



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

سال ششم - شماره سه - بهار ۱۳۹۵

شماره پیاپی ۲۳

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 ذیحجی، 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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

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

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

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

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

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

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

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

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

پژوهش‌های اخلاقی - سال ششم - شماره سوم - بهار ۱۳۹۵

شماره پیاپی ۲۳

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

الف) کتاب:

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

ب) مقاله:

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

پژوهش های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال ششم، شماره سه، بهار ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۲۳

- ۵ / واکاوی و ارزیابی مفهوم سعادت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی
حسن حسینی / رضا اکبری / علی الله بداشتی
- ۲۳ / نقش اخلاق کار اسلامی و فرهنگ خدمتگزاری بر رفتار شهروندی، پاسخگویی
و مسئولیت اجتماعی / زهرا حیدری زاده / پریسا زارع زاده / ابوالفضل قاسم زاده
- ۴۷ / مبانی هستی شناختی کرامت انسانی در اندیشه صدر المتألهین / یدالله دادجو
- ۶۱ / شکردهای فرهنگی مخالفان انبیاء (ع) در قرآن کریم / مرجان درستی مطلق
- ۸۳ / تحقیق انتقادی «تعریف اخلاق» از دیدگاه فلاسفه ی غربی معاصر
عسگر دیرباز / محمد اصلانی
- ۱۰۵ / اخلاق و دین از نگاه شلایر ماخر / حسن قنبری
- ۱۱۷ / جایگاه ارزش های اسلامی در مبانی انعطاف پذیری خانه های معاصر
آرزو محتشم / مهدی حمزه نژاد
- ۱۴۵ / قاعده اهم و مهم و نظریه غیر اخلاقی توجیه / محمد هادی مفتاح
- ۱۶۵ / شناسایی ابعاد اثرگذار بر اتقاء فرهنگ دانشجویی در دانشگاه آزاد اسلامی
اعظم نیکوکار / امیر حسین محمد داودی / نادرقلی قورچیان
- ۱۸۹ / بررسی عوامل مؤثر بر بروز رفتار اخلاقی در مصرف کننده
امید مهدیه / رهام شرف / معصومه سیا بیدزاده
- ۲۱۳ / اخلاق پزشکی و جایگاه آن در ادیان الهی و ادیان آسمانی
سعید نظری توکلی / فاطمه کراچیان ناشی
- 1-11 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

واکاوی و ارزیابی مفهوم سعادت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

^۱ حسن حسینی

^۲ رضا اکبری

^۳ علی اله بداشتی

چکیده

مفهوم «سعادت»، یکی از مفاهیم برجسته اخلاقی در دستگاه فلسفه اخلاق خواجه نصیرالدین طوسی است. او همانند بیشتر فلاسفه و حکمای قدیم، اخلاق کامل را مبتنی بر ره‌یافتی بیرونی و آفاقی یا همان عقل‌گرایی و تعقل‌ورزی می‌داند. بر این اساس عقل تنها راهنمای سعادت انسان است، پس انسان باید بدون چون‌وچرا حکم عقل را پیشه خود سازد، به‌گونه‌ای که دارنده حکمت عملی باید نسبت به فضایل و رذایل آگاهی داشته باشد و هرچه را که عقل زشت و ناپسند می‌داند، واگذارد و هرچه را که عقل نیک می‌یابد، انجام دهد. او سعادت را همچون ارسطو عین کمال می‌داند اما برای آن دو مرتبه قائل است، نازل‌ترین آن مربوط به حیات مادی و والاترین آن عمدتاً مربوط به حیات اخروی است که آن‌را سعادت تام می‌نامد. بدین ترتیب در اندیشه او غالباً در دنیا سعادت تام حاصل نمی‌شود و برای اثبات این نگرش از مؤلفه‌های گوناگونی بهره می‌جوید.

کلیدواژه‌ها

سعادت، فضیلت، اخلاق ناصری، فلسفه اخلاق، خواجه نصیرالدین طوسی

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه اخلاق دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

Email: hosini939@gmail.com

Email: resaleh.akbari@gmail.com

Email: Alibedashti@gmail.com

۲. استاد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم

پذیرش نهایی ۱۳۹۴/۱۰/۳۰

تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۸/۱۵

طرح مسأله

مسئله سعادت، از بنیادی‌ترین مباحث مشترک اخلاقی در بین مکاتب مختلف فکری بشر است که از دیرباز تاکنون همواره مورد توجه و محل اختلاف‌آراء و نظرات گوناگون بوده است. شاید اصلی‌ترین دلیل این اختلاف‌آراء ناشی از تفاوت نگرش در مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، خداشناختی و انسان‌شناختی باشد. پس زوایای مختلفی از سعادت را می‌توان مورد بررسی و کنکاش قرار داد، اما مسئله اصلی این پژوهش دست‌یابی به تحلیل چستی مفهوم سعادت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی با محوریت کتاب اخلاق ناصری است.

کتاب اخلاق ناصری از مهم‌ترین آثار خواجه‌نصیر در موضوع اخلاق فلسفی محسوب می‌شود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱: ۵۰۸) او در سال ۶۳۳ هجری قمری نوشتن آن را به پایان رسانده است. (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۵) ساختار اصلی این کتاب، تحت تأثیر نظام و اندیشه‌های مختلفی قرار دارد. (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۰۳-۱۲۸) که از آن جمله می‌توان به سیستم فلسفی، عقلی یا صناعی اخلاق یونانی، فلسفه رواقیان (Majid Fakhry, 1997, pp. 171-175) و فلاسفه بزرگی چون؛ فیثاغورس^۱ (۵۶۹-۵۰۰ ق.م.)، سقراط^۲ (۴۷۰-۳۹۹ ق.م.)، افلاطون^۳ (۴۲۹-۳۴۷ ق.م.)، ارسطو^۴ (۳۸۴-۳۲۲ ق.م.) و بالأخص حکمت مشاء اشاره نمود. (لیمن، ۱۳۸۶، ج ۳: ۳۹)

خواجه‌نصیر در مقاله سوم اخلاق ناصری، به رابطه بین خیر و سعادت، بحث از ماهیت سعادت و راه وصول به آن پرداخته است. او به پاره‌ای از رفتار و اعمال اصلی انسان که تجلی سعادت است یعنی شجاعت، سخاوت و عدالت، اشاره دارد و در پی آن نیز به اسباب زیان‌های اخلاقی و شیوه‌ی درمان آن‌ها می‌پردازد. او به‌طور عمده از رساله‌های «فصول المدنی» و «آراء اهل المدینه الفاضله» فارابی و «رساله السیاسة» ابن‌سینا، در این خصوص استفاده کرده است. (شیروانی، ۱۳۸۷: ۱۸)

در این مقاله تلاش می‌شود به سبک و سیاق کتاب اخلاق ناصری ابتدا به معناشناسی و اقسام سعادت پرداخته و سپس به ترتیب؛ درباره سعادت از دیدگاه حکمای متقدم (پیش از ارسطو) و همچنین در عصر ارسطو و پس از ارسطو (حکمای متأخر)، واکاوی و ارزیابی شود و در ادامه تحلیلی از دیدگاه خواجه درباره مؤلفه‌های سعادت بر اساس مبانی او نیز ارائه خواهد شد.

1. Pythagoras.
2. Socrates.
3. Plato.
4. Aristotle.

۱. شناسایی مفهوم سعادت

خواجه نصیر در شرح اشارات می‌گوید: سعادت در مقابل شقاوت است و مراد از سعادت حالتی است که برای صاحبان خیر و کمال وجود دارد یا وجود پیدا می‌کند از آن جهت که دارای خیر و کمال هستند. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۴) اما او در کتاب اخلاق ناصری در تبیین و شناسایی مفهوم سعادت نخست دیدگاه ارسطو را نقل و سپس آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. او بر این باور است که ارسطو سعادت را نیکوترین و زیباترین و مطبوع‌ترین اموری می‌داند که غایت زندگی یا خیر اعلی و یا همان خیر برترین نامیده می‌شود. (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۲) بنابراین ارسطو بر این نکته تأکید دارد که هرکس در رفتار و افعالش دنبال غایتی است که خیر او به‌شمار می‌رود و این خیرهای متعدد، گاه خود وسیله دست‌یابی به خیرهای دیگری هستند، لذا آن خیری که غایت خیر دیگری است، ارزشمندتر و اصیل‌ترین است. تا آنکه می‌رسیم به خیری که همه خیرها رو به سوی آن دارند و آن غایت همه خیرها یا همان «خیر اعلی» است. گرچه مردم در ماهیت این خیر اختلاف نظر دارند، اما در باب نام آن هم‌داستان هستند. خیر چیزی است که هدف انسان واقع می‌شود. انسان با یافتن خیر به ائودایمونیا^۱ یعنی «سعادت» نائل می‌شود. پس سعادت از مجموع افعال و یا از فعلی که نکوتر و کامل‌تر از سایر اعمال باشد حاصل می‌شود. (همان)

خواجه نصیر در ارزیابی دیدگاه ارسطو تأکید دارد که همه افعال انسان دارای غایتی است که در واقع منجر به رسیدن غایتی یگانه می‌شود، پس با این فرض؛ سعادت تنها غایت نهایی افعال اخلاقی انسان است (طوسی، ۱۴۱۳: ۸۶) و هر انسانی به‌طور کلی فطرتاً جوینده سعادت است که آن هم محبوب بالذات انسان است. زیرا انسان ضرورتاً موجودی باخرد است و کارکرد اساسی او این است که با عقل رهنمود شود. (فتحعلی، ۱۳۷۴: ۴۰-۴۶) بنابراین بهره‌گیری خوب و شایسته از عقل عین سعادت یا دست کم عنصر اصلی سعادت است. خواجه همچنین می‌گوید: سعادت که اشرف و اکرم همه چیز است و قابل تغییر و زوال نیست، همچون خیر عبارت است از رسیدن به کمال با حرکت ارادی نفسانی. ولی در مقام مقایسه با هر شخصی باید بررسی شود پس سعادت هر انسانی غیر از سعادت انسان‌های دیگر است، درحالی‌که خیر در همه اشخاص یکسان است. البته برخی، لفظ سعادت را در مورد حیوانات نیز اطلاق نموده‌اند ولی در اصل، این اطلاق مجازی است؛ چرا که رسیدن به کمال از سوی حیوانات از روی فکر و اندیشه نیست بلکه از استعداد گریزی نهفته در طبیعت آن‌ها ناشی شده است. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۴)

۲. اقسام و مراتب سعادت

خواجه نصیرالدین طوسی، درباره اقسام سعادت، نخست دیدگاه‌های گوناگون حکمای متقدم و متأخر را پیش کشیده سپس دیدگاه ارسطو را به نقل از استاد «ابن مسکویه» به تفصیل می‌آورد. به هرروی با توجه به اینکه خواهی دو دیدگاه از ارسطو را در دو قسمت مختلف بیان کرده است در این بخش نخست دیدگاه حکمای متقدم (پیش از ارسطو)، آنگاه دیدگاه‌های ارسطو و در پایان سعادت از دیدگاه حکمای متأخر (پس از ارسطو) مورد ارزیابی و بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۲. ارزیابی سعادت از دیدگاه حکمای متقدم (پیش از ارسطو)

حکمای پیش از ارسطو، مانند فیثاغورس، سقراط و افلاطون، سعادت را تنها وابسته به نفس دانسته و برای بدن و جسم بهره‌ای از آن قائل نشده‌اند و به اتفاق آراء گفته‌اند: سعادت در بردارندهٔ چهار جنس است که همان اجناس فضایل (حکمت، شجاعت، عفت و عدالت) است؛ و به دست آوردن این فضایل در حصول سعادت کافی است و نیازی به دست آوردن دیگر فضایل جسمی و غیر جسمی نیست؛ زیرا اگر صاحب این فضایل، کسی گمنام یا بی‌نوا یا آسیب‌دیده یا دچار انواع بیماری‌ها و آسیب‌ها باشد به سعادت او زینتی نمی‌رسد باین‌همه به‌غیراز بیماری‌هایی که موجب تباهی عقل و کندی هوش گردد که باوجود آن‌ها رسیدن به کمال بسیار دشوار است؛ و از این‌رو گفته‌اند: بدن برای روح، ابزاری بیش نیست و نفس ناطقه همه چستی انسان را تشکیل می‌دهد. پس مادامی که نفس انسان متصل به بدن و به رنجوری طبیعت و آلودگی تن دچار است و به‌حسب نیاز مشاغل گوناگون دارد، سعید مطلق نیست و از کشف حقایق معقولات به گونه اتم به‌واسطه ظلمت هیولی و کوتاهی مادهٔ محبوب و ممنوع است، ولی به‌مجرد اینکه از این تیرگی مفارقت کرده و از جهل پاک گشته و به‌واسطه صفا و خلوص ذات، پذیرنده انوار الهی شود به نام «عقل تام» نامیده می‌شود. بنابراین سعادت حقیقی پس از مرگ و جدا شدن از تن نصیب انسان می‌شود. (طوسی، ۱۴۱۳: ۴۸)

این دیدگاه در میان حکمای اسلام عاری از مقبولیت است و مورد توجه واقع نشده است. و خواهی نیز تنها به بازگویی آن پرداخته بی‌آنکه نقدی بر آن وارد کند. شاید چرایی طرد این دیدگاه ناسازگاری آن با مبانی دینی است مضافاً اینکه وجود اولیا و انبیای الهی که سعادت‌مند در دنیا و آخرت‌اند نیز می‌تواند مزید بر علت باشد.

۲-۲. سعادت از دیدگاه ارسطو

خواجه نصیر، دو دیدگاه از ارسطو را درباره سعادت مورد بررسی قرار می‌دهد:

۱-۲-۲. ارزیابی دیدگاه اول ارسطو درباره سعادت و نقد او بر دیدگاه حکمای متقدم

ارسطو با مطالعهٔ میدانی و مشاهدهٔ اختلاف مردم به نسبت معنای سعادت در نزد آنان پی برد و در مقام یک فیلسوف بر آن شد تا دیدگاهی فراگیر که دربرگیرنده همه حقایق است را بیان

کند بنابراین سعادت را به پنج قسم زیر تقسیم کرد: (مسکویه: ۱۶۵)

- ۱- آنچه وابسته به تندرستی بدن و بهبود حواس و اعتدال مزاج است.
- ۲- آنچه به دارایی و یاران تعلق دارد تا بتوان به وسیله آن بذل و بخشش و همدردی با دیگران نمود.
- ۳- آنچه وابسته به ذکر خیر و خوش نامی است که به وسیله نکویی، ستایش مردم را به دنبال دارد.
- ۴- آنچه بستگی به موفقیت در اهداف و به دست آوردن مقتضیات عقل و اندیشه به فراخور آرزو و پشتکار دارد.
- ۵- آنچه وابسته به اندیشه نیرومند و باور سالم و دریافت واقعیات در هنگام رایزنی و باور سالم است. (همان: ۴۹)

بنابراین در نگرش ارسطو به سعادت؛ هر کس که دارای این پنج قسم سعادت باشد به طور مطلق سعید کامل است اما در غیر این صورت شقی و ناقص خواهد بود. او در نقد حکمای متقدم می گوید: بسیار شنیع و نکوهیده است که بگوییم انسانی که در این جهان دارای باور درست و اعمال خیر و جامع انواع فضایل و کامل به ذات و مکمل غیر و خلیفه پروردگار و مصلح جهان گردیده در عین حال شقی و ناقص است و پس از مرگ و ابطال این افعال و آثار، به سعادت تام دست می یابد. بنابراین سعادت دارای مراتب و درجات مختلفی است که به تدریج و بر حسب تلاش و کوشش آدمی به دست می آید و همین که کسی به واپسین رده و مرتبه آن رسید، سعید تام می گردد هر چند که در دنیا و در بند زندگانی باشد و چون به سعادت تام دست یافت با مرگ تن و از بین رفتن بدن سعادت او از بین نمی رود.

۲-۲-۲. ارزیابی دیدگاه دوم ارسطو درباره سعادت و نقد خواجه بر آن

خواجه نصیرالدین طوسی، به نقل از ابن مسکویه دیدگاه دیگری از ارسطو درباره سعادت طرح می کند. ابن مسکویه می گوید که ارسطو برای سعادت سه مرتبه را به شرح زیر آورده است:

- ۱) مرتبه اول؛ نامیده به سعادت است و انسان در این مرتبه اراده و طلب خود را درجایی مصروف می نماید که مصالح مربوط به نفس و بدن او در ارتباط و تعلق به این عالم محسوس و امور حسی دارد و رعایت اعتدال برای پیراستن نفس در این مرتبه که آمیخته به شهوات است بایسته و الزام آور است.

- ۲) مرتبه دوم؛ نامیده به فضایل است و انسان در این مرتبه اراده و همت خود را در کاری بالاتر از پیراستن حال نفس و بدن به کار گیرد بدون آنکه آمیخته با هوا و شهوات باشد و تنها در امور حسی به ضروریات بسنده کند. فضیلت انسان در این مرتبه به حسب تفاوت در خصوصیات بشری دارای درجات بسیار است و چرایی این اختلاف درجه می تواند چند چیز باشد: ۱. اختلاف

طبیعی، ۲. اختلاف عادات، ۳. اختلاف درجات علم و معرفت، ۴. اختلاف پشتکارها، ۵. اختلاف در شور و خواهش و تاب دشواری‌ها در راه طلب، برخی شانس و بخت را نیز افزوده‌اند.

۳ مرتبه سوّم؛ نامیده به واپسین درجه فضایل است و موجب گام نهادن انسان به فضیلت الهی محض است که در این مرتبه، با جزء عقلی خویش در مراتب بالاتر فضیلت تصرف می‌کند و کوشش خود را برای گوهر و حقیقت الهی بدون چشمداشت جایگزین، به کارگیری می‌نماید. پس نه به امری چشم‌به‌راه و آرزومند مهرورزی افتد و نه به آینده و یا دریغ از گذشته نظری، نه خواهش به دور و نه رشک به نزدیک، نه بیم و بیتابی از کنون و نه شادی و شادمانی به چیزی و نه کام و دل‌بستگی به بهره‌ای از حظوظ انسانی یا نفسانی هیچ‌کدام در کار نیست. این مرتبه نیز درباره اشخاص متفاوت است و چرایی این اختلاف شاید چند چیز باشد: ۱. اختلاف در آرزومندی و پشتکار، ۲. اختلاف در آگاهی بیشتر و درخواست جدی‌تر، ۳. اختلاف در قوه طبع و درستی گمان، ۴. اختلاف در تشبیه مردم به علت نخستین و همگام شدن به افعال او. (همان: ۱۷۳)

خواجه افزون بر تأیید این دیدگاه از سعادت دلخواه ارسطو بر این نکته تأکید دارد که غایت این مرتبه آن است که همه اعمال انسان الهی محض گردد. پس عقل او «عقل الهی» و فعل او «فعل الهی» است زیرا این مرتبه، خیر محض و حکمت محض و منتهای سعادت است. همچنان که رساندن بهره‌ای به دیگری، به‌قصد ثانوی است بنابراین هیچ‌کس به این جایگاه نمی‌رسد مگر آنکه همه اراده خویش را از امور بیرونی رو گردانده و خواطری که از پیامدهای نفسانی برمی‌خیزند را نابود گرداند و اندرون را از شعار و حکمت بیکران الهی پس از پالایش از امور طبیعی آکنده کند تا آنگاه که به امور الهی یقین پیدا نماید و «عقل محض» همانند قضایای اولی که آن را «علوم اوایل عقلی» می‌نامند، در نفس ذات او حاصل گردد. (طوسی، ۱۴۱۳: ۵۷)

۲-۳. سعادت از دیدگاه حکمای متأخر (پس از ارسطو)

خواجه‌نصیر، درباره سعادت دو دیدگاه از حکمای پس از ارسطو را نیز مورد نقد و ارزیابی قرار داده است که در زیر بیان می‌شود.

۲-۳-۱. ارزیابی دیدگاه اول حکمای متأخر درباره سعادت و نقد خواجه بر آن

در دیدگاه اول حکمای متأخر درباره سعادت، مانند رواقیان دنباله‌روی ارسطو و برخی از طبیعیان که بدن را به‌عنوان پاره‌ای از اجزای انسان می‌شمارند. سعادت را به دو قسم نفسانی و جسمانی تقسیم نموده و گفته‌اند: تا سعادت نفسانی باسعادت جسمانی پیوست و همراه نشود سعادت تام نخواهد بود و اما سعاداتی که بیرون از بدن هستند و به بخت و اتفاق تعلق دارند جزء سعادت جسمانی است. (همان: ۴۸)

خواجه در بررسی این دیدگاه می‌گوید: محققین از حکما این دیدگاه را ضعیف شمرده‌اند چراکه بخت و اتفاق دارای پایداری و ماندگاری نیست و اندیشه و اراده در به دست آوردن آن نیز

کارساز نیست. پس سعادت در ردیف پست‌ترین اشیا قرار نمی‌گیرد زیرا از رتبه اشرف امور برخوردار است و در آن تغییر و زوال راه ندارد، از این‌روی تحصیل سعادت متوقف بر فکر و اندیشه خواهد بود.

۲-۳-۲. ارزیابی دیدگاه دوم حکمای متأخر درباره سعادت و نقد خواجه بر آن
دیدگاه دوم حکمای متأخر درباره سعادت، که پس از بررسی موشکافانه نظرات حکمای متقدم به تقسیم زیر برای سعادت قائل شده‌اند؛ آنان مراتب سعادت را به دوبرتبه «در دنیا و آخرت» تقسیم می‌کنند:

۱) مرتبه اول در دنیا؛ انسان در دنیا دارای دو فضیلت روحانی و جسمانی است؛ ۱. فضیلت روحانی، که فراخور جایگاه و مقام فرشتگان مقرب الهی است پس جزء روحانی چند روزی در جزء جسمانی و در این عالم دنیا مقیم گردیده تا آن را بازسازی نماید و سامان بخشد و کسب کمال کند و آنگاه جزء روحانی به عالم بالا منتقل گشته تا هم‌نشین ملاً اعلیٰ برای همیشه شود. ۲. فضیلت جسمانی، که حیوانات و بهایم نیز با وی در این فضیلت شریک هستند. بنابراین انسان تا وقتی که در این عالم دنیا به سر می‌برد در صورتی می‌تواند سعادت پیدا کند که هر دو فضیلت جسمانی و روحانی را تحصیل کرده باشد.

اما سعادت‌مندان در این مرتبه دنیوی، بر دو قسم هستند: ۱. صاحبان مرتبه نازل، که فضایل جسمانی آن‌ها کامل است و در این‌روی افزون بر مواظبت، شوق فراوانی به سوی عالم دیگر دارند. ۲. صاحبان مرحله عالی، که در رتبه روحانیت هستند و سعادت اُخروی در آنان بالفعل حاصل است و از فزونی کمال به استکمال کارهایی می‌پردازند که بالذات مباشر ماده‌اند و بدین‌روی امور عالم را بالعرض ساماندهی می‌کنند ولی در عین حال به واسطه التفات و آگاهی بر نشانه‌های حکمت و قدرت بیکران الهی و اقتدای به آن به‌اندازه شکیبایی و توانمندی، بهره‌مند و فرحناک هستند.

۲) مرتبه دوم در آخرت، پس چون آدمی به عالم دیگر منتقل گردد از سعادت بدنی و جسمانی بی‌نیاز می‌شود و تنها سعادت او در نگرستن جمال مقدس ملکوتیان منحصر است که عبارت از «حکمت حقیقی» است تا آنجا که مستغرق حضرت حق گشته و به اوصاف جلال متجلی شده و به مرحله دوم از سعادت دست می‌یابد. (همان: ۵۲)

خواجه افزون در تأیید این نگرش بر این نکته تأکید دارد؛ که هر کس از این دودسته از سعادت‌مندان در مرتبه دنیوی، بیرون باشد؛ یعنی از (۱. صاحبان مرتبه نازل و (۲. صاحبان مرحله عالی، در زمره حیوانات و درندگان شمرده می‌شود: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹) زیرا حیوانات دستخوش چنین کمالی قرار نگرفته‌اند و تنها به‌اندازه استعداد غریزی خود به کمال خویش رسیده‌اند و راه رسیدن به کمال به روی آنان بسته است ولی این گروه از انسان‌ها با

تشویق و تهدید به کمال دعوت شده و وسایل رسیدن به آن نیز برای‌شان فراهم گردیده و موانع سر راه آن نیز برداشته شده است ولی خود آن‌ها سهل‌انگاری و سستی کرده و شعار ضد کمال را برگزیده و روزگار را در کسب دنیای دنیّه به وسیله قوای شریفه صرف می‌نمایند. پس حیوانات در بی‌بهرگی از مجاورت با ارواح مقدس و رسیدن به سعادت معذورند ولی این گروه سزاوار نکوهش و سرزنش و افسوس و پشیمانی‌اند، همان‌گونه که نابینا درافتادن به چاه برخلاف بینا معذور و بخشوده است.

۳. مؤلفه‌های سعادت از دیدگاه خواجه

خواجه در تبیین سعادت از مؤلفه‌های گوناگونی بهره جسته است، که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱- مؤلفه خیر، ۲- مؤلفه کمال، ۳- مؤلفه عدالت، ۴- مؤلفه لذت و الم و ۵- مؤلفه حاکمیت عقل بر قوا، که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۳. مؤلفه خیر و انواع آن

ارسطو؛ در اول کتاب اخلاق نیکوماخس^۱ می‌گوید: «به نظر می‌رسد که هر دانش و هر فن و همچنین هر عمل و انتخابی به سوی «خیری» متوجه است. از این روی، به حق گفته‌اند که «خیر» غایت همه چیز نامیده شده است.» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۳) خواجه نصیر ضمن تأیید سخن ارسطو می‌گوید: «چون هر فعلی را غایتی و غرضی است تکمیل نفس انسانی نیز از برای غرضی تواند بود و غرض از آن چنانکه در اثناى سخن گفته آمد سعادت او است که باضافت با او خیر او آنست» (طوسی، ۱۴۱۳: ۲۴)

خواجه نصیر به پیروی از ارسطو خیر را به دو نوع مطلق و نسبی تقسیم می‌کند:

۱- خیر مطلق، که «غایه الغایات» است و مقصود از وجود آن وجود همه موجودات به‌طور یکسان است. زیرا هر پویش و تکاپویی به‌منظور رسیدن به هدفی صورت می‌گیرد و کوشش و کُنشگری هر شخصی بدون داشتن هدفی که منتهی به خیری گردد بیهوده بوده و از دید عقلی پسندیده نیست؛ و چون فکر و اندیشه همه خردمندان متوجه خیر مطلق است، پس همه در آن مشترک و یکسان هستند و از این روی معرفت و پشتکار بر کسب آن ضروری است و می‌بایست از پرداختن به خیرات نسبی پراکنده پرهیز جست.

۲- خیر نسبی، که در راه رسیدن به آن خیر مطلق مؤثر و وسیله درخوری باشد. پس اگر آن هدف فی‌نفسه خیر باشد خیر مطلق است و اگر موجب رسیدن به خیر بالاتری باشد خیر نسبی نامیده می‌شود. (همان) خواجه تقسیمات دیگری درباره خیر از اقوال دانشمندان بازگو می‌کند اما موضعی در تأیید و یا نقد آن‌ها نشان نمی‌دهد. شاید مهم‌ترین دلیل تقسیم خیر به اقسام گوناگون

1. Nicomachus.

در نسبی بودن و یا انتزاعی بودن آن است بنابراین ملاکات ناهمسان دانشمندان در تقسیم خیر اثرگذار می‌شود.

۲-۳. مؤلفه کمال و ارزیابی خواجه از آن

فارابی، کمال را این‌گونه تعریف می‌کند: «الْكَمَالُ هُوَ الَّذِي كَوَّنَ الْإِنْسَانَ لِأَجْلِهِ وَلَا يُنَالُ بِالطَّبِيعَةِ وَحَدَهَا وَلَا بِالْإِرَادَةِ وَحَدَهَا بَلْ بِالْإِرَادَةِ مَفْرُوتَةً بِالطَّبِيعَةِ.» (آل یاسین، ۱۴۰۵: ۴۷۳) کمال آن چیزی است که تمامیت انسان بدان است. که تنها با طبیعت و یا فقط با اراده به دست نمی‌آید، بلکه با اراده‌ای همراه با طبیعت حاصل می‌شود.

پس کمال، رسیدن آدمی است به تمام آنچه شایسته و بایسته آن باشد. (غفاری، ۱۳۸۹: ۳۰۷) کمال را می‌توان از امور اضافی دانست زیرا فعلیت هر موجودی نسبت به مرتبه نازل‌تر آن کامل‌تر و نسبت به مرتبه بالاتر آن ناقص‌تر خواهد بود. (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۶۰۹) تفاوت در مدارج نوع انسانی بیشتر از تفاوت نوع‌های حیوانات است پس به طبع مراتب کمال و نقصان او نیز افزون برشمار خواهد بود.

خواجه نصیرالدین طوسی، تعریف «کمال» و «خیر» را در یک کلام بیان می‌کند:

«هُمَا حُصُولَ شَيْءٍ لِمَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءَ لَهُ أَى حُصُولَ شَيْءٍ يُنَاسِبُ شَيْئاً وَ يَصْلُحُ لَهُ لَوْ يَلِيقُ بِهِ بِالْفَيْسِ إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ وَ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ ذَلِكَ الْحُصُولَ يَقْتَضِي لَمْحَالَةً بَرَاءَةً مَا مِنْ الْقُوَّةِ لِذَلِكَ الشَّيْءِ فَهُوَ بِذَلِكَ الْإِعْتِبَارِ فَقَطُ كَمَالٍ وَ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ مُؤْتَرّاً خَيْرٌ لِأَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ كَمَالاً وَ خَيْرًا مِنْ جِهَةٍ دُونَ جِهَةٍ وَ اللَّاتِيذَادُ بِهِ يَخْتَصُّ بِالْجِهَةِ الَّتِي هُوَ مَعَهَا كَمَالٌ وَ خَيْرٌ.» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۹)

کمال و خیر حصول چیزی است برای آنچه از جایگاه او است که دارای شیء یادشده باشد، یا به تعبیر دیگر حصول چیزی است برای او که بایسته و سزاوار حال او باشد. یا حصول امری که بالنسبه به آن چیز شایسته اوست. سپس می‌گوید: فرق بین کمال و خیر در این است که آن حصول به ناچار موجب فعلیت داشتن و از قوه و استعداد برهنه بودن شیء است که بدین اعتبار فقط «کمال» است و به اعتبار آن که این حصول مورد رغبت و انتخاب است «خیر» است. همچنان که یک شیء گاهی از جهتی کمال و خیر است ولی از جهت دیگر نیست.

خواجه نصیرالدین طوسی، دومرتبه از مراتب کمال آدمی را بیان می‌کند که با بهره‌گیری از دو عامل اساسی «نفس ناطقه» و «اختیار» به مقام برتری فضیلت و شرافت نائل آید و این مقام نیز سرآغازی برای پیوستن به عالم اشرف و رسیدن به مراتب ملائکه مقدس و عقول و نفوس مجرد شود و درنهایت به وحدت و فنا فی الله بار یابد. «وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن، ۲۷). (همان: ۷)

«چون آدمی مرکب است کمال او نیز غیر کمال بسایط و اجزای او بود بلکه او را کمالی

بود که هیچ موجودی را با او در آن مشارکت نباشد و اکمل مردمان کسی بود که قادرترین ایشان باشد بر اظهار آن خاصیت و ملازم‌ترین ایشان او را بی‌تهاونی و تلونی که در او راه یابد و چون حال فضیلت و کمال معلوم شد حال ردیلت و نقصان که مقابل آن بود هم معلوم شود». (همان: ۳۴)

او با طرح این مسأله پیوندی میان کمال انسانی و عامل آسمانی برقرار می‌سازد و بدین سبب است که تأکید می‌کند؛ کمال انسانی از نظر فطرت و خلقت طبیعی، میان دو مرتبه اعلی‌علیین و اسفل‌السافین قرار دارد و انسان می‌تواند با اراده و تلاش خویش، نیروی «نطق» را به کار بسته و بر صراط مستقیم ره بیاماید و به تدریج به سوی علوم و معارف و آداب و فضایل گرایش یابد و تا جایی که نور الهی بر آن می‌تابد به مراتب بالا صعود کند و به مجاورت ملاً اعلی بار یابد و از مقربان حضرت حق گردد؛ اما چنانچه در همان مرحله اصلی متوقف شد، طبیعت او را به سمت مراتب پایین می‌کشاند و در نهایت به انحطاط نزدیک تر می‌شود و از درگاه الهی رانده و به هلاکت ابدی سقوط می‌کند. (علی مقلد، ۲۰۰۱: ۴۶)

۳-۳. مؤلفه عدالت

عدالت یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم سعادت است که خواجه‌نصیر، آن را در چهارچوب اخلاق طرح نموده و تصریح می‌کند که هیچ فضیلتی، شریف‌تر از عدالت نیست. به همین دلیل، عدالت مبسوط‌ترین فضیلت اخلاقی است که او در اخلاق ناصری بردیگر فضایل سه‌گانه اخلاقی رجحان می‌دهد. بنابراین فضیلت عدالت در رویکرد خواجه، منشأ همه فضیلت‌ها و نه جزئی از آن است و تا عدالت نباشد، سعادت میسر نخواهد شد. «در فضایل هیچ فضیلت کامل‌تر از فضیلت عدالت نیست» (طوسی، ۱۳۸۰: ۹۵)

افلاطون عدالت را (چه عدالت فردی و چه عدالت اجتماعی) به توازن و تناسب (زیبایی معقول) تعریف کرده است.^۱ او در مورد عدالت اجتماعی می‌گوید: «عدالت آن است که کسی آنچه حق اوست به دست بیاورد و کاری را در پیش گیرد که استعداد و شایستگی آن را داشته باشد»؛ و درباره عدالت فردی می‌گوید: «در فرد نیز عدالت نظام و انتظام مؤثر و منتج است، هماهنگی قوای یک فرد انسانی است، به این معنی که هر یک از قوا در جای خود قرار گیرد و هر یک در رفتار و کردار انسان تشریک مساعی کند». (ویل دورانت، ۱۳۳۵: ۳۵) خواجه‌نصیر در تکمیل این مطلب می‌گوید: عدالت در لغت به معنای مساوات و انصاف و میانه‌روی و رعایت حد اعتدال (حد وسط) است و در حوزه روابط اجتماعی به معنای فضیلتی میان دو ردیلت ظلم و

۱. زیبایی معقول همان است که از آن به «نیکی» یا «حسن عمل» یا «خیر اخلاقی» تعبیر می‌کنیم. زیبایی عدالت از نوع زیبایی معقول است نه محسوس. پس بازگشت عدالت به «خیر» و «سعادت» است. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۳).

انظلام (تجاوزگری و تجاوز پذیری) به کار می‌رود. به طوری که حد وسط قرار گرفتن نفس در بین خلیقات متضاد و توافق همه قوه‌ها با یکدیگر و امتثال و پیروی از نیروی عقل تا اختلاط خواسته‌ها و جذب و انجذاب لذات و قوه‌ها، انسان را به ورطه حیرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف در او ظاهر شود. عدالت در حوزه فردی؛ «هیئتی نفسانی بود که از او صادر شود تمسک به ناموس الهی چه مقدر مقادیر و معین اوضاع و اوساط ناموس الهی باشد». (شیخ الرئیس، ۱۳۶۳: ۱۱۰) بنابراین عدالت فردی، حالتی نفسانی است که پیروی از قانون الهی را به دنبال دارد و افعال صاحب عدالت، هرگز مخالف با ناموس حق نیست؛ (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۶۵) زیرا تعیین کننده همه مقادیر و اوضاع و اوساط قانون الهی است. ملکه شدن اعمال خیر بعد از تهذیب قوه نطق نیز عدالت نامیده می‌شود و عدالت امری است که مقتضی قسمت بر حسب استحقاق و مساوات در فضیلت و حافظ سنت‌ها است. (طوسی، ۱۳۸۰: ۶۱۴)

خواجه نصیر، سه عنصر را برای تحقق عدالت ضروری می‌داند:

اول: نوامیس الهی؛ که تعیین کننده حدّ وسط در هر چیزی یا همان شرع و قوانین وحیانی

هستند.

دوم: عادل صامت؛ همان پول است که تعیین کننده نرخ‌ها در میان مردم است و مایه به کار بستن اصل برابری و بی‌نیازی در میان آحاد شهر است. همچنان که ارسطو می‌گوید: پول ناموسی عادل است و معنای ناموس در دید او تدبیر و سیاست است؛ و در قرآن مجید نیز همین معنا بعینه آمده است که خداوند می‌فرماید: «وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ» (حدید، ۲۵).

سوم: عادل ناطق؛ فرمانروا و کارگزار امور مردم است که می‌باید به حکم نوامیس الهی رفتار کند و گرنه جائز اکبر است.

خواجه نصیرالدین طوسی، می‌گوید: در برابر عادل، ظالم است که در تلاش ناچیز کردن برابری است، بنابراین می‌توان گفت که ظالم بر سه گونه است:

۱- ظالم اکبر که از ناموس الهی پیروی نمی‌کند.

۲- ظالم اوسط که از فرمانروا فرمان برداری نمی‌نماید.

۳- ظالم اصغر که از قوانین پولی رایج یک کشور فرمان برداری نمی‌کند و فسادی که به واسطه تخلف از قوانین پولی به وجود می‌آید همچون غصب و تاراج دارایی‌ها و دزدی و خیانت است؛ و تباهی‌ای که به واسطه تخلف از دو قانون دیگر پدید می‌آید، به مراتب بالاتر از این تباهی‌هاست. (طوسی، ۱۳۸۰: ۹۹)

۳-۴. مؤلفه لذت و الم

لذت و الم یکی دیگر از مؤلفه‌های سعادت است که بر آن تأکید می‌شود. فارابی می‌گوید:

«اللذَّةُ إِذْرَاكِ الْمُلَامِيْمِ وَ الْأَذَى إِذْرَاكِ الْمَنَافِرِ» (الفارابی، ۱۴۰۵: ۶۴) پس لذت به معنای ادراک مطلوب (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۵۷) و دریافتن چیزی است که موافق مزاج باشد و الم دریافتن چیزی است که مخالف مزاج باشد. (الحلی، ۱۴۲۰: ۶۹) خواجه در تکمیل آن می‌گوید: لذت حرکت نفس است بر سبیل توجه به هیئتی خاص به سبب اثری که از حس ظاهر یا باطن، ناگهان به آن برسد، از حصول امری که به نسبت با آن حس طبیعی است. آن محرک، لذیذ بوده و ضدش دردناک و دردآور است؛ و تحریک نفس یا به طبیعت است یا بر حسب عادت. بنابراین امور طبیعی، عادی و خلقی، لذیذ هستند؛ مثلاً آسایش، کسالت و خواب (که اموری طبیعی هستند) لذیذ بوده و جدیت و مداومت که غیرطبیعی‌اند، دردآورند. (طوسی، ۱۳۶۷: ۵۵۵)

خواجه‌نصیرالدین طوسی، لذت را به دو نوع فعلی و انفعالی تقسیم می‌کند:

۱- لذت فعلی؛ که به نظر اول از روی مجاز است مثل لذت مردان هنگام آمیزش جنسی اما به واسطه عدم تغییر و تبدل، ذاتی است و متعلق به عطا و بخشش می‌شود. پس لذت سعادت ذاتی و از نوع لذت عقلی، الهی و فعلی است زیرا نه عرضی و حسی است و نه بهیمی و انفعالی. همچنان که هم در آغاز و هم در انجام با لذت حسی فرق دارد؛ یعنی در آغاز مخالف با طبع ولی در پایان پس از آن که با صبر و ریاضت و ثبات قدم و مجاهده به دست آمد و عظمت و شرافت و ارج آن حاصل گردید، بسیار پسندیده و موافق طبع آدمی خواهد شد.

۲- لذت انفعالی؛ که به واسطه عروض حالات مختلف، مانند لذت زنان هنگام آمیزش، سریع‌الزوال و متعلق به اخذ و قبول است، همه لذات حیوانی و حسی از این نوع است زیرا زوال‌پذیر و در عین حال دارای رنج و ناراحتی هستند، پس در آغاز موافق و مطلوب طبع است تا جایی که به واسطه تحلیل نیروی غریزه، امر زشت را زیبا و زیبا را زشت می‌بیند اما التذاذ آن در نهایت منتفی و زایل شود و زشتی و رسوایی آن آشکار گردد. پس فقط در آغاز با این کار موافق است نه در انجام. (همان)

خواجه‌نصیرالدین طوسی، لذت را در تقسیم دیگری بر حسب قوای مدرکه به لذت طبیعی و لذت نطقی یا عقلی نیز تقسیم می‌کند که بدلیل اختصار از ذکر آن در اینجا خوداری می‌شود. او همچنین سیره‌های مردم را بر حسب بساطت و اهداف افعال آنان، بر سه نوع سیره لذت، سیره کرامت و سیره حکمت تقسیم می‌کند و از میان آنها سیره حکمت، را اشرف و اتم سیره‌ها می‌داند که شامل کرامت و لذت نیز می‌گردد. زیرا آنچه از یک حکیم صادر می‌شود از روی اراده و اختیار بوده و پسندیده و دائمی است. پس لذت عادل در عدالت و لذت حکیم در حکمت است؛ و چون مقصود انسان با فضیلت، نیل به فضیلت است بنابراین لذیذترین چیزها نزد او حصول فضایل است. در نتیجه لذیذترین لذات، «سعادت» است که آن هم ذاتی است برای اینکه از صاحبش رخت بر نمی‌بندد، درحالی که لذت شهوت به واسطه متوالی بودن علت آن، خود عین ناراحتی و

درد است و همچنین لذت کرامت که همان بلندپروازی است. (همان)

۳-۵. مؤلفه حاکمیت عقل بر قوا

خواجه نصیر، اخلاق کامل را مبتنی بر ره‌یافتی بیرونی و آفاقی یا همان عقل‌گرایی و تعقل ورزی می‌داند. او معتقد است که فضایل اخلاقی تحت قوه عاقله، خمیره و سرشت درونی انسان را شکل می‌دهد که با این قوه می‌تواند جمیل را از قبیح، و مذموم را از محمود باز شناسد. پس اعمال و بکارگیری این قوه موجب سعادت و خیر است و اهمال و بازداشتن از آن باعث شقاوت و بدبختی است. از این روی فضایل اخلاقی ریشه در این قوای باطنی دارد و تنها با کمک نور هدایت وحی و عقل می‌توان از ظلمات «امراض مهلک» رهایی یافت. بر این اساس عقل و خردورزی تنها راهنمای سعادت انسان است در نتیجه انسان باید بدون چون و چرا حکم عقل را پیشه خود سازد، به گونه‌ای که صاحب حکمت عملی باید نسبت به فضایل و رذایل آگاهی بیابد و هرچه را که عقل زشت و ناپسند می‌داند، ترک و هرچه را که عقل نیک می‌یابد، انجام دهد. (حقانی زنجانی، ۱۳۷۶، ج ۸: ۲۹-۳۶)

۴. تحلیل نهایی درباره سعادت

خواجه از میان دیدگاه‌های گوناگون و ناسازگاری که از حکما بیان داشته است سرانجام دیدگاه حکمای متأخر را می‌پذیرد بنابراین در تأیید این دیدگاه شرح می‌دهد که سعادت ویژه انسان است و همواره سعادت انسان در دومرتبه ناقص و تام قرار دارد.

زیرا آن دسته از انسان‌ها که در مرتبه اول قرار می‌گیرند از دردها و رنج‌ها به دور نیستند، خواه به واسطه بی‌بهرگی از مرتبه عالی و خواه برای سرگرمی به زخارف دنیوی، از این روی سعادت برای آنان به‌راستی ناقص است. اما دسته‌ای دیگر از انسان‌ها که در مرتبه دوم هستند از این گرفتاری‌ها برکنارند، چراکه اینان از انوار الهی پوشیده و به آثار بی‌پایان برخوردار گشته‌اند، بنابراین هرکس که به این مرتبه دوم برسد به پایان درجات سعادت رسیده است و در این رتبه و جایگاه است که نه در جدا شدن دل‌داده‌ای التفات کند و نه بر از دست دادن خوشی‌ای یا دارایی‌ای دریغ خورد بالاتر از آن همه دارایی و مادیات حتی بدن خود را وبال خود دانسته و در تلاش رهایی از آن است و اگر اندک تصرفی در دنیا و مادیات می‌کند به فراخور ناگزیر است. پس چیزی برخلاف مقتضای خواست حضرت حق از او صادر نگشته و نیرنگ طبیعت و هوی و هوس در او تأثیر نمی‌گذارد، نه بر فوت مطلوبی جزع کند و نه بر فقد محبوبی فزع، نه به واسطه ظفر بر مرادی شادی کند و نه به جهت ادراک امر موافق طبعی اظهار انبساط. (همان) یادآوری این نکته بایسته است که آنان که تنها به پیراستن برخی از امور در پاره‌ای از اوقات اقدام می‌کنند سعادت‌مند نیستند، همان‌گونه که تدبیر منزل و یا اداره اجتماع با توجه به عده خاصی و یا تنها در برخی اوقات نباید صورت پذیرد.

پس جوینده سعادت، جوینده التذاذ سیره حکمت است و آن را شعار خویش ساخته و به چیزی دیگر مایل نیست و چون سعید مطلق کسی است که سعادت او زوال و انتقال نمی‌پذیرد و از انحطاط و سقوط در امان و از اثرات گردش زمان محفوظ است پس سیره او ثابت و دائمی هست؛ زیرا صاحب سعادت تا وقتی که در این عالم باشد تحت تصرف طبایع و اجرام آسمانی و کواکب سعد و نحس و شریک درد و رنج دیگر آدم‌هاست ولی هرگز تحت تأثیر آن‌ها قرار نگرفته و شکسته و مقهور نمی‌شود. برخلاف کسانی که یا به واسطه سستی طبیعت و چیرگی ترس بر غریزه تحت تأثیر عوامل مذکور قرار گرفته و با پریشانی و سستی موجب رسوایی خود و دردسر بیگانگان و دلسوزی دوستان و سرزنش دشمنان می‌گردند؛ و اگر احياناً خود را به‌سان سعادت‌مندان نمایند و به‌ظاهر شکیبایی و فرهمندی پیشه کنند، در نهان دلواپس و سراسیمه و ناآرام هستند. (همان: ۵۸)

بنابراین همان‌گونه که ارسطو می‌گوید: «سعادت» امری پایدار و غیر متغیر است ولی مردم دستخوش دگرگونی‌های گوناگون‌اند، پس گاهی ممکن است کسی که دارای بهترین زندگی است به بزرگ‌ترین مصائب گرفتار شود. زیرا اگر سیره کسی پسندیده باشد هرچه به او روی می‌آورد زیباترین عکس‌العمل و واکنش را از خود نشان خواهد داد؛ و چون پایداری سیره به صدور فعل است، پس هیچ سعادت‌مندی به شقاوت دچار نمی‌شود؛ زیرا هیچ‌گاه مرتکب فعل ناپسندی نمی‌گردد و از این‌رو همواره مورد رشک دیگران است گرچه مورد تازش مصائبی چون ایوب پیامبر علیه‌السلام باشد. (همان: ۵۹)

نتیجه‌گیری

صفات نفسانی از منظر خواجه، بیانگر حقیقت و مرتبه وجودی و منشأ رفتار و نیروی محرکه در نفس انسان است. همچنان که به کمال رساندن سعادت علمی و عملی او معلول اعتدال و عدم اعتدال آن صفات است که شامل فضایل و رذایل می‌شود بنابراین معرفت به فضایل و رذایل از مهم‌ترین راه‌های رسیدن به سعادت تام است. و سعادت تام تنها غایت نهایی افعال اخلاقی در این نظام است که آن هم در آخرت حاصل می‌شود و غالباً در دنیا سعادت تام حاصل نمی‌شود بنابر این دیدگاه، مؤلفه عدالت با چاشنی نیت و انگیزه، نقطه اتکا و اتصال فضایل اخلاقی است که سبب وصول به ارزشمندی اعمال می‌گردد. بدین روی هرگاه قوای نفس انسان برمدار و معیار اعتدال، به یک ملکه ثابت، (طبیعت ثانوی) مبدل گردید، فضیلت به حساب می‌آید و چنانچه به افراط یا تفریط از مدار خود خارج گشت، رذیلت خوانده می‌شود. از این منظر نظام اخلاق فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی را می‌توان بر اساس جهت‌گیری سعادت‌گروری و استکمال انسان، «کمال محور» و بر اساس وصول به این کمال، «فضیلت مدار» یا «اخلاق مبتنی بر فضیلت»، نامید؛ و چون نیت و انگیزه به عنوان روح عمل و عاملی که سبب ارزشمندی

اعمال می‌گردد در این اخلاق بسیار مورد توجه قرار می‌گیرد او به روشنی نوعی «غایت‌گرایی» را برای ایجاد انگیزه در انسان در نظر گرفته است، پس انسان با عملی سروکار دارد که در صورت انجام دادن آن باید نتیجه‌اش یا خیر محض باشد و یا بیشترین غلبه خیر بر شر را ایجاد کند. مسئله اصلی این نظام توجه به انگیزه، تمایل و منش یا فضیلت فاعل اخلاقی است. همچنان که بر مفهوم انسان از لحاظ اخلاقی خوب تأکید دارد، در نهایت به دنبال تحقق شخص خوب است، نه عمل خوب و نه وضعیت خوب و نه نشان دادن اصولی برای تشخیص درستی عمل و قواعد ناظر به کنش و رفتار.

فهرست منابع

الف. منابع فارسی

۱. آل یاسین، جعفر، ۱۴۰۵ق، الفارابی فی حدوده و رسومه، نشر عالم الکتب، بیروت، چاپ اول.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱ش، فیلسوف گفت‌وگو، چاپ چهارم، تهران: انتشارات هرمس.
۳. ابوالحسنی نیارکی، فرشته، استكمال علمی و اخلاقی انسان از منظر خواجه نصیرالدین طوسی، پژوهش‌نامه اخلاق، زمستان ۱۳۹۲ ش، سال ششم، شماره ۲۲، صفحات ۱۶۹-۱۹۲.
۴. احمدی طباطبایی، سید محمد رضا، تأثیر رساله اخلاق ارسطو در میراث اخلاقی و مدنی حکمای اسلامی، نشر دانش سیاسی، شماره ۱، ۱۳۸۴ ش، صفحات ۱۰۳-۱۲۸.
۵. ارسطاطالیس، اخلاق نیکوماخس، مترجم: لطفی تبریزی، محمد حسن، نشر سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۶. اسفراینی، اسماعیل (متوفی ۱۲۸۸ ق.)، ۱۳۸۳ش، أنوار العرفان، نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۷. اسلامی، سید حسن، اخلاق فضیلت مدار و نسبت آن با اخلاق اسلامی، مجله: پژوهش‌نامه اخلاق « پاییز ۱۳۸۷ ش، شماره ۱، صفحات ۱-۲۲.
۸. پور حسن، قاسم، بررسی تأملات خواجه نصیرالدین طوسی در دانش اخلاق، اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۲۰، ۱۳۸۵ ش، صفحات ۳۳-۴۸.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰ش، ادب قضا در اسلام، انتشارات اسراء، قم، چاپ اول.
۱۰. حسینی علوی، محمد اشرف بن عبدالحسین (متوفی ۱۱۶۰ ق.)، ۱۳۸۱ش، علاقه‌التجريد، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، چاپ اول، ج ۱.
۱۱. حقانی زنجانی، حسین، نظریه اخلاق مبتنی بر اراده و عقل و بررسی آن، مجله: درسهایی از مکتب اسلام، آبان ۱۳۷۶ ش، سال ۳۷، شماره ۸، صفحات ۲۹-۳۶.
۱۲. خزاعی، زهرا، اخلاق فضیلت و اخلاق دینی، پاییز ۱۳۸۷، مجله: پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۱، صفحات ۸۳-۹۷.
۱۳. سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ۱۳۷۳ش، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ج ۳.
۱۴. شعرانی، ابوالحسن (متوفی ۱۲۸۱ ق.)، ۱۳۷۶ش، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، نشر کتاب فروشی اسلامیة، تهران، چاپ هشتم.
۱۵. شیروانی، علی، ۱۳۸۷ش، کلیات فلسفه، بی چا، قم: دار الفکر.
۱۶. صادقی، مرضیه، زمستان ۱۳۸۰ش، بررسی سه دیدگاه اخلاق مبتنی بر فضیلت، اخلاق مبتنی بر عمل و اخلاق مکمل، مجله: نامه مفید، شماره ۲۸، صفحات ۱۵-۲۶.
۱۷. عاملی، شیخ بهاء‌الدین محمد (متوفی ۱۰۳۱ ق.)، ۱۳۵۲ش، کلیات اشعار و آثار فارسی (شیخ بهایی)،

- نشر کتابفروشی محمودی، تهران، چاپ اول.
۱۸. علامه حلی، حسن بن یوسف (۶۴۸-۷۲۶ ق)، ۱۳۸۰ش، کشف المراد، نشر دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نهم.
۱۹. غفاری، سید محمد خالد، ۱۳۸۰ش، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، چاپ اول.
۲۰. فتحعلی، محمود، سعادت در فلسفه اخلاق، زمستان ۱۳۷۴ش، مجله: معرفت، شماره ۱۵، صفحات ۴۰-۴۶.
۲۱. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (وفات ۷۱۵ ق)، ۱۳۹۶ش، دره التاج، انتشارات حکمت، تهران، چاپ سوم.
۲۲. لیمن، ایور، ۱۳۸۶ش، تاریخ فلسفه اسلامی، مترجم، سید حسین نصر، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، ج ۳.
۲۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸ش، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، انتشارات صدرا، قم.
۲۴. نصیرالدین طوسی، خواجه محمد نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، اخلاق ناصری، انتشارات علمیه اسلامی، تهران، چاپ اول.
۲۵. -----، اساس الاقتباس، ۱۳۸۰ش، بازنگاری: بروجردی، مصطفی، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول.
۲۶. -----، پنج رساله اعتقادی، ۱۳۷۵ش، نشر کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، چاپ اول.
۲۷. ویل دورانت، مترجم: زریاب خوبی، عباس، ۱۳۳۵ش، تاریخ فلسفه، نشر تابان، تهران، بی‌چا.
- ب. منابع عربی
۲۸. ابن سینا (شیخ‌الرئیس)، ابو علی حسین بن عبدالله (۳۷۰-۴۲۸ ق)، ۱۳۶۳ش، المبدأ و المعاد، نشر مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، چاپ اول.
۲۹. -----، ۲۰۰۷م، رساله فی النفس و بقائها و معادها، نشر دار بیبلیون، پاریس، چاپ اول.
۳۰. -----، ۱۹۸۰م، عیون الحکمه، چاپ دوم، بیروت: دارالقلم.
۳۱. استرآبادی، محمد جعفر (متوفای ۱۲۶۳ ق)، ۱۳۸۲ش، البراهین القاطعه، نشر انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ج ۱.
۳۲. السیوری الحلّی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبد‌الله (وفات ۸۷۶ ق)، ۱۴۲۰ق، الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة، نشر مجمع البحوث الإسلامیه، مشهد، چاپ اول.
۳۳. الفارابی، محمد بن محمد (ابو نصر) (۳۳۹-۲۶۰ ق)، ۱۴۰۵ق، فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم، چاپ دوم.
۳۴. مسکویه، احمد بن محمد (متوفی ۴۲۱ ق)، ۱۴۲۶ق، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، چاپ اول، قم، نشر طلّیعه النور.
۳۵. مقلد، علی، الأخلاق و السیاسه و الاجتماع عند نصیرالدین طوسی، ۲۰۰۱م، منشورات دارالاستقلال

للتقافة و العلوم القانونية، بيروت، الطبعة الأولى.

۳۶. نصیرالدین طوسی، خواجه محمد، ۱۳۶۱ش، کلمات المحققین، نشر مکتبه المفید، قم، چاپ دوم.

۳۷. -----، ۱۳۷۵ش، شرح الاشارات و التنبیہات، نشر البلاغہ قم، چاپ دوم.

ج. منابع انگلیسی

38. Majid Fakhry, Ethics in Islamic Philosophy, Routledge Encyclopedia of Philosophy Online - 3: 438 – 442.

39. Nasir al-Din Tusi (1201-1274) - The Internet Encyclopedia of philosophy: <http://www.utm.edu/research/iep/t/tusi.htm>

نقش اخلاق کار اسلامی و فرهنگ خدمتگزاری بر رفتار شهروندی. پاسخگویی و مسئولیت اجتماعی

زهرا حیدری‌زاده^۱

پریسا زارع‌زاده^۲

ابوالفضل قاسم‌زاده علیشاهی^۳

چکیده

پژوهش پیش رو با هدف بررسی نقش میانجی اخلاق کار اسلامی در روابط میان فرهنگ خدمتگزاری و رفتار شهروندی سازمانی، مسئولیت اجتماعی و پاسخگویی فردی در میان کارمندان دانشگاه تبریز و شهید مدنی آذربایجان انجام شده است. جامعه آماری این تحقیق شامل کلیه کارکنان بوده که از میان آنها ۲۰۰ نفر با استفاده از فرمول کوکران به عنوان نمونه انتخاب شدند. روش تحقیق، توصیفی از نوع همبستگی بوده و برای گردآوری اطلاعات از پرسشنامه‌های استاندارد استفاده شد. به منظور ارزیابی روابط بین متغیرهای مکنون اندازه‌گیری شده در مدل مفهومی، از روش مدل‌یابی معادلات ساختاری استفاده شد. یافته‌های حاصل از تحلیل همبستگی میان متغیرهای پژوهش نشان می‌دهد که میان این متغیرها (بجز رابطه بین فرهنگ خدمتگزاری و مسئولیت اجتماعی) همبستگی مثبت و معناداری وجود دارد. در این پژوهش همچنین، نقش میانجی اخلاق کار اسلامی در روابط میان متغیرهای فرهنگ خدمتگزاری با مسئولیت اجتماعی و نیز، فرهنگ خدمتگزاری با پاسخگویی فردی، همینطور با رفتار شهروندی سازمانی مورد تأیید قرار گرفت.

کلید واژه‌ها

فرهنگ خدمتگزاری، اخلاق کار اسلامی، مسئولیت اجتماعی، پاسخگویی

فردی، رفتار شهروندی سازمانی

۱- دانشجوی دوره دکتری مدیریت آموزش عالی دانشگاه ارومیه

Email: adib1420@yahoo.com

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

Email: Zarezadeh.Pari@gmail.com

۳- استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول)

Email: ghasemzadee@yahoo.com

پذیرش نهایی ۱۳۹۴/۱۱/۲۱

تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۹/۱۰

طرح مسأله

اخلاق کاری به درستی رعایت نمی‌شود؛ نظم لازم در محیط صنعتی و علمی وجود ندارد؛ بدبینی و بی‌اعتمادی، باری به هر جهت بودن، روحیه دم‌غنی‌مندی و نگرش غیرعلمی مانعی در برابر تحركات فرهنگی، اجتماعی، علمی، پژوهشی و صنعتی‌اند (فیوضات، ۱۳۸۱، ۲۹). این در حالی است که با پیدایش پدیده جهانی شدن، طیفی از تعهدات اجتماعی برای سازمان‌ها در عرصه کسب و کار بوجود آمده است که بر طبق مدل سهامدار یا "مدل سودمحوری" در تئوری حکمرانی شرکتی، سازمان‌ها فقط در مقابل مالکان و سهامداران شان پاسخگو نیستند؛ بلکه در مقابل تمامی کسانی (خواه افراد یا گروه‌هایی از افراد یا کل جامعه) که به نوعی در فعالیت‌های سازمانی ذینفع هستند، باید پاسخگو باشند (مقیمي و رمضان، ۱۳۹۲، ۲۱). بنابراین با توجه به اینکه رفتارهای اخلاقی هر فرد، گروه یا سازمانی تحت تأثیر ارزش‌های اعتقادی، نگرش‌های فلسفی و باورهای بنیادین حاکم بر انسان‌هاست و همه رفتارهای ارادی انسان در قالب ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی او معنی می‌یابد (زندى پور، ۱۳۸۴، ۴۸)؛ پرداختن به فضایل اخلاقی و دوری جستن از رذایل اخلاقی در فرایند تهذیب اخلاق در جهت تحقق هر یک از عناصر فرهنگ اخلاقی و توسعه اخلاقیات در جامعه و سازمان، ارتباط متقابل بین مجموعه‌ای از موضوعات اخلاقی را به عنوان واقعیتی انکارناپذیر نمایان می‌سازد (مقیمي و رمضان، ۱۳۹۲، ۱۹۳). چراکه ارزش‌ها به استقرار و حفظ استانداردهایی کمک می‌کنند که بر هدایت افراد به سوی اقداماتی که برای سازمان مطلوب هستند تأثیر گذارند و هنگامی که استانداردها یا ارزش‌های اخلاقی سازمان بطور گسترده‌ای میان اعضایش رایج شود، موفقیت سازمانی افزایش می‌یابد (بهارى فر و همکاران، ۱۳۹۰، ۲۴). در این راستا پرداختن به نقش دانشگاه در پاسخ به نیازهای معرفتی محیط داخلی همچون آموزش، پژوهش و یادگیری؛ و نیازهای غیر معرفتی همانند نقدپذیری، شکیبایی، تضارب آراء، وفای به عهد، تهذیب نفس، تکریم انسان‌ها، تعهد به ارزش‌ها، امانتداری و... (اکبری و شکرانی، ۱۳۸۷ نقل از آراسته و جاهد، ۱۳۹۰، ۳۲) حایز اهمیت است. همچنین تحولات مداوم و لزوم اصلاحات در نظام آموزش عالی، توقعات و انتظارات جدیدی را از مراکز علمی خصوصاً دانشگاه‌ها مطرح نموده است و همواره آموزش عالی را به یک خیزش علمی و فرهنگی با بررسی چالش‌های عمده و تبیین رسالت‌های جدید دعوت می‌نماید. به دلیل این تحولات مداوم و فرایچیدگی‌هایی که جهان همواره بطور متناوب با آن روبروست، نظام‌های سیاسی اجتماعی خصوصاً نظام آموزش عالی بیش از دیگر نظام‌ها در معرض نقد و بررسی جامعه و افکار عمومی قرار گرفته‌اند. کارآمدی نظام آموزش عالی و میزان مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی آن در انجام رسالت فوق و استفاده بهینه از فرصت‌ها و منابع به بررسی چالش‌های اساسی بستگی دارد. جامعه و دولت‌ها نیز به دلیل تأمین بودجه دانشگاه‌ها، بطور فزاینده‌ای درخصوص چگونگی به

کار بستن مسئولیت‌ها، کیفیت برنامه‌های آموزشی، نتایج تحقیقاتی، هماهنگی برنامه‌ها با نیازهای جامعه و غیره بر پاسخگویی دانشگاه‌ها تأکید دارند (تقی‌پور ظهیر و صفایی، ۱۳۸۸، ۱۰۸). بنابراین با توجه به قابل ملاحظه بودن نقش دانشگاه‌ها و رسالت عظیمی که بر عهده دارند، شناخت ویژگی‌ها و نیازهای کارکنان، پاسخگویی مناسب و به موقع به این نیازها توسط مسئولین سبب افزایش انگیزه در آنان شده و این مهم از اولویت‌های ارتقاء فرایند آموزش عالی محسوب می‌شود (حسینی و همکاران، ۱۳۹۱، ۱۰).

