرف و اجتماع نسبت می‌دهد: «برای اینکه کار خودت را راه بیاندازی، به نظر من چون مجبوریم، همیشه گفت {گرفتن مقالات خارجی} رعایت نکردن اخلاق هست. شاید شکستن اخلاق باشد، ولی یک‌جور عرف شده، یک‌جور نهادینه شده که اصلا عذاب وجدانی برایش نداری». از نظر وی مساله کاملاً وابسته به موقعیت هست و شرط اخلاق را لطمه زدن به دیگران می‌داند: «من معتقدم در کنکور که رتبه تو باعث تاثیر در زندگی کسی می‌شود، نباید تقلب بشه. در امتحان کلاسی که نمره تو تاثیری در دیگران نداره، اشکالی نداره که تقلب کنی. من جای رقابتی را ترجیح می‌دهم تقلب نباشد». در این تعریف، امر اخلاقی اصلاً به موضوع و رفتار ارتباطی ندارد و فرد تلاش می‌کند کاملاً در چارچوب موقعیت و فارغ از خود رفتار به تعریف مرزهای اخلاقی بپردازد و یک رفتار واحد (تقلب) در دو موقعیت نه چندان مختلف، بلکه با برجسته‌سازی عنصر رقابت، دو تعریف متفاوت پیدا کرده است. پوریا نیز معتقد است تقلب در حالت کلی بد هست اما الزاماً در همه جا بد نیست: «مثلاً کسی که معدلش پایین هست برایش چه فرقی می‌کند. آسیبی به کسی هم نمی‌زنه». امین شرایط کشور را دلیل تعدیل تعاریف می‌داند: «من در جامعه‌ای زندگی می‌کنم که دسترسی غیرقانونی به مقالات وجود دارد. من فکر می‌کنم توی کشور ما انگار اخلاقی شده، قانونی شده».

تعدیل تعریف موقعیتی از اخلاق؛ تنها به موقعیت بیرونی مرتبط نمی‌شود، بلکه در بخش‌ها و مراحل مختلف پژوهش هم تغییر می‌کند. سینا با توجه به رشته‌اش (تاریخ)، می‌گوید: «من حتماً به ارجاع درست دقت دارم، اما نسبت به استفاده غیرقانونی از نرم‌افزارها حساسیت ندارم، چون ارجاع درست باعث ارتقای من می‌شود». امین هم با ملاک قرار دادن کاربرد نتایج پژوهش، معتقد است: «دست بردن در داده‌ها بدتر از دست بردن در منابع هست، به این خاطر که یک عده دارند از خروجی کار من استفاده می‌کنند».

تعدیل در تعریف علم

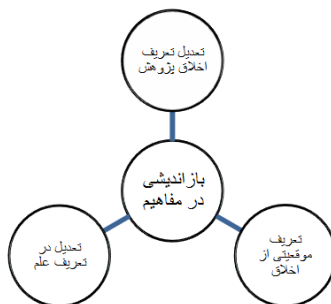
با تعریف علم به مثابه تولید فردی پژوهشگران، داوری نسبت به علم طوری انجام می‌پذیرد که تعارض‌های منطقی و اخلاقی را حل کند. یعنی ابعادی که می‌تواند این تعریف را به چالش بکشد نادیده انگاشته می‌شود و وجهی از علم بازنمایی می‌شود که در سمت و سوی رفتار کنشگر بوده و

امکانات و محدودیت‌های موجود از نظر وی، چنین تعریفی را ممکن می‌سازد. سینا دریافت غیرقانونی مقالات خارجی را ضربه به علم نمی‌داند. او می‌گوید: «منظورم از علم این است که به نوشته‌ی دیگران ضربه نمی‌زند، چون قواعد استناددهی را رعایت می‌کنم». بنابراین اگر به‌طور رایگان هم مقالات را گرفته است اما چون در استناد دادن به آن مقاله، درست عمل کرده است، بنابراین علم در روند صحیح خود پیش می‌رود. وی ضربه به علم را به نوعی در کم‌کاری می‌داند: «ضربه به علم یعنی چیزی که مربوط به علم هست انجام ندهید، کم‌کاری کنید یا وقتی می‌توانید خیلی بهتر انجام دهید، انجام ندهید».

تعدیل تعریف اخلاق پژوهش

اخلاق پژوهش مفهومی باز و گسترده است و هر کدام از مصاحبه‌شوندگان بر اساس رشته خود و همچنین اولویت‌های شخصی و اجتماعی، بعدی خاص از این مفهوم را به عنوان تعریف مرکزی از اخلاق پژوهش آرایه می‌کرد و در نتیجه در تفکرات، تصمیمات و رفتارهای خود، جنبه‌هایی را نادیده گرفته و بر جنبه‌هایی تاکید بیشتری داشت.

احسان هر پژوهشی را که زمان بیشتری طول کشیده باشد، اخلاقی‌تر می‌داند. وی رعایت اخلاق را موکول به بهره‌ها و نتایج مستخرج از پژوهش می‌داند و معتقد است: «وقتی خودت از تولیدات علمی‌ات هیچ بهره‌ای نداری، باید هم از تولیدات دیگران بدون بهره دادن استفاده کنی» و با این تعبیر، استفاده غیرقانونی از مقالات دیگران، برایش توجیه‌پذیر می‌شود. از نظر وی، «تنهاترین معیار رعایت اخلاق پژوهش، انجام ندادن آن است، چون در صورت انجام آن، حتما قواعد اخلاقی نقض می‌شوند». سینا نیز اخلاق پژوهش را در امانت‌داری می‌داند و معتقد است اگر در استناددهی به منابع، کاملاً دقت کند، اخلاق پژوهش را رعایت کرده است و دیگر معیارها را چندان در اخلاقی بودن پژوهش دخیل نمی‌داند.



شکل شماره ۱- ابعاد مفهومی "بازاندیشی در مفاهیم"

برجسته‌سازی تعدد موقعیت‌های اخلاقی

ما در استدلال اخلاقی به ارزش‌ها و اصول اخلاقی گوناگونی متوسل می‌شویم (مک‌ناتن، ۱۳۸۳: ۲۷۴) و بنا به تفسیری که از موقعیت خود داریم، ارزش‌هایی را اولویت می‌دهیم. بنابراین ممکن است برای یک ناظر بیرونی، چنین به نظر آید که اصول ثابت اخلاقی نداریم. از سوی دیگر، این اصول متعدد ممکن است فرد را با تعارضات اخلاقی مواجه کند و این امری قابل انتظار است. نحوه مواجهه با موقعیت‌های متعارض، وابسته به تفسیر فرد از اصول بنیادی اخلاقی‌اش است و شیوه اولویت‌بندی اصول اخلاقی، چگونگی داوری وی را جهت می‌دهد. با توجه به این موقعیت، فرد عموماً متمایل است برای گذار از تعارض اخلاقی، به برجسته‌سازی این تعارضات و موقعیت‌ها بپردازد و موقعیت تصمیم‌گیری خود را بغرنج‌تر نشان دهد. این امر از طریق ترفندهای مختلفی صورت می‌گیرد.

تعدد عوامل موثر بر تصمیم‌گیری نهایی

داوری، تصمیم‌گیری و رفتار اخلاقی بر اساس تعارضات و تناقضات موقعیتی انجام می‌پذیرد و ممکن است وقتی کاری به مثابه امری اخلاقی پذیرفته می‌شود، از جنبه‌ای دیگر غیر اخلاقی باشد. مثلاً توجه و تمرکز بر انجام تز مستلزم کمرنگ شدن روابط خانوادگی باشد، در حالی که پرداختن به روابط خانوادگی نیز به همان اندازه امری اخلاقی محسوب می‌شود. احسان اخلاق پژوهش را یک چالش می‌داند، اما معتقد است این چالش «در مقابل یک چالش بزرگ‌تر، اصلاً دیده نمی‌شود. چالش بزرگ‌تر، معیشت و مشکلات زندگی هست، این اصلاً دیده نمی‌شود، این اصلاً گم می‌شود».

آیدین معتقد است «به هر حال یک سری اخلاق‌های کاری نسبت به همکارانم دارم، مثلاً من نباید بیایم حق آنها را با کار زیاد و پول کمتر گرفتن ضایع کنم». یعنی به نظر وی، انجام یک کار بیش از حد معمول هم امری غیر اخلاقی می‌تواند باشد. پوریا در یک موقعیت انتخاب چندگانه، موردی را انتخاب می‌کند که به زعم وی «جمعی‌تر و بزرگ‌تر» باشد، یعنی ممکن است برخی اخلاقیات را زیر پا بگذارد تا ناچار نشود معیارهای اخلاقی مهم‌تری را بشکند. احسان انجام یک کار اخلاق‌مدار را وابسته به تامین دیگر شرایط زندگی‌اش می‌داند و تصمیم‌گیری‌اش را به عواملی بیرونی مرتبط می‌داند.

گریزناپذیری در شکستن برخی قواعد اخلاقی

افراد در موقعیت‌های انتخاب چندگانه، همواره با شرایطی مواجه‌اند که ناچار می‌شوند بین برخی مسایل دست به اولویت‌بندی بزنند و تمایل و انتخاب یک موضع عموماً شرایطی فراهم می‌آورد که برخی معیارهای اخلاقی رعایت نمی‌شوند. بهزاد معتقد است: «به دلیل تنگنمایی که در

جامعه ما وجود دارد، از جمله سرعت پایین اینترنت، به بسیاری از امکانات و اطلاعات روز دسترسی نداریم، بنابراین گاهی ناچار می‌شویم که خطا بکنیم». رامین عدم اجرای قانون کپی رایت را مفید می‌داند. زیرا به علت وضعیت نامناسب بودجه‌ای کشور، اگر قرار بود بر اساس قانون کپی رایت، نرم‌افزارها را خریداری بکنند، دیگر بودجه‌ای برای دانشگاه باقی نمی‌ماند. احسان مسایل اخلاقی در پژوهش را به مسایل معیشتی مرتبط می‌داند و شرایط را طوری می‌بیند که گریزی از خطاکاری نیست. وی معتقد است: «چطور می‌توان در ساختاری که همه‌اش آلوده هست، تمیز ماند. بالاخره با یکی برخورد می‌کنی» و دچار آلودگی می‌شوی.

با این تفاسیر، وضعیت به صورتی است که اولویت دادن به برخی معیارها و در نتیجه شکستن برخی قواعد دیگر، امری طبیعی می‌شود و افراد در توجیه عدم رعایت برخی معیارها به اهمیت و اولویت معیارهای دیگر اشاره می‌کنند.

پر اهمیت‌سازی مسایل جانبی

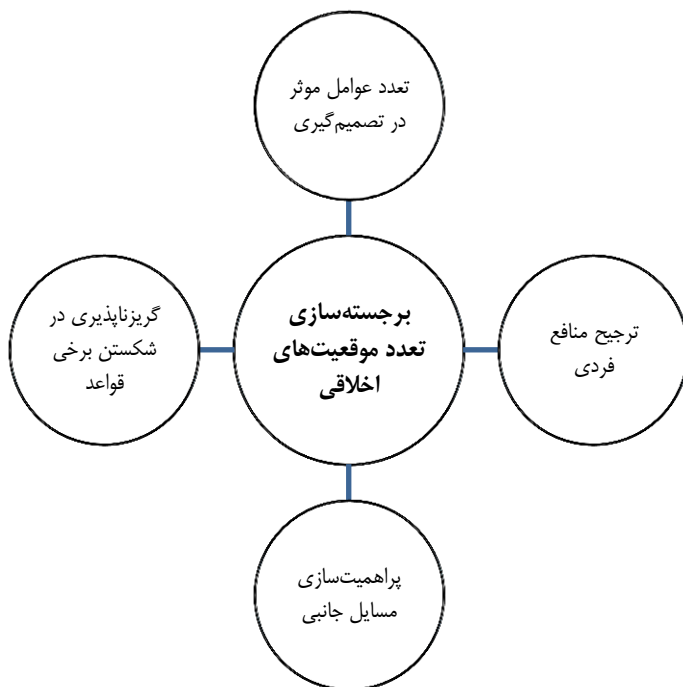
علاوه بر اینکه افراد در اولویت‌بندی معیارها، از گریزناپذیری برخی شرایط صحبت می‌کنند، معتقدند به نوعی اجبار هم در رفتار آنها نقش دارد و این اجبار بیرونی هر نوع انتخاب را از آنها سلب می‌کند. مثلاً شرایط حاکم بر ایران که منجر به عدم دسترسی قانونی به سایت‌های ارایه دهنده‌ی مقالات علمی و همچنین نسخه اصلی نرم‌افزارهای کاربردی شده است، فرد را مجبور می‌کند که کار غیر اخلاقی انجام دهد، حتی اگر به غیر اخلاقی بودن آنها اعتقاد داشته باشد.

احسان می‌گوید با وجودی که فردی اخلاقی هست و معیارهایی برای خود دارد، «اما شرایط من را در پژوهش بی‌اخلاق کرده، وگرنه در سایر ابعاد زندگی، آدمی اخلاقی هستم». سینا نیز معتقد است اگر نیاز باشد که برخی قواعد اخلاقی را زیر پا بگذارد، این کار را انجام می‌دهد. وی می‌گوید: «پایان‌نامه چیزی هست که من می‌خواهم با آن استخدام شوم و از من خواسته شده پایان‌نامه‌ام قوی باشد، حال این به هر نحوی که می‌خواهد باشد». به نظر احسان، چون مسئولیت زندگی عده‌ای دیگر بر عهده وی هست، در نتیجه ترجیح می‌دهد روی اخلاق علمی پا بگذارد.

ترجیح منافع فردی

دستیابی به منافع آنی و فردی یکی از مهمترین دلایلی است که افراد در مواجهه با موقعیت‌های اخلاقی، ناچار می‌شوند برخی معیارهای از پیش پذیرفته شده را نادیده بگیرند. احسان معتقد است اگر بخواهد اخلاق علمی را رعایت کند، ناچار است از بسیاری از خوش‌گذرانی‌هایش بگذرد. وی معتقد است: «اخلاق علمی هزینه داره، اما فایده نداره»، فلذا به راحتی در موقعیت تعارض منافع فردی با اخلاق علمی، منافع فردی را ترجیح خواهد داد. سینا نیز بر همین عقیده است: «اگر برای ارتقای خودم نیاز باشد دست به کار غیر اخلاقی می‌زنم، چون این تنها راه هست». از نظر

وی، پابندی به علم، دارای ارزش هست، اما منافع فرد اولویت دارد. پوریا ارجحیت منافع فردی بر اخلاق علمی را می‌پذیرد، اما اگر این کار موجب تجاوز به حقوق دیگران باشد، موافق نیست: «یک قلب می‌تونه حق یک نفر را ضایع کنه، آنجا اصلا جایز نیست».



شکل شماره ۲- ابعاد مفهومی "برجسته‌سازی تعدد موقعیت‌های اخلاقی"

بحث و نتیجه‌گیری

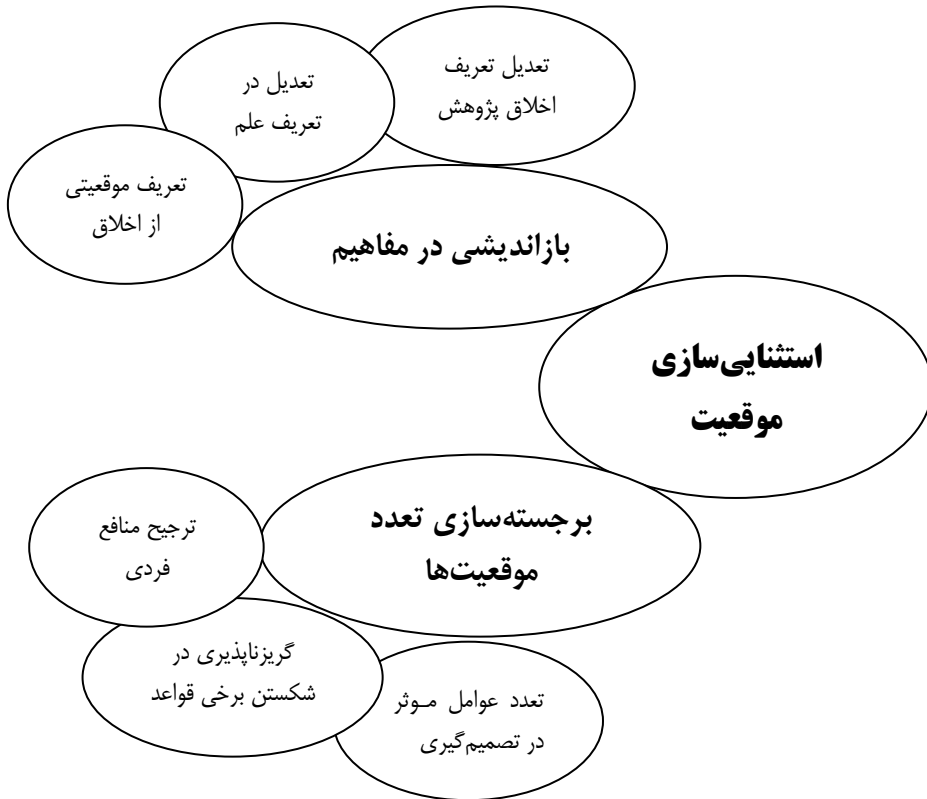
تجربه انجام پژوهش برای یک دانشجوی دکتری در عین اینکه تجربه‌ای همانند دیگر تجارب زندگی‌اش محسوب می‌شود، از ساختار، ویژگی‌ها و پیامدهای ویژه و منحصر به فردی برای وی برخوردار است. چندین سال تمرکز مستمر بر یک موضوع خاص و در عین حال تعیین کننده در مراحل بعدی زندگی دانشجوی، سبب می‌شود نگاه ویژه‌ای به رساله دکتری شکل بگیرد و امری متفاوت و حتی غیر عادی برای وی جلوه‌گر شود. مواجهه با شرایط ویژه مستلزم نگرش، تفکر، تصمیم و رفتار ویژه‌ای هست که اخلاقیات خاص خود را تولید خواهد کرد و افراد در داوریه‌های اخلاقی خود همواره به این شرایط رجوع خواهند داشت.

در این پژوهش که از طریق مصاحبه‌ی عمیق با دانشجویان دکتری صورت گرفته، تفسیر آنها از نحوه مواجهه با شرایط انجام رساله دکتری واکاوی شده است. یافته‌های حاصل از مصاحبه در هفت تم اصلی طبقه‌بندی شده‌اند و این تم‌ها در ذیل خود در دو گروه کلی‌تر جای

گرفته‌اند: باز اندیشی در مفاهیم و برجسته‌سازی تعدد موقعیت‌ها.

به تعبیر شوتز (۱۹۶۲ به نقل از فلیک، ۱۳۸۷: ۹۵) واقعیت همواره امری برگزیده از بستر جهان است که توسط فعالیت‌های ذهنی انجام می‌پذیرد، از این رو، واقعیت همواره امری تفسیر شده است. افراد بر حسب بستری که در آن قرار دارند و چشم‌اندازی که به بستر و شرایط دارند، به تفسیر خاص خود از مفاهیم دست می‌یابند و تعریف خاص خود را ارائه می‌دهند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد افراد تعریف ویژه‌ای از مفاهیمی مانند اخلاق، علم و اخلاق پژوهش دارند که در عین اینکه دارای جنبه‌ها و مولفه‌هایی منحصر به فرد هستند، از زمینه‌های معنایی مشترکی نیز برخوردارند. شباهت‌ها و تفاوت‌هایی که در مفاهیم مشاهده می‌شوند، ناشی از مواجهه‌ی فعالانه و تفسیری دانشجویان با این مفاهیم در طی تجارب زیسته‌شان بوده است که به باز اندیشی مکرر در معنابخشی‌ها منجر شده است.

تم دیگری که از یافته‌ها استخراج شده است، ناظر بر برجسته‌سازی تعدد موقعیت‌هایی است که شخص ناچار است در آنها به داوری اخلاقی بپردازد. داوری اخلاقی که به تعبیر پیاژه، ناظر بر چگونگی چشم‌انداز شخص درباره مقررات، آداب و رسوم و هنجارهایی است که ملزم به رعایت آنها است، عموماً از شرایطی چند سطحی و پیچیده برخوردار است. ولی تأکید بر چند سطحی بودن و پیچیدگی تصمیم‌گیری و قضاوت، داوری اخلاقی را جهت خاصی می‌دهد و انتظار فرد از خودش را تغییر می‌دهد. فرد برای توجیه صحت داوری خود، اقدام می‌کند به برجسته‌سازی عوامل تأثیر گذار، نتایج و غایات مترتب و محدودیت‌های جانبی که گریزی از واقعیت آنها نیست. از سوی دیگر، منافع شخصی در تقابل و یا اولویت‌بندی با وظایف علمی قرار می‌گیرند که انجام یکی مستلزم عدول و یا نادیده‌انگاری دیگری است و همین امر باعث می‌شود افراد در بیشتر مواقع ترجیحات خود را اولویت بدهند و نیاز به رفع آنها را بیشتر از حد معمول برجسته سازند.



شکل شماره ۳- ابعاد مفهوم مرکزی "استثنای سازی موقعیت"

همچنان که در یافته‌ها اشاره شد، مشارکت کنندگان همواره به صورت آشکار و پنهان، نحوه معنابخشی‌های مفهومی و همچنین اولویت‌بندی‌ها و پیچیدگی‌های موقعیت‌های داوری اخلاقی خود را به محیط اجتماعی خود و خواسته‌ها و محدودیت‌های اجتماعی، ربط داده‌اند. تجربه‌های زیسته در خلا شکل نمی‌گیرد، بلکه در یک فرایند تاریخی و محیط نهادی شکل می‌گیرد و بر اساس آن عمل می‌شود (فراستخواه، ۱۳۹۵: ۷۵). این الگوهای نهادی، شیوه‌های تفسیری خاصی را بر می‌سازند و افراد در موقعیت‌های مختلف با رجوع به آنها اقدام به انتخاب و جابجایی می‌کنند. این فرایند به نحوی است که برخی ویژگی‌های موقعیت نادیده گرفته شده و برخی ویژگی‌ها برجسته می‌شوند و بخش‌هایی از تجربه زیسته، تبلور پیدا می‌کند و داوری‌های اخلاقی را هدایت می‌کند. به تعبیر بوتبی (۱۳۸۴: ۹۰)، ظاهر شدن هر هستنده و تعیین مکان و موضع آن برای آگاهی، منوط به انکار یا نیست کردن توأمان زمینه‌ی آن هستنده و کلیت دیگر هستندگانی است که هستنده‌ی ظاهر شده را احاطه کرده‌اند. فرد با تاکید مکرر و تمرکز بر جنبه‌هایی از موقعیت، تفسیری ویژه و استثنایی از آن ارایه می‌دهد و در موقعیت‌هایی که به نتیجه می‌رسد صحیح

نیست، با رجوع به تفسیر استثنایی بودن از موقعیت، تفکر، رفتار و داوری‌اش را توجیه می‌کند. استثنایی‌سازی موقعیت، مفهوم مرکزی تجربه زیسته مشارکت‌کنندگان در مواجهه با شرایط متعارض اخلاقی است که شیوه داوری اخلاقی آنها را تعیین می‌کند. افراد با رجوع به معانی مطلوب خود از مفاهیم و انتخاب‌گزینه‌های موقعیت‌های چندگانه‌ای که مواجه می‌شوند، تفسیری خاص و استثنایی از انجام رساله نشان می‌دهند. این شیوه تفسیر، آنها را یاری می‌رساند تا به مدیریت تعارضات و داوری اخلاقی بپردازند.

فهرست منابع

۱. آقابابائی، ناصر (۱۳۹۲). *قضاوت اخلاقی و شخصیت*، پرونده‌ای برای اتانازی. معرفت اخلاقی. سال چهارم. شماره دوم. پیاپی ۱. صص ۱۱۹-۱۰۷.
۲. آقابابائی، ناصر و جواد حاتمی (۱۳۹۱). *نقش فرد و موقعیت در قضاوت اخلاقی*. معرفت اخلاقی. سال سوم. شماره ده. صص ۷۳-۸۸.
۳. ایمان، محمدتقی (۱۳۸۸). *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. بلیکی، نورمن (۱۳۸۹). *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر نی. چاپ سوم.
۵. بوتبی، ریچارد (۱۳۸۴). *فروید در مقام فیلسوف*. ترجمه سهیل سمی. تهران: ققنوس. چاپ اول.
۶. خاکپور، مسعود و معصومه مهرآفرید (۱۳۹۱). *قضاوت اخلاقی کودکان پیش دبستانی پنج و شش ساله*. تفکر و کودک. سال سوم. شماره اول. بهار و تابستان ۱۳۹۱. صص ۱-۱۴.
۷. خدادادی، مریم (۱۳۹۲). *تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق: مقالاتی درباره پدیدارشناسی اخلاق در فلسفه تحلیلی معاصر*. تهران: ققنوس.
۸. ریتزر، جرج (۱۳۸۴). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
۹. ستوده‌انواری، هدایت‌اله و علی بقایی‌سرابی (۱۳۹۰). *نقش عوامل ساختاری، کنشی و رابطه‌ای در درونی‌شدن اخلاق علم در میان دانشجویان تحصیلات تکمیلی*. فصلنامه پژوهش اجتماعی. سال چهارم. شماره ۱۲. صص ۱۶۶-۱۴۳.
۱۰. شارون، جوئل (۱۳۹۰). *ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی*. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نشر نی. چاپ نهم.
۱۱. صانعی‌دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۷). *فلسفه اخلاق و مبانی رفتار*. تهران: سروش. چاپ دوم.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمود و ابوعلی ودادهیر (۱۳۸۱). *سوگیری هنجاری و اخلاقی در پژوهش‌های دانشگاهی: مطالعه تطبیقی امور مربوط به دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه‌های ایران*. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. دوره ۴۴، شماره ۱۸۱-۱۸۰. صص ۲۲۶-۱۸۷.
۱۳. فراستخواه، مقصود (۱۳۹۵). *ما ایرانیان (زمینه‌کاوی تاریخی و اجتماعی خلیفات ایرانی)*. ویراست دوم. تهران: نشر نی. چاپ دهم.
۱۴. فلیک، اووه (۱۳۹۴). *درآمدی بر تحقیق کیفی*. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی. چاپ بیستم.
۱۵. گیدنز، آنتونی (۱۳۹۰). *گزیده جامعه‌شناسی*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر نی. چاپ دوم.
۱۶. ماندلباوم، موریس (۱۳۹۲). *پدیدارشناسی تجربه اخلاقی*. ترجمه مریم خدادادی. تهران: ققنوس.
۱۷. مک‌ناتن، دیوید (۱۳۸۳). *نگاه اخلاقی*. ترجمه حسن میاننداری. تهران: سمت.

۱۸. نیکبخت نصرآبادی، علیرضا؛ بریم نژاد، لیلی و سودابه جولایی (۱۳۸۸). مقدمه/ای بر پژوهش بدیدار/رشناسی. تهران: نشر جامعه نگر.

19. Graham, J. & J. Haidt & B. Nosek (2009). *Liberals and conservatives use different sets of moral foundations*. Journal of Personality and Social Psychology, 96, 1029-1046.
20. Iz, F. B. & S. A. Ozsoy (2013). *Determination of nursing students' moral judgment: A city in west region of Turkey*. Journal of Society for development in new net environment in B&H (HealthMED). Vol.7. No.1. pp.142-149.
21. Kriegel, Uriah. (2013). *Moral Phenomenology*. *The International Encyclopedia of Ethics*, First Edition. Edited by Hugh LaFollette. Blackwell Publishing Ltd.
22. Moll, J. & J. Schulkin. (2009). *Social attachment and aversion in human moral cognition*. Neurosci. Biobehav. Rev. doi:10.1016/j.neubiorev.2008.12.001
23. Rai, T.S. & AP. Fiske. (2011). *Moral psychology is relationship regulation: moral motives for unity, hierarchy, equality, and proportionality*. Psychological Review. Vol.118, No.1 pp:57-75. doi: 10.1037/a0021867.
24. Sinnott-Armstrong, W. (2008). *Is moral phenomenology unified? Phenomenology and Cognitive Science*, No.7, pp. 85–97.
25. Smith, J. A. & P. Flowers & M. Larkin. (2009). *Interpretative Phenomenological Analysis*. London: Sage.
26. Stone, Richard (2016). *In Iran, a shady market for papers flourishes*. Science. No.353 (6305) pp:1197. [doi: 10.1126/science.353.6305.1197]
27. Waldmann, Michael R. & Jonas Nagel & Alex Wiegmann (2012). *Moral Judgment*. In *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. Edited by Keith J. Holyoak and Robert G. Morrison.
28. West, T. & S. Ravenscroft & C. Shrader (2004). *Cheating and Moral Judgment in the College Classroom: A Natural Experiment*. *Journal of Business Ethics*. No.54, pp.173. doi:10.1007/s10551-004-9463-x
29. Wojnar, D M. & K. M. *Exploration. Journal c* 10.1177/0898010106295172
30. Yeung, Fanny P.F. & Jennifer R. Keup. (2009). *Ethical Decision-Making in College: Choosing Between Right, Wrong, and the Space In Between*. Research & Occasional Paper Series: CSHE.2.09. University of California, Berkley.

فضایل و ترابط آنها با قوای نفس از منظر مسکویه

عین‌الله خادمی^۱

چکیده

مسکویه تحت تأثیر حکیمان یونانی فضایل را در گام نخست به چهار دسته - حکمت، عفت، شجاعت و عدالت - تقسیم می‌کند و از آن‌ها به عنوان فضایل رئیسه یاد می‌کند.

او بر این باور است که حکمت فضیلت قوه ناطقه است و در سایه آن انسان به شناخت امور الهی و انسانی می‌پردازد و عفت فضیلت قوه شهوانی است و در صورت اتصاف انسان بدین فضیلت، او بر این قوه استیلا می‌یابد و تمایلات شهوانی خویش را بر اساس رأی و فکر صائب بکار می‌گیرد و از اسارت شهوات آزاد می‌گردد.

از دیدگاه مسکویه شجاعت، فضیلت قوه غضبیه نفس انسان است، در صورتی که این قوه تحت سیطره قوه عاقله باشد انسان به فضیلت شجاعت متصف می‌گردد، و از مبادرت ورزیدن به امور مهیب و خوفناک هراسی به خود راه نمی‌دهد.

آخرین فضیلت رئیسه و بنیادی از دیدگاه مسکویه، عدالت است. او یادآور می‌شود، در صورتی انسانی بدین فضیلت متصف می‌گردد، که واجد سه فضیلت بنیادی پیش‌گفته گردد. و در مجموع، دو قوه غضبیه و شهویه مطیع و منقاد قوه ناطقه گردند. با اندک تأمل در مطالب پیش‌گفته درمی‌یابیم که ترابط وثیق و مستحکمی میان فضایل بنیادی و قوای نفس برقرار است. حکمت ناشی از قوه ناطقه، عفت و شجاعت از سازگاری مثبت میان این قوای سه‌گانه نفس ایجاد می‌گردد.

واژگان کلیدی

فضایل، حکمت، عفت، شجاعت، عدالت، قوای نفس، مسکویه

۱. استاد و عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی Email: e_khademi@ymail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۴/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۷

طرح مسأله

مسأله فضیلت یکی از مسائل بسیار اساسی و بنیادی است که از گذشته‌های بسیار دور تا کنون به انحاء مختلف اذهان متفکران را به خود معطوف کرده است. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲/ ۹۴۴-۹۵۶؛ ارسطو، داودی، ۱۳۸۶: ۶۸-۶۹؛ فلوطین، ۱۳۸۹، ۱/ ۵۷-۶۸؛ کانت، ۱۳۸۸، ۶-۱۰؛ کاپلستون، ۱۳۶۲، ۱/ ۲۹۸-۳۰۳، ۴۵۸-۴۷۴) و متفکران مختلف در طول تاریخ تفکر بشری هر کدام سعی کرده‌اند، ابعاد مختلف این مسأله مهم را بشکافند، افلاطون در کتاب چهارم جمهوری در ذیل بحث وظایف حاکمان جامعه نظام‌های مختلف سیاسی و ارسطو در ذیل مباحث اخلاقی و فلوطین در انشاد اول خویش که عمدتاً مباحث اخلاقی است در رساله دوم این بحث را پیگیری کرده است. و فارابی نیز در آثار مختلف خویش - که در صفحات آینده بدان اشاره می‌شود - بدین بحث پرداخته است. مسکویه نیز یکی از حکیمان مسلمانی است که در آثار خویش به ویژه در کتاب مهم «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» بدان توجه بایسته و شایسته‌ای نموده است. مسأله اصلی این پژوهش چگونگی ارتباط میان فضایل با قوای نفس است و هدف اصلی این پژوهش تبیین ترابط میان فضایل و قوای نفس از منظر مسکویه است. برای دستیابی بدین هدف بررسی پرسش‌های ذیل ضروری است.

فضایل بنیادی (رئیسه) از دیدگاه مسکویه چیست؟ مراد از فضایل بنیادی حقیقی و غیرحقیقی (شبه حقیقی) چیست؟ اقسام یا زیرمجموعه‌های فضایل بنیادی چیست؟ چه ارتباطی میان تحقق فضایل بنیادی با زیست‌اجتماعی انسان وجود دارد؟ قوای نفس (نفوس) انسان چیست؟ از دیدگاه مسکویه چه ارتباطی میان این نفوس (قوا) با فضایل وجود دارد؟

اقسام فضایل از دیدگاه مسکویه

مسکویه احتمالاً به جهت مشکلات فراوان تعریف منطقی فضیلت،^۱ از ارائه تعریف منطقی برای

۱. به جهت همین مشکلات فراوان منطقی است، تعاریف مختلفی که توسط اندیشمندان متعدد برای فضیلت ارائه شده است، گرچه تا حدی زمینه را برای فهم بهتر بحث آماده کرده‌اند، اما هیچ کدام در رسیدن به هدف خویش کامروا نبوده‌اند. این عدم کامروایی را جناب «ادموند پینکافس» در مقاله‌ای که با عنوان «فضایل» در دایره‌المعارف اخلاق، ویراسته لارنس سی، بکر به چاپ رسیده، به خوبی نشان داده است.

ادموند پینکافس یادآور می‌شود در هر یک از تعاریف ارائه شده برای فضیلت، به عنصر ویژه‌ای توجه بیشتری شده است. به عنوان مثال، در برخی از آن‌ها به ویژگی «ملکه شدن و حالت ثابت داشتن» فضیلت اشاره شده است و در برخی دیگر از تعاریف، بر ویژگی‌هایی از قبیل عادت، مهارت و استعداد ذاتی بودن فضیلت تأکید شده است. دسته‌ای دیگر فضایل را برخاسته از «ملکات انگیزشی» دانسته‌اند، که به

فضیلت چشم پوشیده است. او همچنین برخلاف ارسطو^۱ که فضایل را به دو دسته - فضایل عقلانی و فضایل منشی - تقسیم کرده است، چنین تقسیم‌بندی انجام نداده است. البته این نکته شایسته یادآوری است که فارابی نیز در مکتوباتش دو نوع تقسیم‌بندی^۲

«انگیزش باور» در فضایل توجه جدی دارند، برخی دیگر از تعاریف بر ویژگی «ستایش‌آمیز بودن» الفاظ دال بر فضیلت تأکید دارند.

از طرفی برخی تعاریف فضیلت، نگاه نتیجه‌گروانه به فضیلت دارند، یعنی معتقدند تنها آن ویژگی فضیلت است که به خیر و سعادت منجر شود. در مقابل این دیدگاه، طرفداران نگرش کارکردی به فضیلت معتقدند برخی از ویژگی‌های شخصیتی انسان بدون در نظر گرفتن هرگونه نتیجه‌ای - فی نفسه - مطلوب و فضیلت‌مندانه هستند.

پینکافس می‌گوید: شاید بتوان گفت: مفهوم فضیلت در بردارنده همه این تعاریف در درون خود است و در عین حال، هیچ کدام از این تعاریف به تنهایی نمی‌توانند تبیین و توصیف کاملی از مفهوم فضیلت بدست دهند. از این رو بهتر است، به همه این توصیف‌ها و تعریف‌های گوناگون در تبیین مفهوم فضیلت توجه شود. (ادموند پینکافس، *از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی*، مقدمه، ترجمه و تعلیقات، سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، صص ۲۱-۲۲).

۱. ارسطو در کتاب نفیس/اخلاق نیکوماخوس، می‌گوید: فضیلت بر دو نوع است: فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌یابد و بدین سبب نیازمند تجربه و زمان است، در حالی که فضیلت اخلاقی نتیجه عادت و تکرار است. (ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۵۳). همان طوری که از بیان ارسطو مشاهده می‌شود، او به تعریف منطقی فضایل اخلاقی و عقلی نپرداخته است، بلکه تنها به تفاوت آنها از جهت تکوین و پیدایش آنها اشاره کرده است. ارسطو شجاعت، خویشتن‌داری، عدالت، شکیبایی و درستکاری را به عنوان مصادیق فضایل اخلاقی معرفی می‌کند (همان، ص ۷۷) و عناصری مثل شناخت علمی، توانایی عملی (فن و هنر)، حکمت عملی، عقل شهودی، حکمت نظری را به عنوان مصادیق فضایل عقلی معرفی می‌کند. (همان، ص ۲۰۵).

۲. فارابی از یک جهت فضایل را به دو قسم و از حیث دیگر آنها را به چهار قسم تقسیم می‌کند. در تقسیم‌بندی نخست، او فضایل را به دو قسم خلقیه و نطقیه تقسیم می‌کند. از دیدگاه فارابی فضایل نطقیه به قوه ناطقه نفس انسان ناظر است و حکمت، زیرکی، هوشمندی و خوش‌فهمی از مصادیق فضایل نطقیه می‌باشند.

او بر این باور است که فضایل خلقیه به قوه نزوعیه (میل و اراده) انسان ناظر است و عفت، شجاعت، سخاوت و عدالت از مصادیق فضایل خلقیه می‌باشد. (فارابی، *فصول منتزعه*، ص ۳۰)

فارابی از جهت دیگر فضایل را به چهار دسته - نظری، فکری، خلقی و صناعات عملی یا مهنی - تقسیم می‌کند. (فارابی، *تحصیل السعاده*، صص ۱۱۹ - ۱۴۱، صص ۱۵۰ - ۱۵۳، *همو، فصول الحکمه*، صص

- درباره فضایل ارائه می‌دهد. مسکویه فضایل رئیسه (بنیادی) را به چهار قسم ذیل تقسیم می‌کند.
۱. **فضیلت حکمت:** مراد از حکمت آن است که انسان از حقایق همه موجودات از آن حیث که موجود هستند، آگاهی یابد، یا به تعبیر دیگر انسان از همه حقایق عالم هستی که مرتبط با حضرت حق (امور الهی) و مرتبط با انسان (امور انسانی) است، آگاهی یابد. در سایه چنین آگاهی و معرفت انسان درمی‌یابد که در حیطة نظر، باید به کدام یک از معقولات توجه بایسته بنماید و به کدامین معقولات توجه ننماید و از آن‌ها تغافل نماید و همچنین در عرصه عمل نیز انسان بدین هشیاری دست می‌یابد، انجام چه کارهای پسندیده و سزاوار و احتراز از چه افعالی بایسته و شایسته است. در چنین صورتی انسان در عرصه نظر به معارف حقیقی و در عرصه عمل به امور بایسته التفات می‌کند و از شبه معارف و کردار نابسامان اجتناب می‌کند.
۲. **فضیلت عفت:** در انسان شهوات و تمایلات فراوانی وجود دارد، که در گام نخستین و نگاه بدوی انسان از ارضای آن‌ها لذت می‌برد و از سرکوبی آن‌ها رنج و تعب نصیب او می‌گردد. اما انسانی که در مسیر سعادت و کمال گام برمی‌دارد، غلام و برده زرخرید شهوات و تمایلاتش نیست، بلکه مفاد و پیامد این خواسته و تمایلات را بر ترازوی عقل عرضه می‌کند و بر این اساس به داوری می‌نشیند که آیا پیامد نهایی ارضای این تمایلات انسان را به سوی سعادت و کمال رهنمون می‌گردد یا نه؟ اگر در نهایت به چنین داوری دست یابد در صدد ارضای این شهوات و تمایلات برمی‌آید، در غیر این صورت از تبعیت و فرمانبری از آن‌ها به جد اجتناب می‌کند. اگر انسانی به چنین مقامی دست یابد، در حقیقت او متصف به فضیلت عفت گشته و به چنین انسانی عقیف اطلاق می‌شود.
۳. **فضیلت شجاعت:** انسان در عرصه عمل با حوادث و رخدادهای مختلفی مواجه می‌شود، که نیاز به اراده و تصمیم‌سازی دارد. تصمیم‌گیری در برخی از حوادث و امور کار ساده و سهل است، مثل تصمیم‌سازی در بسیاری از امور روزانه و متعارف انسان‌ها، که هزینه سنگین برای انسان ببار نمی‌آورد، اما تصمیم‌سازی در برخی مواقع و پاره‌ای امور هزینه‌های سنگین و جانکاهی به همراه دارد، در چنین مواقعی، اگر انسان نتایج و پیامدهای آن‌ها را به ترازوی عقل بسپرد و از آن به عنوان مشاور امین بهره‌گیرد و در صورتی که ارزیابی نهایی خرد آن باشد که نتایج و پیامد نهایی آن فعل یا افعال به نفع سعادت و کمال انسانی است، انسان از تصمیم‌سازی در چنین مواردی نهراسد و تصمیم‌های شایسته و بایسته سلبی یا ثبوتی اتخاذ کند، به چنین انسانی شجاع و بدین صفت او شجاعت اطلاق می‌شود.

۴. فضیلت عدالت: در صورت تحقق فضایل سه‌گانه پیش‌گفته، از اجتماع این فضایل سه‌گانه، در انسان فضیلتی جدید در انسان ایجاد می‌گردد که در حقیقت مرحله اتمام و اکمال فضایل سه‌گانه - حکمت، عفت و شجاعت - است، که از آن به عنوان فضیلت عدالت یاد می‌شود و به انسانی که بدین فضیلت متصف باشد، عادل می‌گویند. (مسکویه، ۱۳۷۳: ۳۸-۴۰)

برای فهم دقیق‌تر و عمیق‌تر دیدگاه مسکویه درباره فضایل بنیادی چهارگانه توجه به نکات ذیل ضروری است:

نکته ۱. فضایل بنیادی حقیقی و غیر حقیقی

مسکویه بر این باور است که هر یک از این فضایل رئیسه به حقیقی و غیر حقیقی (شبه حقیقی) تقسیم می‌شوند، مراد او این است که برخی از انسان‌ها کار افراد عقیف را انجام می‌دهند، اما عقیف حقیقی نیستند، و برخی دیگر کار افراد شجاع را انجام می‌دهند، اما شجاع حقیقی نیستند، یا پاره‌ای دیگر از انسان‌ها کار انسان‌های عادل را انجام می‌دهند، اما در حقیقت عادل نیستند. او مصادیق متعددی برای ادعایش ذکر می‌کند، که برخی از آن‌ها عبارتند از:

کسی که از شهوات گوناگون مانند خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها و برخی لذایذ دیگر که عده‌ای از انسان‌ها نسبت به آن‌ها حرص و ولع زیاد نشان می‌دهند، اجتناب می‌کند، اما انگیزه اجتناب او یا به خاطر نشناختن و معرفت نداشتن به آن‌هاست، یا به جهت دست‌یابی به لذایذ بشر است. چنین انسانی گرچه کار عقیفان را انجام می‌دهد، اما عقیف حقیقی نیست، عقیف حقیقی کسی است که عفت را فی‌نفسه پیشه خود کند، نه به خاطر اغراض دیگر.

یا کسی که به جهت رهایی از سرزنش خویشاوندان خویش، یا رهایی از عقوبت سلطان، یا خوف از دست دادن جاه و مقام و یا در وقت امن و اطمینان به کارهای مهم و هراسناک مبادرت نماید، کار شجاعان را انجام می‌دهد، اما در واقع شجاع نیست. شجاع حقیقی، کسی است که نتایج و پیامدهای کارش را به عقل عرضه می‌کند، در صورتی که کار به مصلحت دنیا و آخرت او باشد - هرچند به مرگ او منجر شود - از اقدام بدان هراسی به دل راه نمی‌دهد. چنین فردی سختی‌ها را در راه دست‌یابی به هدف خوار می‌شمرد و بر حوادث سهمگین صبر پیشه می‌کند و از عدم دستیابی به برخی مزایا و وصول برخی مصایب غمناک نمی‌گردد و در دست‌یابی به هدفش آن‌چنان جدی و مصمم است که حتی از مرگ نیز هراسی ندارد. مسکویه جهت تأیید مدعایش به فرمایش امیرمؤمنان حضرت علی(ع) استناد می‌کند که می‌فرماید: «ای مردم اگر کشته هم نشوید، باز مرگ شما را در آغوش می‌گیرد. سوگند به آن کسی که جان پسر ابوطالب در دست اوست، هزار ضربت شمشیر بر سر آسان‌تر از مردن در داخل رختخواب است» به همین سان اگر کسی جهت ربا، یا جهت دست‌یابی کرامت، مال یا شهوت، عدالت پیشه کند، او در

حقیقت عادل نیست، زیرا عادل حقیقی کسی است که عدالت را فی نفسه طالب باشد، نه جهت دستیابی به اغراض دیگر. (همان: ۱۰۳-۱۰۶)

نکته ۲. فضایل حد وسط هستند و دو طرف آن رذایل هستند

مسکویه تحت تأثیر حکیمان یونان به ویژه ارسطو به شدت از نظریه حد وسط متأثر است و بر همین اساس، معتقد است که فضایل حد وسط‌هایی میان اطراف هستند و اطراف آن‌ها رذایل هستند. در جهت تبیین این مدعا، اطراف فضایل رئیسه را چنین بیان می‌کند:

حکمت یکی از فضایل بنیادی است، یک طرف آن سَفَه یا سبک‌سری و طرف دیگر آن بله (کم‌خردی) است مراد او از سفه استفاده از نیروی اندیشه در مواضع ناپسند و به شیوه ناپسند است، که حکیمان گاهی از آن به جرزه تعبیر می‌کنند. و مقصود او از بله، نقصان خلقت و تعطیل نیروی خرد از روی اراده است. هر دو طرف حکمت - سفه و بله - جزء رذایل هستند.

عفت یکی دیگر از فضایل است، که یک طرف آن شَرَه (میل زیاد یا آزمندی) و طرف دیگر آن خمود شهوت (خاموش گشتن شهوت یا بی‌میلی) است. مراد او از شره، استغراق در لذت‌ها و خروج از حد متعارف و شایسته آن است و همچنین مرادش از خمود شهوت، اجتناب از لذایذی است که بدن جزء استمرار حیات به نوعی بدان نیازمند است و عقل و شرع نیز استفاده از آن‌ها را مجاز دانسته‌اند. دو طرف عفت - شره و خمود شهوت - نیز هر دو رذیلت هستند و عفت حد وسط آن‌هاست.

به همین سان شجاعت حد وسط دو رذیلت - جبن (بزدلی، بددلی) تهور (بی‌پاکی) - است. مراد او از جبن ترس بر انجام اموری است که انسان شایسته است آن‌ها را انجام دهد و مقصودش از تهور، ارتکاب افعالی است که اقدام بر آن‌ها شایسته نیست.

در نهایت عدالت نیز همین وسط میان دو رذیلت - ظلم (ستمگری) و انظلام (ستم‌کشی) - است. مقصود او از ظلم، دستیابی به اندوخته‌های بسیار از راه ناشایست است و مرادش از انظلام عکس ظلم، بی‌بهره ساختن از اندوخته‌هایی است که انسان سزاوار آن است. (همان، صص ۴۵-۴۸)

نکته ۳. هر یک از فضایل بنیادی، دارای زیرمجموعه‌های زیادی هستند.

مسکویه برای هر یک از فضایل بنیادی، اقسام مختلفی ذکر می‌کند و درباره هر قسم نیز توضیح مختصری می‌دهد، ما در این مقال تنها به ذکر عناوین آن‌ها اکتفا می‌کنیم.

دَکَا (زود دریافتن) دُکْر (یادآوری، حفظ) تعقل (خردمندی) جودت فهم، صفای ذهن و سهولت تعلم از زیرمجموعه‌های فضیلت حکمت هستند.

حیا (شرمگینی) دعه (وقار و آرامش)، صبر (شکیبایی) سخا (بخشندگی) حریت (آزادگی) قناعت (خردسندی)، دماثت (نرم‌خوبی) انتظام (سامان گرفتن)، حسن‌الهدی (هدایت‌خواهی) مسالمت

(سازواری و صلح) وقار (آرام‌جانی، سنگینی)، ورع (پارسایی و پرهیزکاری) از اقسام حیاء هستند. کِبَر نفس (بزرگ منشی) نجدت (دلاوری) عِظَمَ الهمه (پشتکار و بلندهمتی)، ثبات (پافشاری) صبر (شکیبایی)، حلم (بردباری) عدم الطیش (ناسبکسری) شهامت (بی‌باکی) احتمال الکَد (تحمل رنج) از زیرمجموعه‌های فضیلت شجاعت هستند. صداقت (راستی) الفت (خو گرفتن) صله رحم (ارتباط با خویشاوندان) مکافات (دریافت نتایج اعمال) حُسن شرکت (شریک خوب بودن) حُسن قضاء (داوری نیکو) توَدُّد (دوستی نمودن) عبادت (بندگی و ستایش) ترک حقد (کینه‌جو نبودن) مکافات شر به خیر (پاداش بدی به نیکی) استعمال لطف (بکار بردن نرمی، نیکوکاری) ترک معادات (وانهادن دشمنی) و... جز زیرمجموعه‌های فضیلت عدالت هستند. (همان، صص ۴۰ - ۴۵)

نکته ۴. فطری بودن فضایل

مسکویه در کتاب «الهُوَامِلُ وَالشَّوَامِلُ»^۱ (۱۴۲۲: ص ۲۲۸) در پاسخ بدین پرسش، - که چرا ما کارهای خیر را تنها به افراد خَیْر و متدین توصیه نمی‌کنیم، بلکه به افرادی که اعتقادی به دین و شریعت الهی ندارند، نیز توصیه می‌کنیم، که به فضایی از قبیل رد امانات، برخوردی نیکو و... متصف شوند - می‌گوید: انسان قبل از این که حتی شریعت و دین خاصی را بپذیرد، با درون-گرایی (رجوع به فطرت) و یا رجوع به اوائل عقلش، یکسری از کارها را فضیلت تلقی می‌کند و به ارتکاب آن‌ها تمایل دارد. همین اموری که هر کس در نهادش بدان تمایل مثبت دارد، مورد تأیید شریعت نیز قرار می‌گیرد. بر این اساس می‌توان مدعی شد که هر کس اندک بهره‌ای از انسانیت و عقل داشته باشد، در او نوعی تمایل مثبت به سوی فضایل و شوق به ارتکاب آن‌ها وجود دارد. او در ادامه می‌افزاید: این تمایل به فضایل در درون انسان‌ها، واضح‌ترین دلیل بر یکتایی خداست.

نکته ۵. ترابط مدح یا تعدی فضایل به غیر

مسکویه بر این باور است که در مورد هر یک از فضایل، در صورتی می‌توانیم فرد واجد آن را به صورت حقیقی و شایسته مدح نماییم که این صفت از خود فرد تجاوز کند و نتایج آن به افراد دیگر نیز سرایت کند به عنوان مثال اگر ثمره شجاعت شامل افراد دیگر غیر از خود فرد نشود، به چنین فردی شجاع نمی‌گویند، بلکه «أنف و غیور» می‌نامند، یا صاحب جود، اگر آثار این صفت

۱. گرچه مشهور چنین است که تألیف این کتاب به مسکویه نسبت داده می‌شود، ولی حقیقت این است که این کتاب مؤلف واحدی ندارد. این کتاب سوالات ابوحیان توحیدی از مسکویه است، و در حقیقت این کتاب محصول تلاش‌های جمعی این دو اندیشمند - مسکویه و ابوحیان توحیدی - است. (مقدمه مصحح کتاب الهوامل والشوامل (کسروی، ص ۶).

او، به دیگران نرسد، به او «منفاق» می‌گویند، یا اگر ثمره صفت حکمت، به دیگر انسان‌ها نرسد، به چنین فردی «مستبصر» می‌گویند نه حکیم. بر این اساس موقعی می‌توان واجدان چنین صفاتی را مدح و ستایش کرد، که آثار مثبت این صفاتشان، به دیگر انسان‌ها نیز برسد. (همان: ۳۹)

نکته ۶. ترابط زیست اجتماعی با تحقق فضایل

مسکویه تحت تأثیر فارابی در بحث سعادت و شقاوت و فضایل و رذایل، به زیست اجتماعی انسان بهاء بسیار زیادی می‌دهد و بر این باور است که اجتماع نقش جدی در تحقق و به ثمر رسیدن فضایل دارد، زیرا فضایل اموری عدمی نیستند، بلکه افعال و اعمالی هستند که در زمان مشارکت با مردم و همنشینی با ایشان در هنگام خرید و فروش و انواع اجتماعات انسان ظاهر می‌گردند و انسان‌ها این فضایل را از دیگران می‌آموزند و نتیجه این آموزش را به دیگران نیز انتقال می‌دهند. ما انسان‌ها در سایه‌سار این فضایل با انسان‌های دیگر تعامل برقرار می‌کنیم و انواع مختلف ارتباطات را ایجاد می‌کنیم، تا در سایه این ارتباطات به خواسته‌ها و تمنیات خویش دست یابیم و بخشی از کمالاتی که فاقد آن هستیم، در این راستا بدست آوریم. (همان: ۴۹)

قوای نفس^۱ - انسانی (نفوس انسانی)

۱. مسکویه در برخی از مواضع آثارش (تهدیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۳۵، الهوامل والشوامل، صص ۲۳۰ - ۲۳۱) از تعبیر قوای نفس بهره می‌گیرد و در پاره‌ای از مواضع دیگر (تهدیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، صص ۶۵ - ۶۷) از تعبیر نفوس استفاده می‌کند. او در پاره‌ای از مواضع (تهدیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، صص ۳۷، ص ۶۶) به این اختلاف تعبیر اشاره می‌کند و می‌گوید: برخی اندیشمندان بر این باورند که نفس واحد است و دارای قوای کثیر است، و برخی دیگر معتقدند که نفس از ناحیه ذات کثیر، اما بالعرض کثیر است.

او در ادامه می‌افزاید: در این بحثی که ما در صدد پیگیری آن هستیم، گرایش به هر یک از دو نظریه پیش‌گفته، تأثیر چندانی در محتوای بحثمان ندارد، بدین جهت ما در این موضع در صدد داوری و محاکمه این دو نظریه، و ترجیح یکی بر دیگری نیستیم.

۲. یادآوری این نکته خالی از لطف نیست، که عالمان طبیعی قدیم برای نفس قوای متعددی ذکر کردند، آن‌ها بر این باورند که نفس نباتی دارای سه قوه غذایی، نامیه و مولده و نفس حیوانی، دارای دو قوه عامله و مدرکه است و قوه عامله خود دارای دو قوه (قوه برانگیزاننده حرکت و قوه فاعلی حرکت است. قوه برانگیزاننده حرکت دارای دو زیر قوه - قوه شهویه و قوه غضبیه - و قوه فاعلی حرکت دارای سه حالت - جذب، رخوت و کشیدگی - است و قوای مدرکه دارای دو حس باطن و ظاهر است.

حس باطن دارای پنج زیرمجموعه - حس مشترک، خیال، واهمه، ذاکره و متصرفه - و حس ظاهر نیز دارای پنج زیرمجموعه - باصره، سامله، ذائقه، شامه، لامسه - است. انسان علاوه بر این قوا دارای قوه

مسکویه بر این باور است که قوای نفس^۱ انسانی به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱. قوه ناطقه. انسان به واسطه این قوه درباره حقایق امور تأمل می‌کند، درست را از نادرست و حق را از باطل تشخیص می‌دهد، به این قوه، قوه ملکیه نیز می‌گویند، مسکویه یادآور می‌شود آلتی از بدن که این قوه را به کار می‌گیرد، دماغ است.

۲. قوه شهویه. قوه‌ای است که در سایه آن انسان به دنبال طلب غذا، خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، کام جستن‌ها و خلاصه در صدد اکتساب انواع لذایذ حسی برمی‌آید، گاهی از این قوه به نام قوه (نفس) بهیمیه نیز یاد می‌کنند. کبد، آلتی از بدن است که این قوه را به کار می‌گیرد.

۳. قوه غضبیه، مراد از آن قوه‌ای است که در انسان سبب پیدایش غضب می‌گردد و در سایه آن انسان به کارهای مخوف و هراسناک اقدام می‌کند، و تمایل به تسلط و ترفیع بر دیگران و دستیابی به انواع کرامت‌ها در انسان ایجاد می‌گردد. گاهی از آن قوه به نام قوه (نفس) سبغیه نیز یاد می‌کنند. قلب، آلتی از بدن است که این قوه را به کار می‌گیرد. (مسکویه، ۱۳۷۳، صص ۳۷-۳۸)

نکته: بیان قوه الهیه: مسکویه در پاسخ بدین پرسش - سبب علاقه‌مندی انسان به ریاست چیست؟ و انسان این خلق را از کجا ارث برده است؟ - می‌گوید: در انسان سه قوه - ناطقه، بهیمیه و غضبیه - وجود دارد. با قوه بهیمیه انسان در تکاپوی شهوات است و در صدد آن است که از لذات بدنی بهره‌مند شود و اثر آن در کبد ظاهر می‌شود.

با قوه غضبیه انسان به سمت طلب ریاست پیش می‌رود و به انواع کرامات اشتیاق پیدا می‌کند و در تکاپوی دستیابی عزت و مراتب جلیله برمی‌آید و اثر آن در کبد ظاهر می‌گردد. انسانی گاهی در سایه پیروی از این دو قوه، از حالت اعتدال خارج می‌گردد و به سوی زیاده‌روی (افراط) یا تفریط (نقصان) تمایل پیدا می‌کند، در این صورت باید آن را تعدیل کند و به سوی حد وسط برگردد.

مسکویه می‌گوید: غیر از این قوا، در انسان قوه‌ای دیگر به نام «قوه الهیه» وجود دارد. حق

عاقله است که به دو بخش عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۹۴، ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ۴۰۷/۲ - ۴۱۲، اکبری، ۱۳۹۰، ص ۲۸)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، دو قوه شهویه و غضبیه، از اقسام و زیرمجموعه‌های قوه‌برانگیزاننده حرکت هستند، احتمالاً به خاطر نقش جدی و سترگی که این دو قوه به انضمام قوه ناطقه (عاقله) در امور اخلاقی ایفا می‌کنند، نقش این سه قوه برجسته شده است.

۱. مسکویه در بیان این قوای سه‌گانه ممکن است تا حدی از افلاطون متأثر باشد، زیرا افلاطون در رساله فایدروس (مجموعه آثار افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۲۳۴/۳) نفس انسان را به ارابه‌ای تشبیه می‌کند که راننده‌ای با دو اسب آن را به حرکت درمی‌آورد. شرح افلاطون با توجه به بیان افلاطون در کتاب نهم جمهوری (۱۱۴۷/۲ - ۱۱۴۸) در تبیین این تمثیل افزودند که مراد از شخص راننده، قوه عاقله انسان و مراد از یکی از دو اسب، قوه غضبیه و مراد از اسب دیگر قوه شهویه است. (ارسطو، ۱۳۷۸، مقدمه، ص لا).

و شایسته است که این قوه در انسان بر سایر قوا مسلط گردد.

او در ادامه می‌افزاید: محبت انسان به ریاست امری طبیعی است، اما باید تلاش کرد که از حد اعتدال خارج نگردد، زیرا زیادت و نقصان آن - هر دو - برای انسان مضر است. در صورت افراط یا تفریط در ریاست، باید به حد اعتدال تأدیب گردد، یعنی دو قوه - غضبیه و شهویه - در خدمت قوه الهیه قرار گیرد و بر اساس فرمان آن، حرکت و سکون خویش را تنظیم نمایند، یعنی بر اساس فرمان و حرکت آن، حرکت و بر اساس فرمان توقفش، توقف نمایند. (همو، ۱۴۲۲: *الهوامل والشوامل*، ۲۳۰-۲۳۲)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود مسکویه در «*الهوامل والشوامل*» از قوه ناطقه انسان، با نام دیگر یعنی قوه الهیه یاد می‌کند. اما نقش و وظایفی که برای آن بیان می‌کند، همان نقش و وظایف قوه ناطقه انسان است.

مسکویه بر این باور است، میان این قوای سه‌گانه از حیث شرافت و خساست مراتبی برقرار است پست‌ترین این قوا (نفس) قوه (نفس) بهیمیه است، رتبه قوه (نفس) سبیه، رتبه میانه است و شریف‌ترین آن‌ها قوه (نفس) ناطقه است و انسان بر اساس این قوه (نفس) از حیوانات امتیاز می‌یابد و با فرشتگان مشارک می‌گردد. پس هر انسانی که میزان بهره‌اش از این قوه فزون‌تر باشد، شرافت آن نیز بیشتر خواهد بود. انسان بر اساس اختیارش تصمیم می‌گیرد که کدام یک از قوا را تقویت یا تضعیف کند، اگر قوه بهیمیه را تقویت کند، در رتبه بهایم و اگر بر رتبه قوه سبیه بیفزاید، در رتبه درندگان قرار می‌گیرد.

او می‌افزاید: میان بهایم نیز مراتبی برقرار است، زیرا برخی چهارپایان به جهت ادب‌پذیری از برخی دیگر برتر هستند، به عنوان مثال اسب بر درازگوش و شاهین بر کلاغ از این جهت فضیلت دارد. او بر این باور است که معیار برتری در این حیوانات بر سایر حیوانات، به خاطر ظهور و تجلی آثار نطق در آنها است، در هر حیوانی که اثر نطق نمود بیشتری داشته باشد، به همان نسبت او بر سایر حیوانات برتری دارد، تا به حیوانی برسیم که در افق انسان است، یعنی کسی که کامل‌ترین چهارپایان است، او در واقع در پست‌ترین مرتبه انسانیت است، زیرا پست‌ترین مردم کسی است که بهره‌اش از خرد اندک است و به همین جهت به چهارپایان نزدیک است، او قومی که در دورترین نقطه آباد زمین - یعنی ساکنان آخر ناحیه جنوب و شمال را - به عنوان مصادیق این امر ذکر می‌کند.

او در ادامه می‌گوید: چنین انسان‌هایی که بهره آن‌ها از خرد اندک است و در افق چهارپایان هستند، نفس بهیمی در آن‌ها قوی می‌گردد و توجه آن‌ها به شهوات و لذایذ حسی از قبیل خوردن، خوابیدن، پوشیدن، کام جستن و... مضاعف می‌گردد و از انجام برخی اعمال منافی عفت خجالت نمی‌کشند، اگر بر میزان بهره عقلی آن‌ها افزوده شود، از انجام دادن این اعمال شنیع به صورت آشکار پرهیز می‌کنند و در محیط بسته به چنین کارهایی اقدام می‌کنند. اما برعکس

برخی دیگر انسان‌ها بر میزان قوه ناطقه خویش می‌افزایند و به افقی که میان انسان و فرشته است می‌رسند و در میان چنین انسان‌هایی، برخی رتبه آن‌ها تا بدان حد افزایش می‌یابد، که توان اکتساب و تحمل وحی را پیدا می‌کند و این بالاترین رتبه انسانی است.^۱ (همان: صص ۶۲-۶۳)

مسکویه بر این باور است که این سه نفس (سه قوه) از حیث ادب‌پذیری با یکدیگر متفاوت هستند. نفس ناطقه از ناحیه طبعش ادب‌پذیر است. نفس بهیمی فاقد ادب است و ادب‌پذیری در آن وجود ندارد، اما نفس غضبیه با این که فاقد ادب است، اما قابلیت ادب را دارد. فلسفه خلقت نفس غضبیه از جانب حضرت حق آن است که انسان توسط این نفس، نفس بهیمی که ادب نمی‌پذیرد، تحت کنترل درآورد. (همان: ۶۶)

مسکویه از این سه نفس (سه قوه) با تمثیل‌های مختلف یاد می‌کند، گاهی این سه نفس را، به سه حیوان مختلفی تشبیه می‌کند که در یک جا گرد آمدند و آن سه حیوان عبارتند از: فرشته-یی، درنده‌یی و خوکی (همان: ۶۵) گاهی از زبان پیشینیان این سه نفس را به انسانی تشبیه می‌کند.

۱. این داوری و رتبه‌بندی قوای سه‌گانه نفس انسانی سابقه بسیار طولانی دارد، شبیه نوع همین نوع داوری درباره نفس، انسانی را در آثار افلاطون مشاهده می‌کنیم. ممکن است مسکویه در این تقسیم‌بندی متأثر از افلاطون باشد، زیرا افلاطون در کتاب نهم جمهوری به تصریح از اجزاء سه‌گانه روح آدمی یاد می‌کند و آن را چنین ترسیم می‌کند:

۱. یک جزء روح، جزئی است که انسان به یاری آن دانش بدست می‌آورد و افلاطون آن را جزء دانش‌پژوه نامگذاری می‌کند.

۲. جزء دیگر روح، منشأ خشم و اراده است و همواره خواهان قدرت، جاه و شهرت است. افلاطون از آن به عنوان جزء جاه‌طلب روح یاد می‌کند.

۳. درباره جزء سوم روح افلاطون می‌گوید: ما نمی‌توانیم اصطلاحی بیابیم که آن را چنان که در خور است توصیف کند، زیرا این جزء به اشکال و صور گوناگون ظاهر می‌شود. از این رو گاه آن را با توجه به نیرومندترین میل‌ها که از آن ناشی می‌شوند، مانند میل به خوردن و نوشیدن و شهوت، جزء شهوانی می‌نامیم و گاه با توجه به این معنی که این گونه میل‌ها را به یاری پول بهتر و زودتر می‌توان تسکین داد، جزء پول دوست می‌نامیم.

او در ادامه می‌افزاید: بر اساس این سه جزء روح، ما سه‌گونه انسان داریم.

۱. انسان دانش‌پژوه

۲. انسان جاه‌طلب

۳. انسان نفع‌پرست

هر کدام از این سه گروه انسان‌ها نوع زندگی خود را برتر و لذیذتر از نوع دیگر معرفی می‌کنند.

اما افلاطون در داوری نهایی‌اش، انسان دانش‌پژوه را برتر از بقیه انسان‌ها معرفی می‌کند و در نهایت جزء دانش‌پژوه روح انسان را بر سایر اجزای روح انسانی برتر اعلان می‌کند. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲/۱۱۴۷-۱۱۵۱)

کند که سوار چهارپایی نیرومند شده و سگی یا پلنگی را برای شکار کردن راهنمایی می‌کند. در این فرض چند حالت متصور است:

فرض اول: سگ و پلنگ و چهارپا در تحت اوامر انسان باشند و هر سمت و هر شکاری که بخواهد و در هر مکانی که بخواهد فرود آید و استراحت کند، آن‌ها از او اطاعت کنند. در این صورت وضعیت همه - چهارپا، انسان، سگ و پلنگ - مطلوب خواهد بود.

فرض دوم: چهارپا بر انسان غلبه کند و مهار آن از دست انسان خارج شود، و در طی مسیر از انسان تبعیت نکند، در این صورت ممکن است گرفتار دره‌ها، گودال‌ها، خارها و درختان گردد و خود و سواره هر دو به هلاکت برساند.

فرض سوم: سگ قوی گردد و از صاحبش تبعیت نکند و اگر از دور صیدی ببیند یا چیزی را که او صید گمان می‌کند، راه خود را به سوی آن گیرد، اسب و سوار را نیز با خود همراه کند، در این صورت هم سواره و هم چهارپا و هم سگ آسیب می‌بینند. (همان، ۶۶-۶۷)

البته فرض چهارم آن است که پلنگ غلبه کند و از سواره تبعیت نکند و به چهارپا، سگ و انسان آسیب زند که مسکویه متعرض آن نشده است.

مسکویه در تمثیل دیگر، انسانی که سیاست نفس عاقله را کنار گذارده و تابع شهوت و غضب گردد، به مردی تشبیه می‌کند که یا قوت بس گرانبهایی در اختیار اوست، به خاطر ارزش بسیار زیادش، قابل قیمت‌گذاری نیست، اما او آن را در میان شعله‌های آتش می‌اندازد، تا به گچی مبدل شود که در آن منفعتی نیست و از این جهت ضرر هنگفتی را متحمل می‌شود.

او در نهایت از این تمثیلات و تشبیهات نتیجه می‌گیرد که سعادت و کمال انسان در آن است که نفس غضبیه و نفس بهیمیه مطیع نفس ناطقه گردند. (همان: ۶۷)

بعد از بیان اقسام فضایل و انواع نفس (قوای) انسان، حال چگونگی ترابط میان آن‌ها را از دیدگاه مسکویه پیگیری می‌کنیم.

ارتباط فضایل با قوای نفس

مسکویه بر این باور است، که میان قوای سه‌گانه نفس و فضایل بنیادی (رئیسه) ترابط وثیق و مستحکمی وجود دارد. بدین جهت مدعی است، که میان فضایل بنیادی و قوای نفس تناظر کمی وجود دارد و همچنین میان رذایل بنیادی و قوای نفس نیز تناظر کمی وجود دارد.

او برای تبیین تناظر کمی میان فضایل بنیادی و قوای نفس می‌افزاید: اگر قوه (نفس) ناطقه در حرکتش از حدود ذاتی خویش خارج نشود و در حد اعتدال باقی بماند و نسبت به معارف حقیقی و درست تمایل داشته باشد و به اموری که شبه معارف هستند، - و افراد غیر بصیر آن‌ها را معارف می‌پندارند، در صورتی که در حقیقت جزء جهالت‌ها هستند - تمایلی نشان ندهد. در صورت بروز و رشد چنین ویژگی در قوه (نفس) ناطقه، فضیلت علم پدیدار می‌شود و متعاقب آن فضیلت حکمت نمودار می‌شود.

در مورد قوه (نفس بهیمی) نیز همین حکم صادق است. یعنی اگر نفس بهیمی در مسیر حرکت خویش مطیع و منقاد اوامر و نواهی نفس عاقله باشد و از افراط و تفریط اجتناب کند، و جانب اعتدال را نگه دارد، از آن فضیلت عفت پدیدار می‌گردد و در پی آن فضیلت سخا و نمودار می‌شود. اگر قوه (نفس) غضبیه نیز در اجرای خواسته‌ها و تمایلاتش جانب اعتدال را نگه دارد. یعنی در فرمان قوه عاقله باشد و از افراط و تفریط اجتناب کند، از آن فضیلت حلم حادث می‌گردد و در پی آن فضیلت شجاعت نمودار می‌گردد.

ممکن است کسی از مسکویه این پرسش را بنماید، شما از یک طرف مدعی هستید، نفس دارای سه قوه است، و از طرف دیگر مدعی هستید، فضایل بنیادی چهار تا هستند، بر این اساس چه ارتباطی میان فضیلت چهارم و قوای نفس وجود دارد؟

مسکویه در پاسخ به چنین پرسش‌گری می‌گوید: در صورت تحقق فضایل سه‌گانه پیش‌گفته، از اجتماع این فضایل سه‌گانه فضیلتی نوین پدیدار می‌گردد که مرحله اتمام و اکمال آن فضایل است، و آن فضیلت عدالت است. (همان: ۳۸)

نکته: یادآوری این نکته ضروری است، که از دیدگاه مسکویه ردایل ضد فضایل هستند، و همان گونه که فضایل بنیادی بر چهار قسم تقسیم می‌شوند، ردایل بنیادی نیز به چهار قسم تقسیم می‌شوند، در برابر فضیلت بنیادی حکمت، ردیلت بنیادی جهل، و در برابر فضیلت عفت، ردیلت شره و در برابر فضیلت شجاعت، ردیلت جبن و در نهایت در برابر فضیلت رئیسه عدالت، ردیلت رئیسه جور قرار دارد. و به همان سان که هر یک از فضایل بنیادی دارای اقسام و زیرمجموعه‌های زیادی هستند، به همین قیاس، ردایل بنیادی نیز دارای اقسام و زیرمجموعه‌های متعددی هستند. (همان: ۳۹)

نتیجه‌گیری

مسکویه علیرغم آگاهی^۱ از طبقه‌بندی دوگانه فضایل ارسطو - فضایل عقلانی و فضایل منشی - و احتمالاً علیرغم آگاهی از دو نوع طبقه‌بندی فارابی درباره فضایل، همچنان تأکید او بر فضایل بنیادی چهارگانه بوده است و این طبقه‌بندی را بر سایر طبقه‌بندی‌ها ترجیح داده است. البته بر آگاهان با فلسفه یونان، این نکته مستور نیست که این طبقه‌بندی چهارگانه فضایل بنیادی، به نوعی در آثار افلاطون - به ویژه در کتاب چهارم جمهوری - و ارسطو - ذیل بحث حد وسط - قابل مشاهده است.

مسکویه بر این باور است که همه فضایل انسانی به نوعی بازگشت آن‌ها به این چهار قسم فضایل است و به همین قیاس ردایل که ضد فضایل هستند، به فضایل رئیسه و غیر رئیسه تقسیم می‌شوند و ردایل بنیادی به چهار قسم - جهل، شره، جبن و جور - تقسیم می‌شوند.

۱. نقل قول‌های متعدد و مکرر دیدگاه‌های ارسطو در آثار مسکویه، مؤید چنین آگاهی است.