ادبیات تحقیق

اخلاق کار اسلامی و فرهنگ خدمتگزاری

دفت^۱، اخلاق را بمعنای رعایت اصول معنوی و ارزش‌هایی که بر رفتار شخص یا گروه حاکم است، مبنی بر اینکه درست چیست و نادرست کدام است؛ تعریف می‌کند. از نظر وی، ارزش‌های اخلاقی تعیین‌کننده استانداردهایی هستند مبنی بر اینکه از نظر رفتار و تصمیم‌گیری چه چیزی خوب یا بد است. بنابراین دارای یک زمینه تجویزی است، زیرا آنچه که فرد باید انجام دهد یا از انجام آن اجتناب ورزد را بیان می‌کند (دفت، ۱۳۷۴، ۶۳۸).

اهمیت اخلاق در دین مبین اسلام به حدی است که رسول مکرم اسلام (ص)، دیندارترین افراد را خوش اخلاق‌ترین آن‌ها می‌دانند (تحف العقول، ۱۳۸۵، ۷۵) و در جایی می‌فرماید که اخلاق بهترین چیزی است که خداوند به بنده‌اش عطا فرموده است (همان). در اسلام در عین حال که انجام کار برای حمایت از خانواده فرد یک وظیفه دینی تلقی شده است، تأکید مفرط و اغراق‌آمیز بر کار به خاطر خود کار، تا آنجایی که چنین طرز تلقی و ایستاری تعادل و آرامش را که هدف اسلامی زندگی است از بین برد و تخریب کند، مورد مخالفت قرار گرفته است (نصر، ۱۳۷۸، ۱۷).

در حقیقت در اسلام به کار نیز به عنوان یک ارزش در سایه نیازهای بشر و لزوم ایجاد عدالت در زندگی فردی و اجتماعی نگریسته شده (احمد، ۱۹۷۶ نقل از علی^۱، ۲۰۰۱، ۵۷۵) و اخلاق کار اسلامی با جهت‌گیری به سوی کار و رویکردهای شغلی یک ارزش در زندگی بشر محسوب می‌شود (رُخمان^۲، ۲۰۱۰: ۲۳). همین‌طور، از اخلاق کار با عنوان مجموعه ویژگی‌ها و رفتارهایی که افراد یک جامعه در جهت رعایت کامل شرایط کمی و کیفی کاری که تعهد کرده‌اند، از خود نشان می‌دهند یاد می‌شود. این رفتارها ناشی از نوع برداشتی است که آنان براساس نگرش خود، از کار و نقش آن در جهت تحقق اهداف جامعه دارند (محمدخانی و همکاران، ۱۳۹۲، ۱۴۵).

مطالعه اخلاق کار در ابتدا بر اساس اخلاق پروتستانی کار^۱ که توسط ماکس وبر^۲ حمایت می‌شد، مطرح گردید (یوسف، ۲۰۰۱، ۵۱۵). با این حال باید خاطر نشان کرد که ارزش‌های اخلاقی اسلام از ارزش‌های اخلاقی مکاتب غرب متفاوت است. شاید به این دلیل که سیستم‌های غربی عموماً، برای اخلاق مدلی جدا شده از دین را پیشنهاد می‌کنند در حالی که اخلاق اسلامی روی روابط انسان با خالقش تمرکز دارد (بیکن^۳، ۱۹۹۶). در حقیقت رابطه بین متصدی انجام کار و مراجعه‌کننده در نظام اسلامی، تنها حول محور قرارداد و اعتبار اداری نمی‌گردد، چون انگیزه در این نظام، همانا صیانت پیوند با خداوند است که همگان با ذات اقدسش ارتباط وجودی دارند و اگر مسائلی مانند استخدام، ریاست، معاونت و ... مطرح است، فقط به منظور ایجاد نظم صوری در جامعه است و گرنه تنها عامل ارتباط بین افراد مسلمان در نظام اسلامی، حفظ پیوند بندگی با خدای سبحان است. این پیوند مقدس در صورتی یافت می‌شود و می‌ماند که هم اصل کار مطابق با دستور وحی آسمانی باشد، یعنی کار حلال و عمل مشروع باشد و هم انجام آن برای تحصیل رضای پروردگار بوده، هدفی غیر از تقرب به خداوند در قلب متصدی مربوطه راه پیدا نکند (قربانی چوبقلو و صادقی عمرو آبادی، ۱۳۹۰، ۳۳ و ۳۴). از اینجاست که سودمندی و خدمت به مردم در کنار ایمان به خداوند، معیار و ملاک ارزشمندی انسان عنوان میشود^۴ و از ارزشمندترین مردم، با عنوان سودمندترین آن‌ها یاد می‌شود (نهج الفصاحه، ۲۲۰). پیامبر اکرم (ص)، مسلمانی را خدمت به برادران مسلمان و اهتمام در رفع مشکلات آنان تعریف می‌کنند (اصول کافی، ۴۸۵) و امام صادق (ع) می‌فرماید: مؤمنان خدمتگزار یکدیگرند، از آنجا که به یکدیگر فایده و سود می‌رسانند (اصول کافی، ۴۹۳). همچنین، امام علی (ع) در نامه‌های خود مهمترین وظیفه حکام و مأموران مادون آن‌ها را این می‌دانند که از روی شایستگی و مهربانی، شرافتمندانه به مردم خدمت کنند. همچنین بیان شده که «من کمال السعاده، السعی فی صلاح الجمهور»^۵ (غرر الحکم، ۲۵۴).

مسئولیت اجتماعی

در دهه ۱۹۶۰، در پی پدیدار شدن مسئولیت اجتماعی، جنبش‌های آگاهی‌بخش اجتماعی

1. Protest Work Ethics

2. Max-Webber

3. Beekun

۴. ایمان به خدا و نفع رساندن به بندگان او، دو خصلت نیک است که برتر از آن چیزی

نیست (نهج الفصاحه: ۲۲۱)

۵. کوشش برای اصلاح امور مردم از کمال سعادت است

انتظارات مردم را از سازمان‌ها بالا برده، آن‌ها را به این نتیجه رسانده بودند که سازمان‌ها باید از امکانات وسیع مالی و نفوذ اجتماعی خود برای رفع مشکلات اجتماعی، مثل؛ فقر، خشونت، حفاظت از محیط‌زیست، تساوی حقوق، بهداشت عمومی و بهبود وضع تحصیلات استفاده کنند. مردم بر این باور بودند که چون شرکت‌ها و مؤسسات از منابع کشور به سود دست می‌یابند، به کشور بدهکار و مدیون هستند و بایستی برای بهبود اوضاع اجتماعی تلاش کنند (مک نامارا^۱، ۱۹۹۹ نقل از رحمان سرشت و همکاران، ۱۳۸۸، ۲۳).

بعقیده وایت‌هاوس^۲ (۲۰۰۲) توانایی شرکت‌های بزرگ برای آنچه پارکینسون^۳ به آن "قدرت تصمیم‌گیری اجتماعی" می‌گوید، باعث شده شرکت‌ها در اتخاذ تصمیم‌های کلان به عواقب اجتماعی آن توجه نشان دهند. در واقع، شرکت‌ها تصمیم‌های خصوصی‌ای می‌گیرند که دارای نتایج همگانی است. در چنین شرایطی، مسئولیت اجتماعی شرکت‌ها بعنوان یکی از ابزارهای اداره سازمان‌ها مطرح می‌شود (امیدوار، ۱۳۸۷، ۱۳). از این رو برخلاف دیدگاه‌های سنتی، وظیفه شرکت‌ها و سازمان‌ها تنها کسب سود نیست بلکه در محیط و فضای کسب و کار خود نیز دارای مسئولیت‌هایی هستند که از آن‌ها تحت عنوان مسئولیت اجتماعی یاد می‌شود. در واقع، مسئولیت اجتماعی شرکت رویکردی متعالی به کسب و کار است که تأثیر اجتماعی یک سازمان را بر جامعه مدنظر قرار می‌دهد (ابراهیمی و رودانی، ۱۳۸۸، ۳۰) و مجموعه وظایف و تعهداتی است که سازمان بایستی در جهت حفظ، مراقبت و کمک به جامعه‌ای که در آن فعالیت می‌کند، انجام دهد (فلمنینگ^۴، ۲۰۰۲). هدف اصلی مسئولیت اجتماعی گردهم آوردن تمامی بخش‌ها (اعم از دولتی، خصوصی و داوطلبان) جهت همکاری با یکدیگر است، تا موجب همسو کردن مصلحت‌های اقتصادی با محیط‌زیست شوند و به توفیق، رشد و پایداری کسب و کار منتهی گردند (خلیلی، ۱۳۸۷، ۱۳۴). مسئولیت اجتماعی می‌تواند از پیامدهای اخلاق کار به شمار آمده و عامل اساسی بقای هر سازمان محسوب می‌شود. همچنین جهت مسئولیت اجتماعی به سمتی است که فواید اجتماع در امتداد آن است. بر این اساس می‌توان پی برد بین اخلاق کار اسلامی و فرهنگ خدمتگزاری با مسئولیت اجتماعی روابطی وجود دارد، اما سمت و سوی این روابط چگونه است؟

فرضیه اول: فرهنگ خدمتگزاری بر نگرش‌های کارکنان در مسئولیت اجتماعی آنان اثرگذار

است.

1. Mc Namara
2. White house
3. Parkinson
4. Fleming

فرضیه دوم: اخلاق کار اسلامی نقش میانجی را در روابط بین فرهنگ خدمتگزاری و مسئولیت اجتماعی کارکنان ایفا می‌کند.

پاسخگویی

در حقیقت، مسئولیت اجتماعی سازمان، فراتر رفتن از چارچوب حداقل الزامات قانونی است که سازمان در آن فعالیت دارد. در ادامه و با توجه به اینکه کارکردهای متداول هر سیستم اجتماعی نیازمند جوابگویی برای رفتارهای فردی مطلوب و نامطلوب است (فرنیک و همکاران، ۲۰۰۸) پاسخگویی یک جزء اصلی در محیط کار به شمار می‌آید. از این‌روست که پیتر دراگر عنوان می‌کند، سازمان‌های خصوصی به منظور حفظ مشروعیت خود و بقا در محیط، باید قبول کنند که نقش و وظیفه عمومی و اجتماعی نیز دارند. این نقش اجتماعی از این اصل پذیرفته شده نشأت می‌گیرد که "هر فردی مسئول رفتار خود است و چنانچه از طرف وی، خواه بطور عمد یا غیرعمد، صدمه‌ای به دیگران وارد شود، باید پاسخگو باشد" (مشبکی و خلیلی‌شجاعی، ۱۳۸۹، ۴۵). پاسخگویی در اصل پاسخگو بودن افراد در قبال تصمیمات و کارهایشان می‌باشد. سیستم‌های پاسخگویی می‌توانند به عنوان سیستم‌های کنترل و شکل‌دهی به رفتار در جهات از قبل تعیین شده برای رسیدن به اهداف و اثربخشی سازمان تعریف شوند (هال - زینکو، پریم و فریس، ۲۰۰۹ نقل از قاسم‌زاده علیشاهی و همکاران، ۱۳۹۲). بطور کلی پاسخگویی به "فرآیندهایی گفته می‌شود که بر اساس آن شهروندان، مدیران دولتی را در برابر اقداماتشان مسئول می‌سازند" (دانایی فرد و همکاران، ۱۳۸۹، ۵۸).

فرضیه سوم: فرهنگ خدمتگزاری بر نگرش‌های کارکنان در پاسخگویی فردی آنان اثرگذار است.

فرضیه چهارم: اخلاق کار اسلامی نقش میانجی را در روابط بین فرهنگ خدمتگزاری و پاسخگویی فردی کارکنان ایفا می‌کند.

رفتار شهروندی سازمانی

در پی پذیرش مسئولیت اجتماعی از سوی سازمان‌ها و پاسخگویی افراد در قبال وظایف محوله، دسته‌ای از رفتارها هستند که بطور صریح و مستقیم به وسیله سیستم‌های پاداش رسمی مورد توجه قرار نمی‌گیرند اما باعث ارتقاء اثربخشی کارکردهای سازمان شده، تحت عنوان رفتار شهروندی سازمانی^۱ از آن‌ها یاد شده و اولین بار توسط باتمن و ارگان (۱۹۸۳) مطرح شدند. هرچند این مفهوم از نوشته‌های بارنارد (۱۹۳۸) در مورد تمایل به همکاری و کاتز و کان (۱۹۶۶) در مورد رفتارهای خودجوش و فراتر از انتظارات نقش ناشی شده است (سومچ و بوگر، ۲۰۰۲).

در این مفهوم رفتار کارمند فراتر از الزاماتی که برای نقش تشریح شده و برای سازمان منفعت دارد، به عنوان ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای عملکرد مؤثر سازمانی تشخیص داده شده است که از آن به عنوان رفتار شهروندی سازمانی تعبیر می‌کنند (مقیمی و رمضان، ۱۳۹۰، ۱۱۱). جوهره کلیدی در تعریف ارگان^۱ از رفتار شهروندی سازمانی این است که چنین رفتاری، اثربخشی سازمانی را افزایش داده، به عنوان یک تفکر و پارادایم سازمانی از مدیران و رهبران می‌خواهد تا سازمان خود را به صورت یک کشور تصور کرده و چالش اساسی مدیریت‌شان را ایجاد شهروندی سازمانی به عنوان یک تعهد داوطلبانه در ارتباط با اهداف، شیوه‌ها و موفقیت سازمانی در نظر بگیرند (موغلی و همکاران، ۱۳۹۲، ۲ و ۳).

پودساکوف بر این باور است که شهروندی خوب تفکری است که تنوعی از رفتارهای کارکنان را شامل می‌شود که برخی از مصداق‌های آن عبارتند از: انجام وظایف جانبی، کمک‌رسانی داوطلبانه به سایر افراد در کارشان، توسعه حرفه‌ای در زمینه کاری خود، اطاعت از مقررات سازمان حتی در مواردی که کسی بر او نظارت ندارد، تلاش در جهت ارتقاء و کمک به سازمان و حفظ نگرش مثبت و تحمل ناملائیات در کار (مقیمی و رمضان، ۱۳۹۰، ۱۱۱). علت اهمیت و توجه به رفتار شهروندی سازمانی شاید این باشد که سازمان‌ها نمی‌توانند از طریق شرح شغل رسمی همه رفتارهای مورد نیاز برای دست یافتن به اهداف سازمانی را پیش‌بینی کنند (وین پرن، وندنبرگ و همکاران، ۱۹۹۹).

فرضیه پنجم: فرهنگ خدمتگزاری بر بروز رفتارهای شهروندی سازمانی کارکنان اثرگذار است.

فرضیه ششم: اخلاق کار اسلامی نقش میانجی را در روابط بین فرهنگ خدمتگزاری و میزان بروز رفتارهای شهروندی سازمانی کارکنان ایفا می‌کند.

پیشینه تحقیق

داخلی

پژوهش‌های متفاوت حاکی از رابطه میان اخلاقیات با میزان بروز رفتارهای شهروندی سازمانی، مسئولیت اجتماعی و پاسخگویی است. معیدفر (۱۳۷۸)، طی پژوهشی دریافت هرچه میزان تحصیلات فرد بالاتر رود اخلاق او در سازمان پایین‌تر می‌آید. وی در بررسی دیگری میزان اخلاق کار گروه‌های مختلف تحصیلی و افراد با درجه متفاوت شهروندی و کارکنان دولت را که از نظر سطح تحصیلات و میزان شهروندی وضعیت بالاتری دارند، بررسی کرد. یافته‌های پژوهش وی حاکی از رابطه معکوس اخلاق کار با میزان شهروندی و پایگاه اجتماعی و اقتصادی و

مهمتر از همه با سطح تحصیلات اعضای نمونه است؛ و عنوان می‌کند هرچه فرد به ارزش‌های مدرن نزدیک‌تر (دارای تحصیلات بیشتر و سابقه شهرنشینی بیشتر) باشد، از اخلاق کار پایین‌تری برخوردار خواهد بود. در واقع، افراد به میزانی که از درجه شهروندی بیشتری برخوردار می‌شوند، میزان اخلاق کارشان پایین‌تر می‌آید (معیدفر، ۱۳۸۵، ۳۳۶).

پژوهش دیگری توسط زندگی‌پور (۱۳۸۴، ۵۰)، بیان می‌کند که در جوامع در حال توسعه از جمله ایران، بحران نظام ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی و عدم استحکام و استقرار آن‌ها و وجود دو نظام ارزشی متفاوت در روستاها و شهرها، منجر می‌شود به اینکه فرایند جامعه‌پذیری درست انجام نشود. در نتیجه شرایط کنونی نگرش به کار در جامعه یک نگرش توسعه‌یافته نیست و میزان اخلاق کار ضعیف‌تر از کشورهای توسعه‌یافته است.

همچنین، موغلی و همکاران (۱۳۹۲) اینطور دریافتند که رفتار شهروندی سازمانی بر پایه اصول و ارزشهای اخلاقی خارج از قوانین و مقررات اجتماعی استوار است، اما رفتار اخلاقی و ماهیت آن تأثیر غیر قابل انکار بر OCB و نوع آن و همچنین میزانی که افراد آن را بروز می‌دهند، دارد. نتایج بررسی‌های ایشان نشان داد که ایمان و رفتار مسئولانه دینی از مؤلفه‌های اخلاق کار، با واسطه ارزش‌های شغلی بر رفتار شهروندی سازمانی تأثیر دارد. همچنین، پشتکار و جدیت در کار (از مؤلفه‌های اخلاق کار اسلامی) بر رفتار شهروندی تأثیر مستقیمی نداشته، اما با واسطه ارزش‌های شغلی، تأثیرگذار می‌باشد.

یافته‌های بهاری‌فر و همکاران (۱۳۹۰) حاکی از تأثیر رفتار اخلاقی بر بعد جوانمردی و بعد نوع‌دوستی رفتارهای شهروندی سازمانی است، همینطور، کارکنانی که رفتارهای اخلاقی زیادی دارند، بیشتر در رفتارها و فعالیت‌های فرانش یا فراوظیفه‌ای شرکت می‌کنند.

تحقیقات دیگر حاکی از اینست که بین اخلاق کار اسلامی با مسئولیت اجتماعی و پاسخگویی فردی همبستگی مثبت و معنی‌دار وجود دارد و هرگونه بهبود در اخلاق کار اسلامی می‌تواند همراه با بهبود در پیامدهای آن یعنی مسئولیت اجتماعی و پاسخگویی فردی باشد. همینطور، فرهنگ خدمتگزاری در رابطه‌ی بین اخلاق کار اسلامی با پاسخگویی فردی و مسئولیت اجتماعی نقش میانجی را بر عهده دارد (حسنی و حیدری‌زاده، ۱۳۹۱). طی مطالعات دیگری حیدری‌زاده و همکاران (۱۳۹۲)، نقش میانجی اخلاق کار اسلامی را در روابط میان فرهنگ خدمتگزاری با پاسخگویی فردی و مسئولیت اجتماعی تأیید کردند. همچنین دانایی فرد و همکاران (۱۳۸۹) در پژوهش خود، نقش شایستگی اخلاقی - اسلامی را در ارتقای پاسخگویی با نقش میانجیگری فرهنگ خدمتگزاری تأیید کردند. مشبکی و همکاران (۱۳۸۹) نیز، نقش فرهنگ سازمانی در مسئولیت اجتماعی سازمان‌ها را در وزارت نیرو مورد مطالعه قرار دادند.

نتایج یافته‌ها حاکی از اهمیت ارزش‌های اخلاقی (اخلاق کار اسلامی) در بررسی

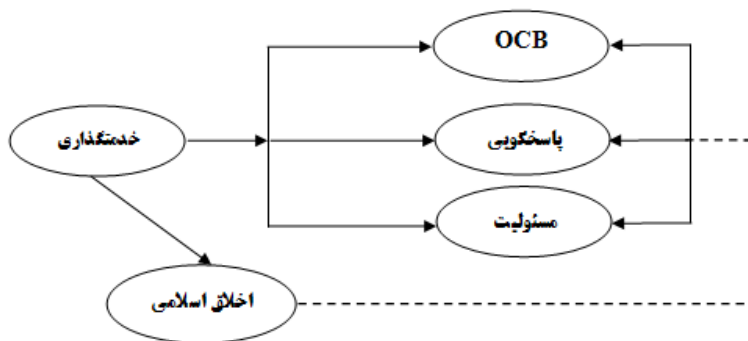
واکنش‌های رفتاری (مسئولیت اجتماعی، پاسخگویی فردی و رفتار شهروندی سازمانی) است (قاسم زاده و همکاران، ۱۳۹۲).

خارجی

محققان دریافته‌اند که رفتار شهروندی سازمانی نشان‌دهنده تاکتیک‌های پاسخگویی بالای افراد برای اطمینان از ارزیابی عملکرد مثبت از طرف دیگران می‌باشد (هال و همکاران، ۲۰۰۹). اولین پژوهش‌های انجام یافته در حیطه اخلاق کار، بر اخلاق پروتستانی کار که توسط ماکس وبر حمایت می‌شد، تکیه دارند (یوسف، ۲۸۴، ۲۰۰۰). پس از آن علی (۱۹۸۸)، با طراحی مقیاس اخلاق کار اسلامی مطالعه در اخلاق اسلامی را حیطه مدیریت و سازمان پایه گذاری کرد. یوسف (۲۰۰۰ و ۲۰۰۱)، طی مطالعاتی دریافت اخلاق کار اسلامی کارکنان بطور مثبت و مستقیم نگرش‌هایشان را نسبت به تغییرات سازمانی و تعهد سازمانی تحت تأثیر قرار داده است. از آن زمان مطالعات متفاوتی در ارتباط بین اخلاق کار اسلامی و دیگر مؤلفه‌های سازمانی انجام شد (رحمان و همکاران ۲۰۰۶، علی و الکاظمی ۲۰۰۷، محمد و همکاران، ۲۰۱۰ و ...).

مبانی نظری گویای اینست که یک سازمان شامل فرهنگ‌های مختلفی است و بمعنای مجموعه آگاهی‌ها و اطلاعات اعضای گروه، علاوه بر وابستگی و ثبات بین اجزای آن از نگرش‌ها و دیدگاه‌هایی تشکیل شده که رفتار افراد و گروه‌ها را هدایت می‌کند (دلاور، ۲۳۱، ۱۳۸۵). همچنین بر این اساس که اخلاق کار از قواعد کلی حاکم بر فرهنگ و جامعه پیروی می‌کند (مشایخی پور، ۱۳۹۰، ۴۱)؛ پژوهش‌ها نشان می‌دهند که اخلاق کار نگرش فردی را در جهت جنبه‌های گوناگون کار از جمله تمایل به فعالیت و مشارکت، تمایل به پاداش‌های مادی و غیرمادی، تمایل به تحرک شغلی به سوی بالا را منعکس می‌کند (یوسف، ۲۰۰۱، ۱۵۲). با توجه به تأثیر چشمگیر اخلاق کاری بر میزان تحقق اهداف، تدوین استراتژی، رفتارهای فردی، عملکرد سازمان، رضایت شغلی، خلاقیت و نوآوری، نحوه تصمیم‌گیری و میزان مشارکت کارکنان در امور، فداکاری، تعهد، انضباط، سخت‌کوشی، سطح اضطراب و نظایر آن‌ها، می‌توان گفت در سازمان، پدیده‌ای به دور از نقش و تأثیر این مفهوم وجود ندارد (محمدخانی و همکاران، ۱۳۹۲، ۱۴۵). در این راستا موضوعاتی دربر دارنده فرضیه‌های زیر که مفاهیمی اساسی بویژه در عصر جهانی شدن و رقابت شدید بر میزان کیفیت و کارایی عملکرد سازمان‌ها می‌باشند، اجتناب ناپذیر می‌نماید:

در مجموع براساس آنچه بیان گردید، الگوی مفهومی و نظری ارتباط بین فرهنگ خدمتگزاری با پیامدهای رفتار شهروندی سازمانی، پاسخگویی و مسئولیت اجتماعی با نقش میانجی اخلاق کار اسلامی به شرح زیر تنظیم شده‌اند.



نگاره (۱) مدل مفهومی روابط بین متغیرهای پژوهش

مبتنی بر این مدل سوال اصلی این بود که آیا اثر علی فرهنگ خدمتگزاری بر رفتار شهروندی، پاسخگویی و مسئولیت اجتماعی از طریق اخلاق کار اسلامی کارکنان میانجی‌گری می‌شود.

روش

از آنجائی که هدف پژوهش حاضر تعیین روابط علی میان فرهنگ خدمتگزاری و پیامدهای فردی (رفتار شهروندی، پاسخگویی و مسئولیت اجتماعی) در قالب مدل مفهومی بود، لذا پژوهش حاضر از نظر هدف، کاربردی و از نظر نحوه گردآوری اطلاعات توصیفی و از نوع همبستگی و بطور مشخص مبتنی بر مدل‌یابی معادلات ساختاری^۱ بود. در مدل تحلیلی پژوهشی، فرهنگ خدمتگزاری متغیر مستقل، اخلاق کار اسلامی متغیر میانجی و شهروندی، پاسخگویی و مسئولیت اجتماعی متغیر وابسته بودند. جامعه آماری این پژوهش کلیه کارکنان دانشگاه‌های دولتی تبریز و شهید مدنی آذربایجان در سال تحصیلی ۹۳-۱۳۹۲ (۱۲۵۰ نفر) بود. حجم نمونه با توجه به جامعه آماری ۲۰۰ نفر در نظر گرفته شد که کفایت حجم نمونه بر اساس توان آماری بالاتر از ۰/۸ و سطح معنی‌داری نزدیک به صفر در تجزیه و تحلیل فرضیه‌ها مورد تأیید قرار گرفت. روش نمونه‌گیری، نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای نسبتی بود که بر اساس مرکز/واحد و نسبت محاسبه شده از هر یک از طبقات متناسب با حجم جامعه آماری، تعداد نمونه هر یک از مرکز/واحد معین شد.

ابزارهای پژوهش

برای جمع‌آوری اطلاعات در این پژوهش از چهار پرسشنامه استاندارد به شرح زیر استفاده

شد.

- پرسشنامه فرهنگ خدمتگزاری: برای اندازه‌گیری این متغیر از پرسشنامه محقق ساخته دانایی‌فرد و همکاران (۱۳۸۹) استفاده شد. این ابزار حاوی ۵ سؤال است که با طیف لیکرت اندازه‌گیری می‌شود. روایی و پایایی این ابزار توسط دانایی‌فرد و همکاران (۱۳۸۹) مورد تأیید قرار گرفته است. این محققان ضریب پایایی بالاتر از ۰/۷ را برای این ابزار گزارش کرده‌اند (دانایی‌فرد و همکاران، ۱۳۸۹).

- پرسشنامه رفتار شهروندی سازمانی: OCB بوسیله پرسشنامه ۶ سوالی پوداسکف^۱ و همکاران (۱۹۹۰) سنجیده می‌شود. این پرسشنامه با مقیاس ۵ درجه‌ای لیکرت با گزینه‌های کاملاً موافقم، موافقم، نظری ندارم، مخالفم و کاملاً مخالفم به سنجش رفتار شهروندی سازمانی اعضای هیأت علمی می‌پردازد. روایی و پایایی این ابزار قبلاً در داخل مورد تأیید قرار گرفته است (قاسم‌زاده علیشاهی و همکاران، ۱۳۹۲)

- پرسشنامه پاسخگویی فردی: برای اندازه‌گیری پاسخگویی فردی از یک مقیاس تک بعدی که دارای ۸ سؤال می‌باشد، استفاده شد. این ابزار توسط هاچوارتز و همکاران (۲۰۰۳) تهیه شده است. این ابزار براساس مقیاس هفت درجه‌ای لیکرت (از کاملاً مخالفم = ۱ تا کاملاً موافقم = ۵) پاسخ داده می‌شود. نمرات هر هشت گویه مقیاس جمع شده و یک نمره کل برای هر فرد در این مقیاس بدست می‌آید. مقدار آلفای کرونباخ برای این پرسشنامه در تحقیقات متعدد خارجی در دامنه از ۰/۷۳ تا ۰/۹۱ بدست آمده است (هال و همکاران، ۲۰۱۰؛ ۲۰۰۹؛ بروکس و همکاران، ۲۰۰۸؛ هال و همکاران، ۲۰۰۶؛ هاچوارتز و همکاران، ۲۰۰۵؛ ۲۰۰۷). همچنین تحقیقات بتلی روایی سازه و تک‌بعدی بودن این سازه را نیز تأیید کرده‌اند (هال و همکاران، ۲۰۰۶؛ هاچوارتز و همکاران، ۲۰۰۵؛ قاسم‌زاده و همکاران، ۱۳۹۱؛ ۱۳۹۲).

- پرسشنامه مسئولیت اجتماعی: این متغیر با استفاده از مقیاس مسئولیت اجتماعی که توسط زبید و سادیاتول (۲۰۰۲) ساخته شده، اندازه‌گیری شده است (مقیمی، ۱۳۹۰). روایی و پایایی این پرسشنامه در تحقیقات قبلی (همان منبع) مورد تأیید قرار گرفته است. این پرسشنامه حاوی ۱۳ گویه است که با مقیاس لیکرت (از کاملاً مخالفم = ۱ تا کاملاً موافقم = ۵) سنجیده می‌شود.

- پرسشنامه اخلاق کار اسلامی: این متغیر با استفاده از مقیاس اخلاق کار اسلامی درویش (۲۰۰۰)، اندازه‌گیری شده است (مقیمی، ۱۳۹۰). روایی و پایایی این پرسشنامه در تحقیقات قبلی (درویش، ۲۰۰۰) تأیید شد. پرسشنامه حاوی ۱۷ گویه است که با مقیاس لیکرت (از کاملاً مخالفم = ۱ تا کاملاً موافقم = ۵) سنجیده می‌شود.

برای برآورد ضریب پایائی^۱ محاسبه همسانی درونی گویه‌های پرسشنامه‌ها در پژوهش حاضر از روش آلفای کرونباخ استفاده شد. ضرایب پایائی پرسشنامه‌های فرهنگ خدمتگزاری، اخلاق کار اسلامی، رفتار شهروندی سازمانی، پاسخگویی فردی و مسئولیت اجتماعی به ترتیب: ۰/۸۵، ۰/۸۲، ۰/۷۳، ۰/۷۲ و ۰/۷۷ بدست آمد. بنابراین همه پرسشنامه‌ها پایایی بالایی داشتند. به منظور بررسی روایی پرسشنامه‌های حاضر، با وجود استاندارد بودن ابزارها و استفاده مکرر آن‌ها در پژوهش‌های روانشناسی و مدیریت در داخل و خارج از کشور، داده‌های حاصل از اجرای این مقیاس در گروه نمونه تحلیل عاملی شدند. این تحلیل به شیوه تحلیل اکتشافی^۲ به روش مولفه‌های اصلی^۳ (PC) با چرخش واریماکس انجام شد. مقدار ضریب KMO (ضریب کفایت نمونه‌گیری) برابر با ۰/۸۰ و مقدار خی آزمون کرویت بارتلت ۲۸۹۳/۳ به دست آمد که در سطح ۰/۰۱ معنادار بود و نشانه کفایت نمونه و متغیرهای نمونه برای انجام تحلیل عاملی است. نتایج حاصل مورد تأیید و واریانس تجمیعی حدود ۶۴٪ بدست آمد. در پژوهش حاضر به منظور ارزیابی روابط بین متغیرهای مکنون و اندازه‌گیری شده در الگوی مفهومی، از مدل‌یابی معادلات ساختاری استفاده شد.

یافته‌های تحقیق

یافته‌ها نشان داد که از ۲۰۰ نفر نمونه پژوهشی حاضر، ۶۲ درصد از کارکنان مرد و بقیه یعنی ۳۸ درصد زن بودند. اکثر پاسخگویان (۴۴.۵ درصد) دارای مدرک تحصیلی لیسانس بودند. میانگین سن و سابقه کارکنان نمونه پژوهشی حاضر به ترتیب ۳۸ و ۱۳ مشاهده شد.

جدول ۱- شاخص‌های توصیفی میانگین و انحراف استاندارد متغیرهای مورد پژوهش

شاخص‌ها	فرهنگ خدمتگزاری	اخلاق کار اسلامی	OCB	پاسخگویی	مسئولیت اجتماعی
میانگین	۳/۱۲	۴/۳۳	۴/۱۴	۳/۶۲	۴/۰۴
انحراف استاندارد	۰/۸۹	۰/۴۴	۰/۴۹	۰/۵۲	۰/۴۵

همبستگی بین متغیرهای پژوهش در جدول (۲) ارائه شده است. چنانچه در جدول مشاهده می‌شود، ضریب همبستگی بین متغیرهای پژوهش - به غیر از رابطه بین فرهنگ خدمتگزاری با مسئولیت اجتماعی - معنی‌دار هستند. بیشترین میزان همبستگی معنی‌دار به رابطه بین اخلاق کار اسلامی با رفتار شهروندی سازمانی و کمترین میزان همبستگی معنی‌دار به رابطه بین فرهنگ خدمتگزاری و اخلاق کار اسلامی مربوط می‌شود. از تحلیل همبستگی میان متغیرهای برون‌زا و

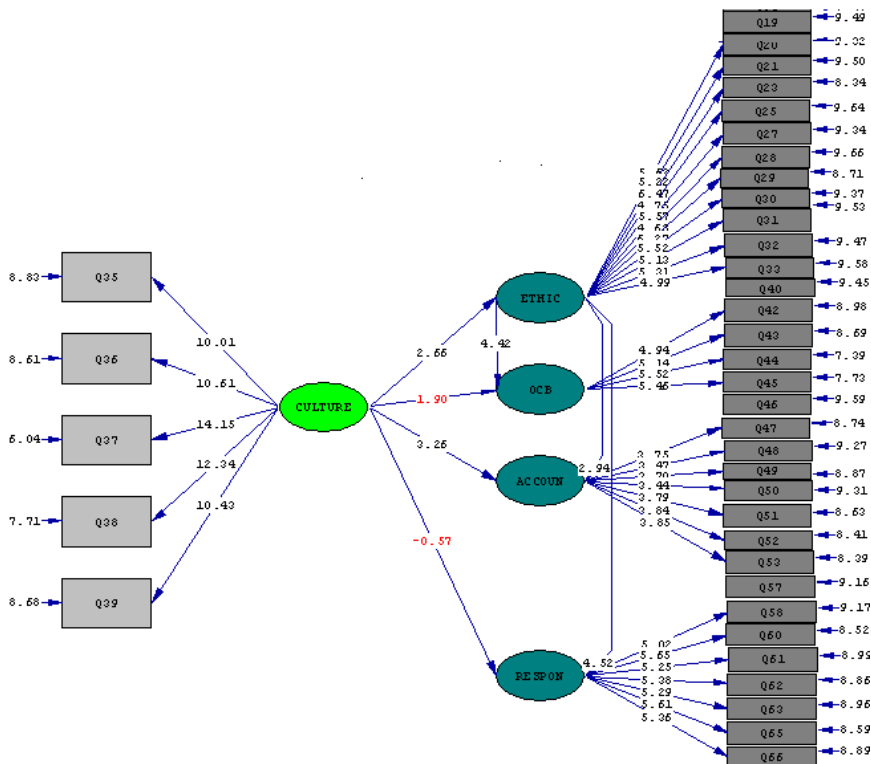
1. Reliability
2. Exploratory Factor Analysis
3. Principle Components

درون‌زایی می‌توان نتیجه‌گیری کرد که هر گونه افزایش در نمرات فرهنگ خدمتگزاری در سازمان همراه با افزایش در نمرات اخلاق کار اسلامی و احساس پاسخگویی فردی بین کارکنان دانشگاه نمونه مورد پژوهش بود. همچنین هرگونه افزایش در اخلاق کار اسلامی همراه با افزایش نمرات رفتار شهروندی، پاسخگویی و مسئولیت اجتماعی بود.

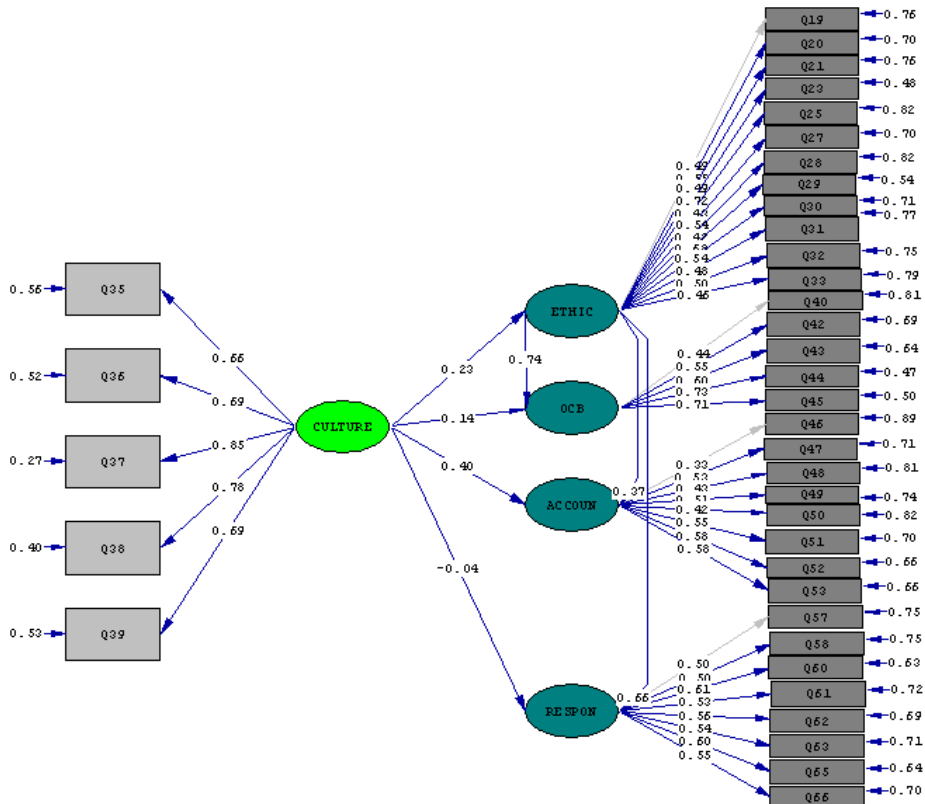
جدول ۲- همبستگی بین متغیرهای پژوهش

مسئولیت اجتماعی	پاسخگویی	OCB	اخلاق اسلامی	فرهنگ خدمتگزاری	سازه
				۱	فرهنگ خدمتگزاری
			۱	۰/۲۳**	اخلاق کار اسلامی
		۱	۰/۵۷**	۰/۲۵**	OCB
	۱	۰/۳۱**	۰/۳۵**	۰/۳۷**	پاسخگویی
۱	۰/۳۴**	۰/۴۳**	۰/۴۹**	۰/۱۱	مسئولیت اجتماعی

** < ۰/۰۱, * < ۰/۰۵



نگاره ۲- الگوی تابع ساختاری پس از برازش داده‌ها با الگوی مفروض بر اساس نمرات استاندارد



نگاره ۳- الگوی تابع ساختاری پس از برازش داده‌ها با الگوی مفروض بر اساس نمرات t

به منظور شناخت هر چه بهتر روابط علی و نحوه تأثیرگذاری فرهنگ خدمتگزاری و اخلاق کار اسلامی بر پیامدهای احتمالی شغلی، تحلیل مسیر با استفاده از مدل معادلات ساختاری صورت گرفت. همانطور که در خروجی نرم افزار از تخمین‌های استاندارد (شکل ۲) و نیز اعداد معنی‌داری مربوط به تحلیل مسیر در فرضیه‌های پژوهش (جدول ۳) مشاهده می‌شود، مقادیر شاخص‌های تناسب حاکی از برازش مناسب مدل است و مقدار نسبت کای دو بر درجه آزادی برابر با ۱/۹۸ و کوچکتر از مقدار مجاز ۳، مقدار RMSEA برابر با ۰/۰۷ و کوچکتر از ۰/۰۸ می‌باشد. بیشترین اثر مربوط به اخلاق کار اسلامی بر رفتار شهروندی سازمانی با ضریب ۰/۷۴ می‌باشد و بعد از آن اثر مربوط به اخلاق کار اسلامی بر روی مسئولیت اجتماعی با ضریب ۰/۶۶ مشاهده می‌شود. همه ضرایب به غیر از ضرایب مسیر مستقیم فرهنگ خدمتگزاری بر رفتار شهروندی سازمانی و مسئولیت اجتماعی معنی‌دار هستند.

فرهنگ خدمتگزاری دارای اثر مستقیم، مثبت و معنی‌دار بر اخلاق کار اسلامی با ضریب ۰/۲۳ است. مسیر اخلاق کار اسلامی نیز دارای اثر علی مثبت معنی‌دار بر رفتار شهروندی سازمانی با ضریب ۰/۷۴ می‌باشد. در عین حال مشاهده می‌شود که مسیر مستقیم فرهنگ خدمتگزاری بر رفتار شهروندی سازمانی معنی‌دار نیست. بنابراین نقش میانجی اخلاق کار اسلامی در رابطه بین فرهنگ خدمتگزاری و رفتار شهروندی سازمانی در مدل تأیید می‌شود. با تأیید نقش میانجی اخلاق کار اسلامی، فرهنگ خدمتگزاری دارای اثر غیرمستقیم، مثبت و معنی‌دار بر رفتار شهروندی سازمانی با ضریب ۰/۱۷ می‌باشد.

فرهنگ خدمتگزاری دارای اثر مستقیم، مثبت و معنی‌دار بر اخلاق کار اسلامی با ضریب ۰/۲۳ است. مسیر اخلاق کار اسلامی نیز دارای اثر علی مثبت معنی‌دار بر پاسخگویی با ضریب ۰/۳۷ می‌باشد. بنابراین نقش میانجی اخلاق کار اسلامی در رابطه بین فرهنگ خدمتگزاری و پاسخگویی در مدل تأیید می‌شود. با تأیید نقش میانجی اخلاق کار اسلامی، فرهنگ خدمتگزاری دارای اثر غیرمستقیم، مثبت و معنی‌دار بر پاسخگویی با ضریب ۰/۰۹ می‌باشد. همچنین مشاهده می‌شود که مسیر مستقیم فرهنگ خدمتگزاری بر پاسخگویی نیز معنی‌دار است.

فرهنگ خدمتگزاری دارای اثر مستقیم، مثبت و معنی‌دار بر اخلاق کار اسلامی با ضریب ۰/۲۳ است. مسیر اخلاق کار اسلامی نیز دارای اثر علی مثبت معنی‌دار بر مسئولیت اجتماعی با ضریب ۰/۶۶ می‌باشد. در عین حال مشاهده می‌شود که مسیر مستقیم فرهنگ خدمتگزاری بر مسئولیت اجتماعی معنی‌دار نیست. بنابراین نقش میانجی اخلاق کار اسلامی در رابطه بین فرهنگ خدمتگزاری و مسئولیت اجتماعی در مدل تأیید می‌شود. با تأیید نقش میانجی اخلاق کار اسلامی، فرهنگ خدمتگزاری دارای اثر غیرمستقیم، مثبت و معنی‌دار بر مسئولیت اجتماعی با ضریب ۰/۱۵ می‌باشد.

بطور خلاصه طبق یافته‌های پژوهش حاضر می‌توان ادعا کرد که نقش میانجی اخلاق کار اسلامی در رابطه فرهنگ خدمتگزاری با رفتار شهروندی، پاسخگویی و مسئولیت اجتماعی تأیید می‌شود. یعنی طبق پژوهش حاضر صرف فرهنگ خدمتگزاری در سازمان منجر به رفتار شهروندی و مسئولیت اجتماعی نمی‌شود ولی با میانجیگری اخلاق کار اسلامی، فرهنگ خدمتگزاری اثر علی غیرمستقیم بر رفتار شهروندی، پاسخگویی و مسئولیت اجتماعی می‌گذارد. به عبارتی افراد با اخلاق کار اسلامی در سازمانی با فرهنگ خدمتگزاری بالا دارای رفتار شهروندی، پاسخگویی و مسئولیت اجتماعی بالایی خواهند بود.

جدول (۳) ضرایب تأثیر مستقیم و غیرمستقیم فرهنگ بر روی رفتار شهروندی، پاسخگویی و مسئولیت از طریق اخلاق کار اسلامی

مسیر	فرضیه‌ها	ضریب مسیر استاندارد	t	نتیجه
فرهنگ	اخلاق	۰/۲۳	۲/۶۶	اثر مستقیم دارد
فرهنگ	OCB	۰/۱۴	۱/۹۰	اثر مستقیم دارد
فرهنگ	پاسخگویی	۰/۴۰	۳/۲۶	اثر مستقیم دارد
فرهنگ	مسئولیت	۰/۰۴	۰/۵۷	اثر مستقیم دارد
اخلاق	OCB	۰/۷۴	۴/۴۲	اثر مستقیم دارد
اخلاق	پاسخگویی	۰/۳۷	۲/۹۴	اثر مستقیم دارد
اخلاق	مسئولیت	۰/۶۶	۴/۵۲	اثر مستقیم دارد
فرهنگ (از طریق اخلاق)	OCB	۰/۱۷	---	اثر مستقیم دارد
فرهنگ (از طریق اخلاق)	پاسخگویی	۰/۰۹	-	اثر مستقیم دارد
فرهنگ (از طریق اخلاق)	مسئولیت	۰/۱۵	--	اثر مستقیم دارد

$X^2 = ۱۳۰۶.۱$ df = ۶۵۸ $X^2/df = ۱.۹۸$ RMSEA = .۰۷ CFI = .۸۹ GFI = .۸۴ NFI = .۸۲

بحث و نتیجه‌گیری

امام حسین(ع) می‌فرمایند: نیازهای مردم(که شما برای حل آنها اقدام می‌کنید) از جمله نعمت‌های خداوند است برای شما. از مراجعه مردم به خودتان اظهار ملامت و دل‌تنگی نکنید که این وظیفه خدمت‌رسانی به دیگران محول خواهد شد(بحارالانوار، ۳۴۱). امروزه پژوهش‌های متفاوت حاکی از این است که اخلاق کار در ادارات دولتی کشور ضعف محسوسی دارد. بر این ضعف اخلاق کار، متغیرهای بی‌شماری دخیلند. برخی صاحب‌نظران با تأکید بر سطوح کلان، بر متغیرهای کلان اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی انگشت می‌گذارند و برخی دیگر ضمن توجه بر سطوح میانی و خرد، متغیرهای میانی و خرد مؤثر بر اخلاق کار را برجسته می‌نمایند. محمدخانی و همکاران(۱۳۹۲) طی پژوهشی این‌طور عنوان می‌کنند که تحت تأثیر توسعه برونزای جامعه ایران در برخورد با غرب، برونزایی توسعه موجب شده است که در اقدامات توسعه‌ای و گسترش سازمانی، ارزش‌های اجتماعی کل، بویژه نظام سیاسی در بستر همان فرهنگ گسترش یابد تا ارزش‌های مربوط به کارهای سنتی. بنابراین توسعه در خارج از بستر اصلی سازمان‌های کار سنتی نه تنها موجب عدم تداوم اخلاق کار در این سازمان‌ها شده، بلکه عرصه را بر این سازمان‌ها و به تبع آن اخلاق کار سنتی تنگ کرده است. تصویب قوانینی برای مبارزه با فساد اداری یا کوشش‌های اصلاحی محدودی در زمینه هماهنگی امور استخدامی و پرداخت حقوق‌ها و

دستمزدها، یا به بایگانی سپرده شده و اجرا نشده است و یا در عمل تحریف شده و بی‌اثر و بی‌نتیجه مانده است. در کنار این شرایط افزایش فقر و نابرابری و تورم شدید اقتصادی و کاهش قدرت خرید کارکنان که از گذشته تاکنون وجود داشته و هر روز نیز تشدید شده است، بتدریج باعث روی آوردن بسیاری از کارمندان، بویژه در سطوح میانی و پایین‌تر به فعالیت‌های دلالی و گسترش فساد گردیده و حاکمیت روابط به جای ضوابط و خویشاوندنوازی، بخصوص در دهه‌های اخیر افزایش یافته است. در چنین شرایطی بیشتر احتمال دارد که کارکنان و مقامات اداری مانند سوداگر رفتار کنند تا اینکه خود را خدمتگزار جامعه و مجری خدمات رفاه عمومی بدانند. آن‌ها شغل خود را منبع درآمد انحصاری در نظر می‌گیرند که به کمک نوعی رابطه سیاسی، خویشاوندی و شخصی بدست آورده‌اند. بنابراین، سعی می‌کنند در مدتی که این انحصار را در اختیار دارند، حداکثر بهره‌برداری را از آن به عمل آورند. در این وضعیت راه برای فرار زورمندان و توانگران بازگذاشته می‌شود و در نتیجه، تحمل فساد اداری و ادامه آن باعث کاهش اعتبار و حیثیت نظام و از دست رفتن اعتماد و احترام مردم نسبت به نهادها و دستگاه‌ها می‌شود. سرانجام جو اخلاقی خاصی بوجود می‌آید که در آن تخلف از هنجارهای ابتدایی اخلاقی، به صورت هنجاری پذیرفته شده در می‌آید و از طرف دیگر امکان سوءاستفاده از شغل و مقام اداری در چارچوب قانون و بدست آوردن امتیازات و منافع خصوصی به شیوه‌های به اصطلاح قانونی باعث می‌شود که مقامات از هرگونه مجازاتی مصون بمانند و مطمئن شوند که داشتن پول و ارتباط با گروه‌های متنفذ، آنان را از احتمال گرفتاری و مجازات به دست قانون رها می‌سازد (محمدخانی و همکاران، ۱۳۹۲، ۱۴۵).

این در حالیست که مبحث خدمتگزاری از مباحث ارزنده و بسیار مؤکد در دین مبین اسلام شمرده می‌شود. اهتمام به امور هم‌نوعان اعم از مسلمان و غیرمسلمان، توجه به نیازمندی‌های آنان و سعی در رفع موانع و مشکلات مردم از جمله اموری هستند که نه تنها از جنبه فردی بلکه در بعد اجتماعی و حتی معنوی بسیار مورد توجه ائمه دین بودند. در این بین سازمان‌ها بعنوان ارکان اساسی هر جامعه‌ای در ارائه خدمات و نیازمندی‌ها، نمی‌توانند فارغ از این وظیفه انسانی راه خود در پیش گیرند و بی‌توجه به رفاه، نیازمندی‌ها و مشکلات اجتماعی، صرفاً منافع خویش را مدنظر قرار دهند. توسعه، مسایل اقتصادی اجتماعی، تورم، بیکاری، مسایل مربوط به محیط‌زیست و... مسایلی هستند که ورای مسایل درونی هر سازمانی باید مورد توجه قرار گیرند؛ و در ضمن این مسایل و از آنجایی که دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی جایگاهی بسیار حساس در تربیت جوانان و بالأخص نیروی کار مورد نیاز جامعه دارند، هدایت و رهبری مؤثر در دانشگاه‌ها و وجود سیستم‌های دقیق نظارت و پاسخگویی یکی از ضرورت‌ها و نیازهای اجتناب‌ناپذیر در یک نظام کارآمد و خدمتگزار بوده و ابزاری مؤثر جهت نظارت و کنترل بر

قدرت و پیشگیری از سوءاستفاده‌ها از اختیارات عمومی و در نهایت ابزاری جهت بهبود خدمات و خدمت‌رسانی مطلوب‌تر محسوب می‌گردد (تقی‌پور ظهیر و صفایی، ۱۰۸، ۱۳۸۸).

یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از تأثیر اخلاق کار اسلامی بر رفتار شهروندی سازمانی، پاسخگویی و مسئولیت اجتماعی در میان کارکنان است که با یافته‌های پژوهش معیدفر (۱۳۷۸)، مغایر می‌باشد. وی اینطور دریافت که با بالا رفتن میزان تحصیلات فرد اخلاق او در سازمان پایین می‌آید. همینطور با نتایج پژوهش دیگر معیدفر (۱۳۸۵) نیز مبنی بر رابطه معکوس اخلاق کار با میزان شهروندی اعضای نمونه همسو نمی‌باشد. هرچند نتایج بررسی‌های موغلی و همکاران (۱۳۹۲) را تأیید می‌کند. ایشان دریافتند مؤلفه‌های اخلاق کار اسلامی بر رفتار شهروندی تأثیر مستقیمی با واسطه ارزش‌های شغلی دارند.

طی این پژوهش اینطور نتیجه شد در میان کارکنانی که گرایش به رفتارهای اخلاق کار اسلامی دارند، انتظار بروز رفتارهای شهروندی سازمانی نیز بیشتر می‌شود. شاید به این دلیل که متعهد بودن به اصول و ارزش‌های اخلاقی در سازمان به افزایش میزان تعهد کارکنان به هنجارها و مقررات سازمانی و معرفی جو عمومی سازمان به عنوان یک محیط اخلاقی سالم منجر می‌شود که ضابطه‌مداری سازمان و در پی آن شرکت فعالانه کارکنان را در رفتارها و فعالیت‌های فرانش یا فراوظیفه‌ای دربر خواهد داشت و در نهایت وجهه‌ای قابل اعتماد و پاسخگو را از سازمان متبوع معرفی می‌کند. این نتیجه با یافته‌های تحقیق بهاری‌فر و همکاران (۱۳۹۰) که عنوان کردند رفتار اخلاقی به طور مثبتی بر بعد جوانمردی و بعد نوع‌دوستی رفتارهای شهروندی سازمانی تأثیر دارد، همسو می‌باشد. همچنین، نتایج پژوهش حاضر یافته‌های تحقیقات یوسف (۲۰۰۰ و ۲۰۰۱)، حسنی و حیدری‌زاده (۱۳۹۱)، حیدری‌زاده و همکاران (۱۳۹۲)، دانایی‌فرد و همکاران (۱۳۸۹) و قاسم‌زاده و همکاران (۱۳۹۲) را مورد تأیید قرار می‌دهد.

اما در این پژوهش نتایج از معنادار نبودن مسیر مستقیم فرهنگ خدمت‌گزاری بر مسئولیت اجتماعی حکایت دارد که با یافته‌های حسنی و حیدری‌زاده (۱۳۹۲) و حیدری‌زاده و همکاران (۱۳۹۲) هم‌راستا می‌باشد، هرچند مغایر با یافته‌های دانایی‌فرد و همکاران (۱۳۸۹) می‌باشد. علت این امر را شاید بتوان به متفاوت بودن محیط‌های سازمانی مورد بررسی در این دو پژوهش (یکی بیمارستان و دیگری دانشگاه) مرتبط دانست. همینطور، عدم معناداری یکی دیگر از فرضیه‌های این پژوهش، یعنی معنادار نبودن مسیر فرهنگ خدمت‌گزاری بر رفتار شهروندی سازمانی نتیجه‌ای دور از انتظار بود. بعلت فقدان مبانی نظری در این مورد نمی‌توان توجیه مناسبی بر اساس مقایسه‌های تطبیقی ارائه داد.

پیشنهاد‌های کاربردی: در پایان با طرح این موضوع که اخلاقیات ارتباط نزدیک و تنگاتنگی با ارزش‌ها دارند و بعنوان ابزاری نگر بسته می‌شوند که ارزش‌ها را به عمل تبدیل کرده؛

بر نگرش افراد به شغل، سازمان و مدیریت مؤثر بوده، می‌تواند بر عملکرد فردی، گروهی و سازمانی اثر بگذارد (رحمان سرشت و همکاران، ۱۳۸۸، ۲۳) و با توجه به یافته‌های این پژوهش، پیشنهاد می‌شود مدیریت با مدنظر قرار دادن روحیه فرهنگ خدمتگزاری و توجه به گزینه اخلاق کار و به تبع آن اخلاق کار اسلامی در حین استخدام و گزینش کارکنان، نیز در آموزش‌های ضمن خدمت منابع انسانی بر بروز رفتارهای شهروندی سازمانی از سوی آنان و میزان پاسخگویی و مسئولیت اجتماعی سازمان خود در قبال جامعه و ذینفعان تأثیر بگذارند.

و بر در فرهنگ سرمایه‌داری، مهمترین خصلت اخلاق اجتماعی را احساس تکلیف در مقابل کار می‌داند. به عبارتی، تعهدی که فرد نسبت به حرفه خود احساس می‌کند. براین اساس، برای گسترش حوزه اخلاق کار و مشروعیت روزافزون آن، باید اصول اخلاقی برای افراد تعهدآفرین باشند و اقتدار خود را از این طریق کسب کنند، نه صرفاً بر اساس مصلحت از آن اطاعت شود؛ زیرا اقتداری که به خاطر مصلحت از آن تبعیت شود، عموماً به مراتب بی‌ثبات‌تر از اقتداری است که کاملاً مرسوم رعایت گردد. به عبارت دیگر، اخلاقیات در کار، باید به اعتبار الزام‌آور و تعهد نسبت به آن ارزش‌ها متکی باشد (آرون، ۱۳۷۲ نقل از محمدخانی و همکاران، ۱۳۹۲). این امر تنها با بوجود آوردن یک فرهنگ قوی سازمانی که منجر به درونی کردن این خصایص شود، امکان‌پذیر است.

پیشنهادات نظری: بر اساس مطالعه صورت گرفته می‌توان دریافت این گرایش عمیق به اخلاق کار بوده که بر میزان پذیرش مسئولیت اجتماعی و پاسخگویی کارکنان در سازمان مورد نظر این پژوهش تأثیر گذاشته است؛ هر چند شاید عوامل دیگری نیز دخیل باشند که در این تحقیق کنترل نشده و تأثیر آنها مورد نظر نبوده باشد. اما باید اذعان کرد بی‌توجهی سازمان‌ها به این مسایل (ارزش‌های اخلاقی) و عدم رعایت اصول اخلاقی از سوی آنها می‌تواند مشروعیت سازمان و فعالیت‌های آن را زیر سؤال ببرد. بنابراین پیشنهاد می‌شود پژوهشگران محترم به این متغیر اثرگذار سازمانی و رابطه آن با دیگر مؤلفه‌های سازمان و مدیریت توجه بیشتری مبذول دارند.

فهرست منابع

- ابراهیمی، ابوالقاسم. رودانی، امین، ۱۳۸۸، «نقش بازاریابی اخلاقی در رفتار خرید مصرف‌کنندگان مواد غذایی»، فصلنامه اخلاق در علوم رفتاری، سال چهارم، شماره ۱ و ۲، صص ۳۹-۲۹
- اصول کافی
- امیدوار، علیرضا، ۱۳۸۷، «ترویج مسئولیت اجتماعی شرکتها، تکمیل‌کننده و جایگزین سیاست‌ها و وظایف دولت (سیاست‌گذاری حکومت در ترویج مسئولیت اجتماعی شرکتها)»، گروه پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی، پژوهشنامه شماره ۲۱، صص ۸۹-۹
- آراسته، حمیدرضا. جاهد، حسینعلی، ۱۳۹۰، «رعایت اخلاق در دانشگاهها و مراکز آموزش عالی: گزینه‌ای برای بهبود رفتارها»، فصلنامه نساء علم، سال اول، شماره ۲، ۴۰-۳۱.
- بحارالانوار
- بهاری فر، علی. جواهری کامل، مهدی. احمدی، سید علی اکبر، ۱۳۹۰، «رفتارهای اخلاقی و رفتار شهروندی سازمانی: تأثیر ارزشهای اخلاقی، عدالت و تعهد سازمانی»، پژوهش نامه مدیریت منابع انسانی، دوره ۱، شماره ۱، صص ۴۲-۲۳.
- تحف العقول، ۱۳۸۵: ۶۷۹
- تقی‌پورظهیر، علی، صفایی، طیبیه، ۱۳۸۸، «ارائه مدلی جهت پاسخگویی مدیران نظام آموزش عالی در ایران»، پژوهش‌های مدیریت، شماره ۸۲، ۱۲۳-۱۰۷
- حسنی، محمد. حیدری‌زاده، قدم خیر، ۱۳۹۱، «برآزش روابط علی - ساختاری اخلاق کار اسلامی بر مسئولیت اجتماعی و پاسخگویی فردی با توجه به اثرات میانجی فرهنگ خدمتگزاری»، فصل نامه علمی - پژوهشی مدیریت و منابع انسانی در صنعت نفت، سال چهارم، شماره ۱۵، صص ۱۳۸-۱۲۱
- حیدری‌زاده، زهرا. حسنی، محمد. قاسم‌زاده علیشاهی، ابوالفضل (۱۳۹۲). «تأثیر فرهنگ خدمتگزاری بر پاسخگویی فردی و مسئولیت اجتماعی کارکنان با تأکید بر اخلاق کار اسلامی»، دو فصل نامه علمی - پژوهشی مدیریت اسلامی، سال ۲۱، شماره ۲، صص ۱۷۵-۱۵۱.
- خلیلی، محسن، ۱۳۸۷، «اقدام‌ها و ابتکارهای مدیران صنعت کشور برای ارتقاء مسئولیت اجتماعی شرکتها، گروه پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی»، پژوهشنامه شماره ۲۱، صص ۱۵۱-۱۳۱
- دانایی‌فرد، حسن. رجب‌زاده، علی. درویشی، آذر، ۱۳۸۹، «تبیین نقش شایستگی اخلاقی - اسلامی و فرهنگ خدمتگزاری در ارتقا پاسخگویی عمومی بیمارستان‌های دولتی»، مجله اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره سوم، شماره ۴، صص ۵۷-۷۰
- دفت، ریچارد، ۱۳۷۴، تئوری سازمان و طراحی ساختار، ترجمه علی پارسائیان و سید محمد اعرابی، تهران مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی

- دلاور، علی، ۱۳۸۵، «روش تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی»، ویرایش چهارم، چاپ بیست و یکم، تهران، نشر ویرایش
- رجیبی پور میدی، علیرضا. دهقانی فیروزآبادی مرتضی، ۱۳۹۱، «رابطه اخلاق کار اسلامی با تعهد سازمانی و رضایت شغلی در پرستاران»، فصلنامه اخلاق زیستی، سال دوم، شماره ششم، صص ۹۲-۴۹.
- رحمانی سرشت، حسین. رفیعی، محمود. کوشا، مرتضی، ۱۳۸۸، «مسئولیت اجتماعی، اخلاقیات فراسازمانی»، تدبیر، شماره ۲۰۴، صص ۲۲-۲۶
- زندی پور، طیبه، ۱۳۸۴، «آسیب شناسی فرهنگ و اخلاق کار»، تازه ها و پژوهش‌های مشاوره، ج ۴، شماره ۱۶، صص ۶۲-۴۷.
- غررالاحکم، ۱۳۸۴؛ ۳۳۳.
- فیوضات، ابراهیم، ۱۳۸۱، «تشکل های صنفی و اخلاق کاری در ایران»، پژوهشنامه علوم انسانی، صص ۳۱-۲۱.
- قاسم‌زاده علیشاهی، ابوالفضل. حسنی، محمد. زوار، تقی، ۱۳۹۲، «برآزش روابط علی-ساختاری ویژگی های شخصیتی با استرس و رفتار شهروندی سازمانی با توجه به اثرات میانجی پاسخگویی فردی»، پژوهش های روان شناسی اجتماعی، دوره ۳، شماره ۱، صص ۹۴-۷۹
- قاسم‌زاده علیشاهی، ابوالفضل. زوار، تقی. فیض‌اللهی، زهرا، ۱۳۹۲، « بررسی نقش میانجی باوجدان بودن در رابطه پاسخگویی با رفتار شهروندی و رفتار سیاسی»، فصلنامه پژوهش‌های روانشناسی اجتماعی، دوره سوم، شماره ۱۲، صص ۷۸-۶۳
- قربانی چوبقلو، صمد. صادقی عمروآبادی، بهروز، ۱۳۹۰، «اثرات اخلاق اسلامی بر فاکتورهای شغلی مبتنی بر مهندسی فرهنگی رفتار شهروندی سازمانی»، ماهنامه مهندسی فرهنگی، سال ششم، شماره ۶۲ و ۶۱
- محمدخانی، مهرانگیز. بلالی، اسماعیل. محمدی، اکرم، ۱۳۹۲، «تأثیر عوامل سازمانی بر سطح اخلاق کار در میان کارکنان ادارات دولتی (مورد شهرستان خوانسار)»، جامعه شناسی کاربردی، سال بیست و چهارم، شماره پیاپی ۵۰، شماره دوم، صص ۱۶۴-۱۴۳.
- مشایخی پور، محمدعلی، ۱۳۹۰، «مبانی اخلاق کار از دیدگاه امام علی(ع)»، دو فصلنامه علمی-پژوهشی مدیریت اسلامی، سال ۱۹، بهار و تابستان، صص ۶۵-۳۷
- مشبکی، اصغر و خلیلی شجاعی، وهاب، ۱۳۸۹، «بررسی رابطه فرهنگ سازمانی در مسئولیت اجتماعی سازمان‌ها»، جامعه شناسی کاربردی، سال بیست و یکم، شماره ۴ (شماره ۴۰ پیاپی) زمستان ۱۳۸۹، صص ۳۷-۵۶
- معیدفر، سعید، ۱۳۸۵، «اخلاق کار و عوامل مؤثر بر آن در میان کارکنان ادارات دولتی»، فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، سال ششم، شماره ۲۳، صص ۳۴۱-۳۲۱.
- معیدفر، سعید، ۱۳۷۸، «بررسی اخلاق کار و عوامل فردی و اجتماعی مؤثر بر آن در واحدهای تولیدی صنعتی استان تهران»، وزارت کار و امور اجتماعی (مؤسسه کار و تأمین اجتماعی).

- مقیمی، سیدمحمد. رمضان، مجید (۱۳۹۰). پژوهشنامه مدیریت (۳) مدیریت رفتار سازمانی (سطح سازمانی)، تهران، انتشارات راه‌دان، چاپ اول
- مقیمی، سیدمحمد. رمضان، مجید، ۱۳۹۲، پژوهشنامه مدیریت (۴) روانشناسی سازمانی، تهران، انتشارات سازمان مدیریت صنعتی، چاپ دوم
- موعلی، علیرضا. سیدجوادین، سیدرضا. احمدی، سید علی اکبر. علوی، آزاده، ۱۳۹۲، «تبیین مدل اخلاق کار اسلامی و رفتار شهروندی سازمانی با واسطه ارزشهای شغلی (مورد مطالعه دانشگاه علوم پزشکی اصفهان)»، مدیریت اطلاعات سلامت، ۲(۱۰)، صص ۱-۱۰.
- نصر، سید حسین، ۱۳۷۸، «اخلاق کار اسلامی»، ترجمه دکتر سید احمد موثقی، کار و جامعه، ش ۳۱، صص ۲۳-۱۵.

نهج الفصاحه.

- Abdul Shukor Bin Shamsudin, Abdul Whid Bin Mohd Kassim, Mohamad Ghazali, Hassan Nor Azim, June 2010, «Preliminary Insights on the Effect of Islamic Work Ethic on Relationship Marketing and Customer Satisfaction», The Journal of Human Research and Adult Learning Vol. 6, Num. 1, Pp. 106- 114.
- Ali, A., 1988, «Scaling an Islamic Work Ethic», the Journal of Social Psychology, 128(5), 575-583.
- Ali, J.A. and Al-Kazemi, A., 2007, «Managerial problems in Kuwait», The Journal of Management Development, Vol. 21 No. 5, pp. 366-375.
- Beekun, Rafik Issa, 1996, «Islamic Business Ethics», Copyright© 1996, International Institute of Thought. PO BOX 669, Herndon, VA 20170 (703)471-1133
- Beekun. Rafik., I. & Badawi. Jamal, A., 2005, «Balancing Ethical Responsibility among Multiple Organizational Stakeholders: The Islamic Perspective», Journal of Business Ethics. 6:131-145, DOI 10, 1007/s10551-004-8204-5.
- Breaux, D.M., Munyon, T.P., Hachwarter, W.A., & Ferris, G.R., 2009, «Politics as moderator of the accountability job satisfaction relationship: Evidence across three studies», Journal of Management, 35, 307-326.
- Frink, D.D., Hall, A.T., Perryman, A.A., Ranft, A.L., Hachwarter, W.A., & Ferris, G.R., 2008, «A meso-level theory of accountability in organizations». Research in Personnel and Human Resources Management, 27, 177-245.
- Hall AT, Royle MT, Brymer RA, et al., 2006, «Relationship between felt accountability as a stressor and strain reactions», Journal of

Occupational Health Psychology; 2006, Vol 11, p 87-99.

- Hall, A.T., Zinko, R., Perryman, A.A., & Ferris, G.R., 2009, «Organizational citizenship behavior: Mediators in the relationship between accountability and job performance and satisfaction», Journal of Leadership and Organizational Studies, 15, 381-392.

- Hochwarter, W.A., Perrewe, P.L., Hall, A.T., & Ferris, G.R., 2005, «Negative affectivity as a moderator of form and magnitude of the relationship between felt accountability and job tension», Journal of Organizational Behavior, 26, 517-534.

- Norshid Mohamed, Nor Shahriza Abdul Karim, Ramlah Hussein (Copyright©2010 Victoria University), «Linking Islamic Work Ethic to computer Use Ethics, Job Satisfaction and Organizational Commitment in Malaysia», Journal of Business Systems, Governance and Ethics, Vol 5, No 1, Pp 13-23.

- Somech, A., & Bogler, R., 2002, «Antecedents and consequences of teacher organizational and professional commitment», Educational Administration Quarterly, 38, 277-289.

- Wahibur Rokhman, 2010, «The Effect of Islamic Work Ethics on Work Outcomes, JBO Electronic Journal of Business Ethics and Organization Studies», Vol. 15, No 1. Pp 21-27. <http://ejbo.jyu.fi/>

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

Yousef, D. A., 2001, «Islamic work ethics as a mediator of the relationship between locus of control, role conflict and role ambiguity – A study in an Islamic country setting», Journal of Managerial Psychology, Vol. 15 No. 4, Pp. 283-298

مبانی هستی‌شناختی کرامت انسان در اندیشه صدر المتألهین

یدالله دادجو^۱

چکیده

کرامت و ارجمندی انسان که در حقیقت اساسی‌ترین ساحت وجودی انسان را تشکیل می‌دهد، فصل مهمی از مباحث اندیشمندان دینی را به خود اختصاص داده است. منابع انسان‌شناسی برای انسان دو گونه کرامت برشمرده‌اند که عبارتند از کرامت و ارجمندی هستی‌شناختی و کرامت اکتسابی یا ارزش‌شناختی، بی‌گمان برخورداری انسان از کرامت بر مبانی و پایه‌های مهمی استوار است. اینک این پرسش مطرح است که انسان بر چه اساسی از کرامت هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی برخوردار است. این نوشتار به تبیین مبانی هستی‌شناختی کرامت انسان در اندیشه صدر المتألهین پرداخته و بر این باور است که انسان با برخورداری از اساسی‌ترین عطایا و مواهب الهی همچون عقلانیت و خردورزی و خلافت الهی و .. مبانی کرامت انسان را رقم زده است.

کلیدواژه‌ها

انسان، مبانی، هستی‌شناختی، کرامت، صدر المتألهین

طرح مسأله

کرامت از حقایقی است که بسیاری از موجودات عالم بدان توصیف می‌شوند. قرآن کریم در مواضع مختلف به کرامت اشاره کرده است. یکی از موجوداتی که به کرامت آن تأکید شده است انسان است. به طوری که به وی دو نوع کرامت هستی شناختی و ارزش شناختی و به تعبیری کرامت ذاتی و اکتسابی اعطا شده است. کرامت هستی شناختی موهبتی الهی و تحفهٔ ارجمندی است که آفریدگار هستی در ساختار وجودی انسان به ودیعه گذاشته است و همه انسان‌ها از آن بهره‌مندند؛ ولی در عین حال برخورداری از این نوع کرامت به خودی خود باعث و عامل سعادت و رستگاری انسان نمی‌شود. بلکه تنها می‌تواند بستر و زمینه مناسب و مساعدی برای ترقی کمال، سعادت و رستگاری انسان به شمار آید. حال پرسش اساسی این است که چه داده‌هایی با چه ویژگی‌ها و خصوصیتی می‌توانند مبانی و پایه‌های کرامت انسان را فراهم سازند. هر کدام از این مبانی نسبت به یکدیگر چه امتیاز و برتری دارند. برای مثال عقلانیت و خردورزی یکی از پایه‌های اساسی کرامت انسان است؛ چراکه عقلانیت سرمایه بی‌بدیل هر انسانی است به طوری که انسان فاقد عقل و عقلانیت به معنای فقدان حقیقت‌انسانیت می‌باشد و فقدان فطرت حق‌جویی و توحیدی به مثابه عدم رشته اتصال خالق و مخلوق خواهد شد. مقاله حاضر به مبانی هستی‌شناختی کرامت انسان با تکیه به اندیشه‌های صدر المتألهین شیرازی پرداخته است.

معنا شناسی کرامت

کرامت از نظر واژگانی به معنای شرافت و بزرگی چیزی است که ذاتاً و یا به خاطر برخی از ویژگی‌های اخلاقی از آن بهره‌مند است. (احمدبن فارس، ۱۴۰۴ج۵: ۱۷۲) در حقیقت کرامت، نزاهت از فرومایگی است و در زبان فارسی نزدیک‌ترین واژه به آن واژه‌ی بزرگواری است بنابراین این روح بزرگواری و منزه از پستی را کریم می‌گویند و کرامت در مقابل ذنات است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۳؛ ۱۳۸۵ج۳: ۲۷۲) کرامت دو نوع است. نخست: کرامت هستی‌شناختی؛ منظور از کرامت هستی‌شناختی یا ذاتی آن است که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده است که در مقایسه با برخی از موجودات دیگر از لحاظ ساختمان وجودی، امکانات و مزایای بیشتری دارد یا تنظیم و ساختار امکاناتش به شکل بهتری صورت پذیرفته و از غنای بیش‌تری برخوردار است. این نوع کرامت بیانگر عنایت ویژه خداوند به نوع انسان است و همه انسان‌ها از آن برخوردارند. از این رو هیچکس نباید به انسان‌های دیگر به سبب برخورداری از آنها فخر فروخته و آن را ملاک ارزشمندی و تکامل انسانی خود بداند یا به سبب آن مورد ستایش قرار گیرد. دوم: کرامت اکتسابی یا ارزش‌شناختی، مراد از این نوع کرامت دستیابی به کمال‌هایی است که انسان در پرتو ایمان و اعمال صالح اختیاری خود به دست می‌آورد و در پیشگاه خداوند تقرب، ارجمندی و

منزلت پیدامی کند با این کرامت است که می‌توان واقعا انسانی را بر انسان دیگر بر تر دانست. همه انسان‌ها استعداد رسیدن به این کمال و کرامت را دارند. (رجبی، ۱۳۹۲: ۱۵۷-۱۵۵) اینک پس از بیان مفهوم شناسی کرامت و انواع آن و روشن شدن تفاوت اساسی بین اقسام آن به مهمترین مبانی کرامت در اندیشه صدر المتألهین می‌پردازیم.

اصالت و شرافت وجود

از نظر صدرا المتألهین وجود اصالت دارد. وجود یگانه واقعی است که به اشیاء تحقق و هستی می‌بخشد و ماهیت به معنای واقعی کلمه چیزی است که ذهن آن را از حدود وجود انتزاع می‌کند و تحقق، عینیت و اصالت ندارد و جهت آن عدمی است. بدینسان عدم، ارج و ارزشی ندارد. وجود مجموع بالذات است یعنی آنچه از جاعل صادر و افزایه می‌شود وجود است. از نظر وی چون حقیقت هر شیء همان وجودش است که برای آن ثابت است. پس وجود در حقیقت سزاوارتر از آن شیء بلکه از هر شیء ای است چنانکه سفید در سفیدی اولی از اشیاء غیر سفید است که سفیدی بر آنها عارض می‌شود بنا بر این هستی وجود متعلق به ذاتش است و اشیاء دیگر غیر از وجود بالذات موجود نیستند بلکه به سبب وجوداتی که عارض آنها می‌شود موجودند. (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۳۹) از سوی دیگر وجود خیر است و سعادت شعور و آگاهی نسبت به وجود نیز خیر و سعادت است و چون وجودها در کمال و نقص گوناگون و جدا از یکدیگرند. در سعادت نیز جدای از یکدیگرند و هرچه وجود تام تر و خالص تر باشد، سعادت در آن بیشتر است و هرچه آمیختگی آن به نیستی و شریبتر باشد، شقاوت و عدم سعادت آن بیشتر است. (همان، ج: ۹، ۱۲۲-۱۲۱؛ انتظام، ۱۳۷۸: ۷۲) کرامت نیز یک حقیقت و واقعیت دارای مراتب گوناگون است که حقایق مختلف بدان توصیف می‌شود، ولی کرامت انسان تنها به روح او تعلق دارد چراکه حقیقت و اصل انسان روح اوست و در هنگام مرگ روح و نفس آدمی از بدن گرفته می‌شود و روح بعد از مرگ باقی است و به حیات خود ادامه می‌دهد هر چند بدن بعد از مدتی متلاشی می‌شود. چنانکه قرآن کریم در این باره می‌فرماید: "الله یتوفی الانفس حین موتها" (زمر: ۴۲) خدا روح انسانها هنگام مرگشان به تمامی باز می‌ستاند بنا بر این هر اندازه که روح انسان کامل تر باشد از درجه کرامت بالاتری نیز برخوردار خواهد بود.

عقلانیت و خرد ورزی

عقل در لغت به معنای منع، نهی و جلوگیری است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶۹) عقل موهبتی است که انسان را از رفتن به سوی زشتی و پستی باز می‌دارد لذا ضامن دستیابی و بقای امور رپسندیده و مانع پیدایش امور نامطلوب است. اساسی ترین نقش عقل استدلال است؛ چراکه عقل با به کارگیری برهان و قیاس به دانش جدیدی دست می‌یابد و بدین طریق دامنه معرفت انسان گسترش می‌یابد. «برخی از فیلسوفان عقلانیت را با استدلالی بودن یکی می‌گیرند و عده ای می‌

گویند عقلانیت در جایی حاصل می‌شود که ادله مخالف وجود نداشته باشد» (صادقی، ۱۳۸۶: ۴۶) و به نظر ملاصدرا انسان دارای دو قوه است که از آن به عقل نظری و عقل عملی تعبیر میکند. عقل نظری آن است که با آن تصورات و تصدیقات ادراک می‌شود و انسان توسط آن توانایی پیدا میکند تصویر کاملی از نظام هستی در درون خود ایجاد کند. (صدر المتالهین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۱۵؛ ۱۳۶۳: ۲۵۸؛ ۱۳۵۴)

از نظر ملاصدرا عقل نظری مراتب یا کاربردهای متعددی دارد که عبارتند از الف: عقل هیولانی که خالی از هرگونه صورت است و تنها استعداد پذیرش هر معقولی را دارد.

ب: عقل بالملکه آن است که معقولات اولیه و بدیهی را دریافت میکند و کمال اول برای قوه عاقله به حساب می‌آید.

ج: عقل بالفعل: در این مرحله عقل معقولات بدیهی را بدست می‌آورد.
 ح. عقل مستفاد: که در آن معقولات در هنگام اتصال به عقل فعال مشاهده می‌شود. (همو، ۱۳۸۳ ج ۳: ۴۲۱-۴۲۰) عقل عملی: عقل عملی و قوه ی تدبیر زندگی آن است که به تشخیص خیر و شر و ادراک امور زشت و زیباست می‌پردازد از نظر ملاصدرا عقل نظری مخدوم و عقل عملی خادم و مقدمه رسیدن به عقل نظری و دستیابی انسان به معارف الهی و مشاهده جمال حضرت حق است. (همان، ۱۳۶۶ ج ۱: ۳۹۸ و ۵۹۲) افزون بر این دو ملاصدرا عقل را به عنوان موجود مجرد از ماده و مادیات، صادر اول و ادراکات حاصل از قوه عقلانی اعم از ادراکات بدیهی و نظری نیز به کار برده است (همو، ۱۳۸۳ ج ۳: ۴۱۹) پوشیده نیست که منظور از عقل در این مبحث، عقلی است که یکی از قوای انسان شمرده می‌شود.

نسبت عقلانیت و علم و دانایی

از نظر ملاصدرا علم از نسخ وجود است، از این رو احکامی که بر وجود جاری می‌شود بر علم و ادراک نیز جاری است. وی علم و دانایی را از افعال بی واسطه و حضوری نفس و گونه ای نور برای انسان می‌داند. حقیقت علم نزد ملاصدرا حضور در پیشگاه نفس است نه حصول در نفس بدین سان صورت های ذهنی نسبت به نفس قیام صدوری دارند نه «حلولی» و عقل و عاقل و معقول وجود واحدی با سه جلوه هستند و صور علمیه شئون نفس اند و تعقل به حلول صورت معقول در عقل نیست بلکه حضور آن نزد عقل و اتحاد آن با نفس است (همان: ۳۸۲) و از آنجا که شأن عقل درک حقایق اشیاء و واقعیت های ثابت عالم و همچنین مربوط به ایمان انسان است، عقل و فهم و دریافت دین نیز نقش ممتازی دارد. به طوری که اثبات اصول عقاید همچون شناخت حضرت حق و اثبات توحید و نبوت و ادراک صفات و افعال و آنچه که مربوط به ایمان انسان است و به یقین به استدلال عاری از تردید وابسته است از شاهکارهای عقل است.

(صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۹۸)

اتصال به عقل فعال

از نظر ملاصدرا عقل و قوه نظری انسان می‌تواند آنچنان صفا و نورانیت یافته و شبیه عقل فعال شود و با آن اتصال یابد که در این صورت بدون آموزش دانش‌های الهی و اعطایی بر او افزوده می‌گردد. ایشان برای بیان چگونگی استعداد و توانایی انسان برای نیل به این مرحله به تبیین مبادی ادراکات انسان پرداخته و می‌گوید: انسان از نظر مبادی درک کننده‌های سه‌گانه خویش؛ یعنی تعقل، تخیل و احساس دارای سه عالم است. شدت تعقل در بشر که انسان با عالم قدس و جهان مقربان ارتباط و اتصال یافته و از زمره آنان باشد. شدت قوه تخیل، سبب مشاهده اشباح مثالی و اشخاص غیبی و اطلاع از حوادث گذشته و آینده خبرهای جزئی از آنان می‌شود. و بالاخره شدت قوه احساس باعث می‌شود که مواد و قوا و طبیعت‌های جرمانی در برابر او فروتن و فرمان‌بر باشند. از این رو انسان کامل که جامع تمام عوالم است از قوای سه‌گانه اعلا برخوردار است و صلاحیت مقام خلافت الهی و ریاست بر مردم را دارد. چنین انسانی دارای سه خصوصیت و ویژگی است. ویژگی اول، کمال قوه نظری است: یعنی نفس او آنچنان صفا و نورانیت پیدا کرده و شبیه عقل فعال می‌شود و سرانجام بدون نیاز به تفکر فراوان با عقل فعال اتصال و ارتباط پیدا می‌کند و بدون آموزش دانش‌هایی بر او افزوده می‌گردد؛ بلکه نفس ناطقه او به نور پروردگار روشن می‌شود و عقل او از جهت شدت استعداد، به نور عقل فعال که بیرون از ذات او نیست روشن می‌گردد. هر چند هیچ‌گونه آموزش و تعلیم بشری وجود ندارد. زیرا نفس‌های بشری دو دسته‌اند: گروهی در کسب دانش به آموزش نیازمندند. هر چند بسیار تلاش نمایند و لکن دسته‌ای دیگر از همین گروه بسیار زود مطالب را درک می‌کنند. کسانی نیز هستند که در کسب دانش از تعلیم و آموزش بی‌نیازند. گاهی دو نفر در یک زمان آغاز به آموزش نموده و تلاش می‌نمایند؛ ولی یکی از آن دو بر دیگری پیشی می‌گیرد با وجود آن که سعی و کوشش فرد دیگر بیشتر بوده است. علت این برتری و سبقت، شدت حدس و ذکاوت اوست. همان طوری که در جهت نقصان نورانیت در نفهمی و کودنی به حدی می‌رسد که حتی پیامبران از ارشاد آنها اظهار عجز می‌کنند. خداوند متعال به حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ» تو هر کسی را دوست داشتی نمی‌توانی هدایت کنی. همچنین افرادی می‌توانند از جهت شدت نورانیت و صفای باطن و نفس به درجه‌ای برسند که در زمانی کوتاه و بدون هیچ‌گونه آموزش بشری دانش‌های فراوانی به دست آورند. اینان، علوم و دانش‌هایی را دریافت می‌کنند که دیگران از درک آن عاجزند. اینها نبی و ولی هستند که توان تلقی وحی الهی را دارند و این خود نوعی کرامت و معجزه است. چنان که می‌فرماید: «و کمان مراتب الناس تنتهی بهم فی طرف نقصان الفطره و خمود نورها الی عديم الحدس و الفكر لعجز الانبياء عن

ارشادهم. فیجوز ان تنتهی بقوة حدسه الی آخر المعقولات فی زمان قصیر من غیر تعلم فیدرک اموراً یقصر عن درکها غیره من الناس... فیقال له: نبی او ولی و ان ذلک منه اعلی ضروب المعجزه او الکرامه». ویژگی دوم: کمال قوه متخیله است. قوه متخیله چنین انسانی آن قدر نیرومند است که در حال بیداری جهان غیب را مشاهده می‌کند و نیز صورتهای زیبا و صداهاى نیکو و دلنشین و منظوم را به صورت جزئی در برخی از جهان‌های باطنی شاهد است. به ویژه عالم عقلی که کمالات را بر نوع بشر افزوده می‌کند. پس در حالت بیداری چیزهایی را مشاهده می‌کند و صداهایی را می‌شنود که در حال خواب می‌بیند و می‌شنود. در صورتی که از جوهر شریف حکایت می‌کند، صورت شگفتی است در عالم حس، و این همان فرشته ای است که پیامبر و ولی آن را مشاهده می‌کند. و معارفی که از طریق اتصال با جوهر شریف عقول و با تمثیل کلام منظوم، به نفس انسان می‌رسد، در نهایت فصاحت و زیبایی شنیده می‌شود. بدین روی پیامبر الهی با اتصال به عالم عقول و به ویژه عقل فعال توان تلقی وحی را پیدا می‌کند و سرانجام خداوند تبارک و تعالی توسط فرشته وحی دستورات و معارف و احکام الهی را برای ابلاغ به بشر افزوده می‌نماید. (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۰۹-۴۰۸)

تفکر

یکی از فعالیت‌های ذهن بشر تفکر است. از نظر منطقی دانان تفکر عملی است که ذهن از مقدمات به سوی نتایج حرکت می‌کند و عالیترین و در عین حال شگفت‌انگیزترین فعالیت‌های ذهنی همان است که بحسب اصطلاحات منطقی «فکر» نامیده شده است. فعالیت فکری اینست که ذهن برای آنکه مطلبی را که بر وی مجهول است بر خویش معلوم سازد معلومات و اطلاعات قبلی خود را وسیله میسازد یعنی آنها را بطرز مخصوصی تجزیه و تألیف و تحلیل و ترکیب میکند. تا بالاخره آن مجهول را تبدیل به معلوم میسازد. اطلاعات و معلومات قبلی ذهن بمنزله «سرمایه» کار وی به شمار می‌رود که در آنها عمل می‌کند و از آنها سود میبرد و بر مقدار اصلی می‌افزاید. البته در اینکه حدود کامیابی ذهن در این فعالیت چه قدر است و تا چه اندازه ذهن می‌تواند با استفاده از معلومات و اطلاعات خود به کشف جدید نائل شود؟ و یا اینکه در هر فکری چه اندازه سرمایه اصلی لازم است و خود آن سرمایه‌ها از کجا و از چه راه بدست می‌آید؟ و هم در اینکه طرز سلوک و رفتار و قوانین اصلی این جنبش و فعالیت چیست؟ اختلاف نظرهایی بوده و هست و همین اختلاف نظرها است که روشهای مختلف منطقی را به وجود آورده است ولی در اصل موضوع که ذهن یک نوع فعالیتی می‌کند و در آن فعالیت معلومات و اطلاعات قبلی را وسیله قرار داده مجهولی را تبدیل به معلوم می‌سازد بین منطقیین یا فلاسفه یاروانشناسان اختلافی نیست. (مطهری، بی تا: ۲۸۹) ملاصدرا، در تعریف تفکر گفته است: تفکر، حرکت ذهن از مبادی به سمت نتایج است. فکر، انتقال ذهن است از صور اشیائی که در ذهن هستند و علم

نامیده می‌شوند به آنچه در ذهن حاضر نیست. این انتقال، تنها در صورتی رخ می‌دهد که علوم حاصل در ذهن، به ترتیب خاصی قرار گیرند. مراد از فکر، مجموع این دو انتقال است (صدرالمتهلین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳)

قوه ذکر و یادآوری

یکی از ویژگی‌های انسان برخوردار از قوه ذکر و یادآوری است که توسط آن مطالبی را که در ذهن انسان پنهان است بازیابی و یادآوری می‌کند. از نظر صدرالمتهلین ذهن قوه و استعداد نفس برای اکتساب علوم است که برای نفس حاصل نیستند. (صدرالمتهلین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸ و ۱۳۷) و از این جهت حثیت ادراکی دارد این بستر و استعداد افزون بر حیثیت ادراکی خود، از توانایی دیگری نیز بهره‌مند است که عبارت است از قوه و ظرفیت یادآوری امور و مطالبی که در پشت پرده آن پنهان است که تنها مختص به انسان است و حیوانات توانایی این امر مهم را ندارند و نمی‌توانند مطالب پشت صحنه ذهن را بازیابی کرده و بار دیگر بدون مراجعه به منبع بیرونی آن را بازیابی و یادآوری کنند. (صدرالمتهلین شیرازی، ۱۹۸۱ ج ۹: ۸۱)

وجدان اخلاقی

یکی از ویژگی‌های برجسته انسان برخوردار از وجدان اخلاقی است که از مبانی قطعی کرامت انسانی است. اگر شخصیت انسانی برای خود ایده آلی تشخیص داده و برای رسیدن به آن ایده آل عامل تحرک درونی داشته باشد. آن عامل درونی وجدان اخلاقی نامیده می‌شود. (جعفری، ۱۳۸۲: ۲۰) عامل درونی یا وجدان می‌تواند بایستگی‌ها را از نبایستگی‌ها و شایستگی‌ها را از ناشایستگی‌ها تفکیک کند. بنابراین وجدان اخلاقی نوعی خود آگاهی و خلوتگاهی است که انسان در آنجا با خود به گفتگو می‌پردازد. خود آگاهی به معنای وجدان اخلاقی یکی از پدیده‌های روشن و بسیار عمومی افراد انسانی است. انسان در این پدیده با تمام صراحت در وجدان خود مانند این که با یک موجود که می‌توان آن را «من» نامید روبرو می‌شود. البته این روبرو شدن می‌تواند جهات گوناگون داشته باشد. گاهی انسان در وجدان خود با عنوان «قضایی» و گاهی به عنوان پرسش از بهترین راهها، و در پاره‌ای از موارد ممکن است با عنوان «درک مقدار و اهمیت جرم و گناه» با خود به گفتگو بپردازد. و این خود آگاهی غیر از وجود علم حضوری مطلق در فلسفه و روان‌شناسی است. (همان: ۲۳۲) ملاصدرا درباره این خود آگاهی می‌گوید: پدیده‌هایی هستند که با غیر از بصیرت درونی مشاهده نمی‌شوند و این پدیده‌ها قوا و حواس درونی‌اند. همه آنها خدمتگزار قلب‌اند و قلب در آنها تصرف می‌کند. آن قوا به طور عموم برای فرمانبری قلب آفریده شده‌اند و نمی‌توانند با دستورات قلب مخالفت کرده و از آن ترد نمایند. (صدرالمتهلین شیرازی، ۱۹۸۱ ج ۸: ۱۳۷) از نظر ملاصدرا نقش وجدان اخلاقی این است که وقتی انسان آگاه می‌شود که غیر او عمل زشتی که از او سر زده است آگاهی یابد، این شعور

و آگاهی حالت انفعالی را در نفس او ایجاد می کند که از آن به خجالت یاد می کند. (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۷۸)

نیل به لقای حق تعالی

نفس انسان به گونه ای آفریده شده است که به هیچ حدی از کمالات قانع نیست و همواره در پی کمالات بیشتر و بالاتر است. او تلاش می کند به علم و قدرت خود بیفزاید و در تلاش است تا هرچه بیشتر مجهولات خود را به معلومات تبدیل کند. البته ممکن است انسان در تشخیص کمال دچار اشتباه شود و چیزهایی را کمال خود بیندارد که در حقیقت کمال او نیستند. ولی تا آنجا که به نفس انسان مربوط است میل به تأمین هرچه بیشتر کمال در وجود او باقی است و در حقیقت مطلوب اصلی او اتصال به بی نهایت و نیل لقای حق تعالی است از نظر ملاصدرا اگر اسباب و عواملی که مانع شناخت انسان به حقایق امور هستند برطرف شوند انسان می تواند به مقامات و کمالات عالی که فطرتاً بدان گرایش دارد برسد و روح انسان می تواند حقایق اشیاء را درک کند چراکه روح انسان یک حقیقت ربانی و الهی شریفی است که با سایر جواهر این عالم تفاوت دارد. سپس ایشان می فرمایند: این که از پیامبر گرامی اسلام نقل شده است «لولا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السماء» اگر گردش شیاطین بر گرداگرد دل های انسان ها نبود می توانستند ملکوت آسمان ها را نظاره کنند، اشاره به همین قابلیت و توانایی انسان دارد. و اگر این حجاب هایی که حائل بین نفوس انسانی و عالم ملکوت هستند برداشته شوند قلب انسان که همان نفس ناطقه اوست در آن صورت ملک و ملکوت تجلی خواهد کرد. (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۳۹) ایشان وقتی برخی از ویژگی انسان را بر می شمارد از اتصال نفوس انسانی و این که انسان به سوی بی نهایت کشش و گرایش داشته و می تواند به کمال مطلوب نائل شود. این خصوصیت را ویژه تر از سایر کمالات و کرامات معرفی کرده و فرماید: این ویژگی برجسته انسان است که می تواند به عالم الهی اتصال یافته، به گونه ای که از ذات خود فانی می شود و به ذات او باقی می ماند و در این مقام است که حق متعال گوش و چشم و دست و پای او می شود و متعلق به اخلاقی الهی می شود و به خورد عادت می که در علام الوهیت مهر خوب می شمارد. (همان: ۸۲)

خلافت الهی

هدف از آفرینش ارواح انسانی تحقق یافتن انسان کامل (خلیفه الله) بر روی زمین است چنان که خداوند می فرماید: «انی جاعل فی الارض خلیفه». (بقره: ۳۰) من در روی زمین جا نشینی قرار خواهم داد. طبق این آیه اراده ازلی خداوند به این تعلق گرفته تا جانشینی از طرف او در زمین تحقق پیدا کند و به تصرف و ولایت و نگاهداری انواع موجودات و حفظ آنها بپردازد ملاصدرا می گوید: از آنجا که حکم الهی اقتضاء نمود که حضرت حق جهان را ایجاد و رحمت

بی کران خویش را بگسترانند، حکمت او بر این امر تعلق گرفت که موجودات را به وجود و خلاقیت را بیافریند و کائنات را از پس پرده عدم به وجود و هستی بیاراید و اقدام و مباشرت این کار به طور مستقیم از ذات احدی قدیم به سبب عدم مناسبت بین عزت و مقام رفیع قدیم و ذات و پستی حدوث بدون واسطه جداً بعید می نمود لذا اراده حضرت حق چنین تعلق گرفت که جانشینی از سوی خود در تصرف ولایت و ایجاد و نگهداری انواع موجودات معین کند که آن جانشین رویی به سوی قدیم ازلی داشته فیض و رحمت را از حق سبحانه گرفت و رویی به طرف خلق داشته تا آن فیض را به خلائق برساند. لذا خلیفه ای به صورت خود بیافرید تا قائم مقام او در تصرف امور باشد. و براو لباس تمام اسماء و صفات را به او حواله و حکم تصرفات او را در تمام خزائن عالم ملک و ملکوت امضاء و تسخیر موجودات را در برابر آن خلیفه به سبب حکم و قضای جبروتش تصویب نمود. (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۸)

نکته دیگر درباره حقیقت خلافت الهی روشن شدن کیستی خلیفه الهی است؛ چراکه کسانی که از خلافت بحث کرده اند. در تعیین مصداق خلیفه احتمالات گوناگونی را مطرح کرده اند. برای مثال زمخشری در تفسیر خود گفته است یک احتمال آن است که این مقام به شخص حقیقی حضرت آدم علیه السلام اختصاص دارد. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۲۴) و برخی انسان ها هم انسان ها و ذریه آدم اعم از مؤمن و کافر را مصداق خلافت دانسته اند (رشید رضا، ۱۴۲۶، ج ۱: ۲۱۵)

لکن می توان عمومیت خلافت الهی را با نگاه جامع تری تبیین نمود که: آنچه جعل شده حقیقت جامع خلافت برای حقیقت انسان است و چون هم خلافت الهی مقول به تشکیک بوده و دارای مراتب گوناگون است و هم کمال های انسانی درجات مختلفی دارد، هر مرتبه از خلافت برای مرتبه ویژه ای از مراتب هستی آدمی جعل شده است. توضیح این که: منشأ خلافت انسان، نهادینه شدن علم به اسماء، در نهاد اوست و بی تردید علم به اسمای حسنی الهی حقیقتی دارای مراتب است؛ به هر میزان که آدمی به صراط مستقیم الهی معتقد بوده، و متخلق به اخلاق الهی و مهتدی به هدایت او باشد، اسمای الهی در هستی او از قوه به فعلیت رسیده و به تبع آن، خلافت الهی نیز ظهور می کند. بنابراین، کسانی که در حد استعداد انسانیت هستند، تنها از استعداد خلافت بهره مندند، و کسانی که در کمال های انسانی و الهی ضعیف یا متوسط اند، چون علم به اسمای الهی در آنان ضعیف یا متوسط است ظهور خلافت الهی نیز در آنان ضعیف یا متوسط است و انسان های کامل که از مرتبه برین علم به اسمای الهی بهره مندند، از برترین مرتبه خلافت الهی نیز برخوردارند. به عبارت دیگر، محور خلافت اصطلاحی، علم به اسمای الهی است و علم به اسمای حسنی الهی نیز حقیقت مشکک است؛ مثلاً در انسان کامل، همه اسمای حسنا، به نحو کامل یافت می شود و در انسان متوسط و ضعیف به طور متوسط یا ضعیف

ظهور می‌کند. حال اگر انسانی نتوانست یا نخواست اسمای الهی را در حدّ متوسط یا ضعیف به فعلیت برساند خلافت وی در حدّ قوه است نه فعلیت، و خود او نیز خلیفه بالقوه است، نه بالفعل. پس خلافت الهی از سنخ کمال وجودی و مقول به تشکیک است و مراحل عالی آن در انسان های کامل، نظیر حضرت آدم(ع)، انبیا و اوولیاای دیگر یافت می‌شود و مراحل پایین تر آن در انسان های وارسته، متدین و متعهد ظهور می‌کند(جوادی آملی، ۳، ۱۳۷۸: ۵۵، ۴۱ و ۵۶) صدرالمتألهین نیز درباره عمومیت خلافت الهی برای همه انسان ها، می‌نویسد: هر یک از افراد بشر اعم از این که کامل باشند یا ناقص، به حسب برخورداری از حظ و سهم انسانیت، نصیبی از خلافت الهی دارند، چنان که خدای متعال می‌فرماید: «هو الذی جعلکم خلائف الارض»(فاطر: ۳۹)، اهل فضل از انسان ها در آینه اخلاق ربانی خود صفات جمال الهی را نمایش می‌دهند، و خداوند سبحان با ذات و همه صفاتش در آینه قلوب انسان های کامل تجلی و ظهور می‌کند. و انسان های ناقص جمال صنع و کمال مخلوقات او را در آینه صنعت ها و حرفه هایشان نشان می‌دهند. خلقت انسان، بعد از این که طبیعت، همه مراحل رشد خود را (اعم از مرحله جمادی، نباتی و حیوانی) سپری کرد، آغاز می‌شود و این خود یکی از سنن الهی است چراکه موجود اشرف بایستی همه خصوصیات موجود اخص را دارا باشد؛ بر این اساس، ذات انسان جامع همه قوای زمینی و آثار نباتی و حیوانی، خواهد بود و این اولین درجه انسانیت است که مشترک بین همه انسانهاست؛ در مرحله بعد، آدمی با تحصیل علم و عمل، می‌تواند به عالم ملکوت اعلی نائل شود همچنان که خدای سبحان می‌فرماید: «إلیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه»؛ حتی انسان، با استکمال ذات خویش از طریق معرفت کامل و عبودیت تامش، می‌تواند از این مرحله نیز گذر کرده و بعد از فنای ذات خود به لقای پروردگار نائل گردد؛ که در این مرحله، به مقام ریاست عالی نائل آمده و مسجود فرشتگان آسمانی گشته و حکمش در ملک و ملکوت نافذ خواهد بود (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۰۲: ۱۰۸)

فطرت

یکی از ویژگی های انسان برخورداری از کرامت فطرت و معرفت های فطری و گرایش های عملی انسان است. امور فطری دارای چند خصوصیت ویژه اند که آنها را از سایر معرفت های انسان ممتاز می‌کند. نخست این که اصل و اساس آن از طریق تلاش و اکتساب و تعلیم و تعلم به دست نمی‌آیند بلکه در ساختار وجودی به افراد، ملت، قوم و گروهی خاصی تعلق ندارد، بلکه در تمام افراد وجود دارد. سوم اینکه امور فطری هیچگاه به طور مطلق نابود شدنی نبود و تغییر و دگرگونی ریشه ای در آنها راه ندارد. هر چند شدت و ضعف می‌پذیرند. برخی نیز به تفاوت فطرت و طبیعت تصریح کرده و گفته اند: فطرت از لوازم وجود مدرک شمرده شده و غیر از طبیعت و برتر از آن است. لذا این جمله صحیح نیست که « فطرت آب مرطوب بودن است»

بلکه باید گفت طبیعت آب رطوبت است. از این رو چون فطرت به مرتبه برتر از طبیعت؛ یعنی شأن ادراک تعلق دارد به خدا منسوب است؛ بنابراین ترکیب «فطره...» صحیح و دارای معنایی ویژه است. فطرت عطای ویژه خدا به انسان است که دیگر مخلوقات از آن محرومند. (خسرو پناه، ۱۳۹۲: ۹۹) به عقیده صدر المتألهین فطرت ودیعه ای الهی است که خداوند تعالی در نهاد همه انسان ها قرار داده که از آن طریق می توانند به معرفت خدا و وصول لقای او نائل شوند. در حقیقت انسان ها با داشتن شناخت های حضوری و برخوردارگی از اولیات و فطریات به سوی شناخت های دیگر راه یافته و سازمان معرفت های خود را تحکیم و توسعه می بخشند. ملاصدرا در این که معرفت فطری انسان ها در اعتراف به وحدانیت و یگانگی حق تعالی امری مسلم و خدشه ناپذیر است می گوید: انسان ها به حسب فطرت نخستین شان به توحید و شریک نداشتن حق تعالی اعتراف می کنند و اگر حجاب های ظلمانی و اغراض نفسانی، انسان را از توجه به حق باز نمی داشت حتی دو نفر در اعتراف به توحید و حق تعالی با یکدیگر اختلاف نمی کردند. ایشان برای تبیین معارف فطری به سخنی از امام صادق (ع) تمسک کرده و آن را به عنوان شاهد اعتراف به حق تعالی ذکر می کند که روایت شده است. زندقی به امام صادق (ع) وارد شد و از آن حضرت دلیل اثبات صانع را پرسید. نخست حضرت از او اعراض کرد و سپس به وی توجه نمود و پرسید از کجا آمده ای و قصه ات چیست؟ زندقی در پاسخ گفت: مسافر دریا بودم که باد شدید آمد و امواج دریا متلاطم شد و کشتی ما شکست و من خود م را به قطعه ای از چوب های کشتی آویزان کردم تا اینکه با حرکات پیوسته امواج به ساحل پرتاب شدم و نجات پیدا کردم. حضرت فرمود: آیا زمانی که کشتی شکست و دریا متلاطم شد قلبت متوجه کسی شد که به سوی او ناله کنی و با اخلاص تضرع کنی و بخواهی که شما را از مرگ حتمی نجات دهد. او همان خدای توست که زندقی اعتراف و اذعان به حضرت حق کرد. و سرانجام اعتقاد نیکو یافت. (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۳، ۲۷۷)

آزادی و اختیار

یکی از ویژگی های تکوینی انسان وجود آزادی و اختیار است. انسان موجودی است از یک عاقل و از سوی دیگر صاحب امیال گوناگون که هر یک از میل ها او را به سویی می کشاند با توجه به مسئله عقل و میل مفهوم آزادی جایگاه خود را می یابد. بنابراین آزادی بدین معناست که وقتی انسان در مقابل دو راه عقل و شهوت قرار می گیرد موضوع انتخاب و اختیار برای وی مطرح می شود و می تواند یکی را برگزیند. برای مثال، میل به غذا انسان را به خوردن غذای حرام دعوت می کند ولی در مقابل عقل نیز به نخوردن آن غذا فرمان می دهد. به بیان دیگر، آدمی به غذای حلال و حرام میل دارد و در میان عقل خوردن غذای حلال را توصیه می کند. وقتی ملاحظه می کنیم روشن می شود که در انسان حالتی وجود دارد که می تواند بدون

اجبار یکی از دو راه را برگزیند که آن را «آزادی می‌نامیم» و کمالی را که انسان می‌تواند آزادانه یک راه را انتخاب کند «توانایی و قدرت نام دارد». جبر در مقابل اختیار است، انسان مجبور فردی است که دارای قدرت و اختیار به معنای پیش گفته نیست. یعنی همیشه در همه جا نسبت به کاری خاص فقط یک وضعیت پیش روی انسان است و همان نیز برای او ضرورت دارد یا انجام کار و یا ترک آن. (برنجکار و دیگران، ۱۳۹۰: ۷۹-۸۱) بی‌شک انسان موجودی مختار و آزاد است و مجبور نیست می‌توان برای آن به این دلیل که مهم‌ترین دلیل بر رد نظریه جبر است اشاره کرد. و آن وجدان و علم حضوری انسان به خود و افعال خویش است اگر انسان به خود بازگردد و به افعالش بنگرد در می‌یابد که وقتی عملی را اراده کرده، می‌توانست آن را اراده نکند و یا کاری را اراده نکرده و انجام نداده، می‌توانست آن را اراده کرده و انجام دهد و معنای اختیار همین آزادی در فعل و ترک است و علم حضوری نیز قوی‌ترین و معتبرترین علم آدمی است. (برنجکار و دیگران، ۱۳۹۰: ۸۴؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۲: ۴۸۴)

صدرالمتألهین نیز درباره آزادی و اختیار می‌گوید: این که انسان درباره امور آینده تفکر و بررسی می‌کند که آیا سزاوار و شایسته است کاری را انجام دهد یا سزاوار شایسته نیست انجام دهد. فکر او دو حالت پیدا می‌کند. گاهی فکر و اندیشه اش حکم می‌کند که این کار را انجام دهد. و گاهی هم حکم می‌کند که آن ترک کرده و انجام ندهد. بنابراین این ثمره و نتیجه اندیشه و تأمل و تفکر اوست که چیزی را که نخست جایزه بود، انجام دهد ترک کند و آنچه را که جایز بود ترک کند انجام دهد. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۱)

قوه نطق و سخن گفتن

قوه نطق و سخن گفتن: یکی از خواص مهم انسان قدرت و توانایی سخن گفتن است. چراکه انسان در زندگی دنیایی خویش به مشارکت و همکاری و معاونت دیگران نیازمند است و بدون یاری و کمک خواستن از هم‌نوعان خویش نمی‌تواند ادامه حیات داده و زندگی معقولی داشته باشد. بدین سان یکی از حکمت‌های بزرگ الهی در آفرینش انسان، پدید آوران موضوعات و اژه‌ای از عناصر و ارکان است که توسط آنان می‌تواند ارتباط برقرار کرده و نیازمندی‌های خویش را برآورده سازد. (همان: ۷۸)

آفرینش گری

از دیدگاه ملاصدرا انسان موجودی است که قادر به انشاء و ایجاد صورت است و نفس انسان به گونه‌ای آفریده شده است که می‌تواند صورت‌های اشیاء مجرد و مادی را بیافریند، یعنی انسان نه تنها قادر به ایجاد صور ذهنی و خیالی است توانایی ایجاد صور محسوس را نیز در جهان خارج دارد. ایشان درباره آفرینش گری انسان می‌گوید: «خدای متعال نفس انسان را به گونه‌ای آفریده است که می‌تواند آفریننده صور مجرد مادی باشد، زیرا نفس از سنخ ملکوت

است و ملکوتیان اقتدار برخلق و آفرینش دارند و می‌توانند صورتهای عقلی قائم به ذات و مجرد را ابداع و صورت‌های قائم به مواد را ایجاد می‌کنند. (همو ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۴-۲۶۵) همانطور که گفته شد نفس انسان حتی توانایی ایجاد اشیاء در خارج از ذهن را دارد. ولی آنچه مانع از تأثیر و قدرت نفس بر ایجاد اشیاء در خارج می‌شود، تعلق نفس به بدن و جهت امکان و وجود ملکات و اوصاف ناپسند وجود واسطه‌های بین نفس و خالقش است که آن را از تأثیر کامل درخارج از ذهن بازداشته است. (همان: ۲۲۶) از نظر ملاصدرا خداوند نفس انسان را به عنوان مثال و نمونه برای ذات و صفات و افعال خویش خلق کرده است؛ چراکه حضرت حق تعالی از مثل و مانند داشتن منزله است ولی از مثال و نمونه و نشان داشتن ابایی ندارد. آفرینش انسان به صورت خویش از سوی خداوند آینه‌ای برای شناخت و معرفت اوست که انسان از شناخت خود به شناخت حق نایل می‌شود و در حقیقت از رهگذر خودشناسی به مرتبه‌ی خدانشناسی ارتقا پیدا می‌کند بدین جهت خداوند تعالی مملکت وجود انسان را شبیه مملکت خالق و آفریننده‌اش قرار داد. البته هرچند آفرینش انسان از سنخ عالم ملکوت، عالم قدرت و معدن عظمت است ولی در عین حال از نظر هستی و قوام از مرتبه‌ی ضعیفی برخوردار است. (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۵)

نتیجه‌گیری

کرامت موهبت گرانمایه‌ای است که به انسان عطا شده و بشر با برخورداری از این تحفه شأن و منزلت‌افزایی را نصیب خود نموده است. در این مقاله مبانی کرامت هستی‌شناختی انسان به وفاق اندیشه ملاصدرا محور بحث قرار گرفته و روشن شده است که از دیدگاه حکیم حکمت متعالیه، انسان براساس دارایی‌هایی بس ارجمند به ویژگی کرامت‌تکریم شده است. که از آن جمله می‌توان به ویژگی عقلانیت و خردورزی اشاره کرد که انسانیت، انسان در گرو آن است و بی‌تردید عقلانیت و برخورداری از قوه عقل که ضامن دستیابی بشر به سعادت و رستگاری و مانع ورود انسان به ورطه‌ی گمراهی و ضلالت است از اساسی‌ترین پایه‌های کرامت هستی‌شناختی انسان به شمار می‌آید. همچنین توانایی نیل به لقای الهی و ظرفیت جانشینی و خلافت انسان و برخورداری از دانش‌ها و گرایش‌های عالی انسانی که در فطرت و ساختار وجودی انسان به ودیعه گذاشته شده است و بهره‌مندی انسان از قوه تفکر و تدبر و سخن‌گفتن و ذکر و یاد آوردی و عطایایی همچون آزادی و اختیار و وجدان اخلاقی براساس اندیشه صدرالمآلهین شیرازی در تحت لوای عقلانیت و خردورزی پایه‌های استوار کرامت هستی‌شناختی انسان را به ارمغان آورده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

- احمد بن فارس، ۱۴۰۴، ابی‌الحسین، معجم المقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی
- انتظام سید محمد، ۱۳۷۸، حوزه شماره ۹۲، سال شانزدهم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، خرداد و تیر
- برنجکار و دیگران، ۱۳۹۱، انسان شناسی اسلامی، قم: دفتر نشر معارف
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، تسنیم، قم، نشر اسراء
- ۱۳۷۲، کرامت در قرآن، قم: نشر فرهنگی رجاء
- ۱۳۸۵، ادب فنای مقربان، قم، نشر اسراء
- جعفری، محمد تقی، ۱۳۸۲، وجدان، تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
- خسرو پناه، عبدالحسین، ۱۳۹۲، انسان شناسی اسلامی، قم: نشر معارف
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴، فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، سمت
- رشید رضا، محمد، ۱۴۲۶، المنار، بیروت، دارالکتب العلمیه
- رجبی، محمود، ۱۳۹۲، انسان شناسی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- زمخشری، محمود، ۱۳۶۷، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی
- صادقی، هادی، ۱۳۸۶، عقلانیت ایمان، قم، کتاب طاها
- صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، اسفار الاربعه، بیروت، داراحیاء تراث عربی
- ۱۳۸۳، اسفار الاربعه، بیروت، داراحیاء تراث عربی
- ۱۳۸۲، شواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب
- ۱۳۶۶، شرح اصول کافی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- ۱۳۷۰، شرح اصول کافی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- ۱۳۵۴، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران
- ۱۴۰۲، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران
- ۱۳۶۳، اسرار الآیات، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- مطهری، مرتضی، بی تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی)، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

شگردهای فرهنگی مخالفان انبیاء علیهم‌السلام در قرآن کریم

مرجان درستی مطلق^۱

چکیده

قرآن کریم در آیات متعدد، از کوشش فراوان گروه‌هایی خبر می‌دهد که در همه ادوار تاریخ، با به کار بستن انواع حربه‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، فیزیکی و نظامی، در برابر پیامبران و پیروان ایشان می‌ایستادند تا مردم را به هرشکل ممکن، از پیوستن به آنها بازدارند.

در بین این حربه‌ها، شگردهای اعتقادی و فرهنگی (نظیر جلوگیری از استماع حق، مجادله، استهزاء، افتراء، اغفال توده‌ها، مظلوم‌نمایی، تشکیک، ایجاد فساد و نابسامانی، تحریف در دین) جایگاه ممتازی داشت؛ زیرا با تخریب زیرساخت اندیشه و باور مردم، آثار جراحات آن بر پیکردین و دین‌مداران، دردناک‌تر، مهلک‌تر و ماندگارتر و درمان آن در صورت امکان، دشوارتر و پرهزینه‌تر بوده‌است.

این شگردها در هر عصری به تناسب، در اشکالی نوین به کار گرفته می‌شوند و در این دوران نیز چنان که شاهدیم، این حربه‌ها در قالب عناوینی فریبنده و به روز شده نظیر مردم‌سالاری، پیشرفت، دموکراسی، حقوق بشر و غیره، در جهت اغفال مردم و گریزان کردن ایشان از دین هم‌چنان به کار بسته می‌شوند. بدین جهت، توجه به آموزه‌های قرآنی در این مجال، به نحوی که بتوان به روشنی آن را با شرایط روز تطبیق داد، برای مسلمانی که دغدغه حفظ دین و جامعه دینی را دارد، اهمیت بسیاری پیدا می‌کند؛ تلاشی که این نوشتار در صدد انجام آن بوده است.

کلیدواژه‌ها

قرآن، شگرد، فرهنگی، مخالفان انبیاء.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآنی و فقه و اصول. دانشجوی دکتری کلام دانشگاه علوم قرآن و حدیث

Email: abd.dorosty@gmail.com

پذیرش نهایی ۱۳۹۴/۱۱/۲۷

تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۹/۲۲

طرح مسأله

در طول تاریخ بشریت، هر زمان خداوند پیامبری را برای هدایت مردم فرستاد، مستکبران و هواپرستان، در برابر او و تعالیمش صف‌آرایی کردند و این تقابل هم‌چنان در تمام مقاطع تاریخ از جمله عصر حاضر ادامه یافته است. شناخت حربه‌های مبارزاتی و ویژگی‌های جبهه مخالفان در قرآن، و اینکه با چه شیوه‌ی گفتاری و رفتاری، و با کدام آرم و آرمان و مرام و در چه اشکالی تظاهر می‌کنند، باعث افزایش بصیرت نسبت به شناخت صدای حق از بین همه ندهایی که به داعیه‌ی حق‌مداری در جامعه بلند می‌شوند خواهد شد، و پس از آن است که می‌توانیم با بصیرتی وام‌گرفته از تعالیم قرآن و روایات و تاریخ و تعقلی ژرف در آنها، تکلیف خود را در زمان و موقعیتی که در آن حضور داریم بشناسیم و به آن جامه عمل بپوشانیم. تاکید فراوان رهبر معظم انقلاب به شناخت انواع تهاجمات فرهنگی دشمنان دین و انقلاب اسلامی، و روزآمد کردن آگاهی خویش هم‌گام با به روز شدن این تکنیک‌ها، و کوشش برای ارتقاء بصیرت فردی و جمعی، تحلیلی جز حفظ آرمان‌های ارزشمند مردم این سرزمین دلاورخیز و پایداری آنان در جبهه حق ندارد، امری که پاس داشت آن، وظیفه همه توده‌ها و نسل‌های متعهد به حفظ میراث بی‌بدیل اسلامی است. پیرامون شگردهای اعتقادی فرهنگی، مطالبی به نحو پراکنده در کتب و مقالات تفسیری، حدیثی و تاریخی نظیر تفسیر المیزان، مجمع‌البیان، بحارالانوار، تاریخ طبری، و برخی مقالات نظیر شیوه‌های مقابله جریان باطل با جریان حق از منظر قرآن، از علی اکبر عالمیان و پایان‌نامه تهاجم فرهنگی و راه‌های مقابله با آن از دیدگاه قرآن و حدیث، از فاطمه دیانتی دردشتی مطرح شده است ولی اغلب، گذشته از تفاوت در نوع پردازش به مطلب، چنین تحلیل و دسته‌بندی منسجمی نیز ندارند، علاوه بر آنکه در این نوشتار تلاش شده است که مطالب با توجه به نیاز زمان و در تطابق آیات قرآن کریم با مصادیق موجود در جامعه، تدوین شوند.

روش پژوهش، به شیوه کتابخانه‌ای و تحلیلی توصیفی انجام گرفته است.

از آنجا که مسائل فرهنگی و عقیدتی، مهم‌ترین محور دعوت انبیاء(ع) را تشکیل می‌داد، بیشترین اقدامات مخالفان برای مبارزه با انبیاء‌الهی نیز حول همین محور شکل گرفته است که ما طی هشت قسمت، به بررسی آن می‌پردازیم.

۲. بازداشتن از استماع حق

کفار در اولین گام‌های مبارزه با انبیاء(ع)، تلاش می‌کردند از راه‌های مختلف از جمله مطرح ساختن یکسری مطالب بی‌ارزش یا کم‌اهمیت، ذهن‌ها را از توجه به سخنان انبیاء(ع) منصرف ساخته، مانع رسیدن پیام الهی به گوش مردم شوند: "و قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَأَتَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ" (فصلت/۲۶)

"و کسانی که کافر شدند گفتند به این قرآن گوش مدهید و سخن لغو در آن اندازید، شاید شما پیروز شوید."

"یعنی با گفتن سخنان بیهوده و باطل، ایجاد سروصدا و خواندن اشعار و رجزخوانی‌ها، اثر سخنانش را خنثی کنید." (طبرسی، ۱۴۱۱، ج ۲۲، ص ۵۰)

امروزه برای ممانعت از استماع کلام حق‌گویان، علاوه بر ایجاد نفرت نسبت به آنها با زدن برجسب مرتجع، تروریست، فاشیست، خشن، جامد و خشکه مقدس و امثال آن، یا ایراد نسبت‌های کذب و ناروا و پرونده سازی‌ها و جوسازی‌ها و...، تلاش‌های فریبکارانه تری نیز صورت می‌گیرد و آن مشغول کردن چشم‌ها و گوش‌ها و قلب‌هاست با انواع موسیقی‌ها و فیلم‌ها، انواع مد و کثرت نوآوری‌ها در فضای مجازی (که انسان را در یک مسابقه بی‌پایان برای رسیدن به تکنولوژی‌های مدرن قرار می‌دهد)، و همچنین مشغولیت فکری و جسمی با دغدغه‌های شغلی و حجم سنگین کار که مجال و حوصله شنیدن و اندیشیدن را از افراد می‌گیرد. همه اینها با انسان امروز، همان کاری را می‌کنند که هیاهوی کفار، قرن‌ها پیش در زمان انبیاء (ع) با مردم هم‌عصر ایشان می‌کرد!

۳. مجادله با اهل حق

یکی از شیوه‌های مرسوم کسانی که در برابر انبیاء (ع) قرار می‌گرفتند، بحث و جدل پر سرو صدا اما خالی از منطقی بود تا به این وسیله:

- اهل حق را بکوبند؛
- مردم را به تردید بیندازند؛
- فضای ذهن‌ها را مشغول افکار بیهوده و خسته‌کننده سازند؛
- خود را در موضع برتر نشان دهند و اهل حق را در یک موقعیت همیشه درحال دفاع قرار دهند؛

- با بهانه‌تراشی‌های بی‌پایان، کفرورزی خود را امری منطقی و موجه وانمود نمایند؛
 خداوند این رفتار را ناشی از جمود قلب و تکبر می‌خواند: "الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٌ" (غافر: ۳۵)

"کسانی که درباره آیات خدا - بدون حجتی که برای آنان آمده باشد- مجادله می‌کنند، در نزد خدا و نزد کسانی که ایمان آورده‌اند [مایه] عداوت بزرگی است. این‌گونه، خدا بر دل هر متکبر و زورگویی مَهر می‌نهد."

تجربه‌ی طولانی شیطان در فریبکاری، به مدد اهل باطل می‌آید و آنان را دائماً مبتلا به شبهات ذهنی و اضطراب ذهن و قلب می‌کند: "وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ" (انعام: ۱۲۱)

"و در حقیقت، شیطان‌ها به دوستان خود وسوسه می‌کنند تا با شما ستیزه نمایند." از کلمه "یوحون" این‌گونه استنباط می‌شود که الهامات شیطان به ستیزه‌جویان، در عین استمرار و پیوستگی، به نحو پنهان و چه بسا ناآگاهانه صورت می‌گیرد تا آنجا که آنها فکر می‌کنند این جملات، ساخته‌ی نفس خود آنهاست و همین بر تکبرشان می‌افزاید، و در اثر جمود و مهر خوردن قلب، هدف ایشان از این گفتگوها، نه رسیدن به حق که از بین بردن حق می‌شود: "وَبِجَادِلِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ" (کهف: ۵۶)

"و کسانی که کافر شده‌اند، به باطل مجادله می‌کنند تا به وسیله آن، حق را پایمال گردانند."

۴. ترور شخصیت

۴-۱. تحقیر و استهزاء

"تَهْمَت زدن مخالفان و افک» و «مسخره کردن»، دو مصیبتند که همه انبیاء(ع) در همه زمان‌ها و قهراً همه‌ی اهل حق به فراخور حالشان گرفتار آنها بودند. این دو منطبق بر نمی‌دارند و حدی ندارند... اگر کسی بخواهد دروغ بگوید بی‌هیچ محدودیتی هرچه بخواهد به زبان می‌آورد. تمسخر نیز شعاع محدودی ندارد،... تاثیر همه‌ی منطقی‌ها یک‌طرف، فشار روانی تمسخر نیز یک‌طرف." (برگرفته از مطهری ۱۳۷۷، ج ۲۶، ص ۶۸۶)

به جهت همین اثرگذاری قوی، مخالفان هرگاه با آیات الهی روبرو می‌شدند شروع به تمسخر می‌کردند: "وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا" (جاثیه: ۹)

"و چون از نشانه‌های ما چیزی بداند، آن را به ریشخند می‌گیرد."

۴-۱-۱. تمسخر پیامبران

در برخی آیات آمده است که تمام پیامبران، در معرض ترور شخصیت و استهزاء قرار می‌گرفتند: "يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ" (یس: ۳۰)

"دریغا بر این بندگان، هیچ فرستاده‌ای بر آنان نیامد مگر آنکه او را ریشخند می‌کردند."

"اگر پیامبران افراد عادی بودند و به قدرت الهی تکیه نداشتند قطعاً میدان مبارزه را ترک می‌کردند زیرا وقتی شخصی مورد تمسخر عام و خاص قرار گیرد به سختی می‌تواند مقاومت کند و در این موارد اگر مصلحت‌اندیش باشد معمولاً از آن جامعه کناره می‌گیرد." (مصباح‌یزدی ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹۹)

۴-۱-۲. تمسخر مومنان

دامنه تمسخرتبه‌کاران، ایمان آوردندگان به فرستادگان پروردگار را نیز در بر می‌گرفت:

"إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ * وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ * وَإِذَا

انْقَلِبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ انْقَلِبُوا فَكَيْهِنٌ" (مطففین: ۲۹-۳۱)

"کسانی که گناه می‌کردند آنان را که ایمان آورده بودند به ریشخند می‌گرفتند، و چون بر ایشان می‌گذشتند، اشاره‌ی چشم و ابرو با هم رد و بدل می‌کردند و هنگامی که نزد خانواده‌های خود بازمی‌گشتند به شوخ طبعی می‌پرداختند."

هچنان که قوم نوح، مومنان را افرادی کم‌ارزش می‌شمردند و به گونه‌ای وانمود می‌کردند گویا ایمان آوردن، تنها محدود به مشتی ارادل و اوباش است و افراد برخوردار و سطح بالا، هیچ مزیتی در آن ندیده‌اند که ایمان نیاورده‌اند: "...وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادْبَارِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ" (هود: ۲۷)

"... [جماعتی از] فرومایگان ما، آن هم نسنجیده، نمی‌بینیم کسی تو را پیروی کرده باشد و شما را بر ما امتیازی نیست."

یکی از اقدامات مزورانه‌ی قوم یهود برای تحقیر اسلام‌باوران، این بود که مشرکان را گروهی برخوردار از تمدن و فرهنگ و آگاه و قابل احترام معرفی می‌کردند و در مقابل، مسلمانان را افرادی گمراه و غیرقابل احترام می‌خواندند به طوری که شایسته‌ی آن نیستند که به عنوان قومی که طریق صحیح زندگی را می‌پیماید به رسمیت شناخته شوند: "أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَ يَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا" (نساء: ۵۱)

"آیا کسانی را که از کتاب [آسمانی] نصیبی یافته‌اند ندیده‌ای که به جبت و طاغوت ایمان دارند و درباره‌ی کسانی که کفر ورزیده‌اند می‌گویند اینان از کسانی که ایمان آورده‌اند راه‌یافته‌ترند."

تمسخر خداباوران از سوی مجرمان، از آن روست که زندگی دنیا در چشم اینان ارزشمند و دلربا و روگردانی از دنیا از نظر ایشان عین گمراهی است: "زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا" (بقره: ۲۱۲)

"زندگی دنیا در چشم کافران آراسته شده است و مومنان را ریشخند می‌کنند."

۴-۲. نسبت‌های ناروا

پایبندی به حق، تبعات اجتناب‌ناپذیری دارد که حداقل آنها قرارگرفتن در معرض آزارهای زبانی و در راس آنها افک و افتراست. در این مقطع، به بررسی چند مورد از این تهمت‌ها می‌پردازیم.

۴-۲-۱. نسبت ساحر

مخالفان در هر دورانی این تهمت را علیه انبیاءالله(ع) به کار گرفتند: "كَذٰلِكَ مَا اٰتٰی

الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ* (ذاریات: ۵۲)
 "بدین سان بر کسانی که پیش از آنها بودند هیچ پیامبری نیامد جز اینکه گفتند ساحر یا دیوانه‌ای است."