او یادآور می‌شود که نباید دچار مغالطه و جایگزینی فضایل بنیادی غیر حقیقی به جای فضایل حقیقی گشت. بر اساس تحلیل او، برگشت نهایی این فضایل بنیادی به نظریه حد وسط ارسطوست و این فضایل در حقیقت حد وسط هستند و دو طرف آن‌ها را ردایل تشکیل می‌دهند. او به جد بر این اعتقاد پای می‌فشارد که فضایل در محیط عزلت نمود و تجلی نمی‌یابند، بلکه اجتماع نقش جدی در تحقق و به ثمر رسیدن این فضایل دارد.

او به ترابط حقیقی قوای نفس و فضایل اربعه ایقان دارد و به تصریح یادآور می‌شود که فضیلت بنیادی حکمت، منبعث از قوه ناطقه است و فضیلت رئیسه شجاعت منتج از قوه غضبیه و فضیلت عفت، منبعث از قوه شهویه است، البته تحقق دو فضیلت اخیر - شجاعت و عفت - در گرو پیروی دو قوه - شهویه و غضبیه - از اوامر و نواهی عقل است و در صورت تحقق سه فضیلت بنیادی پیش‌گفته، فضیلت دیگر - عدالت - نمودار می‌گردد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، (۱۴۰۳)، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۳، بی‌جا، دفتر نشر الکتاب.
۲. ارسطو، (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.
۳. همو، *درباره نفس*، ترجمه علیمرادی داودی، تهران، حکمت.
۴. افلاطون، (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
۵. همو، (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
۶. اکبری، رضا، (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، *تفاسیر ارائه شده از دیدگاه ابن سینا در خصوص شناخت انسان از وحدت و کثرت*، حکمت سینوی (مشکوه النور)، ش ۴۶.
۷. پینکافس، اداموند، (۱۳۸۲)، *از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی*، ترجمه حمیدرضا و مهدی علی‌پور، قم، دفتر نشر معارف.
۸. خادمی، عین الله، (پاییز ۱۳۸۹)، *راه‌های کسب سعادت از دیدگاه فارابی*، پژوهش‌های اخلاقی، ش ۱.
۹. داودی، علیمراد، (۱۳۸۶)، *مقالات داوری*، به کوشش سید ابراهیم اشک شیرین، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
۱۰. فارابی، (۱۴۰۵)، *فصول منتزعه*، تهران، الزهراء، چاپ دوم.
۱۱. همو، (۱۳۱۳/۱۹۹۲م)، *تحصیل السعاده*، چاپ شده در جلد اول «*الاعمال الفلسفیه*»، تحقیق، مقدمه و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، چاپ اول.
۱۲. همو، (۱۴۰۵)، *فصوص الحکمه*، تصحیح شیخ محمدحسن آل یاسین، قم، بیدار، چاپ دوم.
۱۳. همو، *الجمع بین رأی الحکیمین*.
۱۴. فلوطین، *دوره آثار فلوطین (تاسوعات)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
۱۵. کانت، (۱۳۸۸)، *فلسفه فضیلت*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار، چاپ سوم.
۱۶. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتبوی، قسمت اول و دوم، ج ۱، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی.
۱۷. مسکویه، (۱۴۱۵ هـ / ۱۳۷۳ ش)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، بیدار.
۱۸. همو، (۱۴۲۲ هـ / ۲۰۰۱ م)، *الهوامل والشوامل*، سید کسروی، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

پیش‌بینی اهمال‌کاری تحصیلی بر اساس فضیلت اخلاقی صبر با واسطه‌گری مؤلفه‌های اهداف پیشرفت در دانشجویان

فرهاد خرمائی^۱

فاطمه آزادی ده‌بیدی^۲

مصطفی زابلی^۳

چکیده

هدف پژوهش حاضر، بررسی رابطه‌ی بین مؤلفه‌های فضیلت اخلاقی صبر و اهمال‌کاری تحصیلی با واسطه‌گری مؤلفه‌های هدف‌گرایی در دانشجویان بود. بدین منظور ۲۶۰ دانشجو (۱۵۰ پسر و ۱۱۰ دختر) دانشگاه شیراز با استفاده از نمونه‌گیری خوشه‌ای تصادفی انتخاب شدند و به مقیاس صبر، مقیاس هدف‌گرایی و مقیاس اهمال‌کاری تحصیلی پاسخ دادند. پایایی ابزارهای پژوهش به وسیله‌ی ضریب آلفای کرونباخ و روایی آن‌ها به وسیله همبستگی درونی تعیین شد. برای تحلیل داده‌ها از تحلیل مسیر در مدل معادلات ساختاری استفاده شد. نتایج تحلیل مسیر نشان داد که از بین مؤلفه‌های صبر، مؤلفه‌های شکیبایی، متعالی‌شدن، رضایت و استقامت پیش‌بینی‌کننده منفی اهمال‌کاری تحصیلی بوده است. علاوه بر این هدف یادگیری در رابطه بین مؤلفه‌های صبر و اهمال‌کاری تحصیلی نقش واسطه‌ای را ایفا کرد. بر اساس نتایج این پژوهش و با توجه به این که صبر پیش‌بینی‌کننده منفی اهمال‌کاری تحصیلی می‌باشد، بنابر این پیشنهاد می‌شود، برای کاهش اهمال‌کاری تحصیلی دانشجویان برگزاری کارگاه‌های آموزش صبر مورد توجه قرار گیرد.

واژگان کلیدی

صبر، اهداف پیشرفت، اهمال‌کاری تحصیلی.

۱. دانشیار روانشناسی تربیتی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول). Email: khormaei@shirazu.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد روانشناسی تربیتی، مشاور آموزش و پرورش استان فارس.

Email: fatemeazadi320@gmail.com

Email: Zaboli_90@yahoo.com

۳. کارشناسی ارشد روانشناسی تربیتی دانشگاه شیراز.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۷/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۱۸

طرح مسأله

اهمال کاری^۱ در زندگی بشر سابقه‌ای بس طولانی دارد، به طوری که استیل^۲ (۲۰۰۷) رد آن را تا ۸۰۰ قبل از میلاد یعنی تقریباً ۳۰۰۰ سال قبل پیگیری کرده است. اما در مورد ارزش روان-شناسانه‌ی این رفتار باید گفت که هر چند این پدیده از این لحاظ جدید نیست ولی به قدمت پدیداریش هم نیست به طوری که از ۱۲۰ سال قبل به این پدیده به عنوان رفتاری قابل بررسی نگریسته شده است (جیمز^۳، ۱۹۲۶: به نقل از کلاس، کراوچاک و راجانی^۴، ۲۰۰۸).

انسان عادت دارد برای خطاهای خود، از جمله تأخیر در انجام کارها به عذر و بهانه‌های منطقی روی آورد و در نتیجه به تجدید و تقویت آن‌ها کمک کند و در حقیقت آن‌ها را موجه جلوه دهد و عواقب آن‌ها را فراموش کند. گاهی اهمال کاری در انجام یک کار (البته نه بیش از حد) ممکن است باعث شود که آن کار بهتر ارائه گردد. اما به طور کلی اهمال کاری رفتاری ناپسند و ناراحت کننده است که پیامدهای ناخوشایندی دارد و هرگز نمی‌توان از تأخیر در انجام کارها، به تصور و گمان بهتر انجام دادن آن‌ها دفاع کرد. اهمال کاری به هر نحوی که باشد، رفتاری نامطلوب و نکوهیده است که به تدریج در وجود انسان به صورت عادت در می‌آید و علاوه بر زبان‌های پیش‌بینی شده و پیش‌بینی نشده برای خود فرد نیز رنج آور است و شرمساری و بی‌زاری از خویشتن را همراه دارد (الیس و نال^۵، ۱۹۷۷: ترجمه: فرجاد، ۱۳۸۲).

واژه اهمال کاری، از این طریق که فردی در ذهن خود فرض یا عزم به پایان رساندن کاری دارد، ولی در اتمام آن در زمان مورد انتظار و دلخواه خود دچار شکست می‌شود، شناخته می‌شود (سنکال، کوئستنر و ولراند^۶، ۱۹۹۵). اهمال کاری را عده‌ای (الیس و نال، ۱۹۷۷: ترجمه: فرجاد، ۱۳۸۲) معادل تنبلی، تعلل، سهل انگاری و به تعویق انداختن دانسته‌اند (استیل، ۲۰۰۷) اهمال کاری عبارت است از به تأخیر انداختن عامدانه عملی که فرد، علی‌رغم آگاهی از پیامدهای منفی آن قصد انجام آن را دارد. همچنین می‌توان آن را این گونه توصیف کرد: تأخیر غیر ضروری در انجام دادن کاری که فرد در نهایت قصد تکمیل کردن و به انجام رساندن آن را دارد. نکته‌ای که باید توجه داشت این است که همیشه در اهمال کاری، انجام دادن کار با ناراحتی یا پریشانی صورت می‌گیرد (لی، اسکونبرگ^۷، ۱۹۹۳: سولومون و راث بلوم^۱، ۱۹۸۴).

1. Procrastination
2. Steel
3. James
4. Klassen, Krawchuk & Krawchuk
5. Ellis & Knall
6. Sene'cal, Koestner & Vallerand
7. Lay & Schouwenburg

بویس^۲ (۱۹۹۶) معتقد است که اهمال‌کاری حداقل دو ویژگی دارد: اول آن که اهمال‌کاری به معنای به تعویق انداختن تکلیفی مهم و دشوار است، یعنی کاری که ممکن است پاداش دور و یا قابل‌تردید داشته باشد (مثل نوشتن یک مقاله مشکل‌علمی) و در عوض انجام دادن کاری ساده‌تر، سریع‌تر و کمتر اضطراب‌برانگیز (مثل تمیز کردن میز قبل از نوشتن مقاله). دوم آنکه، در نتیجه این تأخیر در انجام کار، کیفیت عملکرد و نتایج بدست آمده کمتر از حدی می‌باشد که در صورت به موقع انجام گرفتن آن کار بدست می‌آید. به اعتقاد بویس (۱۹۹۶) اهمال‌کاری عبارت است از برگزیدن تسکین یا آسودگی کوتاه مدت به واسطه رفتارهایی که آسان‌اند و سریعاً به پاداش منجر می‌شوند و در عوض، اجتناب کردن از افعال یا حتی افکار مربوط به انجام کارهای مهم‌تر و دشوارتر.

برخی دیگر از پژوهشگران (وسلر^۳، ۱۹۸۰؛ به نقل از نینان^۴، ۲۰۰۸) بین اهمال‌کاری و تبدیلی تمایز قائل شده و ذکر می‌کنند که فرد تنبیل نسبت به انجام دادن کار بی‌میل است در حالی که اهمال‌کار، اغلب با مشغول نگه داشتن خود از انجام دادن تکلیفی اجتناب می‌ورزد که هم اکنون اولویت دارد.

عوامل روانشناختی گوناگون می‌تواند باعث ظهور و بروز اهمال‌کاری تحصیلی باشند. پژوهشگران عوامل متعددی را در ارتباط با اهمال‌کاری شناسایی کرده‌اند اضطراب، وابستگی (فراری^۵، ۱۹۹۱)، تنفر از وظایف، ترس از شکست (سولومون و راث بلوم، ۱۹۸۴)، ترس از ارزیابی منفی، کمال‌گرایی، عقاید غیرمنطقی، عزت نفس پایین، عادات نادرست در مطالعه، ناتوانی اکتسابی (فراری، پارکر و وار^۶، ۱۹۹۲) از جمله این عوامل هستند.

در سال‌های اخیر، اهمال‌کاری تحصیلی به عنوان نوعی "نقص در خود-نظم‌جویی"، مطرح شده است، یعنی ناتوانی فرد در کنترل افکار، هیجانات، عواطف و عملکرد خود مطابق با معیارهای مورد نظرش (فوس و بامیستر، ۲۰۰۴). یکی از جلوه‌های نقصان خود نظم‌جویی، در اهمال‌کاری تحصیلی، عبارت است از تمایل به تنزل موقت که در آن فرد پاداش‌های کوچک اما در دسترس را به پاداش‌های بزرگ اما دور از دسترس ترجیح می‌دهد، یعنی تنزل دادن ارزش پاداش‌ها (هاول، واتسون، پاول و بیور، ۲۰۰۶، دویت و شونبرگ، ۲۰۰۲). مطابق این دیدگاه تنزیل موقت و به طبع آن اهمال‌کاری تحصیلی تابع برخی عوامل موقعیتی، نظیر تأخیر در پاداش و آزارندگی

1. Solomon, Rothblum
2. Boice
3. Wessler
4. Neenan
5. Ferrari
6. Ferrari, Parker & Ware

تکلیف و ویژگی‌های شخصیتی از قبیل خودآگاهی کم، بی‌نظمی ذهنی، خودکنترلی کم و نقصان انگیزش پیشرفت است (استیل، ۲۰۰۷).

در پژوهش حاضر از بین مجموع عواملی که پیش آیند اهمال کاری محسوب می‌شوند، متغیر انگیزش پیشرفت، در قالب مدل‌های هدف‌گرایی، انتخاب شد. نظریه "جهت‌گیری هدف" یا هدف‌گرایی از جمله پرکاربردترین دیدگاه‌های انگیزش پیشرفت محسوب می‌شود (پینتریچ و شانک، ۲۰۰۲). ایمز^۲ (۱۹۹۲) جهت‌گیری هدف پیشرفت^۳ را به معنای دسته‌ای از الگوهای منسجم رفتار تعریف کرد که با شیوه‌های متفاوت‌گرایی یا درگیر شدن در تکالیف مختلف خود را نشان می‌دهند. این جهت‌گیری در موقعیت‌های تحصیلی، مبین انگیزه فرد از تحصیل است و به همین دلیل تمایلات، کنش‌ها و پاسخ‌های او را در موقعیت‌های یادگیری تحت تاثیر قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، جهت‌گیری هدف، یا هدف‌گرایی بیانگر الگوی منسجمی از باورهای فرد است که سبب می‌شود به روش‌های مختلفی به موقعیت‌ها گرایش پیدا کند، در آن زمینه به فعالیت بپردازد. اهداف پیشرفت به دو نوع اهداف تبحری و اهداف عملکردی تقسیم می‌شود (الیوت^۴، ۱۹۹۹). اهداف تبحری شامل باورهایی است مبنی بر آن که کلاس منجر به بهبود عملکرد می‌شود و شایستگی از طریق تسلط بر مفاهیم و مواجهه با موقعیت‌های چالش برانگیز به دست می‌آید (سینز، ژولینگن، ساولبرگ و هات-ولترز^۵، ۲۰۰۸). اهداف عملکردی شامل باورهایی است مبنی بر آن که شایستگی از طریق عملکرد بهتر از دیگران حاصل می‌شود (هرست، کنیپنبرگ و زو^۶، ۲۰۰۹).

متغیر دیگری که به نظر می‌رسد با اهمال کاری مرتبط باشد مفهوم صبر است. صبر فضیلتی اخلاقی است و به استقامت، شکیبایی، خویشنداری، رضایت و متعالی شدن فرد در موقعیت‌هایی اشاره دارد که برای او دشوار و ناخوشایند است (خرمائی، فرمانی و سلطانی، ۱۳۹۳). در این تعریف، صبر فرایند فعالانه‌ای است که موجب می‌شود فرد در مواجهه با موقعیت‌های دشوار و گاه غیر قابل تغییر ناله و شکایت نکرده و بردباری ورزد. همچنین، در انجام امور و فعالیت‌ها پایداری و ثبات داشته و در مقابل خواسته‌ها و امیال درونی خویشنداری نماید و سختی‌ها و ناملازمات را وسیله‌ای برای رسیدن به تعالی قرار دهد (خرمائی، زارعی، مهدی‌یار و فرمانی، ۱۳۹۳).

صبر در میان فضایل اخلاقی عرصه‌ی وسیعی دارد که اهمیت این خصلت در رشد اخلاقی و تعالی روحی انسان، سلامت خانواده، برخوردهای سالم در جامعه و مقاومت در میدان مبارزه و

1. Pintrich & Schunk
2. Ames
3. Achievement Goal Orientation
4. Elliot
5. Sins, Joolingen, Savelsbergh & Hout-Wolters
6. Herst, Knippenberg & Zhou

دیگر کمالات فردی و اجتماعی انکارناپذیر است. صبر در قرآن کریم به معنای ثبات، استحکام و قدرت، مقاومت در سختی، انجام وظیفه، مقاومت در برابر تحریکات داخلی نفسانی و مقاومت در برابر ناملایمات روزگار است (صدر، ۱۳۸۶). قرآن مومنان را به صبر دعوت می‌کند، زیرا در صبر فوایدی برای تربیت نفس و تقویت شخصیت و افزایش توانمندی انسان در برابر سختی‌ها وجود دارد. قرآن کریم سختی‌ها، بلاها و مصائب را امری جداناپذیر از زندگی انسان می‌داند (بلد: ۴).

پیشینه پژوهش‌ها اهمیت و کارآمدی صبر را در کاهش اضطراب و افسردگی (حسین ثابت، ۱۳۷۸؛ و سلطان نصیر، عزیزاده عصار و رحمتی، ۱۳۹۳)، رابطه منفی آن با ناامیدی (خرمائی، فرمانی و سلطانی، ۱۳۹۳) و رابطه مثبت آن با امیدواری (غباری بناب و خدایاری فرد، ۱۳۷۹؛ خرمائی، زارعی، مهدی‌یار و فرمانی، ۱۳۹۳) را نشان داده است. صبر و رابطه مثبت آن با رضایت زناشویی (فرمانی، خرمائی و دوکوهکی، ۱۳۹۳)، و نقش آن در سلامت روان (فرمانی، خرمائی و بانسی، ۱۳۹۳) نیز مورد بررسی قرار گرفته است. پژوهش حق جو (۱۳۹۱) نیز نشان داد که مؤلفه‌های صبر توانایی پیش‌بینی افکار خودکشی را دارد. خرمائی، فرمانی و کلانتری (۱۳۹۳) میان افراد افسرده، مضطرب و بهنجار در مؤلفه‌های صبر تفاوت معناداری گزارش نموده‌اند. کیهان‌فر (۱۳۸۹) نیز نشان داده است که همه‌ی مؤلفه‌های صبر با راهبرد مقابله‌ای ارزیابی مجدد رابطه‌ی مثبت معنادار و با راهبرد مقابله‌ای فرار-اجتناب رابطه‌ی منفی معنادار دارد. پژوهش‌هایی نیز رابطه‌ی منفی صبر را با پرخاشگری نشان داده است (شکوفه‌فرد و خرمائی، ۱۳۹۱). صبر همچنین با بهزیستی رابطه داشته است (اشنیتکر^۱، ۲۰۱۰، ۲۰۱۲، مرحمتی و یوسفی، ۱۳۹۴). خرمائی و آزادی‌ده‌بیدی (۱۳۹۴) نیز نشان دادند که مؤلفه‌های صبر پیش‌بینی‌کننده انگیزش پیشرفت در دانشجویان است. همچنین در پژوهش‌های آزادی‌ده‌بیدی و خرمائی (۱۳۹۴) و خرمائی، آزادی‌ده‌بیدی و زابلی (۱۳۹۴) صبر پیش‌بینی‌کننده اضطراب امتحان بود. در مورد ارتباط میان صبر و اهمال‌کاری نتایج تحقیقات مختلف نشان داده که صبر اهمال‌کاری را پیش‌بینی می‌کند. به عنوان مثال رحیمی (۱۳۹۴) در پژوهش خود با مقایسه اثربخشی راهبردهای خودتنظیمی و همچنین آموزش صبر بر کاهش اهمال‌کاری تحصیلی دانش‌آموزان نشان داد که آموزش مؤلفه‌های صبر منجر به کاهش اهمال-کاری تحصیلی یادگیرندگان می‌گردد. همچنین پژوهش فرمانی، درخشان و خرمائی (۱۳۹۴) نیز نشان داد که صبر و مؤلفه‌های آن پیش‌بینی‌کننده منفی اهمال‌کاری دانش‌آموزان است.

از سوی دیگر صبر نیز می‌تواند بر اهداف پیشرفت اثرگذار باشد. روساتی و همکاران^۲ (۲۰۰۷) صبر را به معنای چشم‌پوشی از منابع زمان حال به منظور بدست آوردن پاداش‌های ارزشمندتر در

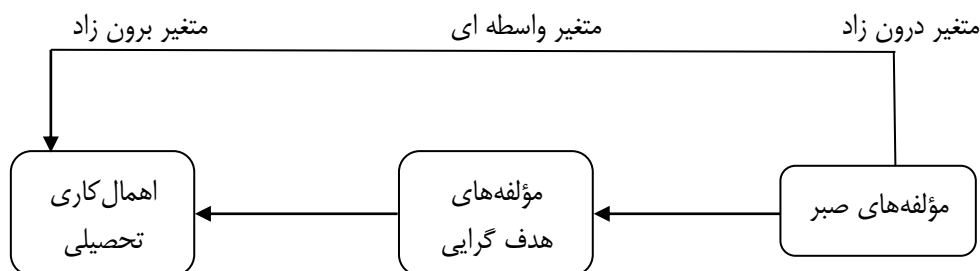
1. Schnitker

2. Rosati, Stevens, Hare & Hauser

آینده تعریف می‌کنند. همچنین دای و فیش باخ^۱ (۲۰۱۳) معتقدند که انتظار مستتر در صبر باعث افزایش ارزشمندی چیزهایی می‌شود که فرد در انتظار آن است. این نکته حلقه اتصال مفهوم صبر با اهداف پیشرفت است. در اهداف پیشرفت نیز فرد به دنبال کسب احساس شایستگی از طریق جلب قضاوت مثبت دیگران و اجتناب از قضاوت منفی آنان است که برای او یک نوع ارزش است و یا تبحر در تکالیف و تسلط بر آن یک ارزش است و ارزش رکن اصلی در نظریه اهداف پیشرفت الیوت و مک‌گریگور (۲۰۰۱) می‌باشد. خرمائی و آزادی‌ده‌بیدی (۱۳۹۴) در پژوهش خود با عنوان پیش‌بینی انگیزش پیشرفت بر اساس مؤلفه‌های صبر نشان دادند که از بین مؤلفه‌های صبر مؤلفه استقامت و رضایت پیش‌بینی‌کننده منفی و معنی‌دار هدف بالاترکلیفی است. همچنین مؤلفه‌های متعالی شدن، شکیبایی، استقامت و رضایت پیش‌بینی‌کننده معنی‌دار هدف یادگیری بوده است. مؤلفه‌های متعالی شدن و رضایت نیز پیش‌بینی‌کننده معنی‌دار هدف عملکردگرایی می‌باشد. مؤلفه‌های شکیبایی، استقامت و رضایت نیز به گونه منفی و مؤلفه متعالی شدن به گونه مثبت پیش‌بینی‌کننده هدف عملکردگریزی بوده است. پژوهش خرمائی، آزادی‌ده‌بیدی و زابلی (۱۳۹۴) نیز نشان داد که مؤلفه‌های متعالی شدن، استقامت، شکیبایی و رضایت پیش‌بینی‌کننده معنی‌دار هدف عملکردگریزی بودند. در خصوص رابطه بین اهداف پیشرفت و اهمال‌کاری نتایج تحقیقات مختلف نشان داده است که اهمال‌کاری تحصیلی با هدف تبحرگرایی رابطه منفی دارد (شر و اوسترمین، ۲۰۰۲؛ والترز، ۲۰۰۴) و با هدف عملکردگریزی رابطه مثبت دارد (مک‌گریگور و الیوت، ۲۰۰۲؛ والترز، ۲۰۰۴).

پژوهشگرانی مانند اشنیتکر و آمونز (۲۰۰۷) صبر را به عنوان یک صفت و توانایی شخصیتی مستقل مورد توجه قرار داده‌اند که منجر به بروز پیامدهای مثبت می‌شود. از نظر آنان افراد صبور تلاش بیشتری در پیگیری اهداف نشان می‌دهند و اهداف خود را صبورانه پیگیری می‌کنند، همچنین افراد صبور رضایت بیشتری از دستیابی به هدف گزارش می‌کنند. از سوی دیگر خرمائی و همکاران (۱۳۹۳) نیز این سازه را فضیلتی اخلاقی تعریف می‌کنند. این محققین فضیلت‌های اخلاقی را صفاتی می‌دانند که بر چسب ارزش بر آن نهاده می‌شود. ضرورت انجام پژوهش حاضر این است که نتایج آن نشان خواهد داد، چگونه فضیلت‌های اخلاقی مانند صبر می‌تواند بر رفتارهایی مانند اهمال‌کاری تأثیر گذار باشد. بنابر این پژوهش حاضر منجر به بسط و گسترش دانش نظری در خصوص رابطه فضیلت‌های اخلاقی و رفتار خواهد شد. تأیید این رابطه نیز اساسی برای ارائه راهکارهای عملی خواهد بود. در مجموع می‌توان گفت که نتایج پژوهش‌ها نشان می‌دهد بین صبر و اهمال‌کاری رابطه وجود دارد (برای مثال رحیمی، ۱۳۹۴، فرمانی، درخشان و

خرمائی، ۱۳۹۴). همچنین بین مؤلفه‌های اهداف پیشرفت و اهمال‌کاری نیز رابطه معنی‌دار گزارش شده است (برای مثال شر و استرمن، ۲۰۰۲، والترز، ۲۰۰۴ و خرمائی و همکاران، ۱۳۹۴). لیکن نوآوری این پژوهش مشاهده رابطه بین این سازه‌ها در یک مدل واحد است. لذا این پژوهش با استناد به پیشینه تحقیقات به دنبال پاسخ‌گویی به این مسئله است که چگونه مفهومی اخلاقی - دینی مانند صبر می‌تواند با واسطه‌گری اهداف پیشرفت، بر اهمال‌کاری اثرگذار باشد. شکل (۱) مدل مفهومی پژوهش را نشان می‌دهد.



شکل ۱: طرح کلی مدل پیش‌بینی اهمال‌کاری بر اساس مؤلفه‌های صبر با واسطه‌گری مؤلفه‌های هدف‌گرایی

روش پژوهش

روش این پژوهش توصیفی از نوع همبستگی بود که در آن رابطه بین متغیرها در قالب تحلیل مسیر با استفاده از مدل معادلات ساختاری مورد بررسی قرار گرفت. متغیر برون‌زاد^۱، در این مطالعه شامل مؤلفه‌های صبر، متغیر واسطه‌ای^۲ هدف‌گرایی و متغیر اهمال‌کاری تحصیلی متغیر درون‌زاد^۳ این پژوهش بوده است.

جامعه، نمونه و روش نمونه‌گیری

جامعه آماری پژوهش دانشجویان دانشگاه شیراز بودند و مشارکت کنندگان در پژوهش را ۲۶۰ نفر از دانشجویان (۱۵۰ پسر و ۱۱۰ دختر) مقطع کارشناسی تشکیل دادند که به روش نمونه‌گیری خوشه‌ای تصادفی^۴ انتخاب شدند. بدین صورت که از هر دانشکده تعدادی کلاس به تصادف انتخاب شد و کلیه دانشجویان این کلاس‌ها، مشارکت کنندگان در پژوهش را تشکیل دادند.

1. Exogenous variable
2. Mediator Variable
3. Endogenous variable
4. random cluster sampling

ابزارهای پژوهش

مقیاس صبر

مقیاس صبر به وسیله خرمائی و همکاران (۱۳۹۳) تهیه شده است. این مقیاس ۲۵ گویه دارد که به شیوه ۵ درجه‌ای لیکرت از کاملاً درست (با نمره ۵) تا کاملاً نادرست (با نمره ۱) نمره‌گذاری می‌شود. برای تعیین روایی و پایایی این مقیاس، از تحلیل عاملی به روش مؤلفه‌های اصلی همراه با چرخش واریماکس استفاده شده است. نتایج تحلیل عاملی وجود ۵ عامل را در این مقیاس مورد تأیید قرار داد. این مؤلفه‌ها عبارتند از متعالی شدن^۱ (تحمل سختی‌ها، مصایب و ناملايمات جهت رسیدن به مرتبه بالاتری از تعالی، قرب الهی و رشد معنوی)، شکیبایی^۲ (بردباری و تحمل مصائب و سختی‌ها)، رضایت^۳ (پذیرش وضع موجود بدون گله و شکایت و قبول شرایطی که فرد هم اکنون در آن قرار دارد)، استقامت^۴ (پایداری و ثبات در انجام امور و مداومت در کار و فعالیت) و درنگ^۵ (خویشتن‌داری و به تعویق‌اندازی خواسته‌ها و کنترل وسوسه‌های درونی)، که در این میان ضرایب آلفای کرونباخ برای مؤلفه‌های متعالی شدن با ۰/۸۴، گویه، ۰/۸۴، برای مؤلفه‌ی شکیبایی با ۰/۶۷، گویه، ۰/۶۷، برای مؤلفه‌ی رضایت با ۰/۶۰، گویه، ۰/۶۰، برای مؤلفه‌ی استقامت با ۰/۶۱، گویه، ۰/۶۱ و برای مؤلفه‌ی درنگ با ۰/۶۸، محاسبه شده است. همچنین ضریب آلفای کرونباخ کل ۰/۸۶ بدست آمده است (خرمائی و همکاران، ۱۳۹۳). در این پژوهش برای بررسی روایی مقیاس صبر از همبستگی هر زیر مقیاس با نمره کل استفاده شد که دامنه این همبستگی‌ها از ۰/۶۱ تا ۰/۷۱ به دست آمد. برای پایایی مقیاس نیز از روش آلفای کرونباخ استفاده شد ضریب پایایی برای بعد متعالی شدن ۰/۷۸، شکیبایی ۰/۶۴، رضایت ۰/۵۹، استقامت ۰/۵۴ و درنگ ۰/۶۵ به دست آمده است.

مقیاس هدف‌گرایی

مقیاس هدف‌گرایی به وسیله خرمائی (۱۳۸۵) تهیه شده است. این پرسشنامه ۲۰ گویه دارد که به شیوه ۷ درجه‌ای لیکرت از کاملاً درست (با نمره ۷) تا کاملاً نادرست (با نمره ۱) نمره‌گذاری شده‌اند. حداکثر نمره آزمودنی در هر عامل ۳۵ و حداقل نمره اکتسابی در هر عامل ۵ است. خرمائی (۱۳۸۵) با استفاده از تحلیل عوامل به روش مؤلفه‌های اصلی همراه با چرخش واریماکس،

1. Transcendence
2. Tolerance
3. Consent
4. Persistence
5. Delay

۴ عامل یادگیری‌گرایی، بلا تکلیف‌گرایی، عملکردگرایی و عملکردگریزی را از این مقیاس مورد تایید قرار داد. که در مجموع ۵۸/۴۷ درصد کل واریانس را تبیین می‌کردند. یادگیری‌گرایی (به عنوان گرایش برای رشد خود به وسیله اکتساب مهارت‌های جدید، تجربیابی در موقعیت‌های جدید و پیشرفت شایستگی‌های فردی تعریف می‌شود)، عملکردگرایی (تاکید بر کسب شایستگی و جلب قضاوت مثبت دیگران دارد)، عملکردگریزی (تاکید بر دوری جویی و اجتناب از عدم شایستگی و اجتناب از قضاوت منفی دیگران دارد) و بلا تکلیف‌گرایی (به شک و تردیدها، ابهامات و دودلی‌های فراگیران نسبت به ارزش فعالیت و تکلیف در موقعیت‌های آموزشی اشاره دارد). این محقق پایایی پرسشنامه را به روش آلفای کرونباخ، برای بعد بلا تکلیف‌گرایی با ۵ گویه ۰/۸۷، یادگیری‌گرایی با ۵ گویه ۰/۷۸، عملکردگرایی با ۵ گویه ۰/۸۱ و عملکردگریزی با ۵ گویه ۰/۷۴ محاسبه کرده است. در این پژوهش نیز برای بررسی پایایی این ابزار از روش آلفای کرونباخ استفاده شد که ضریب پایایی برای بعد بلا تکلیف‌گرایی ۰/۸۳، عملکردگرایی ۰/۶۱، عملکردگریزی ۰/۷۷ و یادگیری‌گرایی ۰/۸۱ به دست آمد.

مقیاس اهمال‌کاری تحصیلی

این مقیاس توسط سولومون و راث بلوم (۱۹۸۴) ساخته شده است و دارای ۲۷ گویه می‌باشد. نحوه پاسخ دهی به این گویه‌ها به این صورت است که پاسخ دهندگان میزان موافقت خود را با هر گویه با انتخاب یکی از گزینه‌های «به ندرت»، «بعضی اوقات»، «اغلب اوقات» و «همیشه» نشان می‌دهند که به گزینه «به ندرت» نمره ۱، «بعضی اوقات» نمره ۲، «اغلب اوقات» نمره ۳ و «همیشه» نمره ۴، تعلق می‌گیرد. روایی مقیاس اهمال‌کاری تحصیلی با استفاده از روایی همسانی درونی، ۰/۸۴ گزارش شده است و پایایی این مقیاس با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ ۰/۶۴ بدست آمد (سولومون، ۱۹۹۸؛ به نقل از دهقانی، ۱۳۸۷). در این پژوهش نیز جهت بررسی پایایی مقیاس از آلفای کرونباخ استفاده شده است که ضریب پایایی برای کل پرسشنامه ۰/۷۷ به دست آمد. با توجه اینکه در این پژوهش از نمره کل مقیاس اهمال‌کاری تحصیلی استفاده شده است. بنابراین برای بررسی روایی این ابزار از همبستگی گویه‌ها با نمره کل استفاده گردید. دامنه این همبستگی‌ها از ۰/۳۶ تا ۰/۶۳ بوده است.

روش تجزیه و تحلیل اطلاعات

در تحلیل داده‌های این پژوهش از دو نرم‌افزار Spss و Amos استفاده شده است. نرم‌افزار Spss به منظور تحلیل داده‌های توصیفی، از قبیل میانگین و انحراف معیار مورد استفاده قرار گرفت و برای آزمون فرضیه‌های پژوهش از روش تحلیل مسیر در مدل معادلات ساختاری نرم افزار (AMOS) استفاده شد.

یافته‌ها

یافته‌های توصیفی مؤلفه‌های صبر، هدف‌گرایی و اهمال‌کاری تحصیلی شامل میانگین، انحراف معیار، حداقل و حداکثر نمره‌ها در جدول ۱ آمده است. جدول ۱: میانگین و انحراف معیار و حداقل و حداکثر نمره‌های دانشجویان در متغیرهای مؤلفه‌های صبر، هدف‌گرایی و اهمال‌کاری تحصیلی

متغیر	میانگین	انحراف معیار	حداقل نمره	حداکثر نمره
متعالی شدن	۲۸/۹۶	۴/۷۷	۱۲	۴۰
شکیبایی	۲۱/۴۲	۴/۰۱	۹	۳۷
رضایت	۱۲/۴۰	۲/۸۶	۵	۲۰
استقامت	۱۰/۷۵	۲/۰۱	۵	۱۵
درنگ	۱۰	۲/۱۰	۳	۱۵
عملکردگریزی	۱۹/۱۱	۵/۷۸	۵	۳۴
هدف‌گرایی	۲۵/۲۸	۷/۰۶	۶	۸۷
یادگیری	۲۴/۸۰	۵/۵۴	۵	۳۵
בלاتکلیفی	۱۸/۲۲	۶/۸۳	۵	۳۵
اهمال‌کاری تحصیلی	۳۲/۹۱	۷/۴۷	۱۶	۵۴

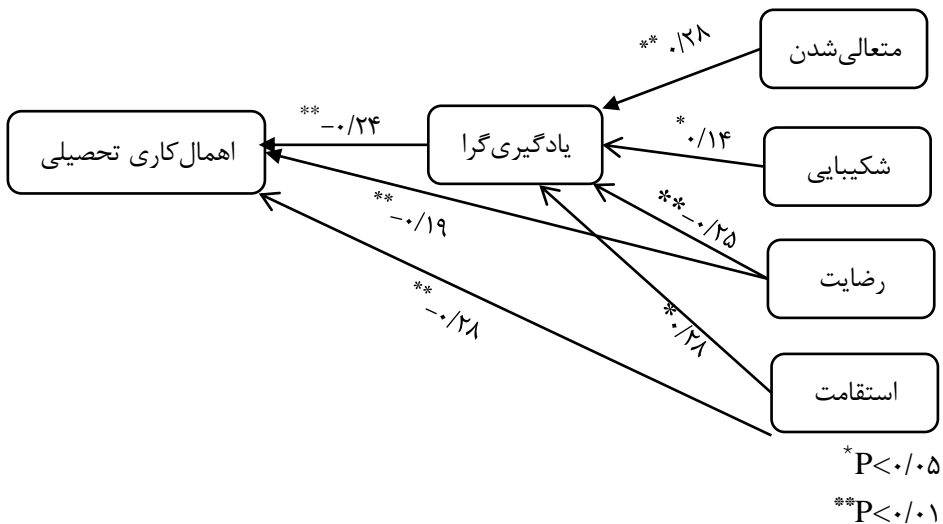
به منظور بررسی رابطه‌ی بین متغیرهای پژوهش نیز از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شد که نتایج آن در جدول ۲ نشان داده شده است. جدول ۲: ماتریس همبستگی بین متغیرهای پژوهش

متغیر	اهمال‌کاری تحصیلی	بلاتکلیفی	عملکردگرایی	یادگیری	عملکردگریزی	متعالی شدن	شکیبایی	رضایت	استقامت	درنگ
اهمال‌کاری تحصیلی	۱									
بلاتکلیفی	۰/۲۸**	۱								
عملکردگرایی	-۰/۱۰	*۰/۱۲	۱							
یادگیری	**۰/۳۷	-۰/۱۱	**۰/۲۷	۱						
عملکردگریزی	۰/۲۲**	**۰/۵۶	**۰/۴۰	**۰/۲۷	۱					

متعالی شدن	۱	-.۰۲	**۰/۳۵	**۰/۱۸	**۰/۲۲	-.۰۳۱**
شکیبایی	۱	-.۰۳۳	**۰/۲۳	**۰/۱۳	**۰/۱۳	**۰/۲۷
رضایت	۱	-.۰۴۵	**۰/۲۹	**۰/۵۱	-.۰۲	**۰/۲۰
استقامت	۱	-.۰۲۷	**۰/۱۷	**۰/۳۸	۰/۰۶	**۰/۲۹
درنگ	۱	-.۰۲۱	**۰/۳۷	**۰/۲۹	**۰/۳۳	**۰/۴۷

**P<۰/۰۵ *P<۰/۰۱

به منظور تعیین سهم مؤلفه‌های صبر در پیش‌بینی اهمال‌کاری تحصیلی و بررسی نقش واسطه‌های هدف‌گرایی، بر اساس مبانی نظری و پیشینه تحقیقاتی مدلی طراحی شد که از متغیر برون‌زاد (مؤلفه‌های صبر)، متغیر واسطه (هدف‌گرایی) و متغیر درون‌زاد (اهمال‌کاری تحصیلی) تشکیل شده بود. مدل پیشنهاد شده با استفاده از روش تحلیل مسیر در مدل معادلات ساختاری مورد بررسی قرار گرفت. مدل نهایی پژوهش در شکل (۲) ارائه شده است.



شکل ۲: مدل نهایی پژوهش (پیش‌بینی اهمال‌کاری تحصیلی بر اساس مؤلفه‌های صبر با واسطه‌گری مؤلفه‌های هدف‌گرایی)

نتایج حاصل از این تحلیل نشان داد که مدل نهایی از برازش مطلوبی برخوردار است. جدول (۳) شاخص‌های برازش مدل را نشان می‌دهد.

جدول ۳: شاخص‌های برازش مدل

شاخص	RMSEA	CFI	AGFI	GFI	IFI	NFI	CMIN/DF
مقدار	۰/۰۵۷	۰/۹۹	۰/۹۵	۰/۹۹	۰/۹۹	۰/۹۸	۱/۹۲

بر اساس نتایج حاصل از آزمون مدل پژوهش (شکل ۱)، اثرات مستقیم، غیرمستقیم و کل به دست آمده برای متغیرهای پژوهش در جدول ۴ آورده شده است.

جدول ۴: اثرات مستقیم، غیرمستقیم و کل متغیرهای پژوهش

مسیر	اثر مستقیم	سطح معناداری	اثر غیرمستقیم	سطح معناداری	اثر کل	سطح معناداری
اهمال کاری تحصیلی:						
متعالی شدن	---	---	-۰/۰۷	۰/۰۰۱	-۰/۰۷	۰/۰۰۱
شکیبایی	---	---	-۰/۰۴	۰/۰۱۴	-۰/۰۴	۰/۰۵
رضایت	-۰/۱۹	۰/۰۰۱	۰/۰۶	۰/۰۰۱	-۰/۱۳	۰/۰۵
استقامت	-۰/۲۸	۰/۰۰۱	-۰/۰۷	۰/۰۰۱	-۰/۳۵	۰/۰۰۱
بر یادگیری گرای:						
متعالی شدن	۰/۲۸	۰/۰۰۱	---	---	۰/۲۸	۰/۰۰۱
شکیبایی	۰/۱۴	۰/۰۱۹	---	---	۰/۱۴	۰/۰۱۹
رضایت	-۰/۲۵	۰/۰۰۱	---	---	-۰/۲۵	۰/۰۰۱
استقامت	۰/۲۸	۰/۰۰۱	---	---	۰/۲۸	۰/۰۰۱
بر اهمال کاری تحصیلی:						
یادگیری	-۰/۲۴	۰/۰۰۱	---	---	-۰/۲۴	۰/۰۰۱

همان گونه که در جدول ۴ ملاحظه می‌شود، از بین مؤلفه‌های صبر، مؤلفه استقامت (۰/۰۰۱) $(\beta = -0/28, p = 0/001)$ و مؤلفه رضایت $(\beta = -0/19, p = 0/001)$ پیش‌بینی کننده منفی اهمال-کاری تحصیلی بودند. همچنین نتایج به دست آمده نشان داد که مؤلفه متعالی شدن $(p = 0/001)$ ، $(\beta = 0/28)$ ، مؤلفه شکیبایی $(\beta = 0/14, p = 0/05)$ و مؤلفه استقامت $(\beta = 0/28, p = 0/001)$ پیش‌بینی کننده مثبت هدف یادگیری و مؤلفه رضایت $(\beta = -0/25, p = 0/001)$ پیش‌بینی کننده منفی هدف یادگیری هستند. نتایج در خصوص تأثیر هدف‌گرایی بر اهمال‌کاری تحصیلی نیز نشان داد (جدول ۴) که هدف یادگیری $(\beta = -0/24, p = 0/001)$ ، توانسته اهمال‌کاری تحصیلی را

به صورت منفی پیش‌بینی نماید. به دنبال بررسی نقش واسطه‌ای اهداف پیشرفت در رابطه‌ی بین مؤلفه‌های صبر و اهمال‌کاری تحصیلی نتایج نشان داد (جدول ۴) که از بین اهداف پیشرفت تنها هدف یادگیری نقش واسطه‌ای را ایفا نموده است. در این بیان اثرات مستقیم، غیر مستقیم و کل مؤلفه متعالی شدن بر اهمال‌کاری تحصیلی نشان داد (جدول ۴) که مؤلفه متعالی شدن تنها دارای اثر غیر مستقیم منفی ($\beta = -0.07, P = 0.001$) با واسطه‌گری هدف یادگیری بر اهمال‌کاری تحصیلی است. بنابراین هدف یادگیری نقش واسطه‌ای کامل بین مؤلفه متعالی شدن و اهمال‌کاری تحصیلی دارد. همچنین مؤلفه شکیبایی تنها دارای اثر غیر مستقیم ($\beta = -0.04, P = 0.014$) با واسطه‌گرایی کامل هدف یادگیری بر اهمال‌کاری تحصیلی است. اثرات مستقیم، غیر مستقیم و کل مؤلفه رضایت بر اهمال‌کاری نشان می‌دهد (جدول ۴) که مؤلفه رضایت علاوه بر اثر مستقیم منفی ($\beta = -0.19, P = 0.001$) دارای اثر غیر مستقیم ($\beta = 0.06, P = 0.001$) بر اهمال‌کاری تحصیلی با واسطه‌گری هدف یادگیری است. این یافته نقش واسطه‌گری سهمی هدف یادگیری در ارتباط بین مؤلفه رضایت و اهمال‌کاری تحصیلی را نشان می‌دهد. علاوه بر این نتایج در مورد اثرات مستقیم، غیر مستقیم و کل مؤلفه استقامت بر اهمال‌کاری تحصیلی نشان می‌دهد (جدول ۴) که مؤلفه استقامت علاوه بر اثر مستقیم منفی ($\beta = -0.28, P = 0.001$) دارای اثر غیر مستقیم منفی ($\beta = -0.07, P = 0.001$) بر اهمال‌کاری تحصیلی با واسطه‌گری هدف یادگیری است. این یافته نقش واسطه‌گری سهمی هدف یادگیری در ارتباط بین مؤلفه استقامت و اهمال‌کاری تحصیلی را نشان می‌دهد.

بحث و نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش حاضر نشان داد که مؤلفه‌های استقامت و رضایت به صورت منفی و معنی‌داری اهمال‌کاری تحصیلی را پیش‌بینی می‌کنند. این نتایج با یافته‌های فرمانی، درخشان و خرمائی (۱۳۹۴) و رحیمی (۱۳۹۴) همسو است. استقامت را می‌توان پایداری و ثبات در انجام امور و مداومت در کار و فعالیت توصیف کرد. انجام تکلیف برای دانشجویان کاری دشوار و ناخوشایند است. طبیعت لذت‌گرای انسان به دنبال آسایش و عدم انجام کارهای دشوار است، اما انجام این تکالیف بخش اجتناب‌ناپذیری از زندگی است. بنابراین استقامت در انجام تکالیف از جمله مؤلفه‌هایی است که به کاهش اهمال‌کاری دانش‌آموزان کمک می‌کند. نتایج تحقیق کومر و سیکرکا^۱ (۲۰۱۴) نیز نشان می‌دهد فردی که صبورانه رفتار می‌کند توانایی مقابله خوب با شرایط ناخوشایند را دارد لذا اگر انجام تکلیف را به عنوان عملی ناخوشایند در نظر بگیریم صبر می‌تواند باعث کاهش اهمال‌کاری شود.

رضایت عبارت است از پذیرش وضع موجود بدون گله و شکایت و قبول آن چه که فرد در آن قرار دارد. آقا تهرانی (۱۳۸۵) یکی از علل اهمال کاری نارضایتی از وضع موجود است افرادی که از وضعیت خود رضایت ندارند را می‌توان کمال‌گرا نامید. این افراد فکر می‌کنند شرایط لازم و کافی برای شروع کار وجود ندارد و از وضع موجود جهت آغاز کردن کار رضایت ندارند و به همین دلیل زمان زیادی را از دست می‌دهند. نتایج تحقیقات یازیکی و بولوت^۱ (۲۰۱۵)، جدیدی، محمدخانی و زاهدی تجریشی (۲۰۱۱) و شاطریان و محمدی (۱۳۹۰) همین موضوع را نشان می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت مؤلفه رضایت می‌تواند در کاهش کمال‌گرایی و در پی آن کاهش اهمال کاری تحصیلی کمک کننده باشد.

نتایج پژوهش در رابطه بین مؤلفه‌های صبر و هدف‌گرایی نشان داد که بین مؤلفه‌های متعالی شدن، شکیبایی، استقامت و هدف‌یادگیری رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد. ویژگی افراد متعالی (تحمل سختی‌ها و صبور بودن در مصایب و نامالایمات جهت دستیابی به هدف و رسیدن به قرب الهی و رشد معنوی بهتر) است (خرمائی و فرمانی، ۱۳۹۴). اهداف یادگیری با پیامدهای رفتاری، عاطفی و شناختی مثبت همراه است که موجب تسهیل تحمل و پایداری دانش‌آموزان در انجام تکالیف و افکار مثبت در هنگام شکست تحصیلی می‌شود. در حالی که اهداف عملکردگرایی با درماندگی، کنارگیری، خودارزیابی منفی در مواقع تکالیف دشوار و شکست مرتبط می‌باشد (باتلر^۲، ۱۹۹۳). بنابراین افراد متعالی با تحمل و پایداری در انجام تکالیف به اهداف آموزشی خود نائل می‌شوند. افراد شکیب‌دارای ویژگی‌های (بردباری و تحمل مصائب و تاب‌آوری در مقابل سختی‌ها) می‌باشند (خرمائی و فرمانی، ۱۳۹۴) و از طرف دیگر پژوهش‌های مختلف مجموعه‌ای از جنبه‌های مثبت را به اهداف یادگیری مرتبط می‌دانند. برای مثال افرادی که هدف یادگیری دارند در قبال مواجه شدن با مسأله یا مشکل، کار خود را ادامه می‌دهند، آن‌ها تمایل به انجام تکالیف چالش‌برانگیز و مشکل دارند، به صورت درونی برانگیخته می‌شوند و احساس بهتری نسبت به یادگیری دارند (بروک، نیشیدا، چیانگ، گریم و ریم-کافمن^۳، ۲۰۰۸). بالطبع افراد شکیب‌با تحمل سختی‌ها و مصائب در پی تاکید بر افزایش کفایت و کسب مهارت در تکلیف می‌شوند. افراد دارای مؤلفه استقامت با ویژگی‌های (پایداری و ثبات در انجام امور و مداومت در کار و فعالیت) شناخته می‌شوند. یادگیری بیشتر مطالب، غلبه بر چالش و افزایش میزان شایستگی، ویژگی افراد با اهداف یادگیری است (ایمز و آرچر^۴، ۱۹۸۸؛ دوویک و لگت^۱، ۱۹۸۸).

1. Yaziki& Bulut

2. Butler

3. Brock, Nishida, Chiang, Grimm & Rimm- Kaufman

4. Ames & archer

این نوع جهت‌گیری به یادگیری و شایستگی در تکلیف توجه می‌کند و منجر به میزان بالاتری از کارآمدی، ارزش تکلیف، علاقه، تلاش و پشتکار، می‌شود (پنتریچ^۲، ۲۰۰۰). بنابراین این افراد با مداومت و پایداری در فعالیت‌هایشان بر مشکلات و چالش‌ها غلبه کرده و بر میزان شایستگی خود می‌افزایند. همچنین نتایج نشان داد مؤلفه رضایت به صورت منفی هدف یادگیری را پیش-بینی می‌کند. در تبیین رابطه منفی مؤلفه رضایت و هدف یادگیری می‌توان گفت پذیرش وضع موجود و قبول آن چه در موقعیت وجود دارد باعث می‌شود فرد نیروی انگیزشی لازم را برای یادگیری و تسلط بر امور پیدا نکند (خرمائی و آزادی دهیدی، ۱۳۹۴).

نتایج پژوهش در رابطه بین هدف‌گرایی و اهمال‌کاری تحصیلی نشان داد که هدف یادگیری به صورت منفی اهمال‌کاری تحصیلی را پیش‌بینی می‌کند. این نتایج هماهنگ با یافته‌های ایمز (۱۹۹۲)، آندرمین و ماهر^۳ (۱۹۹۴) و ادرنو ماهر^۴ (۱۹۹۵) است. افرادی که به اهداف یادگیری گرایش دارند معمولاً علاقمندند که شایستگی‌های کلی خود را نشان دهند. برای یادگیری و پیشرفت تلاش می‌کنند و از راهبردهای یادگیری عمیق استفاده می‌کنند و در صورت شکست آن را به تلاش کم و یا راهبردهای ضعیف یادگیری نسبت می‌دهند. این افراد اعتماد به نفس بیشتری از خودشان نشان می‌دهند، تکالیف پیچیده را انتخاب می‌کنند و ثبات و استقامت بیشتری را در انجام تکلیف نشان می‌دهند (فینی، پپر و بارون^۵، ۲۰۰۴). بنابراین هرچه میزان گرایش به اهداف یادگیری بیشتر باشد میزان اهمال‌کاری تحصیلی کمتر است. زیرا آن‌ها به دنبال یادگیری بیشتری هستند و از یادگیری به خاطر یادگیری لذت می‌برند.

نتایج پژوهش نشان داد که هدف یادگیری در رابطه بین مؤلفه متعالی شدن و اهمال‌کاری تحصیلی نقش واسطه‌گری کامل دارد. همان‌طور که اشاره شد تحمل سختی‌ها و صبور بودن در مصایب و ناملایمات جهت دستیابی به هدف و رسیدن به قرب الهی و رشد معنوی بهتر ویژگی‌های افراد متعالی است. دانش‌آموزان و دانشجویانی که اهداف یادگیری دارند، تکالیف چالش‌انگیزتری انتخاب می‌کنند و در فرایند یادگیری بیشتر درگیر می‌شوند (ایمز، ۱۹۹۲). همچنین افراد با گرایش به هدف یادگیری به دنبال تکوین و رشد شایستگی‌ها و مهارت‌های خود در یک تکلیف یا فهم بیشتر موضوع هستند و برای غلبه بر چالش یا افزایش سطح کفایت خود تلاش می‌کنند در انجام تکالیف معنایی یافته و برای دستیابی به هدفی والاتر سختی‌ها را

1. Dweck & leggett
2. Pintrich
3. Anderman & Maehr
4. Urdan & maehr
5. Finney, piper & Barron

تحمل کنند و در نتیجه کمتر دست به اهمال کاری می‌زنند.

در تبیین نقش واسطه‌گری هدف یادگیری در رابطه بین مؤلفه شکیبایی و اهمال کاری تحصیلی می‌توان گفت شکیبایی به معنی بردباری و تحمل مصائب و سختی‌ها می‌باشد. مورینیس (۲۰۰۷) مطرح می‌کند صبر می‌تواند افراد را برای کنار آمدن با مشکلات زندگی توانمند سازد و فرد صبور سعی در بهتر نمودن شرایط را دارد. از طرفی در هدف یادگیری فرد بر اهدافی مانند یادگیری در حد امکان، چیره شدن بر چالش‌ها و افزایش سطح شایستگی تأکید دارد. استیل (۲۰۰۷) یکی از علل اهمال کاری را پایین بودن آستانه تحمل می‌داند. یعنی فرد اهمال کار به این دلیل که توانایی تحمل سختی‌ها را ندارد از انجام کار اجتناب می‌ورزد. لذا با توجه به این که فرد صبور شرایط دشوار و سختی‌ها را بهبود می‌بخشد از شدت سختی‌ها کاسته شده و آستانه تحمل فرد نیز بالا می‌رود و برای تسلط بر تکالیف تحمل بیشتری نشان می‌دهد و در نتیجه اهمال کاری کاهش می‌یابد.

در زمینه نقش واسطه‌گری هدف یادگیری در رابطه بین مؤلفه استقامت و اهمال کاری تحصیلی نیز می‌توان گفت پایداری و ثبات و مداومت در کار و فعالیت یکی از مهم‌ترین عوامل انگیزشی برای دست یابی به اهداف است. در واقع هدف یادگیری با تمایل فرد به رشد خود به وسیله کسب دانش و مهارت‌های جدید، تسلط بر موقعیت‌های جدید و پیشرفت در شایستگی‌های فردی مشخص می‌شود. افراد با پایداری و استقامتی که از خود نشان می‌دهند به این اهداف نائل می‌شود و بالطبع در چنین افرادی اهمال کاری کمتری مشاهده می‌شود.

در تبیین نقش واسطه‌گری هدف یادگیری در رابطه بین مؤلفه رضایت و اهمال کاری تحصیلی می‌توان گفت یکی از دلایل اهمال کاری آن است که افراد می‌خواهند کار را خوب و بی عیب عرضه کنند تا مورد پسند دیگران واقع شود و نقش خود را در این میان فراموش می‌کنند، بدین جهت رغبتی به انجام کار ندارند. در حالی که افراد صبور از وضع موجود راضی هستند و شرایط را با همان شکلی که هست می‌پذیرند. بنابراین به دنبال تسلط بر تکالیف و انجام کار به بهترین شکل و رسیدن به وضعیت ایده آل نیستند و در نتیجه کمتر دست به اهمال کاری می‌زنند. با توجه به سودمندی صبر بر کاهش اهمال کاری تحصیلی پیشنهاد می‌شود با آموزش صبر به دانشجویان علاوه بر کاهش اهمال کاری تحصیلی سبب تقویت باورها و ارزش‌های دینی و اخلاقی چون صبر شد که این موضوع با اهداف تعلیم و تربیت اسلامی همخوانی بیشتری دارد.

فهرست منابع

۱. آقا تهرانی، مرتضی. (۱۳۸۵). *اهمال‌کاری: بررسی علل و راهکارهای درمان*، قم: مرکز انتشارات مؤسسه‌ی آموزش و پژوهشی امام خمینی.
۲. ایس، آلبرت و جیمز نال، ویلیام. (۱۳۸۲). *روانشناسی اهمال‌کاری*. ترجمه: محمد علی فرجاد. تهران: رشد.
۳. خرمائی، فرهاد. (۱۳۸۵). *بررسی مدل علی ویژگی‌های شخصیتی، جهت‌گیری‌های انگیزشی و سبک‌های شناختی یادگیری*. پایان‌نامه دکتري، دانشگاه شیراز.
۴. خرمائی، فرهاد و آزادی‌دهبیدی، فاطمه. (۱۳۹۴). *پیش‌بینی انگیزش پیشرفت بر اساس مؤلفه‌های صبر در دانشجویان*. سومین کنفرانس روانشناسی و علوم رفتاری. تهران.
۵. خرمائی، فرهاد، آزادی‌دهبیدی، فاطمه و زابلی، مصطفی. (۱۳۹۴). *پیش‌بینی اضطراب امتحان بر اساس مؤلفه‌های صبر با واسطه‌گری مؤلفه‌های اهداف پیشرفت در دانشجویان*. مجله آموزش پژوهی، ۲، ۵۰-۷۰.
۶. خرمائی، فرهاد، فرمانی، اعظم، و سلطانی، اسماعیل. (۱۳۹۳). *ساخت و بررسی ویژگی‌های روانسنجی مقیاس صبر*. مجله اندازه‌گیری تربیتی، ۱۷، ۶۷-۵۰.
۷. خرمائی، فرهاد، زارعی، فرشته، مهدی یار، منصوره و فرمانی، اعظم. (۱۳۹۳). *نقش صبر و مؤلفه‌های آن به عنوان فضایل اخلاقی در پیش‌بینی امید دانشجویان، مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، ۷(۳)*، ۵۸-۶۸.
۸. دهقانی، یوسف. (۱۳۸۷). *پیش‌بینی اهمال‌کاری تحصیلی بر اساس راهبردهای خودتنظیمی در یادگیری*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی.
۹. صدر، ذبیح‌الله. (۱۳۸۶). *صبر و شکیبایی دستاویز رستگاری*، تهران، انتشارات سخن گستر، چاپ اول. ص ۲۲.
۱۰. نوری، نجیب‌الله. (۱۳۸۷). *بررسی پایه‌های روان‌شناختی و نشانگان صبر در قرآن*. روانشناسی و دین، ۱(۴)، ۱۶۸-۱۴۳.
۱۱. فرمانی، اعظم، درخشان، معراج، و خرمائی، فرهاد. (۱۳۹۴). *بررسی نقش صبر و مؤلفه‌های آن در پیش‌بینی اهمال‌کاری تحصیلی دانش‌آموزان شهر شیراز*. همایش بین‌المللی روانپزشکی کودک و نوجوان. تهران: دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی.
۱۲. رحیمی، فیروزه. (۱۳۹۴). *مقایسه اثربخشی راهبردهای خودتنظیمی و آموزش صبر بر کاهش اهمال‌کاری تحصیلی دانش‌آموزان*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، شیراز، دانشگاه شیراز، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی.
۱۳. شاطریان محمدی، فاطمه، پاکدامن ساوجی، آذر، شاه محمدی، زینب. (۱۳۹۰). *رابطه کمال‌گرایی و باورهای انگیزشی با اهمال‌کاری تحصیلی در دانش‌آموزان پیش‌دانشگاهی شهر تهران*. همایش یافته-

های علوم شناختی در تعلیم و تربیت، مشهد.

۱۴. مرحمتی، زهرا و یوسفی، فریده. (۱۳۹۴). بررسی رابطه بین ابعاد صبر و بهزیستی روان‌شناختی، مجله

پژوهش‌های اخلاقی، ۶، ۲، ۱۵۷-۱۳۵.

15. Ames, C. (1992). Classrooms: Goals, structures, and student motivation. *Journal of Educational Psychology*, 84, 261-271.

16. Ames, C., & Archer, J. (1988). Achievement goal in the classroom: Students, learning strategies and motivation process. *Journal of Educational Psychology*, 80(3), 260-267.

17. Anderman, E. & Maehr, M. (1994). Motivation and schooling in the middle grades. *Review of Educational Research*, 64, 287-309.

18. Boice, R. (1996). *Procrastination and blocking: a novel, practical approach*. Praeger.

19. Brock, L., Nishida, T, Chiang, S., Grimm, K. & Rim-Kaufman, S. (2008). Children's perceptions of the classroom environment and social and academic performance. *Journal of School Psychology*, 46, 129-149.

20. Butler, R. (1993). Effects of task- and ego-achievement goals on information seeking during task engagement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 18-31.

21. Comer, D.R., & Sekerka, L. E. (2014). Taking time for patience in organizations. *Journal of Management Development*, 33(1) , 6- 23.

22. Dweck, C., & Leggett, E. (1988). Social cognitive approach to motivation and personality. *Psychology Review*, 95, 256-273.

23. Dai, X., & Fishbach, A. (2013). When waiting to choose increases patience. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 121, 256- 266..

24. Dewitte, S. , & Schouwenburg, H.C. (2002). Procrastination, Lemptations and incentives: The struggle between the present and the future in procrastinators and the punctual. *European Journal of personality*, 16, 469-489.

25. Elliot, A. J. (1999). Approach and avoidance motivation and achievement goals. *Educational Psychologist*, 34, 169-189.

26. Elliot, A., and Church, M. (1997). A hierarchical model of approach and avoidance achievement motivation. *Journal of personality and social psychology*, 72, 218- 232.

27. Elliot, A. J., & McGregor, H. A. (2001). A 2 x 2 achievement goal framework. *Journal of Personality and Social Psychology*, 80(3), 501-519.

28. Ferrari, J. R. (1991). Self-handicapping by procrastinators: Protecting self-esteem, social- esteem, or both? *Journal of Research In Personality*, 25, 254-261.

29. Ferrari, J. R., Parker, J. T., & Ware, C. B. (1992). Academic procrastination: Personality correlates with Myers-Briggs self-efficacy, and

- academic locus of control. *Journal Of Social Behavior and Personality*, 7: 495- 502.
30. Finney, S. J., Pieper, S. I. & Barron, k. E. (2004). Examining the psychometric properties of the achievement goal questionnaire in general academic context. *Educational and Psychological Measurement* , 64, 365-382.
31. Herst, G. , Knippenberg, D.V. , & Zhou , J. (2009). A cross- level perspective on employee creativity: Goal orientation, team learning behavior , and individual creativity. *Academic management Journal*, 52, (2) , 280-293.
32. Howell, A.S. , Watson, D.C, powell, R.A. , & Buro.K.(2006). Academic procrastination: The pattenen and correlates of behavioural post ponement. *personality and Individual Differences*, 40, 1519-1530.
33. Jadidi, F.Mohamadkhani, Sh, Zahedi Tajrishi, K. (2011). Perfectionism and academic procrastination. *Social and Behavioral Sciences*, 30, 534- 537.
34. Kacelnik, A. (2003). The evolution of patience. In G. Loewenstein, D. Read, and R. Baumeister, (eds), *Time and decision: Economic and psychological perspectives on inter-temporal choice*, (pp. 115- 138). New York: Russell Sage Foundation.
35. Kaplan A, Martin L, Maehr I.)2007). The contributions and prospect of goal orientation theory. *Journal Education Psychology Review*. 19(2): 141-84.
- 36.Klassen, R.M., Krawchuk, L.L., Rajani, S. (2008). Academic procrastination of undergraduates: Low self-efficacy to self-regulate predicts higher levels of procrastination. *Contemporary Educational Psychology*, 33, 915–931.
37. Lay, C. H., & Schouwenburg, H. C. (1993). Trait procrastination, time management, and academic behavior. *Journal of Social Behavior and Personality*, 8, 647-662.
38. McGregor, H. , & Elliot, A.J.(2002). Achievement goal as a predictors of achievement- relevant processes prior to task cngagement. *Journal of Educational Psychology*, 94, 381-395.
39. Mischel, W., Shoda, Y., & Rodriguez, M. L. (1989). Delay of gratification in children. *Science* 244, 933- 938.
40. Morinis, A. (2007). Every day holiness: The Jewish Spiritual Pat of Mussar. Trumpeter: Boston, M.A.
41. Neenan M, (2008). Tackling Procrastination: An REBT Perspective for Coaches. *J Rat_Emo Cognitive_Behavior*, 26, 53_62.
42. Pintrich, P. R, Schunk, D. H. (2002). *Motivation in Education, Theory, Research, and Application*. Merrill prentice Halle.
43. Pintrich, P. R. (2000). An achievement goal theory perspective on issues in motivation terminology, theory and research. *Journal Contemp Education*

Psychology; 25(1): 202-40.

44. Rosati, A.G. , Stevens, J.R. , Hare, B. , & Hauser, M.D. (2007). The evolutionary origins of human patience: Temporal preferences in chimpanzees, bonobos, and human adults. *Current Biology*, 17(19) , 1663- 1668.
45. Scher, S.J. , & Osterman, N.M.(2002). Procrastination, conscientiousness, anxiety and goals: Exploring the measurement and correlates of procrastination among school- aged children. *Psychology in the schools*, 39, 385-398.
46. Sene'cal, C., Koestner, R., & Vallerand, R. J. (1995). Self-regulation and academic procrastination. *Journal of Social Psychology*, 135, 607-610.
47. Sins, P. H. M. , Joolingen, W. R. , Savelsbergh, E. R. ,& Hout-Wolters, B. (2008). Motivation and performance within a collaborative computer-based modeling task: relations between students achievement goal orientation, self-efficacy, cognitive processing, and achievement. *Contemporary Educational psychology*, 33, 58- 77.
48. Solomon, L. J., & Rothblum. E. D. (1984). Academic Procrastination: Frequency And Cognitive- Behavioral Correlates. *Journal of Counseling Psychology*, 31(4), 503-509.
49. Stell, P. (2007). The nature of procrastination: A mental-analytic and theoretical review of aintessential self- regulatory failure. *Psychological Bulletin*.133(1)65-94.
50. Urdan, T & Maehr, M. (1995) Beyond a tow-goal theory of motivation and achievement: A case for social goals. *Review of Educational Research*, 65, 213-243.
51. Vandewalle, D.M.(1997). Development and validation of a work domain goal orientation instrument. *Educational and psychological measurement*, 57, 995- 1015.
52. Walters,J.(2004). Advancing achievement goal theory: Vsing goal structares and goal orientations to predict students motivation, cognition and achievement, *Journal of Educational Psychology*, 96, 236-250.
53. Yaziki, H., Bulut, R. (2015). Investigation in to the academic procrastination of teacher candidates social studies with regard to their personality traits, *Social and Behavioral sciences*, 174, 2270- 2277.

تأثیر هوای نفس در فتنه‌های عصر امام علی(ع)

محمد علی ریاحی^۱

سید رضا موسوی^۲

چکیده

هدف پژوهش حاضر، تبیین نقش مؤلفه‌های هوای نفس (بغی، عدوان، شهوت و طغیان)، در فتنه‌های عصر امام علی(ع) است. عصر امام علی(ع) شاهد مردمانی بود که بر اساس عقل سلیم تصمیم نمی‌گرفتند، بلکه بر اساس امیال و هواهای نفسانی عمل می‌کردند. تمایلات نفسانی به چهار صورت: «بغی، عدوان، شهوت و طغیان» در ایجاد فتنه‌های عهد امام علی(ع) نقش ایفاء نمودند. «بغی» و ظلم‌های هواپرستانه‌ی اهل جمل، صفین و نهروان، سه فتنه‌ی پی‌درپی را پدید آورد. دسته‌ای از روی حسادت و گروهی به خاطر هلاکت نزدیکان خویش توسط امام علی(ع)، در جنگ‌های بدر و احد و... به دشمنی با ایشان پرداختند تا «عدوان»، صورت دیگر هوای نفس نیز در قالب کینه‌ها بروز پیدا نماید. «تمایلات شهوانی» نیز در شکل‌گیری فتنه‌های آن روزگار تأثیر بسزائی داشت، اشتیاق فتنه‌گران به مال و ثروت که ستون شهوات است، پایه‌ی اساسی فتنه‌های عصر حضرت(ع) بود. از سوی دیگر، نافرمانی از حجت و نمایندگی خداوند در میان بندگان مصداق «طغیان» است، که مردم پس از رحلت رسول خدا(ص) با گستاخی و وقاحت تمام، مرتکب آن گشتند و فتنه‌ها خلق کردند. روش این تحقیق، توصیفی - تحلیلی است. ابزار گردآوری اطلاعات، به صورت کتابخانه‌ای با مراجعه به منابع اصلی و نیز نرم افزارهای موجود در قالب پرونده‌های علمی به صورت ثبت اطلاعات در فیش‌های تحقیقی می‌باشد.

واژگان کلیدی

فتنه، هوای نفس، عقل، بغی، عدوان، شهوت، طغیان.

Email: m.riahi@bam.ac.ir

۱. عضو هیأت علمی مجتمع آموزش عالی بم

۲. گروه معارف اسلامی، واحد بافت، دانشگاه آزاد اسلامی، بافت، ایران (نویسنده مسؤؤل)

Email: dr.r.mosavi@chmail.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۷/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۲

طرح مسأله

خواسته‌های دل افراد که از آن به «هوای نفس» تعبیر می‌گردد [ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵، ۳۷۲] گاه مطابق و گاه مخالف فرمان عقل‌اند. عقل سلیم در مسائل، حکمی واحد دارد، اما حکم دل واحد نیست و هر دم چیزی طلب نموده و حکمی می‌دهد. تبعیت از هوای نفس مقابله با عقل‌گرایی است. اگر در جامعه، مردم در مسائل سرنوشت‌ساز جهان اطرافشان با بهره‌گیری از آگاهی و بینش کافی رفتار نمایند، معضل و مسأله بغرنجی پدید نمی‌آید، ولی اگر بر اساس تمایلات هوس‌آمیز دل عمل نمایند، اولین مرحله شکل‌گیری «فتنه» ایجاد خواهد شد (صبحی صالح، خ ۵۰)، و جامعه دچار پراکندگی و پریشانی می‌گردد. روزگار امام علی (ع) شاهد مردمان هوس‌رانی بود که با رفتارهای غیرعقلانی نظیر کینه و خودسری فتنه‌های هولناک و فجایی در دناک به بار آوردند.

اکنون این سؤال طرح می‌شود که آیا این هوسرانی‌ها در ساختاری معین پدید آمدند؟ به عبارت دیگر، آیا اساساً هوا و هوس برای ظهورش دارای چارچوب خاصی می‌باشد؟ در پاسخ بایستی گفت مولای متقیان (ع) برای پدیداری هوای نفس چهار صورت ذکر نموده و فرموده‌اند: «فَالْهَوَى عَلَى أَرْبَعٍ شُعَبٍ عَلَى الْبُغْيِ وَالْعُدْوَانِ وَالشَّهْوَةِ وَالطُّغْيَانِ»؛ «هوای نفس بر چهار قسم است: بغی و عدوان و شهوت و طغیان» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۳۹۳؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۱، ۲۳۴؛ تقفی کوفی، ۱۴۱۰: ۱، ۸۷). امیرالمؤمنین (ع) برای مفهوم هوای نفس تعریفی ارائه نموده‌اند که بر تمامی اقسام مذکور تطبیق دارد. ایشان در تعریف هوای نفس فرمودند: «الْهَوَى: مَيْلٌ» (صدوق، ۱۳۶۲: ۲، ۵۰۶). هوی: «عدول نمودن از حالت اعتدال (و کجروی از مسیر صحیح) است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۷۸۳). وجه مشترک صور چهارگانه هوای نفس، تجاوز از اعتدال و خروج از مسیر حق است.

در این پژوهش سعی بر آن شده تا برخلاف غالب کتب و تحقیقات موجود در زمینه هوای نفس، که با صبغه‌ی اخلاق فردی نگاشته شده‌اند، ابعاد و صور هوای نفس به همراه تحلیل گوشه‌های از فتنه‌های دوران حیات امام علی (ع)، از زوایای اخلاق سیاسی مورد کاوش قرار گیرد.

۱- بغی (خروج بر علیه امام)

امیرالمؤمنین (ع) درباره‌ی بغی فرمودند: «بترسید از خدا، بترسید از خدا، درباره ظلم (و بغی) در دنیا و از کیفر سخت آن در جهان آخرت» (خطبه ۱۹۲).