۴-۲-۲. نسبت نحوست

در طول تاریخ بشر، اقوامی بودند نظیر آل فرعون، قوم ثمود و مردم انطاکیه که برای مقابله با انبیاء(ع)، به آنها و پیروانشان فال بد می‌زدند، چنان که مردم انطاکیه به رسولان خود گفتند:
 "قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَ لَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ" (یس: ۱۸)
 "پاسخ دادند ما [حضور] شما را به شگون بد گرفته‌ایم. اگر دست بردارید، سنگسارتان می‌کنیم و قطعاً عذاب دردناکی از ما به شما خواهد رسید."

حرف آنها این بود که با آمدن شما، بین ما تفرقه می‌افتد و ما از مقدساتمان جدا می‌شویم و اینها نتیجه‌ی شوم‌قدمی شماست. (فضل‌الله ۱۴۱۹ق، ج ۱۹، ص ۱۳۶)
 و قوم ثمود به پیامبر خود صالح(ع) گفتند: "قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَ بِمَنْ مَّعَكَ" (نمل: ۴۷)
 "گفتند: «ما به تو و به هر کس که همراه توست شگون بد زدیم.»"

آل فرعون نیز هر جا دچار ناراحتی و مشکلات می‌شدند، بی‌درنگ گرفتاری خود را به شومی‌قدم حضرت موسی(ع) و بنی اسرائیل نسبت می‌دادند: "فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَّعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَآيِعْلَمُونَ" (اعراف: ۱۳۱)

"پس هنگامی که نیکی [و نعمت] به آنان روی می‌آورد می‌گفتند: این برای [شایستگی] خود ماست و چون گزندى به آنان می‌رسید، به موسی و همراهانش شگون بد می‌زدند."
 از آنجا که فال بد، باعث ناامیدی و ناتوانی و ترس می‌شده‌است، دشمنان اغلب از آن به عنوان یک حربه‌ی موثر روانی در تقابل با انبیاء(ع) بهره می‌گرفتند. انبیاء(ع) نیز در مقابل، آن را به عنوان خرافه، سخت محکوم می‌شمردند تا آنجا که از پیامبر اکرم(ص) نقل شده است:
 "الطیره شرک" (ابن‌ماجه قزوینی (بی‌تا)، ج ۲، ص ۱۱۷۰؛ و جزری، ابن‌اثیر(بی‌تا)، ج ۲، ص ۴۶۷)
 "فال بد زدن، شرک است."

۴-۲-۳. نسبت جنون، سفاهت و شاعری

از معمول‌ترین تهمت‌هایی که مخالفان بی‌پروا متوجه انبیاء می‌کردند، تهمت جنون بود:
 "وَ يَقُولُونَ إِنَّا لَنَرِيكَ لَشَاعِرٍ مَّجْنُونٌ" (صافات/ ۳۴)
 "مجرمان [می‌گفتند: «آیا ما برای شاعری دیوانه، دست از خدا یانمان برداریم؟!»"]
 "كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ* أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ

هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ" (ذاریات: ۵۳-۵۲)

"بدین سان بر کسانی که پیش از آنها بودند هیچ پیامبری نیامد جز اینکه گفتند ساحر یا دیوانه‌ای است. آیا هم دیگر را به این [سخن] سفارش کرده بودند؟ [نه!] بلکه آنان مردمی سرکش بودند."

قرآن از تلاش کفار برای کاستن از جایگاه و مقام نبی‌الله (ص) چنین خبر می‌دهد:

"وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ" (فرقان: ۴۱)

"و گفتند: «ای کسی که قرآن بر او نازل شده است، به یقین تو دیوانه‌ای»."

"کفار از روی تمسخر اسم آن جناب را نیاوردند، بلکه به صیغه مجهول گفتند: «ای کسی که ذکر بر او نازل شده است» و نیز اسم خدای نازل کننده را نبردند تا این معنا را برسانند که ما نمی‌دانیم خدا کجا است و از کجا این کتاب را برای تو فرستاده و وثوق و اعتمادی نیز به گفته‌ی تو مبنی بر اینکه خدا این کتاب را نازل کرده نداریم، علاوه بر این، از قرآن کریم هم به ذکر تعبیر کردند که همه‌ی اینها از باب استهزاء به ساحت این مقدسات است و از همه بدتر جمله "إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ" است که تهمت و تکذیب صریح است." (برگرفته از طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۳۰۸)

۴-۲-۴. نسبت اغراض دنیوی

اتهام دیگر، داعیه قدرت‌طلبی و حبریاست و مقامات دنیوی بود چنان‌که فرعونیان به حضرت موسی (ع) گفتند: "قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتْنَا عَمًّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونُ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ" (یونس: ۷۸)

"گفتند آیا به سوی ما آمده‌ای تا ما را از شیوه‌ای که پدرانمان را بر آن یافته‌ایم بازگردانی، و بزرگی در این سرزمین برای شما دو تن باشد؟"

"منظور آل فرعون از کبریایی، ریاست و حکومت و گسترده شدن قدرت و نفوذ اراده بود، آنان وانمود کردند حضرت موسی و هارون می‌خواهند طریقه‌ی جدیدی که خود مبتکر آن هستند را جایگزین طریقه فرعونیان کنند، و با اجرای آن در بین مردم و ایمان آوردن طبقه‌ی حاکم به آنها و مطیع شدنشان، دولتی اسرائیلی به امامت و قیادت خود بر پا نمایند؛ اما آنان با امتناع از پذیرش دعوت، نمی‌گذارند آنها به آرزویی که دارند برسند." (طباطبائی ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۶۰)

۵. اغفال و فریب عامه مردم

مخالفان همواره تلاش می‌کنند از همه حربه‌ها استفاده کنند تا دل‌ها و زبان‌ها و قدم‌ها را با خود همراه سازند، برخی از تلاش‌ها برای متقاعد کردن و جذب مردم به سمت خود از این قرارند:

۱-۵. القاء سخنان زیبا و فریبنده

در میان ابزارهای فریب، کلمات و جملات، جایگاه بسیار ممتازی دارند، همچنان‌که در

هدایت افراد نیز جزو ابزارهای برتر شناخته می‌شوند. تاثیر کلمات به قدری است که فرد می‌تواند با ساختن، مهندسی و القاء جملات حتی بر روی خود نیز تاثیر بگذارد.

یک گوینده موفق بستر مناسبی از قبل و در ضمن سخنان خود فراهم می‌سازد تا کلمات، قدرت خود را در اثرگذاری بر ادراک مستمع به خوبی بروز دهند. در میان کسانی که به محضر پیامبر اسلام (ص) می‌رسیدند سخنورانی بودند که توانایی آنها در فن بیان حضرت را نیز به اعجاب می‌انداخت اما خداوند از فاصله عمیق بین زبان و قلب آنها خبر می‌دهد: "وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجِيبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ" (بقره: ۲۰۴)

"و از میان مردم کسی است که در زندگی این دنیا سخنش تو را به تعجب وامی‌دارد و خدا را بر آنچه در دل دارد گواه می‌گیرد و حال آنکه او سخت‌ترین دشمنان است." سدی گفته است: "این آیه درباره اخس بن شریق ثقفی نازل شده است که نزد پیغمبر (ص) آمد و مسلمان شد و با گفته‌های خود، پیامبر را به شگفت آورد، اما در بازگشت از خدمت پیامبر (ص) به مزرعه‌ی عده‌ای از مسلمانان رسید، زراعتشان را آتش زد و الاغ‌هایشان را کشت." (واحدی نیشابوری ۱۳۸۳، ص ۳۷)

معلوم می‌شود اگر کلامی فنی و تکنیکی و در زمان و مکان و به شیوه مناسب ادا شود، می‌تواند بر روی قلب‌ها اثر گذارد حتی اگر برآمده از دلی صادق نباشد؛ هم‌چنین دشمنان سخنان باطلی را آراسته، و میان هم تبادل می‌کردند که هر کس به دنیا دلبستگی‌ای داشت، مطلوب خود را در آن جلوه‌گر می‌دید:

"وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا" (انعام: ۱۱۲)

"و بدین‌گونه برای هر پیامبری دشمنی از شیطان‌های انس و جن برگماشتیم. بعضی از آنها به بعضی، برای فریب [یکدیگر] سخنان آراسته القا می‌کنند."

"زخرف‌القول"، کلمات و وسوسه‌ها و تشویق به گناهان و ارتکاب معاصی به شکلی خوش آب و رنگ و تزیین شده است. (زمخسری ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۹)

اگر معاصی و وسوسه‌های شیطانی، با توجیهاات خوشایند به مردم عرضه نمی‌شدند قطعاً فطرت خداجو و خداپرست بشر او را از افتادن در مهلکه‌ی گناهان بازمی‌داشت، اما نفس تسویلات و ظاهرسازی‌های خوشایندی دارد و شیاطین نیز جلوه‌های این صحنه‌آرایی را هر قدر بتوانند افزون می‌گردانند.

بهترین راه مقابله با این ترفند، عمل به کلام امام رضا (ع) است که فرمودند:

"رحم الله عبداً احيا امرنا... يتعلم علومنا و يعلمها الناس فان الناس لو علموا محاسن

کلامنا لاتبعونا" (مجلسی ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۰)

"خداوند رحمت کند بنده‌ای را که امر ما را زنده کند... علوم ما را بیاموزد و به مردم بیاموزاند که اگر مردم محاسن و زیبایی‌های کلام ما را می‌دانستند از ما قطعاً تبعیت می‌کردند."

۲-۵. اِشَاعَه سرگرمی‌های بیهوده

گاه مبتلا شدن به بی‌تفاوتی و بی‌دردی، می‌تواند مقدمه‌ی تردیدها و تشکیک‌ها باشد، بنابراین دشمنان اگر نتوانند جهت فکری کسی را به کل عوض کنند، تلاش می‌کنند با ترویج سرگرمی‌ها و حرف‌های بیهوده در قالب طنز و شعر و داستان و نمایش و غیره، افراد را به اموری حقیر مشغول و از وظایف و معارف دینی منصرف سازند.

"وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا" (لقمان: ۶)

"و برخی از مردم کسانی‌اند که سخن بیهوده را خریدارند تا [مردم را] بی‌[هیچ] دانشی از راه خدا گمراه کنند، و [راه خدا] را به ریشخند گیرند."

"مراد از "سبیل‌الله"، قرآن کریم و معارف حق و صحیح از اعتقادات، دستورالعمل‌ها و به خصوص داستان‌های انبیاء و امام گذشته می‌باشد که مشرکان همه را به سخره گرفتند. لهو‌الحديث سخنی است که آدمی را از حق منصرف و به خود مشغول سازد.

خرافات و لهو‌الحديث، در درجه اول با داستان‌های حق و صحیح تعارض دارد و در درجه دوم، بنیان سایر معارف حق و صحیح را در نظر مردم سست و سپس منهدم می‌سازد و از طرف دیگر، باعث وهن هر حدیثی می‌شود به طوری که باعث می‌گردد مردم احادیث واقعی را هم به سخریه بگیرند." (برگرفته از طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۱۳)

"اکثر مفسران، لهو‌الحديث را به موسیقی حرام تعبیر کرده‌اند." (کاشانی ۱۳۳۶، ج ۷، ص ۱۹۸)

"برخی از کفار، کنیزان آوازه‌خوان می‌خریدند و وقتی می‌دیدند کسی قصد دارد مسلمان شود او را به مجلسی می‌بردند که کنیزشان برای او آواز بخواند و طعام و شراب به او بخوراند، سپس به او می‌گفتند این بهتر است یا آنچه محمد(ص) تو را - از نماز و روزه و جهاد- به آن دعوت می‌کند؟" (زمخشری ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۹۰)

۳-۵. صحنه‌سازی و مظلوم‌نمایی

مخالفان با تشکیل خانه‌های تیمی و اطاق‌های فکر، شبانه‌روز در تلاش برای نوکردن روش‌های مبارزه و موثرتر کردن آنها از جمله صحنه‌پردازی برای اعمال نقشه‌های پنهانی خود بوده‌اند. آیه ذیل به نمونه‌ای از این فعالیت‌های پشت پرده اشاره می‌کند: "وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَأُجِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا * يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَ

لَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا" (نساء: ۱۰۷-۱۰۸)

"و از کسانی که به خویشتن خیانت می‌کنند دفاع مکن که خداوند هر کس را که خیانت‌گر و گناه‌پیشه باشد دوست ندارد. کارهای ناروای خود را از مردم پنهان می‌دارند، ولی نمی‌توانند از خدا پنهان دارند، و چون شبانگاه به چاره‌اندیشی می‌پردازند و سخنانی می‌گویند که وی [بدان] خشنود نیست، او با آنان است. و خدا به آنچه انجام می‌دهند همواره احاطه دارد."

"در شان نزول این آیه آمده است یکی از افراد طایفه بنی‌ایبیرق، به خانه مسلمانی دست‌برد زد. قتاده آن را به گوش پیامبر رساند. برادران سارق، شبانه دور هم جمع شدند و تصمیم گرفتند با دادن شهادت دروغ، سارق را تبرئه و قتاده را به افترا متهم سازند. سرانجام آیاتی در این باب نازل شد که خائن را رسوا و حقیقت را روشن کرد و مردم را از اینکه با خائن همراه شوند نهی فرمود."

این جریان به شکل دیگری هم نقل شده است و آن اینکه سارق، پس از آنکه متوجه شد به وجود دزد ظنن شده‌اند، زره را در خانه یک یهودی انداخت و از قبیله خود خواست به نفع او و به ضرر یهودی شهادت دهند و در نتیجه یهودی متهم شد. سپس آیات در مذمت خائن و تایید مردم از خائن (هرچند ناآگاهانه) و براءت یهودی نازل گردید. "کاشانی ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۱۱۰)

"این آیه پیامبر(ص) را آگاه می‌سازد که اگر فضل و رحمت پروردگار شامل حال ایشان نبود عده ای تصمیم داشتند حضرت را از مسیر حق و عدالت منحرف سازند؛ آنها می‌خواستند با متهم ساختن یک فرد بیگناه و سپس کشیدن پیامبر(ص) به این ماجرا، هم به شخصیت اجتماعی و معنوی پیامبر(ص) ضربه بزنند و هم اغراض سوء خود را در باره یک مسلمان بی‌گناه عملی سازند، ولی خداوند، نقشه‌های آنها را نقش بر آب کرد." (مکارم شیرازی ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۱۱-۱۲۱).

بنابراین مومنان باید سخت مراقب باشند ناخواسته، بلندگویی برای خائن نشوند و تحت تاثیر جوی که آنها می‌سازند قرار نگیرند و در قضاوت‌ها شتاب‌زده عمل نکنند و جانب‌داری‌های عاطفی و تعصب‌آمیز نداشته باشند و آگاه باشند که برای انحراف ذهن و فکر و احساسات آنان، چه شب‌ها که خائن فرصت طلب و سودجو گردهم جمع شده، برای اثبات حقانیت خود شواهد و ادله دروغین جمع می‌کنند. آنان، شبانه در خلوت، نمایشنامه‌های شیطانی می‌نویسند و روز، آن را با فریب و نیرنگ در انظار عمومی اجرا می‌کنند و هزینه‌ی سنگین این نمایش‌ها را هم در نهایت، همان مردمی می‌پردازند که با ساده‌انگاری‌های خود در تله‌های آنان گرفتار می‌آیند.

۶. سوءاستفاده از ظاهر بینی توده عوام

بشر سخت دلبسته‌ی متاع دنیا است: "زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ

الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ" (ال عمران: ۱۴)

"دوستی خواستنیها [ی گوناگون] از زنان و پسران و اموال فراوان از زر و سیم و اسب‌های نشاندار و دام‌ها و کشتزار [ها] برای مردم آراسته شده است."

به جهت همین تعلقات است که مستکبران و هواپرستان، بهره‌های دنیوی خود را بر مردم عرضه می‌کنند تا هم خود را موفق و کامیاب نشان دهند و هم خوی برتری‌جوی خود را ارضاء کنند و هم تائید ضمنی از مردم در جهت صحیح بودن شیوه زندگی خود بگیرند و در نتیجه بر افراد هم‌رأی خود بیفزایند.

۶-۱. به رخ کشیدن دارایی‌های خود: قارون، نمونه‌ای از برتری‌طلبان اهل تفاخر

است که ثروتش را ثمره‌ی دانش و مایه فخرش می‌دانست و آن را به رخ دیگران می‌کشید:

"فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ" (قصص: ۷۹)

"پس [قارون] با کوبه خود بر قومش نمایان شد؛ کسانی که خواستار زندگی دنیا بودند گفتند ای کاش مثل آنچه به قارون داده شده به ما [هم] داده می‌شد، واقعاً او بهره بزرگی [از ثروت] دارد."

فرعون به عنوان یک نمونه شاخص دیگر، با آگاهی کامل از گرایش انسان‌ها به دنیا، به جای استدلال و منطقی، به جاذبه‌های صوتی و تصویری و تبلیغات رسانه‌ای روآورد، از جمله شکوه و جلال قصر و مقام و مکتب خود را به رخ مردم کشید: "و نَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَ هَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَ لَآ يَكَادُ يُبِينُ * فَلَوْلَا أَلْقَى عَلَيْهِ آسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ * فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ" (زخرف: ۵۱ تا ۵۴)

"و فرعون در [میان] قوم خود ندا در داد [و] گفت: ای مردم [کشور] من، آیا پادشاهی مصر و این نهرها که از زیر [کاخ‌های] من روان است از آن من نیست؟ پس مگر نمی بینید؟ آیا [نه] من از این کس که خود بی‌مقدار است و نمی‌تواند درست بیان کند بهترم؟ پس چرا بر او دستبندهای زرین آویخته نشده؟ یا با او فرشتگانی همراه نیامده‌اند؟ پس قوم خود را سبک‌مغز یافت [و آنان را فریفت] و اطاعتش کردند چرا که آنها مردمی منحرف بودند."

فرعون فقط از دستبند طلا و خانه و املاک و پادشاهی دنیا حرف نزد، بلکه با زیرکی، برای طالبان امور معنوی، از عدم حضور فرشته‌ها نیز یاد کرد و با همین استدلال، بزرگی خود را به رخ کشید و مستمعان خود را که گمان می‌بردند این دارایی‌ها علامت سعادت و موفقیت است، به ذلت درونی و احساس کوچکی در برابر خود واداشت.

۶-۲. برج سازی: یکی دیگر از ابزارهای رسانه‌ای که فرعون با سروصدای زیادی آن را به کار گرفت، ساخت برجی عظیم و سر به آسمان کشیده بود با این ادعا که ما چنان دنبال حقیقتیم که از بیشترین توان ممکن بهره می‌گیریم تا اگر واقعاً خدایی در آسمان‌ها هست آن را بباییم چراکه در زمین خدایی جز خودمان نمی‌شناسیم! بلندای این برج، علاوه بر به رخ کشیدن توانمندی‌ها و امکانات اقتصادی، نام فرعون را نیز در نزد مردم بلندتر و پرآوازه‌تر می‌کرد و در عین حال، کلام حضرت موسی(ع) را غیرواقعی و خیال‌پردازانه جلوه می‌داد چرا که امور غیبی با هیچ تجربه‌ای قابل اثبات نبوده و نیست.

"وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِّحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا" (غافر: ۳۶-۳۷)

"و فرعون گفت: ای هامان، برای من کوشکی بلند بساز، شاید من به آن راه‌ها برسیم، راه‌های [دستیابی به] آسمان‌ها، تا از خدای موسی اطلاع حاصل کنم و من او را سخت دروغ‌پرداز می‌پندارم."

دامنه‌ی تاثیر این تبلیغات چنان وسیع و فراگیر بود که حضرت موسی(ع) به درگاه حق، درد دل برد:

"وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ" (یونس: ۸۸)

"و موسی گفت: «پروردگارا، تو به فرعون و اشرافش در زندگی دنیا زیور و اموال داده‌ای، پروردگارا، تا [خلق را] از راه تو گمراه کنند."

۶-۳. گوساله سامری: حضرت موسی(ع) پس از به ثمر نشستن قیام علیه فرعون، باز هم از ظاهرینی و زیور دوستی مردم آزار دید، چرا که سامری پیکر گوساله‌ی خود را از زیورآلات پرداخت که در تمایل مردم به تصدیق این خدای کذایی موثر افتاد: "قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا وَلَكِنَّا حَمَلْنَا أُوزَارًا مِّنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ * فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ" (طه: ۸۸)

"گفتند: ما به اختیار خود با تو خلف وعده نکردیم ولی از زینت‌آلات قوم، بارهایی سنگین بردوش داشتیم و آنها را افکندیم و [خود] سامری [هم زینت‌آلاتش را] همین‌گونه بینداخت. پس برای آنان پیکر گوساله‌ای که صدایی داشت بیرون آورد، و [او و پیروانش] گفتند: این خدای شما و خدای موسی است و [پیمان خدا را] فراموش کرد."

۷. ایجاد تشکیک و القاء شبهات

مادامی که بنای باور افراد مستحکم باشد، تیشه‌زدن به آن کارگر نمی‌افتد اما در صورتی که

بتوان ترکی بر این پایه‌ها انداخت دیگر توان تحمل فشارهای سنگین وارده در اثر پابندی به آن اعتقاد را نخواهند داشت. برای انجام این مهم، کفار پیوسته به ایراد تهمت و افترا و جعل شایعات و خلط حق و باطل و راست و دروغ پیرامون شخصیت انبیاء(ع) و پیام الهی آنها پرداخته‌اند. برای تبیین دقیق‌تر، این مبحث را در دو بخش دنبال می‌کنیم.

۷-۱. تشکیک در اصل نبوت

برای مردمی که انس با عالم ظاهر دارند، بالطبع ارزیابی مسائل با ملاک‌های ظاهری است، مخالفان نیز همین ملاک‌ها را مدنظر می‌گرفتند و به عنوان مثال مدعی می‌شدند کسی که خصوصیات بشری دارد نمی‌تواند فرستاده‌ی حق باشد: "...فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا" (تغابن: ۶)

"...می‌گفتند: آیا آدمیان ما را راه می‌نمایند؟!"

همچنین قرآن کریم در مورد عملکرد کفار زمان پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: "لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَ أَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَ فَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ" (انبیاء: ۳)

"دل‌هاشان [از حق غافل و به چیزی دیگر] سرگرم است و کسانی که ستم کردند رازگویی خود را پنهان داشتند که آیا این جز آدمی مانند شماست؟ پس آیا به آن جادو رو می‌کنید و حال آنکه می‌بینید [که جادو و دروغ است]؟!"

"کفار برای پاسخ به دعوت پیامبر، مجالسی سری برپا می‌کردند و وقتی همه متفق‌ال نظر می‌شدند علنی‌اش می‌کردند. محتوای نجوای ایشان دو مطلب بود:

اول اینکه به مردم بگویند او بشری مانند خود شماست، و اگر ادعا می‌کند که به غیب اتصال دارد شما هم باید همان ارتباط را داشته باشید که ندارید، پس او هم مثل شما بی‌خبر و ادعای پیغمبری‌اش باطل است.

دوم اینکه بنابراین، قرآن او نیز نه معجزه که سحر است و سزاوار نیست کسی که چشم بینا دارد فریب سحر را خورده، به آن ایمان بیاورد." (طباطبائی ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۵۲)

گاهی مخالفان برای ایجاد شک در مخاطبین عوام، با لحنی پر از ریشخند، اظهار می‌کردند: "ما لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَ يَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا* أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكْوَنُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَ قَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا" (فرقان: ۷-۸)

"این پیامبر را چیست که غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود؟! چرا فرشته‌ای بر او فرو نیامده تا با وی بیم‌کننده باشد؟ یا چرا گنجی [از آسمان] به سویش افکنده نمی‌شود، یا چرا او را بوستانی نیست که از آن بخورد؟ و ستم‌کاران گفتند: جز مردی جادوزده را پیروی نمی‌کنید."

"فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ بُرِيدٌ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَ لَوْ

شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولِينَ." (مومنون: ۲۴-۲۵)
 "مہتران قومش که کافر بودند گفتند: این جز آدمی همچون شما نیست که می‌خواهد بر شما فرونی و برتری جوید و اگر خدای می‌خواست فرشتگانی را فرو می‌فرستاد، ما این را [که نوح می‌گوید] در میان پدران پیشین خود نشنیده‌ایم."

"بزرگان قوم نوح این‌گونه شبهه‌افکنی می‌کردند که ممکن نیست کمالی در خور طاقت بشر باشد ولی در میان تمامی افراد بشر فقط یک نفر به آن کمال برسد، پس عمل نوح توجیہی ندارد مگر اینکه می‌خواهد بر شما ریاست کند، هم‌چنین اگر دعوت او حق بود، در تاریخ گذشتگان نظیری برایش پیدا می‌شد و قطعاً نیاکان ما از ما بهتر و عاقل‌تر بودند و حال آن‌که در اعصار آنان چنین دعوتی اتفاق نیفتاده است." (طباطبائی ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۳۸)

۲-۷. تشکیک در پیام انبیاء (علیهم‌السلام)

قرآن کریم به انواع شبهات منکران نسبت به پیام و رسالت و کتاب انبیاء اشاره می‌نماید که ما در این بخش به تبیین نمونه‌هایی از آن‌ها می‌پردازیم.

۲-۷-۱. غیر قابل قبول دانستن محتوای وحی: حق ناباوران، گاه اعتقاد به حیات پس از مرگ و قیامت موعود را مشروط به امور دست‌نیافتنی می‌کردند: "إِنَّ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ * فَأْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" (دخان: ۳۴-۳۶)
 "جز مرگ نخستین، دیگر [واقع‌های] نیست و ما زنده‌شدنی نیستیم. اگر راست می‌گویید، پس پدران ما را [باز] آورید."

و گاه در عکس‌العمل به دعوت باور قیامت می‌گفتند ما نمی‌دانیم قیامت چیست، و چون از نظر ما ثابت نشده و صرفاً یک احتمال است آن را نمی‌پذیریم:
 "وَ إِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ السَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَ مَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ" (جاثیه: ۳۲)

"و چون گفته شد: وعده‌ی خدا راست است و شکی در رستاخیز نیست، گفتید: ما نمی‌دانیم رستاخیز چیست. جز گمان نمی‌ورزیم و ما یقین نداریم."

۲-۷-۲. مشکوک بودن محتوای وحی: گاه وانمود می‌کردند کل جریان دعوت پیامبر خدا مشکوک است:

"وَ إِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ" (هود: ۶۲)

"[و ای صالح] بی‌گمان ما از آنچه تو ما را بدان می‌خوانی سخت دچار شکیم."

۲-۷-۳. بافته‌های ذهنی، نه یافته‌های وحیانی: گاهی ادعا می‌کردند کتاب آسمانی، بافته‌های ذهن خود پیامبر است: "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ" (یونس/۳۷)

"یا می گویند: «آن را به دروغ ساخته است»."
 "بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ" (انبیاء: ۵)
 "بلکه گفتند: [سخنان او] خواب‌های آشفته و پریشان است، بلکه آن را برافته، بلکه او شاعر است."

۷-۲-۴. **آموخته‌های بشری:** گاهی نیز کتاب مقدس را حاصل تعلیمات پیامبر از دیگران معرفی می‌کردند:

"وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَ أَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ... وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اِكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَ أَسِيلاً" (فرقان: ۴-۵)
 "و کسانی که کافر شدند گفتند: این - قرآن - نیست مگر دروغی که [محمد] برافته است و گروهی دیگر او را بر آن یاری کرده‌اند. ... و گفتند افسانه‌های پیشینیان است که او آنها را که هر بامداد و شبانگاه بر او خوانده می‌شود می‌نویسند - برای او می‌نویسند چه خود نمی‌تواند نوشت."

"کفار گفتند قرآن افک و افتراء به خدا است و قومی اساطیر قدیمی را برای پیامبر می‌نویسند و سپس به قدری املاء می‌کنند تا حفظ شود، آن گاه او به عنوان کلام خدا برای مردمش می‌خواند." (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۲۵۰)
 "ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَ قَالُوا مُعَلِّمٌ مَّجْنُونٌ" (دخان: ۱۴)
 "پس از او روی برتافتند و گفتند تعلیم‌یافته‌ای دیوانه است."

۷-۲-۵. **سحری آشکار:** گاه کتاب آسمانی را جادو و سحر می‌خواندند:
 "لَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ" (نحل: ۱۰۳)

"و اگر مکتوبی، نوشته بر کاغذ، بر تو نازل می‌کردیم و آنان آن را با دست های خود لمس می‌کردند قطعاً کافران می‌گفتند: «این [چیزی] جز سحر آشکار نیست.»"

"وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ" (سبأ: ۴۳)
 "و کسانی که به حق - چون به سوبشان آمد - کافر شدند می‌گویند: «این جز افسونی آشکار نیست.»"

۷-۲-۶. **ایمان تاکتیکی:** برخی نظیر یهودیان معاند، برای ایجاد تردید و تضعیف روحیه و اعتقاد مومنان، به ترفند ایمان تاکتیکی و سپس اعلان سرخوردگی و برگشت از آن رو آوردند:
 "وَ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ جَاءَ النَّهَارَ وَ

اَكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ" (آل عمران: ۷۲)

"و جماعتی از اهل کتاب گفتند: در آغاز روز به آنچه بر مؤمنان نازل شد، ایمان بیاورید و در پایان [روز] انکار کنید؛ شاید آنان [از اسلام] برگردند."

"در معنای آیه سه قول آمده است:

- اول صبح اظهار ایمان کنید و آخر روز برگردید.

- اول روز اظهار اسلام کنید و به صفات و علائم پیامبر در تورات اقرار نمایید و آخر روز برگردید تا اصحابش گمان کنند شما اول در تصدیقتان اشتباه کردید و بعد به کذب او پی بردید.

- اول روز رو به کعبه نماز گذارید و آخر روز برگردید تا از دینشان برگردند."

(طبرسی ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۱۲۵)

۸. مقابله با ارزش‌ها و تعالیم دینی

دشمنان، نه تنها انبیاء(ع) و تابعان آنها، بلکه مبانی و محتوای کتاب آسمانی و ارزش‌های دینی را نیز هدف آماج ضربات سهمگین انکارها قرار می‌دادند. شگردهای متعددی در این راستا به کار گرفته شده‌اند که اکنون به تبیین آنها می‌پردازیم.

۸-۱. تمسخر محتوای پیام و تعالیم انبیاء(ع)

در میان دستورات و شعائر الهی، نماز در پاسداشت ارزش‌های دینی و ایمان مومنان در برابر منکرات جایگاه ویژه‌ای دارد: "إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ" (عنکبوت: ۴۵)

"نماز را برپا دار که نماز از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد."

معاندان، نماز و هر چیزی که نشانه دینداری باشد را به ریشخند می‌گرفتند تا در مومنان ایجاد دلسردی، شرمندگی و عقب نشینی کنند: "وَإِذَا نَادَيْتُمُ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَ لَعِيًا" (مائده: ۵۸)

"و هنگامی که [به وسیله اذان، مردم را] به نماز می‌خوانید، آن را به مسخره و بازی می‌گیرند."

گاه نیز وانمود می‌کردند که حرف پیامبر، مبهم و غیرقابل فهم است: "قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ" (هود: ۹۱)

"گفتند: ای شعیب! بسیاری از آنچه را که می‌گویی نمی‌فهمیم."

گاهی نیز به جای نقد محتوای کلام، منشأ کلام را افسانه‌ها و روش گذشتگان معرفی می‌کردند: "إِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ" (مطففین: ۱۳)

"[همان که] چون آیات ما بر او خوانده شود گوید: «[اینها] افسانه‌های پیشینیان است."

به جهت اثر مخرب رفتارهای مسخره‌آمیز و کوچک کردن حرمت و شعائر الهی، مومنان مامور

شدند هر مجلسی را آلوده و حرمت‌شکن دیدند ترک کنند تا از رونق و رواج بیفتند: "إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ" (نساء: ۱۴۰)

"هرگاه شنیدید آیات خدا مورد انکار و ریشخند قرار می‌گیرد با آنان منشینید تا به سخنی غیرازآن درآیند."

۸-۲. گسترش فساد و ترویج منکرات

ترویج منکرات و گسترش فساد، به جهت ماهیت و آثاری که در پی دارد، سبب بی‌رغبتی مردم در گرایش به حق و حتی قرارگرفتن در صف مبارزان با آن می‌شود. هر چقدر شعائرالهی نزد مردم محترم باشند، فضای انجام منکرات بسته‌تر می‌شود، پس برای شیوع منکرات باید:

اول - معروف را در چشم دیگران بی‌ارزش و بلکه منکر کرد و منکرات را در جایگاه معروف نشانده؛

دوم - مرزهای حرمت‌الهی را نادیده گرفت و اباحه‌گری را شیوه‌ای مرسوم و موجه نمود؛

سوم - گروه‌های شکل‌گرفته بر پایه‌ی منکر و کانون‌های فحشاء را تقویت و ترویج نمود.

این سه مرحله همگی درجهت تقابل با نهضت انبیاء(ع) در تمام ادوار تاریخ انجام پذیرفته‌اند. بی‌ارزش نشان دادن معروف و در رأس هر معروفی مباحث توحید و نبوت و معاد، و در مقابل، جلوه‌ی زیبا بخشیدن به منکر، با شگردهایی نظیر توجیه و تمجید نابجا یا بی‌اعتنایی و تحقیر، تشکیک، تحریف، جابجایی محکمات و متشابهات و غیره انجام شده است، چنان‌که به عنوان نمونه، بت‌پرستان بزرگ‌ترین فعل منکر یعنی پرستش بت را چنین توجیه می‌کردند که قصد ما تنها نزدیک‌تر شدن به خداست: "ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ" (زمر: ۳)

"ما آنها را جز برای اینکه ما را هر چه بیشتر به خدا نزدیک گردانند نمی‌پرستیم."

نمونه‌هایی از طرق ایجاد و شیوع فساد

شیطان تنها می‌تواند از بین کسانی یارگیری کند که در جرگه مفسدان وارد شده باشند، لذا می‌کوشد از ابعاد مختلف فساد و تباهی را در جامعه شایع سازد از جمله:

۸-۲-۱. اباحه‌گری و نادیده‌گرفتن حرمت‌الهی - مخالفان با توجیه منهیات شرع مقدس، تلاش می‌کنند ارتکاب آنها را مجاز نشان دهند، چنان‌که مثلاً رباخواران ادعا می‌کردند تفاوتی میان بیع و ربا نمی‌بینند زیرا هر دو، مبادله‌ای بر مبنای رضایت طرفین هستند:

"قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" (بقره: ۲۷۵)

"گفتند: «داد و ستد صرفاً مانند رباست و حال آنکه خدا داد و ستد را حلال، و ربا را حرام گردانیده است.»"

۸-۲-۲. **احداث و ترویج کانون‌های فساد** - کانون‌ها و مراکز فعالی که باعث همه‌گیر شدن عوامل مروج فحشاء هستند، خانه‌های تیمی شیطان هستند که در آنها، دو امر مهم دنبال می‌شود:

- بین مردم دشمنی و کینه به وجود آید؛
 - مردم از ذکر خدا بازداشته شوند که منشأ هر خیر و قوتی در بندگی است.
- "إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ" (مائده: ۹۰-۹۱)
- "همانا شیطان می‌خواهد با شراب و قمار، میان شما دشمنی و کینه ایجاد کند و شما را از یاد خدا و از نماز بازدارد، پس آیا شما دست برمی‌دارید؟"

۸-۲-۳. **ایجاد نابسامانی در جامعه دینی** - ناامن کردن فضا و آکنده کردن جو جامعه‌ی دینی از احساس تهدید و تردید و نگرانی، حربی موثری در جهت ناکارآمد نشان دادن تبعیت از تعالیم انبیاء و مردان حق است، و برعکس، احساس امنیت و آزادی هرچند در سایه اطاعت از اولیاء طاغوت، به خصوص پس از تحمل یک دوره کشمکش و ناامنی، برای بسیاری از مردم خوشایند است.

مخالفان نظام دینی انبیاء نیک می‌دانند به هم‌ریختگی و بی‌نظمی اجتماعی و قرارنداشتن هر چیزی در جای خود و آشفته‌بازار سیاسی به راه انداختن و مردم را با بحران‌ها و تنش‌های فکری و احساسی و اقتصادی روبه‌رو کردن، تا چه حد نارضایتی عمومی را افزایش می‌دهد و زمینه‌ساز ظهور خیانت‌ها، دزدی‌ها و اختلاس‌ها و شکاف بین افراد و دل‌ها می‌شود. در جامعه‌ای که هر کس دغدغه‌ی خود و خانواده خود را دارد، دغدغه‌های دینی کم‌رنگ می‌شوند و مشکلات، بهانه‌ی نارسا معرفی کردن مقررات موجود و ایدئولوژی حاکم می‌گردند. اگر خواسته‌های مشروع یک ملت از طرف مردان دیندار پاسخ داده نشوند، مدعیان اصلاح‌گری و نظم‌بخشی، نگاه‌ها و دل‌ها را متوجه خود خواهند نمود.

از همین رو "وقتی امیرالمومنین خلیفه شد اعلام کرد من باید داخل نظام را اصلاح کنم با اینکه سیاستمداران در چنین شرایطی برای اینکه توجه مردم را از آشفتگی‌های داخل به خارج منصرف کنند اقدام به لشکرکشی به بیرون مرزها می‌کنند چنان‌که معاویه در زمان خود چنین کرد." (برگرفته از مطهری ۱۳۷۷، ج ۲۵، ص ۳۹۰)

مخالفان در جامعه، همواره به دنبال افراد سرخورده و ناراضی می‌گردند و هراندازه قدر مشترک با آنها پیدا کنند از آن بهره می‌گیرند و به نارضایتی‌ها دامن زده، مشکلات را از آنچه هست بزرگ‌تر و آزاردهنده‌تر و خود را با سرخوردگان همراه و موافق نشان می‌دهند:

"ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأُمْرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ
إِسْرَارَهُمْ" (محمد: ۲۶)

"چرا که آنان به کسانی که آنچه را خدا نازل کرده خوش نمی‌داشتند، گفتند: «ما در کار [مخالفت] تا حدودی از شما اطاعت خواهیم کرد.» و خدا از هم‌داستانی آنان آگاه است."

۹. دین‌سازی، تحریف و بدعت‌گذاری

شاید بین همه‌ی حربه‌ها، این شیوه ناجوانمردانه‌ترین روش برای گمراه کردن مردم بوده باشد چراکه مردم، هدایت را از طریق انبیاء و پیروان آنان جستجو می‌کنند و اگر کسی به دروغ مدعی نبوت و دین‌شناسی و دین‌داری بود، بزرگترین ضربه‌ها را به دین راستین خواهد زد، ضرباتی که شاید تا قرن‌ها قابل جبران نباشد.

نمونه‌ی روشن دین‌تراشی، سامری است که از غیبت ولی‌زمان استفاده کرد و دستگاهی دینی برای خود راه انداخت و خود را زیرمجموعه دین موسی (ع) معرفی کرد:

"فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ" (طه: ۸۸)
"پس برای آنان پیکر گوساله‌ای که صدائی داشت بیرون آورد و [او و پیروانش] گفتند این خدای شما و خدای موسی است و [پیمان خدا را] فراموش کرد."

استفاده از ضمیر مفرد برای مبدع آیین سامری، و ضمیر جمع برای دعوت کنندگان به آیین او، نشان می‌دهد هیچ دین‌پردازی نیست مگر اینکه کار خود را به پشتوانه کسانی که با او هم‌رأی و همراه می‌شوند پیش می‌برد.

سامری علاوه بر استفاده از زیورآلات در ساخت گوساله، صدای جذابی به آن افزود تا در دعوت مردم به سوی بت جدید، کارسازتر افتد. عده‌ای که ادراک بصری‌اشان قوی‌تر بود ظاهری تزیین‌یافته می‌دیدند، آنان که ادراک سمعی قوی‌تری داشتند صدائی اعجاب‌آور می‌شنیدند و آنهایی که ادراک لمسی‌اشان قوی‌تر بود از تماس با مجسمه احساس رضایت می‌کردند، پس تمام آنچه انسان‌های عادت کرده به محسوسات را ارضاء می‌کرد در این مجموعه گردآمده بود، علاوه بر این سابقه ذهنی تقدس قائل شدن برای گوساله، شیب‌گرایش مردم به سمت این بازیگری دینی را تندتر کرد و معرفی آن به عنوان "الهکم و اله موسی"، تیر خلاص را به آنان زد و با وجود تغییر سخت‌افزاری و نرم‌افزاری شریعت موسوی، به خاطر حفظ نام و عنوان، بهانه‌ای برای اقتناع به دست آنان داد به طوری که در برخی روایات آمده است هفتاد هزار نفر از بنی‌اسرائیل در برابر گوساله سجده کردند. (عروسی حویزی ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۹۰)

سخت‌ترین مبارزات انبیاء (ع)، با متنبیان و مدعیان دریافت‌های متعالی و حیانی بوده که شمار آنها در تاریخ، معادل و بلکه بیشتر از انبیاء (ع) بوده است. (جوادی‌آملی ۱۳۸۳)

"عدم‌اعتقاد دینی هرگز در جریان تاریخ، در هیچ دوره‌ای، جامعه‌ای حول محور بی‌دینی

نساخته است، بلکه نیروئی که در برابر پیامبران ایستادگی می‌کرده و با همه قدرت در نابودی و تحریف نهضت آنان می‌کوشیده، کفر به معنای دین مشرکانه بوده است نه بی‌دینی." (شریعتی (بی‌تا)، ص ۳۱ تا ۳۲)

از آنجا که علوم غیبی، به واسطه حس و تجربه، قابل نفی و اثبات نیستند و از طریق تجارب درونی برای هر فرد ادراک می‌شوند، مدعیان فراوانی می‌توانند خود را نسبت به این امور، مطلع و توانمند نشان دهند و به شکلی مغالطه‌آمیز، از کسی که منکر ادعای آنان شود، طلب دلیل و سند کنند.

دشواری این مبارزه نه تنها در عرصه‌ی تقابل با مدعیان ربوبیت و نبوت که در رزمگاه نبرد با ساحران و کاهنان نیز خود را نشان می‌داد، چنان‌که وقتی حضرت موسی (ع)، خود را در برابر قوی‌ترین ساحران زمان دید نگران و اندیشناک شد چراکه می‌دانست ممکن است مردم موفق به تشخیص معجزه از سحر و حق از باطل نشوند:

"فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى * قُلْنَا لَاتَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى" (طه: ۶۷-۶۸)

"و موسی در خود بیمی احساس کرد، گفتیم مترس که تو خود برتری."

به جهت دشواری تشخیص مردم بود که انبیاء (ع) مکرراً، توسط مخالفان به سحرکردن یا سحرشدن متهم می‌شدند.

ادعای پیغمبری، امامت، باب امام بودن، نمایندگی داشتن از ولی امر، دریافت کردن الهامات غیبی، دارای علم‌لدنی بودن و غیره، از روحیه‌ی استکبار و هوی پرستی ناشی می‌شود چنان‌که سامری نیز اقرار کرد تحت تاثیر نفسانیت، اقدام به گمراه کردن مردم نموده است:

"... وَ كَذَلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي" (طه: ۹۶)

"... و نفس من برایم چنین فریب‌کاری کرد."

با پیدایش هر بدعت و باطلی، سنت و حقی ضایع می‌شود و با ترویج بدعت‌ها، باطل روی حق را می‌پوشاند چنان‌که امیرالمومنین (ع) فرموده است: "وَ مَا أُحْدِثْتُ بِدْعَةً إِلَّا تَرَكْتُ بِهَا سُنَّةً" (مجلسی ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۶۴)

"هیچ بدعتی ایجاد نشد مگر این که سنتی با آن متروک گشت."

"بدعت، وارد کردن حلال‌ها و حرام‌ها در دین است که با اینکه به وسیله وحی ابلاغ نشده‌است در جامعه مطرح و باب می‌شود، این امر افترازدن به خداست هرچند که باب‌کننده‌اش آن را به خدا نسبت ندهد یعنی نسبت به اسناد آن به خداوند سکوت ورزد یا حتی به زبان، این اسناد را انکار نماید. (طباطبائی ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۲۶)

هرجا که بدل دین، با هیاهو و زرق و برق عرضه شد، مشتربیان فراوانی هم پیدا کرد، چنان‌که مثلاً فرعون باوجود همه تلاش‌ها و مبارزات، نتوانست مانع پیوستن بنی‌اسرائیل به

موسی و ایمان آوردن آنها شود اما به مرور با دست‌اندازی‌های بدعت‌گرایان و تحریف‌گران، باطل به متن این آیین راه یافت و ماهیت اصیل و هدایت‌بخش خود را از دست داد، بنابراین کاری که از دست فرعون کافر بر نیامد، به دست افراد به ظاهر مومن و بلکه علمای دین انجام پذیرفت. در عظمت این امر همین بس که خداوند متعال سه گروه را ستم‌کارترین افراد برمی‌شمرد: "افترازنندگان به خدا به جهت شرک"، "مدعیان نبوت و رسالت به دروغ" و "استهزاءکنندگان به آیات خدا با طرح ادعاهای دروغین": "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ" (انعام: ۹۳) و کیست ستمکارتر از آن کس که بر خدا دروغ می‌بندد یا می‌گوید: «به من وحی شده»، در حالی که چیزی به او وحی نشده باشد، و آن کس که می‌گوید: «به زودی نظیر آنچه را خدا نازل کرده است نازل می‌کنم»؟"

نتیجه‌گیری

چنان که از آیات قرآن کریم برداشت می‌شود، مخالفان انبیاء در طول تاریخ، در اشکال متنوع فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، و نظامی در تقابل با انبیاء (ع) برآمده‌اند. حربه‌های مخالفان خط انبیاء (ع) در همه دوران‌ها اساسی مشابه داشته، و پیشرفت‌های بشری، تنها بر قدرت ابزارهای به کارگرفته‌ی آنان و کثرت توجیهات و ظاهرسازهایشان افزوده‌است.

در میان شگردها، تهاجمات فرهنگی، آسیب‌های عمیق‌تر، ماندگارتر و پرهزینه‌تری را از خود به جا گذاشته‌اند.

این حربه‌ها به اشکال متفاوتی طراحی و اجرا شده‌اند از جمله جلوگیری از شنیدن حق و کتمان آن، مجادلات بی‌پهوده، تمسخر انبیاء (ع) و تعالیم و پیروانشان، تکذیب و تهمت، اغفال توده‌ها، صحنه‌سازی و مظلوم‌نمایی، القاء تردید، ایجاد فساد و نابسامانی، تحریف، بدعت و دین‌سازی.

در میان این روش‌ها، استهزاء از موثرترین و پرکاربردترین شگردها، و تحریف و دین‌سازی از آسیب‌رسان‌ترین حربه‌ها محسوب می‌شوند.

با توجه به رهنمودهای قرآن کریم، و تقویت بصیرت و بنیه‌ی اعتقادی مردم در زمینه شناخت انواع آسیب‌ها به ویژه آسیب‌های فرهنگی و اعتقادی، می‌توان جامعه دینی را در برابر توطئه‌های معاندان و اکسینه و مقاوم ساخت.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن ماجه قزوینی، محمدبن یزید، بی تا، سنن ابن ماجه، ج ۲، بی جا: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بی جا
- ۳- جزری، ابن اثیر، بی تا، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ اول
- ۴- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، بیروت: دارالکتب العربی، چ سوم
- ۵- شریعتی، علی، بی تا، مذهب علیه مذهب، بی جا: بی نا، بی جا
- ۶- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ۱۴۱۱ق، مجمع البیان، ج ۳ و ۴، بیروت: مؤسسه الاعلمی المطبوعات، چ اول
- ۷- طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ج ۱۵ و ۱۹، (سید محمدباقر موسوی همدانی، مترجم)، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ پنجم
- ۸- طبری، محمدبن جریر، ۱۳۸۷، تاریخ طبری (تاریخ الأمم والملوک)، (محمدابوالفضل ابراهیم، تحقیق)، بیروت: دار التراث، طالثانیة
- ۹- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نور الثقلین، ج ۳، قم: انتشارات اسماعیلیان، چ چهارم
- ۱۰- فضل الله، محمدحسین، ۱۴۱۹ق، تفسیر من وحی القرآن، ج ۱۹، بیروت: دارالملاک للطباعة والنشر، چ دوم
- ۱۱- کاشانی، فتح الله، ۱۳۳۶، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ج ۵، ۸، تهران: کتابفروشی محمدحسن، بی جا
- ۱۲- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، مجموعه آثار استاد مرتضی مطهری، ج ۲۵، ۲۶، تهران: نشر صدرا، چ هشتم
- ۱۳- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، راه و راهنماشناسی، ج ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ششم
- ۱۴- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحار الانوار، ج ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء، بی جا
- ۱۵- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ اول
- ۱۶- واحدی نیشابوری، علی بن احمد، ۱۳۸۳، اسباب النزول، (علیرضا ذکاوتی، مترجم)، تهران: نشرنی، چ اول
- ۱۷- جوادی آملی، عبدالله، آذر ۱۳۸۳، زندگی اجتماعی از نظر قرآن، مجله پاسدار اسلام، (ش ۲۷۶)، www.hawzah.net
- ۱۸- عالمیان، علی اکبر، ۱۳۹۱، شیوه‌های مقابله جریان باطل با جریان حق از منظر قرآن، فصلنامه فرهنگی اجتماعی و سیاسی پویا، نشریه دانشجویی دفتر پژوهش‌های فرهنگی، (ش ۲۳)
- ۱۹- دیانتی در دشتی، فاطمه، ۱۳۷۹، تهاجم فرهنگی و راه‌های مقابله با آن از دیدگاه قرآن و حدیث، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی تهران، واحد مرکزی، www.hadith.net

تحقیق انتقادی «تعریف اخلاق» از دیدگاه فلاسفه‌ی غربی معاصر

عسگر دیرباز^۱

محمد اصلانی^۲

چکیده

از گذشته تاکنون، توسط فلاسفه و دانشمندان، تعاریف فراوانی از "اخلاق" به عمل آمده است. بسیاری از این تعاریف با یکدیگر متفاوتند و هرکدام از این دانشمندان و فلاسفه از منظر خود به آن نگریسته‌اند. در این مقاله ابتدا سه واژه‌ی اصلی "اخلاق" در زبانهای فارسی و انگلیسی، یعنی "اخلاق"، "Ethics" و "Moral" ریشه‌یابی می‌شوند. در این ریشه‌یابی مشخص می‌شود هر سه واژه از حیث ریشه‌ی لغوی به یک معنا هستند. پس از آن تعاریف "فلاسفه و دانشمندان معاصر غربی" با تعاریف "علما و دانشمندان" مسلمان در خصوص اخلاق با یکدیگر مقایسه می‌شود. این مقایسه نشان می‌دهد تعریف "اخلاق معاصر غربی"، تعریف اخلاق به "رفتار" است، درحالیکه تعریف "اخلاق اسلامی" تعریف اخلاق به "خصلت‌های باطنی" است. در پایان سه استدلال اقامه می‌شود که در مقایسه نشان می‌دهد: تعریف "علما و دانشمندان مسلمان" نسبت به تعریف "فلاسفه و دانشمندان معاصر غربی" دقیق‌تر و کارآمدتر است.

کلیدواژه‌ها

معنای لغوی اخلاق، معنای اصطلاحی اخلاق، تعریف اخلاق به صفات نفسانی، تعریف اخلاق به رفتار، اخلاق اسلامی، اخلاق غربی معاصر.

Email: a.dirbaz@yahoo.com

۱. دانشیار دانشگاه قم

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

Email: m.aslani@yahoo.com

پذیرش نهایی ۱۳۹۴/۱۱/۲۷

تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۹/۲۵

طرح مسأله

در گذشته و حال، ذیل عنوان "اخلاق" به مثابه یک مفهوم در کلی‌ترین معنای آن، تعاریف، مسائل و مباحث بسیاری از جانب دانشمندان و فلاسفه‌ی اسلامی و غربی مطرح شده است. به نظر می‌رسد، تلاش جهت یافتن اتفاق نظر بین این دانشمندان بی‌نتیجه است. هرچند ممکن است اتفاق نظرهایی مشاهده شود، ولی گستردگی و عمق اختلاف نظرها، توافقی‌ها را به جد تحت‌الشعاع خود قرار داده است. این تفاوتها بخصوص در میان دانشمندان و فلاسفه‌ی غربی بسیار بیشتر است و این پراکندگی و کثرت یکی از ویژگیهای شاخص فلسفه‌ی غرب است.

فلاسفه از اینکه "اخلاق"^۱ یا "فلسفه‌ی اخلاق"^۲ چیست و در نهایت چه باید باشد، همیشه تصورات گوناگونی داشته‌اند. هیچ نقطه‌ی ارشمیدسی متفق‌علیه که بتوان بر مبنای آن فلسفه‌ی اخلاق [= اتیک] را توصیف کرد، وجود ندارد زیرا طبیعت و منصب شایسته‌ی فلسفه‌ی اخلاق، خود مسأله‌ای است که بازار بحث و نزاع همیشه درباره‌اش گرم بوده است. (ادواردز، ۱۳۷۸، ص ۱۵) برجسته‌ترین جنبه‌ی بیانات اخلاقی معاصر این است که قسمت زیادی از آن برای ایراز اختلافات به کار رفته است، و قابل توجه‌ترین جنبه‌ی بحثهای مربوط به این اختلافات، خصلت پایان‌ناپذیری آنهاست. (مک اینتایر، ۱۳۹۰، ص ۲۹)

در این مقاله ابتدا چرخش اخلاقی غرب در دوران روشنگری تبیین می‌شود و پس از آن با بررسی ریشه‌ی سه لغت اصلی اخلاق روشن می‌شود که ریشه‌ی هر سه به خلق و صفات نفسانی باز می‌گردد. سپس نشان داده می‌شود که اخلاق در غرب معاصر از این معنا عدول کرده است و به آن توجهی نمی‌کند، در حالی که اخلاقیون مسلمان از توجه به صفات نفسانی و شخصیت انسان باز نمانده‌اند. در تأیید این مطلب نقل قولهای متعددی از منتقدین اخیر غربی نقل می‌شود که نسبت به عدم توجه غرب به فضایل انسانی عکس‌العمل نشان داده‌اند. سپس تعاریفی از علمای غربی و مسلمان از اخلاق ارائه می‌شود و بین آنها داوری می‌گردد و در پایان نتایج عدم توجه به صفات نفسانی و شخصیت عامل اخلاقی گوشزد می‌گردد.

۲- چرخش غرب در دوران روشنگری از اخلاق هنجاری به مباحث نظری اخلاق و تغییر ماهیت اخلاق

یکی از ویژگی‌های فلسفه‌ی اخلاق معاصر غربی عطف توجه آن از اخلاق هنجاری به مباحث نظری اخلاق است.

آقای کای نیلسون در این باره می‌گوید:

1 Ethics

2 Moral philosophy

« پی. اچ. ناول - اسمیت " در کتاب پرخواننده و متنفدش، "فلسفه‌ی اخلاق" (۱۹۴۵)، استدلال می‌کند که در گذشته فلاسفه‌ی اخلاق می‌خواست‌اند هدایتی کلی در خصوص اینکه، چه باید کرد، چه چیزی را باید دنبال کرد و چگونه رفتاری با دیگران باید داشت، به دست دهند. این نه بدان معناست که فلاسفه‌ای چون "افلاطون"، "ارسطو"، "اپیکور"، "هابز" و "جوزف باتلر" عملکردی چون روحانیون محلی یا هیأت مشورتی شهروندان داشته‌اند، زیرا آنها نمی‌خواست‌اند توصیه‌ی عملی تفصیل یافته درباره‌ی اینکه در یک موقعیت جزئی چگونه باید رفتار کرد ارائه کنند، بلکه معتقد بوده‌اند که می‌توانند نوعی "معرفت کلی" ولی سرنوشت ساز درباره‌ی خوب و بد اظهار و ابلاغ کنند. اعتقاد ایشان بر آن بوده است که چیزی همچون یک "قانون‌نامه‌ی اخلاقی" راستین یا نوعی "نظام اخلاق هنجاری" [اخلاق هنجاری] وجود دارد و فلاسفه می‌توانند نشان دهند که آن "قانون‌نامه" یا "نظام" کدام است....

[در مقابل] فلاسفه‌ی تحلیلی معاصر، در مقام ملاحظه‌ی فلسفه‌ی اخلاق، معمولاً تلقی کاملاً متفاوتی از وظیفه‌ی خویش دارند. "ناول - اسمیت" خود در رابطه با اخلاق گروان سنتی، به تعبیر آر.ام. هیر، "حامی آنها نه مقلد آنها" است. کتاب فلسفه‌ی اخلاق او نمونه‌ای از رهیافت معاصر است و به عنوان "مطالعه‌ی واژه‌ها و مفاهیمی که ما برای اخذ تصمیمات و نیز برای توصیه‌ها، اندرزها و ارزیابی رفتار استعمال می‌کنیم"، توصیف شده است. هدف مستقیم تحقیق "ناول - اسمیت" نه عمل، بلکه معرفت است. معرفت به "موارد استعمال یا نقشه‌های زبان اخلاقی"، یا به بیان دیگر، معرفت به "معانی مفاهیم اخلاقی". « (ادواردز، ۱۳۷۸، ص ۱۸-۱۵)

مک اینتایر در فصل چهارم کتاب "در پی فضیلت"، با عنوان "فرهنگ روشنگری و طرح توجیه عقلانی اخلاق"، دیدگاهی را درباره‌ی تأثیر عصر روشنگری در تغییر اخلاق بیان می‌کند که بسیار غلیظ‌تر از آن چیزی است که در بالا مطرح شد. او می‌نویسد:

« آن‌چه می‌خواهم مطرح کنم این است که مقاطع اساسی موجود در تاریخ اجتماعی که اخلاق را تغییر دادند و تجزیه کردند و اگر دیدگاه افراطی من صحیح باشد، تا حد زیادی اخلاق را کنار گذاشتند - و در نتیجه "خود" عاطفه‌گرا را همراه با شکل ارتباط و شیوه‌های گفتاری خاص آن ممکن ساختند - مقاطعی در تاریخ فلسفه بودند که تنها در پرتو آن تاریخ می‌توان فهمید که چگونه ویژگی‌های گفتار اخلاقی روزمره‌ی معاصر به این حالت [کنونی] درآمدند. « (مک اینتایر، ۱۳۹۰، ص ۷۶) منظور مک اینتایر که آن را در همین فصل چهارم توضیح می‌دهد این است که: تحولات اجتماعی دوران روشنگری که هم بر مردم عادی و هم بر دانشگاهیان و قشر تحصیل کرده به یکسان تأثیر گذاشته است، باعث دوری غرب از توجه به دین و اخلاق سنتی شده است،

همان چیزی که او آن را اخلاق فضیلت می‌نامد و بازگشت به آن را لازم می‌داند. این گذر از اخلاق هنجاری به مباحث نظری اخلاق در غرب که خود محصول تحولات دوران روشنگری پس از قرون وسطی است، باعث بروز مسائل جدیدی شد که یکی از مهمترین آن‌ها چرخش دیدگاه فلاسفه و دانشمندان غربی نسبت به ماهیت اخلاق بود. چرخشی که در اخلاق اسلامی (اخلاق مطرح شده توسط فلاسفه و علمای اخلاق اسلامی) رخ نداد. این چرخش عبارت است از: تغییر نگرش غرب از توجه به "نفس و صفات نفسانی" که باطن اخلاق است به "رفتار" که ظاهر اخلاق است. امروزه در مغرب زمین بسیاری از محققان و فلاسفه مانند "السدر مک اینتایر"، "جولیا درایور"، "فلیپا فوت"، "جی. اچ. ون رایت"، "جی. بی. اشنی‌وایند"، "برنارد ویلیامز"، "د. پارفیت"، "فیلیپ پتیت"، و "مایکل اسمیت"، "پیتر گیچ"، "پیتر ریلتن" و ... به این مطلب به خصوص در غالب اخلاق فضیلت که معطوف به فضایل و صفات اخلاقی عامل اخلاقی است، توجه کرده‌اند و درباره‌ی آن سخن گفته‌اند. سخن اصلی این محققان که ما پس از این در جای خود به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد این است که: «فلسوفان اخلاق دوران پیشامدرن بیش و پیش از "کنش" فاعل سراغ "منش" او می‌رفتند. آن‌ها "فضیلت" را در خیم و خوی "فاعل"، یعنی آن‌چه در شخصیتش نهادینه شده است، می‌جستند. در دوران مدرن، چرخش بسیار مهمی در فلسفه‌ی اخلاق روی داد. پس از هیوم فلسفه‌ی اخلاق شاهد گرایشی در جهت عدم توجه به ارزیابی "منش [= شخصیت] و فضیلت" و توجه به ارزیابی "کنش [= عمل]" بوده است.» (پیک حرفه، ۱۳۹۴، ص ۶۷)

برای تبیین این چرخش در اخلاق غربی و آن ثبات در اخلاق اسلامی، ابتدا لازم است سه واژه‌ی اصلی اخلاق در جهان غرب و جهان اسلام یعنی "Ethics"، "Moral" و "اخلاق" را مورد بررسی قرار دهیم تا عدم پایبندی غرب به معنای حقیقی اخلاق روشن شود.

۳- ریشه‌یابی واژه‌های "Ethics"، "Moral" و "اخلاق"

از آنجا که در زبان انگلیسی دو واژه‌ی "Ethics" و "Moral"؛ و در زبان فارسی واژه‌ی "اخلاق"، واژه‌های اصلی این علم‌اند و سایر واژه‌ها از این سه واژه مشتق شده‌اند، ما نیز همین سه واژه را ریشه‌یابی می‌کنیم.

۳-۱- Ethics

در فرهنگ لغت لانگ‌من درباره‌ی واژه‌ی "Ethics" می‌خوانیم: ریشه‌ی این واژه از کلمه‌ای به زبان فرانسوی قدیمی (باستانی) [یعنی] (Ethique) است، به معنای "اصول اخلاق"، که آن هم از کلمه‌ی یونانی "Ethikos" گرفته شده که ریشه‌ی آن در همان زبان یونانی "ethos" به معنای "صفات و شخصیت انسان" است.

این لغت‌نامه کلمه‌ی "ethos" را این‌گونه معنا کرده است: "مجموعه‌ای از عقاید و حالات اخلاقی که نوعاً مربوط به گروه خاصی [از انسانها] هستند."^۱ و جمله‌ی زیر را به عنوان مثالی مطرح می‌کند که کلمه "ethos" در آن به کار رفته است: "جامعه‌ای که مردم در آن بر اساس اصول اخلاقی "مهربانی" و "مشارکت" زندگی می‌کنند."^۲

در سایت ویکی‌پدیا^۳ نیز دقیقاً همان مطالب فرهنگ لغت لانگ من ذکر شده، فقط دو نکته اضافه دارد: "ریشه‌یابی لغت Ethics: [لغت Ethics] از ethique فرانسوی قدیم [گرفته شده است]، [که آن نیز] از ethica لاتین متأخر [گرفته شده]، [که آن نیز] از ethike یونان باستان [گرفته شده]، [که آن نیز از] ethikos به معنای "از یا برای اخلاق"، "اخلاق" و "بیان کننده‌ی شخصیت" [گرفته شده]، [که آن نیز] از ethos به معنای شخصیت و سرشت اخلاقی [گرفته شده است]."^۴

کم و بیش همین مطالب در مراجع و سایتهای معتبر دیگر مانند: "Dictionary.com"، "Online etymology dictionary"، و ... وجود دارد که برای جلوگیری از اطاله‌ی کلام از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

۳-۲- Moral

درباره‌ی ریشه‌ی واژه‌ی "Moral" در سایت "Dictionary.com" چنین آمده است: «"Moral" [به معنای] "مربوط به شخصیت یا سرشت" [است] [خوب یا بد]، [که] از فرانسوی قدیمی "Moral" [گرفته شده است] و [نیز] مستقیماً از "Moralis" لاتینی [به معنای] "رفتار صحیح شخص در جامعه" [گرفته شده]. [همچنین] مرتبط است با واژه‌ی "Manners" که توسط سیسرو به هنگام ترجمه‌ی [واژه‌ی] یونانی "ethikos" وضع شد. [همچنین] برگرفته شده است [از] [واژه‌ی] لاتین "Mos" (در حالت مضاف‌الیهی "Moris") [به معنای] "خو و خصلت شخص"»^۵

¹The set of ideas and moral attitudes that, are typical of a particular group

² A community in which people lived according to an ethos of sharing and caring

³ www.wikipedia.com

⁴ Etymology of Ethics: From old French ethique, from Late Latin ethica, from ancient Greek (ethike), from (ethikos, "of or for morals, moral, expressing character"), from (ethos, "character, moral nature")

⁵ "pertaining to character or temperament" (good or bad), from Old French moral and directly from Latin moralis "proper behavior of a person in society," literally "pertaining to manners," coined by Cicero ("De Fato," II.i) to translate Greek ethikos (see ethics) from Latin mos (genitive moris)

در سایر مراجع و سایت‌های معتبر نیز، کم و بیش، همین مطالب آمده است.^۱ مک اینتایر درباره‌ی همین واژه‌ی و تحولات آن در طول تاریخ می‌نویسد:

« به یک واقعیت بسیار تکان دهنده توجه کنید. در فرهنگ عصر روشنگری زبان نخست گفتار علمی دیگر زبان لاتینی نبود، اما به عنوان زبان دوم یادگیری باقی ماند. در زبان لاتینی همچون زبان یونان باستان، هیچ کلمه‌ای که ترجمه‌ی صحیح آن کلمه‌ی "Moral (اخلاقی) در زبان ما" باشد وجود ندارد. به عبارت دیگر چنین کلمه‌ای تا قبل از این که کلمه‌ی "Moral ما" به زبان لاتینی از راه ترجمه باز گردانده شود وجود نداشت. مطمئناً کلمه‌ی Moral به لحاظ ریشه شناسی خَلْف کلمه‌ی Moralis است. اما کلمه‌ی Moralis همچون سَلَف یونانی اش Ethikos به معنای آن چیزی است که مربوط به منش باشد. » (مک اینتایر، ۱۳۹۰، ص ۸۰)

تحقیق فوق ما را به یک واقعیت بسیار مهم رهنمون می‌شود و آن این‌که: ریشه‌ی هر دو واژه‌ی اصلی اخلاق در غرب که بیانگر حقیقت اخلاق‌اند، اشاره به "صفات نفسانی" یعنی "خُلُق"، "منش" و "شخصیت" انسان دارند نه "کنش" و "فعل" او.

۳-۳- اخلاق

در زبان عربی اخلاق جمع "خُلُق" و "خُلُق" می‌باشد، راغب می‌گوید خَلَق با خُلُق در اصل یکی هستند. همچون شَرَب و شُرْب؛ و صَرَم و صُرْم. و لکن خَلَق اختصاص یافته است به کیفیات و شکل‌ها و صورتهایی که به واسطه‌ی چشم دیده می‌شود و درک می‌گردد و خُلُق ویژه‌ی نیروها و سرشت‌هایی است که با بصیرت فهمیده می‌شود (غیر محسوس‌اند). خداوند متعال می‌فرماید: "إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ" یعنی: "تو [پیامبر (ص)] بر صفات بزرگی هستی". بنابراین اگر گفته شود فردی دارای خُلُق خوب و خُلُق خوب می‌باشد یعنی هم از نظر ظاهر و اندام و اعضا زیباست و هم دارای صفات باطنی و اخلاقی خوب می‌باشد. در مُعْجَم مَقَابِيسِ اللُّغَةِ می‌گوید: ماده‌ی "خا" و "لام" و "قاف" (خلق) به دو معنی اصلی آمده است یکی "تقدیر الشیء" به معنی "اندازه قرار دادن اشیاء" و دوم "ملاسه الشیء" به معنای "نرم بودن اشیاء". سپس می‌گوید: "... و من ذلك، الخُلُق و هی السجیه؛ لِأَنَّ صَاحِبَهُ قَد قَدَّرَ عَلَيْهِ." [یعنی] "... و از همین ماده است خُلُق که همان سرشت است، چون صاحب سرشت بر این اندازه و خصوصیت قرار داده شده است". در المصباح المنیر نیز می‌گوید: "الخُلُق بضم التین السجیه" [یعنی] "خُلُق با دو ضمه به معنای سرشت است". « (مدرسی، ۱۳۸۸، صص ۱۶-۱۵)

مجموع این تحقیقات نشان می‌دهد که "ریشه‌ی واژه‌ی "اخلاق"، در زبان فارسی و

"one's disposition,"

۱ این ریشه‌یابی در بین مراجعی که مشاهده شد، کاملترین بود.

کلمات "Moral" و "Ethics" در زبان انگلیسی؛ هر سه به یک معنا و به همان معنایی است که علمای مسلمان علم اخلاق در بیانات خود از آن یاد کرده‌اند، یعنی "خُلُق"، "سرشت"، "خصلت" و ...؛ که به معنای "صفات درونی و غیر محسوس" است و به شخصیت درونی انسان مربوط می‌شود و نه صرفاً به "رفتار ظاهری" و یا "تعاملات اجتماعی" او.

اولاً یکسان بودن معنای این سه واژه از حیث ریشه‌ی آنها می‌تواند مؤید فطری بودن مسأله‌ی اخلاق در میان جوامع بشری و بیانگر این نکته باشد که حقیقت اخلاق برای انسان بما هو انسان یکی است. ثانیاً تحقیق در معنای لغوی حاصل از ریشه‌یابی این دو واژه^۱ در زبان انگلیسی نشان می‌دهد که معنای آنها، در غرب، در طول زمان دگرگون شده و کاربرد حقیقی و دلالت ضمنی و دقیق این دو اصطلاح طی قرن‌ها از معنای حقیقی خود "منحرف" شده است. این در حالی است که این معنا و کاربرد در اخلاق اسلامی بر روال صحیح خود باقی مانده و از مسیر خود منحرف نشده است.

۴- بیان چرخش و انحراف مفهوم و ماهیت اخلاق از دیدگاه برخی از محققان اخیر اخلاق در غرب

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، بسیاری از علمای اخلاق درباره‌ی این چرخش و انحراف سخن گفته و ابراز تأسف کرده‌اند. ما در این‌جا به برخی از این سخنان اشاره می‌کنیم. «موضوع "فضایل" و "ردایل" سالها بود که توسط فلاسفه‌ی اخلاقی که در مدارس فلسفه‌ی تحلیلی کار می‌کردند، مورد غفلت واقع شده بود. اعتقاد ضمنی مورد قبول دیگر این بود که: مطالعه درباره‌ی فضایل و ردایل، جزئی از مطالعه‌ی بنیادین اخلاقی نیست؛ و چون فلاسفه‌ی بزرگی مانند "کانت"، "میل"، "جی. ای. مور"، "دبلیو. دی. راس" و "اچ. ای. پریچارد"، که فلسفه‌ی اخلاق معاصر کاملاً ساخته و پرداخته‌ی آن‌هاست، آشکارا بر این نظر هم داستان بودند، این غفلت [از فضایل که به شخصیت انسان مربوط‌اند] زیاد تعجب برانگیز نیست. با این وجود اخیراً خیلی چیزها عوض شده است. طی ده پانزده سال اخیر فلاسفه‌ی بسیاری دیدگاه‌شان را به این موضوع تغییر داده‌اند. افراد برجسته‌ای مانند: "جی اچ وُن رایت" و "پیتر گیچ" (Foot, 2002, p.1)

جی. اچ وُن رایت نیز که فیلیپا فوت در مقاله‌ی خود به او اشاره می‌کند با فوت همداستان است و می‌نویسد: "فضیلت در اخلاق معاصر عنوانی فراموش شده است." (Von Wright, 1963, p.136). برنارد ویلیامز در مقاله‌ای با عنوان "عدالت به مثابه فضیلت"، که عنوان آن گویای منظور ویلیامز است، از عدالت به عنوان فضیلت شخصیت و منش یاد می‌کند.

(Williams, 2008, p.207). جولیا درایور در فصل آخر کتاب پیامدگرایی با عنوان "پیامدگرایی فراگیر"، می‌گوید که کسانی مانند "درک پارفیت" و "پیتر ریلتن"، به نقص و کمبود حضور عواملی غیر از عمل، یعنی عوامل مربوط به منش و شخصیت عامل اخلاقی، در افزایش خیر توجه کرده‌اند. جولیا درایور می‌گوید هرچند اخلاق، "عملی" است و به خاطر ماهیت عمل‌گرایانه‌اش روی "عمل" تمرکز می‌کند، اما عوامل دیگری نیز در افزایش خیر مؤثرند. (Driver, 2012, p.145). "درک پارفیت" درباره‌ی پیامدگرایی می‌گوید که یک هدف نهایی در اخلاق وجود دارد و آن این‌که پیامدها باید تا جایی که ممکن است و با به کار بردن هر چیزی (یا عاملی که منظورش عواملی غیر از "عمل" است) خیر باشند. و در ادامه دو راه را در افزایش خیر مؤثر می‌داند. یکی عمل و دیگری اعتقاد و انگیزه که مربوط به عامل اخلاقی هستند نه فعل. (parfit, 1984, p.24). فیلیپ پتیت و مایکل اسمیت در مقاله‌ای با عنوان "پیامدگرایی فراگیر" می‌نویسند: پیامدگرایی فقط اعمال و نتایج را تحت پوشش خود قرار نمی‌دهد بلکه امیال، اعتقادات، خلق‌ها، احساسات، رنگ چشم‌های ما، آب و هوا و هر چیز دیگری را نیز در بر می‌گیرد. (Pettit&smith, 2000, p.121).

از این دست بیانات و موضع‌گیری‌ها بسیار است و روز به روز هم بیشتر می‌شود که خود نوعی موضع‌گیری در قبال چرخشی است که بیان شد. ما به بیان همین مقدار از نقل قول‌ها بسنده می‌کنیم و یادآور می‌شویم: چرخش یاد شده باعث شده است که در "تعریف" اخلاق تغییر مهم و تأثیرگذاری رخ دهد که هم‌اکنون به آن می‌پردازیم. این مسأله از آن جهت اهمیت دارد که "تعریف" اخلاق مبدأ عزیمت محقق و دانشجوی اخلاق است و رویکرد او را به اخلاق جهت می‌دهد به گونه‌ای که اخلاق هرگونه تعریف شود، سایر مسائل مربوط به آن نیز همان‌گونه شکل می‌گیرند.

۵- تعریف (معنای اصطلاحی) "اخلاق" از دیدگاه فلاسفه و دانشمندان اسلامی و غربی

۵-۱- تعاریف و رویکردهای معاصر غربی از اخلاق

محققان و نویسندگان اخلاق معاصر در غرب تعاریف و رویکردهای مختلفی از اخلاق ارائه کرده‌اند. این تعاریف و رویکردها با وجود تمام اختلافاتی که دارند در یک امر مشترکند و آن تعریف اخلاق بر اساس عمل است نه بر اساس صفات نفسانی که ما به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

« اگر از ما درباره‌ی شخصی سؤال کنند که "اصول اخلاقی او چیست؟" روشی که با

پیمودن آن می‌توانیم بیشتر به درستی پاسخ اعتماد کنیم، مطالعه‌ی "اعمال" اوست. ... دلیل اینکه "اعمال" در وضعیت خاصی مبین اصول اخلاقی‌اند، این است که کارکرد "اصول اخلاقی"، هدایت "سلوک" و "رفتار" است. همین نکته است که فلسفه‌ی اخلاق را شایسته‌ی مطالعه می‌کند، زیرا پرسش "چه عملی را باید انجام دهم؟" پرسشی است که نمی‌توانیم مدت زیادی از آن طفره رویم. « (هیر، ۱۳۸۳، صص ۳۸-۳۷)

همانطور که مشاهده می‌شود ریچارد مروین هیر، بیشتر روی "اعمال"، "رفتار" و "سلوک" تأکید دارد و نه بر روی "صفات نفسانی" انسان.

« ... اخلاق به این معنا همان چیزی است که اسقف باتلر، "نهاد اخلاقی زندگی" نامیده است. ... [این اخلاق] از یک جهت کار و باری "اجتماعی" است، نه صرفاً کشف و ابداعی که فرد برای هدایت خودش کرده باشد. اخلاق نیز همانند زبان، کشور یا مذهب، قبل از فردی که به عضویت آن درآمده و کم و بیش در آن شرکت می‌جوید، موجود است و بعد از او نیز موجود خواهد بود. ... [همچنین اخلاق] به لحاظ مبادی، ضمانت‌های اجرا و کارکردهایش نیز اجتماعی است...»

و اما اخلاق، لااقل آنگونه که در جهان غرب بسط یافته است، یک جنبه‌ی فردگرایانه‌تر یا پروتستانی‌تر نیز دارد. ... [که] استفاده از عقل و نوعی استقلال از ناحیه‌ی فرد را ترویج و حتی ایجاب می‌کند، از فرد می‌خواهد که در شرایط بلوغ و در حالت عادی، هرچند با نصایح شخص دیگر، خود تصمیم بگیرد و حتی او را به اندیشیدن درباره‌ی اصول و اهدافی که در پرتو آنها تصمیم می‌گیرد، وا دارد. اخلاق یک "نهاد اجتماعی زندگی" است، ولی نهادی است که "خودراهبری" یا "استقلال رأی عقلانی" را در اعضایش ترویج می‌کند و به تعبیر ماتیو آرنولد از ما می‌خواهد که " ... حاکم بر خویش و در آستانه‌ی قانون باشیم. " (فرانکنا، ۱۳۸۰، صص ۲۶-۲۱)

در اینجا نیز مشاهده می‌شود که بیشترین تأکید آقای فرانکنا بر روی جنبه‌ی "اجتماعی" اخلاق است و به اخلاق به عنوان یک خصوصیت نفسانی، آنگونه که معنای اولیه‌ی Ethics و Moral اقتضا دارد، توجه نمی‌کند.

فولکیه نیز اخلاق را چنین تعریف می‌کند:

« مجموع قوانین "رفتار" که انسان به واسطه‌ی مراعات آن می‌تواند به هدفش برسد. « (مدرسی، ۱۳۸۸، ص ۱۸)

آقایان ریچارد پاپکین و آروم استرول اخلاق را اینگونه تعریف می‌کنند.
« این کلمه [اخلاق]، بیشتر بر مجموعه‌ای از قواعد و اصول که آدمیان را در زندگی به کار می‌آید، دلالت دارد. بدین سان ما از اخلاق پزشکی سخن می‌گوییم و منظورمان از این عبارت

قواعدی است که "سلوک" و "رفتار" پزشکان را با "یکدیگر" و با "بیمارانسان" منظم و رهبری می‌کند. « (پاپکین و استرول، ۱۳۷۸، ص ۸)

مایکل پالمِر نیز درباره‌ی اخلاق هنجاری چنین نظر می‌دهد:

« هنگامی که می‌کوشیم معیارها یا قواعدی را فراهم آوریم تا ما را در تشخیص افعال صواب از خطا یا مردّم خوب از بد مدد رسانند، [در حقیقت] سرو کارمان با اخلاق هنجاری است. تکرار می‌کنم که در اخلاق هنجاری می‌کوشیم تا با ابزار عقلانی به مجموعه‌ای از معیارهای قابل قبول دست یابیم تا ما را در تعیین اینکه چرا "فعل" خاصی صواب یا شخص خاصی خوب خوانده می‌شود قادر سازد. « (پالمِر، ۱۳۸۹، ص ۱۹)

جرج ادوارد مور نیز وقتی در طلیعه‌ی کتابش از مذهب اصالت فایده می‌گوید، از "رفتار" آدمی سخن به میان می‌آورد، نه از "خلق" و "سرشت" او و در سرتاسر کتابش نیز به خصلتهای درونی انسان توجهی نمی‌نماید.

« چنانکه تقریباً همه کس قبول دارد که علی‌القاعده باید از ارتکاب بعضی از انواع افعال پرهیز کرد و در بعضی شرایط که مدام پیش می‌آید علی‌القاعده مرجح است که به شیوه‌های مقرر "عمل کرد" نه به شیوه‌های دیگر. به علاوه، اتفاق نظر متناهی هست بر سر این معنی که ای کاش بسیاری از اموری که در جهان روی می‌دهد هرگز روی نمی‌داد، یا دست کم به این فراوانی که روی می‌دهد روی نمی‌داد؛ و ای کاش پاره‌ای دیگر از امور بیش از آنچه روی می‌دهد روی می‌داد. « (مور، ۱۳۶۶، ص ۱)

کانت نیز در فلسفه‌ی خود با صراحت هرچه تمام تر "نفس" و "شهود عقلی" [شهود نفسانی] را انکار نموده، سه مسأله‌ی خدا، نفس و جهان را خارج از درک عقل نظری می‌داند. و آنها را در عقل عملی به گونه‌ی خاص خود تأیید می‌نماید. وی در مورد شهود عقلی می‌گوید:

« اما اگر مقصود از "شیء فی نفسه" متعلق یک شهود غیر حسی باشد، در آن صورت، نوع خاصی از شهود را مفروض گرفته‌ایم، یعنی شهود عقلی، و این شهود شهودی نیست که ما واجد آن باشیم. ما حتی قادر به درک امکان آن هم نیستیم. « (Kant, 1964, B307)

بدیهی است کسی که نه شهود عقلی را قبول دارد و نه ادراک ما از نفس را، نخواهد توانست اخلاق را به صفات نفسانی تعریف کند. اصول اخلاقی وی نیز شاهد این مدعاست که وی به رفتار و عمل توجه دارد و نه به صفات نفسانی.

۱- فقط وقتی "عملی" ارزش اخلاقی دارد که از سرّ وظیفه انجام شود.

۲- ارزش اخلاقی "عمل" وابسته به قاعده‌ای است که عمل بر آن مبتنی است، نه موفقیت عمل در تحقق غایت یا هدفی مطلوب.

۳- وظیفه، ضرورت "عملی" است که از سرّ اقدام به قانون انجام گیرد.

۴- "عمل" تنها در صورتی از سرِ وظیفه انجام می‌شود که از سرِ اقدام به قانون عملی انجام گیرد. « (اونی، ۱۳۸۱، ص ۴۴)

این تعاریف و رویکردها در باب اخلاق در مغرب زمین، که نقطه‌نظر غالب اخلاقدانان معاصر غربی است؛ با تعاریف و بیانات غالب دانشمندان مسلمان در این باب مغایرت دارد. در تعاریف و بیانات دانشمندان مسلمان در باب اخلاق بیشتر روی "خُلُق" و "صفات درونی" انسان تکیه شده است نه روی "رفتار" و "سلوک"، هرچند این دانشمندان به رفتار و اعمال بی‌توجه نیستند.

۵-۲- تعاریف و رویکردهای علما و فلاسفه‌ی مسلمان از اخلاق

محقق طوسی در تعریف علم اخلاق می‌گوید:

« آن [اخلاق] علمی است به آنکه نفس انسان چگونه خُلُق کسب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که به اراده‌ی او از او صادر می‌شود جمیل و محمود بُود. « (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۴۸)

از این واضح‌تر و شاید دقیق‌تر بیانات مرحوم نراقی در جامع‌السعادات است.

« علم اخلاق، دانش صفات مُهلکه و مُنجیه و چگونگی موصوف شدن و متخلق گردیدن به صفات "نجات بخش" و رها شدن از صفات "هلاک کننده" می‌باشد. « (نراقی، ۱۳۸۳، صص ۳۴-۳۵)

ابوعلی مسکویه نیز اخلاق را اینگونه توصیف می‌کند:

« علم اخلاق، دانش اخلاق و سجایایی است که موجب می‌شود جمیع کردار انسان زیبا باشد و در عین حال آسان و سهل از او صادر شود. « (مسکویه، ۱۳۷۳، ص ۲۷)

اما سخنان مرحوم سید عبدالله شُبّر در این باب شنیدنی است.

« صورت باطنی، [یعنی] "خُلُق" انسان، مانند صورت ظاهریش، "خُلُق"، دارای هیأت یا ترکیبی زشت یا زیباست. بنابراین خُلُق انسان همان هیأت و قیافه‌ی ثابت نفسانی انسان است که به آسانی و بدون تفکر باعث صدور افعال انسان می‌شود؛ اگر افعالی که از این هیأت و قیافه‌ی ثابت نفسانی صادر می‌شود شرعاً و عقلاً پسندیده باشد، این هیأت را "خُلُق نیکو" می‌گویند و اگر زشت و ناپسند باشند، "خُلُق بد" نامیده می‌شود. البته ممکن است به ندرت افعالی از انسان صادر شود که با افعال معمولی او تفاوت داشته باشد، ولی این افعال و حرکات نادرالوقوع اخلاقیات انسان را تشکیل نمی‌دهند و حاکی از صورت باطنی او نیستند. مثلاً کسی که گاهی به خاطر مسائل عارضی بخشش می‌کند تا زمانی‌که سخاوت در نفس او رسوخ نکند و ثابت نشود "سخاوت‌مند" نامیده نمی‌شود، لذا در تعریف خُلُق گفتیم: "قیافه و هیأت ثابت نفسانی". همچنین ممکن است گاهی کسی با تکلف و زحمت عملی را بر خود تحمیل کند، مثل کسی که با زحمت

بخشش می‌کند، این افعال نیز جزء اخلاقیات انسان نیستند و به همین خاطر گفتیم: "بدون تفکر و به آسانی باعث صدور افعال شود". پس باید توجه داشت که انجام کار و قدرت بر انجام آن و شناخت افعال هیچ‌کدام در زمره‌ی اخلاق یک انسان نیستند؛ زیرا ممکن است شخصی سخاوتمند باشد ولی به علت فقر یا مانع دیگری قدرت بر بخشش نداشته باشد و ممکن است شخصی بخیل باشد ولی به خاطر ریاکاری یا و مسائل دیگر بذل و بخشش کند. همچنین قدرت انسان نسبت به انجام کارهای خوب و بد یکسان است و نیز شناخت انسان از کارهای پسندیده و ناپسند به یک اندازه است؛ پس هیچ‌کدام از این امور از جمله‌ی اخلاق نیستند، بلکه اخلاق یک انسان همان صورت و هیأت نفسانی و باطنی اوست که از رسوخ یک سلسله صفات در نفس ترکیب یافته است. « (شبر، ۱۳۷۷، صص ۳۲-۳۱)

همانطور که مشاهده می‌شود مرحوم شبر افعال را جزء اخلاق نمی‌داند، یا به عبارت دقیق‌تر، "بالاصاله" جزء اخلاق نمی‌داند. ایشان "فعل" را تابع "خُلق" می‌داند که البته ممکن است بین این دو مطابقت وجود داشته باشد، یا وجود نداشته باشد. این بحث، بحث بسیار جالب و دقیقی است که ما پس از این به آن خواهیم پرداخت و بر اساس آن یک داوری خواهیم کرد، داوری‌ای بین "اخلاق اسلامی" و "اخلاق غربی معاصر".

مصباح یزدی نیز در باب اخلاق اینگونه سخن می‌گوید:

« اصولاً اخلاق، خواه به معنی صرفِ ملکات نفسانی باشد و خواه به معنایی وسیعتر و اعم از ملکات نفسانی، تا شامل افعال اختیاری انسان نیز بشود، یعنی جایگاه تبیین افعال خوب و بد هم در علم اخلاق باشد؛ در هر حال بستگی شدیدی با نفس دارد چرا که ملکات و افعال اختیاری هر دو از پدیده‌های نفسانی هستند. « (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۲۳)

پیشتر دیدیم که اخلاق از حیث ریشه‌ی لغوی، چه در زبان فارسی که ریشه‌ی عربی دارد و چه در زبان انگلیسی که ریشه‌ی یونانی دارد، به یک معنا است و آن معنا عبارت است از: "خُلق"، "سجایا" و "صفات باطنی و نفسانی". نتیجه‌ی بسیار مهم تحقیقی که صورت گرفت، و پیشتر نیز بیان شد، این است که این معنا در "اخلاق اسلامی" حفظ شده و "ثابت" مانده است، در حالیکه در "اخلاق غربی معاصر"، حفظ نشده و "تغییر" یافته است. در اخلاق اسلامی تعریفی که از اخلاق می‌شود همان معنای اولیه‌ی آن، یعنی "صفات نفسانی" است؛ درحالی‌که در اخلاق غربی معاصر به جای سخن گفتن از معنای اولیه‌ی اخلاق، سخن از "اعمال" و "رفتار" است و تعریفی که از اخلاق ارائه می‌شود بر اساس این واژه‌هاست. در اخلاق معاصر، نقطه‌ی مشترک، تقریباً تمامی تعاریف جدید از اخلاق، "رویگردانی از" و "عدم توجه به" صفات و خُلیقات نفسانی است. اهمیت توجه به تعریف اخلاق که پس از این درباره‌ی آن سخن خواهیم گفت از آن جهت است که تبعات اخلاقی با تعریف اخلاق آغاز می‌شود. هر تعریفی که از اخلاق

ارائه شود، رویکرد و وجهه‌ی توجه خواننده و محقق را به شدت تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.

۶- کدام تعریف از اخلاق بهتر است؟ تعریف اسلامی یا تعریف غربی

حال وقت آن است که بین تعریف خصلت‌گرا و باطن‌گرای اسلامی از اخلاق، و تعریف رفتارگرای غربی از اخلاق "داوری" نماییم. داوری در این باره که: آیا نوع نگاه و تعریف اسلام از "اخلاق" "معقول"، یا دست کم "معقول‌تر" است؛ یا نوع نگاه و تعریف غرب معاصر از "اخلاق"؟

موضوع مورد مناقشه و داوری دقیقاً این است: آیا اگر در تعریف اخلاق از عناوین "خُلُق"، "خصلت"، "سرشت" و ... که متعلق به نفس انسان‌اند، استفاده شود و اخلاق بر اساس آنها تعریف شود بهتر است ("معقول" یا دست کم "معقول‌تر" است)؛ یا اینکه در تعریف آن از واژه‌های "اعمال" و "رفتار" استفاده شود بهتر خواهد بود؟ به عبارت دیگر نوع نگاه اسلام و اخلاق اسلامی به مقوله‌ی اخلاق، که "نفس و صفات آن" را در مرکز توجه خود قرار می‌دهد بهتر است ("معقول" یا دست کم "معقول‌تر" است)؛ یا نوع نگاه معاصر غربی که "رفتار و اعمال" را در مرکز توجه خود قرار می‌دهد و به "نفس و صفات نفسانی" یا اصلاً توجهی ندارد و یا اگر هم توجه می‌کند، این توجه بسیار محدود و در حاشیه است؟

برای اینکه محل نزاع کاملاً روشن شود لازم است به این نکته توجه کرد که هم می‌توان "خود انسان" و "خصلت‌های نفسانی" اش را متصف به "خوب"ی و "بد"ی کرد و هم "اعمال" و "رفتار" او را. حال سؤال این است: آیا بین یکی از این دو برای اتصاف به خوبی و بدی اولویت و تقدمی معقول وجود دارد یا هر دو در اتصاف به دو صفت "خوب" و "بد" جایگاهی یکسان دارند؟ آیا اتصاف انسان و خصلت‌های او به "خوب"ی و "بد"ی منشأ اتصاف اعمال و رفتار او به این دو صفت است یا بالعکس اتصاف اعمال و رفتار او به "خوب"ی و "بد"ی منشأ اتصاف انسان به این دو صفت است؛ یا اینکه اولویت و تقدمی در کار نیست و این اتصاف از هر دو جهت علی‌السویه است؟

ما برای انجام این داوری سه استدلال را ارائه می‌کنیم. استدلال اول مربوط می‌شود به بیانات مرحوم شُبْر و استدلال دوم و سوم مطالبی مستقلند. پس از آن نیز مؤیدی از آیات قرآن ذکر خواهیم کرد.

۶-۱- استدلال اول

این استدلال که آن را با یک سؤال آغاز می‌کنیم، به یک صفت اخلاقی، یعنی "نظاھر" مربوط می‌شود.

رابطه‌ی بین "خو و خصلت" انسان از یک طرف و "عمل و رفتار" وی از طرف دیگر، در

مورد کسی که عملی را از روی "تظاهر" انجام می‌دهد چیست؟

برای پاسخ به این پرسش لازم است به مثال‌های زیر توجه شود.

شخصی که دروغ‌گوست: دارای صفت نفسانی دروغ‌گویی است، رفتارش هم دقیقاً همین صفت را دارد یعنی قول او که فعلش است با واقعهای که از آن گزارش می‌دهد یکی نیست. این قول که فعل اوست، دروغ است. (صفت نفسانی = دروغگو / فعل = دروغ)

شخصی که قاتل است: وصف نفسانی او قاتل است، رفتار او هم دقیقاً همین وصف را دارد. (صفت نفسانی = قاتل / رفتار = قتل)

اما شخص "متظاهر" به خاطر انجام فعلی که مستقیماً "تظاهر" است، متظاهراً نامیده نمی‌شود، بلکه ما او را به خاطر انجام فعل خاصی که صفت نفسانی باعث انجام آن در او نیست، متظاهر می‌نامیم.

شخصی که متظاهر است:

اولاً: دارای صفت نفسانی و روحیه‌ی تظاهر است که در شخص دیگری نیست.

ثانیاً: مثلاً خسیس است یعنی دارای روحیه‌ی خساست است. اما فعل او فعل سخاوتمندانه

است. در انظار مردم اموال خود را می‌بخشد. (صفت نفسانی = خساست / عمل = سخاوت)

نکته‌ی اصلی‌ای که باید مرکز توجه قرار گیرد این است که صفت تظاهر در انسان مابه‌ازاء

مستقیم رفتاری ندارد. (صفت نفسانی = تظاهر / فعل = #####)

ما از روی فعل او تشخیص نمی‌دهیم که متظاهر است بلکه از روی عدم تطابق صفت

نفسانی (خساست) و فعل (سخاوت) او این تشخیص را می‌دهیم. مثلاً به کرات در محافل

شخصی، که فرد متظاهر انگیزه‌ای برای تظاهر ندارد دیده‌ایم که خسیس است و باز دیده‌ایم که

در جمع است که سخاوتمند می‌شود. دقیقاً به همین دلیل است که تشخیص صفاتی مانند تظاهر

دشوار و زمان‌بر است. علتش این است که مابه‌ازاء مستقیم فعلی ندارد. بسیاری از صفات نفسانی

این‌گونه‌اند و مابه‌ازاء فعلی ندارند. مثلاً انسان صفتی نفسانی به نام "حسد" دارد ولی فعلی به نام

حسد ندارد. فعل کسی که حسادت می‌ورزد، در قالب افعالی مانند قتل، آزار و اذیت، تهمت، غیبت

و سایر اعمال مشابه بروز می‌کند. حسادت به صفت نفسانی و انگیزه‌ی او مربوط می‌شود و اگر ما

به فعل او که مثلاً قتل یا تهمت است صفت "حسدورزانه"، و نه حسد، می‌دهیم به خاطر این

است که این فعل او یعنی قتل یا تهمت بیانگر خصلت باطنی و انگیزه‌ی اوست که حسادت است.

صفاتی دیگری نیز مانند "کینه" همین‌طورند. انسان صفتی نفسانی به نام "کینه" یا

"کینه‌توزی" دارد ولی فعلی به نام کینه ندارد و اگر ما به فعل کسی که بیانگر کینه‌ی اوست،

مثلاً قتل یا آزار و اذیت و ... صفت "کینه‌توزانه" می‌دهیم، به خاطر صفت نفسانی و انگیزه‌ی

اوست که در فعلش یعنی قتل و آزار و اذیت متجلی شده است و خود فعل او کینه نام ندارد. پس

ما صفات نفسانی‌ای داریم که مابه‌ازاء مستقیم رفتاری ندارند بلکه در رفتارهای دیگر شخص متجلی می‌شوند.

مثال خیلی روشن‌تر در این باب مسأله‌ی نفاق است. از شخص منافق فعل معینی که مشخصاً وصف نفاق به خود بگیرد سر نمی‌زند؛ بلکه این صفت به خاطر "عدم تطابق" بین "اعتقاد قلبی و نفسانی" وی با "اعمال"ش به وی داده می‌شود و هیچ مابه‌ازاء فعلی معینی ندارد. شخصی که به لحاظ اعتقادی کافر است و بنا به مصالحی ابراز ایمان می‌کند و در خفا دست به اقداماتی علیه پیامبر (ص) و مؤمنین می‌زند، هیچکدام از اعمال وی مستقیماً مصداق نفاق نیستند؛ مصداق نفاق همان "عدم تطابق" است.

در مقام مقایسه می‌توان گفت که انسان افعالی به نام "دروغ"، "تهمت"، "قتل"، "دزدی" و ... دارد اما افعالی به نام "تظاهر"، "ریا"، "نفاق"، "حسادت"، "کینه" و ... ندارد بلکه افعال دیگر او مانند دروغ، تهمت، قتل، دزدی و ...، متصف به صفات "متظاهرانه"، "ریاکارانه"، "منافقانه"، "از روی حسد" و "کینه‌توزانه" می‌شوند که بیانگر انگیزه و صفات نفسانی او هستند نه بیانگر عملی به نام تظاهر، یا نفاق یا ... و به همین دلیل است که چنین صفات نفسانی در اعمال دیگر انسان یعنی دروغ، تهمت، قتل، و ... متجلی می‌شوند و خود مابه‌ازاء فعلی ندارند.

می‌توانیم بر اساس بیانات فوق استدلالی به صورت زیر تنظیم کنیم.

۱) انسان دارای "صفات نفسانی" است.

۲) انسان دارای "عمل" است.

۳) اخلاق را می‌توان هم بر اساس "صفات نفسانی" انسان تعریف کرد و هم بر اساس "عمل" او.

۴) انسان صفات نفسانی‌ای دارد که مابه‌ازاء رفتاری ندارد.

۵) اگر بخواهیم اخلاق را بر اساس عمل تعریف کنیم برخی از صفات نفسانی که مابه‌ازاء فعلی ندارند، مانند تظاهر، ریا، نفاق و ... از شمول تعریف بیرون می‌مانند.

۶) نتیجه این‌که: بهتر است اخلاق را بر اساس صفات نفسانی تعریف کنیم، آن‌گونه که علمای اخلاقی مسلمان این کار را انجام داده‌اند.

۴-۲- استدلال دوم

این استدلال را هم که به استدلال اول بی‌ربط نیست ولی می‌تواند به عنوان استدلالی مستقل مطرح شود، با یک مثال آغاز می‌کنیم.

شخصی از دوستش مقداری پول، مثلاً یک میلیون تومان، برای قرض طلب می‌کند. دوستش هم این پول را به وی پرداخت می‌کند. ما این عمل را در شش فرض متفاوت از لحاظ

نیت "قرض دهنده" بررسی می‌کنیم.^۱

فرض اول: با اینکه قرض دهنده خودش به این پول محتاج است، ولی با خود می‌گوید این شخص از من محتاج‌تر است و من برای رضای خدا این پول را به او قرض می‌دهم.
فرض دوم: شخص قرض دهنده به پول احتیاج ندارد ولی با خود می‌گوید این شخص محتاج است و من برای رضای خدا این پول را به او قرض می‌دهم.
فرض سوم: شخص قرض دهنده با خود می‌گوید این شخص یک انسان است و من هم یک انسان هستم، هر انسانی باید در چنین مواقعی به انسان دیگری که محتاج است کمک نماید.

فرض چهارم: شخص قرض دهنده با خود می‌گوید امروز او به من محتاج است ممکن است فردا من به او محتاج شوم. امروز، من به او کمک می‌کنم، تا فردا روزی او به من کمک نماید.

فرض پنجم: شخص قرض دهنده با خود می‌گوید پدر این دوستم فلان کاره است و ممکن است کار من به او بیفتد امروز، من به او کمک می‌کنم تا موقعی که به او احتیاج داشتم، او کارم را انجام دهد.

فرض ششم: شخص قرض دهنده برای شخص محتاج نقشه می‌کشد. بدین ترتیب که پول را به او می‌دهد تا اعتماد او را جلب کند و از او سوءاستفاده نماید و از این راه او را به امری بسیار خطرناک، مثلاً اعتیاد بکشاند.

البته این مسأله همان مسأله‌ای است در اخلاق از آن تحت عنوان (حسن فعل / حسن فاعلی) بحث می‌شود که ما آن را این‌گونه مطرح کردیم.

همین‌طور که مشاهده می‌شود، عمل خارجی در این شش فرض یک چیز بیشتر نیست و آن عبارت است از "کمک مالی شخصی به دوستش به میزان یک میلیون تومان به عنوان قرض".
ظاهر عمل در هر شش فرض و هر فرض دیگری که مشابه آن در نظر گرفته شود یکسان است. اما آیا این افراد از نظر اخلاقی یکسانند؟ آیا می‌توان گفت ما کاری به نیت آنها که مربوط به نفس و باطن آنها است، نداریم؛ آنها مقدار معینی پول به شخصی که محتاج است داده‌اند، نیت آنها هر چه می‌خواهد باشد؛ آنها به لحاظ اخلاقی کار خوبی کرده‌اند؟! مسلم است که این‌طور نیست. درست است که اگر فقط و فقط فعل آنها را در نظر بگیریم (حسن فعلی) می‌توانیم بگوییم، از حیث کمک به شخص محتاج کار "خوب"ی صورت گرفته است؛ ولی ما شخص اول

۱ فرض ما بر این است که تمام قرض دهنده‌ها در نیت خود صادقند. نکته‌ی دیگر اینکه این فرض‌ها می‌تواند بسیار متنوع باشد.

را (در فرض اول) "ایثارگرِ مخلص"، دومی را "مخلص"، سومی را "انساندوست"، چهارمی را "عافیت طلب"، پنجمی را "فرصت طلب" و ششمی را "جانی و فریبکار" می‌نامیم و مسلم است که این صفات ابدأً مربوط به فعلی که انجام داده‌اند نیست. پس مربوط به چیست؟ مربوط به "خُلُق"، "سرشت" و "صفت نفسانی" آنهاست.

در این مورد و موارد مشابه دیگر نیز ما هرگز از ظاهر فعل نخواهیم توانست این همه صفت نفسانی متفاوت را تشخیص دهیم. بلکه تشخیص این نیت که به تعبیر روایات روح عمل را تشکیل می‌دهند و عمل بر اساس آن‌ها ارزشگذاری می‌شود، بسیار سخت است و نیازمند مشاهده‌ی اعمال و رفتارهای مختلف شخص است، تا آن صفت نفسانی شناخته شود.

این مطلب همان چیزی است که در احادیث روایت شده از معصومین علیهم‌السلام آمده است. "الاعمالُ بِالنِّیَّاتِ" (حجتی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴) یعنی: "[چگونگی] اعمال [وابسته] به نیت است." یا "نِیَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَ نِیَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ وَ كُلُّ عَامِلٍ یَعْمَلُ عَلٰی نِیَّتِهِ". (کلینی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۴-۱۳۳) یعنی: "نیت مؤمن از عملش بهتر و نیت کافر از عملش بدتر است. هر عمل‌کننده‌ای بر اساس نیتش عمل می‌کند". مفاد این روایات بیان می‌دارد که اصل، حقیقت و ریشه‌ی یک عمل در نیت و باطن شخص است و باطن و صفات باطنی اصل است نه عمل.

بر اساس بیانات فوق می‌توانیم استدلال زیر را تنظیم کنیم.

(۱) انسان دارای "صفات نفسانی" است.

(۲) انسان دارای "عمل" است.

(۳) اخلاق را می‌توان هم بر اساس "صفات نفسانی" انسان تعریف کرد و هم بر اساس "عمل" او.

(۴) افعالی وجود دارند که با نگاه ظاهری به آن‌ها یک صفت نفسانی بیشتر از آن‌ها استنتاج نمی‌شود در حالی که صفات نفسانی متعدد و متناقضی می‌تواند داعی آن عمل باشد.

(۵) اگر بخواهیم اخلاق را بر اساس عمل تعریف کنیم بدین معنی است که عمل را ملاک ارزشگذاری اخلاقی قرار داده‌ایم. در این صورت بسیاری از ارزشهای اخلاقی "بد به خوب" بدل می‌شوند. زیرا فعلی که ظاهرش (حسن فعلی‌اش) خوب است ولی نیت صاحبش (حسن فعلی‌اش) بد است، مانند مثال فوق و هزاران مثال دیگر، باید خوب تلقی شود.

(۶) پاسخ به یک اشکال: ممکن است بر مقدمه‌ی ۵ این اشکال وارد شود که چه اشکالی

۱ منیه المرید تألیف شهید ثانی ص ۲۷ و کنز العمال ج ۳ صص ۴۲۴-۴۲۲. (این آدرس‌ها برگرفته از کتاب آداب تعلیم و تربیت است).

دارد ما اخلاق را بر اساس عمل (حسن فعلی) تعریف کنیم ولی ملاک ارزشگذاری آن همان نیت (حسن فاعلی) باشد؟ به عبارت دیگر مستشکل می‌گوید: تعریف اخلاق بر اساس عمل با نحوه‌ی ارزشگذاری آن منافاتی ندارد. پاسخ ما این است که وقتی می‌شود، بلکه بهتر است اخلاق را بر اساس موضوعی "ابهام‌زا" تعریف کرد، چرا باید آن را بر اساس موضوعی "ابهام‌زا" بلکه "مشکل‌زا" تعریف کنیم؟

۷) نتیجه این‌که: بهتر است اخلاق را بر اساس صفات نفسانی تعریف کنیم، آن‌گونه که علمای اخلاقی مسلمان این کار را انجام داده‌اند و مهم‌تر این‌که با روایات معصومین علیهم‌السلام، لا اقل سازگارتر است.

۴-۳- استدلال سوم

استدلال سوم مبتنی بر بررسی این نکته است که: آیا آثار ماندگارِ افعال اخلاقی متوجه "صفات نفسانی" انسان است یا "خودِ این افعال"؟

می‌دانیم که انسان در بدو تولد دارای استعدادهای فراوان جسمی و روحی (نفسانی) است. یعنی هم جسم او و هم روحش در حال رشد و بالندگی هستند. امروزه معمولاً از تکامل روحی با عنوان شکل‌گیری شخصیت یاد می‌شود، ما هم در اینجا همین اصطلاح را به کار می‌بریم. بین شخصیت انسان و اعمال او، از حیث تأثیرگذاری، رابطه‌ای دو طرفه وجود دارد. شخصیت هر فردی منجر به صدور اعمالی از او می‌شود که متناسب با آن است. اعمال وی نیز در شکل‌گیری شخصیتش مؤثر است. حال سؤال این است که بین این دو، یعنی بین "شکل‌گیری شخصیت" انسان و "اعمال و رفتار" او کدامیک اصل و کدامیک فرع است؟ به نظر می‌رسد از آنجا که اعمال انسان، از حیث "ظاهر" در زمان متصرم و نابود می‌شوند و آنچه باقی می‌ماند شخصیت انسان است، می‌توان نتیجه گرفت که "شخصیت" یعنی همان نفس انسان اصل است و "رفتار" وی فرع. معنی این سخن این است که آثار ماندگارِ افعال اخلاقی متوجه نفس انسان و صفاتی است که این نفس به خود می‌گیرد، نه متوجه خودِ ظاهریِ این افعال.

توضیح اینکه: "ظاهر" رفتار و اعمال انسان در طبیعت از بین می‌رود و آنچه باقی می‌ماند نفس و شخصیت اوست. تمام خوبی‌ها و بدی‌هایی که در رفتار و اعمال رخ می‌دهد، در نهایت موجب شکل‌گیری نفس و شخصیت انسان می‌شود که باقی است و نکته‌ی مهم هم همین است، یعنی "ظاهر" اعمال و رفتار "فانی" و نفس و شخصیت "باقی" است. تمام این توضیحات را می‌توان در این جمله خلاصه کرد: آنچه که از "اخلاق" تأثیر ماندگار می‌پذیرد، نفس و شخصیت "باقی" انسان است، نه "ظاهر" اعمال و رفتار "فانی" او.

نکته‌ی مهم دیگری که استدلال را تکمیل و شبه‌ای را نیز دفع می‌کند این است که اخلاقیون وقتی اخلاق را بر اساس رفتار تعریف می‌کنند، منظورشان از رفتار، ظاهر رفتار است نه

باطن اعمال، که بخواهیم بگوییم، طبق نظر قرآن کریم انسان بر اساس اعمالش محاسبه می‌شود و مستوجب جزا و پاداش می‌شود و یا اعمال بر روی قلب تأثیر می‌گذارد که منظور قرآن باطن اعمال است. هر عملی ظاهری دارد و باطنی و سخن ما نیز دقیقاً همین است که ظاهر اعمال در دنیا متصرم و نابود می‌شود و باطن آن که انسان‌ساز است و در واقع شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد باقی است.

می‌توان بیانات فوق را به صورت استدلال زیر نوشت.

(۱) انسان دارای "صفات نفسانی" است.

(۲) انسان دارای "عمل" است.

(۳) اخلاق را می‌توان هم بر اساس "صفات نفسانی" انسان تعریف کرد و هم بر اساس "عمل" او.

(۴) اخلاقیونی که اخلاق را بر اساس رفتار تعریف می‌کنند، منظورشان ظاهر عمل است. مثلاً می‌گویند فعل راستگویی فعل خوبی است، منظورشان همان گفتار مطابق واقع است که دو طرف دارد یکی سخن و دیگری واقعه یا مسأله‌ای که سخن به آن مربوط است. که هم ظاهر سخن و هم ظاهر وقایع نابود شدنی است. هرچند باطن آن که انسان‌ساز است باقی است.

(۵) اگر بخواهیم اخلاق را بر اساس رفتار تعریف کنیم، آن را بر اساس امری فانی تعریف کرده‌ایم که متصرم در زمان و نابود شدنی است. هر چیزی که نابود شدنی باشد، وضعیت ثابت و پایداری ندارد و تکیه بر آن صحیح نیست. تعریف اخلاق به رفتار باعث می‌شود توجه محقق از حقیقت انسان، یعنی نفس او که باقی است به ظاهر اعمال او که فانی است معطوف شود. این سلب توجه از "اصل" که نفس و باطن انسان‌ساز اعمال است و جلب توجه به "فرع" که ظاهر اعمال است، دو مسیر متفاوت بر روی محقق می‌گشاید و او را به سمت مسائل کم اهمیت‌تر می‌کشاند. اما اگر برعکس عمل کنیم و اخلاق را به صفات نفسانی تعریف نماییم، اولاً به جایگاه والای حقیقت انسان توجه کرده‌ایم، ثانیاً جایگاه حقیقی عمل را که همان باطن انسان‌ساز عمل است به آن بخشیده‌ایم.

(۶) نتیجه این که: بهتر است اخلاق را بر اساس صفات نفسانی تعریف کنیم، آن‌گونه که علمای اخلاقی مسلمان این کار را انجام داده‌اند.

۴-۴- نکته‌ای در قرآن که مؤید استدلال‌هاست

نکته‌ی دیگری که استدلال‌های ما را تأیید می‌کند آیاتی از قرآن کریم است که در آنها از "ایمان" و "عمل صالح" سخن گفته شده است. می‌دانیم که هرگاه در قرآن کریم سخن از این دو به میان می‌آید، ابتدا مسأله‌ی "ایمان" و پس از آن "عمل صالح" مطرح می‌شود. نکته‌ای که مفسران از آن "تقدم" ایمان بر عمل صالح را استنباط می‌کنند.

« در بسیاری از آیات قرآن، ایمان و عمل صالح در کنار هم واقع شده‌اند به گونه‌ای که نشان می‌دهد این دو جدایی‌ناپذیرند و به راستی هم چنین است؛ زیرا ایمان و عمل مکمل یکدیگرند. ایمان اگر در اعماق جان نفوذ کند، حتماً شعاع آن در اعمال انسان خواهد تابید و عمل را عمل صالح می‌کند ... اصولاً ایمان همچون ریشه است و عمل صالح، میوه‌ی آن؛ وجود میوه‌ی شیرین دلیل بر سلامت ریشه است و وجود ریشه‌ی سالم سبب پرورش میوه‌های مفید. » (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۸۰)

* نتیجه اینکه استدلال‌ها نشان می‌دهد، نوع نگاه فلاسفه و دانشمندان معاصر غربی به اخلاق نگاه دقیقی نیست و باید در آن تجدید نظر شود. نگاه دقیق‌تر و بهتر به این موضوع همان نگاه فلاسفه و دانشمندان اسلامی است. در اخلاق اسلامی به ریشه و سر منشأ اخلاق یعنی "نفس" و "صفات نفسانی" بیشتر توجه می‌شود، هرچند از "اعمال و رفتار" نیز غفلت نمی‌شود و از آن‌ها به عنوان عامل شخصیت‌ساز یاد می‌شود. اما اخلاق معاصر غربی اگر نگوییم تمام توجه خود را، می‌توانیم بگوییم غالب توجه خود را به مقوله‌ی "اعمال و رفتار" معطوف نموده و به مشکل بسیار جدی "غفلت" از "نفس" و "صفات نفسانی" که حقیقت اصلی انسان را تشکیل می‌دهد دامن زده است.

ممکن است ما مسلمانان به خاطر داشتن منابع اخلاقی و توجه به نفس و حقیقت انسان که در متون دینی بسیار بر آن تکیه شده است، از اهمیت این مسأله غافل باشیم. اما همانطور که مشاهده کردیم، بسیاری از نویسندگان اخلاقی غرب که به گرفتار عدم توجه به صفات نفسانی شده‌اند و ما نام بیش از ده تن از آن‌ها در این مقاله ذکر کردیم و مسلماً تعداد آن‌ها بیش از این است و روز به روز هم بیشتر می‌شود، به اهمیت موضوع پی برده‌اند و بر آن تأکید می‌ورزند. ما نیز اگر بخواهیم از این مسأله غفلت کنیم دیری نخواهد پایید که همانند غرب امروز گرفتار آن خواهیم شد.

نتیجه‌گیری

این مقاله چند نتیجه‌ی مهم در پی دارد.

اول این‌که: اصل و ریشه‌ی هر سه واژه‌ی "اخلاق"، "Ethics" و "Moral" به یک معنا و به معنای خو، خصلت و سرشت باطنی انسان است. این نکته می‌تواند مؤید فطری بودن اخلاق باشد.

دوم این‌که: بین اخلاق اسلامی و اخلاق غربی معاصر تفاوت رویکردی وجود دارد که بسیار مهم است. رویکرد اخلاق اسلامی، توجه بیشتر به صفات نفسانی است که نوع نگاه به عمل را هم به "سازنده‌ی خلق و شخصیت" بدل کرده است. در حالی که اخلاق غربی که رویکرد آن توجه به رفتار است از اهمیت توجه به صفات نفسانی و شخصیت عامل اخلاقی بازمانده است.

سوم این که: این تفاوت رویکرد در تعاریفی که از اخلاق ارائه می‌شود متجلی است. چهارم این که: سه استدلال مطرح شده در مقاله اثبات کرد، تعاریفی که "فلاسفه و اخلاقیون معاصر غربی" از اخلاق به عمل آورده‌اند، یعنی تعریف اخلاق به "رفتار"، تعریف دقیقی نیست. همان استدلالها نشان داد که تعریف "عالمان اخلاق مسلمان" از این واژه، یعنی تعریف به "صفات باطنی"، تعریف کارآمدتر و دقیق‌تری است.

پنجم این که: این تفاوت در تعریف، نتایج بسیار مهمی به دنبال دارد. اولاً اگر اخلاق با رفتار تعریف شود خود به خود غفلتی نسبت به حقیقت انسان یعنی روح و نفس او پیدا خواهد شد که انسان را از حقیقت دور خواهد کرد. ثانیاً تعریف یک موضوع ابتدای شروع تحقیق درباره‌ی آن موضوع است. تعریفی که توجه انسان را به سمت خاصی معطوف و از سمت خاصی دور کند، جهت‌گیری او را عوض خواهد کرد. عوض شدن این جهت‌گیری و رویکرد عواقب بسیاری دارد. مثلاً بسیاری از موضوعات را حذف و بسیاری از موضوعات دیگر را پیش می‌کشد. مسأله زمانی بفرنج خواهد شد - که امروزه در غرب بفرنج شده و به موضع‌گیری‌های شدید علیه آن منجر شده است - که مسائل اصلی و حیاتی زندگی انسان که سعادت و شقاوت انسان در گرو آن است به خاطر این تغییر رویکرد حذف شوند.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ادواردز، پل، ۱۳۷۸، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، تبیان
- ۳- اونی، بروس، ۱۳۸۱، نظریه‌ی اخلاقی کانت، ترجمه علیرضا آل بویه، قم، بوستان کتاب قم
- ۴- پاپکین، ریچارد؛ استرول، آروم، ۱۳۷۸، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران، حکمت
- ۵- پالمر، مایکل، ۱۳۸۹، مسائل اخلاقی، ترجمه علیرضا آل بویه، تهران، سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ
- ۶- پیک حرفه، شیرزاد، ۱۳۹۴، فایده‌گرایی، تهران، نگاه معاصر
- ۷- حجتی، سید محمد باقر، ۱۳۹۰، آداب تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- ۸- شبّر، عبدالله، ۱۳۷۷، کتاب الاخلاق، ترجمه محمد رضا جباران، قم، هجرت
- ۹- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن حسن، ۱۳۵۶، اخلاق ناصری، تهران، چاپخانه زر
- ۱۰- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۰، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت
- ۱۱- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۷۵، اصول کافی ج ۳، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران، گلگشت
- ۱۲- مدرسی، سید محمد رضا، ۱۳۸۸، فلسفه اخلاق، تهران، سروش
- ۱۳- مسکویه، ابوعلی، ۱۳۷۳، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم، بیدار
- ۱۴- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، اخلاق درقرآن ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- ۱۵- مک اینتایر، السدیر، ۱۳۹۰، در پی فضیلت، ترجمه حمید شهریاری و محمد علی شمالی، تهران، سمت
- ۱۶- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۸، تفسیر نمونه ج ۱، تهران، دار الکتب الاسلامیه
- ۱۷- مور، جرج ادوارد، ۱۳۶۶، اخلاق، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، علمی و فرهنگی
- ۱۸- نراقی، محمد مهدی، ۱۳۸۳ (ه.ق)، جامع السعادات ج ۱، النجف الاشرف، جامعه النجف الدینیّه
- ۱۹- هیر، ریچارد مروین، ۱۳۸۳، زبان اخلاق، قم، طه، چ اول
- 20- Driver, Julia, 2012, consequentialism, Usa & Canada, Routledge
- 21- Foot, Philippa, 2002, Virtues and Vices, In: Virtues and vices and other essays in moral philosophy, oxford, oxford university press
- 22- Kant, Immanuel, 1964, Critique of pure reason, Norman kemp smith, London, R&R.Clark.Ltd.
- 23- Parfit, Derek, 1984, Reasons and persons, Oxford, Clarendon press
- 24- Pettit, Philip & Smith, Michael, 2000, Global Consequentialism, In: Morality, Rules and Consequences, Edited by: Hooker, Broad & Mason, Ehinor & Dale E., Edinburgh, Edinburgh university press
- 25- Von Wright, Georg Henrik, 1963, The varieties of Goodness, Routledge & Kegan Paul Ltd
- 26- Williams, Bernard, 2008, The sense of the past: Essays in the history of philosophy, Princeton, princeton university press

اخلاق و دین از نگاه شلایر ماخر

حسن قنبری^۱

چکیده

در این نوشتار ابتدا به اهمیت جایگاه «شلایر ماخر» به عنوان بنیانگذار الاهیات جدید مسیحی و سپس به تاثیر «کانت» بر اندیشه وی اشاره می شود. در ادامه به تعریف دین در تفکر وی پرداخته می شود؛ در این باره گفته خواهد شد که مهمترین کار شلایر ماخر مستقل ساختن دین از همه حوزه های تجربه انسانی است. بر همین اساس این نکته برجسته می شود که بین دین و اخلاق به عنوان مجموعه ای از باید و نبایدهای انسانی، هیچ نسبت علت و معلولی برقرار نیست و فروکاستن دین به اخلاق آن چنان که در اندیشه «کانت» آمده است، از نظر «شلایر ماخر» مردود است.

کلیدواژه‌ها

شلایر ماخر، کانت، دین، اخلاق.

طرح مسأله

اغلب متفکران و الهی دانان فردریک دانیل ارنست شلایرماخر^۱ را مؤسس الاهیات جدید پروتستان می دانند. « کارل بارت به درستی گفته است که شلایرماخر نه تنها بنیانگذار یک مکتب فکری بلکه بنیانگذار دورانی نوین است» (لین، ۱۳۸۱ ص ۳۷۹). « روح مدرنیته به واسطه ی شلایر ماخر در الاهیات دمیده شد، او تجسم تحول در الگوی قدیم و تأسیس الگویی جدید در الاهیات است» (kung, 1995, 694) امیل برونر می گوید: درباره اهمیت تاریخی این متفکر همین بس که یک صد سال پس از وی هنوز نزاع با وی ضرورت دارد (Jones, 2004, p311).

در سال ۱۷۶۸ در برسلاو، واقع در لهستان کنونی، متولد شد. پدرش الهی دان و کشیشی از کلیسای اصلاح شده بود که در ارتش خدمت می کرد و مدت ها طرفدار جنبش پارساگرایی^۲ بود. او نیز در محیط پارساگرایی تربیت یافت و وارد دانشکده الاهیاتی شد که تعلیم پارساگرایی در آن غلبه داشت. «اما محیط پارساگرا نتوانست او را قانع کند زیرا در جست و جوی احساسات ماورای طبیعی و گفت و گوی صمیمی با عیسی مسیح بود» (Kung, 2000, p158). بنابراین برای تکمیل تحصیلات خود به دانشگاه هال رفت؛ دانشگاهی که دژ مستحکم نهضت روشنگری آلمان بود و بزرگان این نهضت نظیر کریستین ولف، ایمانوئل کانت در آنجا کار کرده و آثار خود را منتشر ساخته بودند. ورود به این دانشگاه به ویژه دانشکده الاهیات آن نقطه عطفی در زندگی و اندیشه شلایرماخر بود. این نقطه عطف در واقع با آشنایی او با آثار کانت به ویژه کتاب ممنوعه *درآمدی بر متافیزیک آینده*^۳ و در نتیجه، آشنایی او با نهضت روشنگری پیش آمد. این کتاب کانت چنان تأثیری بر او داشت که باعث شد که نه با دیده پارساگرایانه بلکه با دید روشنگری به جهان نظر کند. شلایرماخر دو سال در این دانشگاه به تحصیل الاهیات پرداخت که حاصل آن توجه خاص به عقل گرایی و نوعی تنفر از عقاید جزمی بود.

سال های ۱۷۶۹ تا ۱۸۰۲ سال های سرنوشت سازی برای شلایرماخر بود، او در این سال ها مقام واعظ کلیسای اصلاح شده را در بیمارستان بزرگ برلین عهده دار بود. او که اندیشه های پارسا گرایی و عقل گرایی را در خود آمیخته بود به الهی دانی مدرن مبدل شد. وظیفه ی او در این بیمارستان موعظه ی مردم عادی بود. بنابراین وقت کافی برای اندیشیدن درباره ی مدرنیته داشت. در جامعه شهری برلین مردم درباره ی شعر، تاریخ، علم و سیاست سخن می گفتند. در اثر نهضت بزرگ روشنگری تحولات مهمی در فرهنگ و زندگی روزمره مردم به وجود آمده بود. بنابراین شلایرماخر که تا آن زمان در تنهایی و سکوت به مدرنیته اندیشیده بود فرصت یافت که

1. Frederick Daniel Ernest Schleirmacher
2. Pietist
3. Prolegomena to a Future Metaphysic

به نحو عینی با پیامدهای مدرنیته مواجه شود. همین امر او را با این پرسش مواجه ساخت که آیا انجام اصلاحات در الاهیات ممکن و ضروری است؟ (Kung, 2000, p61)

بر این اساس اغلب مفسران و شارحان شلایرماخر اهمیت و نقش مهم وی در تفکر جدید را در حوزه دین بررسی کرده اند و کمتر به دیدگاهی در حوزه اخلاق اشاره کرده اند. بیشترین تأکید شلایرماخر بر استقلال دین و نفی فروکاستن آن به دیگر حوزه های تجربه بشری است. "از یک طرف دغدغه استقلال دین از متافیزیک یعنی تأملات نظری را داشت و از طرف دیگر بر استقلال آن از اخلاق تأکید داشت" (Kung 1995, p699) شلایرماخر هنگام بحث درباره دین ابتدا از نوعی بیان سلبی بهره می برد؛ در واقع ابتدا بیان می کند که دین چه چیزهایی نیست. بر همین اساس اشاره می کند که دین اخلاق نیست و این جا می توان نوع نگاه وی به اخلاق را دید. با توجه به اینکه شلایرماخر بسیار متأثر از ایمانویل کانت فیلسوف بزرگ روشنگری است به نظر می رسد که بحث درباره نگاه وی به اخلاق تا حدی مستلزم نظر کردن به دیدگاه کانت در این باره است.

تأثیر کانت

به یقین می توان گفت که شلایرماخر بیشترین تأثیر را از کانت پذیرفت، در جای جای آثار و اندیشه های او ردپای کانت را می توان مشاهده کرد. «بیشتر آثار اولیه فلسفی خویش را درباره کانت نوشت. این امر باعث شد که به اعتقادات سنتی به دیده تردید بنگرد. در واقع مطالعه آثار کانت به زندگی او شکل داد؛" در معرفت شناسی خود تا پایان عمر پیرو کانت باقی ماند. همچنین از نظر وی عقل ناب در بیرون از افق تجربه آدمی توانایی ندارد. (کونگ ۱۳۸۶ ص ۲۰۱)

در واقع انقلاب معرفت شناسی کانت که در کتاب مهم نقد عقل محض بیان شده است از یک طرف فهم قدیمی از دین را دچار چالش کرد و از طرف دیگر نگاه الاهیاتی به اخلاق را نیز متحول ساخت. "در واقع کانت مبنای متافیزیکی هم الاهیات سنتی و هم الاهیات عقلی را تضعیف کرد" (Jones, 2004, p313). با این وصف حاصل این نگاه به دین و اخلاق بی مبنا شدن اخلاق دینی بود. بر این اساس شلایرماخر به عنوان پدر الاهیات جدید باید ابتدا شان و جایگاه دین را احیا می کرد و در ادامه به بررسی کارکرد اخلاق می پرداخت.

دین از نگاه شلایرماخر

شلایرماخر در بخش دوم از کتاب مهم درباره دین خود به بیان گوهر و ماهیت حقیقی دین می پردازد. از منظر شلایرماخر ماهیت دین در "تجربه دینی" قرار دارد. بنابراین دینداری به معنای داشتن تجربه دینی است. به عبارت دیگر دیندار کسی است که با ادراک شهودی امر نامتناهی را تجربه کرده است. این تجربه در واقع یعنی ادراک حسی امر نامتناهی اما ادراک حسی

به معنای متعارف آن منظور نیست بلکه احساس در اینجا به معنای چشیدن است. بنابراین دینداری از منظر شلایرماخر یعنی احساس وابستگی مطلق به امر نامتناهی، یگانه و سرمدی است. چنان که بیان شد رکن اساسی این دینداری احساس وابستگی به امر نامتناهی است، بسته به شدت و ضعف این احساس دینداری نیز شدت و ضعف می‌یابد؛ قوت این احساسات است که میزان دینداری شما را معین می‌کند. «هرقدر احساس درست‌تر، دقیق‌تر و مشخص‌تر باشد، تأثیرش بیشتر است» (Schleirmacher, 1995, p.29). دین حقیقی احساس و چشیدن امر نامتناهی است (Jones, 2004, p.315). این احساس با شهود همراه است و ذات حقیقی دین با شهود بر انسان آشکار می‌شود. درباره اهمیت شهود می‌گوید: هرچیزی باید با شهود آغاز شود کسانی که میل به شهود امر نامتناهی ندارند فاقد معیار برای فهم اند. در ادامه همگان را به آشنایی با مفهوم شهود عالم دعوت و خود به توضیح آن می‌پردازد. شهود بالاترین و عام‌ترین قاعده دین است که بر اساس آن انسان می‌تواند هرجایی در دین پیدا کند و از طریق آن می‌توان ماهیت و محدودیت‌های دین را مشخص کرد. هر شهودی با نوعی تأثیر امر مشهود بر شخص شهود کننده آغاز می‌شود، تأثیری که شخص مطابق با سرشت خاص خود آن را به چنگ می‌آورد و درک می‌کند (Schleirmacher, 1995, p.24).