بغی دو معنی دارد: یک معنای عام و یک معنای خاص؛ که معنای اصطلاحی و خاص آن مأخوذ از معنای عامش می‌باشد. بغی در لغت، یعنی اراده نمودن جهت تجاوز از اعتدال و میانه‌روی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۳۶). افرادی که از حق خود پا فراتر گذارند و به حقوق دیگران تجاوز نمایند مرتکب ظلم شده‌اند، از همین رو لغت‌نگاران «بغی» را مترادف واژه‌ی «ظلم»

دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴، ۴۵۳) می‌توان معنای عام «بغی» را ظلم و تجاوز دانست. ابن اثیر جزری در باب حدیث نبوی «تَقْتُلُهُ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ» گوید: مقصود از گروه باغیه، گروه ظالمی است که از فرمان امام (و پیشوای الهی) خویش سرپیچی می‌نمایند (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۱، ۱۴۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴، ۷۸). طریحی می‌نویسد: «باغی یا مخفّف آن» باغ، یعنی: فردی که در مقابل امام معصوم خروج می‌نماید و فتنه باغیه یعنی گروهی که از اطاعت امام معصوم سرپیچی می‌نمایند (طریحی، ۱۴۱۶: ۱، ۵۵) و امام صادق (ع) نیز در تفسیر آیه: «فَمَنْ اضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ» (أنعام: ۱۴۵، نحل: ۱۱۵) فرمودند: «باغی: شخصی است که بر علیه امام شورش نماید» (صدوق، ۱۴۰۳: ۲۱۴) بدین ترتیب معنای خاص واژه باغی یعنی: «سرپیچی از فرمان امام معصوم، و ظلم در حق حجت خدا بر روی زمین» که این خود، تجاوز از محدوده‌ای است که خداوند برای انسان در زندگی قرار داده است.

۲- انواع بغی در دوران حکومت امام علی (ع)

سه بغی بزرگ در عصر خلافت امام علی (ع) رخ داد که منجر به شکل‌گیری سه فتنه هلاکت‌بار در دوران خلافت ایشان گردید. حضرت خود در مورد این سه بغی چنین می‌فرماید: «آگاه باشید! خداوند به من فرمان جهاد با اهل بغی و فساد و پیمان‌شکنی را داد؛ و من با ناکثان پیمان‌شکن جنگیدم و با قاسطین تجاوز کار جهاد کردم و مارقین خارج شده از دین را خوار و زیون ساختم» (خطبه ۱۹۲). در این سه بغی، بغی‌کنندگان، ظلم‌های فراوانی، هم در حق امام علی (ع) و هم در حق مردم روا داشتند، و باغیان بر علیه امام معصوم (ع) شورش نمودند.

الف) ناکثین

اولین بغی در زمان حکومت امام (ع)، توسط ناکثین یا همان اصحاب جمل پدید آمد. امام در زمان قیام آن‌ها فرمودند: «قَدْ قَامَتِ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ»، «اینک اهل بغی و تجاوز قیام نموده‌اند» (خطبه ۱۴۸). تاریخ، ظلم و تجاوزهای هولناکی از طلحه و زبیر و یاران‌شان به یاد دارد، آن‌ها جنایت‌ها مرتکب گشتند. ناکثین چون قدم به بصره نهادند درگیری به بار آوردند، عثمان بن حنیف (والی و فرماندار امام علی (ع) در شهر بصره) بیرون آمد و در مقابل‌شان ایستاد و به جنگ و ستیز پرداختند، اما پس از چندی تصمیم به مصالحه نموده و قرار گذاردند تا آمدن امام علی (ع) به شهر بصره دست از جنگ بشویند (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲، ۳۵۸)، آنان تحت شرایط ذیل با یکدیگر صلح نمودند: دارالاماره و مسجد و بیت‌المال در اختیار عثمان بن حنیف باشد و یاران وی در هر جایی که خواستند اقامت گزینند. یاران طلحه و زبیر نیز در آزادی کامل باشند، تا علی (ع) به بصره آید دو گروه به نام خدا سوگند خوردند و پیامبر (ص) را بر سوگند خود گواه گرفتند. عثمان بن حنیف پس از این قرارداد داخل دارالاماره شد و به یارانش فرمان داد که به منزل‌هایشان بروند و شمشیرهای

خویش را بر زمین بگذارند. اما ناکثین به پیمان خود وفا نکردند، طلحه و زبیر و مروان بن حکم، نیمه‌های یک شب سرد، به همراه عده‌ای نزد عثمان بن حنیف رفتند، آنان چهل نفر از نگهبانان عثمان را کشتند (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰: ۸۹)، و عثمان حنیف را اسیر نمودند، سپس با تازیانه او را زدند، موی سر و ریش و ابروان و مژه‌اش را کردند و به زندانش افکندند (مُسکویه، ۱۳۷۹: ۱، ۴۷۹) و چون خواستند بیت‌المال را تصرف کنند خزانه‌داران و محافظان (بیت‌المال) که مردمی زاهد بودند مانع شدند، اهل جمل به قتل با آن‌ها پرداختند، عده‌ای از محافظان را زخمی نموده و هفتاد نفر از آن‌ها را کشتند، پنجاه تن از این هفتاد نفر را بعد از اسارت دست بسته گردن زدند (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲، ۳۵۸).

مسعودی می‌نویسد: «اینان اولین کسانی بودند که در اسلام به ستم و دست بسته کشته شدند» (همان) گروهی از مردم بصره به خاطر این جنایات ناکثین به خشم آمدند، حکیم جبلیه، که از بزرگان عبد قیس و زاهدان و عابدان ربیعه بود (همان)، به همراه تیره‌های از قبیله عبد القیس و بکر وایل قیام نمود. وی می‌گفت: «از خدا نترسم اگر عثمان حنیف را یاری نکنم» (مُسکویه، ۱۳۷۹: ۱، ۴۷۹) پس از نبرد سخت، مردی بر پای حکیم زخمی زد که پای او از تنش جدا گشت و بر زمین افتاد. وی در آن روز هنگامی که شمشیرها هم‌چنان بر سرشان فرود می‌آمد بر یک پای ایستاد و گفت: «ما دیده‌ایم که این دو (طلحه و زبیر) با علی (ع) پیمان بسته‌اند و به فرمان او گردن نهاده‌اند. اینک از سر ناسازگاری بدین سوی آمده‌اند و دم از خون عثمان می‌زنند! ولی دروغ می‌گویند، در پی خواسته‌های خود برخاسته‌اند، فرمان‌روایی می‌جویند». سرانجام، شمشیرها به جانش افتادند و خود و یارانش بر زمین افکندند (همان، ۴۸۰).

امام بعد از این وقایع درباره‌ی این بغی و ظلم اهل جمل فرمودند: «طلحه و زبیر و همراهان - شان بر کارگزاران و خزانه‌داران بیت‌المال مسلمین که در اختیار من بودند و بر مردم بصره که همگی بر بیعت من بودند وارد شدند و بینشان اختلاف انداختند و آنها را علیه من شوراندند و بر شیعیانم تاختند، گروهی از آنان را با نیرنگ به شهادت رساندند و گروهی دیگر شمشیرهایشان را در کف فشردند و با آن‌ها جنگیدند تا صادقانه خدا را ملاقات نمایند» (خطبه ۲۱۸).

ب) قاسطین

دومین بغی در روزگار حضرت علی (ع)، توسط معاویه و مردم شام رخ داد. امام به وی که فردی باغی و ظالم بود، می‌فرمود: «بغی و دورغ، دین و دنیای آدمی را تباه می‌کند» (نامه ۴۸). اما معاویه تنها به دنبال هوای نفس خویش بود و کلام حق امیر المؤمنین (ع) را نمی‌شنید و به بغی و ظلم خویش ادامه داد. در عموم کتب تاریخ و حدیث، شیعه و سنی (با کمی تفاوت در جزئیات) نقل گردیده: زمانی که در مدینه مسجدالنبی را می‌ساختند، عمار سنگ‌ها را دو تا، دو تا می‌آورد،

پس پیامبر خدا(ص) فرمود: «ای ابا یقظان، خودت را به سختی نینداز». وی پاسخ داد: ای پیامبر خدا، من دوست دارم که در ساختن این مسجد با تمام وجود کار کنم. در این هنگام رسول اکرم(ص) او را مورد ملامت خویش قرار داده و به او فرمودند: «إِنَّكَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ تَقْتُلُكَ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ»؛ «ای عمار تو از مردان بهشتی هستی که بوسیله گروه سرکش و باغی کشته می‌شوی» (منقروی، ۱۴۰۴: ۳۲۳ - ۳۲۴).

پس از آنکه عمار در جنگ صفین توسط سپاه معاویه به شهادت رسید، همگان متوجه آن شدند که فتنه باغیه و گروه ظالمی که پیغمبر(ص) از آن‌ها خبر داده بود بنی‌امیه و اتباعشان هستند. از همین رو معاویه دست به فریب افکار عمومی زد و گفت: «ما عمار را نکشتیم، کسانی که وی را به میدان نبرد آوردند او را به کشتن دادند (علی قاتل اوست)». پس از این کلام معاویه، ناگاه لشکریان وی همه از خیمه‌های خود بیرون آمده این گفته را به زبان آوردند که قاتلین عمار کسانی می‌باشند که او را به اینجا آورده‌اند. یکی از یاران حضرت علی(ع) که ناظر این صحنه بود می‌گفت: من نمی‌دانم از کدامیک تعجب کنم آیا از گفته (و ادعای دروغ) معاویه و یا از این (اتباع بی‌خرد و زود باور وی) (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۳، ۳۱۱). زمانی که امیرالمؤمنین(ع) ادعای کذب و شبهه‌انگیز معاویه را شنیدند فرمودند: «اگر ادعای آنان درست باشد پس رسول خدا(ص) قاتل حمزه خواهد بود، زیرا ایشان حمزه را (به جنگ اُحد برد و) در مسیر تیرهای مشرکین قرار داد!» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱، ۱۸۲).

امام علی(ع) بطور کلی، اهل بغی را این‌گونه توصیف فرمودند: «نَحْنُ النَّجْبَاءُ وَ أَفْرَاطُنَا أَفْرَاطُ الْأَنْبِيَاءِ جُرْبُتْنَا جُرْبُ اللَّهِ وَ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ جُرْبُ الشَّيْطَانِ مِنْ سَاوَى بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ فَلَيْسَ مِنَّا» «ما نجبائیم و فرزندان ما فرزندان انبیاء‌اند. حزب ما حزب خدا و فتنه باغیه (یعنی همان گروه ستم پیشه) حزب شیطانند؛ هر که بین ما و آن‌ها برابری قائل باشد از ما نیست» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۲۷۰؛ طبری املی، ۱۳۸۳: ۱۲۸).

شرح بغی سوم(فتنه‌ی خوارج)، در ذیل سومین مؤلفه‌ی هوای نفس(طغیان) آمده است. فتنه‌ی مارقین، هم مصداق بغی بر امام معصوم(ع) بوده است و هم مصداق طغیان.

۳- عدوان (تجاوز به حریم بندگان و دشمنی با آنها)

دومین شاخه هوای نفس عدوان است. عدوان از ماده‌ی «عدو»، به معنای ظلم و ستم آشکار می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲، ۲۱۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۴۹). عدو و عدوان گاهی اوقات به معنای دشمنی و کینه‌توزی به کار می‌روند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۳). راغب می‌نویسد: «اگر تجاوز و دشمنی، برخاسته از دل و قلب باشد، به معنای «الْعَدَاوَةُ وَ الْمُعَادَاةُ»، یعنی: کینه‌توزی و دشمنی است» (همان).

امام علی(ع) در تبیین علت نام‌گذاری دشمن در زبان عربی به عدو فرمودند: «إِنَّمَا سُمِّيَ الْعَدُوُّ عَدُوًّا لِأَنَّهُ يَعْدُو عَلَيْكَ»؛ «بدرستی که نامیده نشده دشمن «عدو»، مگر از برای این که ستم می‌کند بر تو» (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۶۱).

ظاهراً در مبحث فتنه، این معنای عدوان، نقش اساسی ایفاء می‌کند، چون بسیاری از فتنه‌ها به سبب کینه‌های قلبی و درونی فتنه‌گران ایجاد می‌گردد. اگر فردی عداوت و عدوان نسبت به دیگران را، در قلب خود دائماً نگاه دارد از آن عداوت و عدوان تعبیر به حقد می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳، ۱۵۴). حقد یکی از اسباب ایجاد فتنه می‌باشد، همان‌گونه که امام علی(ع) فرمودند: «سَبَبُ الْفِتَنِ الْحَقْدُ» (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۹۹).

نقش عداوت‌ها در فتنه‌های عصر امام علی(ع)

دل‌های مردم در زمان فتنه‌های جاهلیت، مملوّ از کینه و عداوت بود؛ اما به برکت وجود پیامبر اکرم(ص)، فتنه‌های عصر جاهلیت متوقف گردید و کینه‌ها جای خود را به دوستی‌ها دادند. امام علی(ع) در این باره فرمودند: «پروردگار به وسیله رسول خدا(ص) شکاف‌های اجتماعی را پر کرد، و فاصله‌ها را به هم پیوند داد و میان خویشاوندان پس از آنکه سینه‌هایشان از کینه انباشته شده بود و آتش دشمنی در دل‌هایشان زبانه می‌کشید دوستی و الفت ایجاد نمود» (خطبه ۲۳۱).

اما در آستانه رحلت پیامبر اکرم(ص) دوباره فتنه‌ها سرباز کردند و کینه‌ها آشکار گردیدند. دو گروه در عصر رسول خدا(ص) نسبت به امام علی(ع) دچار کینه شدند: دسته اول، افرادی بودند که به امام(ع) به خاطر مقام و منزلت ایشان در نزد رسول خدا(ص) و جایگاه ایشان در اسلام دچار حسادت شدند و کم‌کم این حسادت‌شان تبدیل به کینه گشته بود. دسته دوم، جماعتی بودند که برخی از نزدیکان و هم‌قبیله‌هایشان در زمانی که کافر بودند، به دست حضرت(ع) در جنگ‌ها کشته شده بودند، لذا از آن بزرگوار کینه به دل گرفته بودند.

در ایام بیماری پیامبر اکرم(ع) روزی امیر المؤمنین(ع) به نزد رسول خدا(ص) رفتند و مشاهده نمودند ایشان می‌گریند. امام علی(ع) از علت اشک‌های ایشان پرسیدند؟ و پیامبر(ص) فرمود: «گریه نمودم چون از بغض و کینه پنهان برخی افراد امتم نسبت به تو آگاهم، کینه‌هایی شدید که پس از رحلت من آن را آشکار خواهند نمود» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱، ۲۷۳). مدتی از این حادثه نگذشته بود که کینه‌های بدر و خیبر، زخم باز کرد و غاصبین برای اجرای نقشه‌های پلیدشان به خانه علی(ع) وارد شدند و به ضرب و شتم فاطمه زهرا(سلام الله علیها) پرداختند در این هنگام، سلمان و ابوذر و... با تحیر از اعمال غاصبین می‌گفتند: «چه زود کینه‌های پنهان در سینه‌هایشان را آشکار نمودید!» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸، ۲۹۹).

بزرگ‌ترین فتنه تاریخ اسلام با غضب حکومت امام علی(ع) تحقق پیدا نمود و در پی آن

امت پیامبر(ص) به ده‌ها فرقه منشعب گردید. امام علی(ع) بعد از واقعه‌ی سقیفه در نامه‌ای به ابوبکر و حامیان‌ش نوشتند: «شما نمی‌خواهید نبوت و خلافت در خانواده ما جمع شود، زیرا هنوز کینه‌های بدر و احد را از خاطر نبرده‌اید» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱، ۹۵).

در روزگار خلافت عمر بن خطاب، میان امام علی(ع) و عثمان گفتگو و مشاجره‌ای صورت گرفت؛ عثمان به حضرت گفت: «به خدا سوگند! قریش شما را دوست نمی‌دارند و چگونه ممکن است شما را دوست بدارند و حال آنکه در جنگ بدر، هفتاد مرد از ایشان را کشتید که همچون گوشواره‌های زرین (برای قریش) بودند» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۸۶).

یکبار فردی از امام علی(ع) پرسید: اگر رسول خدا(ص) فرزند پسری می‌داشت آیا عرب حکومت را به وی می‌سپردند؟ امام در پاسخ فرمودند: «لَا بَلْ كَانَتْ تَقْتُلُهُ اِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا فَعَلْتُ.» «هرگز (حکومت را به او نمی‌دادند)، بلکه اگر آنچه من انجام دادم او انجام نمی‌داد، اولین نفر، خود تو او را می‌کشتی» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲۰، ۲۹۸). امام در ادامه فرمودند: «عرب (رسالت و سروری) محمد(ص) را زشت و مکروه می‌شمرد، و نسبت به آنچه خداوند به او عنایت نموده بود حسادت می‌ورزید... آنها از همان زمان حضرت، با یکدیگر همدست شدند که خلافت و جانشینی پیامبر خدا(ص) را پس از رحلت آن بزرگوار از دست اهل بیت او خارج کنند، اگر نام محمد(ص) برای ریاست و سلطه‌ی قریش نفعی نداشت و آنان نمی‌خواستند با سوء استفاده از نام او عزت و حکومت به دست آورند، حتی یک‌روز پس از رحلت پیامبر(ص) خدا را نمی‌پرستیدند و به ارتداد می‌گراییدند» (همان).

بغض و عداوت بسیاری از منافقان نسبت به پیامبر اکرم(ص) و امام علی(ع) و اساساً به کل بنی‌هاشم، در همان زمان محمد مصطفی(ص) خود را نشان داده بود. عباس عموی پیامبر خدا(ص) روایت نموده: به پیغمبر(ص) عرض کردم: «ای رسول خدا، قریشیان هنگام برخورد با یکدیگر خوشرو هستند و چون با ما (بنی‌هاشم) برخورد می‌کنند، چهره خشمگین دارند به طوری که گاه آنها را نمی‌شناسیم». پیامبر(ص) سخت ناراحت شد و فرمود: «سوگند به کسی که جان من در اختیار اوست، ایمان در دل کسی وارد نمی‌شود، مگر اینکه شما را، در راه خدا و رسولش دوست بدارد» (بیهقی، ۱۹۸۵: ۱، ۱۶۷-۱۶۸؛ ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۲۵۶-۲۵۷).

حضرت علی(ع) در خطبه‌ی «شقشقیه» به کینه‌ی برخی از اعضاء شوری شش نفره، نسبت به خودشان در حین رأی‌گیری اشاره نموده‌اند.^۱ امام پس از مرگ عمر، در زمان تشکیل شوری برای انتخاب خلیفه، رو به بنی‌هاشم و اولاد پدری خویش فرمودند: «یا بنی عبد المطلب این قومکم عادوکم بعد وفاة النبي کعداوتهم النبي في حياته»، «ای فرزندان عبد المطلب، قوم شما

۱. «فَصَعَا رَجُلٌ مِنْهُمْ لِضَعْفِهِ» «پس یکی از ایشان کینه دیرینه‌ای را که با من داشت را یاد آورد» (خطبه ۳).

قریش) پس از رحلت پیامبر(ص) با شما دشمنی و ستیز کردند، همان‌گونه که در زمان زندگی رسول خدا(ص) با او دشمنی می‌کردند» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۹، ۵۴؛ جوهری، بی‌تا: ۸۶).

سخنان حضرت علی(ع) از آن روست که در زمان پیامبر(ص)، بزرگ‌ترین دشمنان ایشان در جنگ‌های مختلف، کفار قریش بودند و در عصر امام علی(ع) نیز قریشیان بودند که با ظلم و ستم به امام علی(ع) و اهل بیتش(ع) حکومت را غصب نمودند. بعدها بار دیگر قریشیان به رهبری عایشه و معاویه دو جنگ خانمان‌سوز جمل و صفین را برپا نمودند و در انتهای خبیث‌ترین فرد قریش «معاویه» با بغض و کینه‌ای که نسبت به امیرالمؤمنین(ع) داشت فتنه‌های سهمگینی را بوجود آورد. ابن ابی الحدید می‌نویسد: «معاویه چگونه نسبت به علی(ع) کینه نداشته باشد؟ در حالی که برادرش «حنظله» و دایی او «ولید بن عتب» پدر بزرگ مادری او «عتبه» (که از جمله سران سپاه کفر محسوب می‌گشتند) در جنگ بدر توسط علی(ع) کشته شده بودند... در ضمن آنکه گروه بسیاری از خاندان عبد شمس که از پسر عموهای معاویه بوده‌اند و همگی از اعیان و برجستگان ایشان بشمار می‌آمدند، توسط علی(ع) به هلاکت رسیده بودند» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱، ۳۳۸).

عمده دلیل کینه‌های قریش نسبت به امام علی(ع) به خاطر حسادت نسبت به اهل بیت بود، جنس حسادت آنها از جنس حسادت قابیل به هابیل بود، آنها نمی‌توانستند بنگرند که بنی‌هاشم محبوب‌ترین افراد در نزد خداوند و مردم باشند و بر اریکه قدرت و سیاست تکیه زنند. کینه‌های قریش، امام را در طول حیات‌شان بسیار آزرده، حضرت در آستانه جنگ جمل با قلبی آکنده از غم، درباره قریشیان فرمودند: «مرا با قریش چه کار؛ به خدا سوگند، آن روز که کافر بودند با آنها جنگیدم، و هم اکنون که به فتنه افتاده‌اند، با آنها مبارزه می‌کنم. دیروز با آنها زندگی می‌کردم و امروز نیز گرفتار آنها می‌باشم. به خدا سوگند قریش از ما انتقام نمی‌گیرد جز به آن علت که، خداوند ما را از میان آنان برگزید و گرامی داشت» (خطبه ۳۳).

در جنگ جمل، از جمله عواملی که باعث شد افرادی از بنی‌امیه نظیر ولید و مروان و... پای به میدان نبرد گذارند، کینه‌های دیرینه اموی‌شان بود. از سوی دیگر، گروهی همچون طلحه و زبیر به طمع قدرت و دشمنی برخاسته از روی حسادت به مقام خلافت امام علی(ع)، دست به قبضه شمشیر بردند. اما بانی اصلی جنگ یعنی «عایشه»، با کینه‌هایی عمیق، قدم به این عرصه نهاده بود. کینه‌هایی برخاسته از برتری مولا علی(ع) نسبت به پدرش در فرماندهی جنگ خیبر و در ماجرای قرائت «نامه برائت از مشرکین»... و کینه‌هایی برخاسته از روی حسادت، نسبت به مقام و منزلت هُوویش خدیجه کبری و دخترش فاطمه زهرا(سلام الله علیهما).

امیرالمؤمنین(ع) پس از جنگ جمل درباره عایشه فرمودند: «اندیشه و خیالات زنانه بر این زن چیره شد، و کینه در سینه‌اش مثل کوره آهنگری به جوش آمد. اگر از او خواسته می‌شد رفتاری را که با من انجام داد نسبت به دیگران روا دارد هرگز چنین کاری را نمی‌کرد. با همه اینها، حرمتی را

که قبلاً داشت محفوظ است و حساب او با پروردگار است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶).
در این خطبه، انسان شاهد آنست که امام بر عکس عایشه، راه مدارا را با وی طی می‌نمود، راهی که آن زن درست برخلافش را در قبال حضرت می‌پیمود. عایشه می‌گفت: «همواره میان من و علی همان اختلاف و نفرتی که میان زن و خویشاوندان شوهرش وجود دارد وجود داشته است» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۵۷)؛ و می‌گفت: «من هرگز علی را دوست نخواهم داشت» (همان، ۱۵۸).

«بخاری»، محدث پرآوازه اهل سنت، در «صحیح بخاری» آورده: روزی پیامبر اسلام (ص) در حال خواندن خطبه بودند و در همین حین با اشاره به سمت خانه عایشه فرمودند: «هَذَا الْفِتْنَةُ - تَلَاثًا - مِنْ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ»؛ «فتنه در اینجاست، فتنه در اینجاست، فتنه در اینجاست، زیرا شاخ و نشانه شیطان از اینجا نمایان می‌گردد» (بخاری، ۲۰۰۸: ۷۵۹؛ ابن اثیر جزری، ۱۹۷۲: ۶۲؛ المزی، ۱۹۸۳: ۴۵۷).

«احمد بن حنبل»، در کتاب «مُسْنَد» خویش و «مسلم» در کتاب «صحیح مسلم» به همراه دیگر دانشمندان و محدثان برجسته جهان تسنن نقل کرده‌اند: روزی پیامبر خدا (ص) از منزل عایشه بیرون آمده و فرمودند: «رَأْسُ الْكُفْرِ مِنْ هَاهُنَا مِنْ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ»؛ «مرکز کفر این مکان است زیرا شاخ و نشان شیطان از اینجا ظاهر می‌گردد» (ابن حنبل، ۱۹۹۸: ۲، ۲۳؛ مسلم قشیری نیشاوری، ۱۹۹۳: ۶۶۸؛ ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹: ۴۰۷؛ ابن اثیر جزری، ۱۹۷۲: ۶۲).

جملات پیامبر (ص) بی‌دلیل نبود اولین جنگ بزرگ ما بین مسلمین را، عایشه در نبرد جمل به پا نمود، و هزاران کشته را بر جای نهاد. کینه و عداوت وی از امیر المؤمنین (ع) باعث این جنگ بود، کینه‌ای که حتی پس از شهادت مولای متقیان در وجود او باقی ماند. نقل شده: زمانی که خبر شهادت امام علی (ع) را به عایشه دادند شادی نمود و از فرط خوشحالی سجده شکر به جای آورد (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۵۹؛ ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ۵۵). فردی به نام مسروق روایت نمود: پیش عایشه رفتم، غلامی را به نام عبدالرحمن صدا کرد و گفت: برده من است. گفتم: چرا نامش را عبدالرحمن نهاده‌ای؟ جواب داد: «به سبب علاقه‌ام به قاتل علی، عبد الرحمن بن ملجم» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۶۰؛ المدنی، ۱۴۲۰: ۲۷).

بنابر نقل تاریخ، بغض عایشه تنها به امیرالمؤمنین (ع) منحصر نمی‌گشت، بلکه وی از کل بنی‌هاشم نفرت داشت، چنانچه به ابن عباس می‌گفت: «به خدا قسم هیچ مکانی برای من، در روی زمین منفورتر از مکانی که شما بنی‌هاشم در آن زندگی می‌کنید نیست» (ابن اعثم کوفی، ۱۹۹۱: ۴۸۶). تاریخ، هرگز صحنه‌ی برخورد وی با جسد مطهر و بی‌جان امام حسن (ع) را فراموش نمی‌کند.

۴- شهوت

بارزترین شکلی که هوای نفس در قالب آن ظاهر می‌گردد شهوت است. «شهوت» در لغت یعنی: «اَشْتِيَاقُ النَّفْسِ إِلَى الشَّيْءِ»؛ «اشتیاق و تمایل نفس به چیز خاصی» (فیومی، ۱۴۱۴: ۳۲۶). واژه «اشتهاء» نیز از ماده‌ی «شهوت» است؛ «اشتهاء» یعنی: با رغبت فراوان چیزی را خواستن (مهیار، ۱۳۷۵: ۷۹).

خداوند در قرآن مصادیق شهوت را چنین ذکر می‌فرماید: «حَبِّ (و علاقه) به شهوت‌ها از قبیل زنان و فرزندان و اموال فراوان از طلا و نقره و اسبان (و وسایل سواری) شاخص و دامها و کشتزار(ها) در نظر مردم آراسته شده است، (لیکن) این‌ها بهره‌ی از زندگانی (فانی) دنیاست» (آل عمران، ۱۴). موارد فوق مواردی‌اند که انسان نسبت به آنها بسیار تمایل و اشتیاق دارد. استفاده از آنها برای انسان تا حدی لازم است اما در یک چارچوب مشخص، و اگر از آن، پا فراتر گذارده شود، منجر به تجاوز و فساد می‌گردد و می‌تواند باعث فتنه‌های فردی و یا اجتماعی گردد. متبادرت‌ترین معنای شهوت، ارتباطات جنسی و اشتیاق به جنس مخالف است. اما خطرناک‌ترین نوع شهوت، تمایل انسان به مال و اموال است. امام علی(ع) فرمودند: «حُبُّ الْمَالِ سَبَبُ الْفِتَنِ» «دوستی مال سبب فتنه‌هاست» (آمدی، ۱۳۶۶: ۳۶۸).

نفس مال‌دوستی، خود شهوتی بزرگ است که فتنه‌ها به پا می‌نماید. در ضمن، دیگر شهوات نیز بر ستون مال استوارند و قاعدتاً بوسیله‌ی مال حاصل می‌گردند. امیر المؤمنین(ع) در این باره فرمودند: «الْمَالُ مَادَّةُ الشَّهَوَاتِ»؛ «مال و ثروت اصل و مایه شهوت‌هاست» (حکمت ۵۸). در عصر حضرت علی(ع)، اشتیاق فتنه‌گران به مال و ثروت، نقش اساسی در شکل‌گیری فتنه‌ها ایفاء نمود. به عنوان مثال: وقتی بعد از مرگ عثمان، امام علی(ع) بار خلافت را به دوش کشیدند، دستور دادند بیت‌المال را محاسبه نموده و بین مردم بطور مساوی تقسیم نمایند. یاران امام، پس از محاسبه بیت‌المال گفتند: «که به هر فردی از مسلمین، سه دینار می‌رسد»، حضرت فرمود: «بنشینید و بین مردم تقسیم کنید»؛ اما خود ایشان، زنبیل و بیل برداشتند و روانه زمین کشاورزی شدند تا در آنجا کار کنند. هر کس سهم خود را گرفت تا اینکه نوبت به طلحه و زبیر... رسید. آنها نرفتند و به مسئولان بیت‌المال گفتند: «خودتان این گونه تقسیم می‌کنید، یا به دستور علی(ع) است؟» پاسخ شنیدند: «امیر المؤمنین(ع) این گونه امر فرموده‌اند». گفتند: «پس از او اذن بگیرید تا ما پیش او برویم». گفتند: «او در صحرا است و کار می‌کند». سوار چهارپایان خود شدند و رفتند و حضرت را در حالی که زیر آفتاب سوزان کار می‌کرد و یک نفر نیز او را کمک می‌نمود، یافتند. گفتند: «نور و گرمای خورشید ما را اذیت می‌کند بیا در سایه با تو حرف بزنیم.» حضرت با آنها به زیر سایه‌ای رفت و آنها گفتند: «ما از نزدیکان پیامبر(ص) هستیم و در جهاد در راه خدا سابقه طولانی داریم، چرا در تقسیم بیت‌المال، ما را با دیگران مساوی قرار می‌دهی؟! عمر و عثمان

این‌گونه عمل نمی‌کردند و ما را بر دیگران برتری می‌دادند!» حضرت پرسید: «ابو بکر افضل است یا عمر؟». گفتند: ابو بکر! حضرت فرمود: «من مثل ابو بکر با شما رفتار کردم و اگر او را نیز نمی‌پذیرید به قرآن نگاه کنید و طبق آن، حق خود را بگیرید». گفتند: ما در اسلام سابقه داریم. حضرت فرمود: «آیا سابقه شما از من زیادتر است؟». گفتند: «نه». دوباره گفتند: «ما از خویشان پیامبر (ص) هستیم». حضرت فرمود: «آیا خویشاوندی شما به پیامبر (ص) از من نزدیکتر است؟». گفتند: نه. بار دیگر گفتند: ما در راه خدا جهاد کردیم. امام پرسید: «آیا بیشتر از من جهاد کرده‌اید؟». گفتند: «نه». حضرت فرمود: «من و این کارگر، در استفاده از بیت‌المال مساوی هستیم» (قطب راوندی، ۱۴۰۹: ۱، ۱۸۷-۱۸۶). اعتراضات این دو نفر بالا گرفت که چرا در امور حکومت نظر ما را نمی‌خواهی؟ و بنابر نظر ما عمل نمی‌کنی؟ چرا در تقسیم بیت‌المال با ما مشورت نکردی؟ حضرت در جواب آنها فرمودند: «به خدا سوگند، نه به خلافت رغبتی داشتیم و نه به حکومت نیازی. این شما بودید که مرا به آن فراخواندید و بر من تحمیلش نمودید. هنگامی که خلافت به من رسید به کتاب خدا و آنچه برای ما در آن مقرر داشته و فرمان‌مان داده که بر شیوه آن عمل کنیم، نظر کردم و از آن پیروی نمودم. و به سستی که پیامبر (ص) نهاده است اقتدا کردم... اما در باب این‌که چرا در تقسیم، (عادلانۀ تقسیم کردم و) مساوات می‌کنم، این هم چیزی است که من به رأی خود یا از روی هوای نفس در آن قضاوت نکرده‌ام. من و شما دو تن دیده‌ایم که رسول‌الله (ص) در این باب چه حکمی آورده و چگونه عمل کرده است. پس در کاری که خدا حکمش را مقرر داشته و امضا کرده بود، نیازی به رأی و نظر شما نداشتیم» (خطبه ۲۰۵).

ابن طباطبای صاحب کتاب «الفخری» می‌نویسد: «امیر المؤمنین (ع) همواره با روش حق رفتار می‌کرد و در راه خدا به هیچ چیز نمی‌اندیشید، و کلیه حرکات و سکناتش برای خدا و در راه خدا بود، حق کسی را پایمال نمی‌کرد، و جز با حق و عدل نمی‌داد و نمی‌گرفت، تا جایی که عقیل، برادر تنی وی چیزی از بیت‌المال از او خواهش کرد که حق نداشت، ولی امیر المؤمنین (ع) از دادن آن امتناع ورزیده^۱ و فرمود: «ای برادر، در این مال، چیزی جز آنچه به تو دادم، حقی نداری، ولی صبر کن تا مالی از خودم برسد، هر چه خواسته باشی از آن به تو خواهم داد»، ولی این جواب، عقیل را قانع نکرد و از وی کناره گرفت و در شام به معاویه پیوست. همچنین علی (ع) به دو فرزندش حسن و حسین (علیهما السلام) چیزی بیش از حقشان نمی‌داد. پس باید به مقام چنین شخصی که با برادر و فرزندان این‌گونه رفتار می‌کرد، درست پی برد. چون علی (ع) چنین روشی را در پیش گرفت. رفتارش بر افرادی چند ناگوار آمد به قسمی که نمی‌توانستند وجود او را تحمل کنند، از آن جمله طلحه و زبیر بودند که پس از آنکه با وی بیعت کردند، به مکه رهسپار

۱ - امام در خطبه ۲۲۴ نهج‌البلاغه داستان این واقعه را بیان نموده‌اند: «وَ اللَّهُ لَقَدْ رَأَيْتُ عَقِيلًا ...».

شدند» (ابن طباطبای، ۱۳۶۰: ۱۱۵-۱۱۶) و پس از آن به بصره رفته و فتنه جنگ جمل را بر پا نمودند. ابوالاسود نقل می‌کند: طلحه و زبیر را در بصره دیدم که گروهی از مردم بصره من جمله مرا فراخواندند به همراه آنها به خزانه بیت‌المال شهر بصره رفتیم و همین‌که چشمان آن دو به اموال بیت‌المال دوخته شد، گفتند: «این همان چیزی است که خدا و پیامبرش به ما وعده داده‌اند»، و سپس این آیه قرآن را خواندند: «وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَلَكُمْ هَذِهِ»؛ «خدا غنیمت‌های بسیار وعده‌تان داده که آن را می‌گیرید و این را زودتر داد» (فتح، ۲۰) (و این آیه را به نفع خود تأویل نمودند) و گفتند: «نَحْنُ أَحَقُّ بِهَذَا الْمَالِ مِنْ كُلِّ أَحَدٍ»، «ما سزاوارتر از هر کسی به این اموالیم». پس از خاتمه غائله طلحه و زبیر در جنگ جمل، امیر المؤمنین علی (ع) ما را به نزد خویش دعوت نمود، با ایشان وارد خزانه بیت‌المال شهر بصره گشتیم. لحظه‌ای که دیدگان علی بن ابی طالب (ع) به اموال بیت‌المال افتاد، دست بر هم زد و فرمود: «يَا صَفْرَاءُ يَا بَيْضَاءُ غُرَى غَيْرِي»؛ «ای طلا، ای نقره، کس دیگری غیر از مرا بفریب» (بلادری، ۱۹۷۴: ۱۳۳؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۸۶ و ۴۰۲)، و سپس آن اموال را به تساوی میان یاران خود قسمت نمود (و شمار مردان دوازده هزار تن بود که حتی یک درهم، هم کم نیامد (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲، ۳۷۱)؛ و فقط پانصد درهم باقی ماند که همان را سهم خویش قرار داد. در این هنگام مردی آمد و گفت: «ای امیر مؤمنان، به من سهمم داده نشده است و به فلان دلیل، در زمان دریافت آن، حضور نداشتم» (همان). حضرت امر نمودند: آن پانصد درهم را به او بدهید و سپس فرمود: «سپاس خداوند را که چیزی از این [مال] را به من نرساند و آن را برای مسلمانان فراوان کرد» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۸۶ و ۴۰۲). ابوالاسود می‌گوید: «به خدا سوگند! که علی (ع) نه به آنچه در بیت‌المال بود توجه کرد و نه درباره‌ی آنچه دید اندیشید. من آن اموال را، در نظرش همچون خاک بی‌مقدار دیدم و از آن قوم (یعنی ناکثین) تعجب کردم و با خود گفتم آنان [طلحه و زبیر] از کسانی بودند که دنیا را می‌خواستند و این [علی (ع)] از کسانی است که آخرت را می‌جوید و بینش و اعتقاد من درباره او افزون و قوی شد» (همان، ۲۸۶).

زمانی در جنگ صفین، برخی از اصحاب امام علی (ع) متوجه شدند که معاویه به حربه‌ی سیم و زر متوسل شده و با اموال (عمومی بیت‌المال) مردم را می‌خرد، و مردم هم دنیادوست هستند (جز دنیا مقصد و مقصودی ندارند). به امیر المؤمنین (ع) پیشنهاد کردند که شما هم (از این سلاح استفاده کن و) مقداری از اموال بیت‌المال را به آنها بخشش کن، و به اشراف و آنها که ممکن است به مخالفت برخیزند، یا به دشمن بپیوندند، سهمی بیشتر ده، و آنگاه که امور بر وفق مرادت گردید و بر اوضاع مسلط شدی عدالت را از سر گیر و اموال را عادلانه و مساوی تقسیم کن (کلینی، ۱۴۰۷: ۴، ۳۱؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۸۵) امام‌المؤمنین علی (ع) فرمودند: «آیا به من امر می‌کنید برای کسب پیروزی خود، در حق کسانی که بر آنان حکومت می‌کنم ظلم و ستم نمایم؟ به خدا قسم تا جهان

برپاست و تا ستاره‌ای در آسمان در پی ستاره‌ای دیگر است این کار را نخواهم کرد. اگر مالی از آن من بود آن را بطور مساوی در میان مردم تقسیم می‌کردم تا چه برسد به بیت‌المال که مال خداست. بخشیدن مال به آنها که استحقاق ندارند، زیاده‌روی و اسراف است، ممکن است در دنیا مقام بخشنده آن را بالا برد، ولی در آخرت موجب سر شکستگی او خواهد شد، در میان مردم ممکن است گرامی‌اش بدارند، اما در پیشگاه خدا خوار و ذلیل است.» [خطبه: ۱۲۶]

امیر مؤمنان علی (ع) می‌فرمود: «أَنَا يُعْسَبُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْأَمْالُ يُعْسَبُ الْفُجَّارَ» (حکمت ۳۱۶)؛ «من پیشوای مؤمنین هستم و مال دنیا پیشوای تبهکاران است». سید رضی، پس از نقل این کلام امام در نهج البلاغه در شرح آن می‌نویسد: «معنای این کلام آن است که مؤمنین از من پیروی می‌کنند و تبهکاران از مال دنیا پیروی می‌نمایند، همان‌طور که زنبور عسل از ملکه و رئیس خود پیروی می‌نماید». بدین ترتیب عاشقان مال و ثروت به معاویه و دیگر تبهکاران پیوستند و مؤمنین به امیر مؤمنان (ع) وفادار ماندند تا مال و ثروت عاملی گردد تا در فتنه‌های عصر امام علی (ع) مؤمنین حقیقی از غیرشان تفکیک گردند.

۵- طغیان (و سرکشی)

طریق دیگری که هوای نفس خود را در قالب آن ظاهر می‌نماید «طغیان»^۱ است. طغیان یعنی: «تجاوز الحدّ فی العصیان» «تجاوز نمودن از محدوده معین در گناهان» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲۰). رایج‌ترین طریق تبعیت مردمان از هوای نفس برای وقوع فتنه‌ها، زمانی است که مردم خواسته‌های خود را بر خواست خدا، ترجیح دهند و به طغیان در برابر اوامر الهی بپردازند. یکی از اشکال طغیان مردم بر علیه فرامین الهی بدین‌گونه است که جامعه‌ای از پیشوا و حجت منصوب از جانب خداوند تبعیت نکند. خداوند در میان امت‌ها، افراد منحصر به فردی را برگزیده و به آنها عصمت و پاکی ویژه‌ای، به همراه علم به مسائل این عالم و ما وراء این عالم اعطاء نموده است و بر مردم واجب نموده از آنها اطاعت نمایند. خداوند خطاب به مسلمین می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۵۹)، «ای اهل ایمان! از خدا اطاعت کنید و [نیز] از پیامبر و صاحبان امر خودتان [که امامان از اهل بیت‌اند و چون پیامبر دارای مقام عصمت می‌باشند] اطاعت کنید» (انصاریان، ۱۳۸۳، ۸۷). حال فردی که برخلاف فرمان خداوند در این آیه، عمل نماید به طغیان و سرکشی در مقابل پروردگار پرداخته است. امام صادق (ع) در تفسیر آیه: «وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ»؛ «آیا گمراه‌تر

۱. در نسخه کتاب تحف العقول (۱۶۸) به جای کلمه طغیان، در این حدیث، لفظ عصیان ذکر شده است. معنای واژه طغیان و عصیان نزدیک به هم است و هر دو به معنای سرکشی و نافرمانی‌اند. «شعار المؤمن الطاعة و العصيان ضدّها» (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۳ / ۲۵۱).

از آن کس که از هوای نفس خویش پیروی کند و راه هدایت الهی را نپذیرد کسی پیدا می‌شود» (قصص: ۵۰) فرمودند: «مقصود کسی که دینش را از رأیش گرفته باشد، بدون آنکه از امامی از ائمه هدی (علیهم السّلام) اخذ نموده باشد» (صفا، ۱۴۰۴: ۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲، ۳۰۲).

عدم تبعیت از آموزه‌های الهی ائمه اطهار (علیهم السّلام) سرآغازی برای بروز فتنه‌هاست، به عنوان نمونه در عصر امام علی (ع) عموم جامعه از فرمان ایشان تبعیت نکردند و همین عدم تبعیت، باعث فتنه‌ها گردید.

مردم در عهد حضرت به دو شکل، در مقابل پیشوای الهی خویش امیر المؤمنین (ع) به طغیان و سرکشی پرداختند: الف) دسته‌ای در مقابل امام ایستادند و به دشمنی و ستیز با ایشان مشغول گشتند، که چهار فتنه غاصبین و ناکثین و مارقین و قاسطین از این قسم بودند. ب) دسته دیگر، با شخص امام عداوتی نداشتند اتفاقاً بسیاری از آنها مُحبّ و دوستدار حضرت هم بودند، اما به بهانه‌های واهی از دستورات حضرت تخلف و سرپیچی نمودند و با عدم اطاعت از ایشان، باعث تثبیت فتنه‌های عصرشان گشتند. همانند بسیاری از مردم مدینه، که در جریان فتنه غاصبین، امام را یاری نکردند و همین عدم یاریشان باعث تثبیت فتنه غاصبین شد، و بعدها کوفیان نیز، امام را پس از حادثه حکمیت، در مقابل فتنه معاویه یاری نکردند تا فتنه قاسطین سال‌های متمادی سایه شومش را بر مسلمین بیافکند.

یکی از طغیان‌ها و نافرمانی‌های بارز آن زمان در صفین روی داد. در آخرین روز جنگ صفین معاویه احساس کرد در حال نابودی است و امروز او مغلوب جنگ است، پس نیرنگی زشت به کار برد و با سوء استفاده از آیات قرآن به فریب افکار عمومی پرداخت. وی دستور داد قرآن‌ها را بر سر نیزه‌ها کنند.

مردم شام، قرآن‌ها را بر سر نیزه‌ها کردند و آن را (حتی) بر گردن اسب‌ها آویختند (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰: ۱۴۴). نخستین قرآنی که برافراشتند قرآن بزرگ دمشق بود که آن را پنج مرد با پنج نیزه بلند کردند و سپس تمام قرآن‌هایی را که همراه آنان بود برافراشتند و در سپیده دم، بسوی عراقی‌ها حرکت کردند. عراقی‌ها دیدند که شامی‌ها می‌آیند و پیشاپیش آنان چیزی شبیه به پرچم و رأیت است و نمی‌دانستند چیست؟ و چون هوا روشن شد نگاه کردند و متوجه شدند که قرآن است (ابو حنیفه دینوری، ۱۳۶۸: ۱۸۹). شامیان فریاد برآوردند: شما خودتان نابود شدید و این کتاب خدا میان ما و شما حُکم باشد. امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «شما کتاب خدا را نمی‌خواهید، بلکه مکر و حيله می‌کنید» (همان).

بزرگ‌ترین تاریخ‌نگار صفین، نصر بن مزاحم می‌نویسد: چون شامیان قرآن‌ها را بر سر نیزه‌ها بر آوردند و مردم را به حُکم قرآن خواندند، حضرت علی (ع) فرمود: «كَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ» (حکمت ۱۹۸)؛ «این شعار که سر داده‌اند سخن حقیقی است که از آن اراده‌ای باطل دارند. به

خدا سوگند آنها قرآن را از سر شناخت و معرفت و به قصد عمل کردن بدان نیاورده‌اند، بلکه قرآن را دستاویز خدعه و نیرنگ ساخته و به آهنگ خوار داشتن و فرو گذاشتن آنرا بر افراشته‌اند. ساعتی (جان و دل به من سپارید) و بازوان و کاسه سرهایتان را به من عاریه (و قرض) دهید که حق به نقطه حساس خود رسیده و چیزی نمانده که ستمکاران در هم شکسته شوند». همان دم نزدیک به بیست هزار مرد مسلح زره‌پوش که شمشیرهایشان را بر شانه افکنده بودند و پیشانی‌هایشان از اثر سجود پینه بسته بود، پیش آمدند. پیشاپیش آنان، مسعر بن فدکی و زید بن حصین و گروهی از قاریان، که از آن پس خوارج نامیده شدند، حرکت می‌کردند. این جماعت حضرت را فقط به نام، نه به عنوان امیر مؤمنان، صدا نمودند و گفتند: «يَا عَلِيُّ أَجِبِ الْقَوْمَ إِلَيَّ كِتَابِ اللَّهِ إِذْ دُعِيَ إِلَيْهِ وَ إِلَّا قَتَلْنَاكَ كَمَا قَتَلْنَا ابْنَ عَمَّانَ فَوَ اللَّهُ لَنَفَعَلَنَّهَا إِنْ لَمْ تُجِبْهُمْ» «ای علی، اینک که تو را به کتاب خدا خوانده‌اند، بدان قوم پاسخ مثبت ده وگرنه، ما هم چنان که عثمان را کشتیم، تو را نیز می‌کشیم. به خدا سوگند اگر به ایشان پاسخ مثبت ندهی بی‌شک چنان خواهیم کرد» (منقری، ۱۴۰۴: ۴۸۹؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲، ۲۱۷).

امام علی (ع) فرمود: «وای به حالتان، من نخستین کسی هستم که (همگان را) به قرآن دعوت می‌کنم و هم نخستین کسی هستم که بدان پاسخ می‌دهم و امکان ندارد من به (دستورات) کتاب خدا خوانده شوم و آن را نپذیرم، به راستی من از آن رو با ایشان می‌جنگم که سر به فرمان قرآن نهند. چه آنها از فرمانی که خدا بدیشان داده سر تافته‌اند و پیمان الهی را شکسته‌اند و کتابش را خوار داشته و رها کرده‌اند. لیکن به شما بگویم که اینان هم اکنون دارند به شما نیرنگ می‌زنند و کسانی نیستند که خواستار واقعی عمل کردن به قرآن باشند» (طاغیان) گفتند: بیدرنگ کس به دنبال مالک اشتر بفرست که نزدت آید. اشتر بامداد شب هریر^۱ تقریباً بر سپاه معاویه چیره شده بود.

فردی به نام یزید نزد مالک رفت و او را از ماجرا آگاه نمود و از وی خواست برگردد مالک گفت: آیا مددی را که خداوند به ما رسانده می‌بینی؟ آیا سزاست که این (پیروزی آماده) را رها کنیم و از آن دست بکشیم؟ یزید به وی گفت: آیا دوست داری که تو اینجا پیروز شوی، و آنجا کسان امیر مؤمنان را در قرارگاهش تنها گذارند و به دشمن تسلیم کنند؟ گفت: سبحان الله [نه]، به خدا چنین نخواهم. گفت: (پس بدان) که ایشان به وی گفتند: کس به دنبال اشتر فرست که

۱ - هریر الکلب در لغت زوزه کشیدن سگ را گویند، و روبرو شدن دلیران را در کارزار به آن تشبیه می‌نمایند. لیلۃ الهریر شب دهم صفر سال سی و هفت هجری بود در این شب جنگ صفین به اوج خود رسید و نقل شده در شب هریر سی و شش هزار نفر از هر دو طرف کشته شدند تنها شیر خدا علی مرتضی (ع) پانصد و بیست و سه نفر از دشمن را کشت زیرا که ایشان هر فردی را از بین می‌برد تکبیر می‌گفت تکبیرهای حضرت را در آن شب شمردند پانصد و بیست و سه تکبیر بود.

نزدت بیاید وگرنه ما همان‌گونه که عثمان را کشتیم، تو را نیز [با تیغ‌هایمان] می‌کشیم یا به دشمن تسلیم می‌کنیم (منقری، ۱۳۷۰: ۶۷۳-۶۷۶).

پس از این طغیان سپاهیان امام علی(ع)، مولای متقیان با دلی آکنده از غم فرمودند: «ای مردم،... دیروز امیر و فرمانده بودم، امروز به من فرمان می‌دهند. دیروز شما را از بعضی کارها نهی می‌کردم، امروز مرا نهی می‌کنند. شما دوست دارید زنده بمانید و من دوست ندارم که شما را به چیزی که تمایل ندارید وادار نمایم» (خطبه ۲۰۸).

بعدها همین طاغیان و متمردان از فرمان امام غائله جنگ نهروان را برپا نمودند. خوارج که قاریان و عابدان زمان خود بودند، با نافرمانی از حجت خدا هر چه داشتند نابود کردند و تمام اجر عبادت خود را زائل نمودند. آنها با این طغیان و سرکشی‌شان هم فتنه قاسطین و معاویه را تداوم بخشیدند و هم فتنه مارقین را خلق کردند.

نتیجه‌گیری

اولین رکن شکل‌گیری فتنه‌های عصر امام علی(ع) تبعیت مردم از هوا و هوس خویش بود. «بغی، عدوان، شهوت و طغیان»، چهار عامل مهم در بروز فتنه‌های عصر امام علی(ع) هستند. سه بغی بزرگ در عصر خلافت امام علی(ع) رخ داد(ناکثین یا همان اصحاب جمل، قاسطین و مارقین) که منجر به شکل‌گیری سه فتنه هلاکت‌بار در دوران خلافت ایشان گردید. دومین شاخه هوای نفس عدوان است. عدوان از ماده‌ی «عدو»، به معنای ظلم و ستم آشکار می‌باشد. در آستانه رحلت پیامبر اکرم(ص) دوباره فتنه‌ها سرباز کردند و کینه‌ها آشکار گردیدند. دو گروه در عصر رسول خدا(ص) نسبت به امام علی(ع) دچار کینه شدند: دسته اول، افرادی بودند که به امام(ع) به خاطر مقام و منزلت ایشان در نزد رسول خدا(ص) و جایگاه ایشان در اسلام دچار حسادت شدند و کم‌کم این حسادت‌شان تبدیل به کینه گشته بود. دسته دوم، جماعتی بودند که برخی از نزدیکان و هم‌قبیله‌هایشان در زمانی که کافر بودند، به دست حضرت(ع) در جنگ‌ها کشته شده بودند، لذا از آن بزرگوار کینه به دل گرفته بودند. بارزترین شکلی که هوای نفس در قالب آن ظاهر می‌گردد شهوت است. نفس مال‌دوستی، خود شهوتی بزرگ است که فتنه‌ها به پا می‌نماید. در ضمن، دیگر شهوات نیز بر ستون مال استوارند و قاعدتاً بوسیله‌ی مال حاصل می‌گردند. طریق دیگری که هوای نفس خود را در قالب آن ظاهر می‌نماید، «طغیان» است. یکی از اشکال طغیان مردم بر علیه فرامین الهی بدین‌گونه است که جامعه‌ای از پیشوا و حجت منصوب از جانب خداوند تبعیت نکند. که اگر مردم بر پایه‌ی عقل سلیم و شرع مقدس عمل می‌نمودند، نه بر پایه‌ی هوای نفس(کینه‌ها و شهوت‌ها و...) هرگز فتنه‌های آن عصر شکل نمی‌گرفت.

فهرست منابع

١. کتابنامه
٢. قرآن کریم.
٣. نهج البلاغة، سيّد رضی، محمد بن حسین، (١٤١٤ق)، (نسخه صحیحی صالح) تصحیح فیض الاسلام، قم: هجرت.
٤. آمدی، عبد الواحد بن محمد تمیمی، (١٣٦٦)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات.
٥. ابن أبی الحدید، عزالدین ابو حامد عبد الحمید بن هبه الله، (١٤٠٤ق)، شرح نهج البلاغة، قم: مکتبه آية الله المرعشي النجفي.
٦. ابن أبی شیبة الکوفي، عبد الله بن محمد، (١٤٠٩ق)، مصنف ابن أبی شیبة، ج ٦، ریاض: مکتبه الرشد.
٧. ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد، (١٩٦٥م)، الكامل فی التاريخ، بیروت: دار صادر - دار بیروت.
٨. ابن اثیر جزری، أبو السعادات مبارک بن محمد، (١٩٧٢م)، جامع الأصول فی أحادیث الرسول، ج ١٠، دمشق: مکتبه الحلواني - مطبعة الملاح - مکتبه دار البیان.
٩. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (١٣٦٧)، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
١٠. ابن اعثم کوفی، أبو محمد أحمد بن اعثم الکوفی، (١٩٩١م)، الفتوح، ج ٢، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالأضواء.
١١. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشیبانی، (١٩٩٨م)، مسند أحمد، بیروت: عالم الکتب.
١٢. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (١٤٠٤ق)، تحف العقول عن آل الرسول «صلى الله عليه وآله و سلم»، قم: جامعه مدرسین.
١٣. ابن طباطبا (ابن طقطقی) محمد بن علی بن طباطبا، (١٣٦٠)، تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
١٤. ابن فارس، ابو الحسین احمد بن فارس بن زکریا، (١٤٠٤ق)، معجم مقاییس اللغة، ج ٤، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
١٥. این فقیه دینوری، أبو محمد عبد الله بن مسلم، (١٤١٠ق)، الإمامة و السياسة (تاریخ الخلفاء)، ج ١، بیروت: دارالأضواء.
١٦. ابن کثیر، أبو الفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر، (١٩٨٦م)، البداية و النهاية، ج ٢، بیروت: دار الفکر.
١٧. ابن منظور، محمد بن مکرم، (١٤١٤ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
١٨. ابو حنیفه دینوری، احمد بن داود، (١٣٦٨)، اخبار الطوال، قم: منشورات الرضی.
١٩. ابو الفرج أصفهانی، علی بن الحسین، (بی تا)، مقاتل الطالبیین، بیروت: دار المعرفة.
٢٠. انصاریان، حسین، (١٣٨٣)، ترجمه قرآن، قم: اسوه مؤسسه.
٢١. بخاری، أبو عبدالله محمد بن اسماعیل، (٢٠٠٨م)، صحیح بخاری، بیروت: دار الفکر.
٢٢. بلاذری، احمد بن یحیی، (١٩٧٤م)، انساب الأشراف، ج ٢، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
٢٣. بیهقی، ابو بکر احمد بن حسین، (١٩٨٥م)، دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة، ج ١، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۲۴. ثقفی کوفی، ابو اسحاق ابراهیم بن محمد، (۱۴۱۰ق)، *الغارات*، قم: دار الكتاب الإسلامی.
۲۵. جوهری بصری، احمد بن عبد العزیز، (بی تا)، *السقیفة و فدک، تحقیق و تصحیح محمد هادی امینی*، تهران: مکتبه نینوی الحدیثه.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، لبنان - سوریه: دار العلم - الدار الشامیه.
۲۷. صدوق، (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸.، (۱۳۶۲)، *الخصال*، ۲ جلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۲۹. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳۰. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد: مرتضی.
۳۱. طبری آملی، عماد الدین محمد بن ابی القاسم، (۱۳۸۳ق)، *بشارة المصطفی لشیعة المرتضی*، نجف: المکتبه الحیدریه.
۳۲. طریحی، فخر الدین، (۱۴۱۶ق)، *مجمع البحرين*، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۳۳. طوسی، (شیخ طوسی) محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم: دار الثقافة.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، ۸ جلد، قم: نشر هجرت.
۳۵. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، ۲ جلد، قم: موسسه دار الهجرة.
۳۶. قطب الدین راوندی، (۱۴۰۹ق)، *سعيد بن هبة الله، الخرائج و الجرائح*، ۳ جلد، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، ۸ جلد، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۹. المدنی، ضامن بن شذقم، (۱۴۲۰ق)، *وقعة الجمل*، قم: نشر محمد.
۴۰. المزی، عبد الصمد شرف الدین، (۱۹۸۳م)، *تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف*، بیروت: المکتب الإسلامی.
۴۱. مسعودی، أبو الحسن علی بن حسین، (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، قم: دار الهجرة.
۴۲. مُسکویه، ابو علی احمد بن محمد رازی، (۱۳۷۹)، *تجارب الأمم*، تحقیق ابو القاسم امامی، تهران: سروش.
۴۳. مسلم قشیری نیشاوری، أبو الحسن مسلم بن حجاج، (۱۹۹۳م)، *صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر.
۴۴. مفید، (شیخ مفید) محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، (۱۴۱۳ق)، *الجمل و النصره لسید العترة في حرب البصرة*، قم: کنگره شیخ مفید.
۴۵. منقری، نصر بن مزاحم، (۱۴۰۴ق)، *وقعة صفین*، قاهره: المؤسسة العربیة الحدیثه، ۱۳۸۲ق، افسر قم: انتشارات مرعشی نجفی.
۴۶.، (۱۳۷۰)، *پیکار صفین*، ترجمه پرویز اتابکی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۴۷. مهیار، رضا، و فؤاد افرام بستانی، (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجدی*، تهران: انتشارات اسلامی.

بررسی رابطه سیاست و سعادت در اندیشه ارسطو و ابن مسکویه

علی محمد ساجدی^۱

هاجر دارایی تبار^۲

چکیده

رابطه "سیاست" و "سعادت" از جمله مسائلی است که از دیر باز کانون توجه متفکران اخلاق اجتماعی قرار گرفته است. بررسی و مقایسه آراء دو متفکر بزرگ در این زمینه - یکی از یونان باستان و دیگری از حکمای اسلامی حائز اهمیت است. پژوهش حاضر کوشیده است به روش تحلیلی - تطبیقی به تبیین چگونگی رابطه این دو موضوع و وجوه اشتراک و افتراق آراء ایشان در این زمینه بپردازد. هم ارسطو و هم ابن مسکویه، غایت سیاست و جامعه سیاسی را دستیابی به سعادت می‌دانند و مولفه‌های دستیابی به جامعه مطلوب سیاسی را همان عناصر وصول به سعادت مطرح می‌کنند. با توجه به تأثیر آراء ارسطو بر اندیشه‌های ابن مسکویه، تفاوت در جهان بینی این دو متفکر، تفاوت در برخی مباحث را موجب شده است. ارسطو معیار مطلوب بودن جامعه سیاسی و وصول به سعادت را زندگی بر طبق فضیلت می‌داند. اما با توجه به جهان بینی توحیدی ابن مسکویه، او شریعت را عنصر لاینفک سیاست می‌داند و بهترین نوع سیاست را سیاست الهی معرفی می‌کند.

واژگان کلیدی

سیاست، سعادت، فضیلت، شریعت، ارسطو، ابن مسکویه.

۱. دانشیار دانشگاه شیراز، دانشکده الهیات و معارف اسلامی (نویسنده مسؤول) Email: drsajedi@yahoo.com

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه شیراز

Email: hajardarayi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۷/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۱۴

طرح مسئله

سیاست دارای مفهومی پیچیده و دشوار است. یکی از دلایل پیچیده بودن مفهوم سیاست این است که هرکس آن را بر اساس زمینه‌های فرهنگی خود، معنا می‌کند. متفکران همواره تفاسیر متفاوتی از سیاست دارند. به طور کلی سیاست همان هنر حکومت کردن است که به واسطه آن جامعه و حکومت به غایت خویش نایل می‌آیند. مفهوم سعادت نیز، به عنوان یکی از مباحث مهم اخلاقی پیوسته از مفاهیم پرابهام بشری بوده و در عین حال دغدغه خاطر فیلسوفان، متکلمان و عالمان علم اخلاق بوده است. سعادت در حقیقت، میزان برخوردارگی از کمال انسانی است. مفهوم سعادت نیز مانند مفهوم سیاست همواره، تفسیرهای گوناگونی را برتافته است. بحث درباره این دو موضوع عمری به درازای تاریخ حیات سیاسی - اخلاقی انسان‌ها دارد، لذا در این نوشتار سعی شده است تا بیشتر به نقش سیاست در وصول به سعادت آدمی و به تبع آن، سعادت جامعه از دو دیدگاه متفاوت (غربی و اسلامی) تاکید شود و این مهم می‌تواند مبین نوآوری و همچنین ضرورت موضوع مورد بحث باشد.

البته نگرش ابن مسکویه در حوزه اخلاق بی‌تأثیر از ارسطو نیست و این تأثیر بطور قطع و یقین مرهون کوشش فارابی در تبیین نظریات اخلاقی حکمای یونان باستان از جمله ارسطوست.

پیشینه موضوع

دو مقوله سیاست و سعادت در حیات سیاسی و اجتماعی یونان باستان پیوند عمیقی داشت. در اندیشه سیاسی یونان، نیل به سعادت از مجرای عمل به فضیلت بود که همان غایت سیاست است. فضیلت هم همواره با مفهوم "مصلحت عمومی" پیوند می‌خورده است. (کازمی، ۱۳۷۶: ۱۷۹) در مکالمات افلاطون، سقراط، بیان‌کننده افکار افلاطون است از این رو بسیار دشوار است که اندیشه‌های سقراط را از اندیشه‌های افلاطون بازشناسیم. از دیدگاه سقراط تیره‌بختی انسان حاصل نادانی اوست و بزرگ‌ترین فضیلت، دانایی است. فضیلت به طور کلی چیزی غیر از دانش و حکمت و خردمندی نیست و فضایل عبارتند از: شجاعت، عفت، عدالت و خدپرستی. (دادبه، ۱۳۸۵: ۱۹۰) سقراط عنصر فضیلت را به جهت اهمیت آن، وارد فلسفه سیاسی خود می‌کند. وی سیاست را با مباحث دیگر از جمله مباحث اخلاقی ترکیب می‌کند. "سقراط سیاست را بر پایه اخلاقیات استوار کرده است. به نظر او، دانش سیاسی باید، مقدم بر هر چیز، مردم را با وظایف اخلاقی خود آشنا سازد." (اکبری و امین، ۱۳۸۸: ۸۷) افلاطون همانند استاد خویش، سقراط، بر نقش فضیلت و سعادت تأکید دارد. از دیدگاه افلاطون، سعادت کامل همان تعقیب مهم‌ترین و عادل‌ترین نفوس است. افلاطون در رساله "تئتوس" می‌نویسد: باید بکوشیم هرچه زودتر از این عالم به عالم خدایان بگریزیم تا آن‌جا شبیه خدایان شویم، چراکه در آن عالم، سعادت حاکم

است. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۳۲۷ و ۱۳۲۶) به عقیده او، سعادت و معرفت حقیقی، ورود به عالم مثال (نامحسوس) است. افلاطون در زمینه سیاست، همواره کشوری مملو از عدالت، زیبایی، حکمت، برادری و حسن نیت تصور می‌کند و برای ساختن چنین مدینه فاضله‌ای قدم به میدان می‌گذارد. (توماس، ۱۳۸۲: ۵۳) افلاطون معتقد است هدف حکمران باید معطوف به خوشبختی و سلامت اخلاقی جامعه باشد. وی در آراء خود به "مدینه فاضله" و علل ناکامی دولت‌ها در رسیدن به آن اشاره دارد. به نظر افلاطون، این که چه کسانی باید حکومت کنند نقش مهمی در ایجاد مدینه فاضله ایفا می‌کند و حتی تمام فلسفه سیاسی وی را می‌توان کوششی برای پاسخ دادن به این موضوع دانست. جواب افلاطون این است که یگ گروه خردمند و دانا که آموزش و پرورش خاصی یافته‌اند باید حکومت کنند و خردمندان برای حکومت کردن شایسته و درخورند. (پاپکین و استرول، ۱۳۸۹: ۱۵۰) بنابراین افلاطون نیز هدف سیاست را معطوف به دستیابی به خوشبختی و سعادت می‌داند.

کوشش ادیان الهی از جمله اسلام، همواره آن بوده که انسان را متوجه غایات انسانی و اخلاقی بنمایند. در اسلام، اخلاق زیربنای سیاست است، و سیاست منهای اخلاق محکوم به فناست. در اسلام، خدا، هم مبنا و هم غایت فضایل اخلاقی است و همه مفاهیم عمده زندگی سیاسی و اجتماعی انسان در مسیر او معنی پیدا می‌کند. فارابی به عنوان بنیانگذار فلسفه سیاسی در اسلام، نخستین فیلسوفی است که در جهان اسلام به بحث پیرامون سیاست و سعادت آدمی پرداخته است. از دیدگاه وی بحث از علم مدنی بحث از افعال، رفتار، ملکات و اخلاق است و این که رواج این افعال در میان مردم تنها توسط حکومتی انجام می‌شود که با نیروی خدمت و فضیلت به میدان آید. به نظر فارابی " این خدمت عبارت است از پادشاهی و فرمانروایی، یا هر نام دیگری که مردم برایش انتخاب می‌کنند، و حاصل این خدمت را سیاست می‌گویند. " (فارابی، ۱۳۶۴: ۱۰۶-۱۰۷) فارابی معتقد است: "سعادت عبارت از خیر مطلق است و هر چیزی از امور طبیعی و ارادی که در راه رسیدن به سعادت سودمند باشد خیر است. " (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۸۴) از نظر فارابی زمانی سعادت حقیقی میسر است که فرد در میان امت مدینه فاضله زندگی کند و کمال و سعادت در رابطه با دیگران از طریق همکاری محقق می‌گردد. (داوری اردکانی، ۱۳۵۴: ۱۰۹) مدینه فاضله فارابی اجتماعی است که امکانات وصول به سعادت در آن مهیا است و افراد آن سعادت را می‌شناسند و برای رسیدن به غایت مدینه، تعاون و همکاری دارند.

سیاست

سیاست در لغت به معنای پاس داشتن، نگاهداشتن، حفاظت، حراست، حکم راندن به رعیت و... آمده است. (دهخدا، ۱۳۶۵: ۲۹/ ۷۴۱) تعاریف مختلف و حتی متضادی از سوی متفکران مختلف در

باب سیاست ارائه شده اما می‌توان گفت هر کجا عناصر چهارگانه ذیل باهم تحقق یابند، سیاست پدیدار می‌گردد: ۱. قانون ۲. قانون گذار ۳. مجری قانون (فرمان‌برنده قانون) ۴. هدف. (لکزایی، ۱۳۸۱: ۹۴) جان و جوهر سیاست همانا هنر زیستن و کارکردن با دیگران است و از سوی دیگر، سیاست، هنر حکومت کردن است. برای بسیاری، جان و جوهر سیاست، تلاش در پی کسب قدرت است. (عنایت، ۱۳۶۲: ۱۷-۱۸) یکی از کسانی که سیاست را معادل قدرت می‌داند، متفکر بزرگ علم سیاست، هانس جی مورگانتا^۱ است. وی معتقد است: سیاست تماماً... یا در پی حفظ قدرت یا افزایش قدرت و یا در پی نمایش قدرت است. (Morgenthau, 1985: 42) سیاست در یونان باستان همان معنای حکومت داری و تدبیر جامعه را داشت. مفهوم "پولیس"^۲ برای یونانیان آمیخته‌ای از سیاست، دین، اخلاق و عرف بود. پولیس به معنی شهر و شهر برای یونانیان نه تنها نمونه هرگونه جامعه سیاسی بلکه نمونه همه انواع زندگی اجتماعی بود. از این رو تفکیک مسائل اجتماعی از اخلاقی در نظر فلاسفه یونان باستان امری ناممکن می‌نمود. ارسطو به عنوان بنیانگذار علم سیاست، آراء اخلاقی و سیاسی اش پیوند عمیقی باهم دارند. مهم‌ترین کتاب سیاسی وی، کتاب سیاست است. البته اخلاق نیکوماخوس او نیز خالی از اندیشه‌های سیاسی وی نمی‌باشد. در فلسفه ارسطو، پایان اخلاق به منزله آغاز سیاست است. به همین دلیل، اخلاق نیکوماخوس را دنباله کتاب "سیاست" می‌دانند. وی در کتاب "سیاست" بحث درباره منطق و مابعدالطبیعه را کنار گذاشت و به جای آن که از مدینه فاضله سخن بگوید، سازمان‌های حکومتی موجود را توصیف می‌کند. ارسطو هر پدیده سیاسی را در جوامع انسانی آفریده تغییرات اجتماعی می‌داند. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۲۲-۲۱) علوم از دید ارسطو به دو نوع با دو دسته ویژگی متمایز تقسیم می‌شوند. ۱. علوم نظری که موضوع آنان ثابت است و قابل تعلیم هستند و در مقابل علوم عملی قرار دارند که استدلال بردار نیستند. ۲. حکمت عملی که شامل تدبیر خود (اخلاق)، منزل و جامعه (سیاست) است. با توجه به تقسیم ارسطو، این تقسیم مانع از آن می‌شود که علم اخلاق و فلسفه سیاسی جزء علوم نظری به حساب آید. ارسطو تعریفی از سیاست ارائه نمی‌دهد جز آن که می‌گوید: غایت سیاست خیری خواهد بود که اختصاص به انسان دارد، اگرچه در واقع خیر فرد و خیر مدینه یکی است با وجود این، حفظ و رعایت خیر مدینه بر خیر فرد مقدم و مقدس‌تر است. (ارسطو، ۱۳۵۶: ۱۰۹۴) پس از نظر او شناخت مختص انسان، شایسته علمی است که بر سایر علوم فایق آید و این علم، سیاست است. ارسطو معتقد است: سه نوع درست حکومت در جامعه عبارتند از: پادشاهی، آریستوکراسی و جمهوری. هم‌چنین سه نوع منحرف و نادرست حکومت شامل

1. H.J.Morgenthau.

2. Police.

تورانی (ستمگر)، الیگارش‌ی و دموکراسی است. از نظر او هیچ یک از انواع منحرف حکومت، در تأمین صلاح عموم نمی‌کوشند. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۵۳ و ۱۵۴) ارسطو بر تبعیت از قانون در جامعه سیاسی تأکید می‌کند. "قانون، فرمانروایان را مجاز می‌دارد تا در پرتو آزموده‌های خویش، قوانین موجود را اصلاح و تکمیل کنند. پس پیروی از فرمان قانون، پیروی از فرمان خدا و خرد است چراکه قانون خردی است از همه هوس‌ها پیراسته." (همان: ۱۹۳) نزد ارسطو سیاست و جامعه سیاسی موجب آشنایی انسان‌ها با قانون، عدالت و سایر فضایل اخلاقی می‌شود و تشکیل جامعه سیاسی برای دستیابی به هدف و غایتی مهم فراهم آمده است.