براین اساس از منظر شلایرماخر مردمان در عهد باستان به واسطه شهود توانستند نوع بی‌ظیوری از زندگی را در تمام عالم به عنوان کار یک موجود همه جا حاضر درک کنند که همان دین بود که نام خدا را به آن نهادند و معبدهایی برای آن ساختند؛ آنان کارعالم را درک کرده بودند و به آن فردیت و شخصیت دادند. آنان، در ورای همه تغییرات و همه بدی‌های ظاهری، فعالیت دائمی و همیشه زنده جهان و روح آن را شهود می‌کردند (Ibid, p.25).

دین اخلاق نیست

چنان که بیان شد شلایرماخر بحث مستقلی درباره اخلاق ندارد؛ تمام بحث‌های او در این باره را باید هنگام بحث از دین دنبال کرد. از منظر شلایرماخر اخلاق به توسعه نظامی از وظایف و رابطه انسان‌ها با عالم می‌پردازد؛ اخلاق با مرجعیت نامحدودی که برای خود قایل است به اعمالی فرمان می‌دهد و اعمالی را منع می‌کند (Schleirmacher, 1995, p.20). در واقع در تفکر مدرن این اعمال یا از عقل بشری سرچشمه می‌گیرند (عقل نظری در الاهیات عقلی) یا از عقل عملی (در اندیشه کانت) و یا دین به آنها فرمان می‌دهد (اخلاق دینی) که در هر حال با استقلال دین منافات دارد. "در حالی که گرایش بسیاری از نظریه پردازان قرن هجدهم این بود که عناصر عقلی و اخلاقی دین را توضیح دهند، شلایرماخر به جداسازی این عناصر از دین همت گماشت" (Jones, 2004, p.316). به علاوه‌ها نظر شلایرماخر هر کدام از تجربه‌های انسانی منبع خاصی دارند. "همان طور که علم و اخلاق از توانایی‌های بشری یعنی از عقل یا وجدان نشات

می‌گیرند، دین نیز از شهود و احساس آدمیان نشات می‌گیرد" (Ibid, 2004, p315). دین نباید به تحقیق در عالم بپردازد تا وظایف و اعمالی را از آن استنتاج کند. دین مجموعه‌ای از قوانین نیست. در تصور عمومی دین تنها شامل چنین حوزه‌هایی است. حتی در میان فرهیختگان ترکیبی از عقاید مربوط به برترین موجود یا جهان و مربوط به تصوراتی از زندگی انسانی دین نامیده می‌شود. اما این تصور از دین کلاً باید پاک شود (Schleirmacher, p20). در اینجا ذکر سخنی از واتر استیسی خالی از وجه نیست: دین عطش روح به امر ناممکن، امر دست نیافتنی، امر تصورناپذیر است... هر چیزی که کمتر از این باشد دین نیست - هر چند ممکن است امری بسیار تحسین‌آمیز نظیر اخلاق باشد (استیسی ۱۳۸۸ ص ۲۱).

بر این اساس شلایرماخر نیروی برتری برای دین قابل می‌شود و جایگاه آن را فراتر از اخلاق می‌برد. در این باره می‌گوید باید اعتراف کرد که دین بالاتر از فلسفه است و متافیزیک و اخلاق تابع آن هستند (Schleirmacher, p20). در اینجا او با کانت اختلاف نظر دارد زیرا از منظر کانت دین کاملاً تابع اخلاق است. کانت وقتی که نتوانست وجود خدا و مباحث دینی به طور کلی را در عقل نظری ثابت کند به سراغ اخلاق و عقل عملی رفت و پس از اثبات استقلال حوزه اخلاق به این نتیجه رسید که باید به وجود خدا به عنوان موجودی که رابطه میان فضیلت و سعادت را متعادل می‌سازد اعتراف یا در واقع فرض کرد. به عبارت دیگر از منظر کانت اخلاق به دین منتهی می‌شود زیرا گرچه اخلاق در ذات خود نیاز به تصور هیچ غایت بیرونی به عنوان دلیل و زمینه ساز خود ندارد اما تصور یک غایت بیرونی به عنوان نتیجه تعیین اراده خیر برای اخلاق ضروری است (kant, 1995, p34) این در واقع نوعی اصالت دادن به حوزه اخلاق و تبعیت دین از آن است.

همچنین تعریف کانت از دین با تعریف شلایرماخر متفاوت است. کانت دین را چنین تعریف می‌کند: مجموعه تکالیف چنان که گویی همه آنها فرمان‌های الهی‌اند و تنها کارکرد این دین تقویت اراده خیر است (Ibid, 1995, p37). بنابراین میتوان گفت که از منظر کانت دین چیزی جز انجام فرمان‌های اخلاقی نیست و حال آنکه شلایرماخر صریحاً این تصور از دین را رد کرد.

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که در بحث از منشأ اخلاق شلایرماخر با کانت هم عقیده است که اخلاق امری بشری است، به عبارت دیگر از عقل انسانی نشأت می‌گیرد. اما شلایرماخر درباره شأن و جایگاه اخلاق با کانت اختلاف دارد؛ از منظر کانت اخلاق به دین منتهی می‌شود پس شأن و جایگاه آن بالاتر از دین است در حالی که دین از نگاه شلایرماخر والاتر از اخلاق است.

پس «شلایرماخر در مباحث اخلاق و دین از کانت پیروی نکرد... در منظر کانت خدا اصل

نظام بخش معرفت انسانی است و حال آنکه [به نظر شلایرماخر] باید اصل هستی بخش باشد» (kung,2000,p160) از نظر شلایر ماخر دین از مقوله اخلاق و عمل نیست، بدین معنا که دین از راه عمل اخلاقی بر جهان تأثیر بگذارد تا عالم کائنات را به واسطه قدرت آزادی و اراده الهی انسان ترقی و تکامل بخشد(کونگ ۱۳۸۶ ص ۲۱۲) به عبارت دیگر می توان گفت که از نظر شلایرماخر دین آیین دل است در حالی که اخلاق فرمان عقل یا وجدان است.

شلایرماخر در ادامه احساساتی نظیر احساس همدردی شدید با دردمندان، احساس پشیمانی عمیق از انجام اموری که با انسانیت اصیل ناسازگارند، احساس تمایل متواضعانه برای سازگاری با الوهیت، احساس حفظ نفس در برابر مرگ و نیستی را دین می داند؛ احساساتی که در بدو نظر جزو قلمرو اخلاق به نظر می آیند. همچنین است دیگر احساساتی که یک طرف آنها جهان و طرف دیگر وجدان آدمی است. در واقع همان "تعهدات مربوط به وجدان، محبت و انسانیت که مبتنی بر بینش انسان اند و دولت نمی تواند آنها را الزامی کند" (Kung,1998,p102). مردمان قدیم این احساسات را "پارسایی" می نامیدند و آنها را به دین نسبت می دادند (Schleirmacher,1996,p46). ما این احساسات را می شناسیم اما ممکن است آنها را اموری اخلاقی بدانیم و آنها را در اخلاق جای دهیم. اما چنین نیست؛ اخلاق خواهان محبت و تأثر نیست بلکه طالب عمل است. اخلاق برای هیچ چیز جز قانون خود احترام قایل نیست و هر آنچه را از روی شفقت و امتنان انجام گیرد محکوم می کند. در مقابل، احساسات درونی ما باید این دیدگاه اخلاق را بپذیرد که هدف از همه این احساسات ایجاد عمل نیست؛ این ها در پدید آمدن و تداوم خود کفا هستند. اگر این نوع احساسات را در اخلاق یا دیگر حوزه ها یافتید بدانید که دزدیده شده اند. دین به عنوان مالک و صاحب این احساسات خادم اخلاق یا حوزه دیگری که به عمل تعلق دارد نیست (Ibid).

از همین منظر نگاه شلایرماخر به بعد اجتماعی دین نیز جالب است: در خطابه چهارم خود به بحث درباره عنصر اجتماعی دین می پردازد. ابتدا متذکر می شود که دین ضرورتاً باید اجتماعی نیز باشد. عنصر اجتماعی نه تنها ذاتی انسان است بلکه در سرشت دین نیز قرار دارد. زیرا انسان نمی تواند رابطه خود را با آنچه خود ساخته است قطع کند و در ارتباط دوسویه خود باید آنچه را که در درون او است بیان و منتقل کند. بر این اساس انسان از دوران کودکی به بعد دغدغه انتقال شهودات و احساسات داشته است. آدمی می خواهد که برای احساسات و شهودات خود شاهد و شریکی داشته باشد (Ibid,p73). از طرف دیگر برخی از انسان ها می خواهند آنچه را که به نحو بی واسطه به دست نیاورده اند از طریق کس دیگری به دست آورند. بنابراین هر نوع

بیان دین برای آنان جالب است و در نتیجه به هر صدایی که آن را دینی تشخیص دهند گوش می دهند. اما بر خلاف دیگر مفاهیم، نباید در کتاب ها به دنبال مفاهیم دینی گشت. همچنین این نوع ارتباط با باطنی ترین جزء انسانیت در محاوره معمولی محقق نمی شود. نقل و انتقال در دین باید به سبک عالی تری و سبک دیگری از جامعه انجام گیرد. بنابراین دهان کسانی که قلوب آنان سرشار از دین است تنها برای جامعه ای گشوده میشود که دارای عطایای عالی باشد (Ibid,p74).

براین اساس شلایرماخر (شاید متأثر از کتاب مقدس و نیز آگوستین) این جامعه را شهر خدا می نامد که شهروندان آن با هم متحد، سرشار از احساس و عاطفه مقدس و آماده فهم هر چیزی هستند که دیگران ارائه می دهند. هریک از شهروندان می کوشد تا شهودات خود را به دیگران عرضه بدارد و آنان را به قلمرو دین هدایت کند و احساسات خود را در دل آنان بکارد (Ibid,p75) در این جامعه هر کسی یک کشیش است تا بدانجا که دیگران را به حوزه ای که خود ساخته است می کشاند و خود را به عنوان یک خبره معرفی می کند. این جامعه یک قوم و ملت کشیشی و یک جمهوری کامل (اشاره به سفر خروج ۱۹: ۶ و رساله ی اول پطرس ۲: ۵ ، ۹) است که هر کسی در آن هم هدایت می کند و هم هدایت می شود (Ibid,p76). در این جامعه عارفان، تجربه گرایان، موحدان، همه خداگرایان، همه آنانی که از منظری نظام مند به عالم می نگرند و کسانی که هنوز به نحو ابتدایی یا در خلأ ای تاریک عالم را شهود می کنند یکی هستند و یک چیز آنان را با هم متحد می سازد (Ibid,p77).

بر این اساس بعد اجتماعی دین را در ذات خود دین باید دید نه در اعمال ظاهری آن. از منظر شلایرماخر دین و افعال دینی کاملاً مستقل اند و چنان که پیش از این نیز گذشت دین او مساوی با اعمال دینی رایج در ادیان مختلف نیست. در این باره می گوید: در هر عملی، اخلاقی یا فلسفی و یا هنری، انسان برای رسیدن به مهارت تلاش می کند و مهارت همیشه امور را محدود ، سرد ، یک جانبه و سخت می سازد. مهارت ذهن انسان را معطوف به یک نقطه می کند و این نقطه همیشه امری محدود و متناهی است. آیا محدود شدن به امر متناهی توان نامحدود ما را به طور کامل برآورده می سازد؟ آیا بزرگترین بخش آن را بلااستفاده نمی سازد؟ ... بر این اساس گاهی انسان ها مجبور می شوند که در میان امور متناهی یک امر نامتناهی برای خود بسازند تا شاید توان نامحدود خود را مصروف آن سازند اما این بدون داشتن دین میسر نیست. مهارت صرفاً نوعی تکنوازی در زندگی است و اگر دین به آن افزوده نشود به صورت صداهای فردی باقی میماند. دین صداهای بسیار متنوعی را با مهارت همراه می کند و بدین ترتیب آهنگ های ساده زندگی را به یک هماهنگی پرصدا و شکوهمند منتقل می کند (Ibid,p47).

به اعتقاد شلایرماخر دین هرگز به نحو خالص و بدون زواید خود را نشان نداده است و

وظیفه ما است که امور زاید چسبیده به آن را پاک کنیم (Ibid, p21). برای اینکه قلمرو اختصاصی دین مشخص شود باید از همه ادعاها مربوط به دیگر حوزه‌ها چشم‌پوشی کرد و همه آنچه بر آن تحمیل شده است کنار گذاشته شود. بنابراین از نظر شلایرماخر هم کسانی که گوهر دین را اخلاق می‌دانند و هم آنانی که وظیفه اصلی دین را تعیین و توصیه به احکام اخلاقی می‌دانند، در واقع گوهر دین را فهم نکرده‌اند. از همین منظر است که شلایرماخر نگاه خاصی به ادیان تاریخی دارد. از منظر وی ادیان مختلف هر کدام صورت‌تفریدیافته دین حقیقی‌اند. این مطلب را هانس کونگ چنین بیان می‌کند: «امر نامتناهی در ذات خود و به نحو انتزاعی قابل درک نیست بلکه همواره در امر منتهای قابل درک می‌شود یعنی در اشکال گوناگون و بی‌شماری تجلی می‌یابد. نگاه به جهان همیشه نگاهی شخصی است و هیچ‌یک از نگاه‌های بی‌شمار را نمی‌توان نادیده گرفت. پس دین باید در ادیان مختلف تفرید یابد و هر کس که در جست‌جوی دین حقیقی است باید ادیان مختلف را درک کند» (Kung, 2000, p169). شلایرماخر ادیان مختلف را، که در واقع تجلیات و صورت‌های تفریدیافته دین حقیقی‌اند، "ادیان محصل" می‌نامد و آنها را در مقابل "دین طبیعی" یا عقلی قرار می‌دهد. دین طبیعی معمولاً حاوی عناصر و روش‌های فلسفی و اخلاقی است به نحوی که ویژگی بی‌ظنیر دین در آن اجازه درخشیدن پیدا نمی‌کند. در این دین نحوه زندگی مؤدبانه، نحوه سازگاری و تسامح به خوبی مشخص شده است، در مقابل، ادیان محصل دارای ویژگی‌های فوق‌العاده سخت و چهره‌های مشخص‌اند و همگی مدعی دین واقعی‌اند. اما به نظر بسیاری از مردم، بدون استثنا عامل فساد و تباهی‌اند و براین اساس مورد تنفراند (Schleirmacher, 1996, p98).

شلایرماخر در ادامه با قبول وجود فساد و تباهی در ادیان مختلف آن را ناشی از این واقعیت میداند که امر نامتناهی جامه ناقص و محدود به تن کرده و به قلمرو زمانی درآمده است اما با این حال رد پای الوهیت را باید در آنها یافت. بنابراین در اینجا می‌بینیم که شلایرماخر از ادیان محصل در مقابل دین طبیعی ظاهراً مقبول دفاع می‌کند زیرا دین طبیعی از نظر او دین نیست. در این باره نیز ذکر عباراتی از کونگ خالی از فایده نیست: «از نظر شلایرماخر دین طبیعی یا عقلی محصول تصنعی تفکر فلسفی است و سرزندگی و بی‌واسطگی دین حقیقی را ندارد، بنابراین ... تنها زمانی می‌توان دین را به درستی فهمید که به نحو عام در نظر گرفته نشود بلکه به صورت ادیان متفرد، عینی و مثبت (یهودیت، مسیحیت، اسلام و غیره) در نظر آورده شود.» (Kung, 2000, p169). به عقیده شلایرماخر باید با یک معیار درست ماهیت واقعی ادیان

1. positive religions
2. natural religion

مختلف را مورد بررسی قرار داد و تمایز میان شکل ظاهر و باطن، عناصر بومی و بیگانه و شکل مقدس و نامقدس آنها را آموخت. با این بررسی درمی یابیم که ادیان محصل اشکال مشخصی از دین هستند که در آنها دین نامتناهی خود را در متناهی آشکار می سازد. از آنجا که دین طبیعی یک ایده نامشخص، ناکافی و جزئی است هرگز نمی تواند واقعاً وجود داشته باشد و توسعه حقیقی توانایی دینی تنها در ادیان محصل امکان دارد (همان 1996, p100).
 در دین طبیعی یک دیدگاه واحد درباره شهودات دینی وجود ندارد. بنابراین یک شکل مشخص و واقعاً فردی از دین در کار نیست (Ibid, p109). بنابراین اگر کسی خواهان بررسی دین در اشکال معین آن باشد باید به ادیان محصل روی آورد که در آنها هر شهودی محتوای خاص خود را دارد و با دیگر شهودات رابطه خاصی دارد و هر احساسی دایره و تعامل خاص خود را دارد (Ibid, p111). با این حال وجود ادیان موجود مانع نمی شود که هر انسانی مطابق با سرشت و احساس خاص خود دینی را بیوراند. اینکه کسی به یکی از ادیان موجود پایبند بماند یا دینی خاص خودش تأسیس کند به نوع شهود او از عالم بستگی دارد (همان 1996, p105).

یکی دیگر از مفاهیمی که شلایرماخر هنگام بحث از دین به آن می پردازد مفهوم انسانیت است: انسان برای شهود عالم و داشتن دین باید ابتدا از انسانیت برخوردار باشد و انسانیت تنها در محبت و از راه محبت به دست می آید ... بنابراین موضوع و مواد دین در انسانیت قرار دارد (Ibid, p38). شاید به نظر آید که مفاهیمی مانند انسانیت و محبت ریشه در اخلاق دارند و بنابراین نتیجه گرفته شود که اخلاق موضوع و مواد دین است اما نگاه شلایرماخر به چنین مفاهیمی نگاه اخلاقی نیست. به نظر می رسد که مراد شلایرماخر از انسانیت رابطه انسانی خاصی است که در این جهان میان انسان ها برقرار است. او این را به تعبیر خودش با بیان رازی که در منابع دینی و شعری قدیم آمده است یعنی داستان آفرینش آدم شرح می دهد. آدم خودش تنها در بهشت زندگی می کرد. همه چیز برای او زیبا و نیکو بود. اما دنیا در برابر چشمانش گشوده نبود و خدا دید که دنیای او با تنهایی آدم هیچ است لذا شریک و همدمی برای او آفرید. در اینجا برای نخستین بار آدم صداهای زنده و معنوی را در وجود خود شنید و برای نخستین بار دنیا به روی او گشوده شد. پس از این او انسانیت را در گوشت و استخوان خود کشف کرد و دنیا را در انسانیت یافت. از این لحظه به بعد آدم توانست صدای خدا را بشنود و به آن پاسخ دهد (Ibid, p37)

این انسانیت یک جریان پویای تاریخی است و دائماً در حال پیشرفت است، به عبارت دیگر

این انسانیت دارای صورت‌ها و اشکال بسیار گوناگون و متنوعی است. به بیان شلایرماخر هر فردی ضرورتاً مکمل شهود کامل انسانیت است. هر شخص نشان می‌دهد که چگونه هر جزء بسیار کوچک انسانیت کل را محقق می‌سازد و آن را به پیش می‌برد (Ibid, p40). وقتی ما در شهود عالم مخلوقات هم‌نوع خود را ادراک می‌کنیم و برای ما آشکار می‌گردد که هر یک از آنان بدون تبعیض تجلی خاص انسانیت اند طبیعی‌ترین کار این است که آنان را در آغوش بگیریم و از صمیم قلب به آنان عشق ورزیم (Ibid, p45).

بررسی و نتیجه‌گیری

کاملاً واضح است که دین مورد نظر شلایرماخر امری کاملاً شخصی است و برای درستی یا نادرستی آن هیچ معیار همگانی بیرونی وجود ندارد. شلایرماخر خود بر این امر تأکید داشت و بر این اساس دین را امری باطنی و ناآموختنی می‌دانست. اینجا است که انتقاد هگل به شلایرماخر واقعاً وارد است که الاهیات او بیش از حد انسان‌مدار و ذهنی است (McEnhill, p239). در اینجا واقعاً این پرسش مطرح می‌شود که با چه معیار بیرونی می‌توان دینداری را از بی‌دینی بازشناخت.

همچنین رجوع وی به مفهوم "انسانیت"^۱ نیز در بحث اخلاق قابل بررسی است. به رغم دشواری تعریف و تعیین معنای انسانیت، می‌توان مراد و مقصود او را از این واژه درک کرد. از بیان شلایرماخر درباره داستان آفرینش آدم می‌توان فهمید که انسانیت از نظر او به معنای نوعی رفتار خاص است که میان انسان‌ها برقرار است. از نظر او همین رابطه انسانی موضوع دین است تا آن‌جا که می‌گوید دین می‌خواهد امر نامتناهی، نشان و تجلی آن را در انسانیت ببیند. بنابراین تاب‌دین‌جا می‌توان گفت که دینداری از نظر شلایرماخر یعنی درک بی‌واسطه، شهود و احساس این رابطه خاص انسانی. بر این اساس اگر کسی این احساس را نداشته باشد دین‌داری نیست و هر چه این احساس قوی‌تر باشد دینداری قوی‌تر است. در این‌جا این پرسش مطرح می‌شود که آیا بدون این شهود و احساس نمی‌توان به مقتضیات انسانیت عمل کرد؟ به عبارت دیگر اگر کسی به قوانین و اصول انسانیت کاملاً عمل کند چه نیازی به داشتن شهود و احساس دارد؟ این پرسش به نوعی مسئله رابطه میان عمل و نظر را تداعی می‌کند اما می‌دانیم که دین مورد نظر شلایرماخر فراتر از نظر و عمل است. او معتقد بود که داشتن نظر و عمل بدون دین‌غوروی نابجا است. همچنین از نظر او کسی که میل به شهود امر نامتناهی ندارد فاقد معیار برای فهم است.

بنابراین می توان نتیجه گرفت که اگر کسی دین نداشته باشد (یعنی فاقد شهود، احساس و تجربه انسانیت باشد) از نظراو، از عمل و حتی فهم درست برخوردار نیست و اگر هم در ظاهر مدعی داشتن آنها باشد دچار غرور بی جا است. اینجا است که شلایرماخر (مانند کانت) حوزه دین را از حوزه اخلاق جدا می کند و (بر خلاف کانت) دین را بالاتر از اخلاق می نشاند.

اما می توان این پرسش مهم را از او داشت که آیا واقعاً فقدان شهود و احساس به اقتضائات انسانیت عمل نمی کنند و یا اگر هم عمل کنند صرفاً مدعیان مغروری هستند که نه از روی درک و احساس بلکه از سر اجبار یا اکراه به آنها عمل می کنند؟ دست کم با نشان دادن نمونه های نقضی بسیار می توان به این پرسش پاسخ منفی داد. با این حال به نظر می رسد که شلایرماخر می خواسته در فضای بی بنیانی اخلاق و رفتارهای انسانی دوباره انسان ها را به یک بنیان نامتناهی بازگرداند که نه با عقل محض بلکه با احساس و شهود قابل درک است.

فهرست منابع

- ۱ - استیس والتر ترنس، ۱۳۸۸، زمان و سرمدیت، ترجمه احمد رضا جلیلی، دانشگاه ادیان و مذاهب
- ۲ - لین تولی، ۱۳۸۱، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، فروزان،
- ۳ - کونگ هانس، ۱۳۸۶، متفکران بزرگ مسیحی، گروه مترجمان، ادیان و مذاهب
- 4 - Jones Gareth, 2004, *The Blackwell Companion to modern Theology*, Blackwell publishing
- 5 - Kant Imanuel, 1995, *Religion within boundaries of mere Reason*, Edited by Allen Wood and George de Giovanni, Cambridge University Press
- 6 - Kung Hans, 1998, *A global Ethic for a global politics and global economics*, Oxford University press
- 7 Kung Hans, 1995 *Christianity, Essens, History and Future*, Continuum, New York
- 8 --kung Hans 2000 , *Great Christian thinkers*, Continuum
- 9 - McEnhill Petre and ..., 2004, *Fiftykey Christian thinkers*, Routledge - Schleirmacher Friedrich 1996 *On Religion*

جایگاه ارزش‌های اسلامی در مبانی انعطاف‌پذیری خانه‌های معاصر

آرزو محتشم^۱

مهدی حمزه نژاد^۲

چکیده

مسکن انعطاف‌پذیر با هدف پاسخگویی به نیازهای در حال تغییر انسان‌ها دارای راهکارهایی در طراحی می‌باشد، در اسلام این نیازها در قالب ارزش‌های اسلامی، منتج از اسماء الهی و اخلاق اسلامی، صفات سلبی و ثبوتی را به منظور تبیین سازوکارهای نظری این رویکرد شکل می‌دهد. پژوهش حاضر سعی دارد، با همپوشانی ارزش‌های اسلامی به صورت عام با رویکرد انعطاف‌پذیری، نشان دهد که ارزش‌های اسلامی چگونه می‌توانند در مبانی طراحی انعطاف‌پذیری مسکن منعکس گردند و تعیین‌کننده پیوندی صحیح با اصول معماری اسلامی باشد؛ در این راستا با روشی توصیفی و فرا تحلیلی، با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای و میدانی، ارزش‌های اسلامی تأثیرگذار در مسکن (حریم، تکریم، تأکید بر جمع‌گرایی، زیبایی و تذکر) که با توجه به بیشترین تذکرات در اسلام از منابع عرفانی و اخلاقی است؛ با تحلیل سیستمی AHP، با کمک نرم افزار Expert choice و پرسش‌نامه خبرگان علوم اسلامی اولویت بندی شدند؛ در واقع مقادیر کمی معیارها و زیرمعیارها، حساسیت حضور هر ارزش را با زیرمعیارهایش و در مجموع راه، مشخص می‌کند. در پایان مشخص شد که حریم، دارای بالاترین اهمیت معیاری و زیرمعیاری بوده و تعیین سلسله مراتب و همنشینی فضاها با هدف محدودیت بخشی به تغییرات آینده، باید در درجه‌ی اول مبانی طراحی مسکن انعطاف‌پذیر قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها

ارزش‌های اسلامی، انعطاف‌پذیری، مسکن، اخلاق.

۱. کارشناسی ارشد مهندسی معماری اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام رضا (ع)، مشهد،

Email: Arezomohtasham2014@gmail.com

۲. دکتری معماری و عضو هیئت علمی (استادیار) دانشگاه علم و صنعت، تهران

Email: hamzenejad@iust.ac.ir

پذیرش نهایی ۱۳۹۴/۱۱/۲۱

تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۸/۳۰

طرح مسأله

معماری به عنوان جلوه‌دهنده‌ی ارزش‌های فردی و اجتماعی در پیش‌مطالعات طراحی و نیز تأثیرگذار بر ارزش‌های اخلاقی در بعد فردی و جامعه در مرحله بهره‌برداری، دارای دو نمود تأثیرگذاری و تأثیرپذیری می‌باشد، در واقع نگاشت و نگاهداشت بخش زیادی از ارزش‌های مفید و غیر مفید در جامعه توسط این هنر در حال بروز است که هویت هر اجتماعی را شکل می‌دهد. مسکن یکی از مهم‌ترین فضاهای معماری است که رابطه‌ی مستقیم با خود انسان برقرار می‌نماید؛ لذا صورت زمینی مسکن به عملکردهای موردنیاز انسان و ابعاد انسانی جوابگو می‌باشد و سیرت معنوی آن درصدد پاسخگویی به اعتقادات و باورهای ساکنین آن است. این وجه از مسکن باید سازگار با وجه الهی ساکنین آن باشد که بر اساس خدامحوری شکل گرفته است. انسان دینی فطرتاً دارای خواست‌های انسانی است که او را به کمال الهی می‌رساند (مسائلی، ۱۳۸۸: ۲۷)

هویت‌سازی مفید و سازش با هویت‌های مفید در قالب ارزش‌های ماندگار جامعه اسلامی با اقتباس از ارزش‌های الهی مبتنی بر صفات الهی و با الهام از آن‌ها می‌تواند به معماری اعتباری دو چندان دهد؛ زیرا که ارزش‌هایی که منشأ آنها وحی و فطرت است (ارزش‌های الهی)، در جوامعی که تعالیم دین و فطرت، منشأ بسیاری از ارزش‌های اجتماعی آن‌ها را تشکیل می‌دهد؛ اعتبار این ارزش‌ها را به پذیرش یا عدم پذیرش عموم مردم وابسته نمی‌دانند و در هر حال معتبر شناخته می‌شوند و همچنین ارزش‌هایی که منشأ آن‌ها مادی است (ارزش‌های مادی) جنبه خدایی و الهی قضیه کنار می‌رود و در طول زمان و به تدریج در جامعه شکل می‌گیرند، به تناسب نیازها و شرایط اجتماعی، دستخوش تغییرات هستند؛ در واقع این جامعه است که تعیین‌کننده ارزش‌ها محسوب می‌شود، ثبات و ماندگاری در گذر زمان لحظه‌ای بوده و دیگر نمی‌توان آن را با هویت یک منطقه خاص و یک دین مشخص قلمداد نمود؛ زیرا صیانتی نگاشتی دارند و به نگاهداشت ارزش‌های فطری (دائم) بی‌توجه هستند.

در واقع ارزش‌های معتبر (الهی) در سطح جوامع اسلامی دارای ویژگی‌های زیر می‌باشند:

- ۱- ارزش‌ها میان مردم مشترک و وفاق دینی و انسانی تعیین‌کننده‌اند،
 - ۲- ارزش‌ها با عواطف (انسانی) همراه بوده و به قضاوت شخصی افراد بستگی ندارند،
 - ۳- چون ارزش‌ها با اقتباس از فطرت انسان هاست، در نتیجه به وفاق میان اشخاص کثیری رسیده که می‌توان آن‌ها را مفهوم‌سازی کرد. یعنی از اشیای گوناگون ارزیابی شده انتزاع کرد.
- در این تحقیق فرض بر این است که دین رفتار انسان را بر اساس خواست‌های فطری وی به مانند ارزش‌های اخلاقی تحت تأثیر قرار داده و نمود آن در مسکن او نیز باید هویدا باشد.
- این پژوهش با رویکرد اسلامی مسکن در مقوله انعطاف‌پذیری، درصدد انطباق این ارزش‌ها با مبانی ساماندهی نیازها می‌باشد، معماری انعطاف‌پذیر با توجه به نیازهای در حال تغییر کاربران

در گذر زمان معنا پیدا کرده و سامان بخشی‌های اجتماعی - اقتصادی و زیست محیطی را پوشش می‌دهد. قبول چنین سیستمی در مسکن با رویکرد اسلامی دارای شرایط خاصی است، زیرا که مبنا بر ارزش‌های اسلامی بوده و محدودیت‌های تعیین شده‌ای را طلب می‌کند و این مسیر را با شیوه‌ی زیر ادامه می‌دهد.

این پژوهش با مطالعات کتابخانه‌ای و پرسش‌نامه‌ی ۱۴ نفر از خبرگان (اساتید علوم اسلامی) و با استفاده از سیستم تحلیل داده‌ای Expert choice با کمک روش AHP، ابتدا با استناد بر منابع عرفانی و اخلاقی تعدادی ارزش را برای بررسی در مسکن پیشنهاد می‌دهد و مفاهیم ارزش‌های ماندگار را با استناد بر روایات، احادیث، آیات و نظر فقها مطرح می‌سازد و با نظر خبرگان علوم اسلامی، به اولویت‌بندی این ارزش‌ها پرداخته و مصادیق حفظ این ارزش‌ها را در مبانی کلی طراحی مسکن مطرح می‌نماید و در انتها سلسله مراتب محدود شده‌ی این ارزش‌ها را با توجه به اولویت‌بندی گفته شده بر این اساس، در خانه‌های منعطف مطرح می‌سازد، به طوری که برای هر یک از زیرمعیارهای بیان شده راهکاری طراحی در زمینه انعطاف‌پذیری عنوان می‌گردد و رعایت اولویت را در مبانی طراحی مطرح می‌کند، به صورتی که رعایت اولویت دوم در طراحی منوط بر رعایت اولویت اول است و عکس آن صحیح نمی‌باشد.

در ادامه می‌توان برای نشان دادن کلیت این پژوهش، پاسخ به سؤالات زیر را دربرگیرنده‌ی مفهوم دانست:

- ارزش‌های اسلامی چگونه ارزش‌هایی بوده و مفهوم خود را از چه مفاهیمی دریافت کرده‌اند؟

- مقایسه‌ی ارزش‌های اسلامی در مسکن با چه معیارهایی مطرح می‌گردند؟

- اولویت ارزش‌های اسلامی در مقوله‌ی کلی مسکن چگونه با مفاهیم انعطاف‌پذیری ارتباط برقرار می‌کنند؟

در زمینه‌ی مسکن اسلامی، رویکردهای مطالعاتی به ارزش‌ها به صورت کلی در کتب و مقالات متعدد با اشاراتی به مبانی ارزشی وجود داشته است، اما نمونه‌ی تلفیقی با انعطاف‌پذیری به منظور تبیین الگویی کلی و قابل استناد با این روش مطالعاتی (AHP) انجام نشده است، لذا از این حیث دارای نوآوری بوده و احکام کلی در طراحی مسکن انعطاف‌پذیر معاصر با رویکرد اسلامی را با اولویت تعیین محدودیت‌های تغییرپذیری اجزای داخلی مسکن از حیث رعایت حریم‌های چندگانه را در اولویت رعایت، متذکر می‌گردد.

۱. مبانی نظری

۲-۱. تبیین انعطاف‌پذیری بر اساس نگرش‌اسمایی

از دیدگاه سید حیدر آملی در عالم وجود جز خدای تعالی، اسماء، صفات و افعال او نمی‌باشد

و جمیع موجودات مظهر اسمای الهیه است، اسماء اللّٰه نامتناهی است، اما در یک تقسیم منحصر می‌شود، در اسمای ذات، اسمای صفات و اسمای افعال. انسان مظهر جمیع اسمای جلالیه و جمالیه است، عقل مظهر اسمای لطیفه‌ی اوست و نفس مظهر اسمای قهریه او و همچنین هر عضوی از اعضای آدمی مظهر اسمی از اسماء اللّٰه و یا قوتی از قوای اوست (سبزواری، ۱۳۶۳: ۱۳۸-۱۳۳). قیصری در شرح فصوص الحکم با توجه به دیدگاه ابن عربی در کتاب انشاء الدوائر اسماء اللّٰه را به چهار دسته ذیل تقسیم کرده است:

اسماء ذات، مانند: اللّٰه، الرب، الملک، القدوس، السلام، المؤمن، المہمین، العزیز، الجبار، المتکبر، العلی، العظیم، الظاهر، الباطن و....

اسماء الصفات، مانند: الحی، الشکور، القهار، القاهر، المقتدر، القوی، القادر، الکریم، الغفار و....

اسماء الأفعال، مانند: المبدی، المعید، الوکیل، الباعث، المجیب، الواسع، الحسیب، الحافظ، و....

اسماء الامهات، مانند: الحیات، الکلام، القدرة، اراده، العلم، السمع والبصر و....

قیصری پس از ذکر کلام ابن عربی، قسم چهارم را به عنوان یک بخش مستقل نپذیرفته، می‌گوید: این بخش یا به اسماء ذات برمی‌گردد یا به اسماء صفات (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۵۸).

لغت انعطاف‌پذیر از صفاتی است که به مانند همه‌ی صفات موجود در عالم، از صفات الهی سرچشمه گرفته شده‌است، که الهام‌بخش مفاهیمی است که اخلاق را می‌سازد.

۲-۲. اخلاق عامل انعطاف‌پذیری

«اخلاق» جمع «خلق» یا «خلق» به معنای سرشت (ابن منظور، بی‌تا)

علم اخلاق، علمی است که از ملکات انسانی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست صحبت می‌کند و او را به فضایل و رذایل اخلاقی آشنا می‌سازد تا بتواند صفات فاضله را کسب کرده و از رذایل پرهیز نماید و یا این که علم اخلاق، علمی است که از انواع صفات خوب و بد، صفاتی که ارتباط با افعال اختیاری انسان دارد و از کیفیت اکتساب این صفات و یا دور کردن صفات رذیله بحث می‌کند. (مصباح، ۱۳۷۳: ۱۰) علم اخلاق از نظر اسلام، یکی از مهم‌ترین و شریف‌ترین علوم است، چرا که از هدف‌های اصلی بعثت انبیاء و مخصوصاً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تهذیب اخلاق و تزکیه نفوس بوده‌است^۱ پیامبری که آنها را تزکیه می‌کند و به آنها کتاب و حکمت می‌آموزد^۲ و در روایت از پیامبر خدا (ص) نقل شده که فرموده‌اند: "من از طرف خداوند برانگیخته شدم که مکارم اخلاق را تکمیل کنم"^۳ (ارفع، ۱۳۶۸: ۲۰) در حقیقت نظام اخلاقی اسلام دارای خصوصیات و ویژگی‌هایی است که موجب برتری آن بر سایر نظام‌ها و

۱- یزکیهم و یعلمهم الكتاب و الحکمه (جمعه ۲/)

۲- بعثت لاتمم مکارم الاخلاق

مکاتب اخلاقی است؛ بر این اساس لازم است، در تمامی رویکردهای زندگی انسان اعم از طراحی فضای زندگی وی خودنمایی نموده و مسکن را حامل تذکراتی برای ساکنین نماید.

ویژگی‌های نظام اخلاقی را می‌توان به گونه‌های زیر یافت:

۱- فراگیری و شمول: بدین معنی که انواع مختلف افعال انسان، مانند افعال خاص هر فرد، در ارتباط با خانواده و جوامع مختلف انسانی و افعال فرد در ارتباط با خدای متعال ارزش‌گذاری می‌شوند، یعنی انسان در انواع فعالیت‌ها و ارتباط‌های خود قادر به کسب ارزش‌های اخلاقی است.

۲- هماهنگی و انسجام درونی: در نظام اخلاقی اسلام با در نظر گرفتن مراتب وجودی انسان و کمالات و لذایذ و خرامت‌های هر مرتبه، مصداق کمال و لذت مطلوب نهایی انسان تعیین شده و همه اعمالی که در این جهت واحد هستند، هماهنگ گردیده براساس آن، ارزیابی شده‌اند.

۳- قابلیت تبیین عقلانی: در این نظام، قوانین اخلاقی صرفاً مبتنی بر احساسات، عواطف و احکام صادره از سوی فرد و اجتماع نبوده، انشائی محض نیستند، بلکه با اتکاء به جهان بینی اسلامی منبع و پشتوانه‌ی واقعی دارند و لذا قابل تبیین و استدلال می‌باشند.

۴- توجه به تمام نیازها و ابعاد انسان: نظام اخلاقی اسلام با محور قراردادن خدا، بین همه ابعاد و نیازهای اصیل انسانی جمع نموده، دستیابی به همه آنها را با هم ممکن ساخته است.

۵- توجه به حسن فاعلی و فعلی: در نظام اخلاق، علاوه بر خود عمل و نتایج آن، به نیت که نقش جهت دهنده به عمل را دارد، توجه شده است به گونه‌ای که نیت، روح و منشأ اساسی ارزش اخلاقی عمل به حساب می‌آید.

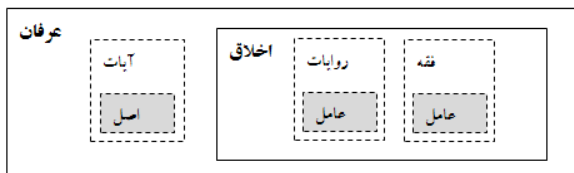
۶- مراتب داشتن ارزش‌ها: در این نظام، ارزش‌ها دارای مراتب و درجات مختلفی‌اند که نسبت به میزان خلوص نیت و آثار آن متفاوت است و بدین جهت دسترسی به بعضی از مراحل آن برای عموم انسان‌ها به آسانی میسر است (مصباح، ۱۳۸۱: ۱۶۱-۱۶۷).

در واقع ویژگی‌های نظام اخلاقی، مرتبه داری و لزوم اولویت‌مندی آن‌ها را در مسکن تعیین می‌کند.

۲-۳. ارزش‌های مستتر در مسکن اسلامی

تقسیم ویژگی‌های مسکن به دو دسته ثبوتی و سلبی ما را به رسیدن به مسکن مطلوب اسلامی کمک خواهد کرد، مراد از ارزش‌های ثبوتی، ارزش‌هایی است که رعایت و بکارگیری آنها توصیه می‌شود و وجود آنها در مسکن باید تقویت شود و مراد از ارزش‌های سلبی، ارزش‌هایی است که مسکن باید از آنها منزّه باشد و اگر چه در آن‌ها وجود داشت آنها را تضعیف کرد، که این دو در راستای هم هستند، به طور مثال رعایت عدل به عنوان یک ارزش ثبوتی در

راستای دوری از اسراف که خود یک امر سلبی است، می‌باشد. در این راستا پنج ارزش تکریم، جمع‌گرایی، زیبایی، تذکر و حریم به عنوان ارزش‌های مستتر در مسکن به صورت مفاهیم ذهنی در نظر گرفته شد؛ با بررسی عرفان و همچنین اخلاق در سیر مباحث حاضر، با توجه به اصل بودن عرفان و همچنین عامل بودن اخلاق در موضوعی مانند انعطاف‌پذیری با کمک احادیث، روایات و فقه اهمیت ارزش‌های زیر مطرح می‌گردد. (تصویر ۱)



تصویر ۱. چگونگی ارتباط عرفان، اخلاق با هم؛ در حقیقت احادیث در راستای عرفان بوده و روایات و فقه با نقش تذکر مجدد در حیطه‌ی اخلاقی گام برمی‌دارند. (مأخذ: نگارندگان) در ادامه می‌توان تعدادی از ارزش‌های زیر را با استناد از موارد ذکر شده در قبل، به صورت زیر بیان نمود:

۲-۳-۱. تکریم

تکریم به عنوان ارزشی کرامت ذاتی و فطری انسان را در رابطه با دیگر افراد، اعم از خانواده، فامیل و همسایه نشان می‌دهد با ارائه توصیه‌هایی این احترامات خاص را یادآوری می‌نماید و در ارتباط با همه‌ی موقعیت‌ها شرایطی خاص را مطرح می‌کند که می‌تواند در طراحی‌های معماری دارای تأثیری به سزا باشند. (جدول ۱)

تکریم: گرامی‌داشتن، گرامی کردن، بزرگوارشمردن، تکریمان. (معین، ۱۳۷۱)، گرامی‌داشتن، نیک‌گرامی کردن، کریم گفتن کسی را. (دهخدا، ۱۳۷۷، جلد ۵)؛ تکریم: گرامی‌داشتن، عزیز و ارجمند شمردن. (عمید، ۱۳۶۱)؛ احترام به معنای بزرگ‌داشت و گرامی داشتن چیزی می‌باشد.

یکی از مهم‌ترین توصیه‌های قرآن کریم درباره پدر و مادر است: ما توصیه کردیم تا انسان حرمت پدر و مادر را رعایت کند و نسبت به احترام مادر تأکید بیشتری می‌کند و برای نشان دادن اهمیت حرمت پدر و مادر نخست نام مبارک خدا و بعد از آن نام پدر و مادر را ذکر می‌کند تا وحدت سیاق، اهتمام به مطلب را برساند؛ زیرا والدین مجرای فیض خالقند و عقوبت آنها از مصادیق بارز قطع و از گناهان کبیره است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۵۵۹). اولویت احسان به

والدین، در مقایسه با خویشاوندان نیز در قرآن مورد تأکید است^۱ و اولویت احسان به مادر در مقایسه با پدر، به دلیل تحمل سی ماه رنج و تلاش برای تربیت فرزند را نیز مطرح نموده است.^۲ در احادیث مصادیق گوناگونی از حقوق مادری و معنوی والدین ذکر گردیده و در این میان بر حفظ حیات ایشان تأکید شده است، چنان که فرزندان از آسیب رساندن به پدر و مادر نهی شده‌اند و کشتن آنان بزرگ‌ترین کفر و ناسپاسی تلقی شده است (کلینی، ۱۳۸۸ق، جلد ۲: ۳۴۸)؛ فقها نیز در این باره تأکید دارند؛ اگر پدر و مادر ملحد یا اهل کتاب نیز نباشند، احترام آنها و رفع نیازهایشان بر فرزند واجب است^۳ (جوادی آملی، ۱۳۸۹الف: ۵۶۰).

خدای سبحان، نسبت به فرزندان به رعایت مسائل مالی آنان سفارش کرده‌اند^۴، بلکه فتنه بودن و ناپایدار بودن آنان را گوشزد می‌کند^۵، در قرآن به نحو کلی به تربیت فرزندان اشاره می‌کند^۶ و بعضی از نکات تربیتی را به والدین گوشزد می‌کند^۷. امام علی (ع): حق فرزند بر پدر، آن است که نام خوب بر او بگذارد و او را خوب تربیت کند و قرآن به او بیاموزد^۸ (صالح، ۱۳۷۰: ۵۴۶).

همسایه نیز موردی است که سفارشات بسیاری به آن وارد است؛ ارتباط با همسایه نیز تا شعاع چهل خانه موجب پیدایش حق همسایگی است و خدای سبحان رعایت حقوق همسایگان را واجب کرده و کسی که این حقوق را رعایت نکند در حدّ خودش مشمول است. پیامبر

۱- واذ اخذنا ميثق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالولدين احسانا وذی القربى... (از تقدیم «والدین» بر «ذی القربى»، چنین برمی آید.) (بقره / ۸۳)

کتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترک خيرا الوصية للولدين و الاقربین... (بقره / ۱۸۰) و اعبدوا الله ولا تشركوا به شيا وبالولدين احسنا و بذی القربى... (نساء / ۳۶)

۲- و وصینا الانسن بولدیه احسنا حملته امه کرها و وضعته کرها و حملها و فصله ثلثون شهرا... (احقاف / ۱۵)

۳- و صاحبهما فی الذتیا معروفاً

۴- یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظّ الأنثیین (نساء / ۱۱)

۵- اّمّا أموالکم و اولادکم فتنّهُ (انفال / ۲۸) و (المال و البنون زینة الحیاة الدنیا و الباقیات الصالحات... (کهف / ۴۶)

۶- و قل ربّ ارحمهما کما ربّیانی صغیراً (اسراء / ۲۴)

۷- (یا ایّها الذین امنوا لیستأنکم الذین ملکتم ایمانکم و الذین لم یبلغوا اللحم منکم ثلاث مرّات من قبل صلاة الفجر... (نور / ۵۸)

۸- وَ حَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يُحَسِّنَ إِسْمَهُ وَ يُحَسِّنَ آدَبَهُ، وَ يُعَلِّمَهُ الْقُرْآنَ

۹- و یقطعون ما أمر الله به أن یوصل (بقره / ۲۷)

اکرم (ص) در این باره می‌فرمایند: رعایت حرمت همسایه همانند احترام مادر لازم است (کلینی، ۱۳۸۸ق، جلد ۲: ۶۶۶). برای هرچیزی زکات است و زکات خانه اتاق پذیرایی از مهمان است؛^۱ یعنی مهمان‌نوازی وظیفه زکوی کسی است که خداوند به او نعمت داشتن خانه داده است. (امام علی (ع) به نقل از: جوادی آملی، ۱۳۸۹ج: ۱۱۹) پس از سفارش به والدین، احسان و نیکی کردن به ارحام و ایتم و مساکین ذکر شده است. «ذی القربی» همان ارحام‌اند؛ خواه همسایه باشند یا نه. به هر روی، با اینکه قبلاً در آیه نسبت به ارحام سفارش شده، برای اهمیت مسئله دوباره ذکر شده است که به همسایه ارحام باید کاملاً احسان کرد، بنابراین، همسایه‌ای که از نظر مکانی نزدیک است و مسلمان و نیز از ارحام است، سه حق دارد: حق همسایگی (حق الجوار)؛ حقی که مسلمان بر مسلمان دیگر دارد (حق الاسلام)؛ حق خویشاوندی (حق‌الرحامه) (همان، ۱۳۸۹ب: ۶۰۱).

خداوند در قرآن نیز بلافاصله پس از خداوند از انسان یاد می‌کند و بعد از آن از علم و دانش یاد می‌کند.^۲ در دیدگاه قرآن عقل موهبتی از جانب پروردگار است که آدمی را بسوی حق هدایت می‌کند. قرآن در بیانی واضح انسان را برخوردار از کرامت، شرافت و شأن ذاتی دانسته است.^۳ در این مورد امام جعفر صادق (علیه السلام) فرمودند: خداوند دوست دارد نعمتی که به بنده خود داده، اثر آن را در او ببیند. پرسیده شد: چگونه؟ فرمود: هر فردی جامه خود را نظیف، خود را خوشبو، خانه خود را نیکو و پیشگاه منزل خود را رُفت و رو کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ج: ۸۵).

خداوند کرامتی خاص برای طبیعت قائل است؛ پیام قرآن کریم درباره ناسپاسان زیست محیطی و فاقدان فرهنگ صیانت محیط زیست، این است: آنچه از دستور سپهری و فرمان آسمانی برمی‌آید، این است که تابلوی زیبایی آفرینش، امانت الهی به دست بشر است.^۴ در قرآن کریم، همان‌طور که حق بهره‌برداری از محیط زیست و طبیعت برای انسان ذکر شده، مسئولیت و تکلیف عمران و آبادانی زمین نیز بر عهده او گذاشته شده است.^۵ اسلام انسان‌ها را در برابر

۱ - حُرْمَةُ الْجَارِ عَلَى الْجَارِ كَحُرْمَةِ أُمَّه.

۲ - لكل شيء زكاة وزكاة الدار بيت الضيافة

۳ - قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير» (ملک/۶۷)

۴ - وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا: (اسراء/ ۷۰) خدای سبحان به انسان کرامت تکوینی بخشیده و این کرامت اصلی و ابروی تکوینی را با شکوفا کردن آن در بخش‌های علمی و خصلت‌های اخلاقی می‌توان مشاهده نمود.

۵ - ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (روم/۴۱)

۶ - هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا؛ (هود / ۶۱) اوست که شما را از زمین آفرید و آبادی آن را به شما واگذاشت.

زیستگاه خود مسئول شناخته است. در عبارتی از سخنان امام علی (ع) آمده است: بترسید از خدا در مورد بندگان او و سرزمین‌هایشان، شما در مورد زمین‌ها و چهارپایان نیز مسئول هستید^۱. جدول ۱. خلاصه‌ای از معیار تکریم با ذکر اهمیت آنها در زندگی انسانی با اتخاذ از آیات، احادیث و نظر فقها: در توصیه‌های اخلاقی پنج زیر معیار برای تکریم دارای تأکید بیشتری بوده است (مأخذ: نگارندگان)

معیار اصلی	زیرمعیار	اهمیت
تکریم	تکریم والدین	رعایت حرمت (بعد خداوند)، احسان به والدین در پیری، دعا در حق والدین، اطاعت فرمان والدین، نیکی به والدین، رفع نیازهای آنان، خدمت به والدین
	تکریم فرزندان	تکریم فرزندان در سطوح سنی متفاوت، تامین مسائل مالی، احترام به فرزندان با آداب پسندیده، مهربانی با آنها، وفای به عهد با آنها، نام نیکو، آموزش قرآن، گماردن به کار نیکو، یاری فرزند به نیکی به خودشان
	تکریم همسایه	تأکید اسلام بر تکریم همسایه مبتنی بر احترام و رعایت حق همسایه (حق جوار، حق الاسلام، حق الرحامه) در دنیا و آخرت، قرض به وی، دلداری، عیادت، تبریک، صلح و آرامش، پذیرایی از وی
	تکریم خود	تأکید اسلام بر شناخت نیازهای معنوی و جسمانی انسان، خویشتن شناسی و در نظر گیری شأن انسانی
تکریم طبیعت		فرهنگ صیانت محیط زیست، برقراری ارتباط بین اعمال انسان و رخدادهای جهان ارتباط، درک تأثیر مستقیم اعمال، اخلاق، اعتقادات و اندیشه انسان نیز در محیط زیست؛ رعایت حق با سالم نگاه‌داشتن محیط زیست

۲-۳-۲. جمع‌گرایی

در اسلام تأکیدات ویژه‌ای در رابطه با اجتماع‌پذیری و جمع‌گرایی در مباحث مختلف شده است از نماز جماعت و نمازهای جمعه تا صله رحم و میهمان‌نوازی، همگی این شاخصه را روشن می‌نمایند. (جدول ۲) خدا مطرح می‌سازد؛ چنان‌که سفارش به صله ارحام را به سفارش به تقوای الهی پیوند می‌زند^۲، با آن‌که در صدر آیه‌ی تقوا را گوشرد کرده بود^۳. امام علی (ع) نیز این مورد

۱- اتقوا لله فی عبادته و بلادته فإنکم مسئولون حتی عن البقاع والبهائم؛ (نهج البلاغه، ۵۴۶)

۲- واتقوا الله الذی تسألون به والأرحام (نساء/۱)

۳- یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفسٍ واحدةٍ... (نساء/۱)

را زکات رفاه می‌پندارند: زکات رفاه، نیکی با همسایگان و صلح رحم است^۱ (آمدی ۱۳۶۶، جلد ۴: ۱۰۶).
 جدول ۲. خلاصه ای از معیار جمع گرایی با ذکر اهمیت آنها در زندگی انسانی با اتخاذ از آیات، احادیث و نظر فقها: در توصیه‌های اخلاقی دو زیر معیار برای جمع گرایی دارای تأکید بیشتری بوده است (مأخذ: نگارندگان)

معیار اصلی	زیرمعیار	اهمیت
تأکید بر جمع گرایی	خانواده همسایگان	داشتن ارتباطی مؤثر با اعضای خانواده صلح رحم (زکات رفاه)، صلح رحم پیوند به تقوا، سلامت محیط زیست در گرو رفتار جمعی سالم

۱. زیبایی

به عقیده حکمای اسلامی زیبایی‌های موجود در این عالم جلوه‌های ناقص و مقیدی از زیبایی مطلق یعنی حق تعالی هستند. به نظر علامه طباطبائی حسن عبارت از آن است که شی با غرض و هدفی که از او مطلوب و مقصود است، موافق و سازگار باشد و اجزاء کاملاً با یکدیگر سازگاری و موافقت دارند. (طباطبائی، ۱۳۸۶، جلد ۵: ۱۷)

رسول اکرم (ص): خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد، بخشنده است و بخشش را دوست دارد، پاکیزه است و پاکیزگی را دوست دارد.^۲ (پاینده، ۱۳۸۲: ۲۹۳) در اینجا پیامبر در مورد صفات جمالی خداوند صحبت می‌کنند و به آن سفارش می‌کنند.^۳ در اسلام به سادگی در زندگی و اجتناب از ریا و فخر فروشی بسیار سخن گفته شده است که این مسئله با توجه به پیوند بسیاری که با معیار تذکر است در تذکر به طور مفصل توضیح داده خواهد شد. (جدول ۳ و ۴)
 جدول ۳. خلاصه ای از معیار زیبایی با ذکر اهمیت آنها در زندگی انسانی با اتخاذ از آیات، احادیث و نظر فقها: در توصیه‌های اخلاقی دو زیر معیار برای زیبایی دارای تأکید بیشتری بوده است (مأخذ: نگارندگان)

معیار اصلی	زیرمعیار	اهمیت
زیبایی	تجمل (حسن و جمال) سادگی	مطلوبیت، سازگاری اجزای عالم با هم میان‌ه روی در امور، پرهیز از مظاهر دنیا

۱- زَكَاةُ الْيَسَارِ بِرُ الْجِيرَانِ وَ صَلََةُ الْارْحَامِ

۲- إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، سَخِيٌّ يُحِبُّ السَّخَاءَ، نَظِيفٌ يُحِبُّ النَّظَافَةَ

۳- زیرا هر کس به دنبال جمال محدود باشد، توان محدود خواهد داشت. چنانکه زنان سرشناس مصر با دیدن جمال ظاهر یوسف، دست‌های خود را بردند که: (فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ) (یوسف/ ۳۱)

۲-۳-۳. تذکر

قرآن به عنوان کتابی که همواره در صدد یادآوری بوده و است، انسان را به نمود تذکر در تمامی ابعاد زندگی‌اش بشارت می‌دهد. عدل به عنوان یکی از مظاهر ارزش تذکر بدین صورت مطرح است؛ عدل قرار گرفتن هر چیزی در جایگاه متناسب خود است. آن چنان که حضرت علی(ع) می‌فرماید: عدل، امور را بر جایگاه‌های مناسبشان قرار می‌دهد. ^۱ مراد از رعایت حد وسط میان افراط و تفریط، حق‌گرایی و عدم تزامم تکالیف نسبت به یکدیگر است، نه صرف زیادی یا کمی یک عمل (احمدی، ۱۳۹۲: ۴۴). پیامبر اکرم(ص) در این باره می‌فرماید: اسراف را رها کن و میانه روی در پیش گیر و امروز به یاد فردا باش و از مال به اندازه ضرورت نگاه دار و اضافی آن را برای روز نیازمندیت (قیامت) پیش فرست ^۲ (صالح، ۱۳۷۰: ۳۷۷). در حقیقت عدالت برای انسان‌ها به منظور قراردادن هر چیزی در جای خود است. ^۳

معنی تعادل و مساوات خانه، ساختن ابنیه بزرگ و تفاخر آمیزی که خارج از حد نیاز است نمی‌باشد. ولی برعکس، خانه کوچک و ویران نیز مذموم شمرده شده است. ^۴ خانه‌ای در حد رفع نیاز که جای کافی داشته باشد و البته چیزی در آن به زاید احداث نشده باشد و سالم و پاکیزه باشد. ^۵ گفته اند که رسول خدا (ص) چشمش به خانه ای گنبدی بلندی افتاد. درباره صاحب آن

۱- العَدْلُ يُضَعُّ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا (نهج البلاغه، حکمت ۴۲۷)

۲- فَدَعَّ الْإِسْرَافَ مُقْتَصِدًا وَ اذْكَرُ فِي الْيَوْمِ عَدَاً وَ اُمْسِكُ مِنَ الْمَالِ بِقَدْرِ ضَرُورَتِكَ وَ قَدِّمِ الْفَضْلَ لِيَوْمِ حَاجَتِكَ

۳- در نهج البلاغه کسی از امام علی (ع) در مورد عاقل پرسید: و قیل له (ع): صف لنا العاقل فقال (ع): هو الذی یضع الشئ مواضعه (فقیل: فصف لنا الجاهل) فقال قد فعلت. یعنی ان الجاهل هو الذی لا یضع الشئ مواضعه فکان ترک صفته صفه له اذ کان بخلاف وصف العاقل: و او را گفتند خردمند را برای وصف فرما. فرمود خردمند آن بود که هر چیزی را به جای خود نهد. پس او را گفتند نادان را برای ما وصف کن؛ گفت: وصف کردم معنی آن این است که نادان آن بود که هر چیز را بدانجا که باید نهد پس گویی ترک وصف، او را وصف کردن است چه رفتارش مخالف خردمند بودن است (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۵).

۴- از سختی زندگی تنگی منزل است. (ری شهری، ۱۳۸۱، ح ۸۸۷۱)

۵- از خوشبختی مرد مسلمان داشتن مسکن فراخ است. (ری شهری، ۱۳۸۱: ح ۸۸۷۰) امام علی (ع): اِنَّ لِلدَّارِ شَرَفًا وَ شَرَفُهَا السَّاحَةُ الْوَاسِعَةُ وَ الْخُلَطَاءُ الصَّالِحُونَ وَ اِنَّ لَهَا بَرَكَهً وَ بَرَكَتُهَا جَوْدُهُ مَوْضِعُهَا وَ سَعَةُ سَاحَتِهَا وَ حَسَنُ جَوَارِ جِيرَانِهَا؛ خانه را شرافتی است. شرافت خانه به وسعت حیاط (قسمت جلوی خانه) و هم‌نشینان خوب است و خانه را برکتی خانه را شرافتی است. شرافت خانه به وسعت حیاط (قسمت جلوی خانه) و هم‌نشینان خوب است. و خانه را برکتی است، برکت خانه جایگاه خوب آن، وسعت محوطه آن و همسایگان خوب آن است. (طبرسی، ۱۳۸۲: ۱۲۵ - ۱۲۶)

پرسید، عرض شد: از فلان مرد انصاری است، آن مرد آمد و به پیامبر (ص) سلام کرد، اما رسول خدا (ص) از وی روی گرداند. آن مرد نزد اصحاب پیامبر از این برخورد گله کرد، اصحاب گفتند: رسول خدا بیرون آمد و چشمش به خانه گنبدی تو افتاد پس از آن مرد انصاری خانه را ویران و با خاک یکسان کرد و این خبر به پیامبر (ص) رسید: بدانید که هر ساختمانی وبال صاحب آن است، مگر آنچه چاره‌ای از آن نباشد (ری شهری، ۱۳۸۱، ح ۸۸۷۲). این حدیث را امام صادق (ع) نیز بیان نموده اند (همان، ح ۸۸۷۸). این احادیث اشاره به ممانعت از فخر فروشی و شهرت است. (جدول ۴)

جدول ۴. خلاصه ای از معیار تذکر با ذکر اهمیت آنها در زندگی انسانی با اتخاذ از آیات، احادیث و نظر فقها: در توصیه‌های اخلاقی دو زیر معیار برای تذکر دارای تأکید بیشتری بوده است (مأخذ: نگارندگان)

معیار اصلی	زیرمعیار	اهمیت
تذکر	عدل	رعایت حد وسط میان افراط و تفریط (حق‌گرایی و عدم تزاحم تکالیف نسبت به یکدیگر)، تعادل و مساوات، جلوگیری از اسراف و سخت‌گیری، قرار دادن هر چیز در جای خود
	پرهیز از مظاهر دنیا	دوری از فخر فروشی و شهرت، دوری از تکبر

۲-۳-۴. حریم

اسلام برای تنظیم روابط اجتماعی به نحو صحیح و پیشگیری از نقض حریم‌ها و تبعات ناشی از آن به‌ویژه از لحاظ تربیتی در محیط خانه مقرراتی را وضع نموده است و از اهل یک خانه نیز خواسته شده است که برای ورود به اتاق پدر و مادر در ساعت‌های خاصی اجازه بگیرند. در قرآن کریم به ضرورت رعایت حریم خانه غیر، تصریح و حتی به شیوه ورود آن نیز اشاره شده است. خداوند متعال خطاب به اهل ایمان می‌فرماید: ای کسانی که ایمان آوردید! در خانه‌هایی غیر از خانه‌هایتان، وارد نشوید تا اینکه به درستی رخصت طلبید و بر اهل آن سلام کنید این برای شما بهتر است باشد که شما متذکر شوید. در حریم شنیداری رعایت مسائلی مانند زیر را می‌توان نام برد: جلوگیری از استراق‌سمع، جلوگیری از مزاحمت برای دیگر افراد در خانه و همسایگان.

محرمیت بویایی در موارد زیر دارای اهمیت است و باید مسکن با راهکارهایی این نیازها را تأمین نماید: جلوگیری از انزجار افراد خانواده و یا همسایگان برای همنشینی‌ها، جلوگیری از اذیت رهگذران با بوهای ایجاد شده در داخل می‌تواند دارای اهمیت باشد. هر انسانی در زندگی خود دارای خلوتی است که آرامش فکری وی را پشتیبانی می‌نماید. این خلوت می‌تواند فضایی با تعریف اندازه‌ای و یا حس و حال ایجاد کننده آن فضا که باز است یا بسته باشد.

هر یک از اعضای خانواده برای تنظیم احساسات و آرامش فکری و روحی نیاز به مکان و حریم خلوت دارد. اتاق خصوصی زن و شوهر حریم مکانی آن‌هاست. اتاق اختصاصی هر یک از فرزندان خانواده حریم خصوصی آن‌ها به شمار می‌آید. پیش‌بینی اتاق اختصاصی به معنای محدود ساختن دسترسی دیگر اعضای خانواده به آن اتاق است که از شناسایی حق خلوت در مناسبات خانوادگی حکایت دارد. حق خلوت تنها به اتاق اختصاصی محقق نمی‌شود؛ بلکه اختصاص بخشی از یک فضای مشترک که معمولاً امور شخصی عضو در آن بخش به انجام می‌رسد، می‌تواند حریم خلوت تلقی گردد. (جدول ۵)

جدول ۵. خلاصه‌ای از معیار حریم با ذکر اهمیت آنها در زندگی انسانی با اتخاذ از آیات، احادیث و نظر فقها؛ در توصیه‌های اخلاقی پنج زیر معیار برای حریم دارای تأکید بیشتری بوده است. (مأخذ: نگارندگان)

معیار اصلی	زیرمعیار	اهمیت
حریم	حریم دیداری	رخصت در ورود به فضایی به منظور جلوگیری از دیدن نامحرم و ...
	حرم شنیداری	جلوگیری از استراق سمع، جلوگیری از مزاحمت برای دیگر افراد در خانه و همسایگان
	حریم بویایی	جلوگیری از انزجار افراد خانواده و یا همسایگان برای همسینگی‌ها، جلوگیری از اذیت رهگذران با بوهای ایجاد شده در داخل
	حریم حرکتی	توجه به شیوه‌های ورود به هر فضایی با آداب خاص خود
	حریم روانی	توجه به روحیات انسانی

۲. روش تحقیق

روش AHP یکی از معروف‌ترین زیرمجموعه‌های فنون (MADM) است که اولین بار توسط توماس ال. ساعتی، عراقی الاصل در دهه ۱۹۷۰ ابداع شد. فرآیند تحلیل سلسله مراتبی (AHP) در آغاز برای تصمیم‌گیری‌های انفرادی در محیطی متلاطم و فازی عرضه شد و در دهه‌ی هشتاد در تصمیم‌گیری‌های گروهی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفت. این روش در زمانی می‌تواند استفاده شود که فضای تصمیم‌گیری با چند گزینه رقیب و معیار تصمیم‌گیری روبه‌رو است. اساس این روش بر مقایسه‌های زوجی عوامل مؤثر بر هر پدیده استوار است؛ تصمیم‌گیرنده با فراهم آوردن درخت سلسله مراتب تصمیم، عوامل مورد مقایسه و گزینه‌های رقیب در تصمیم را نشان می‌دهد؛ سپس برخی مقایسه‌های زوجی انجام می‌گیرد. این مقایسه‌ها وزن هر یک از شاخص‌ها و معیارها را در راستای گزینه‌های رقیب مشخص می‌سازد. در نهایت منطق AHP ماتریس‌های مقایسات زوجی را با همدیگر تلفیق می‌سازد تا تصمیم بهینه به دست آید (آذر و رجب زاده، ۱۳۸۸: ۶۷).

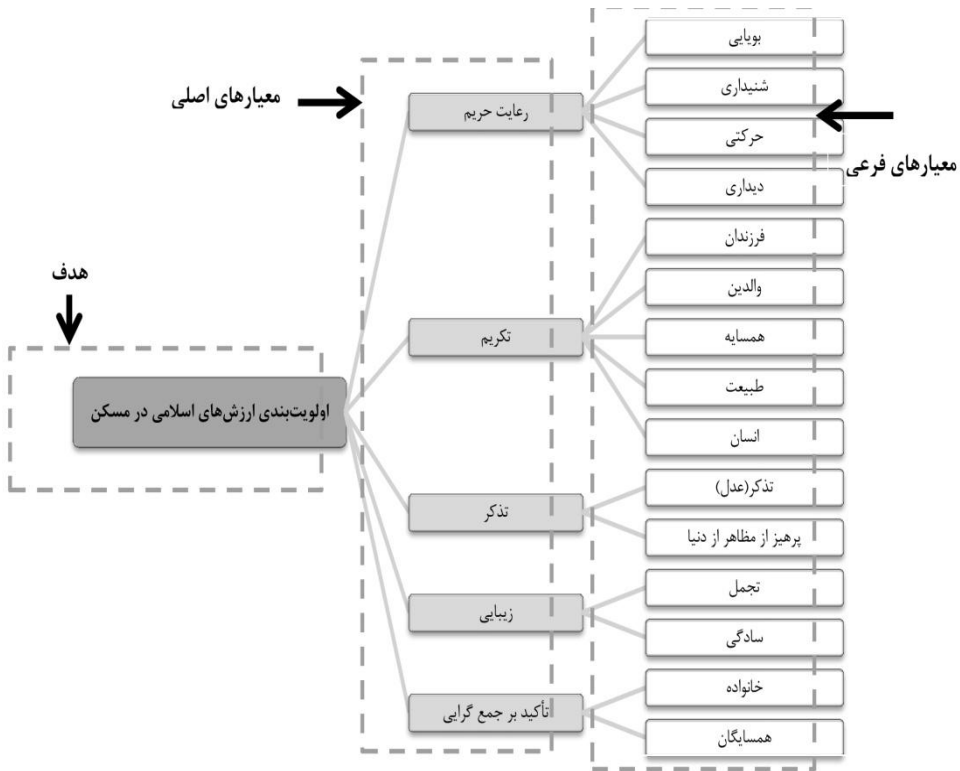
در این مدل به منظور اولویت بندی معیارها پرسش‌نامه‌ای (پرسش‌نامه‌ی خبرگان) تدوین می‌گردد و کارشناسان براساس جدول زیر که میزان امتیازها را در روش تحلیل سلسله مراتبی نشان می‌دهد، امتیازدهی می‌نمایند و وزن هر یک از معیارها بر اساس این پرسش‌نامه با استفاده از نرم افزار Expert choice به صورت نمودار به دست می‌آید. برای تعیین ضریب اهمیت معیارها و زیرمعیارها، چند روش وجود دارد که معمول‌ترین آن‌ها، مقایسه دودویی است. در این روش، معیارها دو به دو با یکدیگر مقایسه می‌شوند و درجه‌ی اهمیت هر معیار، نسبت به دیگری مشخص می‌شود (Cimren, 2007). (جدول ۶) اگر نرخ ناسازگاری کوچکتر از کوچکتر یا مساوی ۰/۱۰ باشد، در مقایسات زوجی سازگاری وجود دارد و می‌توان کار را ادامه داد. اگر نه؛ تصمیم‌گیرنده باید در مقایسات زوجی بازنگری کند (مؤمنی و شریفی، ۱۳۹۰: ۴)، تعداد مقایسات زوجی نیز از رابطه‌ی روبرو بدست می‌آید: $n(n-1) / 2$

جدول ۶. در مقایسات دودویی بین دو معیار و یا زیر معیار عدد بزرگتر نشانگر اهمیت بیشتر آن معیار یا زیر معیار است. (همان، ۵)

نمره	تعریف	شرح
۱	اهمیت یکسان	دو عنصر اهمیت یکسانی داشته باشند.
۳	برتری متوسط	یک عنصر نسبت به عنصر دیگر، برتری متوسط داشته باشد.
۵	برتری زیاد	یک عنصر نسبت به عنصر دیگر، برتری زیاد داشته باشد.
۷	برتری بسیار زیاد	یک عنصر نسبت به عنصر دیگر، برتری بسیار زیاد داشته باشد.
۹	برتری فوق العاده زیاد	یک عنصر نسبت به عنصر دیگر، برتری فوق العاده زیاد داشته باشد.
-۲	ارزش‌های بینابین	موارد بینابین در قضاوت‌ها
-۴		
۸-۶		
<p>هنگامی که عنصر i با j مقایسه می‌شود، یکی از اعداد بالا به آن واگذار می‌شود، همچنین در مقایسه عنصر j با i مقدار معکوس آن واگذار می‌شود.</p>		

مقایسات دودویی بین معیارها در مرحله‌ی اول و در مرحله دوم تنها بین زیرمعیارهای هر معیار به صورت جداگانه صورت می‌پذیرد و وزن نسبی هر یک محاسبه می‌گردد و در نهایت وزن نهایی از ترکیب وزن‌های نسبی بدست می‌آید. وزن نهایی هر گزینه در یک فرآیند سلسله مراتبی از مجموع حاصل ضرب اهمیت معیارها در وزن گزینه‌ها، بدست می‌آید. جمع وزن‌های نهایی گزینه‌ها برابر یک می‌باشد.

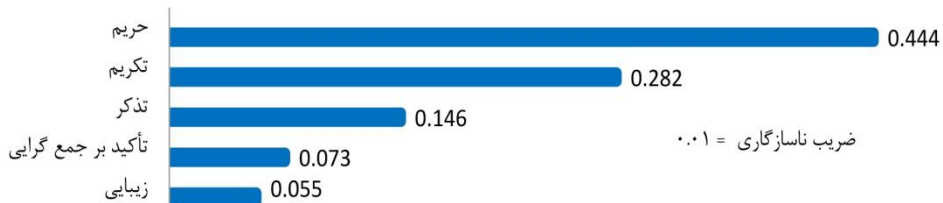
۳. اولویت‌سنجی معیارهای اخلاقی در مسکن با استفاده از روش سلسله‌مراتبی (AHP)



تصویر ۳. نمودار درختی ارزش‌های اسلامی در مسکن: این نمودار مسیر کلی سنجش را با هدف، معیارهای اصلی و معیارهای فرعی نمایش می‌دهد. (مأخذ: نگارندگان)

۴-۱. تعیین ضریب اهمیت معیارهای اصلی

در تعیین ضریب اهمیت معیارها و زیر معیارها ضریب ناسازگاری باید کوچکتر یا مساوی ۰/۱۰ باشد در غیر این صورت باید نظرات کارشناسان به صورت مجدد گرفته شده و بررسی گردد.



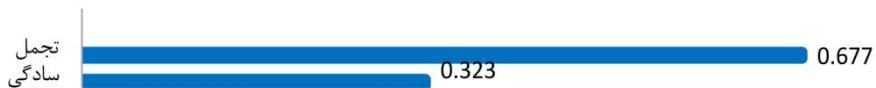
تصویر ۴. ضریب اهمیت معیارهای اصلی: اولویت بندی ارزش‌های اسلامی در فضاهاى داخلی مسکن از بالا به پایین کاهش می‌یابد، بدین معنا که ردیف اول دارای ارزش بالاتری نسبت به بقیه است. (مأخذ: نگارندگان)

اگر هدف تعیین اهمیت معیارهای اصلی بود در این مرحله کار پایان می‌پذیرفت، ولی با توجه به این که زیرمعیارها در ساختار فضایی مسکن در این پژوهش مطرح است، مراحل را با زیرمجموعه خود ادامه می‌دهیم. در این مرحله حریم دارای بالاترین اولویت در بین معیارهای اصلی است.

۲-۴. تعیین ضریب اهمیت زیر معیارهای هر معیار اصلی



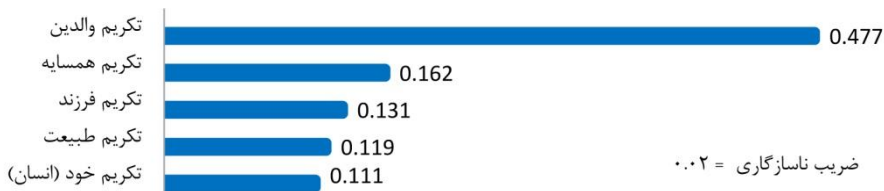
تصویر ۵. ضریب اهمیت زیر معیارهای تأکید بر جمع‌گرایی (مأخذ: نگارندگان)



تصویر ۶. ضریب اهمیت زیر معیارهای زیبایی (مأخذ: نگارندگان)

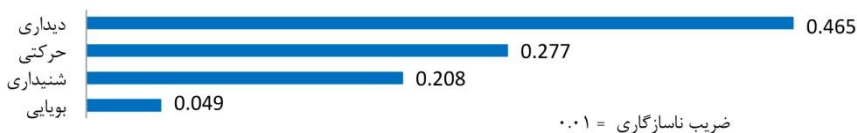


تصویر ۷. ضریب اهمیت زیر معیارهای تذکر (مأخذ: نگارندگان)



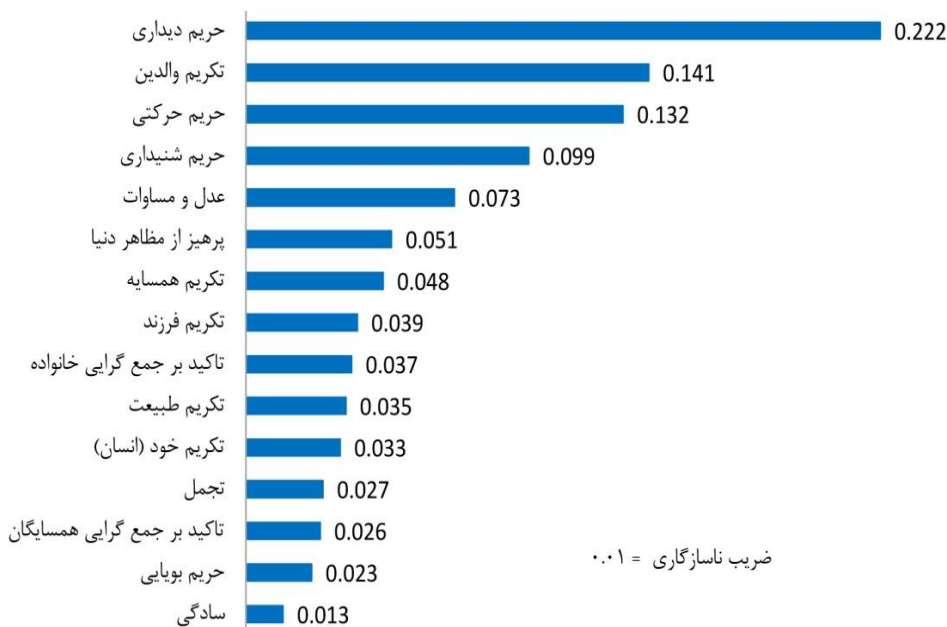
تصویر ۸. ضریب اهمیت زیر معیارهای تکریم (مأخذ: نگارندگان)

در مقوله‌ی حریم، حریم روانی به دلیل قرار گرفتن در کلیت همه‌ی زیرمجموعه‌های حریم در پرسشنامه قابل پرسش قرار نگرفت.



تصویر ۹. ضریب اهمیت زیر معیارهای حریم (مأخذ: نگارندگان)
در اولویت بندی های بالا، از بالا به پایین اولویت ها کاهش می یابد، بدین معنا که ردیف اول دارای ارزش بالاتری نسبت به بقیه است.

۳-۴. تعیین وزن نهایی (وزن زیر معیارها در مجموع)



تصویر ۱۰. وزن نهایی زیرمعیارها: با توجه به وزن نهایی مشخص گردید که حریم دارای بالاترین اولویت از نظر رعایت در مسکن می باشد.
(مأخذ: نگارندگان)

۴. جایگاه ارزش های اسلامی در مسکن انعطاف پذیر معاصر

اشنایدر و تایل در مورد این موضوع این چنین مطرح کرده اند که، مسکن سازگار و انعطاف پذیر بطور گسترده در مورد مسکنی که می تواند به نیازهای در حال تغییر و الگوهای اجتماعی و فناوری پاسخ دهد، تعریف شده است. از نظر اشنایدر و تایل تعریف مسکن انعطاف پذیر به عنوان مسکنی است که می تواند به نیازهای در حال تغییر شخصی، عملی و یا فن آوری و الگوهای (جمعیتی، اقتصادی و زیست محیطی) و یا هر دو بپردازد (Schneider & Till, 2007).

فریدمن^۱ نشان می‌دهد که " تسهیل و تناسب نیازهای فضا و محدودیت‌های خانه، قبل یا بعد از سکونت توسط ساکنان (Friedman, 2002) یک تفسیر سازگاری است. جمله قبل یا بعد از سکونت در تعریف فریدمن شامل خانه‌ی مناسب برای نیازهای اصلی ساکنان، اما مسکنی که قابلیت سازگاری برای نیازهای آینده را دارد، است. مانند فریدمن، اشنایدر و تایل نیز، انعطاف‌پذیری قبل از سکونت در بحث‌شان وجود دارد، اما تمرکزشان در انعطاف‌پذیری پس از سکونت است. در تعریف سازگاری، اشمیت^۲ و همکارانش به چهار ویژگی اشاره می‌کنند: ظرفیت برای ایجاد تغییر، توانایی باقی ماندن، به حداکثر رساندن ارزش و زمان (سرعت تغییر از طریق تغییرات در زندگی) (Schmidt et al, 2010)، تعریف فریدمن و اشمیت و همکارانش از سازگاری در درازمدت، از نقاط توصیف زمان مشابه است. به عنوان مثال، اشنایدر و تایل بر این باورند که انعطاف‌پذیری طولانی مدت اجازه می‌دهد تا ارائه‌دهندگان مسکن برای سازگاری امکان ترکیبی از انواع واحد، تغییر چیدمان داخلی و ارتقاء خود در اقتصاد داشته باشند (Schneider&Till, 2007). این استدلال هماهنگی نزدیک‌تری با تعریف اشمیت و همکاران برای تغییرپذیری در آینده دارد.

با توجه به توضیح انعطاف‌پذیری مسکن، می‌توان ارزش‌ها و معیارهای اخلاقی را بدین صورت در مفهوم مسکن دارای نمود دید: (جدول ۷)

جدول ۷. کاربرد مؤلفه‌های ارزش‌های اسلامی در مسکن انعطاف‌پذیر: ارزش‌ها به نوبه‌ی خود الزامی به منظور انعطاف‌پذیری مسکن ایجاد می‌نمایند، در حقیقت مسکن انعطاف‌پذیر، وجود ارزش‌های اخلاقی را در مسکن نمایان می‌نماید. (مأخذ: نگارندگان)

1- Friedman

2 - Schmidt

معیار اصلی	زیرمعیار	نمود در طراحی مسکن انعطاف‌پذیر
تکریم	والدین	قابلیت اضافه نمودن و یا کم نمودن اتاق و یا فضاهای آرامش والدین در مسکن از قبیل ایجاد تراس‌های امن و محبوب به منظور تکریم والدین در سالمندی
همسایه	فرزندان	تغییرات اندازه و تعداد اتاق با توجه به تعداد فرزندان
طبیعت	همسایه	در نظرگیری فضاهای بینابینی به منظور ملاقات همسایگان در مجتمع‌های مسکونی با قابلیت کم یا اضافه شدن زیربنا به مسکن
انسان	طبیعت	کاهش و یا افزایش متراژ فضاهای داخلی خانه با توجه به نیاز به منظور کاهش مصرف سوخت‌های فسیلی و ایجاد آلودگی‌های هوا (حفظ محیط زیست)
	انسان	توجه به روح تنوع طلب انسان و تنوع فضایی به دور از کسالت، سازمان فضایی مطابق با حالات جسمانی متفاوت (معلول، نابینا و ...)، توجه به تناسب‌های انسانی
حریم	بویایی حرکتی شنیداری دیداری	محدود نمودن سلسله مراتب، تغییرات و جابجایی‌ها و کارکردها، در نظرگیری همنشینی فضاهای سازگار با هم از نظر گردش بو و صوت در صورت هر تغییر فضایی
تذکر	عدل (تعادل و مساوات)	میان‌رو بودن و عدم استفاده از متراژهای بالا و دوری از فضاهایی با متراژ پایین (محدودیت)
	پرهیز از مظاهر از دنیا	توجه به ارتفاع و متراژ خانه که نباید خارج از حد نیاز ساکنین باشد
زیبایی	تجمل سادگی	توجه به روحیه زیبایی‌پسند افراد در قالب زیبایی‌های وجودی، توجه به دوری از اسراف در زیور خانه
جمع‌گرایی	خانواده همسایگان	قرارگیری فضای نشیمن و تراس‌های خصوصی در میانه فضاهای خصوصی و نیمه عمومی در نظرگیری فضاهای بینابینی به منظور ملاقات همسایگان در مجتمع‌های مسکونی با قابلیت کم یا اضافه شدن زیربنا به مسکن

معماری انعطاف‌پذیر به عنوان راهکاری سیستماتیک در راستای برقراری منسجم و پایدار این روند در تلاش است به منظور توسعه‌ای پایدار در زمینه مسکن ابعاد اجتماعی، اقتصادی و زیست محیطی ساکنین را سامان داده و تدابیری را به منظور این برقراری ثبات به عمل آورد.

۵. جایگاه ارزش‌های اسلامی در توسعه پایدار مسکن انعطاف‌پذیر

هدف از پایداری، ماندگاری و تداوم در بستر زمان می‌باشد. مسکن برای مفید واقع شدن و پایایی باید بتواند در مقابل شرایط مختلف کارا و پویا عمل کند. طراحی پایدار، طراحی است که

بتواند در درازمدت با بهره‌گیری از قدرت انعطاف و سازگاری، مفید واقع شود و با کاربری‌های مختلف بتواند همساز گردد. برای ایجاد سکونتگاه‌های پایدار، فرهنگ و توجه به ابعاد ارزشی در کنار پایداری مباحث انرژی، محیط زیست، اکولوژی، تکنولوژی بومی، کاهش آلودگی‌ها، ضایعات و مواد زاید، بازیافت مواد و مشارکت مردم، در معنایی وسیع‌تر، بستر تعالی انسان و زمینه‌ساز برای تعالی روحی انسان می‌گردد. لذا، از این زاویه نگرش، با توجه به تعامل کالبد با رفتارهای انسانی، ایجاد پایداری اجتماعی مضاعف محقق می‌شود.

با توجه به آنچه در قبل گفته شد اولویت‌بندی ارزشی با گرایش مذهبی خود مراتبی از توسعه‌ی پایدار در زمینه‌ی مسکن را فراهم می‌آورد که در مقایسه با پدیده‌های مؤثر در شکل‌گیری مسکن ایرانی دارای حد اشتراکات بالایی بوده و دلایل ثبات خود را تضمین می‌نماید در ادامه این فرآیند به صورت زیر به بیان می‌گردد: (جدول ۸)

۱. قابلیت اضافه نمودن و یا کم نمودن اتاق و یا فضاهای آرامش والدین در مسکن از قبیل ایجاد تراس‌های امن و محبوب به منظور تکریم والدین در سالمندی: در واقع سکونت به معنای در خانه بودن، است. به نظر می‌رسد که امروزه جابجایی‌ها و تغییرات محل مسکونی به طور مداوم صورت می‌گیرد. در حالی که در ابتدا، محل تولد یک فرد، با محل زندگی و محل مرگ او یکسان بود و در واقع از ابتدا تا انتها، در یک خانه مشخص سر می‌کرد. حتی در میان بسیاری از اقوام مرسوم بود که خانه ای کوچک و مشابه زندگی شخص در گذشته را می‌ساختند و همراه با او در قبر جای می‌دادند تا به این ترتیب تداوم آن را حفظ کنند. امروزه نیز اجرای این گورستان‌های ایتالیایی، مقبره‌ها به شکل خانه، ساخته می‌شوند. (گروتز، ۱۳۸۹: ۹۱) فضای خانه در برگیرنده‌ی حوزه‌های مختلف؛ اگر بتواند خاطرات افراد را حفظ کند و در پیشگاه سن حرکت کند، دیگر نیاز به ترک آن همه خاطره نیست، گاه جدایی از مکان زندگی قبلی سالمندان حکم مرگ را پیدا می‌کند. خانه‌ها می‌توانند به عنوان آسایشگاهی امن برای افراد در سال‌های کهنسالی‌شان باشند. خانه باید استانداردهای سخت‌گیرانه را کنار گذاشته و بتواند همگام با سن افراد حرکت کند، طوری نباشد که دیوارهای غیر قابل جابه‌جایی، امکان استفاده افراد را در دوران کهنسالی نادیده بگیرد، در این زمان افراد بیشتر به فضاهای باز و گشاده نیاز دارند تا به اتاق‌های دلگیر و در بسته. بایستی پیشبرد زندگی در جهتی باشد که برای کمک و مراقبت‌های پرستاری از سالمندان در محل، نیازی به نقل مکان به مکانی برای نگهداری از سالمندان نباشد و زندگی مستقل، فعالیت‌های اجتماعی در محل فراهم گردد. (حصاری، ۱۳۹۰)

همچنین با انعطاف‌پذیری، پرستاری و مراقبت و خدمات به راحتی در دسترس همه در یک

مکان امکان‌پذیر است و می‌توان مراقبت‌های بلندمدت را در همان خانه انجام داد^۱، با این راهکار هزینه‌های فرد و دولت به اندازه‌ی زیادی کاهش پیدا خواهد کرد (هزینه‌های مربوط به مراقبت‌های بهداشتی، حمل و نقل، آسایشگاه...).

۲. تغییرات اندازه و تعداد اتاق با توجه به تعداد افراد خانواده و گروه‌های سنی: در این مورد انعطاف‌پذیری به معنای قابلیت پاسخ به رشد خانوار در مراحل مختلف زندگی است. به عبارت دیگر این قابلیت، تغییر اندازه‌ی واحد مسکونی را چه در جهت کوچک‌تر شدن و چه در جهت بزرگ‌تر شدن امکان‌پذیر می‌سازد. توجه به تغییر شکل خانواده و نیازهای جایجایی به منظور تأمین سرپناه متناسب با تعداد افراد هزینه‌های جایجایی و همچنین استهلاک، فرسودگی و مسائل زندگی و از بین رفتن زمان را می‌توان در این زمینه بیان نمود. طبیعتاً جایجایی‌ها نیز در شهر بار آلودگی هوا را در بر خواهد داشت و این آلودگی هوا با مصرف سوخت‌های فسیلی وسایل نقلیه خواهد بود. در این بحث می‌توان نقش کاهش یا افزایش متراژ مسکن را در رابطه با تناسب با نیازهای ساکنین را در گرم و سرد نمودن منازل را عنوان نمود، زیرا که موضوع استفاده از سوخت‌های فسیلی تولیدی برق یا گاز را کاهش داده و آلودگی کمتری را سبب می‌گردند.

۳. در نظرگیری فضاهای بینابینی به منظور ملاقات همسایگان در مجتمع‌های مسکونی با قابلیت کم یا اضافه شدن زیربنا به مسکن: اصل مهمان‌وازی برای همسایگان در فضایی به دور از فضای داخلی منزل به مانند خانه‌های سنتی که فضای اندرونی و بیرونی با تشخیص به میزان آشنایی مهمان‌ها پذیرای آن‌ها بود. این امر باعث افزایش تعاملات اجتماعی میان ساکنین یک مجتمع می‌شود. کاهش و یا افزایش متراژ فضاهای داخلی خانه با توجه به نیاز، به منظور کاهش مصرف سوخت‌های فسیلی می‌تواند یکی از گزینه‌های پایداری باشد. این فضای بینابینی می‌تواند فضایی حیاط مانند و سبز باشد، این امر خود باعث افزایش فضای باز در مجتمع‌ها یا منازل مسکونی شده و همچنین در جلوگیری آلودگی هوا به صورت مستقیم و غیر مستقیم تأثیر می‌گذارند.

۱- مهمترین جنبه‌های جامعه‌شناختی که در مورد سالمندان بایستی مورد توجه قرارگیرد، بازنشستگی، مرگ همسر، محدودیت‌های اقتصادی، روابط اجتماعی و مانند آن هستند که به طور مستقیم بر بهداشت روانی سالمند تأثیر می‌گذارند. بنابر این توجه به نیازهای روان‌شناختی، بهداشتی، اجتماعی و رفاهی سالمندان و فراهم آوردن بستری مناسب برای ارضای این نیازها، می‌تواند در بهبود کیفیت و امید به زندگی سالمندان مؤثر باشد.

۴. توجه به روح تنوع طلب انسان و تنوع فضایی به دور از کسالت سازمان فضایی مطابق با حالات جسمانی متفاوت (معلول، نابینا و...) و توجه به روحیه زیبایی پسند افراد در قالب زیبایی‌های وجودی، توجه به دوری از اسراف در زیور خانه: در واقع سازگاری با هر روحیه و حالات جسمانی‌ای با ایجاد امتیاز انتخاب‌های تغییر در داخل فضا خود نوعی احترام به حقوق ساکنین است. هر چه جابجایی‌ها کمتر گردد پایداری و ثبات اجتماعی و فرهنگی محلات افزایش می‌یابد. (حصاری، ۱۳۹۰) در واقع تنوع باعث دوری از کسالت شده و این امر باعث شده افراد کمتر خواستار تغییر محل سکونت گردند و هزینه‌های پیش‌رو را نخواهند داشت. همچنین با در نظرگیری تغییرات احتمالی توسط طراح تغییرات داخلی نیز با هزینه‌های کمتری نسبت به حالات غیر منعطف منازل صورت می‌پذیرد.

۵. محدود نمودن سلسله مراتب، تغییرات و جابجایی فضاها و کارکردها، در نظرگیری هم‌نشینی فضاها سازگار با هم از نظر گردش بو و صوت در صورت هر تغییر فضایی: احترام به عابربین پیاده در هنگام عبور از کنار منازل در صورت جانمایی صحیح فضاها به منظور جلوگیری از استشمام بوهای نامطبوع سرویس‌ها، پاسخگویی به نیازهای مذهبی افراد در رابطه با دید با ورود به منازل و تعیین عملکردهای مطابق با نیازهای به روز مردم ایران، در واقع در این بخش محدود نمودن سلسله مراتب نوعی پایداری اجتماعی در قبال فرهنگ اصیل و تشخیص طراحی به منظور طراحی برای زندگی همراه با آرامش و آسایش است، تقویت حس مکان و روحیه‌ی هویت نگاشتی و هویت‌سازی در افراد ساکن (مسئله حریم) و حتی مهمانان این خانه‌ها به صورت مستقیم و غیر مستقیم.

۶. میانه‌رو بودن و عدم استفاده از مترائ‌های بالا و دوری از فضاهایی با مترائ پایین (محدودیت)، توجه به ارتفاع و مترائ خانه که نباید خارج از حد نیاز ساکنین باشد: برقراری و ارتباط صحیح فضا با انسان با درک متقابل نیازها به صورتی که در صورت وجود مترائ‌های زیاد بلااستفاده ماندن مترائ‌های مابقی حس جمعی و انسان دوستی فضا را کاهش داده و ماندن در فضا را ملال‌آور می‌نماید. مترائ‌های پائین نیز محدوده‌های شخصی افراد را با تعرض دیداری، شنیداری، حرکتی و روبرو می‌کند و به نوع خود باعث دلزدگی افراد می‌گردد.

کاهش و یا افزایش مترائ فضاهای داخلی خانه بدون توجه به نیاز، مصرف سوخت‌های فسیلی را افزایش می‌دهد و هزینه‌های مازاد را بر خانواده و دولت تحمیل می‌نماید، در واقع مترائ نا متناسب با نیاز برابر است با هدر رفت انرژی و آلودگی هوا.

جدول ۸. طراحی مسکن انعطاف‌پذیر با رویکرد به پایداری، در موارد زیر واضح‌ترین

تأثیرات مد نظر بوده است. (مأخذ: نگارندگان)

	محیطی		
قابلیت اضافه نمودن و یا کم نمودن اتاق و ..		*	*
تغییرات اندازه و تعداد اتاق با توجه به تعداد فرزندان	*	*	*
در نظرگیری فضاهای بینابینی به منظور ملاقات همسایگان ...	*	*	*
کاهش و یا افزایش مترائز فضاهای داخلی خانه با توجه به نیاز به منظور کاهش مصرف ...	*	*	*
توجه به روح تنوع طلب انسان و تنوع فضایی ...		*	*
محدود نمودن سلسله مراتب، تغییرات و جابجایی فضاها و کارکردها ...			*
میانه رو بودن و عدم استفاده از مترائزهای بالا و ...	*	*	*

۷. جمع بندی

در وهله‌ی اول در طراحی مسکن انعطاف‌پذیر از دید اسلام شاید تفاوتی با انعطاف‌پذیری در غرب دیده نشود، اما با بررسی‌های انجام شده در میان پنج ارزش اخلاقی - اسلامی (حریم، تذکر، تأکید بر جمع‌گرایی، زیبایی، تکریم) توصیه شده با نظر کارشناسان مربوطه، همانطور که انتظار می‌رفت، حریم به عنوان اولین اولویت انتخابی به منظور رعایت در مسکن توصیه شد که با توجه به ضریب اهمیت این ارزش که فاصله‌ی آن با اولویت دوم حتی نزدیک به دو برابر می‌باشد، اهمیت خود را نشان داد.

با توجه به طرح معماری در عناصر سازنده نمونه‌های غربی، تغییرات پلانی و همجواری انواع فضاها بدون هیچ مانعی انجام می‌شود و دیگر قلمروهای داخلی مسکن در اولویت رعایت نیستند، بلکه سازگاری با نیازهای ساکنین و ساختار خانواده مهم است؛ اما با رعایت حریم این موضوع دیگر به آزادی عمل طراحی غربی پایان می‌دهد، مقوله حریم در باب محدود کننده، تغییرات بدون حد را رد نموده و سلسله مراتبی پیش بینی شده را در ابتدای مرحله طراحی گوشزد می‌نماید، زیرا که از نظر اسلام خانه مکانی برای آسایش، آرامش و عبادت است، پس باید از هنجارهای اسلام نیز که خود توصیه‌هایی در مورد مسکن داشته استفاده شود، در خانه ایرانی معاصر با این که جهانی‌سازی تا حد زیادی تمهیداتی غربی را دارای اشتراک گذاشته است ولی نمی‌توان قشر عظیم پاییند به هنجارها را نادیده گرفت. در ادامه نموداری به عنوان الگوی ساماندهی ارزش‌های اخلاقی در مسکن انعطاف‌پذیر ارائه شده است که اولویت‌های اجرایی در آن به ترتیب زیر است.



تصویر ۱۱. اولویت متدهای مسکن انعطاف‌پذیر با توجه به اولویت بندی ارزش‌های اسلامی: این اولویت بندی حاکی از این است که رعایت اولویت اول شرط ورود به اجرای اولویت دوم است و بالعکس ممکن نیست. (مأخذ: نگارندگان)

نتیجه گیری

همانطور که در بالا گفته شد ارزش‌های اسلامی که خود این ارزش‌ها فضیلت‌های اخلاقی یک انسان است در آیات و روایات و نظرات فقها دارای ارجحیتی متفاوت هستند، که شاید در میان همه انسان‌ها به دور از هر دین و مسلکی پسندیده باشند، دارای اولویتی متفاوت هستند. اولویت‌بندی این ارزش‌ها با نظر کارشناسان علوم اسلامی مقوله حریم را در میان مقایسه‌ی پنج‌گانه‌ی (تکریم، حریم، تذکر، زیبایی و جمع‌گرایی) در مرحله‌ی اول شناسایی نمود و در مرحله‌ی بعد با شناسایی اصول شکل‌گیری مسکن در ایران از دیروز تا به امروز عوامل و پدیده‌های شناخته شده را در سه زیرگروه (اجتماعی - اقتصادی و زیست محیطی) جمع بندی می‌نماید که با برگشت به ارزش‌های اسلامی در مسکن انعطاف‌پذیر، نوعی انطباق مشاهده می‌گردد، این انطباق حکایت از این دارد که مبانی اسلام با در نظرگیری تمامی ابعاد زندگی بشر بنیان نهاده شده است، حتی ارزش‌های اسلامی نظری نیز دارای درون مایه‌ای انسانی در راستای زندگی وی در حیطه‌های مسکن می‌باشد.

در این پژوهش حریم به عنوان اولین اولویت انتخابی کارشناسان اسلامی و همچنین بیشترین مشکل در مسکن معاصر ایرانی چه در حالت منعطف و چه در حالت معمول، موجه بودن بررسی این ارزش را در پژوهش‌های آتی سبب می‌گردد.

جدول ۹. دلایل نیاز به بررسی حریم در مسکن منعطف (مأخذ: نگارندگان)

نمونه‌های غربی	نمونه‌های ایرانی
در اولویت قرار گرفتن تأمین نیازهای ساختار خانوار (جسمانی) نسبت به نیازهای روانی کاربر	وجود ارزش‌های اخلاقی-اسلامی در هنجارهای جامعه
	اولویت انتخابی در میان ارزش‌های مورد بررسی
	دور شدن از هنجارهای جاری در خانه‌های سنتی
	بزرگترین مشکل روابط داخلی در مسکن معاصر ایران

فهرست منابع

۱. قرآن کریم ، ۱۳۷۹، ترجمه مهدی الهی قمشه ای. قم، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
۲. امام علی (ع)، ۱۳۶۸، نهج البلاغه، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
۳. احمدی، سید جواد، ۱۳۹۲، عدالت اصطلاح‌شناسی و پیوند آن با مفاهیم همسو در آموزه‌های نهج‌البلاغه، نشریه معرفت اخلاقی، شماره ۱.
۴. آذر، عادل و رجبزاده، علی، ۱۳۸۹، تصمیم‌گیری کاربردی رویکرد MADM، تهران، انتشارات نگاه دانش.
۵. آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۵، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، شرح محقق بارع جمال‌الدین محمد خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. ابن منظور، بی‌تا، لسان العرب، قم، انتشارات صدرا.
۸. ارفع، کاظم، ۱۳۶۸، شرح دعای مکارم اخلاق، تهران، انتشارات فیض کاشانی.
۹. پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، نهج الفصاحه: مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (ص)، تهران، انتشارات علمی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، اسلام و محیط زیست، عباس رحیمیان، قم، انتشارات صدرا.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ الف، تسنیم، علی اسلامی، قم، انتشارات صدرا، جلد ۲.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ ب، تسنیم، حسین اشرفی و روح ا. رزقی، قم، انتشارات صدرا، جلد ۱۸.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ ج، تسنیم، احمد قدسی، قم، انتشارات صدرا، جلد ۴.
۱۴. حصاری، پدram، ۱۳۹۰، مسکن انعطاف‌پذیر (مجتمع مسکونی) - منطقه یک تهران، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره).
۱۵. ری شهری، محمد، ۱۳۸۱، میزان الحکمه، حمیدرضا شیخی، قم، انتشارات دارالحدیث.
۱۶. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغتنامه دهخدا، تهران، روزنه.
۱۷. سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۳۶۳، اسرار الحکم، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
۱۸. صالح، صبحی، ۱۳۷۰، فرهنگ نهج البلاغه، مصطفی رحیمی نیا، تهران، انتشارات اسلامی.
۱۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، المیزان فی تفسیر القرآن، سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، اسلامی.
۲۰. طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۸۲، مکارم الاخلاق، ابراهیم میرباقری، قم، انتشارات شریف رضی.
۲۱. عمید، حسن، ۱۳۶۱، فرهنگ فارسی عمید، تهران، ابن سینا.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸ ق، الاصول من الکافی، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة.

۲۳. گروتز، یورگ، ۱۳۸۹، زیبایی شناسی در معماری، ترجمه مجتبی دولتخواه و سولماز همنی، تهران، نشر دولت‌مند.
۲۴. مسائلی، صدیقه، ۱۳۸۸، نقشه‌ی پنهان به مثابه دست آورد باورهای دینی در مسکن سنتی کویری ایران، هنرهای زیبا، شماره ۳۷.
۲۵. مصباح، محمد تقی، ۱۳۷۳، دروس فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات مؤسسه اطلاعات.
۲۶. مصباح، مجتبی، ۱۳۸۱، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۷. معین، محمد، ۱۳۷۱، فرهنگ فارسی، تهران، سپهر.
۲۸. مومنی، منصور و شریفی سلیم، علیرضا، ۱۳۹۰، مدل‌ها و نرم افزارهای چند شاخصه، تهران، مولفین.
29. Cimren, E, B & Cathay. E, Budak, 2007, Development of a machine tool selection system using AHP, International Journal of Advanced.
30. Friedman, Avi, 2002, The Adaptable House: Designing Homes for Change, McGraw Hill Professional
31. Schmidt III, R, and Eguchi, T and Austin, S and Gibb, A, 2010, What Is the Meaning of Adaptability in the Building Industry?, Bilbao: Spain
- Schneider, Tatjana & Till, Jeremy, 2007, Flexible Housing, Oxford, United Kingdom: Architectural Press.

قاعده اهمّ و مهمّ و نظریه غیر اخلاقی توجیه

محمد هادی مفتاح^۱

چکیده

اخلاق در حکم‌رانی و کشورداری، از اموری است که همواره دغدغه اندیشمندان جوامع بوده است، و امروزه نیز اخلاق سیاسی و سیاست اخلاقی از مهم‌ترین مباحث مورد علاقه متفکران جهانی در حوزه فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق می‌باشد. در این مقاله پس از نگاهی اجمالی به آراء صاحبان مکاتب مختلف پیرامون نسبت میان اخلاق و سیاست، و با مقایسه نظرات مارکس، ماکیاولی، امام علی بن ابیطالب و با استناد به قرآن نشان داده‌ایم که اساس روش زمامداری مورد سفارش نیکولو ماکیاولی، که در عمل مورد قبول تمامی حاکمان بشری است، همانا جواز استفاده از هر چیزی برای وصول به هدف است، که از آن تعبیر میشود «هدف وسیله را توجیه می‌کند». در حالی که امام علی بن ابی طالب، داماد و نزدیکترین یار پیامبر اسلام، و جانشین منتخب ایشان، به صراحت چنین نظری را رد می‌کند، و آنگاه به آراء فقهاء شیعه در این زمینه مراجعه و به ریشه‌یابی قاعده اهمّ و مهمّ و مرجّحات باب تراحم پرداخته، نشان داده‌ایم قرآن کریم و روایات اهل بیت تنها در مورد خاص «حفظ یا نجات جان انسانها» اجازه استفاده از امور ممنوعه را می‌دهد، و تعمیم آن به تمامی موارد اهمّ و مهمّ روا نمی‌باشد.

کلیدواژه‌ها

اخلاق سیاسی، ماکیاولیسم، حکومت دینی، فقه سیاسی، معارف قرآن، نهج البلاغه، قاعده اهمّ و مهمّ، باب تراحم.

طرح مسأله

آیا به کارگیری هر وسیله‌ای برای وصول به هدفی مقدّس مجاز است؟ و آیا قداست هدف جبران کننده و توجیه‌گر نامقدّس بودن هدف می‌باشد؟ به عبارت مشهور آیا هدف، وسیله را توجیه می‌کند؟

در پاسخ، سه وجه متصوّر است:

۱. اثبات مطلق: هدف مقدّس در همه حال، جبران کننده نامقدّس بودن وسیله می‌باشد.
۲. نفی مطلق: هیچگاه نباید برای وصول به هدف مقدّس، وسیله‌ای نامقدّس را به کار گرفت.
۳. قول به تفصیل: در پاره‌ای موارد بهره گرفتن از وسیله نامقدّس برای وصول به هدف مقدّس مجاز می‌باشد.

در خصوص نظریه توجیه، و ارتباط آن با قاعده اهمّ و مهمّ، تاکنون مطالب نه چندان فراوانی در قالب مقاله یا بخشی از کتاب فقهی منتشر شده است، لکن صاحبان آن آثار با قبول اساس و عموم قاعده اهمّ و مهمّ به تبیین این ارتباط و تلاش برای رفع معضل تالی فاسد اخلاقی مترتّب بر این قاعده اقدام کرده‌اند، در حالیکه ما در این مقاله به بررسی ریشه این قاعده پرداخته و اساس و عموم آن را مورد نظر قرار خواهیم داد.

اگرچه این نزاع انحصار به مباحث سیاسی و حکومتی ندارد، لکن یکی از بارزترین مظاهر آن در این حوزه بوده، و با «اخلاق سیاسی» ارتباطی تنگاتنگ دارد.

اخلاق

اخلاق در حوزه‌های گوناگونی از علوم مطرح شده و تعاریف گوناگونی از آن ارائه شده است که معمولاً بآیدهای، محدود یا وسیع می‌گردد.

گاه مراد از اخلاق، ارزش‌های نهفته در عقاید دینی و آیینی یا عرفی موجود در جامعه خاصی است که شخص در آن زندگی می‌کند، و گاه اخلاق مجموعه ارزش‌ها و امور معنوی و نیکویی را در بر می‌گیرد که برای فرد مطلوب تلقی میشود. در این حالت به نوع نخست ethics و به نوع دوم که اخلاق و فضایل فردی است morality گفته می‌شود (کیخا، ۱۳۸۶: صص ۲۴-۲۵).

سیاست

علی اکبر دهخدا در بیان معنای سیاست تعاریف متعدّدی را ارائه نموده و آن را معادل معانی «پاس داشتن ملک، حکم راندن بر رعیت، حکومت و ریاست و داوری، رعیت‌داری کردن، مصلحت، تدبیر، دوراندیشی، قهر کردن و هیبت نمودن» می‌شمارد (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۲۸، ص ۷۴۱).

سیاست به معنای خاص، هر امری است که مربوط به دولت و مدیریت و تعیین شکل و

مقاصد و چگونگی فعالیت دولت باشد. امر سیاسی عبارت است از کوشش برای نگهداری یا به دست آوردن قدرت یا کار بست قدرت دولت در جهت هدفها و خواستهای گوناگون (آشوری، ۱۳۸۰: صص ۲۱۲-۲۱۳).

اقوال در رابطه اخلاق و سیاست

بحث از اخلاق و سیاست عبارت است از به کار بردن نظریه‌های اخلاقی برای تنظیم روابط سیاسی میان کنش‌گران سیاسی، و البته آن چه مهم‌تر است و دغدغه خاطر فیلسوفان سیاسی است، تنظیم روابط نهادهای سیاسی با مردم است (دباغ، ۱۳۸۸: ص ۸۵).

در خصوص رابطه اخلاق و سیاست در طول تاریخ رویکردهای گوناگونی گزارش شده است. از یک دیدگاه، چهارگونه رابطه را می‌توان در نسبت بین اخلاق و سیاست مطرح کرد (اسلامی، ۱۳۸۵: صص ۱۰۰-۱۰۱):

۱. نظریه دو سطحی اخلاق و سیاست

این نظریه قاعده دوگانه اخلاقی را در زندگی فردی و اجتماعی مطرح می‌سازد. طبق این نظریه قاعده‌های اخلاقی در عرصه فردی مطلق و بدون تغییر هستند، اما در عرصه‌های اجتماعی لازم است مصالح سیاسی و اجتماعی بر قواعد اخلاق تقدم یابند. از این رو یک سیاستمدار خوب نباید تابع قواعد اخلاقی باشد، بلکه باید در مواردی که مصالح جمعی و سیاسی اقتضا می‌کند به هر گونه افعال غیر اخلاقی تمسک کند.

اولین کسی که اخلاق دوگانه را پایه‌گذاری کرده است ارسطو بوده (نادرزاد، ۱۳۸۱: صص ۸۰-۸۱)، و برتراند راسل نیز به چنین دوگانگی در اخلاق معتقد است (راسل، ۱۳۶۵: ص ۱۹۱).

۲. نظریه تبعیت اخلاق از سیاست

این دیدگاه عمدتاً نتیجه رویکرد مارکسیست-لنینیستی به جامعه و تاریخ است. از دیدگاه مارکسیستی، تاریخ چیزی جز منازعات طبقاتی نیست؛ از این منظر هیچ چیز مطلق نمی‌باشد و همه چیز، از جمله مفاهیم اخلاقی، هنر و حتی علم، طبقاتی است. بر اساس این آموزه، اخلاق و دیگر مظاهر اجتماع تابع بی‌قید و شرط سیاست و عمل انقلابی هستند، ارزش خود را از آن می‌گیرند و به وسیله آن توجیه می‌شوند، حال آن که خود عمل انقلابی و سیاست به توجیه اخلاقی نیاز دارد (پوتنارا، ۱۳۷۰: صص ۱۰۰-۱۰۱).

۳. نظریه جدایی اخلاق از سیاست

مدّعی اصلی این آموزه این است که باید میان قواعد اخلاق و الزامات سیاست تفاوت قائل شد. بر اساس این دیدگاه فعل اخلاقی معطوف به ارزش‌ها و هنجارهاست، در حالی که غایت

سیاست، واقعیت‌ها، کسب منفعت و رعایت مصلحت است. به طور قطع این دو نوع فعل از یک سنخ نبوده و در نتیجه، دخالت دادن امور اخلاقی در زندگی سیاسی باعث اختلال در مصالح و از دست رفتن منافع می‌شود. توسیدید اندیشه‌ور معروف یونانی در تبیین جنگ‌های پلوپونزی چنین رویکردی را به بحث گذاشته است (توسیدید، ۱۳۷۷: صص ۳۳۶-۳۳۷).

این دیدگاه در اندیشه سیاسی غرب به ماکیاولیسم شهرت دارد و افرادی مثل هابز و ماکیاولی پیروان این رویکرد بوده و به دفاع از آن پرداخته‌اند. ماکیاولی ضمن این که معتقد است فضائل و رذائلی در وجود انسان نهفته است؛ به نحوی کاملاً زیرکانه و بدون این که بر اخلاق و صفات پسندیده خط بطلان بکشد، به حاکمان توصیه می‌کند که با حفظ ظاهر، که نشان دهند کردارشان بر اصول تقوا مبتنی است، باید از هر وسیله و تمهیدی که بنیاد قدرت را استوار می‌نماید دریغ نکنند (کاظمی، ۱۳۷۶: ص ۱۱۳).

۴. نظریه یگانگی اخلاق و سیاست

طبق این نظریه، که افلاطون از پایه‌گذاران آن شمرده می‌شود، اخلاق فردی با اخلاق سیاسی غیر قابل افتراق دیده می‌شود، زیرا اخلاق و سیاست هر دو شاخه‌های حکمت، و در پی تأمین سعادت انسان هستند، و قانون یکسانی برای آن‌ها وجود دارد (نویمان، ۱۳۷۳: صص ۴۳-۴۴). در این رویکرد، هم روش سیاسی و هم غایت سیاست باید اخلاقی باشند (رنجبر، ۱۳۸۱: ص ۱۵). بر اساس این نظریه هیچ حکومتی نمی‌تواند در عرصه سیاست خود را مجاز به اعمال غیر اخلاقی بداند و مدعی شود که این کار لازم است. این قاعده هیچ استثنایی ندارد. (اسلامی، ۱۳۸۵: ص ۲۰۸).

نظریه اسلام در باب رابطه اخلاق و سیاست

کسی را از صاحب‌نظران و اندیشوران جامعه اسلامی نمی‌یابیم که قائل به اثبات مطلق گشته، اطلاق نظریه «هدف وسیله را توجیه می‌کند» پذیرفته باشد.

پاره‌ای از متفکران مسلمان قائل به نفی مطلق می‌باشند. شهید آیه‌الله مرتضی مطهری از این گروه بوده و معتقد است برای حق باید از حق استفاده کرد. یکی از راه‌هایی که از آن راه بر دین از جنبه‌های مختلف ضربه وارد شده است، رعایت نکردن این اصل است که ما همان‌طور که هدفمان باید مقدس باشد، وسایلی هم که برای این هدف مقدس استخدام می‌کنیم باید مقدس باشد؛ مثلاً ما نباید دروغ بگوییم، نباید غیبت کنیم، نباید تهمت بزنیم؛ نه فقط برای خودمان نباید دروغ بگوییم، به نفع دین هم نباید دروغ بگوییم، یعنی به نفع دین هم نباید بی‌دینی کنیم، چون دروغ گفتن بی‌دینی است. یعنی به نفع دین دروغ گفتن به نفع دین بی‌دینی کردن است. به نفع دین تهمت زدن، به نفع دین بی‌دینی کردن است. به نفع دین غیبت کردن، به نفع دین بی‌دینی کردن است. دین اجازه نمی‌دهد ولو به نفع خودش ما بی‌دینی کنیم. (مطهری، سیری در سیره

نبوی، ۱۳۹۰: ص ۱۲۴) ایشان اولین شرط رساندن یک پیام الہی را در این می‌داند کہ از ہرگونہ وسیلہ‌ای نمی‌توان استفادہ کرد؛ و می‌افزاید:

برای اینکہ پیام الہی رسانندہ بشود و برای اینکہ ہدف مقدس است، نباید انسان این جور خیال کند کہ از ہر وسیلہ کہ شد برای رسیدن بہ این ہدف باید استفادہ کنیم، می‌خواہد این وسیلہ مشروع باشد و یا نامشروع. می‌گویند: «الْغَايَاتُ تُبَرِّرُ الْمَبَادِيَ» یعنی نتیجہ‌ہا مقدمات را تجویز می‌کنند؛ ہمین قدر کہ ہدف، ہدف درستی بود، دیگر بہ مقدمہ نگاہ نکن. چنین اصلی مطرود است. ما اگر بخواہیم برای یک ہدف مقدس قدم برداریم، از یک وسیلہ مقدس و حداقل از یک وسیلہ مشروع می‌توانیم استفادہ کنیم. اگر وسیلہ نامشروع بود، نباید بہ طرف آن برویم. (مطہری، حماسہ حسینی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۱۱۳)

آیہ‌اللہ عبداللہ جوادی آملی نیز از افراد این جمع بودہ، بیان می‌دارد کہ رہبران الہی ہرگز شعار نمی‌دہند کہ ہدف وسیلہ را توجیہ می‌کند. ہرچند ہدف صحیح است، نمی‌توان از راہی باطل بہ سوی ہدف صحیح رفت؛ زیرا بین ہدف و وسیلہ نوعی ربط تکوینی برقرار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۷، ص ۴۳)

گروہی دیگر از متفکران مسلمان بہ جانب قول بہ تفصیل تمایل پیدا کردہ‌اند. آیہ‌اللہ حسینعلی منتظری از افراد این گروہ تلقی می‌شود، کہ ضمن نفی قول بہ اثبات مطلق نظریہ توجیہ بہ حکم عقل و شرع، معتقد می‌گردد کہ گاہی حفظ نظام یا مصالح عامہ و یا تثبیت واجب مهمی متوقف است بر ارتکاب عمل حرامی کہ بہ آن درجہ از اہمیت نیست، مانند کذب یا توریہ، کہ در این حالت موازین باب تزاحم جریان یافتہ و تحقق واجب اہمّ بر ارتکاب حرام مهمّ ترجیح دادہ شدہ، ارتکاب حرام مهمّ توجیہ می‌یابد. (منتظری، ۱۴۰۸: ج ۲، ص ۵۸۳)

آیہ‌اللہ سید محسن خرازی نیز از این گروہ شمردہ شدہ، می‌گوید بہ مجرد اینکہ ہر ہدف و مقصودی متوقف بر وسیلہ حرامی باشد، آن وسیلہ حرام و غیر مجاز حلال و مجاز نمی‌شود، و نمی‌توان بہ طور مطلق معتقد شد کہ ہدف وسیلہ را توجیہ می‌کند، بلکہ تنها در جائی این توجیہ وسیلہ صحیح است کہ ہدف اہمی کہ شارع راضی بہ ترک ان نیست همچون حفظ نظام اسلامی یا حفظ دین متوقف بر ارتکاب وسیلہ حرام باشد. (خرازی، ۱۳۷۶: ش ۱۱-۱۲، صص ۱۲۹-۱۳۰)

مشاہدہ می‌شود کہ ہر دو دستہ از متفکران مسلمان، در نفی اطلاق نظریہ «توجیہ بہ کارگیری وسیلہ نامقدس بہ جہت ہدف مقدّس» ہم رأی و ہم داستان هستند، و هیچکس این عمل غیر اخلاقی را بہ نحو مطلق تجویز نمی‌کند؛ بلکہ اختلاف این دو گروہ تنها در اجرای قاعدہ اہمّ و مهمّ و اعمال مرجحات باب تزاحم در مسألہ است، کہ مدافعان قول بہ تفصیل برای اثبات قول خود بہ آن تمسک کردہ‌اند.

تأسیس اصل در مسأله

پیش از مراجعه به ادله خاص در مسأله و بررسی قاعده اهمّ و مهمّ، بر اساس روش معهود پیروان شیوه شیخ اعظم انصاری، ابتدا اصل در این باب را تبیین می‌نمائیم، و بیان می‌نمائیم که عقل و نقل در این مورد چه حکم می‌کنند؟ آیا حکم اولی عقل و نقل آن است که «هدف، وسیله را توجیه می‌کند»؟

کتاب

در منطق قرآن کریم، انجام تمامی امور باید از مسیر صحیح و پسندیده انجام گیرد، و نمی‌توان به بهانه هدفی مقدّس از ابزار نامقدّس، ناپسند و غیر متعارف بهره برد. قرآن کریم در قالب ذکر مثال ورود به خانه می‌فرماید: *يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (البقرة: ۱۸۹)*

نیکی آن نیست که از پشت خانه‌ها درآیید، بلکه نیکی آن است که کسی تقوا پیشه کند، و به خانه‌ها از در [ورودی] آنها درآیید، و از خدا بترسید، باشد که رستگار گردید.

در این آیه، دو بار بر تقوا و پرهیزگاری تأکید شده، و بر انجام هر کاری از راه صحیح با تکیه بر پرهیزگاری امر شده است، که به روشنی بر عدم جواز به کارگیری راه ناپسند برای رسیدن به هدف دلالت دارد؛ و مفسران قرآن مراد از این آیه را بیان این نکته دانسته‌اند که برای اقدام در هر کار، خواه دینی باشد یا غیر دینی، باید از طریق صحیح وارد شد نه از طرق انحرافی و وارونه (مکارم، ۱۳۶۴: ج ۲، ص ۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۵۷؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ج ۱، ص ۵۹).

قرآن کریم در آیه دیگری، به روشنی بر نیکی را در گرو پایبندی به ضوابط، پیمان‌ها، و فضائل انسانی برشمرده، مجرد مطلوبیت هدف و غایت از اعمال را مبنای بر و نیکی نمی‌شمارد آنجا که می‌فرماید: *لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَ جُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكِتَابِ وَ النَّبِيِّنَ وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ السَّائِلِينَ وَ فِي الرِّقَابِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ وَ الْمُؤْفُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَ الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (البقرة: ۱۷۷)*

نیکی‌کاری آن نیست که روی خود را به سوی مشرق و [یا] مغرب بگردانید، بلکه نیکی آن است که کسی به خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب [آسمانی] و پیامبران ایمان آورد، و مال [خود] را با وجود دوست داشتنش، به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و در راه‌ماندگان و گدایان و در [راه آزاد کردن] بندگان بدهد، و نماز را برپای دارد، و زکات را بدهد، و آنان که چون عهد بندند، به عهد خود وفادارند و در سختی و زیان، و به هنگام جنگ شکیبایانند آنانند کسانی که

راست گفته‌اند، و آنان همان پرهیزگارانند.

سنت

در سیره پیشوایان معصوم رعایت هنجارهای اخلاقی در زندگی فردی و سیاسی قابل مشاهده و مورد تأکید می‌باشد. در سیره و کلام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام می‌توان عینیت اخلاق و سیاست را مشاهده نمود. امام علی اخلاق و سیاست را در نظر و عمل آمیخته با هم می‌داند (بهر روز لک، ۱۳۸۸: صص ۴۰-۴۱)، و می‌فرماید: **إِنَّ أَفْضَلَ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ كَانَ الْعَمَلُ بِالْحَقِّ أَحَبَّ إِلَيْهِ وَإِنْ نَقَصَهُ وَكَرَّهَهُ، مِنَ الْبَاطِلِ وَإِنْ جَرَّ إِلَيْهِ فَائِدَةٌ وَ زَادَهُ (نهج البلاغه، ۱۸۲)** همانا برترین مردم در پیشگاه خدا کسی است که عمل به حق در نزد او دوست داشتنی‌تر از باطل باشد، هر چند از قدر او بکاهد و به او زیان رساند، و باطل به او سود رساند و بر قدر او بیفزاید.

در جنگ صفین آنگاه که معاویه بن ابی سفیان با حيله و نیرنگ بر امیر المؤمنین پیروز می‌شود، امام پیروزی با نیرنگ را ناپسند دانسته و می‌فرماید: **وَاللَّهِ مَا مُعَاوِيَةُ بِأَذْهَى مِنِّي وَ لَكِنَّهُ يَغْدِرُ وَ يَفْجُرُ؛ وَ لَوْ لَا كَرَاهِيَةُ الْغَدْرِ لَكُنْتُ مِنَ أَذْهَى النَّاسِ؛ وَ لَكِنْ كُلُّ غَدْرَةٍ فُجْرَةٌ وَ كُلُّ فُجْرَةٍ كُفْرَةٌ وَ لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يُعْرَفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (همان، ۳۱۸)**

سوگند به خدا، معاویه از من سیاستمدارتر نیست، اما معاویه حيله‌گر و جنایتکار است؛ اگر نیرنگ ناپسند نبود من زیرک‌ترین افراد بودم، ولی هر نیرنگی گناه، و هر گناهی نوعی کفر و انکار است، روز رستاخیز در دست هر حيله‌گری پرچمی است که با آن شناخته می‌شود.

امیر المؤمنین آنگاه که با مخالفان خود مواجه می‌شود، و از جانب مشاورانش به او پیشنهاد می‌گردد که با مخالفان با شدت عمل و خشونت برخورد نموده، و آنان را از امکانات مالی حکومتی محروم نماید، این نوع رفتار با شهروندان مخالف خود را ناپسند شمرده و نفی می‌کند. امام می‌فرماید: **أ تَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيْتُ عَلَيْهِ؛ وَ اللَّهُ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَ مَا أُمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا؛ لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَ إِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ (همان، ۱۸۳)**

آیا به من دستور می‌دهید برای پیروزی خود، از جور و ستم در باره امت اسلامی که بر آنها ولایت دارم، استفاده کنم؟ به خدا سوگند، تا عمر دارم، و شب و روز برقرار است، و ستارگان از پی هم طلوع و غروب می‌کنند، هرگز چنین کاری نخواهم کرد؛ اگر این اموال از خودم بود به گونه‌ای مساوی در میان مردم تقسیم می‌کردم تا چه رسد که جزو اموال خداست.

شاید گویاتر از این موارد، کلامی باشد از امیر المؤمنین علیه السلام که توسل به وسیله‌ای حرام را که معصیت الهی محسوب می‌گردد برای به دست آوردن هر هدفی هرچه ارزشمند و والا هم باشد، با بیانی شدید رد می‌نماید؛ آنجا که در نهج البلاغه می‌فرماید: **وَاللَّهُ لَوْ أُعْطِيَ الْأَقَالِيمَ**

السَّبَّعَةُ بِمَا تَحْتَ أَفْلاَكِهَا عَلَى أَنْ أَعْصَى اللَّهَ فِي نَمَلَةٍ أَسْلُبُهَا جُلبَ شَعِيرَةً مَا فَعَلْتَهُ (همان، ۳۴۶)

به خدا، اگر هفت اقلیم را با آنچه زیر آسمانهاست به من دهند، تا خدا را نافرمانی نمایم و پوست جوی را از مورچه‌ای به ناروا بربایم، چنین نخواهم کرد.

اجماع

همچنانکه گفتیم، هیچ عالم و فقیه مسلمانی را سراغ نداریم که معتقد به اطلاق نظریه توجیه شده، هدف مقدس را به نحو مطلق توجیه‌گر وسیله‌گر غیر مجاز دانسته باشد. ناگفته نماند که این نکته اثبات «عدم الخلاف» می‌نماید نه اجماع.