می‌توان گفت همه آثار یک متفکر در واقع، منبع استخراج دستگاه اندیشه سیاسی وی است. هم‌چنین است در مورد ابن مسکویه. آثاری هم‌چون "تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق" و "جاویدان خرد" منبع اصلی اندیشه سیاسی او هستند. ابن مسکویه در دولت آل بویه از طبقه کاتبان بود و می‌توان گفت از همین دوران بود که آراء سیاسی وی پرورش یافت. وی هم فیلسوف و هم مورخ و هم در کلام، اخلاق، ریاضیات و... مهارت داشت. علی‌رغم تأثیر آراء ارسطو بر آرای سیاسی و اخلاقی ابن مسکویه، سیاست ابن مسکویه، سیاستی اسلامی است. سیاست اسلام، سیاست خاصی است که با سایر سیاست‌های جهان متفاوت است. در اسلام سیاست و شریعت رابطه تنگاتنگی دارند. در مکتب سیاسی اسلام، برخلاف برخی مکاتب سیاسی غرب، قدرت ابزاری برای احقاق حق و گسترش عدالت است. ابن مسکویه فعالانه در زندگی سیاسی زمانه‌اش سهیم بود. وی در تعریف سیاست می‌گوید: صنعتی است که مدنیت را قوام می‌بخشد و مردم را بر مقتضای مصالحشان رهنمون می‌شود. (ابن مسکویه، ۱۳۷۰: ۳۳۳) ابن مسکویه علاوه بر اصطلاح سیاست، از واژه‌هایی نظیر "صناعت ملکی"، "تدبیر مدینه" و "تدبیر مدنی" و... در همین مفهوم استفاده کرده و افزون بر کاربرد مطلق واژه سیاست، در موارد دیگری نیز آن را به صورت مضاف به کار برده که عبارتند از: سیاست نفس، سیاست منزل، سیاست مدینه، سیاست شرعی، سیاست طبیعی، سیاست الهی و... (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۴۲) سیاست الهی به عنوان مهم‌ترین نوع سیاست در اندیشه ابن مسکویه از تلفیق دین و سیاست به وجود می‌آید. و موضوع آن، اصلاح دنیا و آخرت انسان‌ها است. این نوع از سیاست بر قوانین شریعت مبتنی است و همان است که همه انبیا بعد از امر به توحید و یکتاپرستی به تبلیغ و اجرای آن مأمور بوده‌اند. (جمعی از نویسندگان گروه تاریخ، ۱۳۷۹: ۱۲۶) ذکر این نکته مهم است که، ابن مسکویه بر خصوصیت مهم انسانی یعنی مدنی بالطبع بودن تأکید دارد. وی در کتاب الفوز الاصح این‌گونه روایت می‌کند: "فَإِنَّ هَذَا رَأْيَ مَنْ لَا يَعْلَمُ كَيْفَ مَوْضُوعِ الْعَالَمِ وَ لَا يَدْرِي أَنَّ الْإِنْسَانَ أَيْضًا خُلِقَ مَدْنِيًّا بِالطَّبْعِ؛ توصیه به ترک مطلق دنیا دیدگاه کسی است که از وضع جهان بی‌خبر است و نمی‌داند که انسان مدنی بالطبع است. (ابن مسکویه، ۱۳۱۹: ۶۲) ابن مسکویه مانند فیلسوفان پیش

از خود از جمله فارابی، مقوله فضیلت را در عرصه سیاست وارد کرد و بر اساس آن، سیاست را به دو بخش فاضله و غیرفاضله تقسیم نمود. اما عناصری که در سیاست وی مورد توجه قرار گرفته عبارتند از: ایجاد امنیت اجتماعی، گسترش عدالت، حفظ مصالح عمومی، حمایت از حقوق فردی و اجتماعی، تأمین اسباب معیشت افراد جامعه و... این مسکویه تصمیم سیاسی بدون مشورت اصحاب علم و دانش را نمی‌پذیرد و از دید وی، فرمانروایی جاهلان، از بین رفتن آبادانی و نابودی قدرت سیاسی را به دنبال دارد. وی معتقد است: ... و نیز سلاطین را سزاوار نیست که نادانان خود را بر مردم مسلط سازند، زیرا که نادانی پیشوای گمراهی است و گمراهی راهنمای فتنه است و در فتنه خرابی و نابودی است... (ابن مسکویه، ۱۳۷۸: ۸۷) بنابراین این مسکویه علم را بهترین وسیله برای داشتن قدرت سیاسی می‌داند. وی هدف سیاست و شریعت را امر واحدی می‌داند، آن امر واحد همان وصول به سعادت است. یکی از تأثیرات مهم شریعت بر دیدگاه ابن مسکویه، عقیده او مبنی بر انتصاب حاکم جامعه است. وی بر این باور است که، حاکم جامعه باید از طرف حق تعالی انتخاب شود و کسی باشد که عارف و واقف به حدوسط امور باشد پس به خوبی می‌تواند حقوق انسان‌ها را به میزان عدل تعیین نماید. (ابن مسکویه، ۱۳۶۰: ۲۱۳) بنابراین وقتی حاکم، از طرف حق انتخاب شود آموزه‌های شریعت را در جامعه پیاده می‌کند و چنین کسی عارف به حقیقت اشیا می‌باشد.

سعادت

واژه سعادت از کلمه "سَعَدَ" به معنای خجسته و مبارک و سعادت به معنای خوشبختی و نیکبختی است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۷ و المنجد، ۱۳۷۷: ۱/ ۴۷۱) همه فلاسفه با وجود اختلاف دیدگاه‌های فراوان در زمینه اخلاق در این امر متفق القولند که مسئله سعادت یکی از مهم‌ترین مسائل زندگی انسان است. موضوع سعادت را از منظر ارسطو و ابن مسکویه، دو متفکر و شخصیت فلسفی، از حیثیات مختلف می‌توان مورد کندوکاو قرار داد. سعادت از دیدگاه این دو اندیشمند برحسب شخصیت، نوع نگرش و جهان‌بینی، موقعیت فردی و اجتماعی و سایر شرایط متفاوت است. تفکر فلسفی درباره اخلاق و مهم‌ترین مسائل آن مانند سعادت از دوران یونان باستان مورد توجه بوده است. ارسطو، سعادت را معادل خیر متعالی (أعلی) می‌داند و معتقد است هر آن‌چه را که بتوان خیر متعالی نامید به نوعی سعادت است. خیر متعالی یا اعلی، مفهومی اساسی در نظریه‌های اخلاق یونان باستان و اخلاق مسیحی است. بنابر رأی فلاسفه اخلاق باستان بالأخص ارسطو، یک خیر ذاتی هست که برتر از خیرهای دیگر می‌نشیند. سعادت، لذت و فضیلت از جمله اموری است که خیر متعالی محسوب شده است. از دیدگاه ارسطو خیر متعالی، چیزی است که پیوسته آن را بنا به ذات خودش آرزومندند نه به دلیل دیگر. پس به نظر می‌رسد

چنین موهبتی در درجه اول، سعادت باشد. (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۱-۱۴) بهترین تعریف ارسطو از سعادت از این قرار است: "سعادت فعالیت منطبق بر فضیلت است و کاملاً مبرهن است که آن فعالیت همان است که منطبق بر کامل‌ترین فضیلت است یعنی فعالیت ناشی از عالی‌ترین قسمت انسانی (روح)." (همان: ۳۰۶) دو ویژگی بسیار مهم سعادت از نظر ارسطو که مورد تأیید شارحان و مفسران آراء ارسطو نیز هست عبارت است از: ۱. سعادت، مطلوب بالذات است یعنی پیوسته آن را بنا به ذات خودش آرزومندند نه به دلیل دیگر. ۲. خودکفاست یعنی به هیچ شی و نیرویی وابسته نیست. (همان: ۱۱ و ۱۲) مور^۱ در کتاب "ارسطو" بیان می‌دارد: اینکه ارسطو گفته است، سعادت مطلوب بالذات و خودکفا است، به این معنی است که انسان، سعادت را تنها به خاطر خودش دنبال می‌کند؛ "مطابق نظر وی، موافقت کلی وجود دارد که تمامی انسان‌ها، تجربه مستغنی و مجردی را جستجو می‌کنند که به آن سعادت می‌گویند. پس سعادت امری خودبسنده است و هیچ‌کس سعادت را مثلاً به خاطر عدالت بودنش ستایش نمی‌کند." (Mure, 1964: 127-128) سعادت در نگاه ارسطو به دو عامل مهم و اساسی بستگی دارد؛ یکی نیل به فضیلت و دیگری اختیار. فضیلت اساسی‌ترین عنصر در دستیابی به سعادت است و آدمی برای برخوردارگی از سعادت باید در انجام اموری که در مقام مخلوقی عاقل، بر عهده گرفته است، کامیاب شود و در اموری که بر آن‌ها سیطره ندارد مختار گردد. از دیدگاه وی تأمل و اندیشیدن، عنصر اصلی سعادت است و مرد عاقل از مقرب‌ترین افراد درگاه خدایان محسوب {شده} و در نتیجه از سعادت کامل برخوردار می‌شود. (ارسطو، ۱۳۶۴: ۳۱۴ و ۳۱۵) می‌توان گفت از منظر ارسطو، سعادت در دو ساحت افعال فردی و اجتماعی مطرح است: ۱) در حوزه فردی: "از دیدگاه ارسطو، سعادت یک فعالیت خیر است نه یک سرگرمی یا تفریح. بنابراین سعادت بالاترین معنا و مفهوم زندگی معقول و معنوی است." (Mckeon, 1940: 307) ۲) در حوزه افعال اجتماعی: وی در این حوزه نیز بر نقش مؤلفه‌ها و لوازمی همانند وجود دوست و اجتماع در وصول به سعادت تأکید می‌کند. به نظر ارسطو، مسلماً بدون وجود دوست و همراهی و تعاون با دیگر افراد، دستیابی به سعادت میسر نخواهد بود. ارسطو مصادیقی را برای دوستی معرفی می‌کند، به گفته وی عشق مادر به فرزندش نمونه‌ای آشکار از دوستی غیر منفعتانه (بی منفعت) است. در نگاه وی ازدواج، نمونه مهمی از دوستی است و به نظر می‌رسد که دوستی میان زن و همسر بوسیله سرشت و ذات انسان موجود می‌شود. (Hardie, 1968: 294) ارسطو، لذت را شرط سعادت می‌داند و بر این باور است که، لذا لذت حسی مسلماً راه خوشبختی نیست. از دیدگاه ارسطو، از نظر فضیلت اخلاقی، بسیار مهم است که انسان، لذت خویش را از چیزهایی به دست آورد که شایستگی و لیاقت دارا بودن

آن را داشته و از امور مذموم و رذایل دوری کند. (ارسطو، ۱۳۶۴: ۲۸۸) یکی از عناصر بسیار مهم در اندیشه اخلاقی ارسطو در زمینه مسئله سعادت "فضیلت" است. می‌توان گفت اخلاق در یونان باستان، فضیلت‌محور است. در نگاه ارسطو فضیلت یک نوع حد وسط است زیرا هدفی که تعقیب می‌کند برقراری تعادل بین دو انتهاست. فضیلت سنجیه‌ای است که بنا بر اراده شخص کسب می‌شود و نسبت به ما عبارتست از قیاس و اندازه در رفتار متفکرانه، با مطابقت با موازین عقلانی. نه افراط و نه تفریط، هیچ‌یک دارای حد وسط نیست، به همان اندازه که حد وسط صحیح نیز نمی‌تواند در معرض افراط و تفریط قرار گیرد. (همان: ۴۲-۴۳) در نظر ارسطو نیک‌بختی و سعادت بسیار شبیه یک پدیده اجتماعی است. در حقیقت خیر اصلی انسان، ایفای خوب نقش رکنی از نفس اوست که مختص انسان بما هو انسان است و این نقش دارای منشأ عقلانی است که همان فعالیت عقلی می‌باشد. پس خوب بودن و سعادت‌مندی انسان در گرو خوب ایفا کردن این نقش است. در اینجا شایسته دیدیم نگاهی اجمالی به دیدگاه ارسطو درباره خدا، عالم و معاد داشته باشیم. چراکه، نوع نگرش انسان به خدا، عالم و معاد در تفسیر او از سعادت و تبیین رابطه آن با مقوله سیاست، نقش موثری دارد. ارسطو برخلاف ادیان توحیدی، خداوند را علت فاعلی جهان نمی‌داند. خدا در نظر او فقط به خود و به کلیات می‌اندیشد و به انسان توجه ندارد. خداوند صرفاً علت غایی جهان است. ارسطو در کتاب "مابعد الطبیعه" می‌نویسد: "خداوند موجودی است که "محرک نامتحرک" است. او علت غایی جهان است و جهان به عشق او برای تشبه او حرکت می‌کند." ارسطو بر این اساس، تمایز میان خدا و جهان را این‌گونه می‌داند، خدا، فعلیت محض است، اما جهان از ماده و صورت ترکیب یافته است. (ارسطو، کتاب دوازدهم، بی‌تا: ۳۹۵) با توجه به نگرش ارسطو به خدا، وی عالم را ازلی می‌داند. پیش از ارسطو، افلاطون معتقد بود که علاوه بر "خیرمطلق" یعنی خدا، "مُثُل" نیز مجرد و ازلی است. ارسطو ماده و صورت (اجزای تشکیل دهنده عالم) را ازلی می‌دانست. (همان: ۴۶۵) و از نظر او تنها فعل خداوند این است که موجودی (=ماده) را موجود (=محرک) نموده است. پس با این توصیفات خدای ارسطو، قانون و شریعتی نیز برای انسان نفرستاده و انسان نیز موظف به انجام کاری نبوده و در نتیجه، هیچ پاداش و کیفری نیز وجود ندارد و نیاز به ارتباط با خداوند هم نیست. بنابراین معادی نیز در کار نیست. (دارایی تبار، ۱۳۹۳: ۴۸)

با توجه به دیدگاه ارسطو در زمینه اعتقاد به خداوند، معاد و... این درحالی است که، ابن مسکویه برخی از شالوده‌های اصلی در زمینه اخلاق نظری را وامدار ارسطوست. ابن مسکویه کتاب تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق را به تصریح خود با استعانت از کتب و رسائل اخلاقی ارسطو نوشته است؛ البته با ترتیب و تهذیبی بهتر و تحقیقاتی بیشتر در این زمینه. مهم‌ترین منابع ابن مسکویه در نگارش آرای اخلاقی‌اش عبارتند از: قرآن و احادیث رسول اکرم(ص) و دیگر

احادیث و روایات معصومین (ع) و نیز اخلاق نیکوماخوس ارسطو، آثار افلاطون هم‌چون جمهوری، اخلاقیات اندرزگوی یونانی. ابن مسکویه نیز سعادت را خیر عمده انسان تلقی می‌کند. وی معتقد است: سعادت نسبت به صاحبش خیر است و برای او کمال محسوب می‌شود. و سعادت هر موجودی به این است که در آن خصوصیت و مرتبه‌ای که از باقی موجودات امتیاز یافته، کامل گردد و به منتهای کمال لایق خود برسد و چون کمال و تمامیت انسان به همان قوه ممیز (عقل) است بنابراین وقتی کامل می‌گردد که در این خصوصیت ممتاز گردد. (ابن مسکویه، ۱۳۶۰: ۲۷)

اکثر علمای اخلاق اسلامی، ورود به وادی اخلاق را با بحث خودشناسی آغاز کرده‌اند. ابن مسکویه نیز برای شروع مباحث اخلاقی خود از جمله سعادت، ورود به این وادی را منوط به معرفت نفس می‌داند؛ به اعتقاد وی "نخستین قدمی که انسان به سوی سعادت برمی‌دارد و به مراتب عالی‌تر صعود می‌نماید عبارت است از معرفت نفس و اشتیاق به تحصیل علم." (همان: ۱۸ و ۱۳۷)

مؤلفه عقل به عنوان مؤلفه‌ای بسیار مهم از جایگاه ویژه‌ای در نظریه ابن مسکویه برخوردار است زیرا، از طرفی آن‌را در ضمن تعریف سعادت مطرح کرده و از طرف دیگر تأثیر شدیدی در این زمینه از ارسطو پذیرفته است. به اعتقاد او، اگر نیروی عقل قوی باشد، انسان در راه صحیح قرار می‌گیرد و به طرف سعادت ابدی پیش می‌رود. وی در این زمینه می‌نویسد: "هر که را عقل روزی کردند، اسباب سعادت او را مهینی شد که غایت همه مطلوب‌ها و نهایت همه مرادهاست." (ابن مسکویه، ۱۳۵۹: ۶۶)

یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین عناصر در آراء اخلاقی ابن مسکویه که وی را از ارسطو و آرائش متمایز کرده است عنصر شرع و توجه به شریعت است. دلیل این امر هم کاملاً مبرهن است که به موجب اعتقادش به خداوند یکتا و دین مبین اسلام است. وی در تطهیر الاعراق می‌نویسد: "کسی که در ابتدای دوران کودکی موفق نشد به وظایف و آداب شرعی عادت کند پس از سعادت‌تی که برای آن خلق شده، بازمانده است. اما باز هم با کمال و جدیت در این راه می‌تواند عادت خویش را تغییر دهد." (ابن مسکویه، ۱۳۶۰: ۹۷)

وی نشانه سعادت را در این می‌داند که انسان در خوشی و ناخوشی به قضای الهی رضایت دهد و در مقابل آن تسلیم باشد و دائماً به یاد خداوند مشغول باشد و طمع‌های بی‌جا را از نفس خویش بیرون کند. (ابن مسکویه، ۱۳۵۹: ۵۴)

اما عنصر "اعتدال" در آراء ابن مسکویه همان اصلی است که در اندیشه ارسطو با نام "فضیلت" از آن یاد شده است. ابن مسکویه معتقد است: با رعایت حد اعتدال و به کارگیری عقل در قوه ناطقه، غضبیه و شهویه به ترتیب فضایی با نام‌های حکمت، شجاعت و عفت حاصل می‌شود و هرگاه این فضایل تحقق یافت، هر یک نسبت به دیگری معقول گردید و به کمال و تمامیت از مجموعه آنان فضیلتی دیگر به نام عدالت ایجاد می‌شود. (ابن مسکویه، ۱۳۶۰: ۳۲ و ۳۳).

او مانند ارسطو بر آن است که فضیلت به عنوان میانگین بین افراط و تفریط، همواره قابل تعیین نیست و ما، باید مرادمان از متوسط، یعنی متوسط در رابطه با انسان را معین کنیم. از منظر ابن

مسکویه نتیجه فضایل اخلاقی در فرد به امور اجتماعی و جامعه نیز سرایت کرده و در معاشرات افراد نیز تأثیر می‌گذارد و حدوسط باید تحت کنترل عقل و شرع تأیید شود.

در مکتب اخلاقی اسلام، ملاک ارزش اخلاقی همان قرب به درگاه حق تعالی است و باریافتگان به مقام قرب و سعادت حقیقی، از لذایذ برتر و والایی برخوردارند. قرآن کریم در آیات فراوانی انواع لذایذ و نعمت‌های بهشتیان را بیان می‌کند و تأکید می‌ورزد که این نعمت‌ها با نعمت‌های مادی دنیا قابل قیاس نیستند و لذایذی برتر و پایدارتر از لذایذ دنیا هستند. (اعلی: ۱۷-۱۶، زخرف: ۷۱، فاطر: ۳۵-۳۴) کسانی که به بالاترین درجات کمال دست یافته‌اند، افزون بر لذت‌های مادی آخرت، از لذت‌های معنوی نیز برخوردارند. (توبه: ۷۲، ص: ۲۷۳) بنابراین از نظر اسلام سعادت ابدی انسان، ارزش ذاتی دارد و ملاک آن، مقدار تقوا و قرب انسان به خداست و اسلام به آن دعوت می‌کند.

ابن مسکویه، مانند هر عالم اخلاقی پرورش‌یافته در مکتب اخلاقی اسلام سعادت حقیقی را در قرب به درگاه حق تعالی می‌داند: "خداوند موجودی است که اگر انسان بتواند با چشم عقل آن‌را مشاهده کند و محبت او را در دل خود بپروراند، خیر و افاضاتی به انسان می‌رسد که وصف شدنی نیست. آن وقت است که آن انسان با خدا به مرحله اتحاد رسیده است. در نتیجه معرفت الهی برای او حاصل گشته است." (ابن مسکویه، ۱۳۶۰: ۲۵۲) به طور کلی وی به دو نوع سعادت آن جهانی و این جهانی قائل بوده و معتقد است: سعادت آن جهانی عبارت است از دستیابی به رستگاری معنوی که در آخرت با فرشتگان و ارواح طیبه شریک است و سعادت این جهانی، مادون سعادت آن جهانی است که خود ثمره تلاش‌های اخلاقی و معنوی انسان است. (فخری، ۱۳۷۲: ۲۰۸) وی، سعادت را پس از تحمل سختی و مداومت در راه و ثبات قدم در این وادی قابل دستیابی می‌داند. بنابراین، ابن مسکویه مصداق سعادت را قرب به درگاه حق تعالی می‌داند.

رابطه سیاست و سعادت در اندیشه ارسطو و ابن مسکویه

واضح است که نحوه تفکر افراد هر جامعه درباره خدا، حقیقت زندگی دنیا، آغاز و انجام جهان، هرطور باشد، قوانینی هم که در آن جامعه وضع می‌شود و نوع حکومتی که برقرار است طبق همان تفکر است. نوع حکومت هر جامعه، تفسیر تمام متفکران از بحث سعادت و ارتباط آن با سیاست را تشکیل می‌دهد. هر نظام اخلاقی اولاً مبتنی بر جهان بینی آن نظام است و اختلاف درباره نظریه‌های اخلاقی از اختلاف در جهان بینی سرچشمه می‌گیرد... ثانیاً مبتنی بر انسان شناسی و بُعد فلسفی آن نظام است. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۳۸/۲) ارسطو و ابن مسکویه نیز با داشتن دو جهان بینی کاملاً متفاوت از این موضوع مستثنا نیستند.

ارسطو نیز همانند افلاطون معتقد بود، پولیس، نهادی "طبیعی" است و افراد تنها در پولیس

است که قادر خواهند بود استعداد و قابلیتشان را به عنوان موجودات انسانی شکوفا کنند. این دو فیلسوف هر دو معتقد بودند دولت وظیفه تعلیم و تربیت عقلانی و اخلاقی هر یک از شهروندان را بر عهده دارد. (باربت، ۱۳۸۵: ۸۲) ارسطو در کتاب سیاست می‌نویسد: هر اجتماعی به قصد خیر برپا می‌شود، زیرا آدمی همواره می‌کوشد تا کاری را انجام دهد که خود نیکو می‌پندارد. جامعه‌ای که بالاتر از همه و فراگیرنده همه جوامع است، خیر برین را می‌جوید و این‌گونه جوامع، شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱) وی همین موضوع را در کتاب اخلاق نیکوماخوس بیان می‌دارد و اینگونه می‌نویسد: شهر یا اجتماع سیاسی عبارت است از اجتماعی که درصدد دستیابی به خیر برین یا سعادت است. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۴) ارسطو وجود دولت و وصول به سعادت را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند که دستیابی به کمال و سعادت را بدون وجود دولت میسر نمی‌داند. وی بر این باور است که، دولت ساخته طبیعت است و انسان طبیعتاً موجودی اجتماعی است و اجتماعات برای دستیابی به مقصود خود، محتاج به دولت هستند. به نظر او، بدون دولت دستیابی به سعادت میسر نیست. (فاستر، ۱۳۷۷: ۱/۳۱۶-۳۴۳) از دید ارسطو، هدف جامعه سیاسی، نه تنها زیستن بلکه بهزیستن است، ورنه بندگان و حتی جانوران نیز می‌توانستند گرد هم آیند و جامعه سیاسی برپا کنند، ولی حال جهان بدانگونه که هست چنین نیست، زیرا بندگان و جانوران از سعادت یا آزادی اراده بی‌بهره‌اند. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۵۸) سیاست و سعادت در نگاه ارسطو آنچنان گره خورده که در توصیف سعادت، از سیاست و حکومت سخن به میان می‌آورد چراکه وی سعادت را در سایه سیاست قابل وصول می‌داند. وی معتقد است: سعادت هر کشور پیرو اصول سعادت فرد است و بدین سبب فقط کشوری می‌تواند بهتر و برتر از کشورهای دیگر به شمار آید که درست زیست کند و سعادت راستین در آن است که آدمی آسوده از هرگونه قید و بند، بافضیلت زیست کند. همین معیار باید درباره خوبی و بدی یک حکومت و سازمان آن نیز درست باشد. (همان: ۲۳۳ و ۳۷۴) از نظر ارسطو سیاست، هدف نیست بلکه سیاست ابزاری برای رسیدن به هدفی بالاتر یعنی خیر و سعادت و فضیلت همگانی است. مولفه‌هایی که ارسطو در بحث دستیابی به سعادت معرفی می‌کند، در زمینه سیاست نیز آنان را دنبال می‌کند. به عنوان مثال یکی از عناصر بسیار مهم که در هر دو بحث مورد تأکید و مرکز توجه او است، عنصر فضیلت است. در نگاه ارسطو، معیار در تعیین بهترین نظام سیاسی و بهترین روش زندگی برای اکثریت کشورها و مردمان، زندگی بر طبق فضیلتی است که برای بیشتر مردمان پذیرفتنی است. سعادت مدنظر ارسطو، زندگی در جامعه براساس فضیلت و میانه‌روی در امور است. (کازمی، ۱۳۷۶: ۹۷) ارسطو برای دستیابی به سعادت، زندگی در اجتماع را کافی نمی‌داند. و انسان برای سعادت‌مندی باید ابزارهای دیگری همچون دوستان، برخورداری از علم و دانش لازم، ثروت و قدرت را نیز در اختیار داشته باشد، در غیر این صورت سعادت‌مندی او به خطر می‌افتد. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۹) با

توجه به آنچه آمد می‌توان دریافت، سعادت و سیاست ارسطو در هم آمیخته شده‌اند و بحث از هر کدام مستلزم بحث از دیگری است. هیچ سعادت‌ی بدون سیاست معنایی ندارد و بالعکس. سعادت ارسطو، کاملاً، رنگ و بوی سیاسی دارد و سیاست او وسیله وصول به سعادت است.

در جهان اسلام، هدف سیاست آن است که در جامعه مکارم اخلاق و فضایل انسانی را به کمال برساند. سیاست اسلام مبتنی بر اصول و ارزشهای اخلاقی است. سیاستمدار مسلمان، خود، رذایل اخلاقی را می‌شناسد و تلاش می‌کند تا در اخلاق نمونه فضایل عالی انسانی باشد. لذا بنیانگذار اسلام خود عملاً نمونه تمام فضایل اخلاقی بود. پیامبر اکرم (ص) در عین این‌که، مرد سیاست و قدرت بود اما معنویت و پارسایی سیمای او نمایان‌تر بود. یکی از عمده‌ترین و خالص‌ترین منابع اخلاق و سیاست در اسلام، نهج البلاغه امام علی (ص) است. از دیدگاه حضرت علی (ع)، فقط در صورتی که هدف و انگیزه نخبگان سیاسی، حاکمیت قانون، اجرای حق و عدالت و رساندن جامعه به کمال و سعادت باشد، انگیزشان مشروع است. (کاشمی، ۱۳۷۶: ۱۶۶) ابن مسکویه که در دامان مکتب اخلاقی اسلام پرورش یافت، در زمینه سیاست و ارتباط آن با اخلاق و سعادت متأثر از دین اسلام و آموزه‌های آن است. به همین جهت آنچه در اندیشه ابن مسکویه مهم می‌نماید هم‌سویی دین و سیاست است. از نظر او دین و سیاست به دنبال تدبیر و سامان دادن به رفتارهای فردی و اجتماعی و ترویج افعال فاضله برای نیل سعادت اند. ابن مسکویه اثر اخلاقی خویش یعنی تهذیب الاخلاق را براساس فلسفه سیاسی‌اش بنیاد کرده و تمام کمال مطلوب‌های اخلاقی و غایات و سعادت و خیرات را جز در اجتماع مدنی و از مجرای آن ممکن نمی‌داند. تأکید ابن مسکویه بر پیوند اخلاق و سیاست تا جایی است که او در مباحث سیاسی هیچگاه دولت و قدرت را فی نفسه مورد تأمل قرار نمی‌دهد بلکه آن‌چه ذهن او را مشغول کرده ارزشهای اخلاقی است. (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۵۳ و ۵۵) ابن مسکویه فیلسوفی خردگراست و عمل سیاسی فاقد عقلانیت را از بین برنده می‌داند. وی سیاست را با حزم، تدبیر و دوراندیشی مقارن می‌داند و قدرت را بر دوستی، محبت، سعادت و خیر مشترک استوار می‌سازد. وی معتقد است: حزم که عبارت از تدبیر درست و دوراندیشی صواب است، غنیمت دانستن فرصت است و جدی گرفتن هر کار در وقت قدرت است و ترک کردن صبر و تحمل است در شأن شغلی که خوف فوت شدن دارد. وی خشونت را موجب زوال خرد سیاسی می‌داند و می‌گوید: بار گران عبارت از غضب است. (ابن مسکویه، ۱۳۷۸: ۲۱ و ۲۳) ابن مسکویه، کانون فعل سیاسی را ساختن حیات انسانی و رسیدن به سعادت فردی و جمعی می‌داند. وی مانند ارسطو اعتدال را محور سیاست‌ورزی قرار می‌دهد. در متن جاویدان خرد آمده: حکومت تمام نمی‌شود، مگر به نیکو سیاست کردن، یعنی هر سیاست را در جای خود نماید و نه زیاده و نه کم از قاعده‌گزیند و به پیش از آمدن وقت بگوید و نه بعد از گذشتن وقت گراید.... هرگاه عدالت زیاده نباشد بر جور و ظلم، پیوسته بلاها و آفت‌های

غیرمکرر روی دهد... هیچ چیز برای برطرف شدن دولت و نعمت بدتر از ایستادگی نمودن بر ظلم و مداومت بر آن نیست. (همان: ۲۳ و ۳۰) پس اخلاق ابن مسکویه در حقیقت گفتمانی عدالت‌خواه، میانه‌رو، قانون‌گرا و ظلم‌ستیز را به تصویر می‌کشد. ابن مسکویه در تطهیر الاعراق، تمدن صحیح را به وسیله سه چیز قابل تحقق می‌داند. اول ناموس الهی که عبارت از قانون شریعت است. دوم حاکم عادل و سوم دینار (ثروت) و وظیفه حاکم شرع این است که با مردم به عدالت رفتار کند و آنچه از خیر و خوبی برای خود می‌خواهد برای دیگران نیز خواهان باشد. (ابن مسکویه، ۱۳۶۰: ۲۱۵-۲۱۷) از نظر ابن مسکویه، کسی که حکمت عملی را فرا گرفته و تهذیب نفس کند صلاحیت تدبیر را می‌یابد و می‌تواند به تدبیر و سیاست منزل، مدینه و مملکت بپردازد، چنین کسی که در این زمینه به کمال رسیده باشد شایسته است که او را حکیم یا فیلسوف بنامیم و چنین کسی به سعادت تام رسیده است. زیرا ریاست و سیادت نصیب کسی می‌شود که به وسیله فضل و دانش برتری پیدا کرده و شرافت هر کسی به مرتبه دانش و حکمت اوست. (ابن مسکویه، ۱۳۱۹: ۶۷ و ۶۸ و ابن مسکویه، ۱۳۶۰: ۲۱۷ و ۲۱۸) یکی از کسانی که بعد از ابن مسکویه تلاش‌های فراوانی در زمینه تبیین سیاست و سعادت و رابطه آنان مصروف داشت، امام محمد غزالی، متفکر پرآوازه اهل سنت، بود. غزالی، اخلاق و سیاست را جزو علوم معامله‌ای معرفی می‌کند و اخلاق را عبارت می‌داند از، اصلاح و ویراستن قوای سه‌گانه تفکر، شهرت و غضب. (غزالی، ۱۳۷۴: ۳۳۰) تعریف غزالی از سیاست در واقع همان تعریف ابن مسکویه از سیاست الهی است. غزالی سعادت آدمی را در معرفت خداوند می‌داند و خداشناسی را مشروط به خودشناسی و معرفت نفس معرفی می‌کند. وی در تعریف سعادت می‌گوید: سعادت هر چیزی در آن است که لذت و راحتی وی در آن باشد و لذت هر چیزی در آن است که مقتضی طبع آن باشد که وی را برای آن آفریده‌اند. (غزالی، ۱۳۶۱: ۳۲) اخلاق و سیاست در نگاه غزالی اصلاح انسان برای رسیدن به سعادت است و برای تحصیل سعادت، اشتغال به علم و عمل واجب است. اندیشه اخلاقی و سیاسی ابن مسکویه بر فیلسوفان مسلمان بعد از خود مخصوصاً خواجه نصیر الدین طوسی به شدت تأثیر گذاشت. خواجه نصیر در نگارش کتاب گرانقدر اخلاق ناصری به کتاب تهذیب الاخلاق ابن مسکویه که آن را طهاره النفس نیز نامیده، نظر عمیقی داشته است. خواجه طوسی، سعادت را خیری می‌داند که شخص بواسطه حرکت نفسانی ارادی بدان دست می‌یابد. "سعادت همان وصول به ذات حق است و سعادت‌مند با رسیدن به این مرتبه، توجه به غیر برای او به قصد ثانی انجام می‌گیرد. سعادت‌مند هر کاری را به خاطر فضیلت و خیر بودنش انجام می‌دهد." (طوسی، ۱۳۵۶: ۸۱ و ۹۲) وی نیز سیاست را با سعادت در هم آمیخته و سیاست را تدبیری می‌داند که انسان‌ها را به وسیله عدالت به حقشان می‌رساند. سیاستی که عدالت و تدبیر را پیاده کند و به انسان‌ها در رسیدن به سعادت و کمال خویش کمک نماید، سیاست الهی است. (همان: ۲۵۲) خواجه مانند ابن مسکویه

بالاترین نوع سیاست را که عامل وصول به سعادت حقیقی است، سیاست الهی می‌داند. عنصر تفکیک ناپذیر سیاست، در اندیشه فلاسفه و متفکران اسلامی، شریعت است. نزد ابن مسکویه، دیانت و شریعت خاستگاه مدنی و سیاسی دارد. به همین دلیل به نوع اعلائی از سیاست یعنی سیاست الهی قائل است. در نگاه او، دو عامل بسیار مهم در تحول حکومت به نوع مطلوب و نامطلوب نقش اساسی ایفا می‌کنند: ۱. شریعت: حکومت و شریعت قابل انفکاک نیستند. ۲. عدالت: در فلسفه سیاسی ابن مسکویه عدالت محور اساسی در روابط اجتماعی و سیاسی است زیرا جامعه مطلوب او براساس "فضیلت" است. (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۷۷-۷۸) با توجه به آنچه گفته شد می‌توان دریافت، ابن مسکویه نیز مانند ارسطو عناصری که جهت دستیابی به سعادت بیان می‌کند در سیاست نیز برای رسیدن به جامعه مطلوب سیاسی یا مدینه فاضله مطرح می‌کند. بنابراین دو مقوله سیاست و سعادت در نگاه ارسطو و ابن مسکویه، دو مقوله کاملاً پیوسته و جدانشدنی هستند و غایت سیاست همانا دستیابی به سعادت افراد جامعه است که از نظر ابن مسکویه حاکم جامعه می‌تواند با تدابیر صحیح و قوانین درست و محکم، این هدف را تحقق بخشد.

نتیجه گیری

با مقایسه تطبیقی بررسی رابطه سیاست و سعادت در آراء ارسطو و ابن مسکویه می‌توان شباهت‌ها و تفاوت‌های زیر را برجسته ساخت.

الف. شباهت‌ها

ارسطو و ابن مسکویه	
سیاست	<ul style="list-style-type: none"> - غایت سیاست، خیر یا امر خیر است. - سیاست ابزاری برای رسیدن به غایت است. - لزوم تبعیت از قوانین حاکم بر جامعه. - وظیفه سیاستمدار، ترویج فضایل اخلاقی است. - محور سیاست‌ورزی، رعایت عدالت است.
سعادت	<ul style="list-style-type: none"> - سعادت خیر اعلی است. - خیر اصلی انسان، کمال قوه عاقله و ایفای خوب نقش آن است. - فضیلت محوری در آراء هر دو متفکر. - عناصر مشترک دستیابی به سعادت: اراده و اختیار، عقل، لذت، دوستی و.... - تأکید بر عنصر عقل یا اندیشه عقلانی در وصول به سعادت. - سعادت فرد و جامعه یکی است.

رابطه سیاست و سعادت

- درهم آمیختگی فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست و عدم انفکاک آنها از هم.
- سیاست و سعادت مربوط به حکمت عملی هستند.
- غایت سیاست و جامعه سیاسی، دستیابی به سعادت افراد جامعه است.
- مولفه‌های دستیابی به جامعه مطلوب سیاسی همان عناصر وصول به سعادت هستند.
- وجود سیاست و وصول به سعادت رابطه علیت دارند.
- حکیم، شایستگی حاکمیت در جامعه را دارد.

ب. تفاوت‌ها

ابن مسکویه	ارسطو	
<p>- سیاست، صنعتی است که مدنیت را قوام می‌بخشد و مردم را بر مقتضای مصالحشان رهنمون می‌شود.</p> <p>- به کارگیری اصطلاحات مختلف برای سیاست مانند صنعت ملکی، تدبیر مدینه و... - سخن از مدینه فاضله.</p> <p>- مهم‌ترین نوع سیاست، سیاست الهی است، که رهبرش نیز الهی باشد.</p> <p>- تأکید بر خردسیاسی، مشورت با اصحاب علم، رعایت اعتدال در امور و دوری از خشونت در امر حکومتداری.</p> <p>- حکومت صحیح، حکومت دینی (مبتنی بر آموزه‌های دین مقدس اسلام) است.</p>	<p>- عدم ارائه تعریف مشخص از علم سیاست.</p> <p>- تأکید شدید بر نقش فضایل اخلاقی و میانه‌روی در امر حکومتداری.</p> <p>- حکومت‌های صحیح در جامعه: پادشاهی، آریستوکراسی و جمهوری.</p>	سیاست
<p>- نقش مهم جهان بینی توحیدی ابن مسکویه در این موضوع.</p> <p>- سعادت نسبت به صاحبش خیر است.</p> <p>- سعادت حقیقی، تقرب به درگاه حق تعالی و دوستی با اوست.</p> <p>- عناصر متمایز در وصول به سعادت عبارتند از: شریعت، معرفت نفس و... - سعادت در تقسیم‌بندی کلی دو قسم است: سعادت دنیوی و سعادت اخروی.</p>	<p>- نقش تأثیرگذار جهان بینی غیرتوحیدی ارسطو در تفسیر سعادت و لوازم وصول آن.</p> <p>- خدا، تنها علت غایی جهان است. عالم ازلی است و معادی در کار نیست.</p> <p>- سعادت، فعالیتی منطبق بر کامل‌ترین فضیلت و ناشی از عالی‌ترین قسمت انسانی (روح) سعادت در بهزیستن و شکوفایی فضایل انسانی است.</p>	سعادت

<p>- معیارمهم مطلوب بودن حکومت، به کارگیری آموزه‌های شریعت است.</p> <p>- منبع پیوند اخلاق و سیاست، تعالیم اسلام است.</p> <p>- حاکم اسلامی می‌کوشد تا الگوی تمام فضایل اخلاقی باشد.</p> <p>- سیاست اسلامی، تلاش خود را مصروف اجرای حق و عدالت و رساندن جامعه به سعادت می‌کند.</p> <p>- رابطه عینیت و دین محاورانه میان سیاست و شریعت. (هم‌سویی دین و سیاست)</p> <p>- عوامل موثر در اندیشه اخلاقی و سیاسی: برخی از آراء ارسطو و افلاطون و از همه بیشتر مذهب، فلسفه شیعی و وضعیت زمانه.</p> <p>- لزوم تهذیب نفس برای حاکم جامعه.</p>	<p>- معیارمهم مطلوب بودن حکومت، فضیلت است.</p> <p>- منبع پیوند اخلاق و سیاست، فضیلت است.</p> <p>- حاکم در سیاست یونان، اسطوره فضیلت است.</p> <p>- سیاست، بیشتر تلاش خود را صرف تخلق افراد جامعه به فضایل اخلاقی می‌کند.</p> <p>- عوامل موثر در اندیشه اخلاقی و سیاسی: جهان‌بینی غیرتوحیدی، آراء سقراط و افلاطون و وضعیت زمانه.</p> <p>- لزوم داشتن قدرت و ثروت برای حاکم جامعه.</p>	<p>رابطه سیاست و سعادت</p>
---	---	---

آنچه مورد توافق اغلب دیدگاه‌های اخلاقی است، پیروی از قوانین اخلاقی است و اینکه، این پیروی زمینه‌ساز سعادت و تعالی انسان است. از سویی، هدف سیاست نیز هدایت و رستگاری جوامع انسانی است. پس، گویی آبخخور "سیاست" و "سعادت" یکی است، و رابطه وثیق و معناداری میان این دو وجود دارد. در نظام فکری ارسطو و ابن مسکویه، سیاست با سعادت گره خورده است و سیاست می‌تواند به هدف اخلاق کمک می‌نماید. سرانجام، با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت با بررسی آرا و نظریات این دو متفکر درمی‌یابیم که اسلام و تعالیم اسلامی، کامل‌ترین و بهترین برنامه در زمینه سیاست مطلوب جهت وصول به غایت آن یعنی سعادت حقیقی را ارائه می‌دهد، که به طور خلاصه، بهره‌گیری از آموزه‌های شریعت و عقل، رعایت عدالت و مصاحبت با اهل علم در اداره حکومت برای دستیابی به سعادت فرد و جامعه که همان رسیدن به خداشناسی از طریق خودشناسی^۱ و توجه به فطرت و ندای درونی خویش می‌باشد. با مطالعه دقیق و گسترده در حوزه اخلاق اسلامی، می‌توان به یک نظام جامع و برنامه کلی برای دستورالعمل سیاست‌های اخلاقی فردی و اجتماعی دست یافت.

۱. برگرفته از حدیث معروف پیامبر اکرم: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴، "معجم مقاییس اللغة"، انتشارات مرکز نشر، قم.
۳. ارسطو، ۱۳۶۴، "اخلاق نیکوماخوس"، ترجمه رضا مشایخی، انتشارات دهخدا، تهران.
۴.، ۱۳۸۵، "اخلاق نیکوماخوس"، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران.
۵.، ۱۳۵۶، "اخلاق نیکوماخوس"، ترجمه ابولقاسم پورحسینی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۶.، ۱۳۸۱، "سیاست"، ترجمه حمید عنایت، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۷.، بی تا، "مابعدالطبیعه"، ترجمه شرف الدین خراسانی، بی تا، تهران.
۸. افلاطون، ۱۳۸۰، "مجموعه آثار"، ترجمه رضا کاویانی و محمد حسن لطفی، ج ۳، انتشارات خوارزمی، تهران.
۹. اکبری، مجید، امین، فاطمه، ۱۳۸۸، "نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه ارسطو"، آینه عرفان، شماره ۲۱، ص ۸۰ و ۸۷، دانشگاه شهید بهشتی، تهران.
۱۰. المنجد، ۱۳۷۷، "فرهنگ لغت"، ترجمه مصطفی رحیمی، ج ۱، انتشارات صبا، تهران.
۱۱. باریت، آنتونی هریسون، ۱۳۸۵، "فلسفه ارسطو"، ترجمه مهرداد میریان فر، انتشارات ریش، اهواز.
۱۲. پاپکین، ریچارد، استرول، آروم، ۱۳۸۹، "کلیات فلسفه"، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، انتشارات حکمت، تهران.
۱۳. توماس، هنری، ۱۳۸۲، "بزرگان فلسفه"، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۱۴. دادبه، اصغر، ۱۳۸۵، "کلیات فلسفه"، انتشارات آزمایشی متون درسی، تهران.
۱۵. دارایی تبار، هاجر، ۱۳۹۳، "سعادت در اندیشه ارسطو و ابن مسکویه"، انتشارات سبز رایان گستر، تهران.
۱۶. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۵۴، "فلسفه مدنی فارابی"، انتشارات مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، تهران.
۱۷. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۶۵، "لغت نامه"، زیر نظر محمد معین، ج ۲۹، انتشارات موسسه لغت نامه دهخدا، تهران.
۱۸. رازی، ابن مسکویه، ۱۳۶۰، "تطهیر الاعراق"، ترجمه مجتهد امین (اخلاق و راه سعادت)، انتشارات نهضت زنان مسلمان، تهران.
۱۹.، ۱۳۷۰، "الهوامل والشوامل"، به کوشش احمد امین و سیداحمد صقر، لجنه التالیف و الترجمة والنشر، قاهره.
۲۰.، ۱۳۱۹، "الفوز الاصغر"، بی تا، بیروت.
۲۱.، ۱۳۷۸، "جاویدان خرد"، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، مقدمه محمد ارکون، تصحیح بهروز ثروتیان، انتشارات فرهنگ کاوش، تهران.

۲۲.، ۱۳۵۹، "جاویدان خرد"، ترجمه شرف الدین عثمان بن محمد قزوینی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۵، "اصول فلسفه و روش رئالیسم"، ج ۲، انتشارات صدرا، تهران.
۲۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۵۶، "اخلاق ناصری"، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپخانه زر، تهران.
۲۵. عنایت، حمید، ۱۳۶۲، "اندیشه سیاسی در اسلام معاصر"، انتشارات خوارزمی، تهران.
۲۶. غزالی، ابوحامد، ۱۳۶۱، "کیمیای سعادت"، تصحیح احمد آرام، انتشارات بهجت، تهران.
۲۷.، ۱۳۷۴، "میزان العمل"، ترجمه عی اکبر کسمایی، تصحیح سلیمان دنیا، انتشارات سروش، تهران.
۲۸. فارابی، ابونصر محمد، ۱۳۷۱، "سیاست مدینه"، ترجمه جعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۲۹.، ۱۳۶۴، "احصاء العلوم"، ترجمه حسین خدیوچم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۳۰. فاستر، مایکل ب، ۱۳۷۷، "خداوندان اندیشه سیاسی"، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، ج ۱، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۳۱. فخری، ماجد، ۱۳۷۲، "سیر فلسفه در جهان اسلام"، ترجمه گروهی از مترجمان، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۳۲. کاظمی، علی اصغر، ۱۳۷۶، "اخلاق و سیاست اندیشه سیاسی در عمل"، انتشارات قومس، تهران.
۳۳. گروه تاریخ پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹، "مسکویه (زندگی‌نامه، آثار و اندیشه)"، انتشارات حوزه و دانشگاه، قم.
۳۴. لکزایی، نجف، ۱۳۸۱، "اندیشه سیاسی صدر المتألهین"، انتشارات بوستان کتاب، قم.
۳۵. مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۰، "اندیشه سیاسی مسکویه"، انتشارات بوستان کتاب، قم.
36. Hardie, W.F.R, 1968, "Aristotle,s Ethical Theory", Oxford university, New York.
37. Mckeon, Richard, 1940, "Introduction to Aristotle", the modern library, New York.
38. Mure, G.R.G., "Aristotle" , 1964, oxford university, New York.
39. -Morgenthau, H.J., 1985, Politics Among Nation, Alfred A knopf, New York.

خویشنداری و نقش آن در آرامش نفس از منظر افلاطون

مریم سلطانی کوهانستانی^۱

چکیده

پژوهش حاضر درجهت حل معضل ناآرامی و اضطراب انسان معاصر، با تکیه بر آرای افلاطون، نشان می‌دهد، از جمله راه‌های تحقق آرامش نفس، پای‌بندی آدمی به فضایل و در رأس آنها خویشنداری است. افلاطون پس از ترسیم منزلت انسان در هستی به عنوان موجودی بهره‌مند از قوه‌ی عاقله و مستقر در شبکه‌ی خویشاوندی مثل، به تحلیل و نقد درک عامیانه‌ی خویشنداری پرداخته و آن را بازنمایی می‌کند. به زعم او، برداشت عامه از مفهوم خویشنداری در معنای مالکیت فرد بر نفس خویش، ضمن تناقض ذاتی و کارکرد صرفاً شخصی آن، به استتار عملکرد واقعی عقل می‌انجامد؛ زیرا خویشنداری همان نظام‌مندی و هارمونی نفس است که در نتیجه‌ی حاکمیت عقل بر قوای محکوم نفس حاصل شده و بدین وسیله فرد را به ثبات نفس و نوعی مصونیت و استقامت در برابر انواع هیجانات سوق داده، آرامش او را تأمین می‌کند. از این رو به زعم افلاطون، آرامش آدمی بر امری درونی استوار است و همواره در نظم حاکم بر نفس تعین می‌یابد. بر این اساس می‌توان گفت، مهم‌ترین عامل ناآرامی انسان معاصر، بحران معرفتی او از خود و نیروی درونی خویش است؛ لذا برای حل این بحران، باید ماهیت الهی نفس و نظم حاکم بر آن را به او یادآوری کرد؛ امری که در فلسفه‌ی افلاطون در فضیلت خویشنداری، صورت‌بندی می‌شود.

واژگان کلیدی

افلاطون، خویشنداری، اضطراب، آرامش نفس.

۱. طرح مسأله

ناآرامی، اضطراب و استرس^۱ از معمول‌ترین حالت‌های نابهنجار انسان معاصر است؛ زیرا تمایل بهنجار آدمی به سوی آرامش است و هرگونه عامل برای دوری از آن، موجب بیماری اضطراب و استرس می‌گردد. بی‌شک ناآرامی و اضطراب روزافزون عصر حاضر از یک سو، محصول زندگی بشر امروز در جهان متکثر و متنوع و حاکی از فقدان پشتوانه‌ی منطقی و قابل دفاع برای نحوه‌ی معیشتی است که وی برگزیده است. از سوی دیگر، دگرگونی سبک زندگی آدمیان، تغییر نگرش آدمی به خود، جهان و خداوند، دگرگونی جایگاه انسان و اشیاء، تحول مسأله‌آمین اهداف تشکیل دوستی‌ها و تضعیف معنویت، از آسیب‌ها و چالش‌هایی هستند که در زندگی ریشه دوانیده و به تبع آن ناآرامی و اضطراب را برای بشر به ارمغان آورده است. بر این اساس، از جمله مباحثی که امروزه مورد توجه متفکران قرار گرفته، تزلزل و فروپاشی امنیت روانی انسان معاصر و راهکارهای مبارزه با آن است.

به اعتقاد محققان حوزه‌ی روان‌شناسی، افراد به طرق مختلف نظیر خوردن داروهای سرگرم‌کننده، مصرف الکل، کشیدن سیگار، ورزش کردن و اموری از این قبیل در پی برطرف کردن عوامل استرس‌زا هستند. این در حالی است که راهبردهای روان‌شناختی مورد بررسی قرار گرفته از سوی پژوهشگران برای سازش با استرس عبارت است از توانایی شخص برای مقابله با آن که تا حدود زیادی به شخصیت فرد و بالأخص کنترل او نسبت به انواع هیجانات بستگی دارد (آزاد، ۱۳۸۰: ۲۲۲-۲۲۱). به زعم کثیری از محققان، اشخاص مسلط بر تمام جوانب زندگی خود بر افراد فاقد این نیرو، رجحان دارند؛ زیرا این افراد سالم‌تر، اجتماعی‌تر، نیرومندتر و خودانگیزه‌تر از سایر افراد هستند. بر این اساس، قدرت کنترل شخصی، عامل مهمی است که می‌تواند تأثیر عمده‌ای بر توانایی شخص در مقابله با فشار روانی داشته باشد (همان: ۲۳۳-۲۳۱).

در راستای بحث مذکور، از بین فیلسوفان، به آرای افلاطون^۲ تحت عنوان علم‌النفس افلاطونی^۳ توجه شده است؛ زیرا اگر چه امروزه مباحث مرتبط با نفس و سلامت آن در حوزه‌ی روان‌شناسی مطالعه می‌شود؛ معه‌ذا بر اهل فن پوشیده نیست که روان‌شناسی را باید یکی از انشعابات منفک شده از علم‌النفس فلسفی برشمرد؛ هرچند که این دو، هم از منظر روش‌شناسی و هم موضوع با یکدیگر متفاوت هستند؛ زیرا روان‌شناسی از سیاق تجربی تبعیت می‌کند؛ اما علم‌النفس از شیوه‌ای استدلالی بهره می‌برد، نیز موضوع اولی، رفتار انسانی و موضوع دومی شناخت نفس و ماهیت آن است. افزون بر این، بدیهی است در عصر حاضر، همواره مباحثی حول محور آرامش نفس از سوی مکاتب روان‌شناسی مطرح می‌گردد؛ اما نظر به دیدگاه ماتریالیستی اکثر آنها در بنیاد آرامش روانی انسان و تأکید بیش از حد این مکاتب بر جهان خارج از انسان تا

تکیه بر حقیقت درونی او و نیز عدم ارائه‌ی راه حلی کلی برای رفع معضل نآرامی انسان و مقطعی بودن راهکارهای آنها، ضرورت سنجی نگارنده به کار بست رویکرد الهی و معنوی افلاطون در بنیاد آرامش روانی انسان معاصر و رفع آسیب‌هایی است که امروزه در شیوه و سیاق تأمین آرامش نفس به سبک غربی، متوجه جهان است و از این‌رو نوآوری نوشته‌ی حاضر در این خصوص است.

شایان ذکر است، با وجود اینکه توجه به نفس و سلامت آن در نزد فلاسفه‌ی پیشاسقراطی و فیثاغوریان پایه‌گذاری شد و عمدتاً با تلاش‌های سقراط^۴ بسط و توسعه یافت، ولی با بررسی آثار افلاطون می‌توان بر این امر صحنه گذاشت که مباحثی از این دست به نحو کامل‌تر و مشخص‌تری در آثار و آموزه‌های او مطرح شده است.

به باور افلاطون، هر انسانی متشکل است از بدنی مادی و روح غیر مادی که در این عالم هیبوط کرده است (Phaedo: 75). در نظام فکری وی، در جنب اهتمام به جسم و حفظ سلامت آن، سلامت نفس از اهمیت به سزایی برخوردار است. (RepublicIII: 409- 410) بدین معنا که سعادت آدمی منبعث از نفس اوست (Ibid:410;Epinomis: 992e) و جسم در راستای وصول نفس به آن، نقشی انکارناپذیر برعهده دارد (RepublicIII: 410). بر این اساس، آرای اخلاقی افلاطون بر روی زندگی سعادت‌مندان‌ای متمرکز شده است که روح را بر بدن تقدم بخشیده و بر آن مسلط می‌داند.

نظر به اهمیت و نقش بهداشت روان در زندگی فردی و اجتماعی، افلاطون، نظامی از فضایل را مطرح (RepublicIV: 427e- 435c) و با اذعان به اینکه «فضیلت، معرفت است» (Meno: 88c-e) بر اهمیت فضایل اخلاقی و بالأخص خویش‌داری (LawsIV: 714c-d) تأکید می‌ورزد. از نظر او، اهمیت بهره‌مندی از فضیلت خویش‌داری برای آدمی به حدی است که در برخی از عبارات، زندگی توأم با خویش‌داری را برترین نوع زندگی می‌داند (LawsV: 733e).

برای تبیین اینکه خویش‌داری چگونه با آرامش و امنیت روانی فرد در ارتباط است و راه رشد و پرورش این فضیلت اخلاقی چیست، در ابتدا تعریف نفس و سلامت آن از نگاه افلاطون ضروری است.

۲. نفس و سلامت آن

ψυχή (پسوخته) اصطلاح یونانی «نفس» است. در نزد افلاطون این اصطلاح به معنای اصل غیر مادی حرکت، زندگی و روح جهان به کار رفته است و حضور این معنا برای اندیشه لازم است. با این معانی در محاوراتی مانند کراتولوس، فیلبوس، سوفسطائی، تیمائوس، ثئی‌تئوس و جمهوری مواجه هستیم (Liddell, Scott & Jones, 1996, p.2027). افلاطون در آثارش برای نفس و روح،

همین اصطلاح را به کار می‌برد و ظاهراً تمایزی بین این دو دیده نمی‌شود. البته گاهی افلاطون از جزء اصلی نفس ناطقه، یعنی عقل (νοῦς) به عنوان نفس به‌طور کلی، سخن می‌گوید (Republic, VII:532). از نگاه او، نفس امری روحانی و از خویشاوندان مثل است (Republic, VI: 490b) که قبل از ورود به کالبد انسانی، در عالم مثل جای داشته است (Republic, VII: 520c). نفس دارای سه جزء شهوت، اراده و عقل است که در رأس این قوا فضایل و شرارتهای انسانی جای دارد (Republic IV: 439d-442a). افلاطون عقل را پاره‌ی الهی نفس دانسته (Republic, VI: 490b) و معتقد است، تنها زمانی که دو جزء شهوت و غضب تحت حاکمیت عقل و محکوم به حکم او باشند، نفس از سلامت برخوردار خواهد بود؛ زیرا در طول حیات دنیوی تنازع بلافصلی بین دو جزء شهویه و عقلانیه برقرار است (Republic, IV: 442). در چنین زمانی وظیفه‌ی روح آن است که تا حد امکان، در راه کسب فضایل بکوشد، سه جزء خویش را با یکدیگر هماهنگ کرده، درون خود نظمی زیبا برقرار کند تا از این طریق به خویشتن‌داری برسد. آدمی باید در هر حالی، تنها آن عملی را زیبا و عادلانه بداند که آن عمل، نه تنها آن نظم درونی را آشفته نساخته بلکه آن را محکم‌تر سازد. او باید دانائی را فقط آن بصیرتی بداند که وی را به سوی این‌گونه رفتارها سوق می‌دهد و هر کاری که به آن نظم درونی آسیب می‌رساند، ظلم؛ و هر عقیده‌ای را که انگیزه‌ی عمل ظالمانه‌ای باشد، نادانی و دیوانگی بداند (Ibid: 443d-444a).^۵

با توجه به تعریف افلاطون از نفس و سلامت آن می‌یابیم، آنچه از حوزه‌ی سلامت نفس نزد افلاطون قابل استناد است، حول سه محور ارتباط آدمی با خود، خداوند و جامعه می‌گردد. افلاطون به نظمی^۶ حاکم بر قوای نفسانی معتقد بوده است که انحراف از آن نظم، نه تنها بیماری نفس؛ بلکه از دست دادن مقام نفس آدمی به عنوان خویشاوند مثل را نیز به همراه خواهد داشت؛ زیرا از یک سو، طبق نظر افلاطون، در جهان محسوسات، تنها خویشاوندِ عالم مُثُل، نفس انسان است (Republic, VI: 490b)، از سوی دیگر، افلاطون در جمهوری، منون، فایدون، تیمائوس، فایدروس، ثائیتوس و محاوراتی دیگر، همیشه بر وجود نفس، خاصه پاره‌ی الهی عقل تصریح و تأکید دارد. به زعم او، نفس بشری فی‌نفسه و بالذات، با وجود قرار گرفتن در عالم ماده، به اعتبار آنکه از سنخ موجودات الهی و خویشان مثل است، می‌تواند فارغ از تغییر و سیوروت دنیوی بوده و به عبارت دیگر دچار چنین تغییری نگردد و سلامت خود را حفظ نماید (Republic, IV: 443c-444e). بر این اساس، از نگاه افلاطون، سلامت بودن نفس، شرطی است که در گرو ثبات نفس و حفظ خویشاوندی او با مثل تأمین می‌پذیرد؛ اما نفس به دلیل گرفتاری در تن و جهان ماده، اغلب در بند تعلقات مادی و نفسانی است (Phaedo: 66-65)؛

امری که او را از مقام خویشاوندی مثل به دور داشته و از این جایگاه تنزل می‌دهد؛ لذا نفس باید با حفظ نظم موجود در قوای خود و تقویت این نظم به سلامت خود و حفظ مقام خویشاوندی با مثل کمک رساند و تنها زمانی که از چنین نظمی برخوردار باشد، می‌توان گفت که سلامت او حاصل شده است؛ سلامتی که قطعاً آرامش روان را نیز به همراه خواهد داشت.

بنابراین، افلاطون آرامش نفس را در درون آن جستجو می‌کند، به عبارت دیگر، چیزی را می‌جوید که در درون نفس است نه امری بیرون از آن را؛ چیزی نه برای نفس و در ورای نفس بلکه در خود نفس. او به دنبال حقیقتی است که همواره در نظم حاکم بر نفس تجلی می‌کند و تعین دارد و آن حقیقت چیزی نیست جز آرامش نفس. بر اساس چنین رویکردی به نفس‌شناسی، از یک سو، نادیده انگاشتن پیوند و همبستگی ذاتی سلامت نفس با امر پایدار و خطاناپذیر نتیجه‌ای جز قلب‌ماهیت نفس‌شناسی به دنبال نخواهد داشت. سلامت نفس در این معنا تلاشی پیوسته برای برقراری و ثبات نظم میان قوای نفس به منظور گسترش ابعاد آرامش روانی آدمی است. از سوی دیگر، برای پژوهش در باب نفس، هیچ‌گاه امری خارج از حقیقت نفس به عنوان موضوع مُحَقِّق در نظر گرفته نمی‌شود، پس خطا به این نوع شناخت راه ندارد و نتیجه‌ی حاصل از تحقیق، می‌تواند امری متقن و مورد اعتماد باشد و در حوزه‌ی علوم کاربردی جای گیرد.

۳. خویشن‌داری و ارتباط آن با سلامت و آرامش نفس

اساس فلسفه‌ی فیلسوفان الهی بر غایت‌مندی^۷ تمام موجودات استوار است؛ این غایت‌مندی در علم‌النفس افلاطونی به معنای وصول نفس به کمال خاص خویش؛ یعنی همان نیل به سعادت حقیقی^۸ است؛ شرطی که در پرتو سلامت نفس تأمین می‌پذیرد. سلامت نفس خود نیز متکی بر کسب فضایل^۹ و پرورش آنهاست (Republic, IV: 435-444) که از جمله‌ی مهم‌ترین آنها، «خویشن‌داری» یا حاکمیت بر نفس است (Laws, V: 733e). افلاطون در تعریف خویشن‌داری و نقش آن در سلامت روان، از سویی خویشن‌داری را حاکمیت «عقل» بر قوای شهوت و غضب دانسته و از آن به نظم و هماهنگی درونی آدمی تعبیر می‌کند (Republic, IV: 430e-431a). از سوی دیگر، آن را نیرویی توانمند و عاملی بازدارنده در درون انسان می‌داند که آدمی را در برابر تمایلات نفسانی، ناملایمات زندگی و فشارهای روحی یاری نموده و از انحرافات و رفتارهای مُخل سلامت نفس باز می‌دارد (Menexenus: 247e-248a). افزون بر این، افلاطون بر تأثیر متقابل بین خویشن‌داری و آرامش نفس تأکید کرده (Ibid)؛ آن را بالاترین هدف فکر و عمل اخلاقی برشمرده (Republic, IV: 443c-444)؛ و برخلاف برخی فضایل که وجود آنها در پاره‌ای افراد جهت نیل جامعه به سعادت از سوی او لازم و کافی تلقی شده است، خویشن‌داری را برای تمامی آحاد مدینه ضروری می‌داند

(Republic, IV: 431e- 432a). بر اساس چنین تعریفی از خویشتن‌داری، دیدگاه ماتریالیستی در بنیاد آرامش روانی کنار رفته و رویکردی الهی و معنوی از آن در برابر انسان قرار می‌گیرد. افلاطون گاهی خویشتن‌داری را هم‌مطراز عدالت و این دو را جدایی‌ناپذیر از یکدیگر دانسته، زمانی آن را عامل عدالت بر شمرده و مواقعی آن را ذیل عدالت^{۱۰} قرار داده است (Republic, IV: 433a-b) و سرانجام در تعریف آن می‌گوید: «مطمئناً خویشتن‌داری نوعی از نظم و تسلط^{۱۱} بر انواع معینی از لذات و امیال است [و] مردم زمانی که آنها عبارت خود کنترل (مالک نفس خویش) «self-control» و عبارت‌های مشابه دیگری را به کار می‌برند در واقع همین امر را می‌گویند» (Republic, IV: 430e)؛ اما سپس به تناقضی در تعریف مذکور پرداخته و می‌گوید، مالک نفس خویش تعبیر صحیحی نیست؛ زیرا کسی که نفس خود را کنترل می‌کند یا به عبارت دیگر مالک نفس خویش است در عین حال بنده‌ی نفس نیز هست، پس تعریف شایسته آن است که بگوییم، جزء شریف نفس بر جزء بد آن تسلط یابد و در صورتی که عکس این حالت تحقق یابد، فرد فاقد خویشتن‌داری و بنده‌ی نفس خویش است (Republic, IV: 430e-431a). بنابراین «آیا او خویشتن‌دار نیست به دلیل ارتباطات دوستانه و هماهنگی بین خود این اجزا یعنی زمانی که [جزء] حاکم و محکوم متفقاً معتقدند که جزء عقلانی باید حکومت کند و اجزای دیگر نباید بر علیه آن جنگ کنند؟» (Republic, IV: 432c-d). وی در ادامه می‌افزاید: «برخلاف شجاعت و حکمت، هر یک از افرادی که مقیم یک بخش [از مدینه] هستند، به ترتیب یک شهر شجاع و یک شهر دانا می‌سازند؛ [اما] خویشتن‌داری در تمامی کل [جامعه] گسترده است. خویشتن‌داری خاص ضعفا، اقویا، توانگر یا هر چیز دیگر است، نغمه‌ای است که برای همه‌ی اعضای جامعه به یکسان سروده می‌شود و این هم‌آوازی و یکدلی، این ترتیب بین طبیعتاً بدتر و طبیعتاً بهتر، درباره‌ی اینکه کدام یک از این دو، هم در شهر و هم در هر فردی، حاکم است، به حقیقت خویشتن‌داری نامیده می‌شود» (Republic, IV: 431e-432a).

از سوی دیگر، افلاطون در منکسنوس (247d-248a)، انسان «خویشتن‌دار» را کسی می‌داند که تکیه‌گاه او در خود اوست؛ فردی است شجاع و حکیم که نه در برابر خوشی عنان از دست خواهد داد و نه در مقابل مصیبت: «کامل‌ترین و بهترین انسانها کسی است که همه یا تقریباً همه‌ی عوامل خوشی را در خود داشته باشد. چنین انسانی نه متکی به دیگران است و نه ضرورتاً ترقی و هبوط خود را به بخت نسبت می‌دهد... او خویشتن‌دار است... زمانی که مال و فرزند به دست آورد یا آنها را از دست بدهد، به آن سخن حکیمانه [در هیچ کاری نباید از حد تعادل خارج شد] توجه خواهد کرد؛ او نه در شادی بسیار زیاد^{۱۲} دیده می‌شود و نه در غم بیش از حد؛ زیرا متکی به خویشتن است» (Menexenus: 247e-248a).

افلاطون با این تعاریف از خویش‌داری، از یک سو درک عامیانه از مفهوم خویش‌داری مبنی بر مالک بودن فرد بر نفس خود و نیز شخصی بودن این فضیلت را رد کرده، معتقد است، خویش‌داری حاکمیت جزء عقلانی بر سایر اجزای نفس است و از آن به نظم و هماهنگی درونی آدمی تعبیر می‌کند. خویش‌داری در این معنا، همان نظم حاکم بر اجزای نفس است؛ نظمی درونی که در تمامی امور انسان جاری است. به تعبیری دیگر، خویش‌داری مظهر نظم مطلق نفس است که با مظهر بی‌نظمی او؛ یعنی عنان گسیختگی، مقابل یکدیگر قرار دارند. به زعم افلاطون، آدمی به یاری قوه‌ی قدسی و الهی عقل به همه‌ی امیال نظم می‌بخشد، به عبارت دیگر، عقل منشأ نظم، انسجام نفس و حفظ این نظام است و چنین نظمی در همه‌ی افکار، امیال و اعمال انسان، خود را هویدا می‌سازد. بر این اساس خویش‌داری نه تنها تسلط بر شهوات، بلکه چیرگی بر تمامی امیال غیر معقول، سازماندهی، هدایت و کنترل آنها توسط عقل است که خاص یک جزء نفس نبوده، بلکه ساری و جاری در تمامی قوای نفس است؛ نه تنها امری فردی، بلکه امری اجتماعی و ضروری برای تمامی طبقات جامعه است. خویش‌داری در معنای افلاطونی، ریشه در لایه‌های مختلف تعاملات اجتماعی و شخصی دارد؛ یک امر شخصی نیست، بلکه در ظرفی کلی شکل می‌پذیرد و معنی می‌یابد. خویش‌داری در همه جا جاری است، در نسبتها و اهمیت یافتن مناسبتها، در روابط و تعاملات زمانی، مکانی و کلامی میان افراد، طبقات و گروههای اجتماعی که به روشها و منش‌های گوناگون ابراز می‌شود.

از سوی دیگر افلاطون میان نظم نفس و آرامش آن که همان بازتاب نظم درونی است، پیوندی وجودی برقرار می‌سازد که هیچ گسستی در آن نیست و فقط در ساحتی مادی و نظامی ماشینی می‌توان چنین گسستی قائل شد. در پرتو چنین نگاهی به نفس، مطالعه‌ی نظم درون آدمی، به صورت بسیار برجسته‌ای آرامش نفس را به درون انسانها مرتبط ساخته و تأکید می‌ورزد که این آرامش از طریق تحمیل بیرونی حاصل نمی‌شود، بلکه از درون آدمی صادر می‌گردد؛ درونی که خود را با نظم الهی هماهنگ ساخته است. بر این اساس افلاطون بر اهمیت تشبّه به اله به عنوان وسیله‌ای برای بازیابی آن هماهنگی حاکم بر نفس، تأکید می‌ورزد (Laws, IV:716c-d). از چنین منظری، ناآرامی ما یادآور از دست دادن نظم درونی ماست، به عبارت دیگر، وجود یا عدم آرامش نفس چیزی جز بازتاب وجود یا عدم نظم درونی ما انسانها و نتیجه‌ی حفظ یا از دست دادن جایگاه خود در جهان؛ یعنی همان مقام خویشاوندی مثل نیست و اگر ضمیر ما در عالم غفلت از خویش دچار ناهماهنگی شود، بازتاب این تشتت خود را در زندگی فردی و اجتماعی هویدا خواهد ساخت. در واقع آرامش روان آدمی محصول نظم درونی او و تخریب و تشتت آن حاکی از ناهماهنگی و بی‌نظمی درون وی است.

بر این اساس، ناآرامی انسان معاصر نتیجه‌ی از دست دادن نظم درونی اوست؛ نظمی که

حاصل خویشتن‌داری در معنای افلاطونی است؛ زیرا وی خویشتن‌داری را به نیرویی توانمند و عاملی بازدارنده در درون تشبیه کرد؛ نیرویی که آدمی را در برابر تمایلات نفسانی، نامالیقات زندگی و فشارهای روحی یاری نموده و او را از انحرافات و رفتارهای مخل سلامت نفس باز می‌دارد (Menexenus:247e-248a). خویشتن‌داری در این معنا، نوعی انگیزه‌ی مصونیت و استقامت در برابر انواع هیجانات را در فرد ایجاد می‌کند و بدین وسیله آرامش نفس را تأمین می‌کند. به عبارت دیگر زمانی که آدمی با هیجاناتی نظیر خشم، شهوت و نظیر آن مواجه می‌شود، خویشتن‌داری می‌تواند در تمامی آنها نقش سازنده داشته و به عنوان نیرویی هدایتگر، آنها را کنترل کرده و در نهایت، رفتارهای آدمی را به سوی تعالی سوق داده و آرامش روان را موجب شود. افزون بر این، خویشتن‌داری افراد را برای تجربه‌ی مقاومت در برابر هیجان‌های منفی و مثبت زندگی و قدرت توانایی بالا در برخورد با آنها مستعد می‌سازد؛ درحالی که عدم پای‌بندی بدان آنها را برای تجربه‌های منفی و درماندگی مهیا می‌سازد. افراد خویشتن‌دار در مواجهه با مشکلات، از قدرت درونی خود استفاده می‌کنند؛ در حالی که اشخاص فاقد خویشتن‌داری از این نیرو بی‌بهره بوده و در جستجوی امری خارج از نفس، برای فائق آمدن بر مشکل خود برمی‌آیند.

بر این اساس می‌توان گفت، از نگاه افلاطون، انسان خویشتن‌دار کسی است که همواره دارای آرامش و رفتاری متعادل است؛ چنین کسی به دلیل ثبات نفس و نظم درونی، از تلاطمات بیرونی متأثر نخواهد شد و در همه حال از اضطراب، دلهره، نگرانی، ترس و اندوه، تنش، خودخوری، خصومت، کمرویی، تفکر غیرمنطقی، افسردگی و عزت نفس پایین به دور است. در واقع، انسان خویشتن‌دار با برخورداری از ثبات نفس و نظم درونی، به کشف راه‌های مناسب برای به کارگیری راهبردهای مقابله‌ای فعال و سازنده برای حل مشکل، طراحی نقشه و اقدام عملی جهت تنظیم و تعدیل هیجانات منفی و کاهش دشواری موقعیت استرس‌زا از نظر شناختی می‌پردازد. این در حالی است که انسان غیر خویشتن‌دار در مواجهه با شرایط مذکور ناگزیر به راهبردهای مقابله‌ی هیجان‌مدار منفی مانند تخلیه‌ی هیجانی، فرار، اجتناب‌ورزی، پاسخ‌های خصمانه و اموری از این قبیل متوسل می‌شود.

افزون بر این، به باور افلاطون، افراد خویشتن‌دار علاوه بر دور بودن از حوادث استرس‌زا، عواطف مثبت و حوادث لذت بخش بیشتری را تجربه می‌کنند (Laws, V:733a). نیز از دیگر مشخصات انسان خویشتن‌دار آمادگی او برای تجربه‌ی حوادث ناگهانی در مقیاسی فراتر از حد معمول است (Menexenus:247e-248a)؛ خصلتی که افراد خویشتن‌دار را در مقابله با رویدادهای استرس‌زای زندگی تقویت کرده و زمینه را برای حل مشکلات به جای فرار از آن مهیا می‌سازد. افراد خویشتن‌دار با تکیه بر ویژگی‌های تجربه‌پذیری در مواجهه با استرس‌ها به

راحتی می‌توانند در سایه‌ی حس خردورزی از راهبردهای عقل برای مقابله استفاده کنند و متعاقباً به پشتوانه‌ی نیروی شجاعت درونی خود از راهبردهای مقابله‌ای هیجان مدار منفی که در مغایرت آشکار با انعطاف‌پذیری آنهاست، فاصله بگیرند.

بنابر آنچه بیان شد، خویشتن‌داری حالتی نفسانی و درونی است به معنای بردگی و بندگی قوای شهوت و غضب تحت مالکیت عقل و به عبارت بهتر استقامت و شجاعت نفس در برابر هرگونه تمایل افراطی و خروج از نظم حاکم بر آن است. این مفهوم از خویشتن‌داری که در مقابل لگام گسیختگی است (Laws, V:733e)، یکی از فضایل مهم اخلاقی در حفظ و تقویت آرامش درونی آدمی است؛ زیرا هنگامی که قوه‌ی شهوت و غضب تحت حاکمیت عقل قرار گرفت و از حد افراط و تفریط خارج شد، حالت سکون و طمأنینه‌ای در نفس حاصل و ملکه‌ی اعتدال در آن هویدا می‌گردد و وجهه‌ی الهی پیدا می‌کند^{۱۳} که افلاطون این ملکه را به خویشتن‌داری تعبیر می‌کند. بر این اساس خویشتن‌داری برخلاف بسیاری از راه‌کارهای انسان معاصر برای حل بحران ناآرامی، مانند موارد سرگرم‌کننده، ورزش کردن و اموری از این قبیل، از شمولی کلی و قدرت اجرایی کافی برخوردار است؛ زیرا راهکارهای اخیر هرچند به صورت مقطعی بستری مناسب برای مقابله فرد با استرس فراهم می‌سازد؛ اما از توان لازم برای مقابله شخص با موارد استرس‌زا برخوردار نیست و راه حل کلی در اختیار او قرار نمی‌دهد و این همان نقش خویشتن‌داری در برقراری امنیت روانی انسان معاصر است که از معرفت به نظمی ساری در درون آدمی و تلاش بشر برای شناخت چنین نظمی به منظور حفظ و تقویت آن و مصونیت از انحراف و کژی سخن به میان می‌آورد.

۴. تقویت و حفظ خویشتن‌داری

خویشتن‌داری یا «تسلط بر نفس، واقعیتی است با بالاترین اهمیت در معرفه‌النفس و اخلاق که افلاطون آن را به شکل‌های مختلف نشان داده» (Friedlander, 1969, V.3:402) و با بیان مثال‌هایی ساده تقابل آن را با لگام‌گسیختگی بازآفرینی می‌کند. مثلاً در *قوانین*، راه زرین و مقدس عقل را «قانون» می‌نامد. به اعتقاد او، ریسمان عقل از زرّ ناب است و بسیار نرم، از این رو آدمی باید همیشه به آن نیرو بخشیده و یاری برساند تا بتواند بر کشش ریسمانهای لذت و درد غلبه کند و این همان معنای حاکم بودن بر خویشتن است که مقابل این حالت در برابر خویش از پای درآمدن یا لگام‌گسیختگی است (Laws, I:645a). در *فایدروس* (Phaedrus:246-249) اجزای نفس را به اسب‌های بالدار تشبیه کرده، معتقد است، بالها از امور خدائی زیبایی، حکمت و نیکی بهره دارند و هرچه بهره‌مندی روح از این امور بیشتر شود، نیروی آن نیز بیشتر می‌گردد؛ در نتیجه چنین روحی بیشتر توفیق تماشای حقایق را خواهد داشت.^{۱۴} اما اگر خویشتن‌داری به

منظور حفظ و تقویت، نیازمند نیرویی یاریگر است، افلاطون چه راهکاری برای آن ارائه می‌دهد؟ در اینجا بدین امر می‌پردازیم.

۴-۱. معرفت به فضایل

افلاطون برای رشد و پرورش فضایل و از جمله خویشتن‌داری به ذکر عوامل متعددی پرداخته است که اولین و مهم‌ترین آنها در معرفت به فضایل صورت‌بندی می‌شود.^{۱۵} او با طرح وحدت فضایل و اختلاف آنها به دو اعتبار، بر اساس محاوره‌ی پروتاگوراس، نشان می‌دهد که به اعتباری، فضایل، گوئی انحاء مختلف علم به خیر و شر هستند. براین اساس معرفت به عنوان مؤلفه‌ی اساسی نظریه‌ی «فضیلت معرفت است» (Meno:88c-e) مطرح می‌گردد؛ زیرا بدون معرفت، فضایل نه در سطح فردی و نه در سطح جمعی مجالی برای تحقق نخواهند داشت. بنابراین معرفت، شرط لازم برای فضایل خواهد بود.^{۱۶}

افلاطون بر این اساس تصریح می‌کند، فیلسوف^{۱۷} تنها فرد برخوردار از معرفت است؛ از این رو فقط او می‌تواند به تعلیم فضایل بپردازد؛ زیرا تنها اوست که معرفت دارد. مضافاً اینکه فیلسوف تنها شخص حقیقتاً خویشتن‌دار است؛ زیرا روح او همواره به دنبال ادراک امور الهی بوده (Republic VI: 486a)؛ از تلاطمات ناشی از تعلق به دنیا در آرامش است و به همین دلیل می‌تواند «فقط به تفکر درست؛ یعنی تفکری الهی که متعلق عقیده نیست بپردازد... و در زمان مرگ به جهان پاک و خدائی وارد می‌شود و از همه‌ی بدی‌های انسانی رهائی می‌یابد» (Phaedo: 84a-b)؛ همچنین تنها روح فیلسوف است که دائماً از راه یادآوری تا جائی که امکان دارد از طریق محصور شدن در زندگی الهی، با واقعیات محصور شده است (Phaedrus:249c) و چون پیوسته در طریق کمال پیش می‌رود، به کمال راستین دست خواهد یافت و نظر به اینکه اهمّ دل‌مشغولی او امور خدائی است، به امور دنیوی بی‌اعتنا می‌شود (Ibid: 249). فیلسوف به صفاتی همچون، خویشتن‌داری، دور بودن از فرومایگی، اعتدال، سرعت در فهم و حافظه‌ی خوب، مهربانی با خلق، حسن سیرت، علاقه به راستی و عدالت، شجاعت و اعتدال آراسته است (Republic, VI:485-486).

۴-۲. وجوب حفظ نظام‌مندی نفس

دومین عامل تقویت خویشتن‌داری حفظ نظم موجود به ودیعه نهاده شده در قوای نفس است؛ نظمی که بین آن و نظم جهان پیوندی ناگسستنی وجود دارد. در نظام فلسفی افلاطون، مثال خیر منشأ نظم و انسجام جهان و حافظ این نظام است. جان جهان، بر مبنای نظم است و همچنان که مثال خیر جهان را بر اساس نظمی الهی تدبیر می‌کند، آدمی هم با الگو گرفتن از

چنین نظمی، امور خود را تدبیر می‌کند که این امر مبتنی بر چند مقدمه است:

الف. به زعم افلاطون، نظام معقول که وی آن را جهان مثل می‌نامد، مصدر نظام محسوس است و آن نظام، خیر و کمال محض است. بر این اساس، اگر جهان محسوس، هستی و وجود خود را مرهون و مدیون عالم مثل است و این عالم روگرستی از آن عالم است باید موجودات واقعه در عالم ترکیب و سیورورت نیز در غایت وجود و نهایت نظم موجود باشند؛ زیرا نظام واقع در آنها متعلق است به عالم واقعیت‌های ثابت مبتنی بر نظم؛ پس آنچه از آنها صادر می‌گردد، در غایت نظم خواهد بود.

ب. افلاطون مدعی است در جهان محسوسات، نفس انسان تنها موجود خویشاوند عالم مثل است و از این رو فقط نفس به یاری عقل که همجنس هستی حقیقی است، ماهیت ناب و حقیقی هر چیزی را درمی‌یابد (Ibid: 490a-b).

ج. به باور افلاطون، خدایان، گرایشی فطری به نظم و هماهنگی به ما آدمیان ارزانی داشته و این جذبۀ را در ما با خوشایندی همراه ساخته‌اند. بر این اساس انسان تنها موجودی است که فطرتاً شوقی به نظم و هارمونی داشته و سرشت او با آن سازگار است، به همین دلیل بی‌اختیار به جانب آن میل می‌کند و به دیدار آن اشتیاق نشان می‌دهد و اگر وصالی دست دهد از لذت و خوشایندی بهره‌مند می‌گردد (law2:653e,654a).

د. افلاطون مدعی است، ذهن فیلسوف همواره معطوف به واقعیت‌های ثابت مبتنی بر نظم و عقل، یعنی همان مثل است؛ لذا وی از راه آشنائی با آنها، درحد امکان، به آن واقعیت‌های راستین تشبیه می‌جوید: فیلسوفان «همواره عاشق نوعی از شناخت هستند که برای آنها تا قدری ویژگی وجودی را که همیشه هست و دستخوش کون و فساد نیست، آشکار می‌سازد» (Republic, VI: 485a)؛ «فیلسوف، همواره با عالمی منظم و الهی سروکار دارد، [از این رو] خود نیز تا آنجا که برای موجود بشری امکان‌پذیر است الهی و منظم می‌شود» (Ibid: 500c-d)؛ روح فیلسوف «همواره به دنبال درک هر چیز الهی و بشری، به عنوان یک کل است» (Ibid: 486a). بر اساس چنین تفسیری از فیلسوف، الگوی تازه‌ای از شأن فلسفه پیش روی ما قرار می‌گیرد و آن همان ثبات فاعل شناسا افزون بر تزلزل ناپذیری متعلق شناسا در فلسفه‌ی افلاطون است که خود محصول حفظ نظم موجود در نفس است.

نتیجه این‌که: نظم و هارمونی نفس، شرطی است که در گرو ثبات نفس و حفظ خویشاوندی او با مثل تأمین می‌پذیرد. بدیهی است در هر انسانی فاقد چنین نظمی، هرگز شاهد سلامت نفس نخواهیم بود و آنچه می‌تواند بخش اعظمی از نظم نفوس را بر عهده داشته باشد، حاکمیت عقل بر اجزای نفس است که هم امر اخیر و هم معرفت به فضایل در گرو تربیت نیکو محقق می‌گردد: «اما... امیال ساده و معتدل و جهت‌دهی شده توسط عقل، در تطابق با معرفت و عقیده‌ی درست،

تنها در عده‌ی کمی از مردمی که از طبایع نیکو برخوردارند و تحت بهترین تربیت بوده‌اند، یافت می‌شود» (Republic IV: 431c). چه بسا کسانی که دارای معرفتند؛ اما بخاطر آنکه اسیر لذت و درد و دیگر هواهای نفسانی‌اند (Protagoras: 352d) از انجام کار نیک سرمی‌تابند؛ بنابراین روحی که به بیماری نادانی، لگام گسیختگی، بیدادگری و بی‌دینی مبتلاست باید از برآوردن هوسها و آرزوهایش باز داشت (Gorgias: 505b)؛ زیرا «علت اینکه توده‌ی مردم به زندگی همراه با لگام گسیختگی و دور از اعتدال دل بسته‌اند یا نادانی^{۱۸} است یا ناتوانی اراده یا هر دو» (Laws, V: 734b)؛ بنابراین یکی از مهم‌ترین شرط انجام فضایل، تربیت نیکوی کودک است.

۳-۴. تکرار فضایل

از دیگر راه‌های تقویت خویشتن‌داری، تکرار در گفتن و شنیدن فضایل در هر روز است؛ زیرا آدمی با این عمل، به مقتضای طبیعت، تدریجاً به فضایل و در رأس آن به خویشتن‌داری در عمل رو نموده و این عمل تدریجی بعد از زمانی به صورت ملکه در نفس او در می‌آید. به زعم افلاطون، بزرگترین موهبت برای آدمی این است که هر روز درباره‌ی فضایل انسانی بگوید و بشنود (Apology: 38a)؛ زیرا تأثیر معاشرت با فضیلت الهی این است که خود آدمی به صورت برجسته‌ای فاضل می‌گردد (Laws, X: 904c) و این سخن همان‌طور که تیلور نیز بدان اذعان داشته است (تیلور، ۱۳۹۲: ۵۷۰) تکرار همان مطلب افلاطون در فایدروس و مهمانی است که نتیجه‌ی نیل به مثال زیبایی، بروز دوستی با خداوند و سرازیر شدن فضایل از فرد است:

کسی که در عالم بالا بسیار به تماشای [زیبائی] نائل شده باشد؛ زمانی که صورت یا هیأت شبه‌خدائی ببیند که خود زیبایی را خوب برگرفته است، نخست لرزه بر اندامش می‌افتد و رعبی شبیه به همان رعب که به هنگام مشاهده‌ی «خود زیبایی» بر وجودش راه یافته بود، بر او چیره می‌شود» (Phaedrus: 251a)؛ دیوتیما: «کسی که آن زیبایی حقیقی را بنگرد؛ یعنی تنها طریقی که خود زیبایی می‌تواند دیده شود، آنگاه قادر خواهد بود فضایل حقیقی و نه تصاویر آنها را ایجاد کند؛ زیرا او با تصاویر فضایل تماسی ندارد؛ بلکه با خود زیبایی حقیقی در تماس است (Symposium: 212a).

۴-۴. تشبیه به خداوند

تشبیه به خداوند و سرمشق قرار دادن او در رفتار و اعمال از دیگر عوامل تقویت خویشتن‌داری است. به زعم افلاطون، اندازه و مقیاس هر چیز خداوند است نه این یا آن آدمی و هر که می‌خواهد مطابق آن معیار الهی زندگی کند باید خداوند را سرمشق خود قرار دهد که در این بین

انسان خویش‌دار بیش از هر کس دیگر شبیه اوست: «در نگاه ما خداوند است که بالاتر از همه «مقیاس هر چیز است» به مراتب بیشتر از هر انسانی... بنابراین اگر شما می‌خواهی خودت را با این مشخصه به کسی معرفی کنی باید در سطح خودت، شخصیتت را به‌گونه‌ای بسازی که انعکاسی از خداوند باشد و بر این اساس، انسان خویش‌دار دوست خداوند است؛ یعنی شبیه او زندگی می‌کند، در حالی که انسان لگام‌گسیخته و بی‌عدالت شبیه او نیست و دشمن اوست و همین استدلال برای سایر ردایل به‌کار می‌رود» (Laws, IV: 716c-d). به زعم افلاطون، تنها افراد شبیه به خداوند، که البته عده‌ی آنها اندک است، به سعادت کامل می‌رسند؛ زیرا تنها این گروهند که می‌توانند از همه‌ی آنچه خدایان به آدمیان فانی بخشیده‌اند، بهره‌ور گردند (Epinomis: 992e). افزون بر این، افلاطون در *فایدروس* راه تشبیه به خداوند را غریزه‌ی فطری میل به چنین تشبیه دانسته و می‌گوید: «پیروان زئوس به خوبی آمده‌ی دنبال کردن ماهیت حقیقت خدایی‌شان با منبع خودشان هستند، به واسطه‌ی نیازی که آنها را سوق می‌دهد تا همه‌ی توجه خود را معطوف خداوند سازند و چون آنها از راه یادآوری در تماس با خداوند هستند از او الهام می‌گیرند و رسومات و اعمال او را تا حدی که موجود بشری می‌تواند از یک زندگی خدائی بهره ببرد، اتخاذ می‌کنند» (Phaedrus: 252e-253a).

نتیجه‌گیری

الف. ناآرامی و اضطراب از جمله بیماری‌های نفس است که امروزه به بحرانی در سطح جهانی تبدیل شده است. در پژوهش حاضر به منظور راه حلی برای بحران مذکور، از آرای اخلاقی افلاطون با تکیه بر مفهوم خویش‌داری، یاری گرفته شده است. افلاطون در مقام فیلسوف عقلانی- اخلاقی، پس از ترسیم منزلت انسان در هستی به عنوان موجودی بهره‌مند از قوه‌ی قدسی و الهی عاقله و مستقر در شبکه‌ی خویشاوندی مثل، به تحلیل و نقد درک عامیانه از خویش‌داری پرداخته و آن را بازنمایشی می‌کند. به زعم او، برداشت عامه از مفهوم خویش‌داری به عنوان مالکیت فرد بر نفس خویش، ضمن تناقض ذاتی و کارکرد صرفاً شخصی آن، به استتار عملکرد واقعی عقل می‌انجامد؛ زیرا خویش‌داری همان نظام‌مندی و هارمونی نفس است که در نتیجه‌ی حاکمیت قوه‌ی عقل بر سایر قوا و امیال نفسانی حاصل می‌شود و بدین وسیله فرد را به ثبات نفس و عدم تزلزل‌پذیری در برابر هرگونه هیجان مثبت یا منفی سوق می‌دهد.

ب. به باور افلاطون، خویش‌داری یک امر شخصی نیست و فضیلتی ضروری برای تمامی آحاد جامعه است. وی همچنین معتقد است، بدون خویش‌داری، درک لذت نیز غیرممکن خواهد بود. به زعم افلاطون، انسان‌های خویش‌دار هم بیش از دیگران از درک امور لذت بخش بهره‌مند هستند و هم زودتر از آنها از درد و رنج‌رهایی می‌یابند. او در تحلیل چهار عامل اصلی مقوم

خویشتن‌داری یعنی، دانایی، حفظ نظم درونی، تلاش برای تشبّه به اله و تکرار امور اخلاقی، عمدتاً به بررسی رابطه‌ی کاربرد این عوامل با سلامت و آرامش نفس پرداخته، مدعی است، بخش عمده‌ای از کسب و حفظ خویشتن‌داری حاصل معرفتِ مأخوذ از تعلیم و تربیت است؛ فلذا نظام تربیتی موظف به تعلیم فضایل اخلاقی و در رأس آن خویشتن‌داری است. بر این اساس از نگاه افلاطون، مهم‌ترین عامل ناآرامی و اضطراب انسان معاصر، بحران معرفتی وی از خود، خداوند و جهان پیرامون خویش است؛ بحرانی که در شتاب بخشیدن به بی‌نظمی درونی و به تبع آن بحران روحی نقش به‌سزایی دارد. بنابراین، برای حفظ امنیت روانی فردی و اجتماعی افراد، نظام تربیتی موظف است ماهیت قدسی و الهی نفس انسان و نظم حاکم بر آن را به او یادآوری کند.

ج. افلاطون با عرضه داشتن تحلیلی عمیقاً عقلانی از نفس و ماهیت آن، به تبیین مسأله ناآرامی و اضطراب آدمی پرداخته و راه حل معضل مذکور را در علم‌النفس فلسفی مشخص نموده است. او سعادت و آرامش نفس را در درون آن جستجو می‌کند، به عبارت دیگر، چیزی را می‌جوید که در درون نفس است نه امری بیرون از آن؛ چیزی نه برای نفس و در ورای نفس، بلکه در خود نفس. وی به دنبال حقیقتی است که همواره در نظم حاکم بر نفس تجلی می‌کند و تعین می‌یابد و آن حقیقت چیزی نیست جز سلامت و آرامش نفس؛ فلذا خطا به این نوع شناخت راه ندارد و نتیجه‌ی حاصل از تحقیق، امری است متقن و مورد اعتماد و از قدرت اجرایی برخوردار است. بر این اساس راهکار افلاطون در تمامیت آن، با بسیاری از راهکارهای مکاتب امروزی قابل قیاس نیست و از دیدگاهی جهان‌شمول برخوردار است.

پی‌نوشت

۱. آرامش روانی همان سلامت نفس و قدرت سازگاری فرد با محیط و اطرافیان است که عوامل مهمی آن را مختل می‌کنند. برخی معتقدند استرس محل آن است؛ این در حالی است که استرس به معنای عدم آرامش است نه به عنوان عاملی برای برهم ریختن آن. بر این اساس، نقش شناسایی عوامل ایجاد کننده‌ی ناآرامی و عوامل تقلیل دهنده‌ی آنها و فراهم ساختن زمینه‌ای برای بهبود و رشد امنیت روانی یک وظیفه است.

۲. فلسفه‌ی افلاطون همان‌طور که تسلر بدان اذعان داشته مرکزی است که همه‌ی شعاعهای پراکنده‌ی حقیقت را در نظر و عمل آدمی متحد می‌کند؛ کمال مطلق زندگی روحانی به‌طور کلی است؛ هنر شاهانه-ای است که در آن عمل و معرفت به آن با هم منطبق می‌شود (Zeller, 1876, p.218-222).

۳. علم‌النفس افلاطونی خود دربرگیرنده‌ی نظریات اخلاقی وی نیز هست.

۴. به اعتقاد سقراط، فضیلت اخلاقی متوجه روح انسان و کمال آن است. فضیلت، یعنی معرفت به آنچه برای آدمی سعادت و خیر است؛ زیرا به باور او، غایت نهائی آدمیان، نیل به سعادت است و لذا پرسش در اخلاق، پرسش از چگونگی نیل به سعادت است (Vlastos, 1991, p.203). به زعم سقراط، خیر تنها چیزی است که ذاتاً خیر و همیشه خیر است، آدمیان همواره خیر را که چیزی جز سعادت نیست، خواستارند و اگر در این راه موفق نمی‌شوند، علت اصلی آن یا عدم شناخت آن امر حقیقتاً خیر است و یا عدم شناخت آنچه می‌تواند آنها را به خیر مورد نظر برساند. (Gorgias:268) بر این اساس، مشخصه‌ی اخلاق سقراط، رابطه‌ی عینیتی است که بین فضیلت و معرفت مطرح می‌گردد، به این معنی که شخص عادل عالم به چیستی عدالت، به آنچه عدالت است نیز عمل می‌کند. به بیانی دیگر از نگاه سقراط، صدور فعل غیراخلاقی از افراد، عالمانه و تعمداً روی نمی‌دهد. بر این اساس، معرفت به تعاریف کلی شرط لازم و کافی برای زندگی فضیلت‌مندانه است. افلاطون این نظریات سقراط را بسط داد که تأثیر آن بیش از همه در محاورات جمهوری، مهمانی و فایدون مشهود است.

۵. به اعتقاد کورنفورد (Cornford, 1957, p.132)، راسل (راسل، ۱۳۶۵، ص ۷۵-۶۸)، برنت (Burnet, 1961, p.42-43) و تسلر (Zeller, 1980, p.116)، علم‌النفس افلاطونی متأثر از آرای فیثاغورث است؛ آرای که خود متخذ از معتقدات ارفئوسی است. به زعم برخی، فلسفه از نظر فیثاغوریان تهذیب است؛ راهی است برای رهائی از چرخه‌ی تناسخ و رسیدن به سعادت (Burnet, 1961, p.32). به عبارت دیگر، فلسفه برای فیثاغورث، شیوه‌ی زندگی است که هدف آن پالایش روح از آلودگیها و تشبیه به امر الهی است؛ چنین روش زندگی همان دانش است. دانش نیز باید به نوبه‌ی خود، آدمی را از اسارت آلودگیها و ناپاکی‌های فکری و روحی نجات دهد، به وی آرامش ببخشد و او را از نگرانی‌ها و هراس-های زندگی رها سازد (ورنر، ۱۳۷۳، ص ۲۴-۲۳؛ Guthrie, 1985, V.1, p.202-203; 206). افلاطون از همین ایده الهام گرفته و در محاوراتش از جمله جمهوری (478 b)، پارمنیدس (176b)، فایدروس (253a)، تیمائوس (90c) و فایدون (82b-c) این مطلب را بیان کرده است. علاوه بر فیثاغوریان، سقراط نیز در تقابل با سوفسطائیان، همانند فیثاغوریان و ارفه‌انها، برای نفس، ماهیتی ربّانی و جاودانه قائل شد و فضیلت خاص نفس را حکمت و اندیشه دانست (Guthrie, Socrates, 1971, p.150). هدف اصلی سقراط، بیدار کردن روح انسانها، معرفت به حقایق اخلاقی و احیای اصول اخلاق

بود و این کار را با توسل به تعاریف کلی از فضایل اخلاقی انجام داد. او جایگاه این تعاریف را نفس آدمی می‌دانست. بر این اساس، عبارت «خودت را بشناس» - کلام مکتوب بر سر معبد دلفی - سرلوحه‌ی پژوهش‌های سقراط بود (Ibid, p.147). به زعم ارسطو، سقراط دو معیار اصلی برای شناختن والاترین سعادت یا خیر مطرح کرد که عبارتند از: ثبات و استواری (Metaphysics: 987b).

۶. انحراف نفس از سلامت خود، یعنی همان بی‌نظمی. در حقیقت وجود نظم در هر نظامی، عامل وصول آن نظام به هدف و مقصود معین اوست. بنابراین، رسیدن به هدف یک سیستم، محصول نظم است و اگر خلل و نقصی در این نظم به هم رسد، اساس برنامه‌ها به هم خورده و هدف مطلوب حاصل نخواهد شد. نظر به اهمیت خاص تفکر انسانها در شکل‌گیری اعمال آنها، در روایات معصومین علیهم‌السلام، بیش از همه به جنبه‌ی معرفتی نظم توجه شده‌است؛ به گونه‌ای که در برخی از تعابیر آن بزرگان، افکار حاصل از اعصاب نامنظم، آلوده و غیرمنظم است (طبّ الرضا علیه السلام، ۱۳۸۱: ۲۰۱-۲۰۲) در تعابیری دیگر، نظم مترادف با حکمت دانسته شده است؛ حکمتی که حیرت عقل را به دنبال دارد «مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۶۸) و سفارش به اجرای آن در زندگی در کنار تقوا ذکر شده است (سید رضی، نهج البلاغه، نامه ۴۷).

۷. به باور افلاطون نظام وجودی غایت‌مند است و سعادت ما در وصول به این غایات است؛ اما در عین حال قوانینی در قالب اخلاق برای هماهنگ شدن قوا در رسیدن به آن سعادت در اختیار ما گذاشته شده است.

۸. تعابیر افلاطون در مورد سعادت انسان متفاوت است؛ گاهی آن را تشبیه به اله (Epinomis: 992e) و زمانی شهود مثال خیر در حد طاقت بشری می‌داند (symposium: 211e-212a).

۹. افلاطون از چهار فضیلت بنیادی سخن گفته و نیل به آنها را برای فرد و جامعه ضروری دانسته است (Republic, IV: 427e-435b). این فضایل عبارتند از: خویش‌داری، شجاعت، دانائی و زمانی که میان اجزای حاکم و محکوم روح، رابطه‌ی طبیعی حاکم شود، فضیلت چهارم به نام عدالت پیدا خواهد شد (Ibid: 444d)؛ یعنی «عدالت، معنای خود را از نظام فضایل می‌گیرد» (Friedlander, 1969, V.3, p. 97) و مهم‌ترین فضیلت روح است. به زعم افلاطون، بزرگ‌ترین نعمت الهی به آدمی «عقل» است و سپس خویش‌داری و تعادل روح. زمانی که دو فضیلت اخیر با شجاعت عجین شوند، نعمت سوم یعنی عدالت حاصل می‌شود (Laws, I:631c) عدالتی که همانطور که دیگران (Friedlander, 1969, V.2, p.72) هم بدان اذعان داشته‌اند به خودشناسی بسیار نزدیک است. افلاطون برای نشان دادن عدالت در جامعه به تشابه انسان و جامعه پرداخته و حکومت عادل را شبیه بدن سالمی دانسته است که در حالت سلامتی همه‌ی اجزا از کل سود می‌برند و برعکس. عدالت شبیه سلامتی بدن، مبتنی است بر حضور نظامی که حاکم بر اجزای روح و رهبر کل روح است، بنابراین همان‌طور که بدن سالم به صاحبش سود می‌رساند، عدالت نیز به روح فرد و جامعه سود می‌رساند (Republic, IV:441).

۱۰. هرچند افلاطون عدالت را بالاترین فضیلت نفس دانسته است (Republic, IV: 433d)؛ اما گویی از نگاهی دیگر، خویش‌داری در رأس فضایل اخلاقی چهارگانه قرار دارد؛ زیرا با توجه به اصرار افلاطون به وجود عدالت در جامعه برای تحقق مدینه‌ای آرمانی؛ و حضور و حاکمیت آن بر اجزای نفس به عنوان تشبیتی برای برقراری نظم درونی آدمی به منظور تشبیه به اله؛ و به طور خلاصه مدیون و مرهون بودن وجود فضیلت عدالت در تحقق خویش‌داری، می‌توان گفت، خویش‌داری فضیلتی است که در مقام سلامت و به تبع آن، آرامش روانی، جزو یکی از مهم‌ترین مقاصد فلسفه‌ی افلاطون صورت‌بندی می‌شود.

۱۱. شاید بتوان تسلط بر نفس را مشابه با مفهوم خودکارآمدی که توسط آلفرد بندورا شکل گرفت، دانست؛ نظریه‌ای شناختی- اجتماعی که هم به خاستگاه اجتماعی رفتار و هم به بعد شناختی رفتار توجه دارد. بندورا خودکارآمدی را به عنوان یک مفهوم مرکزی ارائه داده که به ادراک تواناییها برای انجام دادن عملی که مطابق میل است، اشاره می‌کند. در این دیدگاه، رفتار تحت تأثیر نیروهای اجتماعی است ولی نحوه‌ی برخورد و چگونگی تأثیرگذاری بر نیروهای اجتماعی در اختیار فرد است. بنابراین همان‌قدر که شرایط محیطی انسان را شکل می‌دهد، انسان نیز موقعیت‌ها را انتخاب می‌کند (خوشنویسان و همکاران، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۳).

۱۲. به باور پژوهشگران حوزه‌ی روان‌شناسی، شادمانی افراطی تأثیری منفی بر سلامت بدنی و طول عمر دارند. گرچه این شادمانی در کوتاه مدت ممکن است سودمند باشد ولی در زمانی طولانی می‌تواند طول زندگی افراد را کاهش دهد. اگرچه آنها انکار نمی‌کنند که این شادمانی می‌تواند به عنوان یکی از مکانیزم‌های مقابله‌ای نقش مؤثری در درمان و بهبود بسیاری از بیماریها داشته باشد؛ اما موجب پیامدها و باورهای غیرواقعی شده، فعالیت‌های مخاطره‌آمیز مانند سیگار کشیدن و رانندگی به هنگام نوشیدن الکل را افزایش می‌دهد (آزاد، ۱۳۸۰: ۲۲۱).

۱۳. افزون بر فضایل چهارگانه‌ی مذکور، افلاطون در *قونین* از فضایل دیگری همچون حقیقت و صداقت نیز صحبت می‌کند، به اعتقاد وی، این فضایل به اندازه‌ی فضایل دیگر حائز اهمیت‌اند؛ زیرا حقیقت و صداقت شخص را مورد اعتماد می‌سازد، درحالی‌که مقابل حقیقت چنین اعتمادی را از او سلب می‌کند (Laws, V: 730c; Friedlander, 1969, V.3, p.428).

۱۴. به زعم برخی «افلاطون با این تصویر فضیلت‌ها و رذیلت‌های نفس را نشان می‌دهد» (تیلور، ۱۳۹۲: ۵۵۰).

۱۵. افلاطون معتقد است، اگر فضیلت معرفت باشد، می‌توان آن را آموخت (Meno:88c-e).

۱۶. به اعتقاد یگر، واقعیت اصلی اخلاق افلاطونی این است که آدمی هرگز ممکن نیست چیزی را بخواهد که به عقیده‌اش برای او نیک نباشد (یگر، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳۲). افلاطون والاترین فضیلت انسانی را علم و معرفت دانسته (Republic, VI:509a) و معتقد است، خردمندی و روشن‌بینی توأم با آرزوهائی که تابع خردند فضیلتی است که از حیث مقام در مرتبه‌ی اول قرار دارد (Laws, III: 688b-d). افزون بر این، ریشه‌ی همه‌ی فضایل را دانائی و ریشه‌ی رذائل اخلاقی را نادانی می‌داند (Protagoras: 352). همچنین «از *فایدون* به روشنی برمی‌آید که «فضیلت راستین» صرفاً جنبه‌ی عقلانی ندارد بلکه عبارت است از فضیلت عملی «همراه با حکمت» (۶۹b) چیزی که در محاوره‌ی میهمانی از برکت ادراک مثل به دست می‌آید» (تیلور، ۱۳۹۲: ۵۷۰).

۱۷. آنچه از کل فلسفه‌ی افلاطونی درباره‌ی فیلسوف برمی‌آید آن است که به زعم او فیلسوف کسی است که همواره مشق مرگ می‌کند و تشبّه به اله می‌جوید.

۱۸. به اعتقاد افلاطون، بدترین نادانیها آن است که انسان از چیزی که نیک می‌داند، بی‌زار باشد؛ و برعکس آنچه را بد می‌داند، دوست بدارد. این ناهماهنگی میان اعتقاد خردمندانه و لذت و درد خطرناکترین نادانی‌هاست؛ زیرا در بیشتر فعالیت‌های روحی انسانها تأثیر می‌گذارد. (Laws.III:689a)

فهرست منابع

۱. علی بن ابی طالب، امام علی علیه السلام، نهج البلاغه، به اهتمام سید رضی.
۲. علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام، طبّ الرضا، (۱۳۸۱)، ترجمه امیر صادقی، نصیر الدین، تهران، معراجی.
۳. آزاد، حسین، (۱۳۸۰)، مقابله با استرس و درد، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، دانشگاه تهران، زمستان ۱۳۸۰، صفحات: ۲۳۷-۲۱۷.
۴. خوشنویسان، زهرا، افروز، غلامعلی، (۱۳۹۰)، رابطه‌ی خودکارآمدی با افسردگی، اضطراب و استرس، اندیشه و رفتار، دوره ۵، شماره ۲۰.
۵. تیلور، س.س.و (۱۳۹۲)، تاریخ فلسفه غرب: از آغاز تا افلاطون، ترجمه حسن فتحی، تهران، حکمت.
۶. راسل، تاریخ فلسفه، (۱۳۶۵)، ترجمه نجف دریابندری، تهران، نشر پرواز.
۷. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، مصباح الشریعه، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۸. ورنر، شارل، (۱۳۷۳)، سیر حکمت در یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، انتشارات زوار.
۹. یگر، ورنر، (۱۳۷۶)، پایدیا، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۳ جلد.
10. Aristotle; (1995), *The Complete Works*; Edited By J.Barnes, Princeton University Press.
11. Burnt, John (1961), *Greek Philosophy:Tales to Plato*; Martins Press, new York.
12. Cornford, F.M, (1957), *From Religion To Philosophy:A Study In The Origins of Western Speculation*; Harper&Brothers Publishers, New York.
13. Friedlander,Paul. (1969), *Plato:the dialogous*; Vol.III,translated from the the German by Hans Meyerhoff,princeton university press
14. Guthrie,W.K.C, (1985), *A History of Greek Philosophy*,vol I ,Cambridge university Press, London.
15. _____,(1971), *A History of Greek Philosophy: Socrates*; vol III ,Cambridge university Press.
16. Liddell H.G&Scott.R,(1996),*Greek-English Lexicon:With a Revised Supplement* By Sir Henry Stuart Johnes,Clarendon Press,Oxford.
17. Plato; (1997), *complete works*; edithed with John M.Cooper, Hackett publishing company ,Inc,U.S.A
18. Zeller,Eduard, (1876), *Plato And Older Academy*; translated by: Frances Alleyni,Sarah and Goodwin Alfred, Long mans,Green and Co, London.
19. _____, (1980), *Outlines of the History of Greek Philosophy*; translated by: l.r.palmer, Dover Publication, new York.
20. Vlastos.G (1997),*Socrates:Ironist and Moral Philosopher*,Ithaca
21. Mmbm, ,l,m dl gk ;gdfl dfd; mlbsx; gnf\l; mgfl.

تبیین جامعه‌شناختی و بستر اخلاقی بنیان‌های گفتگو در اندیشه امام خمینی (ره)

فرانک سیدی^۱

چکیده

این مقاله با تبیین جامعه‌شناختی، به بررسی بنیان‌های گفتگو در اندیشه امام خمینی (ره)، با استفاده از روش اسنادی و تحلیل محتوی متون و تأکید بر ادبیات نظری تحقیق برگرفته از آیات قرآن و تئوری رهبری فرهنگدانه ماکس وبر و تئوری انقلاب کرین بریتون می‌پردازد. در بخش اسنادی از اغلب آثار امام خمینی (ره) فیش برداری شده است. عظمت امام این است که اصالت فکرش را در آثارش بتوانیم نشان دهیم، بنابراین، توجه به اندیشه امام بیشتر از گذشته ضروری است. امام با اخلاق و منش متعالی خود توانست، نظم فکری را به نظم اجتماعی با ساختاری جدید تبدیل کند و با تحلیل انتقادی گفتمان‌های قبلی آنها را به چالش کشید. پس می‌توان گفت امام با تأسی از روش انبیاء به گفتگو می‌پرداخته و از گفتگو بیشتر در تبیین و اصلاح و اشاعه استفاده نموده است، که البته در صورت عدم نتیجه به قیام و جنگ می‌پرداخت. امام با رویکرد تعاملی خود، اندیشه‌های یکسویه و جانبدارانه را به موزه‌های تاریخ اندیشه سپرد. ایشان در تعاملات دیپلماتیک با توجه به اصول اخلاقی و مصلحت جامعه و دفع مفاسد به تدبیر امور می‌پرداختند، پس در تحلیل اندیشه‌هایشان بایستی به این اصول ثابت تفکرشان توجه نمود. طرح اندیشه مذهبی و اخلاقی در جهان وجهانی شدن اسلام، آگاهی بخشی، تمایز اسلام واقعی از اسلام آمریکایی، توجه خاص به نیروی انسانی، کاربست مفاهیم بر مبنای اسلام، رعایت احترام متقابل و رعایت عدالت بین دولت‌ها، مصلحت‌اندیشی، تعمق و واقع‌بینی، خلق باوری، آینده‌پژوهی مبانی گفتگو را تشکیل می‌دهند.

واژگان کلیدی

گفتگو، بستر اخلاقی، اندیشه، بیداری اسلامی، فرهنگدانه.

طرح مسأله

اندیشه عنصر اساسی و عامل برتری انسان به حیوان است. بنیاد حرکت‌ها و تحولات جامعه براساس اندیشه‌ها و افکار و تعاملات است که نگارنده آن را در قالب اندیشه حضرت امام خمینی (ره) در دو وضعیت ایستا^۱ و پویا^۲ بررسی می‌نماید. در حالت ایستا به تاثیر اندیشه رهبر بر زندگی اجتماعی افراد و برنامه ریزی‌های صورت گرفته در جهت زندگی اجتماعی افراد پرداخته می‌شود ولی در حالت پویایی، تاثیر اندیشه رهبر در روند تحولات جامعه مورد بررسی قرار می‌گیرد که با واکاوی این موارد مبانی گفتگو حاصل می‌گردد. جاری شدن اندیشه در گفتگو و رفتار نشان دهنده جهت گیری فرد می‌باشد و اگر به درستی عرضه شود و مورد قبول جامعه قرار گیرد، می‌تواند موجد و موجب نظم سیاسی اجتماعی گردد.

درايران زبان قدرت تازه‌ای بعد از انقلاب تأسیس شده بود. این زبان، از طریق برجسته کردن دال مرکزی «اسلام» و آوردن آن به مرکز جامعه، به انباشت قدرتی تازه انجامید که تبلور نمود عینی آن را می‌توان در تأسیس نظام جمهوری اسلامی در بهار ۱۳۵۸ مشاهده کرد. با تأسیس نظام جمهوری اسلامی، فرهنگ سیاسی تازه‌ای در حال شکل‌گیری بود؛ بدین معنا که جامعه ایران فرهنگ سیاسی متحول شده و متفاوتی را تجربه می‌کرد. (ادیب‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۱۷)

دراين راستا دوراندیشی و بینش امام چراغ عقل مردم را روشن نمود. امام تکیه بر افکار عمومی و تلاش برای نزدیک کردن فرد به توده مردم داشت. خلق باوری و وجدان جمعی او نشان از اهمیت و برتری قضاوت مردم دارد. رفتن جوامع به سوی دموکراسی در ایران از اینجا شروع می‌گردد. یکی از مواردی که هنر رهبری را در مبارزه سنجش افکار و اندیشه‌ها گذاشت، میزان قدرت و تاثیر است که او از طریق تفسیر و توجیه هدف بر افراد جامعه می‌گذارد. نگارنده تلاش خواهد کرد مبانی اندیشه امام خمینی (ره) را بر اساس اقتضائات گفتگو و با رویکرد رهبر فرهمند و بری تبیین نماید و در صدد پاسخگویی به این سوال است که بنیان‌های جامعه شناختی گفتگو در اندیشه ایشان چیست؟

اهمیت و ضرورت

انقلاب نیازمند رهبری است. رهبران اهداف را مشخص می‌کنند درباره شیوه برخورد با حکومت تصمیم می‌گیرند، وضع موجود را بر اساس ایدئولوژی خود ترسیم می‌کنند و تحلیل می‌کنند. تصویری از جامعه بهتر ترسیم می‌کنند. بدون رهبری، نارضایتی اجتماعی تنها به شورش می‌انجامد. بیشترین پژوهش‌هایی که درباره رهبران انجام شده براساس دیدگاه روانشناسی

1 -Static

2 -Dynamic

وروانکاوی بوده است. روانکاوی رهبران برپایه سه اصل انگیزه‌های شخصی، سیاسی کردن آنها، توجیه آنها برحسب مصالح عمومی است. بنابراین اهمیت و ضرورت پرداختن به موضوع فوق از بعد جامعه‌شناختی و تیپولوژی ارائه شده می‌باشد.

اهداف پژوهش

هدف مقاله تمرکز بر نقطه محوری اندیشه امام یعنی بنیانهای گفتگو خواهد بود که از طریق اهداف فرعی بررسی گفتمان امام در وضعیت ایستا و زندگی اجتماعی افراد و در وضعیت پویا و تحولات اجتماعی با هدف بیداری اسلامی و جهانی شدن اسلام و طرح اندیشه دینی و مذهبی و اخلاقی تحقق می‌یابد.

چارچوب نظری

چارچوب نظری مقاله ترکیبی است از آیات و روایات و نظریه رهبر فرهنگدانه ویر و تئوری انقلاب کرین برینتون.

گفتگو در روش انبیاء: از میان مجموعه ابعاد شخصیتی حضرت امام (ره) یکی از برجسته‌ترین وجوهی که ایشان را از سایر عالمان و متفکران جهان اسلام ممتاز می‌کند، نگرشی است که به قرآن و اسلام داشته و برداشتی است از حیات و روش انبیاء و اولیای معصوم داشته است.

تاریخ انبیاء و اولیا نشان می‌دهد که رسالت شان دعوت به اسلام بوده که بازبان گفتگو صورت می‌گرفته و چنانچه نتیجه مثبت حاصل نمی‌گشت به جنگ و قیام می‌پرداختند. امام خمینی در خصوص هدف انبیاء می‌فرماید: «انبیاء که جنگ می‌کردند با مخالفین توحید مقصدشان این نبود که جنگ کنند و طرف را از بین ببرند، مقصد اصلی این بود که توحید را در عالم منتشر کنند، دین حق را منتشر کنند.» (صحیفه نور، ج ۴۴: ۷)

ایشان می‌فرمایند: «تمام پیامبران در طول تاریخ اینطور نبوده است که فقط یک ناصحان باشند، بلکه آنها برای تهذیب اخلاق مردم به گفتار، به کردار، به عمل به فعالیت مأمور بودند و خدای تبارک و تعالی آنها را برای اینکه انسانها را بسازند، برای اینکه خلق انسانی در آنها رشد پیدا بکند و اعمال و افعال انسانی داشته باشند، مبعوث فرموده است و همه در هر حالی که بوده اند، کوشش خود را کرده‌اند. (صحیفه نور، ج ۱۷: ۷۷)

حضرت ابراهیم (ع): ابراهیم بابرهان غروب که از خواص ممکن است ستاره پرستان و ماه و خورشید پرستان را محکوم کرد. قرآن برهان ابراهیم را برای ابطال مشرکین عرب نقل نموده، فرموده: چون شب شد ابراهیم کوکبی را دید گفت آیا این خدای من است؟ چون غروب کرد گفت خدا غروب ندارد پس این خدا نیست و همینطور ماه و خورشید را از خدایی انداخت و توحید خدای عالم را به قوم خود تعلیم کرد. (انعام ۷۶-۷۸) (کشف الاسرار، ۱۹) (خمینی، ۱۳۹۳: ۵۷)

حضرت موسی (ع): خداوند پس از این همه امتحانات و تربیت‌های روحانی، برای چه او را تهیه کرد؟ برای دعوت و ارشاد و نجات دادن یک نفر بنده طاغی یاغی که آن همه فساد در ارض می‌کرد. ممکن بود خدای تعالی او را به صاعقه غضب بسوزاند، ولی رحمت رحیمیه برای او دو پیغمبر بزرگ می‌فرستد و در عین حال سفارش او را می‌فرماید که با او با کلام نرم لاین گفتگو کنید. (آداب الصلوات: ۲۳۸-۲۴۰)

موسی (ع) یک شبان با عصایش راه می‌افتد، می‌رود سراغ فرعون. خدا هم او را می‌فرستد دنبال فرعون؛ بر او دعوت کنید، به قول لاین هم دعوتش کنید و امثال ذالک. وقتی که قول لاین نشد، خوب آن وقت قیام کنید. (صحیفه نور، ج ۱۵: ۱۴۶)

پیامبر اسلام (ص): پیغمبر اکرم که سیزده سال در مکه رنج کشید، حبس بود، زجر کشید، توهین شد، هزار جور بساط بود، در آنجا صبر کرد و دعوت کرد اشخاص را. بعد هم که ملاحظه فرمود که نمی‌شود در اینجا کار را پیش برد، هجرت کرد به مدینه. در آنجا خوب، اشخاصی به آنها منضم شدند. ده سال هم که در آنجا بودند تمام هم‌شان در این بود که با قلدرها بجنگند. با اینها جنگ کرد تا اینها را آن مقداری که شد، ساقط کرد؛ ولی صبر می‌کرد. (صحیفه نور، ج ۴: ۱۷)

امام خمینی (ره) در منشور انقلاب بمناسبت حج ۱۳۶۶ اعلام می‌کند که مقابله جهان‌خواران با دین اسلام موجب نابودی آنان خواهد شد و اسلام ابرقدرت‌ها را به خاک مذمت می‌نشانند و تضاد انقلاب با استکبار جهانی را ریشه در عمق جهان بینی الهی ما می‌داند. راه نجات راهم بسیج مردمی و مبارزه مسلحانه می‌داند. چنانکه در آیات قرآن نیز این دستورا را داریم:

صالحان و ارثان زمین می‌شوند: مادر زبور بعد از ذکر (مقررات) نوشتیم که بندگان صالح من وارث (حکومت) زمین خواهند شد. (انبیاء: ۱۰۵)

گسترش اسلام در جهان: اوست که پیامبر خود را با هدایت‌ها و آئین استواری فرستاده است تا دین حق را بر تمام ادیان پیروز گرداند هر چند گروه مشرک آن را دوست نداشته باشند. (توبه / ۳۳)

پیروی خط پیامبران: اراده و مشیت ما به پیروزی پیامبران تعلق گرفته است آنان کمک شدگان هستند و سپاه ما (سپاه توحید) پیروز است. (صافات: ۱۷۱-۱۷۳)

پیروزی حق بر باطل: ماحق را بر باطل می‌زیم و آنرا نابود می‌سازیم ناگهان آن پوچ و تباه است. (انبیاء: ۱۶)

پیروزی مومنین: حزب و سپاه ما پیروزند. (صافات: ۱۷۳)

دیدگاه و بر: و بر معتقد است که شخصیت‌های کاریزمایی در طی تاریخ غیر عقلانی انسان به طور مداوم تعاریف جدیدی از جهان و انسان عرضه می‌کنند و هرگاه پیروانی پیدا کند که خود را به تعریف عرضه شده متعهد سازند، یک جنبش اجتماعی پدید می‌آید. چنین جنبش‌هایی معمولاً در شرایط تهی شدن زندگی از معنا در زمینه‌ای از نارضایتی نسبت به محیط پیرامون پدید

می‌آیند و دست به بسیج پیروان و مومنان می‌زنند. پیروان بر این باور می‌شوند که تعریف و تفسیر تازه از جهان و انسان پاسخ بهتری به مسئله‌ی خلأ معنا می‌دهد. (بشیری، ۱۳۷۴: ۶۲)

دکتر حمید آل‌جر می‌گوید: امام خمینی هیچ منبع درآمد سرشار و باارزشی به‌همراه نداشت نه گروه‌های سیاسی سازمان داده شده داشتند و نه پارتیزان و جنگجو، حتی از هیچ کشور خارجی کمکی نکردند باین وجود او رهبر بی‌چون و چرای انقلاب اسلامی ایران گردید. (صدیقی، ۱۳۶۹: ۳۸۰)

عظمت انسان به روحیت روح انسان است. عظمت انسان به اخلاق و رفتار و کردار انسان است، نه به اینکه اتومبیلش سیستم کذاب باشد، نه به اینکه خدمه داشته باشد، نه به اینکه گارد داشته باشد. اینها عظمت انسان نیست، اینها انسان را منحط می‌کند از آن مقامی که دارد. (صحیفه نور، ج ۱۳: ۴)

کاریزما نیروی خلاقه عمده‌ای در تحول تاریخ بشمار می‌رود. لفظ کاریزما را رودلف سوم مورخ مذهبی آلمانی در توصیف رهبران الهام گرفته از خداوند بکار گرفت. اما وبر به آن معنایی غیر مذهبی نیز افزود. وبر معتقد بود اصطلاح کاریزما در مورد نوع خاصی از شخصیت فردی بکاربرده خواهد شد که به موجب آن از انسانهای معمولی متمایز می‌شود و دارای قدرت‌ها یا ویژگی‌های فوق طبیعی، فوق انسانی و یا حداقل استثنایی و نادری تلقی می‌شود. وبر انواع گوناگونی از شخصیت‌های کاریزمائی مانند پیامبران، منجیان، قهرمانان و سلحشوران تمیز می‌دهد. در همه موارد اصل، اعتقادی است که پیروان به ویژگی خارق العاده شخص کاریزما تیک دارند. بدون پیروی دلبخواهانه و آزاد پیروان از رهبر کاریزمائی، کاریزمائی وجود نخواهد داشت. (بشیری، ۱۳۷۴: ۵۸)

وضع سیاسی ایران ظاهراً در گروهی یک نبرد تن به تن و عظیم میان دو هم‌اورد، با همه نشانه‌های معهود و دیرینه است: شاه و قدیس، حاکم مسلح و تبعیدی بی‌سلاح، سلطانی مستبد و روبروی او مردی که با دست خالی و به حمایت یک ملت، به پا خاسته است. (فوکو، ۱۳۷۷: ۳۴ و ۳۵)

گرین بریتون: او در کتاب کالبدشکافی انقلاب گفته است: «اندیشه‌ها همواره بخشی از وضعیت پیش از انقلاب هستند و بدون آنها انقلاب وجود نخواهد داشت. این بدان معنی نیست که اندیشه‌ها موجد انقلابند و یا منع اندیشه‌ها بهترین راه جلوگیری از انقلاب است، بلکه تنها بدین معنی است که اندیشه‌ها در تحلیل عوامل رفتار جمعی، جزئی از متغیرها را تشکیل می‌دهند.» (Brinton, 1965: 49)

روش تحقیق

روش تحقیق حاضر توصیفی - تبیینی با رویکرد گذشته‌ای است، که با استفاده از فن اسنادی به تحلیل محتوای متون پرداخته و از طریق فهم درون متنی به تبیین جامعه‌شناختی بنیان‌های گفتگو در اندیشه امام (ره) پرداخته می‌شود. با روش اسنادی و استفاده از اسناد و مدارکی که واجد

ارکان اندیشه امام باشند، سعی خواهد شد موارد مورد واکاوی قرار گیرند. با استفاده از منابع مذکور و با حفظ محتوی مطالب، برای شناسایی عناصر ثابت و منحول اندیشه امام آثار ایشان را مرور می‌کنیم. در این بررسی تمرکز بر نقطه محوری اندیشه امام یعنی بنیانهای گفتگو خواهد بود، نه سایر مولفه‌های اندیشه ایشان.

البته امروزه گفته‌های امام به صورت تصویری، صداها و متون نوشته شده در دسترس همگان است ولی نگارنده به صورت تحلیلی و تبیینی و با هدف تعمیق و تتبع و ژرف نگری در یکی از گنجینه‌های باارزش امت اسلامی و انقلاب به واکاوی می‌پردازد.

سپهر قدرت امام خمینی (ره): نگارنده با رویکرد وبری که سپهر قدرت را شامل سه نظم اقتصادی و اجتماعی و سیاسی می‌داند، برای امام خمینی (ره) این سپهر قدرت را تبیین و ترسیم نموده است.

سپهر قدرت امام خمینی (ره)

نظم مذهبی	نظم اجتماعی	نظم سیاسی	سپهر قدرت امام خمینی (ره)
اسلام شناسی و تمایز اسلام انقلابی از اسلام اشرافی (حاکمیت خدا در مقابل حاکمیت شاه)	اخلاق، وجدان جمعی (ارزش‌ها و باورداشت‌های مشترک) - فرهنگی	بسیج عمومی مردم	

سپهر قدرت امام برگرفته از نظم سیاسی ۱ و نظم اجتماعی ۲ و نظم مذهبی ۳ است. تداوم و پایداری انقلاب پس از این سالها دلالت بر این سپهر قدرت و ریشه داشتن در اسلام و خاستگاه مردمی دارد.

بررسی بنیانهای گفتگو در اندیشه امام در رابطه با زندگی اجتماعی افراد

دیدگاه امام خمینی (ره) درباره نقش دولت در زندگی اجتماعی افراد: نگاه امام به

عرصه سیاست اینگونه است: «مگر سیاست چیست؟ روابط حاکم و ملت، روابط بین حاکم و سایر حکومت‌ها، جلوگیری از مفاسدی که هست، همه اینها سیاست است. (خمینی، صحیفه نور، ج: ۱، ۲۳۹)

ایشان فرمودند: «اگر برای هر دولتی برنامه ای است، برنامه رسول اکرم (ص) را می‌توان

گفت همان سوره‌ای که در اول وارد شده است، آن برنامه رسول خداست. اقرأ باسم ربك الذی خلق... علم الإنسان ما لم يعلم. تمام انبیا موضوع بحث شان، موضوع تربیت شان، موضوع علم

- 1 - Political Order
- 2- Social Order
- 3- Religious Order

شان انسان است. آمده‌اند انسان را تربیت کنند. آمده‌اند این موجود طبیعی را از مرتبه طبیعت به مرتبه عالی مافوق الطبیعه، مافوق الجبروت برسانند. (خمینی، صحیفه نور، ج ۷: ۲۲۳)

امام توانست زبان گویای طبقات پایین و محرومان جامعه باشند. فلسفه ی سیاسی جمهوری اسلامی ایران توجه به اقشار آسیب دیده و حاشیه‌ای است. امام خمینی اعتقاد بسیاری به برقراری عدالت و رسیدگی به حال مستضعفان و پابرهنگان داشتند و در مورد انتخاب اصلح می‌فرمودند: باید فردی را انتخاب کنید که از طبقه ی پایین جامعه باشد و مردم محروم و مستضعف را درک کند تا برای آن‌ها برنامه‌ریزی کند. از طبقه‌ای باشد که محرومیت و مظلومیت مستضعفان را لمس کرده باشد و حامی و طرفدار آن‌ها باشد. امام علی (علیه السلام) نیز از طبقه ی پایین جامعه بودند و سبک زندگی ایشان، رسیدگی به حال محرومان بود (صحیفه ی امام، ج ۱۱: ۳۶)

آنجا که فرمودند من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می‌کنم، عقل سیاسی معاصر ایران در حکومت مندی (یعنی یگانگی دولت و ملت) شکل گرفت.

دیدگاه امام درباره نقش حوزه‌ها و روحانیت در زندگی اجتماعی مردم: حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مہیای عکس العمل مناسب باشند. چه بسا شیوه‌های رایج اداره امور در سال‌های آینده تغییر کند و جوامع بشری برای حل مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کند. علمای بزرگوار اسلام از هم اکنون باید برای این موضوع فکری کنند. (مجله حوزه، ش ۴۲: ۲۰)

بررسی بنیان‌های گفتگو در اندیشه امام در رابطه با تحولات اجتماعی و سطوح بین المللی: با توجه به اینکه امام در مورد سطوح بین المللی بیانات بسیاری داشتند در این مقاله تنها به چند مورد پرداخته می‌شود.

الف: بیداری اسلامی^۱: امام خمینی به عنوان شخصیت فکری، فرهنگی، جهادی و جریان‌ساز در دنیای اسلام توانست در بیداری اسلامی مسلمانان نقش داشته باشد.

آیت الله مطهری از بیداری اسلامی «به پدیده ای اجتماعی تعبیر می‌کنند که به معنای بازگشت بیداری و هوشیاری امت اسلامی است تا به خدا باوری برسد و به دین و کرامت و استقلال سیاسی، اقتصادی و فکر خود مباحثات کرده و در راستای ایفای نقش طبیعی خود به عنوان بهترین امت برای مردم تلاش کند.» (مطهری، ۱۳۶۸: ۹۲-۹۰)

ب: برائت از مشرکین: می‌توان برائت از مشرکین را نوعی بیداری و آگاهی اسلامی دانست. ایشان برائت را جرعه ای از عشق می‌داند که در افراد شعله ور می‌شود و نیروهای مسلمان انرژی‌های متراکم خود را آزاد می‌کنند. البته این انرژی بوسیله عبودیت و قبول ولایت شیطان

محبوس شده و در برائت این ولایت شیطانی شکسته و ولایت خداوند حاصل می‌شود. (حائری شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۵)

«ما با اعلام برائت از مشرکین تصمیم بر آزادی انرژی متراکم جهان اسلام داشته و داریم وبه یاری خداوند بزرگ وبا دست فرزندان قرآن روزی این کار صورت خواهد گرفت. ما به تمام جهان تجربه هایمان را صادر می‌کنیم ونتیجه مبارزه با ستمگران رابدون کوچکترین چشمداشتی به مبارزان راه حق انتقال می‌دهیم ومسلما محصول صدور این تجربه‌ها جز شکوفه‌های پیروزی واستقلال وپیاپی شدن احکام اسلام برای ملت‌های دربند نیست.» (تقوی، ۱۳۶۹: ۱۸۷)

ایشان پیام برائت را در رابطه با ارائه طرح‌ها وتبیین جهت گیری اقتصاد اسلام در راستای حفظ منافع محرومین وگسترش مشارکت عمومی آنان ومبارزه اسلام بازراندوزان بزرگترین هدیه وبشارت آزادی انسان از اسارت فقر وتهی دستی می‌داند. (تقوی، ۱۳۶۹: ۱۹۶)

ج: تعاملات دیپلماتیک: ایشان در تعاملات دیپلماتیک با توجه به اصول مصلحت جامعه ودفع مفاسد به تدبیر امور می‌پرداختند. ایشان بارها فرموده بودند که اگر مصلحت اسلام یا مسلمین رادرعمل خاصی دیدند، اقدام می‌کنند.

منعطف بودن سیاست امام را می‌توان در پذیرش قطعنامه دید. ایشان فرمودند: «من تا چند روز قبل معتقد به همان شیوه دفاع ومواضع اعلام شده در جنگ بودم ومصلحت نظام وكشور وانقلاب رادراجرای آن می‌دیدم ولی به واسطه حوادث وعواملی که از ذکر آن فعلا خودداری می‌کنم وبه امید خداوند در آینده روشن خواهد شد وباتوجه به نظر تمامی کارشناسان سیاسی ونظامی سطح بالای کشور با قبول قطعنامه وآتش بس موافقت نمودم. (صحیفه نور، ج ۲۱: ۱۱۲)

ایشان در سخنرانی اول اردیبهشت ماه ۵۸ در جمع روحانیون اعزامی عربستان سعودی که بعنوان نمایندگی عالی رتبه به ایران آمده بودند، فرمودند: امیدواریم ملت‌های اسلامی بپا خیزند وبا وحدت کلمه وبا توجه با اسلام وقدرت ایمانی براجانب وبر کسانی که می‌خواهند این ملت را همیشه در تحت اختیار سلطه خود داشته باشند، غلبه کنند، رمز پیروزی مسلمین در صدر اسلام وحدت کلمه وقوت ایمانی بود. (مدنی، ۱۳۶۹: ۳۶۲)

در مورخ ۵۸/۲/۷ در جمع اعضا هئیت اعزامی از لوئی فرمودند: ما اگر خداوند توفیق دهد ومملت این رمز را حفظ بکند امیدواریم که بتوانیم استقرار بدهیم حکومت اسلامی را واحکام اسلامی را، لکن احتیاج به وحدت کلمه دارد که ملت ما باید وحدت کلمه داشته باشند ومملت ما که در سایر بلاد هستند باید با ما تشریک مساعی کنند وهمه باهم یکصدا ویک ندا بسوی جمهوری اسلامی واحکام مقدس» (مدنی، ۱۳۶۹: ۳۶۳)

امام در دیدار با سفیر شوروی فرمودند: «ما می‌خواهیم با کسانی که می‌خواهند با ما روابط دوستانه داشته باشند، روابط دوستانه داشته باشیم وامیدواریم که کشور شما ودولت شما احترام

متقابل را حفظ کند و طوری عمل کند که در ایران منعکس نشود که شما در امور کشور مداخلت داشته‌اید. ما هم مایلیم باشما روابط حسنه و روابط اقتصادی و سیاسی داشته باشیم و این موکول است به اینکه احترام متقابل رعایت شود. ما از شما می‌خواهیم مسائلی که باعث شود عده‌ای بعضی چیزها را بگویند، پیش نیاید و مهمش همین قضیه رساندن اسلحه است. چنانکه ما میل داریم افغانستان که یک مملکت اسلامی است، مسائل اسلامی حل شود. دخالت شوروی در آنجا در ایران هم اثر خواهد گذاشت و ما از شوروی می‌خواهیم در افغانستان دخالت نکند. باز تکرار می‌کنیم که ما خواستار روابط دوستانه هستیم. (صحیفه نور، ج ۷: ۱۹)

در پاسخ به سوال، سیاستی که شما در مقابل دولت آلمان خواهید داشت، چگونه ارزیابی می‌کنید؟ آیا به نظر شما سیاست کنونی که بین ایران و آلمان است، تغییر خواهد یافت؟ گفتند: «آلمان مثل سایر کشورهاست و هر قراردادی با آلمان اگر به ضرر ملت ما باشد اعتبار ندارد و ما با آلمان و سایر کشورها با احترام متقابل عمل می‌کنیم و اجازه ظلم به آنها نمی‌دهیم، چنانچه به آنها ظلم نخواهیم کرد (۵۷/۵/۱۹) ایشان همین سال در تاریخ ۹/۵ فرمودند ایران اجازه نمی‌دهد که هیچ ملتی در امور داخلی او دخالت کند و آزادی و استقلال خودش را حفظ می‌کند و با تمام کشورها هم به طور احترام متقابل عمل خواهد کرد.

د: نامه به گورباچف: در بعد بین‌المللی امام در نامه‌ای که به گورباچف نوشت، از او خواست درباره اسلام به طور جدی تحقیق کند. امام با دعوت غیرمسلمانان به اسلام، در صد جهانی سازی اسلام بود. چنانکه خودشان گورباچف را به اسلام دعوت کردند: باید قشرهای غیر اسلامی را به مکتب مترقی عدالت پرور اسلام دعوت کنید. (صحیفه نور، ج ۳: ۳۲۲)

ایشان با نقد وجه تخریری مذهب، در این پیام به صراحت اعلام می‌کنند که: «جمهوری اسلامی ایران به عنوان بزرگترین و قدرتمندترین پایگاه جهان اسلام به راحتی می‌تواند خلأ اعتقادی نظام شما را پر نماید و در هر صورت، کشور ما همچون گذشته به حسن همجواری و روابط متقابل معتقد است و آن را محترم می‌شمارد. (صحیفه نور، ج ۲۱: ۹-۶۸)

ه) آزادی مسجد الاقصی و هنجار شکنی کتاب آیات شیطانی: آزادی مسجد الاقصی از اشغال صهیونیست‌ها اهمیت ویژه‌ای برای ایشان داشت. در برابر چاپ کتاب آیات شیطانی سلمان رشدی باعث اتحاد و یکپارچگی هرچه بیشتر مسلمین جهان شد و درخواست شدیدترین مجازات را نمود و رهبر جهان شد.

و) برپایی صلح جهانی^۱: امام خمینی (ره) برپایی صلح جهانی را در نتیجه تشکیل حزب مستضعفین می‌داند که با ریشه کن کردن فساد مستکبرین، موجب انقراض آنان می‌شوند و

سلامت و صلح جهانی اتفاق می‌افتد و مستضعفین به ارث خود که خدای تعالی به آنها عنایت فرموده، می‌رسند. (صحیفه نور، ج ۱۱: ۲۶۲)

ایشان در رابطه با کارکرد حزب، دفاع از محرومان جهان را برمی‌شمرد و مستضعفین را به دست گرفتن زمام امور، راندن حکام جنایتکار و نهایتاً برپایی یک دولت اسلامی با جمهوری‌های آزاد و مستقل می‌داند (صحیفه امام، ج ۲۱: ۴۴۸)

جدول تیپولوژی^۱ تعاملات بین المللی برگرفته از اندیشه امام خمینی(ره)

سطح گفتگو	اصول رابطه	ابزار	شرط	ایده آل	هدف	سیاست	سازمان مربوطه	کژکارکردی سازمان‌های بین المللی	حزب
جهان اسلام بین المللی	احترام متقابل، عدم مداخله در امور یکدیگر، همگونی بین کشورهای حفظ آرمانها و مصالح و منافع خود (صحیفه نور، ج ۴، ۲۶)	نیروی ایمان	عدم اجازه به دخالت در امور داخلی	آرزوی پیاده شدن اسلام در جهان (داستانی، ۱۳۹۳، ۵۵)	اتحاد جهان (صدور احیای بدون سرنیزه، هویت مسلمین در سراسر جهان (داستانی، ۱۳۹۳، ۴۴)	صدور انقلاب (صدور بدون زور، بدون سرنیزه، صدور با رشد	سفارتخانه‌ها که رنگ اسلامی داشته باشند (۵۸/۳/۲۲)	خدمت به منافع غرب، جهت گیری در راستای منافع ابرقدرتها، ننگ آفرینی، بازی دادن کشورهای سکوت سازمان‌های بین المللی و تشویق جنایتکاران (داستانی بیرکی، ۱۳۹۳، ۸۹-۹۳)	حزب جهانی مستضعفین (صحیفه نور، ج ۸، ۲۵۰)

بستر اخلاقی بنیان‌های گفتگو در اندیشه امام خمینی(ره): شخصیت فرهیخته

امام(ره) ماحصل اخلاق و منش متعالی او است، بنحوی که این امر با مطالعه در آثار متعدد اخلاقی او مشهود است و همچنین می‌توان از آن بستر اخلاقی به بنیانهای گفتگو در اندیشه ایشان رسید. ایشان با عنوان نمودن مباحث عرفانی یا نکته‌ها و توجیه‌های اخلاقی در کتاب‌ها و سخنان خود و با نشان دادن آثار عملی (منش‌ها و روش‌هایی که در زندگی اجتماعی و سیاسی باور داشته و به کار بسته) به اخلاقیات پرداخته است. ایشان به رهپویان اخلاق، و مدعیان صلاح و اصلاح توصیه می‌کند که از آیات قرآن و شیوه انبیا درس آموزند و برنامه‌های خود را با رأفت و عطوفت درهم آمیزند:

«... با قلب پر از محبت و دل با عاطفه با بندگان خداوند ملاقات کن و خیر آنها را از صمیم قلب طالب شو. و چون قلب خود را رحمانی و رحیمی یافتی به امر و نهی و ارشاد قیام کن تا دل‌های سخت را برق عاطفه قلب نرم کند و آهن قلوب به موعظت آمیخته با آتش محبت لاین گردد.» (امام خمینی، آداب الصلاة: ۱۳۹)

او حتی از موارد به ظاهر قهرآمیز و خشن زمان پیامبر، برداشت عطوفت آمیز و عشق ورزانه دارد، چنان که احساس پیامبر را از دیدن اسرای کفار چنین بیان می‌کند: «... پیامبر(ص) غصه می‌خورد برای کفار، کفار که نمی‌آیند. در یک جنگی که یک دسته ای را اسیر کرده بودند و می‌آوردند، فرمود که ببین، ما با زنجیر می‌خواهیم اینها را به بهشت ببریم، اینها را ما اسیر کردیم، آوردیم آدم‌شان کنیم و بفرستیم‌شان به بهشت...» (صحیفه، ج ۹: ۱۶۲)

این نمونه‌ها و صدها نمونه دیگر که در این بحث مجالی برای آن نیست، نشان می‌دهد که رعایت اخلاق و اصول اخلاقی از بنیادهای اصلی گفتگو در کلام و اندیشه ایشان است.

رویکرد امام خمینی (ره) قبل و بعد از انقلاب: امام می‌فرماید: اساس این نهضت ازدو جا سرچشمه گرفت: یکی از شدت فشار خارجی و داخلی و چپاولگری خارجی و داخلی و اختناق‌های فوق‌العاده و یکی دیگر آرزوی ما برای یک حکومت اسلامی و یک حکومت عدل که یک رژیمی درمقابل رژیم طاغوتی باشد و ما مسائل اسلامی را مثل صدر اسلام در ایران پیاده کنیم (آیین انقلاب اسلامی، ۱۳۷۳: ۱۶۰)

بنابراین رویکرد امام در قبل از انقلاب دعوت نظام سیاسی به بازگشت به اسلام و قطع رابطه با عوامل خارجی به منظور جلوگیری از سلطه و در بعد از انقلاب نیز صدور پیام‌های معنوی اسلام به مردم دیگر کشور و بیداری اسلامی بود. چنانکه ایشان با مورد خطاب قرار دادن مراسم حج به عنوان کنگره جهانی، پیام گسترش اسلام را ابلاغ می‌کردند و سردادن شعار استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی اندیشه به معنای عدم و قطع وابستگی به اجانب در اندیشه ایشان است. امام در پاسخ به سوال خبرنگاری از رادیو لوکزامبورگ که پرسیده بود اهداف و برنامه‌های آینده شما چیست؟ فرمودند: «نقائیسی که در حکومت شاه بوده است، تا آن جا که مقدور است، ترمیم خواهیم کرد. (صحیفه نور، ج ۴: ۶۶)

بحث

با مقایسه اندیشه و کلام امام و آیات و روایات مطرح شده می‌توان به این امر رسید که امام خمینی (ره) با مشخص نمودن تمامی عناصر لازم برای زندگی اجتماعی و سیاسی و ارتباطات جهانی و تبیین چارچوب آن، اندیشه ای برگرفته از اسلام را داشته اند و با تأسی از روش انبیاء به گفتگو می‌پرداخته و از گفتگو بیشتر در تبیین و اصلاح و اشاعه استفاده نموده است و در صورت عدم نتیجه به قیام و جنگ می‌پرداخته است. همچنین براساس دیدگاه و برامام رهبری فرهمند بود. یکی از مواردی که هنر رهبری رادرمبارزه می‌توان در معرض سنجش افکار و اندیشه‌ها گذاشت، میزان قدرت و تأثیری است که او از طریق تفسیر و توجیه هدف بر افراد جامعه می‌گذارد. امام خمینی شخصیت با عظمتی بود که تحولی بس شگرف را در جهان معاصر بوجود آورد و از طریق نفوذ در دلها و برانگیختن شور ایمانها، امتی را به مقابله علیه نظام حکم برانگیخت.

همچنین براساس نظریه کرین برینتون و مقایسه انقلاب ایران با چهار انقلاب (فرانسه،

روسیه، انگلیس و آمریکا)، ایشان اسلامی بودن انقلاب ایران را مطرح می‌کند، که بیانگر وجود مسیر مستقیم‌تری در انقلاب ایران و جهت‌گیری یکسان آن در طول حیاتش است و اندیشه امام و تاثیر اندیشه ایشان از جمله عوامل ایجاد انقلاب و جهت‌گیری اسلامی آن است. اما در تبیین نقش دولت با استفاده از آیات قرآن برنامه دولت را فراهم آوردن زمینه تربیت افراد و رسیدن از طبیعت و بعد مادی به مرتبه عالی و مافوق الطبیعه می‌داند. براین اساس برای برنامه ریزی مناسب فردی را برای حکومت مناسب میدانند که درد اقشار محروم و طبقه پایین رادارک کند، پس بایستی فردی با صلاحیت از طبقه پایین باشد. همچنین واژه من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می‌کنم، در جامعه شناسی سیاسی نشان دهنده جهت‌گیری و اقبال امام به دموکراسی است.

ایشان نقش روحانیون و حوزه را شناختن و رفع نیازهای جاری مردم و همچنین شناخت نیازهای آینده و مسائلی که پیش خواهد آمد می‌دانستند، پس می‌توان گفت از مبانی گفتگوی ایشان آینده پژوهی می‌باشد. همچنین امام خمینی (ره) توانست فقه را از حالت فردی به شکل اجتماعی و سیاسی تبدیل کند و از سوی دیگر، به عنصر مصلحت در اجتهاد به قدری بها داد که عقلانیت برآمده از اسلام سیاسی او در فقه شیعه، حکومت را که اصلی‌ترین نماد عقلانیت به شمار می‌آید تأسیس کرد.

نتیجه گیری

رابطه محکمی میان آرای نظری، آرای ارادی و افعال انسان وجود دارد. بنابراین اهداف و غایات انسان‌ها از تشکیل نظام سیاسی هر چه باشد، اندیشه ویژه آن باید تولید شده باشد؛ در غیر این صورت هدف مورد نظر تحقق نخواهد یافت. اگر به دنبال سعادت حقیقی یعنی تقرب به خدا و کسب رضایت الهی باشیم، اندیشه فاضله به کار می‌آید و اگر به دنبال پنداری از سعادت اینها باشد، اندیشه سیاسی خاصی مطرح خواهد شد. امام خمینی (ره) با هدف تقرب الهی و رضایت الهی و با داشتن اندیشه فاضله روح خفته جهان اسلام را بیدار کرد و پیام به مسلمین داد.

با توجه به اینکه نقش رهبر فکری در روند انقلاب کاربرد اصول جهان بینی خاصی در مورد وضع موجود برای سلب مشروعیت از نهادهای سیاسی موجود است. به نظر می‌رسد که برخی که تنها در اندیشه‌های امام به دنبال اندیشه‌های انقلابی هستند، یا اندیشه‌ها را به طور کامل دریافت نمودند یا دچار سطحی نگری شده اند. امام به عنوان رهبر مسلمان، با بهره‌گیری از فقه شیعی و پایبندی به اصلاح، اقدامات اصلاحی را در قالب گفتگو داشته‌اند. همچنین از آنجا که اندیشه‌های افراد در بستر اجتماعی جامعه در مکان و زمان خاص خود معنا می‌یابد لذا برای رسیدن به مبانی گفتگو بایستی، اندیشه امام به طور کامل و در شرایط و زمان خاص و در وضعیت‌های

ایستا و پویا مورد واکاوی قرار گیرد.

اندیشہ امام وبه تبع آن اقدامات او در مقطعی از تاریخ اندیشہ وعمل او با گفتمان اصلاحی صورت گرفته است. چنانکه در کتاب کشف الاسرار او می خوانیم که: البته تشکیلاتی که براساس احکام خدا وعدل الهی تأسیس شود، بهترین تشکیلات است، لکن اکنون که آن را از آنها نمی پذیرند، اینها هم باین نیمه تشکیلات هیچ گاه مخالفت نکرده واساس حکومت رانخواستند به هم بزنند واگر گاهی هم با شخص سلطانی مخالفت کردند، مخالفت با همان شخص بوده، از باب آن که بودن او را مخالف صلاح کشور تشخیص دادند وگرنه بااصل اساس سلطنت تاکنون این طبقه مخالفتی ابراز نشده است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۸۶-۱۸۷)

یکی از اندیشه های عمیق حضرت امام که در گفتارها وشعارها وعمل انقلاب تبلور نمود، مبارزه بازورگویی واستکبارستیزی بود. وداغداری مردم ومراسم باشکوه فوت ایشان گواه براین امر است. این نیروی عظیم سرمایه باارزش امام بود. امام با واقع بینی وواقع اندیشی وفشارهای داخلی وخارجی مصلحت مردم را درنظر می گرفت.

ازبرکات اندیشہ امام بیداری اسلامی است که در قالب گفتگو انجام شده است. امام از آنچه می ترسید فرهنگ غرب نبود چون به کرات درسختانشان آن را در آستانه ورشکستگی می دانست (پیام به گورباچف گویای ابتدال فرهنگ منحط غرب است)، ولی آنچه برای ایشان مهم بودبا ابزار اسلام به جنگ اسلام رفتن بود. همان نقشی که مسجد ضرار داشت وبیداری مسلمانان درراستای ضربه خوردن به اسلام ومسلمین از سوی مسلمان نما هست. امام اسلام اشرافی را از اسلام انقلابی متمایز نمود.

امام دربرائت از مشرکان به نقش نیروی انسانی در پاسداشت ارزشها واسلام معرفی نشده، اشاره می کند ایشان معتقد بودند که تحقق هر نظام دفاعی ورشد فرهنگ جهاد ومبارزه تا حدود فراوانی به ساختار نیروی مبارز بستگی دارد، زیرا نقشی که نیروی انسانی شایسته در پاسداری از آرمانها و درهم شکستن موانع ایفا می کند غیرقابل انکار است ولذا توجه به این موضوع اوج اندیشہ واعتقاد ودرایت وقدرت رهبری وفرماندهی رابخوبی مشخص می سازد. (تقوی، ۱۳۶۹: ۲۰۷)

ایشان با فریاد برائت از مشرکین، بی روحی مذهبی در مراسم پرشکوه حج را از کارهای استکبار جهانی می دانست، را ازبین می برد وبرائت را آگاهی دربرابر اسلام آمریکایی وحفظ ظواهر دین بیان می کرد.

امام با روش نوینی از تفکر اسلامی ونوع جدید از معارف اسلامی را بوجود آورده که درآن تاکید برروش اجتهادی است. به نحوی که با اجرای اسلام باین روش تمام مسائل حل می گرددو با اعلام این روش برای اصلاح طلبان مسلمان (گورباچف خوراک فکری) فراهم نمود. ایشان با توجه به جو کاذبی که ایجاد شده بود وعده ای از مخالفین انقلاب اسلامی را انقلاب شیعه وبرخی دیگر آنرا انقلاب ایرانی وغیره لقب دادند. وبسیاری از مناطق با نام سوسیالیزم اسلامی به

مقابله با اسلام و مورد شک قرار دادن انقلاب اسلامی پرداختند امام با نامه به گوراچف، رئیس جمهوری روسیه را نصیحت و سفارش به جستجوی حقیقت می‌کند و درباره اسلام بیشتر مطالعه کنند. این امر از یکسو موجب توجه جهانیان می‌شود و از سوی دیگر مسلمانان روسیه را تشویق به پا خاستن کرده و قیام مسلمانان روسیه و تظاهرات آشکار آنها و کوشش و تلاش زیاد آنها برای دستیابی به میراث اسلامی خودشان نشانه روشنی از این تاثیرپذیری است.

عقاید انسان دارای منطق و نیرو و تاریخ درونی خاص خویش است و عظمت امام این است که اصالت فکرش را در آثارش بتوانیم نشان دهیم. نگارنده با توجه به منظومه فکری امام یکی از مهمترین مبانی گفتگوی ایشان را طرح اندیشه دینی و مذهبی در جهان و جهانی شدن اسلام می‌داند و با بررسی متون ایشان به این نتیجه رسید که امام خمینی (ره) شرط گفتمان و رابطه صحیح با دیگر کشورها را استقلال ایران می‌داند (صحیفه نور، ج ۲۰: ۴۹) و حقوق بشر را به شرطی به رسمیت می‌شناسد که بر مبنای اسلام پایه ریزی شده باشد. (صحیفه نور، ج ۱۰: ۵۷) در گفتمان بین ملتها با رعایت احترام متقابل تفاوتی بین دولتهای شرقی و غربی نمی‌بیند و رفتار عادلانه با غرب دارد. (صحیفه نور، ج ۳: ۲۵۷) با بکارگیری استقلال در ایران، در تعاملات، اجازه دخالت در امور داخلی و استثمار را به هیچ ملتی نمی‌دهد. هنگامی که گفتمان بر اساس احترام متقابل شکل گیرد، ضدیتی وجود نخواهد داشت و چون رعایت عدالت است، رابطه طبقاتی ارباب رعیتی از بین خواهد رفت. (صحیفه نور، ج ۴: ۸) امام با رویکرد اسلامی به ملتها، هیچ تفاوتی بین ملتها نمی‌بیند. با توجه به تقسیم بندی کشورها به جهان اول و دوم و سوم امام در گفتگو و تعامل به این رابطه طبقاتی نمی‌نگرد. ایشان با طرد نژاد پرستی، رابطه بین ایران و اسرائیل را به دلیل نژاد پرستی و غاصب بودن آن رد می‌کند. (صحیفه نور، ج ۴: ۱۳۴) روابط سالم با تمام ممالک با شرط استقلال ایران را مطرح می‌کند. (صحیفه نور، ج ۲: ۴۹) ایشان مبنای گفتگو در سیاست خارجی آینده را بر مبنای اصل حفظ آزادی و استقلال کشور و احترام متقابل می‌داند و تصمیم گیری ملتها را بر این اساس پیشنهاد می‌کند. (صحیفه نور، ج ۳: ۱۶۰)

هانا آرنت در کتاب وضعیت انسانی می‌گوید: هر جا انسان‌ها در حال گفتگو و عمل با هم باشند فضای ظهور پدید می‌آید. در این فضا یا عرصه انسانی است که قدرت اساسا مبتنی بر روابط انسان‌های در حال کنش و گفتگو ظهور می‌یابد و رشد می‌کند. قدرت تنها در جایی که کلام و عمل (گفتار و کردار) از هم جدا نشوند، فعلیت می‌یابد. امام با همراه کردن گفتار و عمل توانست قدرت و نفوذ خود را بیشتر کند و در بالاترین حد روحانی، کاریزما، مقتدر با قدرت تفکر قیاسی ممتاز باشد. آگاهی بخشی، تمایز اسلام واقعی از اسلام آمریکایی، توجه خاص به نیروی انسانی، کاربرست مفاهیم بر مبنای اسلام، رعایت احترام متقابل و رعایت عدالت بین دولت‌ها، مصلحت اندیشی، تعمق و واقع بینی، خلق باوری، آینده پژوهی از دیگر مبانی تشکیل دهنده گفتگو در اندیشه ایشان است.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید
 ۲. ادیب زاده، مجید. (۱۳۸۷). زبان گفتمان و سیاست خارجی. تهران: نشر اختران
 ۳. بشیریه حسین (۱۳۷۴) انقلاب و بسیج سیاسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
 ۴. بشیریه، حسین (۱۳۷۴) جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، تهران، نشرنی.
 ۵. تاجیک، محمدرضا. ۱۳۷۷. فرانوگرایی غیریت و جنبش‌های نوین اجتماعی. فصلنامه گفتمان، شماره ۱.
 ۶. تقوی، رضا (۱۳۶۹) امام خمینی و استراتژی مبارزه، مجموعه مقالات هشتمین کنفرانس بین‌المللی اندیشه اسلامی، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی اندیشه اسلامی، ۱۷۳-۲۱۳.
 ۷. حائری شیرازی، (۱۳۶۹) امام و بهره‌گیری احسن از عبادات و شعائر، مجموعه مقالات هشتمین کنفرانس بین‌المللی اندیشه اسلامی، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی اندیشه اسلامی، ۲۳۹-۲۵۰.
 ۸. خمینی، روح‌الله کشف الاسرار، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
 ۹. خمینی، روح‌الله (۱۳۶۹) مجموعه مقالات هشتمین کنفرانس بین‌المللی اندیشه اسلامی، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی اندیشه اسلامی.
 ۱۰. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲) آداب الصلوة، تهران، موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (ره).
 ۱۱. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸) صحیفه امام، تهران، موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (ره).
 ۱۲. خمینی، روح‌الله (۱۳۹۳) سیمای معصومین در اندیشه امام خمینی (ره) - تبیان، آثار موضوعی (دفتر دوازدهم)، چاپ هفتم، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
 ۱۳. صدیقی، محمد عبدالرحمن (۱۳۶۹) امام و انقلاب اسلامی ایران، مجموعه مقالات هشتمین کنفرانس بین‌المللی اندیشه اسلامی، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی اندیشه اسلامی، ۳۷۴-۳۹۰.
 ۱۴. فوکو، میشل، ۱۳۷۷. ایرانیان چه رویایی در سر دارند؟. ترجمه حسین معصومی همدانی. تهران: هرمس.
 ۱۵. لک‌زایی، نجف (۱۳۸۷) سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی (ره)، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۱۶. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (۱۳۷۳) گزیده‌ای از اندیشه و آرای امام خمینی (ره)، تهران.
 ۱۷. مدنی، مولوی (۱۳۶۹) ویژگی‌ها و خصوصیات حضرت امام، مجموعه مقالات هشتمین کنفرانس بین‌المللی اندیشه اسلامی، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی اندیشه اسلامی، ۳۶۱-۳۷۲.
18. C. Brinton (1965). *The Anatomy of Revolution*. New York

تحلیل رابطه جو اخلاقی و نوآوری از طریق متغیر واسطه‌گر خلاقیت

^۱ بهزاد کاردان

^۲ محمد حسین ودیعی

^۳ محبوبه فاطمی

چکیده

با توجه به اهمیت خلاقیت و نوآوری برای بقا سازمان در دنیای امروزی، پژوهش‌های متعددی در زمینه عوامل ایجاد کننده خلاقیت و نوآوری صورت گرفته اما تحقیقات بسیار کمی در زمینه تاثیر جو اخلاقی بر خلاقیت و نوآوری صورت گرفته است. این پژوهش درصدد است با معرفی مفاهیمی چون جو اخلاقی، خلاقیت و نوآوری به بررسی رابطه میان این مفاهیم و نحوه تاثیر گذاری آنها بپردازد.

پژوهش حاضر از لحاظ هدف، کاربردی و از نظر نحوه گردآوری داده‌ها مشابه تحقیقات توصیفی-همبستگی است. جامعه مورد نظر، کارکنان بانک ملی مشهد بوده و داده‌های مورد استفاده از کارکنان بانک ملی جمع آوری شده است. ابزارهای پژوهش شامل پرسشنامه ۹ سوالی خلاقیت، پرسشنامه ۸ سوالی نوآوری و پرسشنامه ۸ سوالی جو اخلاقی بودند. جهت تحلیل یافته‌ها و تایید الگوی پژوهش از الگوسازی معادلات ساختاری بهره گرفته شده است. نتیجه پژوهش گویای آن است که جو اخلاقی به صورت مثبت و معنی داری بر خلاقیت و نوآوری تأثیرگذار بوده اما متغیر میانجی بر شدت این رابطه تأثیر نداشته است.

با توجه به یافته‌ها می‌توان نتیجه گرفت که تاثیر مستقیم جو اخلاقی بر نوآوری بیشتر از تاثیر جو اخلاقی بر نوآوری از طریق متغیر میانجی خلاقیت است.

واژگان کلیدی

اخلاق، جو اخلاقی، خلاقیت، نوآوری

Email: kardan@um.ac.ir

Email: mhvadeei@um.ac.ir

Email: fatemi25@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۶/۲۰

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

۳. عضو هیات علمی موسسه آموزش عالی عطارمشهد، (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۶

طرح مسأله

پس از گذشت سال‌های متمادی، دانش و تجربه بشری به اینجا رسید که برای تحقق آرمان‌ها، هدف‌ها، رفع نیازها، مشکلات و در نهایت پیشرفت همه جانبه جوامع بشری نیازمند سازمان در تمامی حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، آموزشی، فرهنگی و امنیتی است. در واقع زندگی بشر امروزی بدون سازمان میسر نیست. سازمانها برای بقاء و تداوم نقش مثبت و سازنده خود نیازمند افکار، اندیشه‌ها، نظرات تازه و نو هستند تا با دریافت دیدگاه‌های نو مبتنی بر تحقیقات میدانی و اندیشه‌ها و تئوری‌ها بتوانند پویایی خود را تضمین کنند و گرنه رو به زوال و نابودی خواهند بود. مقاومت سازمانها در قبال تغییرات و تحولات جهانی و منطقه‌ای موجب حذف آنها شده و حتی قادر به حفظ وضع موجود نیز نخواهند بود. در حقیقت امروزه شعار "نابودی در انتظار شماست مگر این که خلاق و نوآور باشید" در جلوی دیدگان بشر امروزی است. زیرا نیازهای متنوع و پیچیده انسان‌ها موجب خلاقیت و نوآوری در زندگی انسان‌ها است تا بتواند استعدادهای فردی و جمعی را شکوفا سازد و در سایه آن بهره‌مندی مادی و معنوی را دریابد (عبدالهی، ۱۳۸۷، ۱۵۲) اخلاق و رفتارهای اخلاقی در محیط‌های کار در کنار موج توجهات جدی اغلب جوامع دنیا در آغازین سال‌های هزاره سوم میلادی به ارزشهای اخلاقی در میان اندیشمندان و صاحب نظران، نظریات و پژوهش‌های زیادی را به خود اختصاص داده است (Trevino, 2006, 958). مطالعات در باب جو اخلاقی بیان می‌دارند که جوهای مختلف سازمان ممکن است با رفتار فردی و عملکرد سازمانی در ارتباط باشند. (رحیم‌نیا، ۱۳۹۲، ۷) با توجه به اهمیت خلاقیت و نوآوری برای بقا سازمان در دنیای امروزی، پژوهش‌های متعددی در زمینه عوامل ایجادکننده خلاقیت و نوآوری صورت گرفته است. حسینی و صادقی مطالعه‌ای را درباره عوامل مؤثر بر خلاقیت و نوآوری اعضای هیات دانشگاه علوم پزشکی قزوین (۲۱۰ نفر) انجام دادند. گردآوری داده‌ها به وسیله پرسشنامه محقق ساخته دارای بخش‌های مشخصات فردی و عوامل مؤثر بر خلاقیت و نوآوری انجام شد. نتایج نشان داد که عوامل فردی بیشترین تاثیر را بر خلاقیت و عوامل سازمانی، بیشترین تاثیر را بر نوآوری اعضای هیات علمی داشتند. (حسینی، ۱۳۸۹، ۱). زارع بخش و دیگران مطالعه‌ای را درباره بررسی عوامل مؤثر بر افزایش خلاقیت و نوآوری در سازمان انجام دادند که با استفاده از پرسشنامه استاندارد بر روی ۱۲۰ نفر از مدیران دانشگاه علوم پزشکی یاسوج انجام گرفت. در این مطالعه مشخص شد که امتیاز خلاقیت در بین مدیران دانشگاه علوم پزشکی براساس نمره کلی و همچنین نمره درونی خلاقیت و نمره بیرونی خلاقیت براساس عوامل دمکراتیک مدیران، تفاوت‌هایی را دارد که برخی از این تفاوت‌ها از نظر آماری معنی‌دار و برخی معنی‌دار نمی‌باشند. در این مطالعه با توجه به اینکه عوامل درونی در سه حیطه استعداد، استقلال و انگیزش تقسیم بندی شده است نسبت به اولویت بندی امتیاز بدست آمده در این عوامل

براساس میانگین نمره بدست آمده انگیزش اولویت اول، استقلال اولویت دوم و استعداد اولویت سوم تعیین گردید. از یافته‌های جالب مطالعه این است که داشتن انگیزش قوی می‌تواند در بروز و ظهور خلاقیت نقش مهمی داشته باشد. (زارع بخش، ۱۳۹۳، ۱). پژوهش دیگری توسط تفرشی و دیگران در باره بررسی عوامل موثر بر خلاقیت و نوآوری کتابداران دانشگاهی اصفهان از دیدگاه آنان انجام شد. یافته‌ها نشان داد به باور کتابداران شرکت کننده، کلیه عوامل فردی و سازمانی بیش از حد متوسط در خلاقیت و نوآوری آنان موثر هستند. مهمترین عوامل فردی و سازمانی موثر در خلاقیت به ترتیب عوامل مربوط به علم، دانش و تخصص کتابدار و مهمترین عوامل موثر در خلاقیت و نوآوری عوامل مربوط به خلق و خو و طبیعت کتابدار و عوامل مربوط به فرهنگ سازمانی شناسایی شد. (تفرشی، ۱۳۹۱، ۹۱). تحقیقات انجام شده تاکنون در ایران بیشتر به بررسی عوامل فردی و عوامل سازمانی مثل عوامل فرهنگی پرداخته‌اند و تحقیقی در زمینه تاثیر جو اخلاقی بر خلاقیت و نوآوری صورت نگرفته که در این تحقیق به این مهم پرداخته شده است. در واقع با شناخت عوامل موثر بر خلاقیت و نوآوری سازمان و تقویت آنها می‌توان بستری مناسب برای رشد و تعالی سازمان فراهم نمود.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

در مواجهه با جهانی شدن، توانایی سازمان به نوآوری به عنوان عنصری ضروری برای اثربخشی سازمانی است. در این راستا، مطالعات قبلی تلاش کرده‌اند که عوامل افزایش دهنده توانایی نوآوری سازمان را شناسایی نمایند. به عنوان مثال، در استراتژی متمایز، سرمایه افراد خلاق و سیستم‌های نوآورانه به عنوان نشانه‌های نوآوری سازمان بیان شده‌اند (Hirst, 2009, 282). نوآوری عبارت از فرایند اخذ ایده خلاق و تبدیل آن به محصول، خدمات و روشهای جدید عملیات می‌باشد. نوآوری به معنای تغییر است و سازمانها باید همیشه نوآوری را حمایت کنند و اگر در این امر موفق باشند سازمانهایی با ثبات خواهند بود (آقایی، ۱۳۸۵، ۲۶). خلاقیت که تقریباً در هر شغل در سطوح مختلف مورد نیاز است در بین انواع مشاغل و صنایع، مهم و با ارزش است. خلاقیت شامل بهره‌گیری از توانایی ذهنی و کنجکاوی یک فرد در برخی زمینه‌ها، به همراه ایجاد یا کشف چیزی جدید به عنوان یک نتیجه می‌باشد. خلاقیت، مشارکتهای غیر عادی و منحصر به فرد نسبت به سازمان را فراهم می‌کند و منجر به موفقیت شرکتهای، رضایت کارکنان، رفاه اقتصادی و توسعه اجتماعی می‌شود. با توجه به تعریفی که اشاره به ایجاد ایده‌های جدید و مفید در مورد محصولات، خدمات، فرآیندها، شیوه‌های مدیریت، مدل‌های کسب و کار و استراتژی‌های رقابتی دارد، (Muceldili, 2013, 679) خلاقیت دارای دو عنصر اصلی است: جدید بودن و مفید بودن. جدید بودن بر تازگی و نو بودن و مفید بودن بر اجرا و ارزش تاکید دارد. مطالعات نشان داده‌اند که افراد خلاق، دارای

نوآوری بیشتری هستند و خلاقیت کارکنان نقش مهمی در نوآوری سازمانی دارد (Hirst, 2011, 631). علاوه بر این، یوان در ۲۰۱۰ تأکید کرد که ایجاد ایده‌های خلاقانه، جزئی از نوآوری است (Yuan, 2010, 338). بر طبق نظر بیر در ۲۰۱۲ خلاقیت، اولین مرحله نوآوری بوده و اساس و بنیاد نوآوری را تشکیل می‌دهد (Baer, 2012, 1110). اگر چه مطالعات بسیار کمی به بررسی نقش نوآوری سازمان در چارچوب جو اخلاقی پرداخته‌اند این مطالعه بررسی می‌کند که آیا نوآوری سازمان تحت تاثیر جو اخلاقی خواهد بود (Choi, 2013, 1260). زیرا جو اخلاقی برای سازمانها مهم بوده و بر رفتار اخلاقی کارکنان مؤثر است. جو اخلاقی سازمان در برگزیده ادراک از درست و اشتباه در محیط کاری سازمان بوده و هنجارهایی را برای پذیرش و عدم پذیرش رفتارهای سازمانی ارائه می‌نماید. مدیران ارشد در ایجاد جو اخلاقی سازمان نقش کلیدی ایفا می‌نمایند و در صورتی که کدهای اخلاقی درست تدوین نشده باشد و بر اجرای صحیح آن نظارت صورت نپذیرد، رفتار غیر اخلاقی در سازمان بروز می‌کند (رحیم نیا، ۱۳۹۲، ۶). کدهای اخلاقی نقش اساسی در تصمیم‌گیری اخلاقی کارکنان دارند و نوعا نقش و انتظارات فراسازمانی را معرفی نموده و از آنها به عنوان راهکاری برای ارتقاء جو اخلاقی سازمان یاد می‌شود (McDonald, 1999, 60). دلایلی را که بر اساس آنها می‌توان گفت جو اخلاقی بر خلاقیت و نوآوری تاثیر گذار است به صورت زیر بیان می‌شود.

دلیل اول را می‌توان از مطالعه ویکتور و گالن (۱۹۸۸) دریافت. این مطالعه دو نوع مختلف جو اخلاقی یعنی جو اخلاقی خودخواهانه و دلسوزانه را بیان می‌کند. بر طبق نظر ویکتور و گالن در حالی که جو اخلاقی خودخواهانه به دنبال حداکثر سازی منافع شرکت است اما جو اخلاقی دلسوزانه به دنبال منافع دیگران مانند کارکنان و سهامداران می‌باشد (Victor, 1988, 111). با استفاده از دو جو متفاوت اخلاقی پیشنهاد شده، ساینی و مارتین (۲۰۰۹) روابط بین جو اخلاقی و میل به ریسک‌پذیری کارکنان را مورد بررسی قرار دادند. آنها دریافتند که جو اخلاقی خودخواهانه به طور منفی و جو اخلاقی دلسوزانه خواهانه به طور مثبت با تمایل به ریسک‌پذیری ارتباط داشتند. به عنوان یک توضیح برای این نتیجه، آنها پیشنهاد دادند که کارکنان در سازمان با جو اخلاقی دلسوزانه خواهانه با احساس راحتی و اطمینان بیشتر ریسک‌ها را می‌پذیرند چرا که آنها نگرانی کمتری در مورد مجازات برای شکست سازمان دارند (Saini, 2009, 598). با توجه به اینکه فعالیت‌های ریسک‌پذیری کارکنان یک عامل مهم برای نوآوری سازمان است انتظار می‌رود که سازمانی با جو اخلاقی دلسوزانه، رفتارهای ریسک‌پذیرانه بیشتری را به منظور نوآوری داشته باشد (Choi, 2013, 1255).

دلیل دوم به مفهوم، ایمنی روانی ادمونسون، بر می‌گردد که منطقی را برای رابطه بین جو اخلاقی و نوآوری سازمان ارائه می‌دهد. ادمونسون (۱۹۹۹) ایمنی روانی را به عنوان یک باور

مشترک می‌داند که گروه برای ریسک پذیری فردی ایمن است و استدلال می‌کند که سطح بالایی از ایمنی روانی گروه، نشان دهنده اعتماد متقابل بالا و آرامش روانی در میان اعضای تیم است. کارکنانی که ایمنی روانی دارند ممکن است بیشتر به فعالیتهای یادگیری و نوآورانه مشغول باشند چرا که آنها فکر می‌کنند، دیگر کارکنان آنها را برای شکست یا اشتباهات سرزنش نخواهند کرد. هنگامی که مفهوم ایمنی روانی برای جو اخلاقی به کار گرفته شود ممکن است جو اخلاقی نقش ارائه دهنده ایمنی روانی را بازی کند (Edmonson, 1999, 361). ادراکات مثبت از جو اخلاقی سازمانی به دلیل این که امکان پیش بینی تعاملات واضح و روشن را برای کارکنان فراهم می‌آورد، سلامت و بهزیستی روانشناختی^۹ آنها را افزایش می‌دهد. بهزیستی روانشناختی به عنوان احساس شادی و نبود فشار روانی^{۱۰} در زندگی تعریف شده است. به عبارت دیگر همان احساس مثبت و رضایتمندی از ابعاد مختلف زندگی که شامل خود و دیگران است (منتخب یگانه، ۱۳۹۴، ۱۰) در مطالعه ای مرتبط، راپل و هارینگتون (۲۰۰۰) نشان دادند که جو اخلاقی ارتباط مثبت با ارتباطات دارد (Ruppel, 2000, 321). مولکی و همکاران (۲۰۰۶) نیز نشان دادند که درک مشترک در مورد اهمیت رفتار اخلاقی منجر به برقراری ارتباط موثر بین مدیران و کارکنان می‌گردد. با توجه به اینکه ارتباطات به وجود آمده به وسیله ایمنی روانی می‌تواند نوآوری را از طریق به اشتراک گذاری ایده جدید تسهیل نماید می‌توان انتظار داشت که جو اخلاقی سازمان، نوآوری را پرورش دهد (Mulki, 2006, 22).

دلیل سوم به خلاقیت و خلق و خوی مرتبط است. کارکنان سازمانی با جو اخلاقی ممکن است احساس افتخار به سازمان خود داشته باشند. توماس و همکاران (۲۰۰۴) استدلال می‌کنند که کارمندان سازمان اخلاقی غرور زیادی نسبت به سازمان خود، دارند چرا که آنها باور دارند که دارای یک مزیت رقابتی در بازار هستند. علاوه بر این، کارکنان زمانی که به سازمان اخلاقی تعلق دارند می‌توانند دارای خلق و خوی مثبت باشند، این خلق و خوی مثبت می‌تواند حل خلاقانه مشکلات را تسهیل نماید (Thomas, 2004, 60). آیسن و همکاران (۱۹۸۷) نشان دادند که خلق و خوی مثبت، عملکرد کارکنان را از طریق افزایش توانایی حل خلاقانه مشکلات تسهیل می‌نماید (Isen, 1987, 1125). با توجه به اینکه توانایی حل خلاقانه مسئله، پیش بینی کننده نوآوری محصولات و خدمات است انتظار می‌رود که جو اخلاقی با نوآوری ارتباط مثبت داشته باشد. بر اساس مطالب فوق، هدف این پژوهش بررسی رابطه جو اخلاقی و نوآوری با در نظر گرفتن نقش متغیر خلاقیت می‌باشد. بدین ترتیب فرضیه‌های تحقیق به صورت زیر بیان می‌شوند:

فرضیه ۱: بین جو اخلاقی و خلاقیت ارتباط معنادار مثبت وجود دارد.

فرضیه ۲: بین جو اخلاقی و نوآوری ارتباط معنادار مثبت وجود دارد.

فرضیه ۳: بین خلاقیت و نوآوری ارتباط معنادار مثبت وجود دارد.

فرضیه ۴: جو اخلاقی از طریق خلاقیت بر نوآوری تاثیر دارد.

روش تحقیق

پژوهش حاضر از لحاظ هدف، کاربردی و از نظر نحوه گردآوری داده‌ها مشابه تحقیقات توصیفی-همبستگی است. جامعه آماری این پژوهش شامل ۱۸۲۲ نفر کارکنان بانک ملی مشهد بوده که تعداد ۱۸۶ پرسشنامه دریافت و مورد تحلیل قرار گرفت. این پژوهش بر اساس پرسشنامه و در قالب یک متغیر مستقل "جو اخلاقی" و دو متغیر وابسته "خلاقیت" و "نوآوری" می‌باشد که با استفاده از تحلیل عاملی، معادلات اندازه گیری مربوط به آنها مشخص می‌شود. برای سنجش متغیر جو اخلاقی از ۸ سوال استفاده شده است. برای سنجش خلاقیت از ۹ سوال و برای سنجش متغیر نوآوری از ۸ سوال استفاده شده است.

در این پژوهش ابتدا به توصیف آماری داده‌های حاصل از اجرای پرسشنامه پرداخته شده و سپس فرضیه‌های مطرح مورد آزمون قرار گرفته است. به منظور توصیف داده‌ها از نرم افزار SPSS استفاده شده و در سطح استنباطی برای بررسی فرضیه‌ها از آزمون کولموگوروف اسمیرنوف، تحلیل عاملی تاییدی و معادلات ساختاری (SEM) بهره برده و از نرم افزار لیزرل استفاده شده است.

بررسی توصیفی متغیرها

در این بخش شاخص‌های توصیفی مربوط به هر یک از متغیرهای پرسشنامه شامل جو اخلاقی، نوآوری و خلاقیت که هر یک توسط سوالاتی مورد سنجش قرار گرفته است، بررسی می‌گردد. طبق تحلیل نتایج، متغیر "خلاقیت" با میانگین ۳/۸۹۴ از میان دیگر متغیرها بالاترین میانگین را داشته و حاکی از آن است که این متغیر به نسبت به دیگر متغیرها در شرایط مطلوبتری قرار دارد و با بررسی دقیق‌تر گویه‌های این متغیر مشخص گردید که بالاترین میانگین متعلق به سوال ۱۸ پرسشنامه می‌باشد. از طرف دیگر متغیر "نوآوری" با میانگین ۳/۲۹۱ کمترین میانگین را به خود اختصاص داده است که در این متغیر کمترین میانگین متعلق به سوال ۱۳ پرسشنامه می‌باشد.

با استفاده از آزمون کولموگوروف-اسمیرنوف نرمال بودن متغیرهای پژوهش مورد بررسی قرار گرفت و در صورت برقرار بودن این شرط از روش نسبت درستنمایی^۱ در معادلات ساختاری استفاده می‌گردد. با توجه به اینکه سطح معناداری آزمون در تمام متغیرها بالاتر از ۰/۰۵ می‌باشد، ادعای نرمال بودن متغیرهای پژوهش پذیرفته شده و می‌توان از روش نسبت درستنمایی در مدل

سازی معادلات ساختاری استفاده کرد. در این پژوهش به منظور تعیین پایایی آزمون از روش آلفای کرونباخ استفاده شده است. اگر مقدار آلفا بیشتر از ۰/۷ باشد بیانگر پایایی خوب و مقادیر کمتر از ۰/۶ نامطلوب می‌باشد. با استفاده از نرم افزار آماری SPSS، میزان ضریب اعتماد با روش آلفای کرونباخ برای ۳۰ پرسشنامه محاسبه شد که با توجه به اینکه آلفای کرونباخ در تمامی متغیرهای پرسشنامه بیشتر از ۰/۷ می‌باشد بنابراین می‌توان گفت پرسشنامه از پایایی خوبی برخوردار است.

مدل‌یابی معادلات ساختاری^۱، یک تکنیک چند متغیری بسیار کلی از خانواده رگرسیون چند متغیری است. جهت ارزیابی مدل معادلات ساختاری شاخص‌های مختلفی وجود دارد که شاخص‌های برازندگی^۲ نامیده می‌شوند. شاخص‌هایی که در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته است، عبارتند از: کای اسکور نسبی که از تقسیم ساده مقدار کای اسکور بر درجه آزادی مدل محاسبه می‌شود (χ^2/df) که مقدار قابل قبول برای این شاخص مقادیر بین ۱ تا ۳ می‌باشد. شاخص^۳ RMSEA که مدل‌های قابل قبول دارای مقدار کمتر از ۰/۰۸ هستند. همچنین شاخص‌های^۴ AGFI،^۵ GFI،^۶ IFI،^۷ CFI و^۸ NFI که مقدار قابل قبول برای این شاخص‌ها باید بزرگتر از ۰/۹ باشد.

همچنین برای بررسی قابلیت اطمینان عوامل و ابعاد پرسشنامه از میانگین واریانس استخراج شده (Average Variance Extracted) استفاده می‌شود که این مقدار (AVE) از مجذور بارهای عاملی استاندارد شده تقسیم بر تعداد سوالهای هر عامل بدست می‌آید و در صورتی که از ۰/۵ بیشتر باشد مدل مناسب است. همچنین بارهای عاملی بزرگتر یا مساوی ۰/۷ نشان دهنده مناسب بودن ساختارهای عاملی جهت اندازه‌گیری ابعاد مورد مطالعه در مدل می‌باشد. لازم به ذکر است که جهت بررسی معناداری مدل از مقادیر آماره تی (t) استفاده می‌شود که اگر بزرگتر از ۱/۹۶ یا کوچکتر از -۱/۹۶ باشند، در سطح اطمینان ۹۵٪ معنی دار خواهند بود.

1. Structural Equation Model: SEM
2. Fitting indexes
3. Root mean squared error of approximation
4. Adjusted Goodness of Fit Index
5. Goodness – for- fit index
6. Incremental Fit Index
7. Comparative Fit Index
8. Normal Fit Index

تحلیل عاملی تأییدی^۱

مهمترین مرحله در تجزیه و تحلیل آماری در معادلات ساختاری (SEM) ارزیابی برازش مدل داده‌ها است که برای این منظور از تحلیل عاملی تأییدی استفاده می‌شود. این پژوهش بر اساس پرسشنامه و در قالب یک متغیر مستقل "جو اخلاقی" و دو متغیر وابسته "خلاقیت" و "نوآوری" می‌باشد که همه این متغیرها مکنون (نهفته) هستند و با استفاده از تحلیل عاملی، معادلات اندازه‌گیری مربوط به آنها مشخص می‌شود. برای سنجش متغیر جو اخلاقی از ۸ سوال استفاده شده است. برای سنجش خلاقیت از ۹ سوال و برای سنجش متغیر نوآوری از ۸ سوال استفاده شده است. اکثر بارهای عاملی مربوط به سوالات پرسشنامه برابر یا بیشتر از ۰/۷ است و مقدار آماره t در تمام موارد از ۱/۹۶ بزرگتر می‌باشد و همچنین مقادیر AVE بدست آمده برای هر یک از متغیرها از ۰/۵ بیشتر می‌باشد بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که سوالات انتخاب شده ساختارهای عاملی مناسبی را جهت اندازه‌گیری متغیرها و ابعاد مورد مطالعه در مدل تحقیق فراهم می‌کنند.

همچنین شاخص‌های برازش مدل نیز تأیید کننده این نتیجه می‌باشند که در جدول زیر نشان داده شده‌اند. با توجه به این جدول، مقدار RMSEA برابر با ۰/۰۷۸ می‌باشد و با توجه به اینکه کمتر از ۰/۰۸ است نشان می‌دهد میانگین مجذور خطاهای مدل مناسب است و مدل قابل قبول می‌باشد. همچنین مقدار کای دو به درجه آزادی (۲۷۲/۲۲۲) [۷۹۰/۲۲] بین ۱ و ۳ می‌باشد و میزان شاخص‌های NFI، GFI، AGFI، IFI و CFI نیز از ۰/۹ بیشتر می‌باشند که نشان می‌دهد مدل اندازه‌گیری متغیرهای تحقیق، مدل مناسبی است.

جدول ۵- شاخص‌های برازش

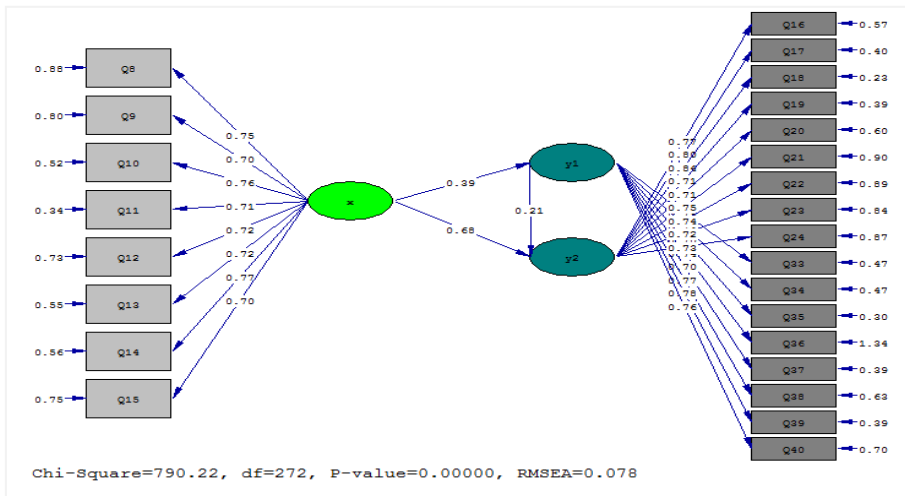
χ^2/df	RMSEA	NFI	GFI	AGFI	IFI	CFI
۲/۹۰۵	۰/۰۷۸	۰/۹۱	۰/۹۲	۰/۹	۰/۹	۰/۹

بررسی فرضیات پژوهش

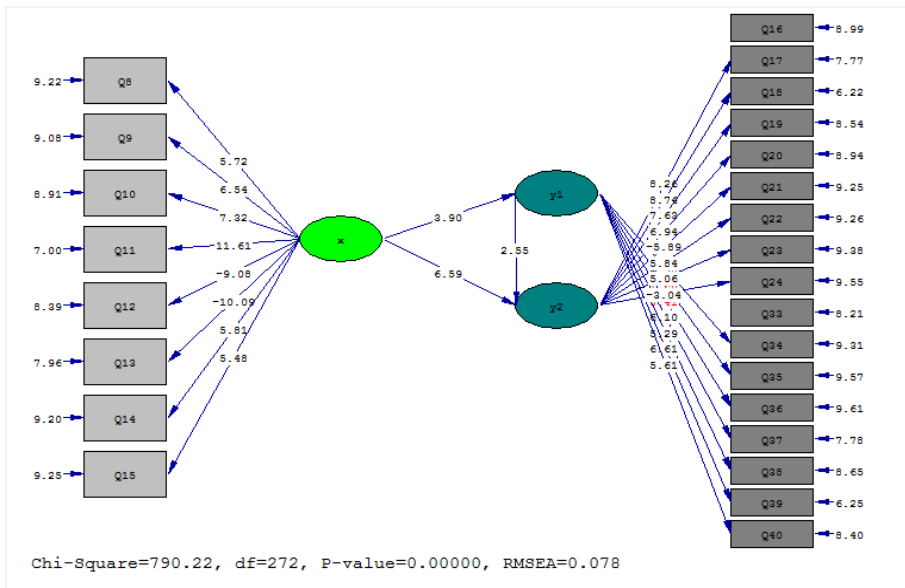
در این قسمت با استفاده از معادلات ساختاری به بررسی فرضیه‌های پژوهش پرداخته می‌شود. پژوهش حاضر شامل ۳ فرضیه می‌باشد که برای آزمون فرضیه‌ها، یک مدل عاملی مرتبه دوم طراحی گردیده است. در این بخش با استفاده از مدل سازی معادله ساختاری به تجزیه و تحلیل و برآورد پارامترهای پژوهش پرداخته خواهد شد و فرضیه‌های پژوهش مورد آزمون قرار خواهند گرفت.



نمودارهای ۱ و ۲، مدل معادله ساختاری جهت تبیین فرضیه‌های پژوهش را به نمایش می‌گذارد.



نمودار ۱- نمودار ضرایب عاملی و ضریب مسیر مدل پژوهش



نمودار ۲- نمودار مقادیر آماره t برای مدل پژوهش

که در آن X : جو اخلاقی، y_1 : خلاقیت، y_2 : نوآوری سایر نتایج بدست آمده از مدل برازش شده در جدول زیر نشان داده شده است که با استفاده از نتایج این جدول به آزمون فرضیه‌ها پرداخته می‌شود.
جدول ۶- نتایج تحلیل عاملی جهت آزمون فرضیه‌ها

رابطه‌های مورد آزمون	ضریب مسیر ^۱	آماره t
جو اخلاقی ← خلاقیت	۰/۳۹	۳/۹۰
جو اخلاقی ← نوآوری	۰/۶۸	۶/۵۹
خلاقیت ← نوآوری	۰/۲۱	۲/۵۵

بر اساس نتایج جدول فوق به آزمون فرضیه‌های پژوهش پرداخته می‌شود و همانطور که گفته شد مسیرهایی معنی دار هستند که مقدار آماره t آنها بیشتر از $۱/۹۶$ یا کوچکتر از $-۱/۹۶$ باشد.

آزمون فرضیه اول: بین جو اخلاقی و خلاقیت رابطه مثبت و معناداری وجود دارد.

جدول ۷- ضریب مسیر و آماره t برای فرضیه اول

فرضیه اول	ضریب مسیر	آماره t	نتیجه
	۰/۳۹	۳/۹۰	تأیید فرضیه اول

طبق جدول فوق، میزان ضریب مسیر میان جو اخلاقی و خلاقیت برابر با $۰/۳۹$ است که مقداری مثبت است و همچنین مقدار آماره t برابر با $۳/۹۰$ است که از عدد $۱/۹۶$ بیشتر می‌باشد در نتیجه با اطمینان ۹۵ درصد فرضیه صفر رد می‌شود. و بدین مفهوم است که بین جو اخلاقی و خلاقیت رابطه‌ی مثبت و معناداری وجود دارد و بنابراین فرضیه اول پژوهش تأیید می‌گردد.
آزمون فرضیه دوم: بین جو اخلاقی و نوآوری رابطه مثبت و معناداری وجود دارد.

فرضیه فوق را به صورت زیر می‌توان نوشت:

جدول ۸- ضریب مسیر و آماره t برای فرضیه دوم

فرضیه دوم	ضریب مسیر	آماره t	نتیجه
	۰/۶۸	۶/۵۹	تأیید فرضیه دوم

طبق جدول فوق، میزان ضریب مسیر میان جو اخلاقی و نوآوری برابر با $۰/۶۸$ است که مقداری مثبت است و همچنین مقدار آماره t برابر با $۶/۵۹$ است که از عدد $۱/۹۶$ بیشتر می‌باشد در نتیجه با اطمینان ۹۵ درصد فرضیه صفر رد می‌شود و بدین مفهوم است که بین جو اخلاقی و

نوآوری رابطه‌ی مثبت و معناداری وجود دارد و بنابراین فرضیه دوم پژوهش تأیید می‌گردد. آزمون فرضیه سوم: بین خلاقیت و نوآوری رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. فرضیه فوق را به صورت زیر می‌توان نوشت:

جدول ۸- ضریب مسیر و آماره t برای فرضیه سوم

نتیجه	آماره t	ضریب مسیر	فرضیه سوم
تأیید فرضیه سوم	۲/۵۵	۰/۲۱	

طبق جدول فوق، میزان ضریب مسیر میان خلاقیت و نوآوری برابر با ۰/۲۱ است که مقداری مثبت است و همچنین مقدار آماره t برابر با ۲/۵۵ است که از عدد ۱/۹۶ بیشتر می‌باشد در نتیجه با اطمینان ۹۵ درصد فرضیه صفر رد می‌شود و بدین مفهوم است که بین خلاقیت و نوآوری رابطه‌ی مثبت و معناداری وجود دارد و بنابراین فرضیه سوم پژوهش تأیید می‌گردد. خلاصه نتایج بدست آمده از آزمون فرضیه‌ها به صورت خلاصه در جدول زیر نشان داده شده است.

جدول ۹- خلاصه نتایج آزمون فرضیه‌ها

نتیجه	فرضیه
تأیید	بین جو اخلاقی و خلاقیت رابطه مثبت و معناداری وجود دارد
تأیید	بین جو اخلاقی و نوآوری رابطه مثبت و معناداری وجود دارد
تأیید	بین خلاقیت و نوآوری رابطه مثبت و معناداری وجود دارد
تأیید	جو اخلاقی از طریق خلاقیت بر نوآوری تأثیر دارد

آزمون فرضیه چهارم: جو اخلاقی از طریق خلاقیت بر نوآوری تأثیر دارد. این فرضیه به بررسی نقش میانجی متغیر خلاقیت، در رابطه بین متغیر مستقل جو اخلاقی و متغیر وابسته نوآوری می‌پردازد. برای بررسی اثرات غیر مستقیم متغیر مستقل بر متغیر وابسته ضرورت دارد تا شروط زیر ابتدا برقرار باشد. شرط اول این است که معناداری رابطه‌ی بین متغیر مستقل (جو اخلاقی) و میانجی (خلاقیت) تأیید شود، و شرط دوم نیز تأیید معناداری رابطه‌ی بین متغیر میانجی (خلاقیت) و وابسته (نوآوری) می‌باشد. سپس در صورت برقرار بودن شروط بالا ضریب مسیر رابطه‌ی غیر مستقیم، از ضرب بین ضریب مسیر رابطه بین متغیر مستقل با میانجی و ضریب مسیر رابطه‌ی بین متغیر میانجی با وابسته بدست می‌آید. با توجه به نتیجه بدست آمده از آزمون فرضیه اول مشاهده شد که بین جو اخلاقی و خلاقیت با ضریب مسیر ۰/۳۹ رابطه مثبت و معناداری وجود دارد (زیرا مقدار آماره t برابر با ۳/۹۰ است که از عدد ۱/۹۶ بزرگتر

می‌باشد) همچنین با توجه به نتیجه بدست آمده از فرضیه سوم، مشاهده شد که بین خلاقیت و نوآوری با ضریب مسیر $0/21$ رابطه مثبت و معناداری وجود دارد (زیرا مقدار آماره t برابر با $2/55$ است که از عدد $1/96$ بزرگتر می‌باشد) بنابراین شروط اول و دوم برقرار است و ضریب مسیر رابطه غیر مستقیم بین جو اخلاقی از طریق متغیر میانجی خلاقیت بر نوآوری به صورت زیر محاسبه می‌شود: $(0/08 = 0/21 \times 0/39)$ بنابراین می‌توان گفت جو اخلاقی از طریق خلاقیت بر نوآوری تاثیر دارد و فرضیه چهارم تأیید می‌گردد.

بحث

در باب اخلاق و رفتارهای اخلاقی در محیط‌های کار پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است. (۲). مطالعات انجام شده در این زمینه نشان می‌دهند که جو سازمانی ممکن است بر رفتار فردی و عملکرد سازمانی تاثیر گذار باشد. اخلاقی بودن یا نبودن رفتارها می‌تواند نتایج مثبت یا منفی بر سازمان داشته باشد. با توجه به اهمیت خلاقیت و نوآوری برای بقا سازمان در دنیای امروزی، تحقیقات مختلفی در زمینه عوامل ایجاد کننده خلاقیت و نوآوری صورت گرفته اما تحقیقات بسیار کمی در زمینه تاثیر جو اخلاقی بر خلاقیت و نوآوری صورت گرفته است که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است. در این تحقیق ۴ فرضیه مورد آزمون قرار گرفته که خلاصه نتایج در جدول زیر نشان داده شده است.

جدول ۹- خلاصه نتایج آزمون فرضیه‌ها

ردیف	فرضیه	نتیجه
۱	بین جو اخلاقی و خلاقیت رابطه مثبت و معناداری وجود دارد	تأیید
۲	بین جو اخلاقی و نوآوری رابطه مثبت و معناداری وجود دارد	تأیید
۳	بین خلاقیت و نوآوری رابطه مثبت و معناداری وجود دارد	تأیید
۴	جو اخلاقی از طریق خلاقیت بر نوآوری تاثیر دارد	تأیید

نتیجه پژوهش موید آن است که بین خلاقیت و نوآوری ارتباط مثبت وجود دارد که منطبق با نظرات پژوهشگران دیگر است که خلاقیت را مقدمه و اساس نوآوری می‌دانند. همچنین نتایج نشان می‌دهد که جو اخلاقی بر خلاقیت و نوآوری سازمان مولفه ای تاثیر گذار است و جو اخلاقی از طریق خلاقیت بر نوآوری موثر است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اگر چه جو اخلاقی بر نوآوری با ضریب مسیر $0/68$ موثر است اما شدت این تاثیر گذاری از طریق خلاقیت (متغیر میانجی) بیشتر نشده زیرا ضریب مسیر مربوطه از طریق این متغیر به $0/08$ کاهش یافته است بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که تاثیر مستقیم جو اخلاقی بر نوآوری بیشتر از تاثیر جو اخلاقی بر نوآوری از طریق متغیر میانجی خلاقیت می‌باشد. زمانی که جو اخلاقی در سازمان

حاکم باشد میل به ریسک پذیری کارکنان افزایش می‌یابد که به دنبال آن زمینه ایجاد نوآوری تسهیل می‌گردد. در حقیقت جو اخلاقی باعث ایجاد احساس امنیت و آرامش بیشتری در کارکنان می‌گردد و در چنین فضایی، زمینه لازم در جهت تمایل به حل خلاقانه مشکلات و تحقق اهداف سازمانی فراهم می‌گردد در حالی که اگر محیط سازمان غیر اخلاقی باشد و فریبکاری و رفتارهای غیر اخلاقی در آن رواج داشته باشد کارکنان انگیزه ای برای ماندن در آن سازمان نخواهند داشت و عدم احساس تعلق مسیر پیشرفت و تعالی سازمان را با مشکل مواجه می‌سازد. لذا سازمانها باید از صرف وقت و هزینه برای ایجاد و گسترش جو اخلاقی دریغ ننموده و ضمن آشنا نمودن کارکنان خود به اهمیت این مقوله، در سایه حمایت مدیران و سرپرستان از مزایای چنین محیطی بهره مند گردند.

نتیجه گیری

خلاقیت و نوآوری از موضوعهای مورد توجه سازمانهای امروزی در مسیر پیشرفت و تعالی است. لذا شناسایی عوامل تاثیر گذار بر این متغیرها حائز اهمیت می‌باشد. جو اخلاقی به عنوان یکی از متغیرهای تاثیر گذار بر خلاقیت و نوآوری در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفت. یافته‌های پژوهش، نشان می‌دهد که جو اخلاقی بر نوآوری و خلاقیت تأثیرگذار است لذا اگر سازمانها به دنبال ایجاد خلاقیت و نوآوری به منظور بقای سازمان خود باشند باید به جو اخلاقی به عنوان یک عامل مهم و تاثیر گذار توجه داشته باشند. زیرا یکی از پیامدهای جو اخلاقی، ایجاد امنیت و آرامش روانی و کاهش استرس کارکنان است که در صورت وجود چنین فضایی کارکنان احساس تعلق به سازمان خود داشته و بنابراین انگیزه بیشتری در جهت حل خلاقانه مشکلات و ایجاد نوآوری داشته و به تبع آن ثبات و پیشرفت سازمان میسر خواهد شد.

فهرست منابع

- ۱- آقایی، عنایت الله و حسین ستوده کویری آرانسی (۱۳۸۵)، *خلاقیت و نوآوری*، پژوهش‌های مدیریت راهبردی، شماره ۳۷، صص ۴۰-۲۴.
- ۲- امینی، قاسم (۱۳۸۷)، *آمار و کاربرد آن در تحقیقات*، انتشارات دانشگاه شهیدچمران اهواز.
- ۳- تفرشی، شکوه و فرشته سپهر و کبری کریمی (۱۳۹۱). *بررسی عوامل موثر در خلاقیت و نوآوری کتابداران دانشگاهی اصفهان از دیدگاه آنان*، مجله پژوهشنامه کتابداری و اطلاع رسانی، سال ۲، شماره ۱، صص ۹۱-۱۱۰.
- ۴- حسینی، معصومه و طاهره صادقی (۱۳۸۹)، *عوامل موثر بر خلاقیت و نوآوری اعضای هیات علمی و ارائه راهکار به منظور ارتقا*، راهبردهای آموزش، شماره ۱، صص ۶-۱.
- ۵- رحیم نیا، فریبرز و زهرا نیکخواه آزاد (۱۳۹۲)، *تاثیر جو اخلاقی سازمان بر عملکرد سازمانی و تمایل به ترک خدمت*، مدیریت فردا، سال ۱۲، شماره ۳۷، صص: ۲۲-۵.
- ۶- زارع بخش، عبدالله و ملک حسین سیاهپور و حسن زارع بخش (۱۳۹۳)، *بررسی عوامل موثر بر افزایش خلاقیت و نوآوری در سازمان*، همایش بین المللی مدیریت، صص: ۱۴-۱.
- ۷- عبداللهی، ابوطالب (۱۳۸۷)، *نقش مدیران و سازمانها در خلاقیت و نوآوری*، حصون، شماره ۱۶، صص: ۱۷۲-۱۵۱.
- ۸- منتخب یگانه، محمد، نسرین ارشادی و عبدالکاسم نیسی (۱۳۹۴)، *رابطه جو اخلاقی سازمانی با بهزیستی روانشناختی، تعهد سازمانی، استرس شغلی و قصد ترک شغل: نقش تعدیل کننده خود ارزشیابی‌های محوری*، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دهم، شماره ۱.
- ۹- هومن، حیدرعلی (۱۳۸۷)، *مدل یابی معادلات ساختاری با کاربرد نرم افزار لیزرل*، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، دانشگاه تهران.
- 10- Baer M. (2012) *Putting Creativity To Work: The Implementation Of Creative Ideas In Organizations* *Academy of Management Journal*. 55, 5, PP: 1102-1119
- 11- Choi, B.k., H. K. Moon, and W. Ko (2013), *An organization's ethical climate, innovation, and performance Effects of support for innovation and performance evaluation*, *Management Decision*, Vol. 51 No. 6, 2013, pp. 1250-1275.
- 12- Edmondson, A. (1999), "Psychological safety and learning behavior in work teams", *Administrative Scientific Quarterly*, Vol. 44 No. 2, pp. 350-383.
- 13- Hirst G., Knippenberg D. V., Chen C., Sacramento C. A. (2011). *How Does Bureaucracy Impact Individual Creativity? A Cross-Level Investigation Of Team Contextual Influences On Goal Orientation Creativity Relationships* *Academy of Management Journal* 54, 3, 624- 641
- 14- Hirst, G., van Knippenberg, D. and Zhou, J. (2009), "A cross-level perspective on employee creativity: goal orientation, team learning

behavior, and individual creativity”, Academy of Management Journal, Vol. 52 No. 2, pp. 280-293.

15- Isen, A.M., Daubman, K.A. and Nowicki, G.P. (1987), “*Positive affect facilitates creative problem solving*”, Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 52 No. 6, pp. 1122-1131.

16- Muceldili B, H. Turan and O. Erdil (2013), *The influence of Authentic Leadership on Creativity and Innovativeness, Social and Behavioral Sciences*. No: 99, PP: 673-681.

17- McDonald G. Business ethics: *practical proposals for organizations*. J Bus Ethics. 1999; 19:143-58.

18- Mulki, P., Jaramillo, F. and Locander, W.B. (2006), “*Effects of ethical climate and supervisory trust on salesperson’s job attitudes and intentions to quit*”, Journal of Personal Selling & Sales Management, Vol. 26 No. 1, pp. 19-26.

19- Ruppel, C.P. and Harrington, S.J. (2000), “*The relationship of communication, ethical work climate, and trust to commitment and innovation*”, Journal of Business Ethics, Vol. 25 No. 4, pp. 313-328.

20- Saini, A. and Martin, K.D. (2009), “*Strategic risk-taking propensity: the role of ethical climate and marketing output control*”, Journal of Business Ethics, Vol. 90 No. 4, pp. 593-606

21-Thomas, T., Schermerhorn, J.R. and Dienhart, J.W. (2004), “*Strategic leadership of ethical behavior in business*”, Academy of Management Executive, Vol. 18 No. 2, pp. 56-66.

22- Trevino LK, Weaver GR, Reynolds SJ (2006). *Behavioral ethics in organizations: A review*. Journal of Management 6: 951- 990.

23-Victor, B. and Cullen, J.B. (1988), “*The organizational bases of ethical work climate*”, Administrative Science Quarterly, Vol. 33 No. 1, pp. 101-125.

24-Yuan F., Woodman R.W. (2010) *Innovative Behavior in the Workplace: The Role of Performance and Image Outcome Expectations* Academy of Management Journal, . 53:2, PP: 323-342

بررسی و بازخوانی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره عدالت

^۱ مهدی محمدخانی

^۲ مهدی دهباشی

^۳ سید حسین واعظی

چکیده

تحلیل و بررسی مفهوم بنیادین عدالت در اندیشه هر اندیشمندی از اهمیت بسزایی برخوردار است. خواجه نصیرالدین طوسی یکی از اندیشمندان است که درباره مساله عدالت سخنان گرانبهایی را بر زبان رانده و آثار سترگی را به رشته تحریر در آورده است. خواجه با رویکردی تلفیقی از اندیشه های فلاسفه یونان (آراء افلاطون و ارسطو) و آموزه های فلسفی و کلامی، توانسته است با ابزار عقل و نقل، ابعاد مغفول مانده کلامی عدالت را روشن و رویکرد اسلام به مقوله عدالت را به درستی تبیین نماید. او با بهره مندی از این روش، میان عدالت و دیگر بخش های حکمت عملی اسلام، انسجام و هماهنگی ایجاد نموده است. در این پژوهش تلاش شده است تا به شیوه تحلیلی - توصیفی با رجوع به آثار به جا مانده از خواجه به ویژه کتاب اخلاق ناصری جایگاه عدالت در منظومه فکری خواجه تبیین گردد.

واژگان کلیدی

عدالت، اسلام، خواجه نصیرالدین طوسی، ناموس الهی

۱. دانشجوی دکتری کلام - فلسفه دین دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان) - (نویسنده مسئول)
Mehdi.mohammadkhani61@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)
dr.mahdidehbashi@gmail.com

۳. دانشیار گروه الهیات دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)
sh.vaezi@khuisf.ac.ir

طرح مساله

تحلیل و بررسی مفهوم بنیادین عدالت در اندیشه هر اندیشمندی از اهمیت و جایگاه بسزایی برخوردار است. اهمیت مساله عدالت از جنبه‌های گوناگون اجتماعی، اقتصادی و سیاسی از آن روست که بدون آن زندگی اجتماعی بشری از استواری و استحکام لازم که در سایه آسایش و آرامش برای همگان پدید می‌آید، دور می‌شود. عدالت یکی از خواسته‌های درونی انسان‌ها است. تمام انسان‌ها در هر زمان و مکان خواستار عدالت می‌باشند و همواره در زندگی خود از آن دم می‌زنند و از نابرابری و تبعیض بیزاری می‌جویند. عدالت نسبت به سایر ارزش‌های معنوی مانند مساوات، برابری، جود و... از جایگاه والاتری برخوردار است. به دلیل برتری و تقدیر عدالت نسبت به سایر ارزش‌های معنوی در طول تاریخ اندیشه بشر، اندیشمندان بسیاری بدان توجه نموده و هر یک متناسب با دیدگاه‌های معرفت‌شناختی خود، معنا و مفهومی از آن ارائه کرده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی به عنوان یکی از اندیشمندانی است که در این زمینه براساس اندیشه‌های فلسفی الهام گرفته از شریعت اسلامی، سخنان گرانبهایی را بر زبان رانده و آثار سترگی را به رشته تحریر در آورده است. در این بخش، ضمن تبیین نظریه‌های ایشان در زمینه عدالت، به این پرسش‌ها، پاسخ داده خواهد شد که نظریه سیاسی خواجه درباره عدالت چیست و عدالت از منظر ایشان چه جایگاهی در جامعه انسانی دارد؟ آیا ایشان در تبیین نظریه سیاسی خود در برابر خود کامگی‌هایی که در دوره وزارت ایشان در دربار مغول روی می‌داده است، تاثیر پذیرفته یا اینکه با نگاهی آزاد اندیشانه و برخاسته از عقل و خرد فلسفی و نگرشی دینی به تحلیل و بررسی زوایای گوناگون عدالت پرداخته است؟!

مقدمه

عدالت یکی از اساسی‌ترین مفاهیم ارزش‌های الهی و بشری است که در طول تاریخ مورد توجه فلاسفه، متکلمان، سیاستمداران و عموم مردم بوده است. انسان موجودی اجتماعی است و جهت رسیدن به کمال نیازمند زندگی اجتماعی است انسان جهت زندگی و حفظ بقا در جامعه و رسیدن به کمال نیازمند به اصول و قواعدی است که آن قواعد، عدالت را میان اعضا جامعه برقرار نماید. اگر انسانها به وضع طبیعی خود رها شوند به حقوق هموعان خود تعدی خواهند کرد. یکی از اهداف نزول پیامبران الهی برقراری عدالت و اقامه قسط در جامعه عنوان شده است. امروزه قدرت سیاسی حاکمان به واسطه برقراری عدالت موجه و مشروع می‌گردد. در جوامع مردم به طبقات و اصناف مختلف تقسیم می‌شوند. برقراری عدالت در میان اقشار مختلف جامعه مورد توجه همگان است. بسیاری از بزرگان و فلاسفه که در این باره سخن گفته‌اند سؤال‌هایی در این خصوص مطرح نموده که از جمله آنها این است آیا ملاک و معیاری برای ارزیابی عدالت در

جوامع برای رفتار انسان وجود دارد یا اینکه اصول خاصی وجود ندارد؟ آیا اصولاً باورهای دینی می‌توانند در نوع نگرش مفهوم عدالت مؤثر واقع شوند؟ آیا حق مبنای عدالت است یا عدالت مبنای حق؟ اگر حق مبنای عدالت باشد در آن صورت باید حق را به حق دار داد؟ اگر عدالت مبنای حق باشد آیا آنچه را مجریان عدالت انجام می‌دهند حق خواهد بود؟

اصلی‌ترین مأخذ بررسی نقطه نظرات خواجه در پیرامون مبحث عدالت، کتاب «اخلاق ناصری» و به ویژه فصل هفتم از مقاله اول آن است که «شرف عدالت بر دیگر فضایل و شرح احوال و اقسام آن» نام دارد. مأخذ مهم دیگر بحث عدالت در اخلاق ناصری، مقاله سوم کتاب مزبور تحت عنوان «سیاست مدن» است. خواجه در بحث مدینه فاضله و سیاست مدن، پیرو فارابی است. او خود، در این باره می‌گوید: «و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالت، منقول از اقوال و نکت اوست...» (طوسی: ۱۴۱۳: ۳۹۵) خواجه پیرو و شارح آثار ابن سینا و مسکویه رازی نیز هست و با کتاب «اخلاق ناصری»، طرح حکمت عملی آنها را مدون و تکمیل کرده است. وی این کتاب را گردآوری نموده که چارچوب اصلی آن، از ترجمه کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» مسکویه حاصل شده است و در آن، علاوه بر نظرات افلاطون و ارسطو و نو افلاطونیان، می‌توان به نظرات فارابی، ابن سینا، ابن مسکویه و ابن مقفع نیز دست یافت. (طوسی: ۱۳۳۹: ۱۹) به همین دلیل نیز مبحث عدالت اخلاق ناصری، تقریباً از نظرات افراد مذکور تشکیل یافته که بعضاً خواجه جاهایی به آن، تعلیقاتی افزوده است. نظرات خواجه در مبحث عدالت گرچه همانند سایر فلاسفه اسلامی، متأثر از اندیشه افلاطون و ارسطو است؛ ولی عمدتاً ریشه قرآنی و اسلامی دارد. وی با تأسی از ارسطو و مسکویه، خصوصاً در زمینه ابعاد اقتصادی عدالت سیاسی، تفصیل‌های درخوری را ارائه نموده که در بین فلاسفه بعدی، بیشتر مختص به خود اوست.

عدالت در لغت

عدالت در لغت به معنای دادکردن، دادگر بودن، انصاف داشتن، دادگری و عدالت اجتماعی عدالتی است که همه افراد جامعه از آن برخوردار باشند. (معین: ۱۳۶۲: ۲۲۷۹)

برخی عدالت را به معنای مساوات و برابری می‌دانند. راغب اصفهانی می‌گوید: «عدالت و معادله دارای معنای مساوات و برابری است و در مقایسه میان اشیا به کار می‌رود پس عدل، تقسیم نمودن به طور مساوی است. (راغب اصفهانی: ۱۳۶۲: ۳۲۵)

ابن‌منظور گفته است: «عدل هر آن چیزی است که فطرت انسان حکم به استقامت و درستی آن نماید» (ابن‌منظور: ۴۱۴: ۱۴۱۰)

عدالت در اصطلاح

«عدل» در معنای اصطلاحی آن، به معنای رعایت حقوق دیگران در برابر ظلم و تجاوز به کار

می رود از این رو عدل را به معنی «اعطاء کل ذی حق حَقَّهُ» گرفته‌اند، و برخی در معنای عدل توسعه داده‌اند و آن را به معنای «هر چیزی را در جای خود نهادن یا هر کاری را به وجه شایسته انجام دادن» به کار برده‌اند. (خوادیان دامغانی: ۱۳۸۲: ۲۷)

الف. گذری بر عصر و زندگی سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی در یازده جمادی الاولی سال ۵۹۷هـ.ق در طوس به دنیا آمد. نامش محمد، کنیه او ابوجعفر و لقب او نصیرالدین و مشهور به خواجه طوسی است. او ملقب به استاد بشر، عقل حادی عشر و معلم ثالث است. در کودکی قرآن، صرف، نحو و آداب را فراگرفت. سپس نزد پدر خود علوم حدیث، روایت و فقه را فراگرفت و نزد کمال‌الدین محمد ریاضیات را آموخت و همچنین منطق و حکمت و شاخه‌های مختلف ریاضیات (حساب، هندسه و جبر) را نیز به خوبی آموزش دید و در همه آنها متبحر گردید. از آنجایی که نیشابور در آن زمان شهر عالمان بود و اکثر عالمان در آن شهر بودند برای عمل کردن به وصیت پدرش به نیشابور رفت و در محضر اساتید بزرگی چون سراج‌الدین قمری، قطب‌الدین سرخسی، فریدالدین داماد، ابوالسعادات اصفهانی، فریدالدین عطار به آموختن علم پرداخت. در این زمان مغولان به آنجا حمله کردند و مردم نیشابور به قلعه‌های اسماعیلیان پناه بردند. فرمانروای قلعه‌های اسماعیلیان که ناصرالدین عبدالرحیم بن ابی منصور بود به خاطر شناخت شخصیت و جایگاه علمی خواجه، از او خواست تا به قهستان برود. خواجه پس از رفتن به قهستان به درخواست ناصرالدین یکی از کتابهای ابوعلی مسکویه رازی را به فارسی ترجمه کرد و آن را به نام ناصرالدین، اخلاق ناصری نامید. خواجه در اخلاق ناصری دو بخش از حکمت عملی یعنی تدبیر منزل و سیاست مدن را که در کتاب ابن مسکویه ذکر نشده است، بدان افزود. سپس علاءالدین محمد، رهبر اسماعیلیان، خواجه را به خاطر شهرت علمی نزد خود برد و سالها در کنار او بود. پس از حمله هلاکوخان به اسماعیلیان و شکست آنها هلاکو خان از جایگاه علمی و فکری خواجه مطلع بود و او را زنده نگه داشت. و خواجه به ناچار با او همراه شد. وی حتی به عنوان وزیر موقوفات دولت هلاکوخان نیز منصوب شد. هجوم بی‌رحمانه حکومت مغول به سرزمین‌های اسلامی که با کشته شدن مردم و نابود کردن عبادتگاهها و از میان بردن آثار علمی و تمدن و فرهنگ آن دوره آغاز گردید و نزدیک بود تمدن اسلامی را به نابودی بکشاند. ولی با درایت خواجه نصیر طوسی، علوم و معارف اسلامی نه تنها از نابودی رهایی یافت بلکه رو به تکامل گذاشت. (طوسی: ۱۳۶۳: ۱۲) خواجه توانست باهوش و زرنگی و حسن تشخیص خود، به تدریج بر عقل و فکر هلاکو تسلط پیدا کند و آن خون خوار بی بند و بار را وادار به اصلاح امور اجتماعی کند و به دست او فرهنگ و تمدنی متناسب روز فراهم سازد و نابود کننده تمدن‌ها را به تمدن شوق دهد و او را به بهبود اجتماع، علاقه‌مند سازد.

(عبدالله نعمة: ۱۳۶۷: ۲۸۹) خواجه با تاسیس رصد خانه مراغه گام بزرگی را در حفظ میراث علمی و فرهنگی مسلمانان برداشت و تاثیرات و اصلاحات اساسی در افکار و اعتقادات قوم مغول ایجاد نمود. حمایت از دانشمندان و حفاظت از آثار و مکتوبات علمی و تقویت و گستراندن تشیع و فراتر از آن حفظ فرهنگ و تمدن ایرانی از خدمات ارزنده این فیلسوف بزرگ اسلامی در زمان خود است. پس از تاسیس رصد خانه، هلاکو خان دستور داد بیش از ۴۰۰ هزار جلد کتاب را جمع آوری و در آنجا نگه دارند سپس خواجه جهت انجام امور موقوفات به بغداد رفت و چند سال نیز در آنجا بود و در ۱۸ ذی الحجه سال ۶۷۲ در بغداد وفات یافت. او بنا به وصیت خود در جوار حرم کاظمین (ع) دفن شد. از جمله کتاب‌های مهم وی می‌توان اخلاق ناصری، اساس الاقتباس، شرح الاشارات، تجرید الاعتقاد و آداب المتعلمین را نام برد. شاگردان بسیاری از محضر خواجه کسب علم نموده‌اند که از معروف‌ترین آنان می‌توان علامه حلّی و ابن فوطی را نام برد.

ب. اصالت و اهمیت جامعه در فلسفه سیاسی خواجه نصیر طوسی

مسئله اصالت جامعه انسانی در تبیین نظریه سیاسی خواجه با محوریت عنصر عدالت، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. ایشان با نگاهی فلسفی به وجودی حقیقی برای جامعه انسانی باور دارد، که به دنبال زندگی اجتماعی پدید می‌آید. وی از همین رو آثار و قوانین ویژه‌ای را برای جامعه قائل می‌شود که در میان افراد جامعه بدون وصف اجتماع، آن آثار وجود ندارد. وی نخست ویژگی مرکب حقیقی در برابر مرکب اعتباری را بیان نموده و سپس جامعه را یک مرکب حقیقی می‌داند و چنین نتیجه می‌گیرد که جامعه دارای قوانین ویژه‌ای است که آن را از تک تک افراد جامعه متمایز می‌گرداند. ایشان در این باره چنین می‌نویسد:

«به حکم آنکه هر مرکبی را حکمی [قانون] و خاصیتی و هیأتی بود، که بدان متخصص و منفرد باشد و اجزاء او را با او در آن مشارکت نبود، اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألف و ترکیب، حکمی و هیأتی و خاصیتی بود، به خلاف آنچه در هر شخص از اشخاص موجود بود» (طوسی: ۱۴۱۳: ۲۳۷)

عوامل تشکیل دهنده جامعه بشری

خواجه در تشکیل جامعه انسانی سه عامل را دخیل می‌داند که از قرار زیر است:

۱. عامل زیستی: از آنجا که هیچ یک از انسانها به تنهایی در برآورده ساختن نیازهای اولیه خود توانمند نیستند، استمرار نسل و زندگی بشری در پرتو جامعه خواهد بود؛ زیرا برای تأمین نیازهایی مانند غذا، لباس، مسکن و سلاح، نخست باید درودگری و آهنگری آماده گردد تا به وسیله آنها ابزارهای کشاورزی، درو، آسیاب کردن، ریسیدن، بافتن و... به دست آید و غذا، پوشاک، مسکن و سلاح افراد جامعه تأمین گردد. از این رو بایسته است تا انسانها با همکاری و

همیاری یکدیگر و تقسیم وظایف به برآورده ساختن نیازهای یکدیگر همت گمارند و در فنّ مربوط به خود، بیش از نیاز خود تولید کنند، تا با مبادله‌ی تولیدهای افزون بر نیاز، اسباب راحتی زندگی فراهم شده و نسل انسان استمرار یابد.» (طوسی: ۱۴۱۳: ۲۰۹) به گفته‌ی خواجه: «چون وجود نوع بی‌معاونت صورت نمی‌بندد و معاونت بی‌اجتماع محال است، پس نوع انسان بالطبع محتاج بُود به اجتماع» (همان: ۲۰۹)

۲. کمال خواهی: انسان براساس سرشت انسانی خود، همیشه در جستجوی کمال است. ولی رسیدن به کمال بدون زندگی اجتماعی برای او میسر نیست؛ زیرا کمال انسان به استمرار حیات او بستگی دارد و این امر جز با زندگی دسته‌جمعی امکان‌پذیر نخواهد بود. «و چون اشخاص نوع انسان در بقای شخص و نوع به یکدیگر محتاجند، و وصول ایشان به کمال بی‌بقا ممتنع، پس در وصول به کمال محتاج یکدیگر باشند، و چون چنین بُود، کمال و تمام هر شخصی به دیگر اشخاص نوع او منوط بُود. پس بر او واجب بُود که معاشرت و مخالطت ابنای نوع کند بوجه تعاون...» (همان: ۲۱۳)

دلیل دیگر این است که دست یافتن انسان به کمال، در فرضی است که در زندگی اجتماعی و به دنبال معاشرت با مردم باشد؛ زیرا در این صورت زمینه‌ی آشکار شدن خوبی‌ها و بدی‌ها فراهم می‌گردد، در نتیجه با شناخت خود به فضیلت‌ها روی آورده و از از رذیلت‌ها دور می‌گردد و به کمال انسانی که برای آن آفریده شده دست می‌یابد:

«... و چون به سبب عزلت و وحشت، رذایل اوصافی که در طبیعت به قوت دارند، به فعل نمی‌آرند، جماعتی قاصر نظران، ایشان را اهل فضایل می‌پندارند، و این توهمی خطا بود، چه... عدالت نه آن بُود که مردمی را که نبینند بر او ظلم نکنند، بل آن بُود که معاملات با مردم، بر قاعده‌ی انصاف کنند...» (همان: ۲۱۶)

خواجه در جای دیگر چنین بیان می‌دارد که دور شدن از جامعه، سبب می‌گردد فرد برای برآورده ساختن نیازهای اولیه خود ناگزیر به مردم روی آورد، بدون آنکه عوضی در برابر آن بدهد و این خود عین ستم و ظلم به دیگران است:

«... کسانی که از تألیف بیرون شوند و به انفراد و وحدت میل کنند، از فضیلت بی‌بهره مانند، چه، اختیار وحشت و عزلت و اعراض از معاونت ابنای نوع، با احتیاج به مقتنیات ایشان محض جور و ظلم باشد...» (همان: ۲۱۵)

ایشان با تشبیه افراد جامعه به اعضای بدن انسانی، آشکارا به مدنی بالطبع بودن انسان اشاره می‌کند:

«و چون مردم به یکدیگر محتاجند و کمال و تمام هر یک به نزدیک اشخاص دیگر است از نوع او، و ضرورت مستدعی استعانت، چه هیچ شخص به انفراد به کمال نمی‌تواند رسید،

چنانکه شرح داده آمد. پس احتیاج به تألیفی که همه‌ی اشخاص را در معاونت به منزلت اعضای یک شخص گرداند ضروری باشد؛ و چون ایشان بالطبع متوجه کمال آفریده اند، پس بالطبع مشتاق آن تألف باشند...» (همان: ۲۱۶)

۳. گرایش ذاتی انسان به انس

خواجه طوسی با بیان اینکه انسان ذاتاً نیاز به انس و محبت با دیگران دارد، به یکی دیگر از عوامل گرایش افراد انسانی به زندگی اجتماعی اشاره می‌کند:

«چون انس طبیعی از خواص مردم است و کمال هر چیزی در اظهار خاصیت خود بود، چنانکه به چند موضع تکرار کردیم، پس کمال این نوع [انسان] نیز، در اظهار این خاصیت بود با انبای نوع خود، چه، این خاصیت مبدأ محبتی است که مستعدی تمدن و تألف باشد» (همان: ۲۲۲)

از جمع‌بندی سخنان خواجه نصیر درباره عوامل روی آوردن انسان به زندگی اجتماعی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نگاه ایشان انسان افزون بر آنکه طبیعتی جامعه‌گرا دارد، نیازمند اجتماع نیز می‌باشد؛ یعنی انسان نیازهای طبیعی - اعم از مادی و معنوی - دارد و به حکم عقل، برای ارضای آنها به زندگی اجتماعی روی می‌آورد.

ج. تعاریف عدالت و مقام آن در فلسفه سیاسی خواجه نصیر

یکی از منابعی که به عنوان اصلی‌ترین منبع در شناخت زوایای دیدگاه خواجه نصیر طوسی درباره موضوع عدالت، مورد بررسی و اهتمام قرار دارد کتاب «اخلاق ناصری» ایشان است. خواجه در این کتاب به ویژه در فصل نخست از گفتار نخست که با عنوان «شرف عدالت بر دیگر فضایل و شرح احوال و اقسام آن» و گفتار سوم که با عنوان «سیاست مدن» آمده است، به بررسی و کنکاش این مهم می‌پردازد.

دیدگاه خواجه در بحث مدینه فاضله برگرفته از دیدگاه ابونصر فارابی می‌باشد. وی در این باره چنین می‌نویسد:

«و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالت، منقول از اقوال و نکت اوست...» (همان: ۲۰۶)

نکته دیگری که درباره کتاب اخلاق ناصری می‌توان گفت این است که خواجه از آن رو که شارح آثار ابن سینا و مسکویه رازی هست، با نگارش کتاب اخلاق ناصری به گونه‌ای دیدگاه‌های این دو اندیشمند را درباره حکمت عملی، تکمیل نموده است. چارچوب اصلی کتاب خواجه برگرفته از کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» نوشته مسکویه می‌باشد. در کتاب اخلاق ناصری، افزون بر دیدگاه‌های افلاطون، ارسطو و نو افلاطونیان، می‌توان به دیدگاه‌های فارابی، ابن سینا، مسکویه و ابن مقفع نیز دست یافت. (همو: ۱۳۳۹: ۱۹)

نکته حائز اهمیت این است که دیدگاه‌های خواجه درباره عدالت اگر چه مانند بسیاری از

فلاسفه مسلمان دیگر از اندیشه‌های فلسفی ارسطو و افلاطون رنگ گرفته است، ولی در بسیاری از موارد ریشه قرآنی دارد. دیدگاه‌های خواجه درباره عدالت بر اصولی چند استوار است که در ادامه به شرح و تفصیل آنها می‌پردازیم:

د. اصول دیدگاه خواجه درباره عدالت

۱. واژه‌شناسی عدالت و خاستگاه الهی داشتن آن

خواجه در تحلیل واژه عدالت آن را به معنای مساوات می‌داند. وی بر این باور است که مساوات بدون اعتبار نمودن جهت و وحدت، ممتنع است. وی در توضیح شرافت وحدت بر کثرت از مثال اعداد بهره می‌برد. همان‌گونه که تا عدد یک نباشد بقیه اعداد به وجود نمی‌آیند زیرا واحد که همان یک است مبدأ دیگر اعداد است، همین‌گونه است صدور هستی موجودات از خداوند متعال؛ یعنی تا خداوند متعال که واحد حقیقی بوده و متصف به وحدت حقیقی است نباشد موجودات وجود پیدا نمی‌کنند. از این رو هر موجودی که به وحدت نزدیک‌تر باشد وجود آن موجود کامل‌تر و شریفتر از دیگر موجودات خواهد بود. پس نسبت مساوات که جلوه دیگری از وحدت است شریف‌ترین نسبتها می‌باشد و در فضایل نیز هیچ فضیلتی کاملتر از فضیلت عدالت نیست. وی در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد:

«چنانکه وحدت مقتضی شرف بل موجب ثبات و قوام موجودات است، کثرت مقتضی خساست بل مستدعی فساد و بطلان موجودات است و اعتدال ظل وحدت است که سمت قلت و کثرت و نقصان و زیادت از اصناف متباین برگردد و بحلیه وحدت آنرا از حضيض نقصان و رذیلت فساد باوج کمال و فضیلت ثبات رساند، و اگر اعتدال نبودی دایره وجود بهم نرسیدی چه تولد موالید ثلثه از عنصر اربعه مشروط است بامتزاجات معتدل» (طوسی: ۱۴۱۳: ۹۵)

از همین‌جاست که خواجه همانند فارابی و فلاسفه مسلمان دیگر، عدالت و اعتدال را الهی و ویژگی اصلی نظام آفرینش می‌داند و چنین بیان می‌دارد که اگر عدالت نباشد موجودات جهان پدید نمی‌آیند؛ وی در اثبات این مطلب به چگونگی تشکیل عناصر چهارگانه آب، آتش، هوا و خاک در طبیعت قدیم اشاره نموده و مزاج حاصل از آن را نتیجه اعتدال به وجود آمده میان این عناصر می‌داند. (همان: ۱۱۱) توضیح مطلب اینکه مزاج در اصطلاح طبیعت قدیم به کیفیت معتدلی گفته می‌شود که از ترکیب عناصر چهارگانه پدید آمده باشد اگر ترکیب میان عناصر چهارگانه به حد اعتدال نرسد مزاج تشکیل نمی‌شود اگر مزاج تشکیل نشود زمینه برای افاضه نفس ناطقه از مبدأ فیاض فراهم نمی‌گردد و اگر نفس افاضه نگردد موجود زنده‌ای به وجود نمی‌آید.

پس می‌توان گفت از دیدگاه خواجه جهان هستی بر عدالت بنا شده است. (همان: ۹۶)

بر اساس تعریفی که خواجه از عدالت نمود و آن را به معنای مساوات دانست، عادل کسی

خواهد بود که فعل او سبب پیدایش مساوات می‌گردد و روشن است که در جهان هستی اصلی‌ترین عادل‌ها خداوند متعال است. (همان: ۹۷)

از آنجا که خواجه خاستگاه عدالت را ناموس الهی معرفی می‌کند چنین نتیجه می‌گیرد که اگر کسی خواستار شناخت عدالت و انجام آن باشد می‌بایست به ناموس الهی تمسک جوید و از او مدد گیرد. پس پیروی و نافرمانی نکردن از خداوند متعال برای صاحب عدالت یک امر بایسته است؛ زیرا همه تقدیرات هستی از او سرچشمه می‌گیرد و سر سلسله جنبان هستی اوست. پس طالب هدایت باید همه همت خود را صرف پیروی از ناموس الهی نماید و از اطاعت او سرباز نزند! (همان: ۱۰۸)

در جای دیگر درباره مقتضای عدالت چنین بیان می‌دارد که بنده باید به اندازه توان خویش بهترین راه را میان خود و خدایش برگزیند و در انجام واجبات همه تلاش خود را بکار گیرد. (همان: ۱۰۲)

۲. عدالت جامع همه فضایل

عدالت از نظر خواجه نتیجه اعتدالی است که میان فضایل انسانی پدید می‌آید. ایشان اعتدال میان حکمت، شجاعت و عفت را عدالت دانسته و آن را موجب استحکام قوه ممیزه که همان عقل انسانی است می‌شمرد. ایشان عدالت را جزو فضیلت نمی‌داند بلکه آن را همه فضیلت به حساب می‌آورد. خواجه براساس نگاه ارسطویی، عدالت را نتیجه هماهنگی میان قوای سه‌گانه حکمت، شجاعت و عفت و پیروی این قوا از عقل می‌داند. از نظر وی عقل که همان قوه جدا نمودن حق از باطل است، خلیفه خدا دانسته و وجود آن را برای ایجاد اعتدال میان قوای نفس ضروری می‌شمارد» (همان: ۱۰۰)

از دیدگاه خواجه عدالت تنها به دنبال پیروی از ناموس الهی و بندگی خداوند متعال، در انسان تحقق پیدا می‌کند. وی با استناد به سخن افلاطون، نورانی شدن قوای نفس را نتیجه‌ی حاصل شدن ملکه عدالت در نفس انسانی می‌داند و بر این باور است که با وجود ملکه عدالت، نفس انسان بر بهترین شکل می‌تواند افعال خاص خود را انجام دهد و به نهایت قرب انسانی در پیشگاه خداوند متعال برسد. (همان: ۱۰۷)

۳. عدالت به معنای رعایت استحقاق‌ها و سلسله مراتب

البته باید توجه داشت که خواجه نصیر همانند فارابی و ابن سینا، مساوت را به معنای مطلق برابری میان افراد بدون در نظر گرفتن شایستگی‌ها و استعدادها نمی‌داند، زیرا همانگونه که پیش از این گفته شد، ایشان در نظریه سیاسی خویش از دیدگاه‌های دو دانشمند مذکور تاثیر پذیرفته است. از این رو باید معنای مساوات در تبیین معناشناختی عدالت را بر همان معنای شناخته شده

آن در آموزه‌های دینی و دیدگاه افلاطون حمل نمود و آن عبارت است از «اعطاء کل ذی حق حقه» و «وضع کل شی فی موضعه». این تعبیر از عدالت که از رایج‌ترین تعابیر اسلامی و افلاطونی از این مفهوم است.

خواجه هم مانند افلاطون و فارابی در بیان فلسفه سیاسی خود، از فرضیه «اندام‌واری اجتماع» استفاده می‌کند که بنابر آن، هیأت مدنیت، مانند تن یک شخص است که برای وظایف مختلف زندگانی، آلات و اعضای خاص و متفاوت و متعاون دارد، گر چه آنها در آغاز ساده و غیر متنوع‌اند و هر چه پیش می‌رود طول و تفصیل پیدا می‌کنند و تنوع و همبستگی بیشتری می‌یابند. به گفته خواجه گوناگونی شغل‌های افراد در جامعه از اختلاف استعدادها و افراد جامعه سرچشمه می‌گیرد و این اختلاف مقتضای نظام احسن هستی می‌باشد؛ زیرا اگر همه حکمت الهی سبب این اختلاف نمی‌شد جامعه انسانی به فساد کشیده شده و از هم می‌پاشید؛ از همین روست که برخی افراد تونگر شدند و برخی دیگر درویش چا اینکه اگر همه توانگر یا همه درویش می‌بودند هیچ یک دیگری را خدمت نمی‌رساند و کار جامعه به صلاح نمی‌انجامید. خواجه در همین راستا به سخن حکما که گفته‌اند «لو تساوی الناس لهلکوا جمیعا» استناد می‌کند و اختلاف میان انسانها را بسان ابزار گوناگون می‌شمارد که در جهت رسیدن به هدف واحد تلاش می‌کنند. (همان: ۲۰۹)

ایشان در ادامه ضرورت نیازمندی نوع انسان به جامعه و تمدن را نتیجه همین اختلافات وجودی میان افراد می‌شمارد که باید برای رفع نیازهای خود، به صورت زندگی مدنی گرد هم آیند و با انجام شغل‌های گوناگون زندگی خود را استمرار بخشند. خواجه در ادامه نتیجه جالبی می‌گیرد. وی هدف از نیاز انسان به منزل مسکونی را نه مسکن بلکه اجتماع اهل مسکن بر می‌شمارد؛ یعنی در باور خواجه این مسکن نیست که اعضای یک خانواده را گرد هم جمع می‌کند بلکه اعضای یک خانواده هستند که برای گردهمایی نیاز به مسکن پیدا می‌کنند. پس آنچه موضوعیت دارد اعضای خانواده هست که هریک نیاز دیگر اعضا را در محدوده وظایف خویش تامین می‌کند نه مسکن! ایشان با تعمیم مسکن به جامعه غرض از زندگی مدنی در یک شهر یا روستا را گردهمایی اعضای آن شهر یا روستا برای برطرف کردن نیازهای شان می‌داند نه اینکه خود شهر یا روستا موضوعیت داشته باشد. خلاصه سخن خواجه از قرار زیر است:

«...پس نوع انسان بالطبع محتاج بود با اجتماع و این نوع اجتماع را که شرح دادیم تمدن خوانند و تمدن مشتق از مدینه بود و مدینه موضع اجتماع اشخاص بود که بانواع حرفتها و صناعات تعاونی که سبب تعیش بود زندگی می‌کنند. و چنانکه در حکمت منزلی گفتیم که غرض از منزل نه مسکن بل اجتماع اهل مسکن است بروجعی خاص؛ اینجا نیز غرض از مدینه نه مسکن اهل مدینه است بل جمعیتی مخصوص است میان اهل مدینه. این است معنی آنچه حکماء گفته‌اند «الانسان مدنی

بالطبع یعنی محتاج بالطبع الی الاجتماع المسمى بالتمدن». (همان: ۲۱۰)

همین تفاوت در استعدادهای افراد جامعه است که خواجه نصیر، حفظ معاونت و مشارکت افراد را وابسته به رعایت قانون عدالت در معاملات می‌داند:

«اما چون یکدیگر را معاونت کنند، و هر یکی به مهمی از این مهمات زیادت از قدر کفاف خود قیام نمایند و به اعطای قدر زیادت و اخذ بدل از عمل دیگران، قانون عدالت در معامله نگاه دارند، اسباب معیشت دست فراهم دهد و تعاقب شخص و بقای نوع میسر و منظوم گردد، چنان که هست» (همان: ۲۰۸)

۴. عدالت در جامعه تقسیم برابر خیرات مشترک عمومی

خواجه به پیروی از فارابی، بر این باور است که منافع و خیراتی که به عموم مردم تعلق دارد با رعایت استعداد و شایستگی افراد، باید به صورت عادلانه میان آنان تقسیم گردد. از نگاه خواجه از آنجا که رکن کشورداری به عدالت ورزی است، بر پادشاه رعایت حال مردم و اجرای قوانین عدالت‌ورزی لازم است. ایشان درباره قوانین عدالت ورزی شروط سه‌گانه‌ای را بر می‌شمارد. در شرط نخست، ایجاد تعادل در میان گونه‌های افراد جامعه انسانی است. (همان: ۲۶۱) خواجه نصیر، اجتماع معتدل را به تکافی چهار صنف اهل قلم، اهل شمشیر، اهل معامله و اهل مزارعه مشروط می‌داند. عدالت آن است که هر صنفی از جایگاه مستحق خود منحرف نشده و به دنبال غلبه بر صنوف دیگر نباشد؛ چون این امر سبب انحراف از عدالت و پدید آمدن فساد در امور جامعه می‌گردد. (همان: ۲۶۲)

پس از ایجاد تعادل در میان اصناف چهارگانه یادشده، خواجه شرط دوم عدالت‌ورزی را تعیین ویژگی‌ها، استعدادها و شایستگی‌های افراد جامعه از وی حاکم عادل معرفی می‌کند. و سرانجام در شرط سوم، خواجه ضرورت رعایت برابری در تقسیم خیرات مشترک را متناسب با استعدادها و شایستگی‌های افراد مطرح می‌کند. مقصود خواجه از خیرات مشترک، همان ایجاد زمینه‌های سلامتی همگانی، حفظ اموال و رعایت احترام نسبت به انسانها می‌باشد. ایشان برای همه افراد نسبت به خیرات مشترک، بهره‌ای در نظر می‌گیرد به گونه‌ای که اگر بهره افراد متناسب با شایستگی و استعداد آنان داده نشود از دایره عدالت بیرون بوده و از مصادیق ستم‌ورزی در حق آنان خواهد بود. البته ایشان کم کردن بهره‌های افراد از خیرات عمومی را ستم در حق افراد و زیاد نمودن بهره‌های افراد از خیرات عمومی را ستم در حق جامعه می‌داند؛ زیرا اگر به شخص خاصی بیش از حق او از خیرات عمومی داده شود، برابر با کاستن حقوق دیگر افراد جامعه خواهد بود. چون تا از حقوق آنان کاسته نشود به حقوق اینان افزوده نمی‌گردد. از همین روست که خواجه در ادامه کاستن نابجای حقوق برخی از افراد از خیرات عمومی را نیز به ستم در حق

دیگر افراد جامعه بر می‌گرداند چون در هر دو صورت افزایش و کاهش حقوق، فراتر از شایستگی افراد، همراه با به هم خوردن اعتدال و عدالت در همه جامعه خواهد بود. (همان)

۵. عدالت به عنوان روح حاکم بر مسئولان حکومت

خواجه نصیر طوسی همانگونه که تقسیم عدالت را بر اساس شایستگی میان افراد می‌داند نگهداری خیرات تقسیم شده را از وظایف پادشاه برمی‌شمارد و از همین روست که اگر شخصی از دست دیگری مالی را که براساس عدالت تقسیم شده بود بریابد حاکم باید عوض ضرر فردی یا اجتماعی به وجود آمده را جبران نماید. وی وظیفه بعدی حاکم پس از اجرای عدالت را احسان و نیکی بر مردم می‌داند و پس از عدل، آن را از همه فضیلتها بزرگتر می‌شمارد. «پادشاه چون از قوانین عدالت فارغ شود، احسان کند با رعایا که بعد از عدل، هیچ فضیلت در امور ملک بزرگ‌تر از احسان نیست» (همان: ۲۶۵)

۶. عدالت و رابطه آن با «ناموس الهی»، «حاکم انسانی» و «دینار»

خواجه بر این باور است که دین، حکومت و اقتصاد سه ابزار بایسته برای اجرای عدالت است که بدون این سه عدالت در میان مردم شکل نمی‌گیرد. وی از این سه ابزار با عناوین «ناموس الهی»، «حاکم انسانی» و «دینار» یاد می‌کند. (همان: ۲۱۰)

خواجه نصیر طوسی با اقتباس از سخن ارسطو در مورد ناموس به شرح این واژه پرداخته و آن را به معنای تدبیر و سیاست می‌داند و از همین روست که شریعت را ناموس الهی می‌نامند. وی نوامیس را به سه دسته تقسیم می‌کند؛ ناموس نخست را خداوند متعال، ناموس دوم را حاکم و ناموس سوم را دینار معرفی می‌کند. سخن خواجه در این باره از قرار زیر است:

«... پس ناموس خدای، مقتدای نوامیس باشد، و ناموس دوم، حاکم بود و او را اقتدا به ناموس الهی باید کرد، و ناموس سیم، اقتدا کند به ناموس دوم و در تنزیل قرآن همین معنا به عینه یافته می‌شود، آن جا که فرموده است: و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه باس شدید و منافع للناس» (همان: ۹۹)

خواجه با بیان اینکه دینار (اقتصاد) میان تفاوتها برابری ایجاد می‌کند برای اشاره به ضرورت نیاز به آن، برخی پیامدهای نبودن اقتصاد را یادآور می‌شود، که به عنوان نمونه می‌توان به از میان رفتن چگونگی داد و ستد و قیمت‌گذاری کالاهای گوناگون در معاملات اشاره نمود. ایشان تقسیم اقتصاد در جامعه را در صورتی از مصادیق عدالت می‌داند که از برخی سبب کاهش و افزایش در افراد جامعه گردد یعنی اگر مالی در دست همه افراد به صورت برابر قرار گیرد چون رعایت شایستگی‌ها نشده نمی‌توان آن را عدالت دانست. (همان)

خواجه با اشاره به تضاد مفهوم عدالت و جور و با اقتباس از سخن ارسطو، جائر را به معنای

کسی می‌داند که برابری را از میان برده و از سه مرتبه ناموس پیروی نکند. ایشان جائر اعظم را کسی می‌داند که از ناموس الهی پیروی نمی‌کند. جائر اوسط نیز کسی است که از حاکم پیروی نمی‌نماید و جائر اصغر کسی است که از قوانین اقتصاد پیروی نمی‌کند. نتیجه جور اصغر غارت اموال مردم، دزدی و خیانت است که به بی‌نظمی و فساد جامعه انسانی منجر می‌شود. از نگاه خواجه هر کسی که به این نوامیس سه گانه تمسک نماید به برابری و عدالت روی می‌آورد و خیر و سعادت نصیب او می‌شود. (همان)

۷. رابطه محبت با عدالت در روابط متقابل مردم با مردم و مردم با حکومت

خواجه نصیر طوسی بر این باور است که انسان به دلیل مدنی بالطبع بودن در برآورده ساختن نیازهای اولیه خود، نیازمند جامعه می‌باشند. این نیازمندی به دنبال ایجاد محبت و همکاری میان افراد جامعه بشری روی خواهد داد چرا که «قوم، همه موجودات به سبب محبت است و هیچ موجودی از این صفت بی بهره نیست» (همان: ۲۱۷)

ایشان با بیان اینکه محبت بر خلاف عدالت، که برخاسته از ضرورت اجتماعی بوده و مصنوعی است، برپایه انس گرفتن طرفینی استوار گشته است، این نتیجه را می‌گیرد که «محبت» بالاتر از «عدالت» می‌باشد. به دیگر سخن محبت برخاسته از اجبار و الزام نبوده و سبب اتحادی طبیعی می‌گردد، حال آنکه در عدالت اجبار و الزام و تصنع وجود دارد. از همین روست که می‌توان گفت عدالت از نبود محبت پدید می‌آید؛ زیرا اگر در رویارویی میان افراد جامعه بشری محبت حاکم باشد نتیجه آن چیزی جز انصاف و عدالت نخواهد بود؛ وی همچنین بر این باور است که محبت، عامل ایجاد اتحاد در میان مردم جامعه است و از همین جاست که محبت بر عدالت فضیلت می‌یابد. (همان)

خواجه نصیر در تنظیم ارتباط متقابل میان حاکم و مردم و همچنین روابط متقابل مردم با یکدیگر، به بایستگی وجود محبت میان طرفین اشاره می‌کند و بر این باور است که اگر محبت میان افراد جامعه و مسئولان آن برقرار شود جامعه انسانی از نظم و ثبات سیاسی برخوردار شده و هرج و مرج از میان می‌رود. وی با تشبیه پادشاه به پدر و تشبیه مردم به فرزندان، بر مهربانی و خیرخواهی پادشاه نسبت به مردم و خیرخواهی و بزرگداشت مردم نسبت به پادشاه تأکید می‌ورزد. مردم نیز در خیرخواهی و نیکی نسبت به یکدیگر باید همچون برادرانی باشند که همدیگر را یاری می‌رسانند. اگر این پند به درستی از سوی طرفین اجرا گردد، عدالت در جامعه حاکم می‌گردد و در فرضی که خلاف آن محقق گردد جامعه رو به نابودی گذاشته و پادشاهی به غلبه گرای و محبت به خشونت طلبی تبدیل می‌گردد. اختلافها جای وحدت را پر می‌کند و دوستی‌ها جایگزین دشمنی‌ها و نفاق می‌گردد و هر کس خواهان سود شخصی خود خواهد بود؛ هر چند که برخلاف مصالح همگانی باشد. در چنین شرایطی، هرج و مرج پدید می‌آید.

۸. رویکرد خواجه نصیر در رویارویی با حاکمان مستبد و ستمگر

بررسی زندگینامه خواجه نشان می‌دهد که ایشان بسیار با حاکمان ستمگر و حکومت‌های خودکامه، سر ناسازگاری داشته است. اگر در هر دو مقدمه خواجه بر اخلاق ناصری که برای ناصرالدین محتشم و هلاکو خان مغول که در دو برهه زمانی مختلف نوشته شده است تأمل گردد، واژه «معدلت» و بایستگی عدالت‌گستری و ستایش از آن، آشکارا دیده می‌شود. دلیل این امر آن است که اگر حاکم مردم را به حال خود واگذار کند همکاری و همیاری میان مردم شکل نمی‌گیرد؛ زیرا در چنین فضایی که هرج و مرج همه جامعه را فرا گرفته است، شخص زورگو همه را به بردگی می‌کشد و انسان حریص همه چیز را برای خود می‌خواهد و سرانجام آن چیزی جز شورش و درگیری و از میان بردن همدیگر از سوی افراد جامعه نخواهد بود! (همان: ۲۱۰)

از منظر خواجه دلیل بیماری جامعه جهانی، یکی پادشاهی تغلبی است که عبارت دیگری از حکومت استبدادی می‌باشد و دیگری «تجارب هرجی» و یا «تجاذب هرجی» است که به معنای به هم ریختگی وضعیت جامعه است، بدون اینکه زیر چتر حکومت مقتدر و عادل درآمده باشد. پادشاه مستبد و خودرأی قبح ذاتی دارد و سبب می‌شود انسانهایی که از وضعیت اخلاقی مناسبی در جامعه برخوردار نیستند و به گردنکشی و غارت اموال عمومی دست می‌یازند به جای اینکه شر آنان دفع گردد، مورد حمایت قرار گیرند. مرا از قبح ذاتی این است که زشتی کردار پادشاه مستبد و خودرأی تا زمانی که صفت ناپسند خودرأیی را با خود دارد از او زائل نمی‌گردد. هرج و مرج در جامعه نیز سبب می‌شود تا افرادی شرور یادشده، زمینه را برای فساد و غارت مناسب بینند و از فضای غبارآلود جامعه به انباشتن سود برای خود و رساندن زیان نسبت به دیگران بهره‌برداری کنند. (همان: ۲۵۹)

از این رو می‌توان گفت از نظر خواجه برای دوری از بیماری جامعه، که در حقیقت به بیماری میان افراد جامعه باز می‌گردد، باید در مرحله نخست حاکم عادل وجود داشته باشد و در مرحله دوم نظم اجتماعی در میان مردم حاکم باشد، تا زمینه برای رفاه اجتماعی عمومی که نتیجه عدالت ورزی است فراهم آید.

۹. اقسام سیاست از نگاه خواجه نصیر طوسی

خواجه نصیر طوسی با بیان اینکه سیاست به دو قسم سیاست ناقصه و سیاست فاضله تقسیم می‌شود، غلبه‌گرایی و به بردگی کشیدن مردم و ستم به آنان را از نشانه‌های سیاست ناقصه به شمار می‌آورد؛

از نگاه خواجه نصیر نام دیگر سیاست فاضله، همان است که در تئوری کلامی و سیاسی شیعه از آن با عنوان امامت یاد می‌شود. هدف از این سیاست، رساندن مردم به کمالی است که

برای آن آفریده شده‌اند و لازمه آن سعادت‌مند شدن مردم می‌باشد. سیاست ناقصه، نقطه مقابل سیاست فاضله می‌باشد که نام دیگر آن، تغلب یا همان سیاست دیکتاتوری و استبدادی است. از نگاه خواجه هدف از چنین سیاستی به بندگی کشیدن مردم و لازمه آن بدبختی مردم است.

سیاستمداری که عهده‌دار سیاست فاضله است در برابر مردم به عدالت تمسک نموده و آنان را مانند دوست می‌بیند و خود را از شهوات نفسانی نگه می‌دارد، از همین رو جامعه را از خیرات عمومی پر نموده و بهره‌مند می‌سازد ولی سیاستمداری که عهده‌دار سیاست ناقصه است به ابزار ظلم و ستم متوسل شده و مردم را مانند بردگان می‌بیند و جامعه را به سوی شورش و ناامنی می‌کشانند. متن عبارت خواجه در این باره چنین است:

«اما اقسام سیاست؛ یکی، فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن، تکمیل خلق بود و لازمش نیل به سعادت؛ و دوم، سیاست ناقصه بود که آن را تغلب خوانند و غرض از آن، استبعاد خلق بود و لازمش نیل به شقاوت مذمت و سأس اول، تمسک به عدالت کند و رعیت را به جای اصدقا دارد، و مدینه را از خیرات عامه مملو کند و خویشان مالک شهوت دارد، و سأس دوم، تمسک به جور کند و رعیت را به جای خول [بنده] و عبید دارد و مدینه پرشور عام کند» (همان: ۲۵۷)

از نگاه خواجه آرمان شهر انسانی همان است که مردم در آن به دنبال جستجوی نیکی‌ها و نابودی بدی‌ها با یکدیگر همکاری و همیاری داشته باشند و باورهای خود را براساس آموزه‌های دینی مانند باور به مبدأ و معاد شکل دهند. در این صورت است که کارهای مردم حکیمانه و عاقلانه و در سایه عدالت خواهد بود. (همان: ۲۳۸)

۱۰. جایگاه عدالت در حاکم جامعه

براساس سخنان پیش گفته این نتیجه به دست می‌آید که حاکم مستبد و ستمکار در منظومه فکری خواجه نصیر طوسی جایگاهی ندارد. وی همانند فارابی، سیاستمدار را با پزشک مقایسه می‌نماید و در این باره چنین می‌نویسد:

«و همچنان که صاحب علم طب چون در صنعت خود ماهر شود، بر حفظ صحت بدن انسان و ازاله مرض قادر گردد، صاحب این علم (نیز) چون در صنعت خود ماهر شد، بر صحت مزاج عالم - که آن را اعتدال حقیقی خوانند - و ازاله انحراف از آن، قادر شود و او به حقیقت، طبیب عالم بود و بر جمله، ثمره این علم، اشاعت خیرات بود در عالم، و ازاله شرور به قدر استطاعت انسانی». (همان: ۲۱۳)

خواجه با استناد به روایاتی از قبیل «النَّاسُ بِرَمَانِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِأَبَائِهِمْ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶:

۶۶) رفتار مردم را رنگ گرفته از رفتار حاکمان می‌داند.

خواجه همچنین توضیح می‌دهد که پادشاه باید هفت ویژگی رفتاری را در خود داشته باشد که عبارتند از: ابوت، علو همت، متانت رای، عزیمت تمام، صبر در برابر شداید، یسار (یعنی ثروت) و اعوان صالح. (همان: ۲۵۸) خواجه، وحدت حاکم را در سیاست دینی و اندیشه فقهی کلامی خود ضروری می‌داند؛ زیرا بر این باور است که حاکمان متعدد، به دنبال داشتن انگیزه‌های گوناگون به اختلاف دچار شده و جامعه با هرج و مرج رو به رو می‌گردد.

آشکار نکردن شرط عدالت درباره حاکم از سوی خواجه، در دورانی که جامعه انسانی در تنگنا و فشار حمله‌های ددمنشانه مغولان قرار داشت، نشان از آن دارد که وی به شکل عینی با این واقعیات دست به گریبان بوده است؛ تلاش ستودنی خواجه حکایت از آن دارد که وی میان ترسیم جامعه آرمانی و هم آغوش شدن با پیشآمدهای ناگوار آن روزگار در تکاپو بوده است.

واکنش و رفتار مردم در برابر حاکم خودکامه و ستمکار

از سخنان خواجه در آثار اخلاقی و سیاسی‌اش چنین استفاده می‌شود که ایشان در هیچ یک از کتابهای خود مردم را به شورش و نافرمانی بر ضد حاکم ستمکار فرا نخوانده است. شاید بتوان مواردی مانند نبود توان لازم در مردم، فقدان جایگزین مناسب، پدید آمدن هرج و مرج و آشکار شدن تغلب بیشتر از سوی حاکم را از جمله این دلایل دانست. همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره گردید، خواجه «تجارب یا تجاذب هرچی» را به همراه «حکومت تغلب» دو سبب عمده بیماری جامعه انسانی می‌داند. از این رو می‌توان گفت وی همواره از هرج و مرج گریزان بوده است. خواجه، جائر اوسط را پس از جائر اعظم، که از ناموس الهی پیروی نمی‌کند، بزرگ‌ترین جائر می‌شمارد. ایشان از یک سو ستم به مردم به وسیله حاکم را سبب از میان رفتن دین و جوانمردی و از سوی دیگر شورش بر ضد حاکم را سبب فساد دنیا و از دست دادن جان به شمار می‌آورد. سفارش خواجه این است که در برابر چنین حاکمی باید وفاداری و حفظ جان پیشه نمود. سخن ایشان در این باره از قرار زیر است:

«و اگر به یکی از ولات که ظالم و بد خوی بود، مبتلا گردد، باید که داند که او در میان دو خطر افتاده است: یکی آن که با والی سازد و بر رعیت بود و در آن هلاک دین و مروت او باشد، و دیگر آن که با رعیت سازد و بر والی بود و در آن هلاک دنیا و نفس او بود، و وجه خلاص از این دو ورطه، به یکی از دو چیز تواند بود؛ مرگ یا مفارقت کلی، و با والی غیر مرضی السیره هم جز محافظت و وفا طریق نباشد تا آن که خدای مفارقت و نجات روزی کند». (همان: ۲۷۵)

خواجه طوسی در جای دیگر پیروی از حاکم و رویارویی نکردن آشکار و پنهان با او و پیروی همه جانبه از حاکمان را سفارش نموده است. ایشان افراد را هنگام معاشرت با پادشاهان،

به خیرخواهی آنان در دل و زبان سفارش می‌نماید. آشکار نمودن کارهای پسندیده پادشاهان و پنهان داشتن زشتی‌ها و خوی ناپسند آن، ایستادگی در فرمانبرداری از پادشاهان، ترک بهره‌مندیهایی از خود و رساندن سود به پادشاهان و در مجموع خودداری از هر کاری که سبب مکدر شدن خاطر آنان می‌گردد از دیگر وظایفی است که خواجه برای مردم در نظر می‌گیرد. (همان: ۲۷۳)

البته باید توجه داشت که خواجه در لابلای سخنان خود، نارضایتی خود را از برخی رفتارهای ناپسند حاکمان و اطرافیان آنها آشکارا مطرح می‌سازد و این امر نشان می‌دهد که وی در دل از آنان بیزار است. مانند مورد زیر:

«و آن همت‌ها آن بود که بدان از همه خلق استخدام و تعبد خواهند، و خود را در آن و هر چه می‌کنند، مصیب شمرند. و سبب این سیرت، کثرت مدح مردمان بود ایشان را، و تواتر تصویب اعمال و آرای که از خاص و عام در مسامع ایشان تمکن یافته باشد» (همان: ۲۷۳)

از همین روست که خواجه طلب نزدیکی افراد جامعه و تلاش آنان برای ورود به دستگاه حکومتی پادشاهان را ناپسند می‌شمارد:

«باید که برطلب قربت ایشان اقدام نمایند، چه، صحبت سلطان [را] به دخول در آتش و گستاخی با سباع تشبیه کرده اند، و کسی [که] به جوار و معرفت ایشان ممتحن بود، لذت عیش و تمتع از عمر برو منقض گردد» (همان: ۲۷۱)

یکی از شواهدی که می‌تواند ناسازگاری خواجه با حکومت‌های مستبد و حاکمان خودکامه را به خوبی نشان دهد، سخن ایشان در پایان شرح کتاب «اشارات و تنبیهات» ابن سینا است. وی در این سخن دوران زندگی خود را چنین بیان می‌کند:

«... در جاهایی بودم که آتش جهنم در هر آن، در آنها زبانه می‌کشید و آتش گداخته به سرم می‌ریخت، و زمانی بر من نگذشت که چشم‌هایم پر از اشک و خیالم ناراحت و مشوش نباشد» (امین: ۱۳۸۲: ۳۰۵)

به باور خواجه فرد برای حفظ مال خود از گزند حاکم ستمکار باید به گونه‌ای نشان دهد که از بخشش مال خود در برابر حاکم ابایی ندارد؛ زیرا «اگر چنین نکند از طمع او به مال خود ایمن شود و اگر مناقشتی به کار دارد، حرص او نیز گرداند که الممنوع محروص و المبدول مملول منه» (طوسی: ۱۴۱۳: ۲۷۴)

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که خواجه نصیر از هر فرصتی برای رهایی از دست پادشاهان ستمکار و نابودی آنها بهره می‌برده است و در این میان، با پادشاهان دوران خود راه همکاری را برمی‌گزید تا از قدرت آنان در راستای دستیابی به مصالح عالی استفاده کند.

شاید دلیل اینکه دوستی و ارتباط خواجه با هلاکو خان مغول استمرار پیدا نمی‌کند و هلاکو،

نسبت به وی بدگمان شده و تصمیم به قتل او می‌گیرد، در انتقاداتی باشد که وی از ستمگرها و خون‌ریزیهای هلاکو داشته است. از مستندات تاریخی و سخنان پیش گفته این نتیجه به دست می‌آید که خواجه طوسی برای حفظ مصالح اسلامی در دوران حاکمان ستمگر راه تقيه را پیش گرفته و تلاش داشته تا عدالت گستری را در جامعه نهادینه نماید و جامعه بشری را از ستم حاکمان غاصب برهاند.

سخنان زیر از خواجه، می‌تواند پاسخی به ابهامات مطرح شده پیرامون سیره سیاسی ایشان باشد و نشان دهد که از نظر خواجه، شورش در برابر حاکمان ستمگر آن زمان نتیجه‌ای جز از میان رفتن انسانها نمی‌داشت:

«باید که داند که ملوک و روسا مانند سیلی باشند که از سرکوه در آید و کسی که به یک دفعه خواهد که آن را از سمتی به سمتی گرداند، هلاک شود؛ اما اگر به اول مساعدت نماید و به مدارا و تلافی یک جانب او به خاک و خاشاک بلند گرداند، به جانبی دیگر که خواهند، تواند برد. هم بر این سیاق در صرف رای مخدوم از آنچه متضمن فساد بود، طریق لطف و تدبیر باید سپرد، بر وجه امر و نهی او را برهیچ کار تحریص نفرمود، بل وجه مصلحتی که در خلاف رای او بود، با او نماید و او را به وخامت عاقبت کار تنبیه دهد و به تدریج در اوقات خلوت و موانست به امثال و حکایات گذشتگان و حیل لطیف، آن رای را در چشم او نکوهیده کند» (همان: ۲۷۲)

نتیجه گیری:

با مراجعه به اخلاق ناصری و تحلیل سخنان خواجه می‌توان گفت: خواجه با توجه به شرایط سیاسی حاکم بر زمان خود نتوانسته اندیشه‌های سیاسی خود را به روشنی و آشکار بیان نماید. لذا به نوشتن رساله اخلاق ناصری پرداخته و اندیشه‌های سیاسی خود را به صورت کتبی بیان نموده است. خواجه با تیزی، تقيه و بصیرت و آگاهی از وضعیت علمی زمانه خود و آگاهی از علایق حاکمان مغول به علم و دانش و جهت دهی علایق آنها توانست تاثیرات و اصلاحات اساسی در افکار و اعتقادات قوم مغول ایجاد نماید. خواجه با یک نوع رویکرد ترکیبی از اندیشه‌های فلاسفه یونان (آراء افلاطون و ارسطو) و آموزه‌های کلام اسلامی درصدد است تا با نگرش قرآنی و اسلامی، ابعاد مغفول مانده کلامی عدالت را روشن و رویکرد اسلام به مقوله عدالت را به درستی تبیین نماید. او با به کار بردن دو منبع اساسی یعنی عقل و شرع به دنبال ایجاد انسجام و هماهنگی میان عدالت و دیگر بخش‌های حکمت عملی اسلام است. مبانی فکری خواجه مبتنی بر آموزه‌های شیعی، کلامی و فلسفی اوست که در آن فرد و دولت، سرمایه‌دار و طبقه کارگر، هیچ کدام به تنهایی اصالت ندارند، بلکه همه اینها در داخل یک نظام معرفتی منسجم از جایگاه ویژه خود برخوردارند. عدالت از نظر خواجه نتیجه اعتدالی است که میان فضایل انسانی پدید

می‌آید. او اعتدال میان حکمت، شجاعت و عفت را عدالت دانسته و آن را موجب استحکام قوه ممیّزه که همان عقل انسانی است می‌شمارد. خواجه عدالت را به تنهایی در رسیدن به جامعه ایده‌آل و آرمانی کافی نمی‌داند و وجود ارزشهای اخلاقی دیگر را لازم می‌شمارد و حکومت و دولت را به عنوان ابزاری برای عدالت صیانتی معرفی می‌کند و با طرح مسأله ناموس الهی به مسأله عدالت رنگ و بوی دینی می‌دهد.

خواجه نصیر برای عدالت خاستگاه الهی در نظر گرفته و آن را جامع همه فضایل انسانی می‌داند. وی بر این باور است که منافع و خیراتی که به عموم مردم تعلق دارد باید با رعایت شایستگی افراد، به صورت عادلانه میان آنان تقسیم گردد. ایشان عدالت را روح حاکم بر مسئولان حکومت، دانسته و بر این باور است که دین، حکومت و اقتصاد، سه ابزار بایسته برای اجرای عدالت است که بدون این سه عدالت در میان مردم شکل نمی‌گیرد. از منظر خواجه دلیل بیماری جامعه جهانی، یکی حکومت استبدادی و دیگری هرج و مرج و به هم ریختگی وضعیت جامعه است. از این رو برای دوری از بیماری جامعه، باید در مرحله نخست حاکم عادل وجود داشته باشد و در مرحله دوم نظم اجتماعی در میان مردم حاکم باشد، تا زمینه برای رفاه اجتماعی عمومی که نتیجه عدالت ورزی است فراهم آید.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۰ ق) *لسان العرب*، بیروت لبنان، انتشارات دارالفکر.
۲. امین، حسن، (۱۳۸۲)، *اسماعیلیان و مغول و خواجه نصیرالدین طوسی*، قم، دایره المعارف فقه اسلامی، چاپ اول.
۳. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۲)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی*، تهران، انتشارات بهبهانی، چاپ اول.
۴. خوادیان دامغانی، (۱۳۸۲)، *رمضان، سیمای عدالت در قرآن و حدیث*، تهران، لوح محفوظ، چاپ اول.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۲)، *مفردات الفاظ القرآن*، بی‌جا: کتابفروشی مرتضوی، چاپ دوم.
۶. سید رضی، *نهج البلاغه*، (۱۳۸۸)، ترجمه محمد دشتی، تهران، انتشارات وجدانی.
۷. لیثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶)، *عیون الحکم و المواعظ (الیثی)*، محقق / مصحح: حسنی بیرجندی، حسین، قم، دار الحدیث، چاپ اول.
۸. مدرسی زنجانی، محمد، (۱۳۶۳)، *سرگذشت و عقاید فلسفی طوسی*، تهران انتشارات امیر کبیر.
۹. معین، محمد، (۱۳۶۲) *فرهنگ فارسی معین*، تهران، مؤسسه امیر کبیر.
۱۰. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، (۱۳۳۹)، *اخلاق محتشمی و سه رساله دیگر او*، دیباچه و مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، (۱۴۱۳ ق)، *اخلاق ناصری*، تهران، انتشارات علمیه اسلامی، چاپ اول.
۱۲. نعمه، عبدالله، (۱۳۶۷)، *فلاسفه شیعه*، سید جعفر غضبان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

نژادپرستی در فلسفه اخلاق کانت با تکیه بر امر مطلق کانتی

علیرضا ملکی^۱

محسن جوادی^۲

چکیده

نژادپرستی در معنای فراگیر خود به معنای برتری برخی انسان‌ها بر برخی دیگر به واسطه نوع نژاد آن‌هاست. موضوع نژادپرستی در علوم مختلفی از جمله سیاست، جامعه‌شناسی، حقوق، روان‌شناسی و به ویژه علم اخلاق مورد توجه قرار گرفته است. در برخی سیستم‌های اخلاقی، همچون دستگاه فلسفه اخلاق کانت، موضوع نژادپرستی، همانند بسیاری از موضوعات موردی دیگری، مورد توجه خاص قرار نگرفته است. اما این امر بدین معنا نیست که نتوان بر اساس آن سیستم، نژادپرستی را بررسی کرد.

در این نوشتار سعی بر آن است تا بر اساس دستگاه اخلاقی کانت و با شرح و توضیح سه تنسیق مشهور او از امر مطلق، به استخراج و استنتاج نظر کانت در باب بحث نژادپرستی پرداخته شود. در فرجامین تحقیق، این نتیجه رخ خواهد نمود که کانت، بر اساس دستگاه اخلاقی خود، نمی‌تواند نژادپرستی را موجه بداند. در نظر کانت، فضیلت اخلاقی عبارت است از ادای تکلیف یا فعل مطابق تکلیف، که این امر نمی‌تواند ارتباطی با نوع نژاد فاعل فعل داشته باشد. این امر در حالی است که برخی، پاره‌ای از نظرات او، از جمله امر مطلق متعین، را موجب بروز عقاید نژادپرستانه می‌دانند.

واژگان کلیدی

کانت؛ فلسفه اخلاق؛ نژادپرستی؛ بررسی اخلاقی؛ تنسیق‌های سه‌گانه امر مطلق.

۱. دانش‌آموخته مقطع کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه غرب، دانشگاه مفید. (نویسنده مسئول)

Email: armaleki@yahoo.com

Email: moh_javadi@yahoo.com

۲. استاد دانشگاه قم.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۴/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۲

طرح مسأله

«نژادپرستی» (Racism) در اصطلاح به معانی مختلفی تعبیر شده است. به طور کلی معنای این اصطلاح را می‌توان این گونه بیان کرد که نژادپرستی «برتر و بهتر دانستن افراد یک نژاد نسبت به نژاد دیگر از لحاظ اجتماعی، اقتصادی، قلمرو زندگی و مانند آن‌ها»^۱ است. و یا همچنین می‌توان معتقد بود «عقیده‌ای که بر مبنای آن افراد بشر یکسان خلق نشده‌اند و بعضی نژادها و اقوام نسبت به بعضی دیگر برتری و امتیازات بیشتری دارند»^۲ را نژادپرستی نامید.

در قرون اخیر این موضوع و به عبارت دقیق‌تر، این معضل، همواره مورد توجه و علاقه بسیاری از شاخه‌های علوم اجتماعی قرار داشته است. از جمله می‌توان علم سیاست، جامعه‌شناسی، حقوق، روان‌شناسی و اخلاق را نام برد. البته هر یک از این علوم از نگاه و دریچه خاص خود به این موضوع نگریسته‌اند. اما علم اخلاق، دستگاه‌های اخلاقی و به ویژه فلسفه اخلاق از جمله علومی هستند که نژادپرستی از نگاه آنان باید بررسی شود. بررسی اخلاقی این موضوع کاری سترگ و پدمانه است. از این رو، در این نوشتار سعی بر آن است تا با عطف نظر به بخشی از سیستم اخلاقی فلسفه کانت، این موضوع بررسی گردد.

تا به حال نظریات اخلاقی کانت به صورت‌های مختلفی شرح و توضیح داده شده است. از جمله این نظریات، نظر کانت در باب فعل و عمل اخلاقی است که به صورت مکرر صورت‌بندی و تنظیم شده است. هر یک از متفکران و یا شارحان کانت، که خود را به نوعی با سیستم اخلاقی کانت در مواجهه دیده‌اند، وجوهی از این نظر اخلاقی وی را برجسته و پررنگ کرده‌اند. در حقیقت در نگاه کانت برای اینکه یک فعل، اخلاقی باشد «کافی نیست که با قانون اخلاقی مطابقت کند، بلکه باید از برای قانون نیز باشد؛ وگرنه چنین مطابقتی [مطابقت فعل با قانون اخلاقی] صرفاً محتمل و ناستوار خواهد بود». (کانت، ۱۳۶۹: ۶)

می‌توان یکی از بهترین صورت‌بندی‌ها، که مطابق سه بخش اصلی اثر کانت، در سه بخش تنظیم شده و به تحلیل سه گذر اخلاقی کانت می‌پردازد، را این گونه بیان کرد:

«گذر از معرفت اخلاقی عمومی به معرفت فلسفی آن» با توجه به «اراده نیک» به عنوان

یگانه خیر مطلق؛

«گذر از فلسفه توده‌پسند اخلاق به مابعدالطبیعه اخلاق» با توجه به «امر مطلق» در برابر

«امر شرطی» و سه ضابطه امر مطلق یعنی: قانون کلی، انسانیت به عنوان غایت بالذات، و اراده

واضح قانون عام؛

۱. فرهنگ بزرگ سخن، حسن انوری، ذیل مدخل «تبعیض نژادی».

۲. فرهنگ بزرگ سخن، حسن انوری، ذیل مدخل «تعصب نژادی».

«گذر از مابعدالطبیعه اخلاق به نقد عقل عملی محض» با توجه به «اختیار» به عنوان پیش فرض و اساس هر عمل اخلاقی. (کانت، ۱۳۶۹: ۱۱)

در این مقاله سعی بر آن است که بر اساس گذر دوم اخلاق کانت، به بررسی مسئله نژادپرستی پرداخته و مشخص نماییم که این مسئله از نظر دستگاه اخلاقی کانت یک امر اخلاقی است یا خیر؟ البته از آنجا که وی بدین مسئله تصریح نکرده است، ما با توجه به امر مطلق بر سه تنسیق اخلاقی وی تأکید کرده و بر اساس شرح و توضیح این سه تنسیق به استخراج و استنتاج نظر نهایی کانت در بحث نژادپرستی خواهیم پرداخت.

البته خوانندگان به این نکته توجه دارند که همین موضوع نژادپرستی را می‌توان از دو گذر اخلاقی دیگر نیز بررسی کرد. در حقیقت، بررسی نژادپرستی از دید «اراده نیک» و «اختیار» نیز موضوعات جالبی است که باید بررسی و تبیین شوند. اما در این مقاله نگارنده قصد بررسی نژادپرستی را از گذر هر سه دیدگاه ندارد. بررسی نژادپرستی از منظر امر مطلق کانتی تنها دریچه‌ای است که در این نوشتار بدان پرداخته خواهد شد.

برای دستیابی به یک نگاه جامع در باب موضوع مورد بحث در ابتدا به طور مختصر موضوعاتی همچون امر مطلق و امر مشروط، امر متعین و شهود اخلاقی از دید کانت بیان خواهد شد. سپس تنسیق‌های سه گانه امر مطلق از دید کانت شرح و توضیح داده می‌شود. در نهایت به بررسی نظر کانت در باب نژادپرستی از نظرگاه این سه تنسیق می‌پردازیم و بر اساس هر تنسیق، و به وسیله عرضه مسئله نژادپرستی بر آن، نظر اخلاقی کانت در این باب را استخراج خواهیم کرد.

استخراج این نظر کانت در حالی است که برخی معتقدند امر مطلق کانتی موجب بروز عقاید نژادپرستانه و برخی اعمال خشونت آمیز و قهری در باب برخی افراد است. در انتهای همین نوشتار به این ادعا نیز پاسخ داده خواهد شد.

امر مشروط و امر مطلق

در تقسیم اموری که توسط عقل نظری و عقل عملی صورت می‌پذیرد، نکات و موضوعات مختلفی بیان می‌شود. از این رو و در سیستم فلسفی کانت، در عقل عملی، تقسیمی میان امر مشروط و امر مطلق برقرار است.^۱

امر مشروط به شکل عمومی به وسیله یک «اگر» شروع می‌شود، همانند آنکه «اگر می‌خواهی موفق شوی، تلاش کن!» در این موضوع غایت و یا هدف ما، مشروط است و «امر»، وسیله دستیابی به آن را بیان می‌کند. در حقیقت «اعتبار همه این امرا را می‌توان بر وفق این

۱. پرداختن به موضوع «امر/دستور» در اخلاق امری متداول است. در این نوشتار، این موضوع برای حصول به نحوه دستیابی به «فعل اخلاقی» مورد نظر واقع شده است.

اصل اعلی که هر که غایت را اراده کند، وسایل را اراده خواهد کرد، تثبیت کرد.» (راس، ۱۳۸۶: ۸۹)

در سوی دیگر، امرهای مطلق عموماً دارای «اگر» نیستند. در واقع در این نوع از «امر»، هر آنچه می‌بایست به صورت غیرمشروط شکل یابد و صورت پذیرد به ما نشان داده خواهد شد. به عنوان مثال اگر بگوییم «پنجره را ببند!» در این صورت امر یا دستور، دلخواه خواهد بود مگر آنکه در جواب به پرسش «چرا؟» پاسخ داده شود. اگر این پرسش، در حد قناعت مخاطب پاسخ داده شود، «امر» نیز از حالت اطلاق خارج شده و به یک امر مطلق غیرتحکمی (دلخواهانه) تبدیل خواهد شد. همانند آنکه «برای آنکه سرما نخوری، پنجره را ببند». البته تنها در صورتی که پاسخ، نشان دهنده خود فعل به عنوان یک غایت باشد، ما واجد یک امر مطلق غیرتحکمی خواهیم بود. اما از طرفی می‌توان امر مطلق را تصور کرد که تحکمی باشد و در متن آن اجبار و تحکمی جای داده شده باشد. در حقیقت علامت این حالت، به طور معمول حضور یک «باید» است. همچون آن که بیان کنیم: «شما باید پنجره را ببندید». اصل اعلای اوامر مطلق، بر مبنای این فرض که تنها یک اصل این چنینی وجود دارد، **امر مطلق متعین** نام گرفته است.

امر مطلق کانتی را می‌توان یکی از پایه‌های مکتب اخلاقی «وظیفه‌گرایی» (Deontology) دانست. بر طبق اصول این مکتب اخلاقی، غایت فعل اخلاقی در خود فعل نهفته است. در نظر کانت امر مطلق تنها اصل اخلاقی است که اراده متعین تشکیل می‌شود. در حقیقت در نظر او «چنین هنجاری یکتاست و وجود بیش از یکی آن، امکان پذیر نیست» (راس، ۱۳۸۶: ۶۷)

کانت بر این باور است که صورت‌بندی‌های مختلف امر مطلق متعین را می‌توان تنها با تفکر عمیق درباره ایده خودمختاری استنتاج کرد. در نظر وی این ایده به تنهایی برای توصیه کردن آن صورت‌بندی‌ها به همه موجودات معقول کفایت می‌کند. وی همچنین معتقد است که این صورت‌بندی‌ها، اندیشه اخلاقی متعارف (عرفی) را تأیید می‌کنند؛ درست همان‌طور که اصول تألیفی پیشینی فاهمه، معرفت را مورد تأیید قرار می‌دهد. از این رو، بایسته است برای تحقق بهتر اهداف این نوشتار و دست‌یابی به دیدگاه واضح‌تری نسبت به موضوع اصلی، اندیشه‌های اخلاقی عرفی و شهوذهای اخلاقی از منظر کانت بررسی شود.^۱

برخی از این شهوذهای متعارف (عرفی) که نظریه کانت تبیین می‌کند، این‌گونه هستند:

محتوای اخلاق. اخلاق عرفی، احترام به دیگران و خود را سفارش می‌کند و همچنین استثنا قائل شدن برای خویش را نهی می‌کند و همه آدمیان را در برابر قانون اخلاقی مساوی به شمار می‌آورد.

۱. از آنجا که بررسی کامل این امر مورد نظر ما نیست، در اینجا به ذکر و توضیح مختصر پیرامون این امور بسنده شده است.

نیروی اخلاق. بر اساس نظر کانت، محرک امر اخلاقی کاملاً با محرک نفع یا میل تفاوت دارد. اخلاق به نحو مطلق و ضروری حکم می‌راند و ما نیروی آن را حتی هنگامی که کاملاً آن را زیر پا می‌گذاریم، حس می‌کنیم.

اراده خیر. قضاوت اخلاقی، متوجه نتیجه عمل نیست بلکه به نیت خیر یا شرّی که در آن ظاهر می‌شود، توجه دارد. بنابراین به قول کانت در کلام مشهورش «در این عالم، یا امکاناً در خارج آن، هیچ چیزی را نمی‌توان بدون توضیح اضافی به عنوان خیر تلقی کرد، الاّ اراده خیر.» (کانت، ۲۰۱۴: ۱۱) ما تنها می‌توانیم نگاه خود را معطوف به نیت خیر و شرّی نماییم که فاعل فعل دارای آن بوده است.

فاعل فعل اخلاقی. فاعل فعل اخلاقی، برخلاف عوامل طبیعی، به نحو متفاوتی انگیزه می‌شود و مقومات دیگری دارد و در واقع افعال او هم دارای علت و هم دلیل اند.

نقش قانون. ما میان عملی که بر طبق وظیفه صورت می‌پذیرد و عملی که از سر وظیفه‌شناسی انجام می‌شود، تفاوت قائل می‌شویم و تنها نوع دوم را مشمول تحسین خود قرار می‌دهیم. عمل نوع دوم (عمل مطابق اخلاق) واجد ارزش اخلاقی است.

با توجه به مضامین شهادهای اخلاقی در نظر کانت، در اینجا تنسیق‌های سه گانه وی از امر مطلق را بررسی خواهیم نمود. این امر موجب آن خواهد بود که نظریات اخلاقی کانت در باب شهادهای عرفی و متعارف اخلاقی در قالب این سه تنسیق به خوبی بیان شوند و در باب امر اخلاقی به ثمر بنشینند. در حقیقت نگارنده بر اساس مفاد شهادهای متعارف اخلاقی کانت و سه تنسیق وی از امر مطلق متعین است که می‌تواند به هدف اصلی نوشتار دست یابد. لازم به توضیح است که هر یک از مفاد شهادهای اخلاقی عرفی نیز می‌تواند موضوع مورد نظر ما را به تثبیت برساند. اما در این نوشتار صورت‌بندی‌های کانت از امر مطلق متعین، منظور اصلی ماست و بررسی موضوع از دیدگاه شهادهای اخلاقی باید به نوشتار دیگری سپرده شود.^۱

نخستین ضابطه‌مندی امر مطلق: «ضابطه قانون کلی»

امر مطلق، برخلاف یک امر شرطی، به گونه‌ای است که شخص را از ویژگی‌های اصلی خود آگاه می‌سازد. چرا که امر مطلق، تعین یافته و نیازی به تکمیل ندارد. این موضوع در صورتی است که در امر شرطی ما برای دست‌یابی به ضابطه ویژگی اصلی آن، نیازمند جزء شرط خواهیم بود. با این نگاه، امر مطلق امری است که تنها شامل این دو مورد باشد:

کلیت.

ضرورت.^۲

۱. برای آن که شهادهای اخلاقی کانت و رابطه مستقیم آن‌ها با موضوع نژادپرستی زیاد دور از نظر و بدون بررسی نماند، نگارنده اشاره‌ای کوتاه به این رابطه در نتیجه‌گیری این نوشتار کرده است.

۲. منظور از ضرورت، ضرورت انطباق قاعده با قانون است.

از این رو، به غیر از کلیتی که هر قانون به صورت مشخص واجد آن است، امر دیگری وجود ندارد تا قاعده با آن منطبق گردد؛ در حقیقت «کلیت» تنها ویژگی‌ای است که قاعده باید داشته باشد. اگر این موضوع مورد پذیرش ما واقع شود، تنها یک امر مطلق وجود خواهد داشت: «تنها طبق قاعده‌ای عمل کن که در عین حال بتوانی اراده کنی [همان قانون] قانون عام شود».^۱ (کانت، ۱۳۶۹: ۶۰)

به عبارت دیگر، کانت معتقد است باید طوری رفتار نماییم که با انتخاب قاعده‌ای از سوی ما، آن قاعده به قانون بالفعل طبیعت تبدیل شود. در حقیقت وی معتقد است مبتنی کردن ادراک درستی یک عمل بر گرایش آن به تحقق غایتی خاص، محروم کردن امر تکلیف از ویژگی اطلاق آن است؛ در این صورت، تکلیف، امری شرطی می‌شود. (راس، ۱۳۸۶: ۵۲)

کانت نخستین صورت‌بندی (تنسیق/ضابطه) خود از امر مطلق متعین را بر مبنای قاعده معروف موسوم به «قاعده طلایی» (Golden Rule) بنا کرده است. این قاعده بیان می‌دارد «ما باید آن گونه رفتار (عمل) کنیم که انتظار داریم با ما رفتار شود». در واقع این قاعده، پیشین (apriori) است؛ چرا که مبتنی بر چیزی است که می‌تواند بر مبنای عقل صرف، خود را توصیه کند. (اونی، ۱۳۸۱: ۹۵) در حقیقت کلی بودن صورت این قاعده و ضروری بودن آن، در امر «باید» نهفته است که قاعده آن را به خوبی تبیین می‌کند. این تنسیق از امر مطلق این موضوع را به ما گوشزد می‌کند که در تعامل و اوامر خود با دیگران، هیچگاه نباید اصل خودمختاری و آزادی او را دور از نظر داشته باشیم.

این اصل کانت از آن رو که روح عمل نیک اخلاقی را مطرح می‌کند، اهمیت ویژه‌ای دارد. اما در باب این صورت‌بندی دو سؤال می‌تواند مورد نظر و توجه قرار گیرد. ابتدا فاعل اخلاقی مورد این پرسش از شخص خویش واقع می‌شود که «آیا قاعده مورد نظر، می‌تواند قانون عام طبیعت شود؟» و پرسش دوم اینکه «آیا من می‌توانم چنین اراده کنم که این قاعده به یک قانون عام طبیعت مبدل گردد؟» در حقیقت این دو پرسش از کنکاش در این صورت‌بندی از امر مطلق است که شکل می‌گیرد.

در واقع هر دو سوال فوق از این نکته نشأت می‌گیرند که اگر فعل متضمن اخلاق و قواعد آن باشد، آیا می‌توان آن را به قانونی از قوانین طبیعت مبدل نمود؟ به نظر می‌رسد پاسخ کانت به هر دو سؤال مثبت است. در حقیقت گویی کانت این پاسخ مثبت به این دو سؤال را به نوعی از ویژگی‌های فعل‌هایی می‌داند که بر اساس امر مطلق به آن پرداخته‌ایم. به این معنا که اگر فعلی

۱. در واقع این اصل، جنبه کلیت یک قانون اخلاقی را گوشزد می‌کند. بر طبق نظر کانت، کلیت و ضرورت دو ویژگی خاص یک عمل اخلاقی است.

بر مبنای امر مطلق شکل پذیرد و صورت گیرد، می‌توان این ویژگی را نیز برای آن در نظر آورد.

دومین ضابطه‌مندی امر مطلق: ضابطه انسانیت در مقام غایت بالذات

در نظر کانت غایات به دو دسته عینی و ذهنی تقسیم می‌شود. یک دسته از غایات به صورت ذهنی‌اند که این امر موجب پیدایش اصول عملی مادی، یا همان اوامر شرطی می‌شوند. اما از سویی دیگر، برخی غایات، ممکن است عینی باشند که در این حالت، این دسته از غایات اصول عملی صوری یا اوامر مطلق را پدید خواهند آورد. حال اگر امر مطلق بر آمده از یک غایت عینی است، باید از آن غایت ابتدا مفهومی کسب کرد که بتوان بر اساس آن، غایت را در بین تمام افراد گسترش داد. در نهایت دستور کار این‌گونه خواهد شد:

«چنان رفتار کن که انسانیت، خواه در شخص خودت یا در دیگران، انسانیت هرگز نه در حکم وسیله صرف، بلکه همیشه به عنوان غایت به شمار آید». (کانت، ۱۳۶۹: ۷۴)

در حقیقت این بیان کانت، انسانیت و افعال انسانی او را به عنوان یک غایت برای افعال هر شخص در نظر می‌گیرد. کانت کوشیده است تا با تمییز غایات عینی از غایات ذهنی، این مفهوم را نیز وارد نظریه اخلاقی خود کند. اما در طرز تلقی کانت از دومین ضابطه، نکته‌ای قابل تأمل است. وی تصریح می‌کند هنگام بیان نخستین ضابطه تنها ثابت کرده است که اگر تکلیف واقعی عینی دارد، باید در قالب نخستین ضابطه باشد. اما از آنجا که در هر انسانی اراده نیک وجود دارد، شخص باید در تمام اعمال خود، متوجه این نکته باشد که فرد مقابل ما نیز واجد اراده نیک است. در این صورت ما به وسیله اعمالمان باید سعی در حفظ و تقویت آن اراده داشته باشیم. در حقیقت می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که بر اساس تنسیق دوم از امر مطلق کانت، ما این اجازه را نداریم که به وسیله عمل خود، اراده نیک افراد دیگر را نادیده گرفته و یا آن را از بین ببریم.

در واقع دومین صورت‌بندی اصلی امر مطلق متعین، این قانون است که باید «چنان عمل کنیم که، انسانیت، خواه متعلق به خودمان یا دیگری، همواره به عنوان یک غایت در نظر گرفته شود، و نه صرفاً به عنوان یک وسیله». به واقع «انسانیت» در این مقام همه موجودات معقول را شامل می‌شود. تمایز میان آن موجوداتی که می‌توانند تنها به عنوان وسیله به شمار آیند و آنها که نمی‌توانند، همان است که بدان در تمییز اشخاص از اشیاء اشاره می‌کنیم. در حقیقت این تمایز مبنای مفهوم «حق» است. ما بر اساس همین مفهوم است که می‌توانیم قوانین، به خصوص قوانین اخلاقی، را به صورت عادلانه وضع و اجرا نماییم.

سومین ضابطه‌مندی امر مطلق: ضابطه واضع قانون عام

کانت ضابطه سوم را این‌گونه بیان می‌کند:

«ایده اراده هر موجود عاقل در مقام اراده واضع قانون عام». (کانت، ۱۳۶۹: ۷۸)

آنچه کانت در نظر دارد این است که اصل عینی هر قانون‌گذاری عملی (مطابق با ضابطه نخست) در قاعده و صورت کلی‌اش، که آن را مستعد قانون بودن می‌سازد، قرار دارد. در حقیقت بر اساس تنسیق سوم، هر فردی می‌تواند این اراده را کند که اراده او به یک قانون عام و فراگیر تبدیل شود. به عبارت دیگر وضع یک قانون عام، بر اساس این ضابطه، در اختیار هر فرد عاقلی قرار خواهد گرفت که وی این امر را اراده کند.

در چنین فضایی هر عضو می‌داند که عضو دیگر، واضع قانون عام است و در نتیجه بر این اساس با وی رفتار خواهد کرد. حال اگر تمام قوانین و وضع آن‌ها با در نظر گرفتن این ویژگی باشد، هر عضو برای اینکه قانون بهتر و مناسب‌تری برای او وضع شود، سعی بر آن دارد تا خود نیز برای دیگران قانون مناسب‌تر و بهتری وضع کند. چرا که این امر، یک موضوع دو طرفه است. بدین معنا که اگر ما به عنوان یک فرد عاقل واضع قوانین عام، قانون مناسب و عادلانه‌ای را برای افراد دیگر وضع کنیم، آنان نیز در مقابل چنین خواهند کرد. زیرا آنان نیز عاقلند. به نظر می‌رسد این قید «عاقل»، علاوه بر خروج موجودات فاقد نطق و عقل، شیوه‌ای از انسانیت را نیز برای ما مشخص می‌نماید.

همچنین با توجه به سومین صورت‌بندی، باید به گونه‌ای رفتار کرد که «اراده هر موجود معقول به عنوان یک اراده قانونگذار عام» فرض شود. به این ترتیب «هر موجود معقول نیز می‌باید چنان عمل کند که گویی با قوانین کلی‌اش در هر مورد، یک عضو قانون‌گذار قلمرو غایات است». (کانت، ۲۰۱۴: ۴۹-۵۵) این ضابطه، این نکته را بیان می‌کند که همه گمانه‌زنی‌ها در مورد غایات، عبارت است از وضع کردن (مفروض گرفتن) یک عالم مثالی (ایده‌آل) که در آن چیزها همان گونه هستند که باید باشند؛ و آن گونه که باید باشند، هستند. در این قلمرو، هیچ چیز در تعارض با عقل قرار ندارد و موجود معقول در آن، هم حاکم و هم محکوم قانونی است که در برابر او قرار دارد. در این مقام به هیچ وجه نمی‌توان تمایزی را در مستعملین قانون برقرار دانست.

بررسی نژادپرستی بر اساس تنسیق‌های سه گانه امر مطلق

در این بخش از نوشتار ابتدا بر اساس هر تنسیق، به بحث پیرامون نژادپرستی خواهیم پرداخت و پس از آن بر اساس مطالب مطرح شده و نتایج بدست آمده در هر بخش، به یک جمع‌بندی و نتیجه‌گیری کلی در دید کانت خواهیم پرداخت و نظر نهایی وی در این موضوع را از این طریق استخراج خواهیم نمود.

نژادپرستی در واقع به امری اطلاق می‌شود که بر اساس آن یک قوم و یا گروهی از مردم، خود را بر اساس پیشینه تاریخی و نوع نژاد خود، از دیگران بالاتر دیده و نحوه نگاه و مدیریت خود را به گونه‌ای رقم می‌زنند که در آن، نژاد خود برتر از دیگران قرار گیرد. در طول تاریخ و در

علوم مختلف، بسیار به این مسئله پرداخته شده است. هر یک از این علوم، بر اساس اصول موضوعه خود، از زاویه‌ای به این مسئله نگریسته‌اند. در این میان، علم اخلاق و همچنین به دنبال آن فلسفه اخلاق، نگاه بسیار دقیق‌تر و موشکافانه‌تری به این مسئله و معضل دارد. اما در سیستم اخلاقی کانت، این مسئله به صورت مستقل بررسی و تدوین نشده است. با این وجود در این بخش سعی بر آن است تا بتوان نگاه اخلاقی کانت به این مسئله را با توجه به اصول اخلاقی‌ای که وی برای فعل اخلاقی و فضیلت‌مند مطرح می‌کند، بدست آورد. در واقع در این بخش از نوشتار ما به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که آیا می‌توان بر اساس ضابطه‌های امر مطلق کانتی، نژادپرستی را به کلیت و ضرورت امر اخلاقی نزدیک کرد یا نه؟ در واقع اگر نتوان این امر را صورت داد به این معناست که در نظر کانت، نژادپرستی نمی‌تواند به عنوان یک امر اخلاقی پذیرفته شود.

بررسی نژادپرستی بر اساس تنسیق اول از امر مطلق

این تنسیق به بحث توانایی ما در ایجاد قانون کلی یا به عبارت دیگر، به ضابطه قانون کلی می‌پردازد. این موضوع بدین معناست که تنها طبق قاعده‌ای عمل کن که در عین حال بتوانی اراده کنی آن قانون یک قانون عام بشود. اگر بخواهیم ویژگی و فاکتور اصلی این ضابطه را پررنگ کنیم، عمومیت و کلیتی است که ما باید بتوانیم به یک قاعده و فعل برای اخلاقی شدن، اعطا کنیم.

در حقیقت عمومیت ویژگی‌ای است که محور اصلی تنسیق اول را در اختیار دارد. بر اساس این ویژگی، قوانین اخلاقی باید به صورتی تفسیر شود که بتوان آن قانون را از سمت هر شخص و برای هر شخص دیگر به تصویب رساند و آن را به مرحله اجرا گذاشت. به عبارت دیگر متن قانون اخلاقی و شیوه اعمال آن باید به گونه‌ای باشد که هر فرد صاحب عقل بتواند آن را برای دیگری برقرار نماید. همچنین این قانون باید به گونه‌ای باشد که قابلیت اعمال بر تمام افراد بشر را داشته باشد. در واقع «عمومیت» به تنهایی اصطلاح و عبارت پیچیده‌ای نیست که بخواهیم پیرامون صرف این اصطلاح توضیح دهیم، اما اصلی که در این میان باید از آن صحبت کنیم اعمال نژادپرستی به عنوان یک قانون عام است. در حقیقت باید دید که آیا می‌توان عمومیت مورد اشاره را به قانون نژادپرستی و عمل بر اساس آن تعمیم داد؟

اگر بخواهیم نژادپرستی را به صورت یک قانون تعریف کنیم، باید معتقد بود که افراد باید بر اساس نژاد و بسته خانوادگی خود به طبقات و درجاتی تقسیم گردند. در حقیقت این نوع تعبیر از نژادپرستی یک دیدگاه گسترده‌تری نسبت به نظریه طبقات اجتماعی یونان باستان است. در این نگاه، کل جامعه بشری به طبقات مختلفی بر اساس نژاد خود تبدیل خواهند شد. لازمه این قانون و عمل بر اساس آن تشکیل و تعریف نژادهای برتر و فروتر است. این موضوع در دو حالت امکان پذیر است:

باید معتقد شویم افراد از زمان خلقت، خاص و دارای شان ویژه‌ای گشته‌اند. بر اساس نوع و پیشینه تاریخی، سیاسی، فرهنگی و... آن نژاد، می‌بایست افراد آن را برتر یا فروتر از دیگران بدانیم.

تفاوت نگاه دوم با نگاه اول در این است که در نگاه دوم افراد یک نژاد می‌توانند در ابتدا واجد برتری نباشند، اما در ادامه و بر اساس عملکرد خویش واجد این امر گردد. به عنوان مثال نژادی را در نظر بگیرید که تا پیش از برهه معینی از تاریخ، از هیچ اشرقیّت و برتری نسبت به نژادهای دیگر برخوردار نبوده است، اما به واسطه پیروزی در نزاع یا هزاران حالت فرضی دیگر به یک قوم برتر تبدیل می‌گردد.

اما طبقه‌بندی و عمل بر اساس این نگاه، دو ایراد عمده دارد:

اولاً آنکه تشخیص و تعریف نژادهای برتر و میزان برتری آنها، معیار مشخصی ندارد و نمی‌تواند از اصول خاصی پیروی کند. در واقع اگر ما بخواهیم اقوام مختلف را درجه‌بندی و غربالگری نماییم، باید معیارها و ملاکات مشخص و معینی داشته باشیم که این ملاکات بتوانند بر تمام افراد بشر اعمال شوند تا بتوان به دسته‌بندی آنها پرداخت. اما چنین معیارهایی که مورد اتفاق تمام افراد بشر باشد وجود ندارد. در این صورت هر نژادی می‌تواند مدعی باشد که نژاد او، نژاد برتر جامعه بشری است و دیگر نژادهای موجود باید از نژاد وی فروتر و پایین‌تر باشند. واضح است که هیچ‌گاه چنین توافقی صورت نخواهد گرفت.

اما ایراد دوم آن است که، بر فرض تحقق و دسته‌بندی، نژادهای فروتر از این دسته‌بندی پیروی نخواهند کرد و از این طریق، این قانون عمومیّت خود را از دست خواهد داد. در واقع با اعمال این دو ایراد، کلیّت و ضرورت انطباق قاعده از میان خواهد رفت و این قانون توانایی تبدیل شدن به یک قانون اخلاقی را از دست خواهد داد. به عبارت دیگر، بر اساس این تنسیق، ما باید تنها طبق قاعده‌ای رفتار کنیم که در عین حال بتوانیم آن قانون را به یک قانون عام تبدیل کنیم. حال اگر بخواهیم نژادپرستی به یک قانون عام تبدیل شود، باید تمام افراد بشر از آن پیروی کنند. در صورتی که قطعاً نژادهای فروتر، در صورت توانایی دسته‌بندی و تقسیم نژادها، تمایلی به برقراری چنین قانونی نشان نخواهند داد و آن را نمی‌پذیرند. و در نهایت ما نمی‌توانیم ضرورتی را برای این قانون تعریف نماییم که بر اساس آن ضرورت، توانایی تعمیم این قانون را به یک قاعده عام داشته باشیم.

برای توضیح بیشتر در نظر بگیرید مجمعی برای تعیین و تصویب این ملاکات تشکیل شود. اگر بخواهیم ملاکاتی که در این مجمع تعیین می‌شود، مورد اتفاق تمام افراد قرار گیرد، باید حداقل از هر نژاد و تیره بشر یک نماینده در آن‌جا حاضر باشد. در صورت تحقق این پیش‌فرض، که خود محال می‌نماید، به نظر هیچ توافقی صورت نخواهد پذیرفت. به عنوان مثال سفیدپوستان تمایل

دارند یکی از ملاکات «رنگ پوست و سفید بودن آن» باشد که قطعاً این ملاک مورد قبول زردپوستان، سیاهپوستان و... نخواهد بود. و یا تعلق به قسمتی خاص از کره زمین نیز به همین گونه است. آن طور که واضح است ما به هیچ وجه نمی‌توانیم چنین قوانین عامی را بدست بیاوریم. با این تفاسیر به خوبی روشن است که عمل نژادپرستی و عمل بر اساس چنین نگاهی نمی‌تواند یک امر اخلاقی و دارای موضوعیت اخلاقی باشد.

بررسی نژادپرستی بر اساس تنسیق دوم از امر مطلق

ضابطه دوم در باب کرامت انسانی است و با عنوان ضابطه انسانیّت در مقام غایت بالذات آمده است. بر اساس این تنسیق، آن چیزی که مورد اعتنا و حائز اهمیت است، انسانیّت و کرامت انسان است. این امر مستوجب آن است تا ما به هر انسانی به دید خاص و درخور احترام بنگریم که قطعاً این نحوه نگرش ما، در این چارچوب، هیچ ارتباطی با نوع نژاد او ندارد. در حقیقت کرامت انسانی و انسانیّت، امری جدا از هر گونه فرهنگ، زبان، رنگ و آیین است. غایت بالذاتی که کانت از آن سخن به میان می‌آورد، می‌تواند بدین معنا باشد که خود انسان و میزان انسانیّت و نزدیکی او به این مفهوم والا است که مرتبه و مقام و شأن او را در یک جامعه انسانی مشخص می‌کند. بر این اساس، امر اخلاقی و فعل اخلاقی باید به گونه‌ای باشد که بتوان بر اساس اجرای آن فعل اخلاقی، به این غایت نیز دست پیدا کرد و در سایه فراگیر شدن افعال اخلاقی، بتوانیم انسانیّت را به عنوان غایت بالذات این امور در نظر بگیریم.

از این رو، این امر باعث می‌گردد تا نژادپرستی و عمل به آن در دید این تنسیق از امر مطلق کانتی، یک عمل خلاف اخلاق محسوب شود. زیرا در صورت اجرای نژادپرستی و رفتار بر طبق قوانین آن، کرامت انسانی گروهی از انسان‌ها، که از منظر نژادپرستان دارای نژاد فرودین هستند، در نظر گرفته نمی‌شود. در این حالت به آنها به شکل وسیله نگاه خواهد شد. به عبارت دیگر، در این شرایط انسانیّت در مقام غایت بالذات نقض می‌گردد و ما نمی‌توانیم مدعی باشیم که بر اساس طبقه‌بندی انسان بر مبنای نژاد آنها توانسته‌ایم کرامت انسانی و انسانیّت آنها را نیز در نظر بگیریم و این غایت بالذاتی که کانت برای امور اخلاقی در نظر گرفته است را به مرحله عمل در آوریم.

به عنوان مثال در نظر آورید انسانیّت و شأنیّت یک انسان حائز درجات و ویژگی‌هایی باشد که فرد باید آنها را کسب کند. حال اگر ما به نژادپرستی معتقد باشیم، معتقد شده‌ایم که تنها یک یا چند نژاد خاص توانایی دسترسی و دست‌یابی به این ویژگی‌ها را دارد. در صورتی که در واقع چنین شرطی برای این ویژگی‌ها و دست‌یابی به آنها در نظر گرفته نشده است. در حقیقت ما نمی‌توانیم فاکتورهایی را برای انسانیّت تعریف کنیم و پس از آن معتقد شویم که برخی از نژادها توانایی دست‌یابی به آن را داشته و برخی دیگر این توانایی را نداشته باشند. زیرا این امر به نوعی مصادره به مطلوب است. چرا که ما انسانیّت و شأن آن را طوری تعریف کرده‌ایم که تنها یک یا چند نژاد

خاص بتواند به آن حیطه وارد شود. در این صورت انسانیت صرف، به عنوان غایت بالذات امور، در نظر ما نمی‌آید بلکه انسانیتی را برای خود تعریف کرده‌ایم که نژاد در آن سهم عمده‌ای دارد. این موضوع را حتی می‌توان برخلاف فهم عرف و عمومی از انسان و انسانیت دانست.

مثلا در نظر بگیرید برای انسانیت پنج ویژگی و پیش شرط تعیین کرده‌ایم. نژادپرستان در این میان معتقدند که نمی‌شود مرتبه‌ای که در انسانیت بدست می‌آورند، به دیگران هم تسری پیدا کرده و آنان نیز واجد آن مقام و مرتبه گردند. چرا که در آن شرایط آن‌ها نیز با آن نژاد خاص هم مرتبه خواهند شد. به طوری که به عنوان مثال اگر یک فرد نژادپرست بتواند به هر پنج ویژگی دست یابد، دیگران می‌توانند به سه ویژگی دست یابند. از این رو فرد دارای نژاد برتر در مقام انسانیت، باید دارای شان و مرتبه‌ای فراتر گردد.

بطالان این فرض در خودش نهفته است. چرا که در تعریف موضوع انسانیت نمی‌توان شروطی را مطرح کرد (مثلا سیاه پوست نبودن) که برخی از «انسان‌ها» را شامل نشود. در این صورت این تعریف جامع افراد نخواهد بود و از درجه اعتبار ساقط است. بنابراین نژادپرستان نمی‌توانند تعریفی خاص از انسانیت مطرح کنند که تنها آنها را شامل شود و یا اینکه برخی را از شمول آن خارج کنند.

همانطور که می‌بینیم بر اساس این ضابطه از امر مطلق نیز نمی‌توان اعمال نژادپرستانه را توجیه اخلاقی نمود.

بررسی نژادپرستی بر اساس تنسیق سوم از امر مطلق

همان‌گونه که بیان شد این تنسیق، ضابطه واضح قانون عام است. بر این اساس ما باید این‌گونه در نظر آوریم که اراده هر موجود عاقل، در مقام اراده واضح قانون عام در آید. در این صورت با توجه به شرایطی که کانت برای این نوع اراده بیان می‌کند و با در نظر گرفتن این امر که موجود عاقل را چه بنامیم و که بدانیم، این ضابطه متضمن تأکید بر این حقیقت است که چنین موجوداتی جامعه‌ای را تشکیل می‌دهند که در آن هر عضوی می‌داند که عضو دیگر، در مقامی قرار دارد که می‌تواند واضح قانون عام باشد و بر این اساس با وی رفتار می‌کند.

حال اگر بخواهیم نژادپرستی و عمل بر اساس آن را به این ضابطه عرضه کنیم، بر اساس ویژگی‌های این ضابطه، این‌گونه خواهد بود که هر فرد نژادپرست خود را واضح قانون عام می‌داند و بر این اساس طبق علاقه خود، نژاد خود را برتر از دیگر نژادها و افراد هم نژاد خود را برتر از دیگر افراد جامعه می‌پندارد. در این حالت، تمام قوانین مناسب و بهینه برای یک یا چند نژاد خاص خواهد شد. اما در این صورت بن بست برای ما رخ می‌دهد. به واقع در این صورت هر فردی این ویژگی را برای خود متصور خواهد شد و در این حالت تضاد بین خواسته‌ها و رفتارهای ما اجتناب ناپذیر است. زیرا افرادی که بر اساس دسته‌بندی شخص نژاد پرست در نژاد فرودین

قرار گرفته‌اند نیز، می‌توانند قوانین عامی را وضع کنند.

کانت با در نظر گرفتن ویژگی‌ای که در این ضابطه بیان شده است، ما را از این بن‌بست نجات می‌دهد. نکته اینجاست که هر فرد در عین حالی که خود را واضع قانون عام می‌داند، به این امر نیز آگاه است که دیگری نیز چنین است و او هم واضع قوانین عام است. پس در این شرایط فردی از یک نژاد فرودست نیز می‌تواند قوانین عامی را برای تمام نژادها وضع کند و حتّاً می‌تواند با استفاده از این قوانین، افراد جامعه نژادهای بالاتر و برتر را مجبور به اموری کند که خوشایند آن‌ها نباشد. اما چون افراد هر نژاد می‌دانند که اوضاع این‌گونه به هیچ وجه به پیش نمی‌رود، بنابراین قوانین را به گونه‌ای وضع خواهند کرد که برای هیچ یک از آنها متضمن ضرر نباشد. به عبارت بهتر و نزدیک‌تر به موضوع ما، هیچ نژادی در هنگام وضع قوانین عام، حقوق دیگر نژادها را از نظر دور نمی‌کند و به تمام نژادها با یک چشم و یک اصول برخورد و رفتار می‌کند.

از این رو، نمی‌توانیم این امر را پذیرا باشیم که بر اساس این تنسیق از امر مطلق کانتی نژادپرستی به عنوان یک امر اخلاقی قلمداد شود. زیرا با توجه به محدودیت‌ها و شرایطی که برای واضع قانون عام در نظر گرفته شده است، به نظر نمی‌رسد اراده موجود عاقل بتواند بر درستی عمل نژادپرستی رأی دهد و این امر را یک امر روای اخلاقی بداند.

به عنوان مثال در نظر بگیرید در یک شهر دو نژاد مختلف زندگی می‌کنند. اگر افراد یکی از این نژادها بخواهد قانون عامی مبنی بر عدم توانایی استفاده افراد نژاد دیگر از فلان خیابان خاص وضع کند، اوضاع چگونه خواهد شد؟ منطقی است که افراد نژاد دیگر دو راه پیش روی خود دارند:

قانون عامی وضع کنند مبنی بر امکان استفاده از آن خیابان خاص توسط خودشان.

قانونی وضع کنند مبنی بر عدم توانایی افراد نژاد مقابل برای استفاده از آن خیابان.

در این صورت اوضاع نا‌بسامان و آشفته‌ای پدید خواهد آمد که هیچ راه برون رفتی از آن وجود ندارد. تنها راه حل برون رفت از این بحران توجه به اراده و توانایی طرف مقابل برای وضع قانون عام است.

در این صورت، اگر نژادپرستان بخواهند قانونی وضع کنند که این امر را زیر پا بگذارند و تنها خود را واضع قانون عام بدانند، قطعاً دچار مشکل خواهند شد. کما اینکه در جهان کنونی نیز شده‌اند. در واقع نمی‌توانند قانونی که بر مبنای نژادپرستی وضع شده است را به قانونی عام تبدیل نمود و واضع آن را واضع قانون عام دانست.

نتیجه‌گیری

حال پس از بررسی امر و عمل نژادپرستی بر اساس هر سه تنسیق امر مطلق کانت و با در نظر گرفتن نتایجی که از بررسی هر ضابطه به دست آمد، به نظر این‌گونه می‌آید که از دیدگاه کانت

نژادپرستی نمی‌تواند به عنوان یک امر اخلاقی مطرح شده و به آن عمل شود. زیرا نژادپرستی نه می‌تواند به عنوان ضابطه کلی در آید و نه می‌تواند به عنوان انسانیت به عنوان غایت بالذات امور اخلاقی تفسیر شود. همچنین این موضوع نیز تبیین شد که نژادپرستی نمی‌تواند با توجه به اینکه هر فرد واضح قوانین عام باشد، به مرحله اجرا در آید. از این رو، باید معتقد بود که کانت نمی‌تواند بر اساس این سه تنسیق از امر مطلق، با مسئله نژادپرستی موافق باشد.

همچنین توجه به این امر ضروری است که در قوانین اخلاقی که عقلی محض است، تخصیص ممکن نیست. زیرا اگر ما در یکجا این قانون را بشکنیم و تخصیصی برای آن وارد کنیم، قانون در همه جا شکسته خواهد شد. تخصیص در یک قانون به معنای معاف دانستن یک وضعیت خاص از پیروی از قانون در حال اجراست. اما به نظر می‌رسد در قوانین اخلاقی که بر مبنای اصول عقلی تام بنا شده باشند، تخصیص باعث ویرانی و لغو قانون اخلاقی خواهد شد. چرا که ماهیت این نوع از قوانین به گونه‌ای است که حتا نمی‌توانند یک استثنا را پذیرا باشند. در حقیقت ورود یک استثنا به حیطة اجرای این قوانین و عمل بر اساس امر ضد اخلاقی، باعث می‌شود ساختار و شاکله آن قانون فرو ریخته از هم بپاشد. در حقیقت با استثنا قرار دادن یک مورد، باعث می‌شود موارد مشابه به آن را نیز بتوان مورد اغماض اخلاقی قرار داد. این امر در نهایت موجب ابطال قانون اخلاقی می‌گردد. در واقع قوانین اخلاقی نباید تحت هیچ شرایطی شمول خود را از دست بدهند.

اگر بخواهیم این نظر را به صورت یکی از اشکال چهارگانه قیاس منطقی درآوریم این‌گونه خواهد شد:

مقدمه اول: در نظر کانت، فعلی اخلاقی است که منطبق با سه تنسیق امر مطلق باشد.
مقدمه دوم: عمل بر اساس نژادپرستی منطبق با هیچ کدام از این سه تنسیق امر مطلق نیست.
نتیجه: در نظر کانت عمل بر اساس نژادپرستی فعل اخلاقی نیست.
از آنجا که مقدمه اول استدلال بر اساس مباحث خود کانت است و مقدمه دوم برآمده از ارائه امر نژادپرستی بر نظرات کانت و استنتاج نظر نهایی اوست، نتیجه‌ای که بدست آمده است باید مطابق و در راستای عقاید کانت باشد و بر این اساس ما این نتیجه را نظر نهایی کانت در باب نژادپرستی و مطابقت عمل بر اساس آن با قوانین اخلاقی می‌دانیم.

البته توجه به این نکته بایسته است که در این نوشتار از پرداختن به موضوعات مختلف و شاخه‌های گوناگون نژادپرستی و همچنین بررسی جزء به جزء اعمال و افعال نژادپرستانه خودداری شده است و این امور در حیطة این تحقیق و نوشتار نیامد. زیرا این امر خود نوشتار مستقلی را می‌طلبد که هر عمل نژادپرستی، بر اساس تعریف عام از آن، یک به یک به این تنسیق‌ها عرضه شود و نتیجه آن استخراج گردد. در این نوشتار تلاش نگارنده بر آن بود تا کلیت موضوع نژادپرستی به این سه تنسیق از امر مطلق کانتی عرضه و نتیجه آن ارائه گردد.

فهرست منابع

۱. اسکروتن، راجر (۱۳۸۳)، کانت، ترجمه علی پایا، تهران، انتشارات طرح نو.
۲. بروس اونی (۱۳۸۱)، نظریه اخلاقی کانت، ترجمه علیرضا آل بویه، قم، انتشارات بوستان کتاب قم.
۳. راجر سالیوان (۱۳۸۰)، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو.
۴. راس، دیوید (۱۳۸۶)، نظریه اخلاقی کانت (شرحی بر تاسیس ما بعد الطبیعه اخلاق کانت)، ترجمه محمد حسین کمالی نژاد، تهران، انتشارات حکمت.
۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۶. کارل یاسپرس (۱۳۷۲)، کانت، ترجمه میرعبدالحسین نقیبزاده، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری.
۷. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰)، فلسفه فضیلت، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار.
۸. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰)، مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، ۲ جلد، تهران، انتشارات نقش و نگار.
۹. کورنر، اشتفان (۱۳۶۷)، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
10. Kant, Immanuel (2014), *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, tr. Tomas Kingsmill Abbott. University of Adelaide (PDF format)

انسان‌شناسی تکاملی و بن‌بست اخلاقی آن: با تأکید بر قانون طلایی

رمضان مهدوی آزادبونی^۱

چکیده

شناخت انسان و تاثیر آن بر نگرش اخلاقی یکی از مسائل مهم در فلسفه است. انسان‌شناسی تکاملی به عنوان یکی از محصولات عصر جدید با بن‌بست چاره‌ناپذیری در حوزه اخلاق مواجه است به نحوی که امکان هر نوع سازش منطقی میان آن و خداگرایی توحیدی را منتفی می‌سازد. ابعاد مختلفی را می‌توان محور تضاد میان انسان‌شناسی تکاملی و اخلاق نشان داد. تحقیق حاضر محدود به قانون طلایی خواهد بود و هدف نویسنده نشان دادن ناسازگاری موجود میان انسان‌شناسی تکاملی و قانون طلایی است. بر اساس این قانون " برای دیگران همان را باید دوست داشت که برای خود دوست داریم ". تبدیل قانون طلایی به یک قانون غیر قابل دفاع و نگرش ساده لوحانه که صرفاً منفعت فردی در آن توصیه می‌گردد از عمده‌ترین بحرانی است که انسان‌شناسی تکاملی به لحاظ اخلاقی به همراه دارد. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و تمسک به تبیین علی به معنای کشف روابط علی بین احکام و گزاره‌های مورد بررسی انجام می‌شود.

واژگان کلیدی

اخلاق، تکامل، انسان‌شناسی، ارزش

طرح مساله

جنبه اخلاقی زندگی انسان یکی از مهمترین ابعاد حیات آدمی است. مراجعه به مکاتب فلسفی و ادیان الهی این مساله را آشکار می‌سازد. مراجعه به تاریخ یونان باستان نشان می‌دهد که چه اندازه سقراط و به تبع او شاگردانش افلاطون و ارسطو مباحث اخلاقی را در کانون دغدغه‌های خود قرار داده بودند. مراجعه به متون دینی از جمله مسیحیت و اسلام نیز همین واقعیت را نشان می‌دهد. با وجود این در طول تاریخ برخی نظریه‌ها و مکاتب اخلاقی که نگاه متفاوتی به اخلاق داشته‌اند ظهور یافته‌اند. البته امروزه در مباحث اخلاقی این مساله آشکار است که هر نوع بحث در مورد اخلاق در نهایت بحث را به بحثی در مورد انسان شناسی تبدیل می‌کند. در عصر جدید نیز با ظهور انسان شناسی تکاملی منتقدان نظریه تکامل در انتقادات خود بر ضد نظریه تکامل جنبه اخلاقی آن را مورد توجه قرار دادند. پرسش مهم در آن رابطه این است که انسان شناسی تکاملی دقیقاً از چه جهتی ممکن است با اخلاق در تضاد باشد؟

در تحقیق حاضر هدف، بررسی و بیان پیامد انسان شناسی تکاملی بر حیات اخلاقی انسان است. به عبارتی نشادادن ناسازگاری انسان شناسی تکاملی با حیات اخلاقی انسان با محوریت قانون طلایی دغدغه اصلی در این تحقیق است. بر اساس قانون طلایی، تکلیف اخلاقی انسان محدود به منفعت فردی نیست و وظیفه اخلاقی انسان به گونه‌ای است که در رابطه با دیگران باید چنان رفتار نماید که برای خود عمل می‌نماید. حال مساله این است اگر ماهیت تکلیف اخلاقی را در ارتباط با قانون طلایی تفسیر نماییم در آن صورت آیا می‌توان از انسان شناسی تکاملی دفاع نمود؟ مساله مورد بحث در این تحقیق را بار دیگر باز سازی می‌نماییم: اگر انسان شناسی تکاملی را مورد تایید قرار دهیم سرنوشت قانون طلایی به عنوان یک جزء مهم حیات اخلاقی انسان چه خواهد شد؟

در مورد پیشینه بحث، توجه به این نکته ضروری است که انسان شناسی تکاملی موضوع بحث آثار زیادی است که به صورت مستقل یا بخشی از یک اثر به نگارش در آمده است. از جمله یدالله سبحانی در کتاب "خلقت انسان" از نظریه تکامل دفاع می‌کند. همچنین رمضان مهدوی آزادبنی در کتاب "سیری در شناخت آفرینش انسان" در فصلی مستقل این نظریه را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهد. در مورد قانون طلایی نیز به زبان فارسی آثار اندکی به نگارش در آمده است. علی چراغی در اثر "نگاهی جامع به قاعده طلایی تلاش می‌کند برخی آیات را که از نظر نویسندگان بر قاعده طلایی دلالت دارند بیان نماید. همچنین سید حسن اسلامی در "قاعده زرین در حدیث و اخلاق" روایاتی که بر قاعده طلایی دلالت دارند مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. البته ردیابی قاعده طلایی در ادبیات فارسی از جمله نزد سعدی قابل توجه است:

یاد دارم ز پیر دانشمند تو هم از من به یاد دار این پند

هرچه بر نفس خویش نپسندی نیز بر نفس دیگری میسند آنچه سبب می‌شود تا پژوهش حاضر به عنوان پژوهش جدیدی قابل ارائه باشد ناظر به نقد انسان‌شناسی تکاملی از نظر پیامد اخلاقی آن است. البته در این رابطه جدید بودن این تحقیق مبتنی بودن نقد اخلاقی انسان‌شناسی تکاملی بر اساس قاعده طلایی است که چنین اثری به زبان فارسی با تکیه بر منابع اسلامی انجام نشده است.

فرضیه‌ای که در تحقیق حاضر بررسی و دفاع از آن هدف نویسنده است چنین است: انسان‌شناسی تکاملی تهدیدی جدی علیه قانون طلایی است و بین آن دو ناسازگاری وجود داشته نمی‌توان همزمان هر دو را مورد تصدیق قرار داد. در چنین وضعیتی ناچار به انتخاب یکی از آن دو خواهیم بود. نویسنده در این تحقیق تلاش می‌کند تا ضمن بیان انسان‌شناسی تکاملی به عنوان یکی از ارمغان‌های عصر جدید با تکیه بر پیامد اخلاقی آن، اعتبار آن را مورد نقد قرار دهد. در این زمینه نویسنده نشان خواهد داد که انسان‌شناسی تکاملی در حوزه اخلاق با بن‌بست‌های چاره‌ناپذیری مواجه است. تبدیل قانون طلایی "برای دیگران همان را دوست داشته باش که برای خود دوست داری" به یک قانون غیر قابل دفاع و نگرش ساده لوحانه به قانون مذکور از عمده‌ترین بحرانی است که انسان‌شناسی تکاملی به لحاظ اخلاقی به همراه دارد.

تصور سنتی در مورد انسان

تصور سنتی در مورد انسان در ادیان نشان دهنده این واقعیت است که انسان موجودی صرفاً مادی نیست. در قرآن کریم نیز آیات ناظر به خلقت انسان، همواره دو امر متفاوت را در کنار یکدیگر بیان می‌دارد: جنبه مادی و روحانی (غیر مادی) آفرینش انسان. در خصوص جنبه مادی آفرینش انسان تعابیری مانند خاک، گل، آب و نطفه مورد اشاره قرار می‌گیرد: *يَأْيِهَآ النَّآسُ إِن كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّن تَرَابٍ*؛ (حج: ۵). در این آیه شریفه تراب به معنای خاک به عنوان یکی از مراتب خلقت انسان مورد توجه قرار می‌گیرد. نمونه دیگر اصطلاح طین به معنای گل است: *الَّذِى أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ* (سجده: ۷)

روشن است قرآن کریم آفرینش انسان را محدود به جنبه مادی نمی‌داند و به حقیقت دیگری فراتر از عالم ماده به روشنی سخن می‌گوید: *فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ*؛ (حجر: ۳۹)^۱

۱. البته در کنار این نوع انسان‌شناسی هستی‌شناسی دینی نیز جهان‌بینی خاصی را در آدمی ایجاد می‌کند که روی هم پیامد اخلاقی و روان‌شناختی خاصی به دنبال دارد. بر اساس هستی‌شناسی اسلامی اساس و پایه هستی و جهان هستی در وجود خداوند متعال قرار دارد. در هستی‌شناسی الهی (دینی) جهان ماهیت از اوی و به سوی اوی دارد: *انا لله و انا اليه راجعون* (بقره: ۱۵۶). در نگرش هستی

در تایید و اثبات این جنبه از هستی آدمی در طول تاریخ فیلسوفان الهی دلایل مختلفی ارائه نمودند که موضوع این تحقیق نیست. از افلاطون و ارسطو در یونان باستان گرفته تا اندیشمندان مسیحی و فیلسوفان مسلمان همانند فارابی، شیخ الرئیس ابن سینا در اثبات وجود این حقیقت غیر مادی در رابطه با آفرینش انسان دلایل مختلفی مطرح نمودند. در سایر ادیان بویژه در کتاب مقدس تورات و انجیل نیز مساله وجود روح به عنوان جزء تردید ناپذیر مورد اشاره قرار گرفت. به عنوان نمونه آیه زیر قابل توجه است:

Do not fear those who kill the body but cannot kill the soul.

از کسانی که بدن را به قتل می‌رسانند و اهمه مدار چرا که قادر نیستند روح را به قتل برسانند. (Holly Bible, Matthew, chp10,verse,28)

دیدگاه علامه طباطبایی در این مورد در بردارنده نکته‌ای جدید است. از نظر علامه این جنبه از حقیقت وجود انسان مربوط به عالم امر است و تابع مقتضیات آن عالم است که از ویژگی‌های مهم این مرتبه از عالم دفعی بودن حوادث در آن است. در عوض جسم که همان جنبه مادی هستی انسان است مربوط به عالم خلق است و وقوع حوادث در این عالم به نحو تدریجی است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۸). البته لازم به ذکر است یکی از پیچیدگی‌ها در خصوص انسانشناسی ناظر به همین حقیقت غیر مادی در هستی انسان است. به عنوان نمونه فخر رازی در تفسیر کبیر ذیل آیه شریفه ۸۵ سوره اسراء و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی... بیان می‌کند که معرفی روح به عنوان "امر الهی" بیانگر این امر است که درک ماهیت روح امری ناممکن است. (فخر رازی،)

انسان شناسی تکاملی

از زمان انقلاب علمی که موج علم زدگی بنا به دلایلی بدنبال آن ظهور نمود تفسیر و برداشت صرفاً علمی در مورد انسان نیز جزء دغدغه اساسی اندیشمندان عصر جدید قرار گرفت تا انسان نیز همانند سایر اشیاء با ابزار و روش مورد استفاده در تحقیقات علمی مورد مطالعه قرار گیرد. در این میان در قرن ۱۹ چارلز داروین در چنین فضایی نظریه تکامل انواع را به عنوان یک برداشت و تفسیر علمی در مورد هستی آدمی طرح می‌نماید که تا آن زمان بدلیل کسب توفیقات روز بوسیله دانش تجربی، کشفیات و قوانین علمی قوانین و حقایق قطعی و تردید ناپذیری تلقی می‌شدند. یکی از خصوصیت‌های نظریه تکامل انواع این است که فهم و برداشت صرفاً علمی از انسان را مورد دفاع قرار می‌دهد که پیامدهای مختلفی را بدنبال دارد. در این قسمت بطور خلاصه نظریه تکامل بیان

شناسی الهی عالم هستی از مبدایی نشات می‌گیرد که قدرت، علم و جود او انتهایی ندارد. جهان به عنوان فعل خداوند در اختیار قدرت بی حد و حصر او قرار دارد. بدیهی است در قالب چنین نگرشی نسبت به جهان روان شناسی، تعلیم و تربیت... شکل و محتوای دیگری می‌گیرد.

می‌شود تا بتوان نشان داد چگونه میان آن و قانون طلایی اخلاق ناسازگاری وجود دارد.

ارکان نظریه تکامل انواع

بیان تفصیلی نظریه تکامل انواع، نیازمند بحث مستقلی است که موضوع بحث این تحقیق نیست. اما به طور مختصر به آن اشاره می‌شود. این نظریه اگرچه بوسیله چارلز داروین مطرح و مورد دفاع قرار گرفت لکن تاریخ این نظریه به داروین در قرن ۱۹ محدود نیست بلکه سال‌ها قبل از وی در یونان نظریه تکامل نمایندگانی داشت. گفته می‌شود دیموکراتیس (Democritus) و طالس (Tales) قائل به تکامل بودند. (نقل از Moore, 1979, p. 502) همچنین ارسطو به عنوان اولین کسی که بطور نظامند زیست‌شناسی را تدوین نمود قائل به تکامل بود. البته روشن است تفسیر تکامل نزد متفکرین یونانی با آنچه بوسیله داروین عرضه گردید متفاوت است. بنا به نظر ارسطو طبیعت غایتمند است. وی در کتاب فیزیک می‌گوید: اگر مصنوعات غایتمند هستند امور طبیعی نیز همین‌طور هستند. به عنوان مثال گیاه برگ را به عنوان پناهگاهی برای میوه می‌سازد (Aristotle, 1957, p. 173) از نگاه ارسطو طبیعت بطور منظم طبقه بندی و طراحی شده است. سیر طبقه بندی موجودات از مرتبه ضعیف به مرتبه قوی‌تر است. تصویر ارسطویی از طبیعت شامل دو جزء اساسی است که هر دو جزء در نظریه داروین نفی می‌گردد: الف) طبیعت منظم و غایتمند است. ب) طبیعت ثابت و تغییرناپذیر است. یعنی هر طبقه و نوع ثابت است. ارسطو همچنین برای اینکه بتواند راه برای تحصیل معرفت علمی را به عنوان یک گام ضروری قبل از اقدام به وجود شناسی هموار سازد نخست منطق را وضع می‌کند و ابتکارات زیادی در علم منطق انجام می‌دهد. از جمله مسأله طبقه بندی نمودن موجودات است. ارسطو برای طبقه بندی نمودن موجودات ویژگی‌های آنها را مورد تأمل قرار داد و آن دسته از موجودات که در برخی خصیصه‌ها بطور ذاتی مشترک بودند تحت عنوان "نوع" خاص طبقه بندی نمود. هر موجودی درحالی که می‌تواند بسیاری از ویژگی‌های خود را از دست بدهد و تغییر و تکامل یابد اما نمی‌تواند از طبقه‌ای که در آن قرار دارد خارج گردد. تغییر و تکامل در موجودات به معنی خروج از نوعی به نوع دیگر از نظر ارسطو محال است و موجودات تنها تغییرات درون نوعی را به نمایش می‌گذارد. بنابراین واژه "نوع" ناظر به طبقه خاصی از موجودات است که دلیل جاسازی شدن آنها در طبقه خاص معطوف به ویژگی‌های تغییرناپذیر آنها است (Stumpf, p. 84). در قرن ۱۹ چارلز داروین نظریه تکامل انواع را متفاوت با آنچه نزد گذشتگان مطرح بود بیان کرد. در تصور پیشینیان تکامل یک جریان کور و هدایت نشده نبود ولی نزد داروین تکامل‌گرایی با مادی‌گرایی پیوند زده شد. اگرچه داروین خود آشکارا مبنای مادی‌گرایی نظریه خود را مطرح

نکرد.^۱ بر اساس نظریه تکامل انواع موجودات با شکل و پیچیدگی کنونی خود نتیجه فرایند تکاملی هستند و در واقع شکل تکامل یافته انواع قبل از خود هستند و اینگونه نیست که انواع دارای روز نخستین هستند و به همین شکل بوسیله خالق آفریده شده اند. داروین در دفاع تجربی از نظریه تکامل، به تفصیل پرورش جانوران اهلی نظیر سگ‌ها را مطالعه کرد. و ملاحظه کرد که پرورنده آنها تغییرات مطلوبی را که می‌خواهد محفوظ بماند انتخاب می‌کند و پس از چند نسل انتخاب، از مجموع آن تغییرات انتخابی، انواع جدیدی که قبلاً وجود نداشته است می‌پرورد. (ایان باربور، ۱۳۶۱، ص ۱۰۷) بنابراین پاسخ داروین به یکی از پرسش‌های اساسی حیات بشر: منشاء آفرینش ارائه نظریه تکامل بود که بر اساس آن موجودات از جمله انسان موجود هستند به دلیل اینکه در حرکت تکاملی خود به این نقطه منتهی شدند.

داروین برای طرح این نظریه نخست تغییراتی را در میان موجودات مشاهده نمود. به‌ویژه در سفر دریایی با کشتی بیگل نمونه‌های زیادی نظر او را جهت مطالعه‌ی بیشتر جلب نمود. برای تبیین آن‌ها وی مفهوم رقابت را پیش می‌کشد. بنا بر نظر او رقابت در تکامل انواع اساسی است. رقابت و تنازع محصول دو پدیده در جهان است: از یک طرف موجودات تمایل ذاتی به تکثیر و زاد و ولد دارند. اقتضاء و طبع ذاتی موجودات تکثیر خود است. همچنین از طرف دیگر منابع محیط محدود است. محدودیت محیط و عدم برابری منابع محیط با نیاز زیستی موجودات منشأ یک تنازع زیستی می‌گردد. در چنین جنگ و تنازع زیستی، طبیعت و محیط تعیین کننده است. در چنین وضعیتی داروین ایده انتخاب طبیعی را به عنوان جزء ضروری دیگر در نظریه تکامل بیان می‌نماید. انتخاب طبیعی یعنی تعیین برنده در تنازع زیستی بواسطه‌ی محیط صورت می‌گیرد. محیط تنها به موجوداتی فرصت حیات می‌دهد که قابلیت بیشتر در سازگاری و وفق دادن خود با محیط را به نمایش بگذارند. نتیجه‌ی تلاش موجودات برای سازگاری و وفق دادن خود با محیط، بروز و ظهور تغییرات در آن‌هاست که در یک فرایند تدریجی طولانی منجر به پیدایش انواع جدید می‌شود. بنا بر این سه جزء: مشاهده تغییرات در انواع، ایده رقابت و ایده انتخاب طبیعی از

۱. داروین بعد از اخذ کارشناسی الهیات در سفر دریایی گشتی بیگل (Beagle) شرکت داشت. درحالیکه در سفر مذکور سرگرم مشاهده انواع گیاهی و جانوری در آمریکای جنوبی بود جلد دوم کتاب اصول زمین شناسی چارلز لایل به دست او رسید. حادثه مهم این سفر دریایی برای داروین چرخش ذهنی او به سمت نظریه ای است که در گذشته خلاف آن عقیده داشت. به عنوان فارغ التحصیل رشته الهیات نظریه خلقت و ثبات انواع مورد تایید او بود. در تثبیت این عقیده در ذهن داروین نقش کتاب الهیات طبیعی ویلبام پالی چشمگیر است. اما در سفر دریایی مذکور به تغییر و تکامل انواع گرایش پیدا کرد.

ارکان نظریه تکامل هستند.^۱

انسان‌شناسی تکاملی و اخلاق

به اعتقاد بسیاری از نویسندگان و متفکران اخلاق بدون دین فاقد اساس است. ویلیام پالیمتکلم برجسته قرن ۱۸ در غرب (پالی، ۱۹۳۷: ۴۱) و کپِر کگارد (کپِر کگارد، ۱۹۵۴: ۹۱-۹۷) از متفکرانی هستند که از نظریه ابتناء اخلاق بر دین دفاع می‌کنند. نویسنده معروف روسی داستایوسکی نیز در بیان اهمیت نقش اخلاقی دین اذعان می‌کند بدون خدا اخلاق وجود نخواهد داشت به نحوی که بدون خدا هر عملی مجاز به نظر می‌آید. (Dostoyevsky, 1950, p.283) همچنین تأثیر اجتماعی-سیاسی نظریه تکامل غیر قابل اغماض است. بسیاری از تکامل‌گرایان، آشکارا به پیامدهای مذکور اذعان می‌کنند. هاکسلی از معاصران و حامیان سرسخت نظریه تکامل پذیرفت که نظریه مذکور، اخلاق و ارزش‌های اخلاقی را بیهوده می‌نماید. (Huxley, 1986, p.83) بالاتر اینکه بسیاری از ملحدان و مخالفان دین و اخلاق، نظریه تکامل انواع را مهمترین حربه در توجیه مدعیات خود بکار گرفتند (Provine, 1988, p.28) و بسیاری از جریان‌های سیاسی، اجتماعی یا ریشه در نظریه تکامل دارد یا تحت تأثیر آن است. (Holme, 1959, p.80)

تکامل با ارایه تفسیر طبیعی از نحوه وجود آدمی ایده خداوند را در تفسیر زندگی انسان حذف می‌نماید به نحوی که ساز و کار زندگی چنین انسانی بدون خداوند مورد بررسی قرار می‌گیرد. از جمله ساز و کارهای مهم زندگی انسان جزء اخلاقی زندگی اوست. چنانچه در بالا ذکر شد بسیاری از اندیشمندان به نقش و تاثیر مستقیم ایده خداوند در این جزء زندگی انسان اذعان می‌نمایند. همچنین بیان شد حتی برخی از مدافعان نظریه تکامل به تعارض آشکار این نظریه با اخلاق تصریح می‌نمایند. به عبارتی بعد از ظهور نظریه تکامل انواع در عصر جدید متفکران این دوره انسان‌شناسی ایی را مطرح نمودند که در نهایت یا منجر به نفی زندگی مبتنی بر اخلاق شد یا از اخلاق سکولار دفاع نموده است که در آن ایده خدا نقشی ندارد.

کانونی‌ترین و شعله‌ورترین نزاع‌ها میان علم و دین در قرن نوزدهم درباره مسئله منشأ حیات و آفرینش شکل گرفت. کانونی بودن نظریه تکامل انواع به عنوان پاسخ علمی به پرسش

۱. بررسی نظریه تکامل به طور خاص هدف نوشته حاضر نیست اما یکی از مهمترین انتقادات علیه نظریه تکامل فقدان پاسخ علمی برای این پرسش است که اگر انواع کنونی نتیجه سیر تکاملی اشکال بسیط قبلی اند شکل‌های ساده قبلی خود چگونه ظاهر گشتند؟ در پاسخ به این پرسش تکامل‌گرایان ظهور حیات از امرفاقد حیات را مجاز می‌دانند بدون اینکه دلیلی برای آن وجود داشته باشد و فیلسوفان و دانشمندان خدا باور ظهور حیات از امور فاقد حیات را یک مقوله غیرعلمی و فلسفی می‌دانند. (Fred, 1981, p.141)

تاریخ و منشأ حیات ناظر به آثار و پیامدهای نظریه مذکور است. همچنین می‌توان نقش داروین را در قرن نوزدهم همانند نقش نیوتن در قرن هفدهم دانست (باربور، ۱۳۷۴، ۱۰۰). ظهور نیوتن در قرن هفدهم نقش و تأثیر مستقیم در جهان‌بینی عصر مذکور داشت. از این حیث نظریه تکامل و داروین نیز چنین نقشی در قرن نوزدهم ایفا نمود. بحث و تأمل در خصوص نظریه تکامل از این جهت ضرورت دارد که درباره انسان معرفتی را ارائه می‌کند که بر بسیاری از معارف و مسائل بنیادین بشر اثرگذار است. نظریه تکامل الحادی به دلیل نفی وجود خداوند رودرروی اخلاق قرار می‌گیرد و به اعتقاد بسیاری از نویسندگان و متفکران اخلاق بدون دین، فاقد اساس است. چنانچه در فوق نقل گردید نویسنده معروف روسی *داستایوسکی* اذعان می‌کند بدون خدا اخلاق وجود نخواهد داشت و بدون خدا هر عملی مجاز خواهد بود (Dostoyevsky, 1950, p.283). همچنین تأثیر اجتماعی - سیاسی نظریه تکامل غیر قابل اغماض است. نظریه تکامل از این جهت در تاریخ بشر به‌ویژه در فرهنگ غرب نقطه عطف و چرخشی محسوب می‌شود. ویل دورانت معتقد است نام داروین و نظریه تکامل در جهان غرب نقطه عطف و چرخشی در فرهنگ محسوب می‌شود (Daurant, 1931, p.22). نظریه تکامل ارزش‌های اجتماعی جامعه را به سمتی سوق می‌دهد که در آن کمک به هم‌نوع ضعیف مایه شگفتی است و این نکته به‌وسیله داروین اذعان شد. وی می‌گوید کمک به ضعیف، یعنی کنشدن فرایند محو ضعیف و این برای نسل بشر بسیار مخرب است (Darwin, 1902, p.180). در قالب چنین تفکر و تصویری به هستی انسان روشن است که نوع نظام اخلاقی‌ای که زمینه ظهور می‌یابد کمک به هم‌نوع ضعیف را تنها در شرایطی که در ارتباط با تحصیل منفعت فرد قرار داشته باشد مورد تصدیق قرار می‌دهد. به عبارتی چنانچه از داروین در فوق نقل گردید کمک به هم‌نوع ضعیف، فاقد ارزش اخلاقی است زیرا چنین رفتاری موجب می‌شود تا موجودات ضعیف فرصت ادامه حیات بیابند در حالی که اقتضاء تکامل فراهم شدن فرصت زندگی برای قوی است. چرا که بر اساس یکی از مفاهیم محوری در نظریه تکامل یعنی "رقابت" جریان تکامل که در نهایت به نوع کاملی ختم می‌شود تنها به قوی اجازه ماندن می‌دهد. حال وقتی کسی بخواهد به ضعیفی کمک نماید در واقع در فرایند تکامل ایجاد اختلال می‌نماید و اگر چنین رفتاری را بخواهیم در قالب یک نظام اخلاقی طراحی نماییم در واقع یک نظام اخلاقی متعارض با انسان‌شناسی تکاملی را ارائه نمودیم. در نظام اخلاقی مبتنی بر انسان‌شناسی تکاملی با توجه به نقل قول از داروین و برخی از تکامل‌گرایان می‌توان معیار و مبنای ارزش‌های اخلاقی را در قالب و ساختار زیر تعریف و طراحی نمود:

الف) ارزش اخلاقی و خیر آن است که موجب غلبه در رقابت بر سر ماندن گردد

در مقابل این قالب اخلاقی که معیار خیر و نیکی را در انسان‌شناسی تکاملی فراهم

می‌نماید قالب و الگوی زیر را می‌توان در مورد معیار شر و بدی طراحی نمود:

ب) ردیله اخلاقی و شر آن است که شرایط مغلوب شدن در رقابت بر سر ماندن را فراهم نماید. بنابر گزاره "الف" هر عمل و رفتاری که موجبات غالب شدن در رقابت بر سر ماندن - به معنای مطروح در نظریه تکامل انواع- را فراهم نماید اخلاقی و خیر است و بنابر گزاره "ب" هر عمل و رفتاری که موجبات مغلوب شدن در رقابت زیستی را سبب شود غیر اخلاقی و شر است. از جمله می‌توان کمک به ضعیف را مورد توجه قرار داد و این عمل اگر مصداق رفتار‌هایی محسوب شود که در فرایند تکامل اختلال ایجاد نماید شر و غیر اخلاقی خواهد بود.

قانون طلایی و دین

در قسمت قبل دلالت اخلاقی نظریه تکامل بیان گردید. حال پرسش این است با در نظر گرفتن دلالت اخلاقی نظریه تکامل یکی از جنبه‌های اخلاقی زندگی انسان یعنی قانون طلایی چه سرنوشتی پیدا می‌نماید. به عبارت دیگر باید دید بررسی قانون طلایی در پرتو گزاره‌های الف و ب چه نتیجه‌ایی را در بر دارد.

نخست به جایگاه این قانون در فرهنگ‌های مختلف اشاره می‌شود. نکته قابل توجه این است قانون طلایی در غالب فرهنگ‌ها و ادیان قابل ردیابی است. از نظر نویسنده شاید علت اصلی این مساله در نوع نگرشی است که ادیان به انسان‌ها ارائه می‌نمایند. ادیان بر وحدت منزلت انسان‌ها تأکید دارند از این رو در نظام اخلاقی خود که در واقع مرام نامه ای در شکل‌گیری چگونگی رفتارهای انسان‌ها است قانون طلایی را مبنای نظام اخلاقی خود قرار می‌دهند. قانون طلایی یا همان اخلاق متقابل در واقع نخستین تلاش‌های بشر برای تحقق برابری و عدالت است. در اخلاق متقابل آنچه مبنا است خود فرد است و همه افراد از نظر میزان اخلاقی بطور مساوی و یکسان در نظر گرفته می‌شوند. در نتیجه نژادپرستی و پدیده‌هایی مانند آن در ذات این قانون جایگاهی ندارد بخلاف نظریه تکامل که در ذات خود بر قدرت و برتری یکی از طرفین مبتنی است. از دلالت‌های قانون طلایی عدالت و برابری انسان‌ها است و تضاد نظریه تکامل با آن در واقع ضدیت با تلاش‌های بشر برای رسیدن به برابری و عدالت است. در آیین بابلی‌ها قانون حمورابی با تأکید بر چشم در مقابل چشم و دندان در مقابل دندان در واقع محتوایی مطابق با قانون طلایی یا اخلاق متقابل دارد. قانون حمورابی در واقع نوعی پیشرفت اخلاقی بشر است که در درون فضای فکری بدویت مطرح گردید و در عصری که قاعده جنگلی: بکش یا کشته بشو در آن رایج بود ظاهر گشت.

بنابراین قانون طلایی دارای پیشینه طولانی است که در همه ادیان و فرهنگ‌ها به نحوی از انحاء آن را می‌توان مشاهده نمود.

در کتاب انجیل نیز این قانون توصیه شده است:

In everything do unto others as you would have others do unto you.
(Holly bible, Matthew, 17: 12)

در آیه فوق سفارش کتاب مقدس این است که در هر امری با دیگران چنان کن که از دیگران در مورد خود انتظار آن داری. این قانون سال‌های متمادی در فرهنگ اخلاقی مسیحیان مورد توجه قرار دارد و بواسطه ارزش و اعتبار آن به قانون طلایی شناخته شده است. بر اساس این قانون انسان‌ها به لحاظ اخلاقی باید آنچه را برای خود می‌پسندند برای دیگران نیز دوست داشته باشند و آنچه را برای دیگران ناپسند و زشت می‌شمارند انجام آن را برای خود نیز ناپسند و زشت محسوب نمایند.

اگر چه قانون طلایی بطور مستقیم در آیات قرآن کریم بیان نشده است ولی بطور غیر مستقیم بیان گردیده است به نحوی که حکم شرعی و فقهی قصاص را که در قرآن بطور آشکار بیان گردید می‌توان از این منظر نگریست. به عبارتی قصاص به عنوان یک حکم فقهی متضمن قانون طلایی است. بر اساس قرآن کریم انسان‌ها در تعامل با خود تابع اخلاق متقابل هستند و در مقابل آسیب رساندن به یکدیگر برابری بین آنها مبنای حکم قرار می‌گیرد.

البته این قانون اخلاقی در روایات به طور آشکار بیان گردید: روزی یکی آمد نزد نبی اکرم (ص) عرض کرد: یا رسول الله چیزی مرا بیاموز تا بتوانم وارد بهشت گردم. پیامبر اکرم (ص) فرمود: آنطور که دوست داری دیگران با تو رفتار نمایند تو نیز با آنان چنان رفتار نما. و آنچه را که دوست نداری با تو رفتار شود برای دیگران دوست نداشته باش. (اصول کافی، ج ۲)

همچنین سفارش حضرت علی (ع) به فرزندش امام حسین (ع) را می‌توان بر اساس قانون طلایی بیان نمود:

یا بنی اجعل نفسک میزانا فیما بینک و بین غیرک، فاحب لغیرک ما تحب لنفسک و اکره له ما تکره لها و لاتظلم کما لاتحب ان تظلم. (نهج البلاغه، لیب بیضون، ۷۵۱)

در این توصیه امیرالمومنین معیاری را در رابطه با نظام اخلاقی ارایه نموده سپس دو امر را بر اساس آن به فرزند گرامی خود سفارش می‌نماید. ابتداء می‌فرماید در چگونگی رفتار خود با دیگران خود را میزان و مقیاس رفتار قرار بده و از آنجا دوست داری دیگران به تو نیکی نمایند پس برای دیگران همان را دوست داشته باش که برای خود دوست داری و نیز انجام آنچه را از دیگران ناپسند می‌داری انجام آن را برای خود نیز ناپسند بدار و به هوش باش که ظلم نکنی چنانچه دوست نداری مورد ستم دیگران قرار بگیری.

ماهیت قانون قانون طلایی

قانون طلایی یا اخلاق متقابل چنانچه از تعبیر اخیر نیز آشکار است نوعی از نظام اخلاقی است

که بر تساوی و برابری انسان‌ها در ترازوی اخلاق تأکید دارد. از این قانون تعبیر مختلفی روایت شده است از جمله شکل زیر قابل توجه است:

ج) با دیگران چنان رفتار کن آنطور که دوست داری آنها با تو رفتار نمایند (Taliaferro, 1998, p.196)

تعبیر فوق بیان ایجابی در مورد قانون طلایی است. از این قانون تعبیر سلبی نیز ارائه می‌گردد که به قانون نقره ای معروف است:

د): با دیگران نباید چنان رفتار کنی که دوست نداری با تو چنان رفتار شود

آنچه قانون طلایی را می‌تواند به یک قانون عام تبدیل نماید نکته ای است که این قانون در بدو امر مورد تعلیم قرار می‌دهد. قانون طلایی یک اصل انسان محورانه است که می‌توان آن را بر اساس فطرت نیز تبیین نمود. پیام اصلی این قانون تأکید بر همگرایی انسان‌ها با یکدیگر بدون توجه به نژاد، وطن و مانند آن است. پیامی که قانون طلایی با خود به همراه دارد نوع گرایی و برابری انسان‌ها است. چنانچه در مقدمه بحث یادآوری گردید محتوای قانون طلایی نشان دهنده نخستین تلاش‌های بشر برای رسیدن به برابری است. تامل در قانون طلایی ماهیت نوع‌گروی و برابری انسانها را که در ذات این قانون نهفته است، آشکار می‌سازد. یکی از عناصر این قانون رعایت منفعت فردی و صیانت فردی است. اما عنصر دیگر در این قانون نوع‌گروی است. بر اساس نوع‌گروی انسان‌ها دغدغه خوشی دیگر انسان‌ها را نیز دارند حتی اگر هیچ منفعت برایشان وجود نداشته باشد. آدمی وقتی به دیگران کمک می‌کند صرفاً بخاطر احساس خوبی است که به او دست می‌دهد.

بجای پرسیدن این سوال که در این عمل چه سودی برای من است فردی که تابع این قانون است منفعت دیگران را نیز در نظر می‌گیرد. این قانون چنانچه از نام آن روشن است بر اخلاقی متقابل تأکید دارد و در چنین اخلاقی منفعت دیگران نیز در نظر گرفته می‌شود و توجه به غیر به عنوان یک الگوی رفتاری چیزی است که تأکید کننده برابری و نوع‌گرایی است. توصیه این قانون بر رعایت حریم متقابل است به نحوی که برابری اساس آن است.

حال با توجه به تأکید محتوای قانون طلایی در دین مسیحیت و اسلام می‌توان بیان نمود که چگونه این قانون بوسیله نظام اخلاقی مبتنی بر انسان‌شناسی تکاملی مورد تهدید و تضعیف قرار می‌گیرد. از آنجا که رقابت زیستی و انتخاب اصلح از ارکان نظریه تکامل است بدیهی است که خیر و شر اخلاقی مورد تأیید این نوع انسان‌شناسی محدود به تحصیل منفعت فردی است و تنها زمانی می‌توان رفتارهایی را که خیر دیگران را در بر دارد انجام داد که با منفعت فرد پیوند داشته باشد. نظام اخلاقی مبتنی بر انسان‌شناسی تکاملی دیگران را همانند مانع و رقیبی ملاحظه می‌نماید که باید کوشید آنها را از مسیر رقابت آمیز تکامل دور سازیم در حالی که بنا بر

قانون طلایی از آنجا که دوست داریم در مواقع حاجتمندی از جانب دیگران مورد مساعدت قرار گیریم پس باید ضعیفان و نیازمندان را مساعدت نمود و این نکته (قانون طلایی = ج) آشکارا در تعارض با "الف" (قانون تکامل) است. به عبارت دیگر "الف" به عنوان گزاره ای که مفاد اخلاقی نظریه تکامل انواع را بیان می‌نماید با "ج" یعنی قانون طلایی که تا اندازه ای مفاد اخلاقی رایج در دین (از جمله مسیحیت و اسلام) را بیان می‌نماید تعارض دارد و سبب می‌شود تا از بین این دو یکی را انتخاب نماییم. نمی‌توان ج را مورد تایید قرار داد و در عین حال از انسان شناسی تکاملی دفاع نمود. در نتیجه اگر کسی مدافع "ج" است و از نظام اخلاقی ای دفاع می‌نماید که "ج" جزئی از آن است ناچار است به دلیل وجود تعارض میان آن دو، دست از انسان شناسی تکاملی بردارد. نقطه مرکزی این تعارض را باید در ذات و ماهیت محتوای الف و ج جستجو نمود. الف مخاطبان خود را به سمت منفعت فردی دعوت می‌نماید و حال آنکه ج بر رعایت منفعت طرفین تاکید می‌نماید. نتیجه محصول اخلاقی انسان شناسی تکاملی خودگرویی اخلاقی است در حالی که نتیجه و پیام قانون طلایی نوع گرایی و برابری مبتنی بر تامین منافع طرفین است.

نتیجه گیری

در این تحقیق ضمن بیان مختصر اهمیت انسان شناسی و تمایز میان انسان شناسی تکاملی و غیر تکاملی نشان داده شد مهمترین چالشی که انسان شناسی تکاملی با آن روبرو است در حوزه اخلاق است. به لحاظ اخلاقی اگر چه بن بست‌های متعددی را می‌توان نشان داد لکن این تحقیق به بیان پیامد اخلاقی انسان شناسی تکاملی در رابطه با قانون طلایی توجه داشته است. در این رابطه بیان شد که انسان شناسی تکاملی در بردارنده مفاد اخلاقی ای است که با قانون طلایی در تعارض آشکار قرار دارد. بر اساس مفاد اخلاقی انسان شناسی تکاملی ایده و الگوی محوری رفتار افراد بشری مبتنی بر رقابت با هموعان است در حالی که توصیه قانون اخلاقی به عنوان جزئی از نظام اخلاقی دین ناظر به ویژگی دیگری است. بر اساس قانون اخلاقی با دیگران نه بر اساس رقابت باید عمل نمود بلکه با دیگران باید چنان رفتار نمود که دوست داریم دیگران با ما همان طور رفتار نمایند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه، لیبب بیضون، چاپ دوم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸
۳. صحیفه سجادیه امام سجاده (ع)
۴. مفاتیح الجنان، شیخ عباس قمی
۵. کلیات سعدی، (۱۳۶۲) تصحیح محمدعلی فروغی، نشر طلوع،
۶. اسلامی، سید حسن، قاعده زرین در حدیث و اخلاق، نشریه علوم حدیث، سال دوازده، شمار سوم و چهارم.
۷. چراغی، علی، (۱۳۹۰) نگاهی جامع به قاعده طلائی، نشر بوستان کتاب، اول
۸. سبحانی، یدالله، (۱۳۷۵) خلقت انسان، چاپ سیزدهم، شرکت سهامی انتشار
۹. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعلیان،
۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۱) انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، تهران نوبت دوم
۱۱. مهدوی آزادبنی، رمضان (۱۳۹۰) سیری در شناخت آفرینش انسان، اول، دانشگاه مازندران
12. *Holly Bible*,
13. Provine, William; *Evolution and the Foundation of Ethics*; MBL Science3, 1988.
14. Huxley, Thomas; *Evolution and Ethics*; New York, 1986.
15. Holme, S. J.; *Evolution; Toronto ,Canada: International Christian Crusade*, 1959.
16. Aristotle; *The Physics*; London: William Heineman Ltd.1975
17. Stumpf, *Enoch Samuel*; Socrates to Sartre; McGraw-Hill, Inc.
18. Hole, Fred, and Chandra Wickramasinghe; *Evolution from Space*; 1981, London: J. M. Dent & Sons
19. Dawking, Richard; *the Selfish Gene*; 1989.
20. Gold, Stephen, *Ever Since Darwin*, London,1979
21. Dostoyevsky, F. *the Brothers Karamazov*, Trans by C. Garnet, New York: Random House, 1950.
22. Daurant, Will; *Great Men of Literature*; Garden City, NY: Doubleday, 1931.
23. Tompson, Bert; *The Scientific Case for Creation*; Apologetic Press, 1986.
24. Taliaferro, Charles, *Contemporary philosophy of religion*, Blackwell publishers,1998.
25. Paley, William. (1937). *Works* (e.d.) D.S Wayland Vol.1.

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)

۵۰۰/۰۰۰ ریال	اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی):
۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال	اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی):
۳۵۰/۰۰۰ ریال	اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی:
۵۰۰/۰۰۰ ریال	اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی):
۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال	اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی):

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

Abstract

Evolutionary Anthropology and Its Ethical Deadlock: Emphasizing on Golden Rule

Ramezan Mahdavi Azadboni

Abstract

The study on the creation of human being and its ethical implication is a significant philosophical issue that many philosophical text deal with it. Evolutionary perspective toward the creation of human being as modern scientific theory has faced many challenges in general and ethical problem in particular. According to some theist philosophers and theologians there are inconsistency between theistic ethical perspective and evolutionary perspective regarding human creation. The aim of this paper is to deal with inconsistency challenge. The writer will attempt to display how evolutionary theory on human creation is inconsistent with theistic ethical perspective. The research is based on ethical golden rule and takes it a right ethical position. Evolutionary perspective of human nature invites human being toward self-centered interest while human nature display concern over others` interest. The golden rule is main feature of human life and culture that display man`s concerns about other human being and mutual profit.

Keywords

Ethics, Evolution, Value, Religion

Racism in Kant's ethical view with accumbency on categorical imperative

*Alireza Maleki
Mohsen Javadi*

Abstract

Racism in its broad sense, means the superiority of some others over the others on their race. Subjects about Racism has considerate in different fields including politics, sociology, law, psychology and especially in ethics. In some ethical systems, such as Kant's ethics, racism, as well as many other topics, is not consider. But this does not mean that the system cannot consider and investigate on racism.

In this paper, we try to investigate Kant's point of view in his ethical system on racism by using his idea on triple rule of categorical imperative and finally this result will occur that Kant, on the basis of their moral system cannot be justified racism either. For Kant, moral virtue consists of duty or act according to the task, which cannot communicate with the race of the subject of the verb.

Keywords

Kant; philosophy of ethics; racism; ethical study; Triple Rule of Categorical Imperative.

Investigating and reviewing Nasir al-din's point of view about justice

Mehdi Mohammadkhani

Mahdi Dehbashi

Seyyed Hosein Vaezi

Abstract

Analyzing the fundamental concept of justice has special situation and great importance in the mind of any philosopher. Nasir al-din is one of the great philosophers who has precious words and has written great works about justice. By using an integrated approach of the ideas of the Greek philosophers (Plato and Aristotle votes) and philosophical and theological teachings and by wisdom and theology tools, Nasir al-din could make clear the neglected theological dimensions of justice and explain Islam's approach to the issue of justice. By benefiting from this method, he has created coordination among justice and other parts of practical wisdom of Islam. In this study, by referring to Nasir-al-din's works especially Akhlaq-i-Nasri, it has tried to explain the statue of justice in Nasir al-din's intellectual framework in an analytical-descriptive method.

Keywords

Justice, Islam, Nasir al-din, the honor of God

The analysis of the relationship between ethical climate and innovation: the mediating role of creativity

Behzad Kardan

Mohammad Hossein Vadeei

Mahbobe Fatemi

Abstract

Background: Given the importance of creativity and innovation for survival in today's world, Many researches have been done on the causes of creativity and innovation. This research with the introduction of concepts such as ethical climate, creativity and innovation, study the relationship between these concepts and How to influence them.

Method: The purpose of this research is application and the method of data collection is like Descriptive - correlational research. Target population was employees of the National Bank of Mashhad and used data is collected from employees of the National Bank. Research instruments were creativity 9 questions questionnaire, innovation 8 item questionnaire and 8 questions questionnaire of ethical climate. To analyze the findings and confirm the pattern of research is used of structural equations modeling.

Findings: The result of research indicate that the ethical climate has a significant and positive influence on creativity and innovation but the mediator has no effect on the intensity of the relationship.

Conclusion: According to the findings, it can be concluded that the direct impact of ethical climate on innovation more than the effect of ethical climate on innovation through creativity mediator.

Keywords

Ethic, Ethical climate, Creativity, Innovation

Explanation of sociological and ethical bed the foundations of dialogue in the thought of Imam Khomeini (RA)

Faranak Seyyedi

Abstract

This article pays with sociological explanation, to examine foundations of dialogue in the thought of Imam Khomeini (RA), using the method of documents, content analysis of texts, and emphasized the literature of derived for the Koran, and Max Weber's theory of charismatic leadership and Crane Brinton's theory of revolution. In the documents taking notes from most of works of Imam Khomeini (RA). The Imam greatness is that we can show originality thought in his work, so pay attention to Imam Khomeini's thought is needed more than the past. The Imam with ethics and his transcendent character could convert intellectual discipline to social order with new structure, and he challenged with critical analysis the discourse of previous them.

So we can say, Imam has dialogue follow from prophets and from dialogue method is used further in explanation and reform and Distribution , of course if there is no result, he did insurrection and war. Imam with his interactive approach, thought of unilateral and biased deposited to Museum of history of thought. He has done affairs in diplomatic exchanges according to ethical principles and good of society and disposal of corruption. So in the analysis of their ideas, it should be noted, the proven principles of their thought. Design of religious thought and ethics in the world and globalization of Islam, awareness, distinguish real Islam from American Islam, special attention to human resources, application of concepts based on Islam, mutual respect and observance of justice between governments, thought expedient, pondering and realism, believing people, Futurology are foundations of his dialogue.

Keywords

Dialogue, Ethical bed, Thought, Islamic Awakening, Charismatic.

Moderation and it's role in security's Soul in Plato

Maryam Soltani Kohanestani

Abstract

This study, in order to solve the problem of unrest and anxiety of modern man, leaning on Plato's views, shows that Including ways to gain the Psychological security is man's persist on virtues that moderation is headed. Plato after drawing of human dignity in being as rational's being and based in network of Ideas kinship, analysis understanding's folk of moderation and rethinking it. According to him, the public perception of the concept of moderation in the sense of self- control, in addition to inherent contradiction of its own and function only personal,lead to camouflage the real reason, because moderation is the result of the systematic and harmonious soul of the rule of the reason over force condemned achieved and thereby directed a person to stability in soul and immunity and resistance against all kinds of emotional and provides in this way comfort her. So according to Plato, inner peace is based on internal issue and always manifestation on order of soul. Accordingly, it can be said, the most important factor of unrest contemporary human is epistemological crisis of himself and his inner power. Therefore, to solve the crisis, should be reminds him divine nature of the soul and the ruling order of it, which is, formulated in the philosophy of Plato the virtue of moderation.

Keywords

Plato, Moderation, Anxiety, Psychological security.

The study of Relationship of the "Politics" and the "Happiness" From viewpoint of Aristotle and Ibn Miskeweyh

Ali Mohammad Sajedi

Hajar Darayitabar

Abstract

The Relationship of the "Politics" and the "Happiness" is one of issues that are traditionally focus of social ethics thinkers. The study and compare of two big thinkers ideal –one from of ancient Greece and the other from Islamic philosophies- is important. The present research has been aim to clear the circumstance of the relationship of this two topics in analytical-applicational ways and also to explain the points of their ideas participations and differences in this text. Both Aristotle and Ibn Miskeweyh believes the earning to happiness is aim of the politics and political society and propounde the elements of earning to happiness, principles of obtaining to desirable political society, similarly. In attention to effect Aristotle viewpoints upon Ibn Miskeweyh thoughts, the difference between this two thinkers ideologies, has been cause difference in some of the discussions. Aristotle believes criteria of desirability in political society and earning to happiness is living on base of virtue, but in according to Ibn Miskeweyh's monalistic ideology, he believes the religion is inseparable element of politics and introduced the best politics is divine politics.

Keywords

Politics, Happiness, Relationship of the "Politics" and the "Happiness", Virtue, Religion, Aristotle, Ibn Miskeweyh.

Effect of Passion on Seditious (Fitnas) in Imam Ali's Age

Mohammad Ali Riahi

Seyyed Reza Mousavi

Abstract

The present research is aimed to clarify the role of the components of passion (revolt, enmity, lust, and rebellion) in seditious (Fitnas) of Imam Ali's age. In Imam Ali's age, there lived some people who didn't make decisions based on their wisdom and sound judgment; rather, they acted based on their passions and temptations. Passions resulted in the seditious of Imam Ali's age in four main forms: revolt, enmity (hostility), lust, and rebellion. Revolt and passionate cruelties of factions of Jamal, Seffin, and Nahrawan led to three consecutive seditious. A group of people, due to jealousy, and another group, due to the fact that some their close relatives had been killed by Imam Ali in Battles of Badr, Ohod, etc., feuded him; so that, "enmity", as another form of passion, emerged in form of vengeance. "Passions" had significant role in creation of the seditious of that age. Seditiousists' eagerness toward wealth, as the basis of the passions, was the fundamental basis of the seditious in Imam Ali's age. Furthermore, disobeying the God's proof and representative among His servants amounts to rebellion, which people committed impudently and created many seditious after the Prophet's death.

Keywords

Sedition (Fitna), passion, wisdom, revolt, enmity (hostility), lust, rebellion

The Prediction of procrastination Based on patience Virtue with Meditating of Achievement Goals Components Among university Students

*Farhad Khormaei
Fateme Azadi Dehbidi
Mostafa Zaboli*

Abstract

The goal of this study was to investigate relationship between patience components and procrastination with the mediating role of achievement goals components among university students. To this extent, 260 students (150 male and 110 female) were selected using random cluster sampling and patience components Questionnaire, goal orientation Questionnaire and procrastination scale responded. Structural equation modeling(SEM) was used evaluate path analysis of observable variables. The results of path analysis indicated that between patience components , patience, transcendence, consent and persistence components negatively have anticipate procrastination. Moreover learning played a mediating role in the relationship between procrastination and patience components. According to the present research's results, its offered to use patience workshops for reduced procrastination in learners.

Keywords

Patience , Achievement goals & Procrastination.

Excellences and Its connection with oneself power from the perspective of Meskoye

Einollah Khademi

Abstract

Meskoye under the influence of Greece intellectual at first dived excellences in four category (wisdom, virtue, bravery, fairness), and mention them as main excellence.

He believes that wisdom is excellence of speech power and by that human understanding God's affairs, and virtue is excellence of sensual power and if human gain this excellence, he will get authority of this power and uses his sensual wishes in a right thought and opinion and will released from enslavement of carnalities.

By Meskoye perspective bravery, is excellence of anger power of human oneself, and if this power be under the power of rational power he will gain bravery Excellence and avoiding any fear by doing frightening and macabre affairs.

The last main excellence from the perspective of Meskoye is fairness. He reminding that human will gain this excellence if he gained those three previous excellence. Overall both anger and sensual power is obedience of speech power. With a little contemplation in what Saied we will understand that there is a very strong and firm connection between main excellence and oneself power. Wisdom from speech power, virtue and bravery will created from compatibility between these three power.

Keywords

Excellences, Wisdom, Virtue, Bravery, Fairness, Oneself power, Moskoye

Moral Judgment based on situation exceptionalization: A Phenomenological Investigation of Research Ethics

Mohammad Taghi Iman

Rohollah Jalili

Esfandiar Ghafarinasab

Mansour Tabeei

Abstract

This paper is targeted at Shiraz university doctoral students' understanding of research ethics using phenomenology as its research strategy. Eight students participated in this research by deep interview. Using interpretative phenomenology, as the first step, we identified seven sub-themes through an inductive analysis of the data. Then, these sub-themes were conceptualized and categorized to generate themes that could describe how students understand ethical conditions in research. The two themes generated—"Rethinking about concepts," and "Enlightening diversity of situations"—delineate "situation exceptionalization" for students, as the pivotal lived experience of the participants in which their encounters with various ethical dilemmas determine their moral judgment. As such, they single out their desired interpretation from diversity of situations so as to manage contradictions.

Keywords

Moral judgment, Situation exceptionalization, Phenomenology, PhD Students, Research Ethics

Nature preserve life based on quran ethics

Azam Etemadifard

Zahra Etemadifard

Abstract

Islam has brought us an Islamic-divine perfect and comprehensive worldview based upon Quran and Hadith. It asks from human beings to have an ethical life to attain to their ultimate meaning in their relations with themselves, with God, with others and with Nature. These human beings, i.e. those who have faith and well doings, have the gospel of a proper life.

In this paper we try to show the good deeds that a well doer believer should perform in relation to the Nature to reach to felicity- a real and original life- in other world.

In our view there is – in contrast to this kind of view to life and Nature- another world view that is atheistic and corporeal which have made a humanistic view centered on egoistic desires and this has led to suppress the Nature- a place that is considered as an ultimate end for human life. We believe that an ethics based on Quran to keep the Nature safe would 1- cancel this kind of materialistic view and 2- with considering Quranic observations abnormal deed would disappear and 3- perfectness of Islam would be shown.

Keywords

Life, Nature, Good life (felicity), Quranic Ethic, Well deed

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 7 †No.1 †AUTUMN 2016/No: 25/ISSN: 2383-3279

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

Chief Director: *Reza Haji Ebrahim. Ph.D*

Chief Editor: *Mahmoud ghayyomzade †Ph.D*

Board of Writers

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

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

Editor: *Zeinab Salehi*

Translator: *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.