عقل

تردید نیست در اینکه عقل، فضائل اخلاقی و پیروی از آنها را بر ارتکاب رذائل اخلاقی ترجیح می‌دهد، و ارتکاب رذائل را تجویز نمی‌نماید اگرچه برای کسب فضائل بوده باشد. به گونه‌ای که تبیین این ترجیح بی‌نیاز از بیان دلیل ویژه‌ای می‌باشد.

ممکن است گفته شود چگونه می‌گوئید نظریه توجیه دارای وجهت عقلی نیست، در حالی که خود شما آن را مختار اکثر قریب به اتفاق رجال سیاسی دنیا در مقام عمل دانستید، اگرچه در مقام نظر آن را نکوهش نموده باشند؛ و مگر ماکیاوولی که نظریه پرداز چنین نظریه‌ای تلقی می‌شود، ممکن است اینچنین خلاف عقل سخن گفته و در عین حال مقبول قرار گرفته باشد؟

پاسخ آن است که سخن ماکیاوولی، که مورد عمل تمامی سیاستمداران جهان واقع شده است، توصیفی از عالم واقع است نه توصیه‌ای بر اساس ادله و مرجحات عقلی و اخلاقی؛ و تنها بیانی خطاب به زمامداران است برای حفظ و تحکیم سلطه سیاسی خود. از این رو ماکیاوولی پس از تصریح به ترجیح عقلی و اخلاقی مذکور، با اشاره به واقعیت خارجی در جهان سیاست می‌گوید:

همه می‌دانند که چه نیکوست شه‌ریار را که درست پیمان باشد و در زندگی راست روش و بی‌نیرنگ؛ با اینهمه، آزمون‌های دوران زندگانی ما را چنین آموخته است که ...

یک شه‌ریار، به ویژه شه‌ریاری نو دولت، نمی‌تواند در اندیشه‌ی داشتن همه‌ی آن خوی و طبیعت‌هایی باشد که در [میان] مردم، نیک شمرده می‌شود. (ماکیاوولی، ۱۳۶۶: صص ۸۵-۸۷)

تا اینجا اثبات شد که در منطق اسلام و بر اساس آموزه‌های نقلی و حکم عقل، اصل اولی در هر عملی و از آن جمله در سیاست ورزی و حکمرانی، همانا اجتناب از رذائل اخلاقی و عدم ارتکاب مناهی شرعی و محرّمات دینی است، که لازمه آن بطلان نظریه توجیه می‌باشد.

حال باید دید آیا مستثنیاتی از این اصل در منابع دینی به رسمیت شناخته شده است؛ و کتاب و سنت، یا عقل و اجماع به تجویز ارتکاب مناهی و محرّمات در هنگام توقّف هدفی واجب بر آن حکم کرده‌اند؟

مستثنی از اصل

سابقاً در کلام صاحب نظران قائل به تفصیل در نظریہ توجیہ مشاهده کردیم کہ ایشان این نظریہ را تنها در مواردی کہ واجب اہمی بر حرام مهم (مادون اہم) متوقف شدہ باشد پذیرفتہ، و آن را بر قاعدہ اہم و مهم و مرجحات باب تزاحم مبتنی نمودہ اند. لذا بہ ریشہ یابی این قاعدہ پرداختہ، سعه و ضیق آن را مورد ارزیابی قرار خواہیم داد.

قاعده اہم و مهم

بر اساس قاعدہ اہم و مهم آنگاہ کہ ہدفی واجب همچون انقاذ غریق، بر وسیلہ ای حرام همچون دخول در زمین غصبی متوقف گردد، وجوب اتیان واجب (انقاذ غریق) با وجوب اجتناب از حرام (غصب) تزاحم می کنند، کہ با عنایت بہ مرجحات باب تزاحم، چنانچہ ہدف واجب اہم از وسیلہ حرام باشد، این وجوب اتیان بر آن وجوب اجتناب ترجیح می یابد، و ارتکاب وسیلہ حرام مجاز و مباح می گردد؛ بلکہ از این بالاتر، بنابر آنچه (طبق گزارش علامہ نائینی) بہ وحید بہبہانی نسبت دادہ شدہ است، اگر مقدمہ واجب را واجب دانستیم، در چنین مواردی مسألہ از باب اجتماع امر و نہی بودہ، و ارتکاب وسیلہ حرام واجب می شود (نائینی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۲۹۹). آخوند خراسانی گام را فراتر می نهد، و قصد انجام واجب (هدف) را نیز در جواز ارتکاب حرام (وسیلہ) لازم نمی شمارد (خراسانی، کفایہ، ۱۴۰۹: صص ۱۱۴-۱۱۵)

لازم بہ ذکر است کہ قاعدہ اہم و مهم در بین فقہا اجماعی نیست، بلکہ محل اختلاف بودہ و طبق گزارش صاحب مفتاح الکرامہ، فقیہ بزرگی همچون صاحب معالم و پیروان ایشان، در چنین امری (توقف واجب اہم بر مقدمہ حرام) حرمت مقدمہ را ساقط ندانستہ اند، بلکہ فتوا دادہ اند چنانچہ فردی با ورود بہ زمین غصبی نسبت بہ انقاذ غریق اقدام نماید، حکم وجوب اجتناب از غصب را معصیت نمودہ و معاقب است، اگرچہ انقاذ غریق (واجب) را انجام دادہ باشد (حسینی عاملی، بی تا: ج ۵، ص ۱۲) از معاصران نیز شیخ حسین حلی بہ این عدم سقوط حرمت مقدمہ تصریح نمودہ است (حسین حلی، ۱۳۷۹: ج ۲، صص ۱۱۹-۱۲۰)

ادلہ قاعدہ، و دائرہ تأثیر گذاری آن

آخوند خراسانی پس از تبیین معنای متزاحمین و حکم باب تزاحم، متزاحمین را بہ اقسامی تقسیم می نماید، کہ موضوع بحث ما قسم اول از این اقسام می باشد. ایشان حکم آن را در صورتی کہ هیچیک از متزاحمین «اہم» نباشد تخییر بین آندو، و چنانچہ یکی «اہم» باشد، تعیین آن می داند. تنہا دلیلی کہ آخوند خراسانی برای این حکم بر می شمارد «حکم عقل» است (خراسانی، فوائد الاصول، ۱۴۰۷: ص ۱۰۷) کہ البتہ آن را نیز تبیین نکرده و بہ اشارہ ای بسندہ می نماید. لکن سید محمد شیرازی ادعا می کند ہر چہار دلیل (ادلہ اربعہ) بر حکم مسألہ قاعدہ

اهمّ و مهمّ دلالت دارد (شیرازی، الفقه، ۱۴۱۳: صص ۱۴۱-۱۴۲).

کتاب

دلائل قرآنی که از سوی سید محمد شیرازی به عنوان دلیل بر این قاعده به آنها اشاره است عبارتند از: وَ لَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَ مَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ (الزخرف: ۳۳)

و اگر نه آن بود که [همه] مردم [در انکار خدا] امتی واحد گردند، قطعاً برای خانه‌های آنان که به [خدای] رحمان کفر می‌ورزیدند، سقفها و نردبانهایی از نقره که بر آنها بالا روند قرار می‌دادیم.

در مورد این دلیل قابل ذکر است که اولاً- هیچ مفسری در تفسیر این آیه، قاعده اهمّ و مهمّ را از آن استنباط نکرده است، حتی خود سید محمد شیرازی نیز در هیچیک از دو تفسیر قرآن خود کمترین اشاره‌ای به قاعده مذکور یا تفسیری متناسب با آن ندارد.^۱

ثانیاً- طریق ممکن برای استدلال به این آیه در اثبات قاعده ترجیح اهمّ بر مهمّ در باب تزاحم، با عنایت به گونه‌ای از تزاحم است که در کلام خداوند میان «امت واحده» شدن مردمان و تحقق وحدت ملی از سوئی، با «قرار دادن سقفها و نردبانهایی از نقره برای کسانی که به رحمان کفر می‌ورزیدند، که بر آنها بالا روند» از سوی دیگر، تصویر شده، و به جهت ترجیح اولی بر دومی، «قرار دادن سقف و نردبانهای نقره‌ای» به کنار نهاده شده است.

اشکالی که بر این استدلال وارد می‌گردد آن است که در این آیه تنها به ترجیح مورد اول بر مورد دوم اشاره شده، لکن دلالتی ندارد بر اینکه وجه این ترجیح چیست؟ و آیا مرجح داخلی (اهمّ بودن اولی نسبت به دومی) مؤثر بوده، یا پای مرجحات خارجی دیگری در کار آمده است؟ به هر حال از آیه نکته‌ای بیش از وجود مرجحی در بین استفاده نمی‌شود، و این نکته همان عبارت مشهور «ترجیح بلا مرجح محال است» می‌باشد؛ و لذا نمی‌توان از این آیه نتیجه مطلوب در تزاحم واجب اهمّ و حرام مهمّ، و جواز ارتکاب عملی حرام را به جهت تزاحم آن با واجبی اهمّ استنباط نمود.

۱. فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا؛ ... أَمَا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (الكهف: ۷۱؛ ۷۹)

پس رهسپار گردیدند، تا وقتی که سوار کشتی شدند، [وی] آن را سوراخ کرد. [موسی] گفت: «آیا کشتی را سوراخ کردی تا سرنشینانش را غرق کنی؟ واقعاً به کار ناروایی مبادرت

^۱ نک: سید محمد شیرازی، تبیین القرآن، ص ۵۰۴؛ تقریب القرآن إلى الأذهان، ج ۵، ص ۶۳

ورزیدی.»؛ ... اما آن کشتی متعلق به گروهی از مستمندان بود که با آن در دریا کار می کردند و من خواستم آن را معیوب کنم (چرا که) پشت سر آنها پادشاهی ستمگر بود که هر کشتی را از روی غضب می گرفت.

نحوه استدلال به این آیات بر قاعده اہم و مهم، همچنان که پاره‌ای از مفسران ذکر کرده- اند (مکارم، ۱۳۶۴: ج ۱۲، ص ۵۰۵) بسیار روشن است. مصاحب موسی (خضر) اقدام به عمل حرام سوراخ کردن کشتی (تصرف در مال غیر بدون اجازه صاحب مال) می کند، و آنگاه که با اعتراض موسی مواجه می شود، در توجیه عمل خود، به وسیله بودن این عمل حرام برای هدفی مقدس (حفظ کشتی برای امرار معاش مستمندان) اشاره می نماید. همین استدلال نسبت به داستان قتل کودک بیگناه به دست مصاحب موسی به هدف ممانعت از گمراهی پدر و مادرش (الکہف: ۷۴؛ ۸۰؛ ۸۱) نیز قابل طرح است، اگرچه سید محمد شیرازی به آن اشاره نکرده است.

ایرادی که بر این استدلال وارد است آن که در حقیقت مصاحب موسی در اینجا، دست قدرت الهی و تحقق بخش مقدرات الهی در عالم تکوین است، بدون ارتباط با عالم تشریح. و همچنان که مقدرات الهی در عالم تکوین، گاه به مرگ افراد یا تخریب اموال تعلق می گیرد، که از طریق بلایای طبیعی همچون زلزله و سیل، یا وقایع انسانی همچون تصادف رانندگی، سقوط هواپیما و ... تحقق می یابد، در این داستان‌ها نیز این مقدرات از طریق مصاحب موسی تحقق یافته است، لذا عمل مصاحب موسی در این دو داستان از موارد اسرار الهی است که قابل تأسی از سوی دیگران نبوده، و کسی نمی تواند از آن قاعده‌ای استنباط کرده و مشابه آن عمل نماید:

خداوند برای آزمایش بندگان آنها را مبتلا به "خوف" (ناامنی) و "نقص اموال و ثمرات" (از بین رفتن نفوس و عزیزان) می کند، تا معلوم شود چه اشخاصی در برابر این حوادث صابر و شکیبا هستند؛ آیا هیچ فقیهی و یا حتی پیامبری می تواند اقدام به چنین کاری بکند، یعنی اموال و نفوس و ثمرات و امنیت را از بین ببرد تا مردم آزمایش شوند؟ (مکارم، ۱۳۶۴: ج ۱۲، ص ۵۰۷)

سنت

استدلال سید محمد شیرازی به سنت، گاه به فعل و قول رسول الله صلی الله علیه و آله است، و گاه به قول و فعل امیرالمؤمنین علیه السلام. ایشان از جمله به عنوان دلیل از سیره رسول الله، به این روایت نبوی اشاره می کند: يَا عَائِشَةُ لَوْ لَا أَنْ قَوْمَكَ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ [وَفِي رِوَايَةٍ حَدِيثُ عَهْدٍ بِكُفْرٍ وَ فِي رِوَايَةٍ حَدِيثُ عَهْدٍ بِشِرْكَ] وَ أَخَافُ أَنْ تُنْكَرَ قُلُوبُهُمْ لِأَمْرَتِ بِالْبَيْتِ فَهَدِمَ فَأَدْخَلْتُ فِيهِ مَا أُخْرِجَ مِنْهُ وَ لَزَقْتُهُ بِالْأَرْضِ وَ جَعَلْتُ لَهُ أَبَا شَرَقِيًّا وَ أَبَا غَرِيْبًا فَبَلَّغْتُ بِهِ أَسَاسَ إِبْرَاهِيمَ (علامه حلّی، ۱۴۲۱: ص ۳۲۰)

ای عایشه، اگر اینچنین نبود که قوم تو به تازگی از جاهلیت [یا کفر یا شرک] خارج شده‌اند

و خوف دارم که دل‌هاشان منکر گردد، دستور می‌دادم بیت الله را تخریب کنند و کف آن را به زمین متصل می‌کردم، و دری از شرق و دری از غرب برای آن گذاشته و آن را به حالت اصلی ابراهیمی برمی‌گرداندم.

استدلال به این نبوی مبتنی بر آن است که گفته شود در تزامم میان هدم و بازسازی کعبه، با جلوگیری از انکار دل مشرکان تازه مسلمان، پیامبر «جلوگیری» را اهمّ دانسته و از «هدم» چشم‌پوشی کرده است.

بر این استدلال این اشکال وارد است که کلام و عمل پیامبر در این روایت دلالتی بر ترک واجبی برای درک امر اهمّ ندارد، زیرا قطعاً هدم و بازسازی کعبه واجب نبوده است، وگرنه چه بسا رسول الله آن را ترک نکرده و چاره‌ای برای جلوگیری از انکار قلوب مشرکان تازه مسلمان می‌اندیشید. مگر ما نمونه‌ای داریم که رسول خدا واجبی را برای خوشایند پیروانش ترک کرده باشد؟ بله، روایت دلالت دارد که رسول الله ترجیح بلامرّج نمی‌داده است، و این امری عامّ است و ارتباطی با مطلوب سید محمد شیرازی نداشته، و نمی‌تواند آن را اثبات نماید. پاسخ سایر مواردی که از سیره نبوی برای اثبات قاعده اهمّ و مهمّ مورد استفاده قرار گرفته است نیز از همین اشکالی که گفتیم معلوم می‌شود.

مرحوم سید محمد شیرازی در استدلال به قول و فعل امیرالمؤمنین علیه‌السلام به «رها کردن مردمان از سوی حضرت نسبت به نماز تراویح، بعد از اعلام مخالفت حضرت با این نماز» اشاره می‌نماید (شیرازی، الفقه، ۱۴۱۳: ص ۱۴۲).

این دلیل در حقیقت شامل مطالبی است که از امیرالمؤمنین در مقابله با بدعت‌هایی همچون نماز تراویح نقل شده است، که یکی مخالفت کلامی آن حضرت است (نهج البلاغه، ۲۰۲) و دیگری ممانعت عملی ایشان، آنجا که امیرالمؤمنین فرزندش امام مجتبی را می‌فرستد برای بازداشتن مردمی که در مسجد جمع شده بودند از برگزاری نماز تراویح (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ج ۱۲، ص ۲۸).

تنها وجهی که در استدلال به این مطلب قابل تصوّر است آنکه استدلال کننده بخواهد بگوید امیرالمؤمنین تکلیف واجب «ممانعت از برگزاری نماز تراویح» را به جهت تزامم با واجب اهمّی ترک کرده است؛

اشکالی که بر این استدلال وارد است آنکه آنچه در ممانعت از برگزاری نماز تراویح (عمل بدعت و حرام) بر امیرالمؤمنین واجب بوده است تنها ارشاد قولی و فعلی مردمان بوده است، نه بیشتر. این عمل بدعت آمیز و حرام، نه از محرّمات مستوجب حدّ بوده تا گفته شود حضرت آن را جاری نکردند، و نه حبس یا کیفر دیگری بر آن مترتب بوده تا حضرت اعمال نکرده باشند. و امیرالمؤمنین اساساً مردمان را در این مورد «رها» نکرده و این امر واجب (ارشاد قولی و فعلی) را

ترک نکردند، تا نیاز به توجیه با جهت تراحم داشته باشد.

دلیل دوّم مرحوم شیرازی از سیره امیرالمؤمنین، به کلام آن حضرت بازمی‌گردد، آنگاه که بعد از شهادت حضرت زهرا^{سلام الله علیها} و دفن شبانه و مخفی پیکر آن حضرت، با خلیفه دوّم و همراهانش مواجه می‌گردند که قصد نبش قبور جهت کشف پیکر مطهر فاطمه زهرا را داشتند؛ امیرالمؤمنین در چنین جایگاهی می‌فرماید: *أَمَّا حَقِّي فَقَدْ تَرَكْتُهُ مَخَافَةَ أَنْ يَرْتَدَّ النَّاسُ عَنْ دِينِهِمْ، وَ أَمَّا قَبْرُ فَاطِمَةَ فَوَ الَّذِي نَفْسُ عَلِيٍّ بِيَدِهِ لَيْنُ رُمْتٍ وَ أَصْحَابِكَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ لَأَسْقِينَ الْأَرْضَ مِنْ دِمَائِكَ* (طبری، بی‌تا: ص ۴)

من حقّ خودم را از ترس اینکه مردم از دین خارج شوند ترک کردم، ولی قبر فاطمه [چیز دیگری است] بخدا قسم اگر تو و یارانت بخواهید عملی انجام دهید [و قبور را بشکافید] زمین را از خون شما سیراب خواهم نمود.

وجه استدلال روشن است. مطابق روایت، امیرالمؤمنین از حق خود، که همانا ولایت و حکومت بر امت است، به جهت تراحم آن با امر اهمّ «جلوگیری از ارتداد مردم» دست برداشته است.

ایرادی که بر این استدلال وارد است اینکه آیا در این مورد، امیرالمؤمنین از حقّی برداشته است که احقاق آن واجب بوده است، تا منطبق بر قاعده اهمّ و مهمّ گشته و دلیلی بر اثبات آن باشد؟ یا حضرت از حقّ شخصی غیر واجب الاحقاقی دست برداشته، و لذا دلالتی بر قاعده اهمّ و مهمّ ندارد؟

با توجه به سایر ادلّه دانسته می‌شود که حالت دوّم صحیح است، زیرا در آنجا که امیرالمؤمنین به وظائف و حقوق خود پس از رحلت رسول اکرم می‌پردازد، از عهدی که پیامبر با ایشان داشته است سخن می‌گوید: *قَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَهْدًا إِلَيَّ عَهْدًا فَقَالَ: يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لَكَ (وَلَاءُ أُمَّتِي) فَإِنْ وَ لَوُكَ فِي عَافِيَةٍ وَ أَجْمَعُوا عَلَيْكَ بِالرِّضَا فَقُمْ بِأَمْرِهِمْ وَ إِنْ اِخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَدَعَهُمْ وَ مَا هُمْ فِيهِ* (ابن طاووس، ۱۴۱۲: ص ۲۴۹)

رسول الله با من عهدی کرده و فرمود: ای پسر ابیطالب، ولایت بر حقّ امت من برای توست، پس اگر امت اسلام ولایت تو را پذیرفتند و با رضا و رغبت نسبت به آن اجماع کردند به وظایف حکومتی اقدام کن، و اگر در مورد تو اختلاف کردند [و حکومت تو را نپذیرفتند] پس آنان را به حال خود رها کن.

بنابر این روایت، معلوم می‌شود که احقاق حقّ ولایت بر امت، نه تنها بر امیرالمؤمنین واجب نبوده است، بلکه خلاف امر رسول الله تلقی می‌شده و برای ایشان جایز نبوده است. لذا رها کردن حقّ ولایت از سوی امیرالمؤمنین، مصداق ترک واجب نیست تا پای ترک واجب به جهت تراحم با تکلیف اهمّ پیش بیاید.

اجماع

سید محمد شیرازی به عنوان دلیل بر قاعده، به اجماع عملی فقهاء تمسک نموده است (شیرازی، الفقه، ۱۴۱۳: ص ۱۴۲).

این دلیل نیز به روشنی مخدوش است، زیرا نه هیچ نقل اجماعی در این مسأله داریم تا اجماع منقول تحقق داشته باشد، و نه با توجه به مطالبی که سابقاً نقل کردیم اجماع محصل قابل ادعا می‌باشد.

عقل

مهم‌ترین دلیل بر قاعده اهمّ و مهمّ، بلکه تنها دلیل بر آن (مطابق استدلال آخوند خراسانی) دلیل عقل است. سید محمد شیرازی دلیل عقلی قاعده اهمّ و مهمّ را بر بناء عقلاء و متشرّع در ترجیح اهمّ بر مهمّ در موارد تخییر میان دو واجب، یا دو حرام، یا یک واجب و یک حرام مبتنی می‌سازد (همان: ص ۱۴۲) و آخوند خراسانی این دلیل را بر حکم عقل به تعیین جانب اهمّ در دوران بین محذورین مبتنی می‌نماید (خراسانی، فوائد الاصول، ۱۴۰۷: ص ۱۰۷).
مناقشاتی در خصوص این دلیل، با دو بیان آن، قابل ایراد است:

۱. تخییر مورد اشاره کلام مرحوم شیرازی، چنانچه همراه با اختیار مکلف بوده باشد، یقیناً ترک هر دو حرام در تزامم میان دو حرام، و انجام واجب همراه با ترک حرام در تزامم میان واجب و حرام، مطابق حکم عقل خواهد بود؛ و در تزامم میان دو واجب نیز مکلف مخیر به انجام هریک می‌باشد، که طبعاً آن را بر خواهد گزید که برای او مهمّ‌تر باشد. قابل ذکر است که این اهمّ بود در نزد مکلف، الزاماً با اهمّ بودن نزد شارع یکسان نیست. ای بسا چنانچه مکلف بر سر دوراهی نجات جان دوستش از غرق شدن، و نجات جان یک مجتهد قرار گیرد، نجات جان دوستش برای او اهمّ خواهد بود و به آن اقدام می‌کند، و آیا عقل در چنین حالتی او را ملزم به نجات جان مجتهد و رضایت به غرق دوستش می‌نماید؟

و چنانچه این تخییر، با الزام مکلف و اضطرار او به انجام یکی از آن دو همراه باشد، باز هم در تزامم میان واجب و حرام، باید حرام را ترک کند، و در تزامم میان دو حرام، همانند تزامم میان دو واجب، مخیر بوده و طبعاً آن را بر خواهد گزید که نزد او و از حیث امور نفسانی اهمّ باشد. چرا عقل او را ملزم به انجام یا ترک غیر آن عملی کند که برای او اهمّ تلقی می‌شود؟

البته چون بحث حکم شرعی وجوب و حرمت است، طبعاً نمی‌توان اهمّ بودن در نزد شارع را یکسره به کناری نهاد، بلکه شاید گفته شود احراز آن در تحقق «حکم شرعی» و انتساب حکم به خواست و طلب شارع عقلاً لازم است؛ که در ادامه مقاله به این نکته خواهیم پرداخت.

۲. دوران بین محذورین در کلام آخوند خراسانی، چنانچه به معنای مصطلح آن مراد

باشد^۱، مجرای اصل تخییر بوده و تصور اہم بودن مورد پیدا نمی‌کند؛ و چنانچه معنای مصطلح را ارادہ نکرده، بلکه مراد آخوند مجرد تزامم میان یک عمل واجب با یک عمل حرام باشد، این سخن کہ عقل، حکم بہ ارتکاب عمل حرام برای امتثال واجب اہم داشته باشد، قابل مناقشہ است. چرا گفته نشود در چنین حالتی بہ حکم عقل، وجوب واجب ساقط می‌شود بہ جهت تزامم با حرام، اگرچہ واجب اہم در نظر شارع باشد؟ علاوہ بر اینکہ سقوط وجوب در چنین حالتی بہ سہ وجہ نیز قابل استدلال می‌باشد:

وجہ اول (در این حالت دفع کردن مفسدہ موجود در ارتکاب حرام، با بدست آوردن منفعت موجود در امتثال واجب تزامم کردہ اند، کہ با توجہ بہ حکم عقلی «دفع الفسدہ اولی من جلب المنفعہ» عدم ارتکاب حرام ترجیح عقلی دارد اگرچہ موجب عدم امتثال واجب گردد. در واقع واجب از وجوب ساقط می‌گردد.

وجہ دوم (چنانچہ حکم عقل در اعتبار قاعدہ اہم و مهم را بپذیریم، لکن اعتبار شرعی آن مشروط بہ عدم ردع و مخالفت شارع است؛ و کلامی کہ سابقاً از امیرالمؤمنین در نفی غدر و حیله در جنگ صفین نقل کردیم می‌تواند دلیل معتبری بر تحقق ردع و مخالفت شارع با این قاعدہ، و بہ کارگیری وسائل نامجاز برای وصول بہ هدف اہم دانستہ شود.

وجہ سوم (در حالت تزامم واجب با حرام، فرد مکلف قدرت مشروع بر انجام واجب ندارد، و از آنجا کہ قدرت شرط عمومی تکلیف است، در این حالت تکلیف وجوب از عہدہ او ساقط می‌گردد. حال مکلف در این حالت همچون کسی است کہ با مانع طبیعی در راہ انجام عمل واجب برخورد کردہ باشد. در مثال انقاذ غریق، کسی کہ با زمین غصبی مواجہ است همانند کسی است کہ با در بسته و دیوار غیر قابل عبور مواجہ می‌شود؛ کہ تکلیف وجوب انقاذ غریق از ہردو مکلف ساقط می‌گردد؛ مگر اینکہ در موردی احراز گردد کہ شارع بہ هیچوجہ راضی بہ ترک واجب نبودہ و در چنین تزاممی، مانع شرعی (حرمت عمل مزاحم) برداشتہ می‌شود.

نتیجہ آن کہ هیچ دلیلی بر اعتبار قاعدہ اہم و مهم، و جواز ارتکاب عملی حرام بہ عنوان وسیلہ‌ای برای هدف اتیان عمل واجب مهم‌تر وجود ندارد، بجز در جائی کہ احراز شود عمل واجب (هدف) چیزی است کہ شارع مطلقاً راضی بہ عدم تحقق آن نیست؛ کہ در چنین حالتی عقل حکم بہ جواز ارتکاب عمل حرام از باب مقدمہ و وسیلہ تحقق واجب کذائی می‌نماید. حال باید دید آن کدام واجب است کہ شارع بہ هیچ وجہ راضی بہ ترک آن نبودہ و ارتکاب

^۱ قرار داشتن مکلف بر سر دوراهی انجام یا ترک عملی کہ یا واجب است و یا حرام؛ کہ اگر انجام دہد ممکن است مرتکب حرام شدہ باشد و اگر انجام ندهد ممکن است ترک واجب کردہ باشد. در این حالت حکم عقل و شرع، مخیر بودن مکلف بین انجام و ترک آن عمل است.

حرام را برای تحقق آن جائز می‌شمارد؟

اضطرار

آیات متعددی از قرآن کریم در بردارنده دایره شمول، و نیز حکم اضطرار در ارتکاب محرّمات است، مانند: **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** (البقره: ۱۷۳)

[خداوند،] تنها مردار و خون و گوشت خوک و آنچه را که [هنگام سر بریدن] نام غیر خدا بر آن برده شده، بر شما حرام گردانیده است. [ولی] کسی که [برای حفظ جان خود به خوردن آنها] ناچار شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد بر او گناهی نیست، زیرا خدا آمرزنده و مهربان است.

– **وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ** (الانعام: ۱۱۹)

و شما را چه شده است که از آنچه نام خدا بر آن برده شده است نمی‌خورید؟ با اینکه [خدا] آنچه را بر شما حرام کرده - جز آنچه بدان ناچار شده‌اید - برای شما به تفصیل بیان نموده است. و به راستی، بسیاری [از مردم، دیگران را] از روی نادانی، با هوسهای خود گمراه می‌کنند. آری، پروردگار تو به [حال] تجاوزکاران داناتر است.

در این دو آیه و آیات مشابه آن، ارتکاب محرّمات در هنگام اضطرار و به هدف حفظ جان از هلاکت جائز شمرده شده است. در حقیقت شارع مقدّس «حفظ جان» را دارای چنان اهمیتی می‌داند که به هیچ وجه راضی به عدم تحقق آن نبوده، و لذا آن را بر رعایت سایر احکام الهی تقدّم داشته، و محرّماتی را که حفظ جان متوقّف بر ارتکاب آن‌ها باشد جایز الارتکاب دانسته است.

روایت امام صادق علیه‌السلام نیز مؤید همین معناست، که اضطرار مجوّز ارتکاب محرّمات منحصر به جائی است که جان در خطر بوده، و عدم ارتکاب منجر به مرگ گردد:

مَنْ اضْطُرَّ إِلَى الْمَيْتَةِ وَالدَّمَ وَلَحْمِ الْخِنزِيرِ فَلَمْ يَأْكُلْ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ حَتَّى يَمُوتَ فَهُوَ كَافِرٌ (صدوق (۱۴۱۳ق)، ۳/۳۴۵)

کسی که به میته، خون، و گوشت خون مضطرّ گردد لکن چیزی از اینها را نخورد تا بمیرد کافر می‌باشد.

مخمصه

خدای سبحان در آیه‌ای از قرآن کریم می‌فرماید: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالمُخْنَقَةُ وَالمَوْفُودَةُ وَالمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيجَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبْحُ إِلَّا مَا ذُكِّيتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا**

تَخْشَوْهُمْ وَ اِحْشَوْنَ الْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِيْنًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِآثِمٍ فَاِنَّ اللّهَ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ (المائدہ: ۳)

بر شما حرام شده است: مردار، و خون، و گوشت خوک، و آنچه به نام غیر خدا کشته شده باشد، و [حیوان حلال گوشت] خفه شده، و به چوب مرده، و از بلندی افتاده، و به ضرب شاخ مرده، و آنچه درنده از آن خورده باشد- مگر آنچه را [که زنده دریافته و خود] سر ببرید- و [همچنین] آنچه برای بتان سر بریده شده، و [نیز] قسمت کردن شما [چیزی را] به وسیله تیرهای قرعه این [کارها همه] نافرمانی [خدا] ست. امروز کسانی که کافر شده‌اند، از [کارشکنی در] دین شما نومید گردیده‌اند. پس، از ایشان مترسید و از من بترسید. امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم، و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم. و هر کس دچار گرسنگی شود، بی آنکه به گناه متمایل باشد [اگر از آنچه منع شده است بخورد]، بی تردید، خدا آمرزنده مهربان است.

مفسران «مخمصه» را حالت گرسنگی غیر قابل تحمل و آستانه مرگ، آنچنان که برای زندگی چاره‌ای جز خوردن مأكول حرام نداشته باشد دانسته (طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳، ص ۲۴۷)، حکم جواز اکل از محرّمات را مخصوص زمانی می‌دانند که شخص گرسنه اگر از آن محرّمات سد جوع نکند از گرسنگی می‌میرد؛ و البته گفته‌اند این حکم جواز محدود به اندازه‌ای است که از مردن جلوگیری کند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۵، ص ۱۸۲).

الضرورات تبيح المحذورات

عبارت مشهوری که در فقه به کار می‌رود، و بیان‌گر آن است که شارع مقدّس در صورت ضرورت، اجازه ارتکاب محرّمات را داده است، عبارت «الضرورات تبيح المحذورات» می‌باشد. برخی گمان کرده‌اند این عبارت به معنای جواز ارتکاب هر عمل حرامی، در حالت نیاز به آن می‌باشد. لذا گفته می‌شود مستثنیات از اصل لزوم التزام به قوانین و هنجارهای اخلاقی منحصر به قاعده اهمّ و مهمّ نیست تا منحصر به مورد حفظ و نجات جان دانسته شود.

لکن با تتبعی در اقوال فقیهان، و بررسی توضیحاتی که در خصوص این عبارت داده‌اند معلوم می‌شود که این عبارت، دربردارنده نکته‌ای جدید و فراتر از همان بحث اضطرار نمی‌باشد (کاشف‌الغطاء، ۱۳۵۹: ج ۱، ص ۲۵)، بلکه همان حکم و شرایط آن است که با این تعبیر بیان شده است.

نتیجه‌گیری

نظریه توجیه، و این نکته غیر اخلاقی که «هدف وسیله را توجیه می‌کند» به هیچ وجه با آموزه‌های دین مبین اسلام سازگار نمی‌باشد. اسلام تنها در مورد حفظ یا نجات جان است که قانون شکنی و زیرپا گذاشتن مقرّرات را جایز می‌داند؛ در حقیقت تنها در حالت تراحم عمل حرام حفظ و نجات جان است که ارتکاب عمل حرام، جایز شده، و حرمت عمل از جانب شارع

برداشته می‌شود.

این جواز منحصر، در هیچ جامعه و گروه انسانی ناپسند و غیر اخلاقی دانسته نمی‌شود، بلکه چنانچه کسی به عنوان قرمز بودن چراغ راهنمایی، در رساندن انسان مجروحی به بیمارستان لحظه‌ای تعلل نموده و موجب مرگ آن گردد، تمامی وجدان‌های اخلاقی جوامع او را نکوهش خواهند کرد.

پس توسعه قاعده اهمّ و مهمّ، و تعمیم آن به همه موارد تراحم دو واجب، دو حرام، یا یک واجب و یک حرام، چیزی است که هیچ پایه قرآنی و روایی ندارد. هیچ آیه و روایتی دلالت ندارد بر این که به مجرد اهمّ دانستن عملی، بتوان عمل مزاحم آن را معصیت نمود؛ اگر آن عمل مزاحم واجب باشد بتوان آن را ترک کرد، و اگر حرام باشد بتوان آن را مرتکب شد.

فہرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نہج البلاغہ (صبحی صالح)؛ قم؛ دار الہجرۃ
۳. آشوری، داریوش؛ ۱۳۸۰ش، دانشنامہ سیاسی (فرہنگ اصطلاحات و مکتبہای سیاسی)؛ تہران؛ مروارید، چاپ ششم
۴. ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد؛ ۱۳۳۷ش، نہج نہج البلاغۃ (ابن ابی الحدید)؛ قم؛ کتابخانہ آیۃ اللہ مرعشی نجفی، چاپ اول
۵. ابن طاووس، علی بن موسی؛ ۱۴۱۲ ق، کشف المحجۃ لثمرۃ المہجۃ، تحقیق محمد حسون؛ بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی، بی جا
۶. ابن مسکویہ؛ بی تا، تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق؛ مقدمہ شیخ حسن نمیم؛ تہران؛ مہدوی، بی - چاپ
۷. اسلامی، سید حسن؛ ۱۳۸۵ش، امام، اخلاق، سیاست؛ تہران؛ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول
۸. بہروز لک، غلامرضا؛ ۱۳۸۸ش، مبانی اخلاق سیاسی در اسلام؛ قبسات، ۱۴، شماره ۵۱
۹. پونتارا، جولیانو؛ ۱۳۷۰ش، اخلاق-سیاست-انقلاب، ترجمہ حمید غفاری؛ فصل نامہ فرہنگ، ش ۱ و ۲
۱۰. توسیدید؛ ۱۳۷۷ش، تاریخ جنگ پلوپونزی، ترجمہ محمد حسن لطفی؛ تہران؛ خوارزمی، بی جا
۱۱. جوادی آملی، عبداللہ؛ ۱۳۸۹ش، تفسیر تسنیم؛ قم؛ نشر اسراء، بی جا
۱۲. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد؛ بی تا، مفتاح الکرامہ فی شرح قواعد العلامہ (ط-قدیمہ)؛ بیروت-لبنان؛ دار احیاء التراث العربی، چاپ اول
۱۳. حلّی، علامہ حسن بن یوسف؛ ۱۴۲۱ق، نہج الحق و کشف الصدق؛ قم؛ دار الہجرۃ، بی جا
۱۴. حلّی، شیخ حسین؛ ۱۳۷۹ق، دلیل العروہ الوثقی؛ نجف اشرف-عراق؛ مطبعۃ النجف، چاپ اول
۱۵. خرازی، سید محسن؛ ۱۳۷۶ش، مجلہ فقہ اہل بیت علیہم السلام (بالعربیہ)؛ قم؛ دائرہ المعارف فقہ اسلامی بر مذهب اہل بیت، شماره ۱۱-۱۲
۱۶. خراسانی، آخوند محمد کاظم؛ ۱۴۰۹ ق، کفایہ الاصول؛ قم؛ آل البیت لإحیاء التراث، الطبعة الاولى
۱۷. _____؛ ۱۴۰۷ ق، فوائد الاصول؛ تہران؛ وزارت ارشاد، چاپ اول
۱۸. دباغ، سروش؛ ۱۳۸۸ش، امر اخلاقی امری متعالی، جستارهای فلسفی؛ تہران؛ نشر پارسہ، چاپ اول
۱۹. دہخدا، علی اکبر؛ ۱۳۷۳ش، لغت نامہ دہخدا، تہران؛ دانشگاه تہران، بی جا

۲۰. راسل، برتراند؛ ۱۳۶۵ش، قدرت، ترجمه: نجف دریابندری؛ تهران؛ انتشارات خوارزمی، بی‌چاپ
۲۱. رنجبر، مقصود؛ ۱۳۸۱ش، اخلاق سیاسی؛ تهران؛ مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، بی‌چاپ
۲۲. زحیلی، وهبه بن مصطفى؛ ۱۴۲۲ ق، تفسیر الوسیط (زحیلی)؛ دمشق؛ دار الفکر، چاپ اول
۲۳. شیرازی، سید محمد حسینی؛ ۱۴۱۳ق، الفقه، القواعد الفقہیہ؛ بیروت - لبنان؛ مؤسسه امام رضا، چاپ اول
۲۴. _____؛ ۱۴۲۳ ق، تبیین القرآن، بیروت؛ دار العلوم، چاپ دوم
۲۵. _____؛ ۱۴۲۴ ق، تقریب القرآن إلى الأذهان، بیروت؛ دار العلوم، چاپ اول
۲۶. صدوق، محمد بن علی؛ ۱۴۱۳ ق، من لا یحضره الفقیه؛ قم؛ جامعه مدرسین، بی‌چاپ
۲۷. طباطبائی، سید محمدحسین؛ ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم؛ مؤسسه النشر الإسلامی، بی‌چاپ
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن؛ ۱۴۰۶ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت؛ دار المعرفه، چاپ اول
۲۹. طبری، محمد بن جریر؛ بی‌تا، دلائل الامامه؛ قم؛ دار الذخائر للمطبوعات، بی‌چاپ
۳۰. کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی بن محمد رضا؛ ۱۳۵۹ق، تحریر المجله؛ نجف اشرف - عراق؛ المكتبة المرتضویة، چاپ اول
۳۱. کاظمی، سید علی اصغر؛ ۱۳۷۶ش، اخلاق و سیاست: اندیشه سیاسی در عمل؛ تهران؛ نشر قومس، بی‌چاپ
۳۲. کیخا، نجمه؛ ۱۳۸۶ش، مناسبات اخلاق و سیاست در اندیشه اسلامی؛ قم؛ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول
۳۳. ماکیاوولی، نیکولو؛ ۱۳۶۶ش، شهریار، ترجمه داریوش آشوری؛ تهران؛ پرواز، بی‌چاپ
۳۴. مطهری، مرتضی؛ ۱۳۹۰ش، حماسه حسینی؛ قم؛ صدرا، بی‌چاپ
۳۵. _____؛ ۱۳۹۰ش، سیری در سیره نبوی؛ قم؛ صدرا، بی‌چاپ
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر؛ ۱۳۶۴ش، تفسیر نمونه؛ تهران؛ دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول
۳۷. منتظری، حسینعلی؛ ۱۴۰۸ق، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه؛ قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، چاپ اول
۳۸. نائینی، محمد حسین؛ ۱۳۷۶ش، فوائد الاصول؛ قم؛ جامعه مدرسین، چاپ اول
- نادرزاد، بزرگ؛ ۱۳۸۱ش، در باب دموکراسی، تربیت، اخلاق، سیاست (مجموعه مقالات برگزیده و ترجمه)؛ تهران؛ نشر چشمه، چاپ اول

شناسایی ابعاد اثرگذار بر ارتقاء فرهنگ دانشجویی در دانشگاه آزاد اسلامی (منطقه ۵)

اعظم نیکوکار^۱

امیرحسین محمدداودی^۲

نادرقلی قورچیان^۳

چکیده

هدف این پژوهش شناسایی ابعاد اثرگذار در ارتقای فرهنگ دانشجویی است. روش پژوهش از نظر هدف، کاربردی و از نظر شیوه جمع‌آوری اطلاعات، توصیفی (پیمایشی) است. جامعه آماری پژوهش شامل کلیه دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی منطقه ۵ است. حجم نمونه مطابق با فرمول کوکران ۳۶۴ نفر برآورد شد و برای انتخاب نمونه از روش نمونه‌گیری تلفیقی شامل نمونه‌گیری تصادفی خوشه‌ای و طبقه‌ای استفاده شد. ابزار گردآوری داده‌ها، پرسشنامه ۹۱ عبارتی در مقیاس ۵ درجه‌ای لیکرت بود. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از آزمون K-S، تحلیل عاملی اکتشافی و فریدمن استفاده شد. نتایج به دست آمده نشان داد که هشت بُعد فردی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، دینی، فناوری و بین‌المللی به عنوان ابعاد اثرگذار در ارتقای فرهنگ دانشجویی هستند که میزان اثرات کلی این ابعاد برابر با ۶۸/۵۳ درصد بوده است. رتبه‌بندی ابعاد نیز ترتیب اولویت هر یک از آنها را به صورت زیر نشان داد: بُعد اقتصادی با رتبه میانگین ۵/۲۷. بُعد دینی با رتبه میانگین ۵. بُعد فناوری با رتبه میانگین ۴/۷۵. بُعد سیاسی با رتبه میانگین ۴/۷۴. بُعد فردی با رتبه میانگین ۴/۳۷. بُعد فرهنگی با رتبه میانگین ۴. بُعد بین‌المللی با رتبه میانگین ۳/۸۹. بُعد اجتماعی با رتبه میانگین ۳/۸۶.

کلیدواژه‌ها

فرهنگ دانشجویی، مدل مفهومی، ارتقاء.

^۱ دانشجوی دکتری مدیریت آموزشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

Email:nico_502000@yahoo.com

^۲ گروه مدیریت آموزشی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، ساوه، ایران (نویسنده مسئول)

Email:Adavoudi838@yahoo.com

^۳ گروه مدیریت آموزشی، دانشکده اقتصاد و مدیریت، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات،

Email:naghourchian@yahoo.com

تهران، ایران

این مقاله از رساله دکتری استخراج شده است.

طرح مسأله

دانشگاه در عصر کنونی یکی از بزرگترین کانونهای آزاد اندیشی و جایگاه تجلی، پرورش و تعالی افکار انسان است. در دانشگاه است که آینده هر کشوری به دست صاحبان علم و پژوهشگران شکل می‌پذیرد. بنابر این، جای هیچ تردیدی نیست که دانشگاه و دانشگاهیان سهم عظیمی در تعالی فرهنگ و استحکام بخشیدن به زیرساختهای تمدن یک کشور دارند. بنابراین، دانشگاه وظیفه خطیر فرهنگ سازی و انتقال فرهنگ مطلوب به دانشجویان را بر عهده دارد. از چنین نهاد مقدسی که رسالت سنگینی بر دوش دارد، انتظار می‌رود که در زمینه رشد و پرورش، تزکیه دانشجویان، گسترش فضای معنوی و روحانی، رشد فضایل اخلاقی و مقابله با ترویج افکار و عقاید انحرافی و تهاجمات فرهنگی، همچنین ایجاد بستری مناسب برای بهره‌گیری مطلوب از ظرفیتهای دانشجویی در عرصه‌های مختلف فرهنگی به ایفای نقش بپردازد. چرا که مرور مطالعات حاکی از آن است که فرهنگ و عوامل مرتبط با آن در نظام آموزش دانشگاهی، رضایت دانشجویان را در ابعادی همچون مشارکت، سازگاری و ثبات (اپرتی ۱ و همکاران، ۲۰۱۴) را به همراه داشته و همچنین در استفاده دانشجویان از تفکر انتقادی تاثیر زیادی داشته است (مانالو ۲ و همکاران، ۲۰۱۳). بنابراین مدرسان نظام آموزش دانشگاهی باید روش‌ها و دیدگاه‌های مختلفی را در نحوه تدریس‌شان بگنجانند و به فراگیران کمک کنند تا به فرهنگ جهانی بپیوندند. حتی پیشنهاد شده است که مدرسان از اسناد چند فرهنگی در درس‌های‌شان استفاده کنند و تشویق شوند تا در برابر تفاوت‌های فرهنگی دیدگاه مثبتی در پیش بگیرند و از کتب چند فرهنگی با کیفیت بالا بهره ببرند، دستورالعمل‌های موثر در نظر بگیرند، کتاب‌ها را طبق مواد آموزشی استفاده نمایند و با جامعه ملی و جهانی همسو باشند (ایوای، ۳، ۲۰۱۵). اسمرک ۴، (۲۰۱۰) معتقد است: از آنجا که سازمان دانشگاه، سازمان پیچیده‌ای است که - "فضاهای فرهنگی متقاطع و متعددی" در شکل‌گیری فرهنگ آن نقش دارند - به تصویر کشیدن این فضاهای متعدد و متقاطع، نقش موثری به ارتقاء فهم ما از مقوله فرهنگ در دانشگاه ایفا می‌نماید (امبری، ۱۳۸۹).

فرهنگ دانشگاهی، ویژگیهای خاص خود را دارد که زندگی دانشجویی از آن سرشار می‌شود و در این راستا دانشجویان، منش و اخلاق علمی را درونی می‌سازند، هویت‌های متمایزی

1. Uprety
2. Manalo
3. Iwai
4. Smerok

می‌یابند و تجربه‌های تازه‌ای از سلوک ذهنی، منزلتی و اجتماعی در پیش می‌گیرند. دیسیپلین‌هایی مانند انضباط فکری، جستجوی بیطرفانه حقیقت، وفاداری به آن، شهروندی مدرن، ارتباط خلاق با جامعه و پاسخگویی اجتماعی را مشق می‌کنند، از طریق هنجارهای علمی مانند عام‌گرایی، اشتراک‌گرایی، بی‌طرفی و شک‌سازمان‌یافته، فرایند مجددی از اجتماعی شدن را طی می‌کنند. با روال‌ها و قواعد اجتماع علمی مانند شناسایی و تأیید و مبادله و ویژگی‌های انسانی آکادمیک خو می‌گیرند، تغییراتی شناختی، انگیزشی، رفتاری و ارتباطی در آنها پدید می‌آید، تصورشان از خود و از محیط، و الگوهای ارزیابی و قضاوت آنها متحول می‌شود، قادر به تولید روابط اجتماعی تازه‌ای می‌شوند، ایجاد گروه‌ها و شرکت در آنها را یاد می‌گیرند، مهارت‌ها و سبک زندگی آنها توسعه می‌یابد و توانایی سازگاری فعال با تغییرات محیط، تفکر انتقادی، خود‌اثربخشی، حل مسأله، کارگروهی، فهم فرهنگی، شناخت زمینه‌های اجتماعی، علائق ارتباطی و رهاسازی خود و تعهد و اخلاق حرفه‌ای در آنها ارتقاء پیدا می‌کند. دانشجویان با شرکت در زندگی و فرهنگ دانشگاهی و تعاملات اجتماع علمی، ارزشهای جهانشمول اخلاق علمی مانند محو نکردن رد پای اکتشافات دیگران، پرکاری علمی، همکاری جمعی، صداقت و انصاف علمی، داد و ستد علمی، و پرهیز از پیش‌داوری را تجربه می‌کنند. فرهنگ دانشجویی، یک مفهوم چند بعدی و پیچیده در ارتباط با هنجارهای حاکم بر رفتار و روابط دانشجویان در عرصه آموزش عالی و دانشگاه‌ها است که با چگونگی و شیوه عمل دانشجویان جامعه پیوند تنگاتنگ دارد و در بسیاری از موارد به ایجاد وجوه تمایز بین این قشر و سایر اقشار می‌انجامد.

پژوهش‌های مختلفی درباره موضوع پژوهش انجام شده است که از بین آنها مهدوی‌نژاد و ستوده‌اصل (۱۳۹۲) پژوهشی را با هدف تعیین و تبیین نقش اعضای هیئت علمی بر فرهنگ مطلوب دانشجویی انجام دادند. نتایج به دست آمده نشان داد از بین مولفه‌های تاثیرگذار بر فرهنگ مطلوب دانشجویی، سهم اعضای هیئت علمی، از همه برجسته‌تر است و سهم دیگر عوامل عبارت است از: محتوای آموزشی، محیط آموزشی، عوامل دانشجویی و کیفیت تدریس. نتایج تحقیق همچنین نشان داد از بین عوامل مرتبط با عضو هیئت علمی، ویژگی‌های شخصیتی و اخلاقی مدرس نقش مهمتری در این مسئله ایفا می‌کنند. مذبحی و ملکی (۱۳۹۱) پژوهشی با عنوان الگوی مطلوب فرهنگ دانشجویی در قرآن انجام داده‌اند. هدف محققان، پاسخ به این سوال بوده است که الگوی مطلوب فرهنگ دانشجویی از منظر قرآن کریم چیست؟ یافته‌های به دست آمده از تحقیق نشان داد که مولفه‌های اساسی برای فرهنگ دانشجویی مستخرج از قرآن عبارتند از: آشنایی، انس و الفت با قرآن، تعقل و اندیشه‌ورزی، مسئولیت‌پذیری فردی و

اجتماعی، توجه به نقش دوستان، اجتماع و تاثیر ارزشمند علم و آگاهی در فرهنگ سازی. اپرتی^۱ و همکاران (۲۰۱۴) در پژوهشی به بررسی رابطه بین فرهنگ دانشگاهی و رضایت دانشجویان پرداخته‌اند. جامعه آماری پژوهش را ۲۵۱ نفر از دانشجویان دانشگاه کاتماندو واقع در نپال تشکیل داده‌اند. نتایج پژوهش نشان داده است که فرهنگ دانشگاهی در ابعاد مشارکت، سازگاری و ثبات رابطه بسیار قوی با میزان رضایت دانشجویان مورد مطالعه داشته است. نتو^۲ (۲۰۱۲) در رساله دکتری خود به بررسی رابطه بین هوش هیجانی هوش مدیر و فرهنگ نظام آموزشی با موفقیت فراگیران در ایالت ویرجینیا پرداخته است. نتایج پژوهش نشان داده است که هوش هیجانی مدیران به طور قابل توجهی با فرهنگ نظام آموزشی در ارتباط است و با پیشرفت تحصیلی فراگیران ارتباط دارد و به طور قابل توجهی پیش‌بینی کننده پیشرفت تحصیلی فراگیران است.

بدیهی است فرهنگ دانشجو پدیده‌ای ذاتی نیست. فرهنگ دانشجو ارزش‌ها و هنجارهایی است که دانشجویان از آن پیروی می‌کنند و به عنوان یک گروه اجتماعی آن ارزش‌ها را به همراه خود به سایرین منتقل می‌کنند و بدین ترتیب از فرهنگ بزرگتر (ملی و حرفه‌ای) تمایز پیدا می‌کنند. دانشجویان دانشگاه‌ها طی دوران تحصیل و زندگی دانشجویی رسوم، اعتقادات، دانش و معرفت، فنون و تکنولوژی و ارزشهای تعریف شده و متداول در حوزه دانشگاه را فرا می‌گیرند و با درونی کردن آنها، فرهنگ دانشجویی را شکل می‌دهند. از آنجا که دانشگاهها محور و مدار توسعه در جوامع امروزی هستند، بررسی و شناخت مسائل فرهنگی و اجتماعی و آموزشی آنها از اهمیت بسزایی برخوردار است. و با توجه به اینکه بسیاری از پژوهشهایی که در فرهنگ دانشگاهی صورت گرفته بیشتر بر مطالعه فرهنگ استادان و مدیران دانشگاهی است، و عضو فعال این عرصه یعنی "دانشجویان" به عنوان سرمایه‌های فرهنگی از نظر دور نگه داشته شده‌اند، و در عین حال که پژوهشها حاکی از این است که در زمینه فرهنگ دانشجویی تاکنون تحقیقی منسجم ارایه نگردیده است و با توجه به تحقیقات صورت گرفته در این زمینه، فرهنگ دانشجویی متاثر از فرهنگ دانشگاه در مقایسه با جوامع پیشرفته در شرایط موجود که اقتدارگرایانه، غیر مشارکتی، انعطاف ناپذیر، استاد محور و غیربازتابی، و مخالف فردیت و نیازهای فردی..... می‌باشد (فاضلی، ۱۳۸۲) و اینکه فرهنگ دانشگاهی ایران موانع جدی در راه یادگیری دانشجویان ایجاد می‌کند و محیط آموزشی و پژوهشی دانشگاه‌های ایران محیطی «ترغیب کننده» و «طالب» یادگیری و آموزش و پژوهش نیست. (فاضلی، ۱۳۸۲). اگر دانشجویان در دانشگاه نتوانند از نظر فرهنگی و اجتماعی ارتقاء پیدا کنند و به نیازها و خلاءهای فرهنگی و

1. Uprety
2. Noe

اجتماعی شان در دانشگاه ها پاسخ داده نشود در کدام بستر و نهاد میتوان انتظار افزایش حس مشارکت جویی، قانون پذیری، اعتماد به نفس، مسولیت پذیری، تعالی معنوی و آگاهی و اطلاعات و سرمایه فرهنگی را به عنوان شهروند حرفه ای را داشت؟ لذا وقتی قشر دانشگاهی ما که جزء قشر فرهیخته و تاثیر گذار جامعه است به بلوغ فکری و فرهنگی و اجتماعی نرسد نمی تواند انجام رسالت امروزی را از دانشجو به عنوان قشر فرهیخته جامعه انتظار داشت و بالتبع وضعیت مناسب فرهنگی و اجتماعی فعال و خلاق را از جامعه نمی توان متصور بود. (کلدی، فلاح مین باشی، ۱۳۸۸)

غفلت از کارکرد فرهنگی دانشگاه و تکیه زیاد بر کارکرد سیاسی یکی از مسائل مبتلا به دانشگاههای ماست، این امر نه تنها ما را در زمینه آموزشی به نقطه رضایت بخشی نرسانده است، سبب غفلت از فعالیتهای فرهنگی در دانشگاه هم شده است. از آنجا که موفقیت در امر آموزش دانشگاهی بستگی زیادی به فضای فرهنگی دانشگاهها دارد، ضرورت بازبینی در این موضوع به شدت احساس می شود. (افشانی و احمدی، ۱۳۸۸). اما دانشگاه از چه مجرای می تواند این رسالت خود را انجام دهد؟ به نظر می رسد این مجرا چیزی نیست جز خروجی های دانشگاه که همانا دانشجویان هستند. به بیان دیگر، این دانشجویان و دانش آموزان دانشگاهی هستند که بعد از فراغت از تحصیل باید بتوانند بسیاری از رسالت هایی که در بالا برای دانشگاه بر شمرده شد را بر دوش بکشند و در جهت هویت بخشی به جامعه و نوآوری در آن بکوشند. در واقع، دانشگاه باید بتواند ارزش ها، نگرش ها، و هنجارهای مورد نیاز جامعه و نسل های بعدی را در دانشجویان درونی کند و آنها را افرادی خلاق، نوآور، آینده نگر و با دیدی گسترده و در عین حال پایبند و دغدغه مند نسبت به میراث فرهنگی و دینی کشور خود تربیت کند و مهارت های لازم را در آنها به وجود آورد. در واقع، در صورتی می توان دانشگاه را موفق ارزیابی کرد که ارزش ها، نگرش ها، دانش ها و مهارت های لازم را برای به دوش کشیدن این رسالت ها به دانشجویان منتقل کند و آنها را برای پذیرفتن مسئولیت ها در جامعه آماده کند. در این پژوهش، سوال اصلی آن است که ابعاد اثرگذار در ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی منطقه ۵ کدامند و سهم هر یک از آنها چگونه است؟

روش پژوهش

نوع پژوهش: از نظر هدف، این پژوهش کاربردی است. از نظر شیوه جمع آوری اطلاعات، توصیفی (پیمایشی) است.

جامعه آماری، نمونه و روش نمونه گیری: جامعه آماری شامل کلیه دانشجویان مقطع

کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی منطقه ۵ می‌باشد که تعداد آنها برابر با ۱۱۳۸۲ نفر است. برای نمونه‌گیری از روش تلفیقی شامل نمونه‌گیری تصادفی خوشه‌ای و طبقه‌ای استفاده شده است. برای این منظور، ابتدا دانشگاه‌های منطقه ۵ استان مرکزی برحسب اندازه‌شان به ۴ دانشگاه جامع، بسیار بزرگ، بزرگ و متوسط تقسیم شده و سپس از بین آنها، تعداد ۵ واحد دانشگاهی (دانشگاه ساوه و دانشگاه اراک به عنوان دو دانشگاه جامع، دانشگاه نراق به عنوان دانشگاه بسیار بزرگ، دانشگاه آشتیان به عنوان دانشگاه بزرگ و دانشگاه فراهان به عنوان دانشگاه متوسط) به صورت تصادفی انتخاب شدند. سپس آمار تعداد دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه مذکور از طریق مراجعه به دبیرخانه منطقه ۵ استان مرکزی استخراج گردید که تعداد کل آنها برابر با ۷۱۸۸ نفر گزارش شد و بر اساس فرمول «کوکران» مشخص شد که تعداد ۳۶۴ نفر از دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد، به عنوان نمونه، معرف جامعه پژوهش خواهند بود. در نهایت نیز این تعداد برحسب اندازه دانشگاهی به روش تصادفی طبقه‌ای از بین جامعه آماری انتخاب شده‌اند. مشخصات نمونه‌ها در جدول شماره ۱ درج گردیده است.

جدول ۱: توزیع جامعه و نمونه پژوهش (در بخش کمی) برحسب اندازه دانشگاهی

دانشگاه	دانشجویان کارشناسی ارشد		
	جامعه	نمونه	درصد
دانشگاه ساوه	۱۰۲۳	۵۲	۱۴/۲
دانشگاه اراک	۳۶۳۶	۱۸۴	۵۰/۵
دانشگاه نراق	۱۶۸۹	۸۶	۲۳/۵
دانشگاه آشتیان	۷۵۳	۳۸	۱۰/۵
دانشگاه فراهان	۸۷	۴	۱/۳
جمع	۷۱۸۸	۳۶۴	۱۰۰

ابزار جمع‌آوری داده‌ها: برای جمع‌آوری داده‌های مورد نیاز در این پژوهش، با مطالعه مبانی نظری و پیشینه پژوهش‌های انجام شده، از پرسشنامه محقق‌ساخته استفاده شده است. این پرسشنامه بر مبنای مقیاس ۵ گزینه‌ای است و شامل ۸ بُعد و ۹۱ گویه است. برای تعیین روایی پرسشنامه از روایی تشخیصی (همگرا و واگرا) استفاده شده است. همانطور که در جدول شماره ۲ مشاهده می‌شود، مقدار میانگین واریانس استخراج شده (AVE) به دست آمده در ابعاد هشتگانه از مقدار قابل قبول (۰/۵) بالاتر می‌باشد و این امر موید آن است که روایی همگرایی پرسشنامه پژوهش در حد قابل قبول و مورد تایید است.

جدول ۲: نتایج بارهای عاملی و میانگین واریانس استخراج شده برای ابعاد

نتیجه	سطح قابل قبول	میانگین واریانس استخراج شده (AVE)	ابعاد
قابل قبول	بالاتر از ۰/۵	0.780	بُعد فردی
قابل قبول	بالاتر از ۰/۵	0.959	بُعد فرهنگی
قابل قبول	بالاتر از ۰/۵	0.950	بُعد اجتماعی
قابل قبول	بالاتر از ۰/۵	0.789	بُعد سیاسی
قابل قبول	بالاتر از ۰/۵	0.871	بُعد اقتصادی
قابل قبول	بالاتر از ۰/۵	0.765	بُعد دینی
قابل قبول	بالاتر از ۰/۵	0.833	بُعد فناوری
قابل قبول	بالاتر از ۰/۵	0.743	بُعد بین‌المللی

همانطور که در ماتریس به دست آمده (جدول شماره ۳) نیز مشاهده می‌شود، مقدار جذر AVE هر بُعد از ضرایب همبستگی آن با بُدهای دیگر بیشتر شده است که این امر، حاکی از قابل قبول بودن روایی و اگرایی ابعاد هشتگانه مدل ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان می‌باشد.

جدول ۳: ماتریس مقایسه جذر AVE و ضرایب همبستگی ابعاد (روایی و اگرایی)

ابعاد	بُعد فردی	بُعد فرهنگی	بُعد اجتماعی	بُعد سیاسی	بُعد اقتصادی	بُعد دینی	بُعد فناوری	بُعد بین‌المللی
بُعد فردی	۰/۸۸۳							
بُعد فرهنگی	0.975	۰/۹۷۹						
بُعد اجتماعی	0.962	0.780	۰/۹۷۴					
بُعد سیاسی	0.759	0.657	0.646	۰/۸۸۸				
بُعد اقتصادی	0.744	0.688	0.684	0.852	۰/۹۳۳			
بُعد دینی	0.769	0.717	0.712	0.867	0.680	۰/۸۷۴		
بُعد فناوری	0.712	0.660	0.642	0.825	0.761	0.745	۰/۹۱۲	
بُعد بین‌المللی	0.702	0.796	0.679	0.698	0.742	0.760	0.726	۰/۸۶۱

پایایی پرسشنامه نیز از طریق محاسبه آلفای کرونباخ به واسطه نرم‌افزار آماري SPSS محاسبه گردیده است و ضرایب آلفای کرونباخ برای ابعاد به شرح جدول شماره ۴ برآورد گردید و همانطور که مشاهده می‌شود، مقدار تمامی اعداد به دست آمده، به دلیل آنکه بالاتر از ۰/۷ می‌باشند، نشان دهنده همسانی درونی و اعتبار پرسشنامه پژوهش می‌باشد.

جدول ۴: ضرایب پایایی ابزار پژوهش

ابعاد	آلفای کرونباخ	ابعاد	آلفای کرونباخ	آلفای کلی
بُعد فردی	.974	بُعد اقتصادی	.986	.995
بُعد فرهنگی	.994	بُعد دینی	.979	
بُعد اجتماعی	.996	بُعد فناوری	.966	
بُعد سیاسی	.976	بُعد بین‌المللی	.961	

روش تجزیه و تحلیل داده‌ها: برای تحلیل داده‌های حاصل از پرسشنامه و متناسب با سوالات تحقیق از آزمون ضریب آلفای کرونباخ، میانگین واریانس استخراج شده (AVE)، جذر AVE، آزمون کولمگروف-اسمیرنوف (K-S)، آزمون تحلیل عاملی اکتشافی و و فریدمن از طریق نرم‌افزارهای آماري SPSS و Smart-PLS استفاده شده است.

یافته‌ها

بررسی نرمال یا غیرنرمال بودن داده‌ها

جدول ۵: نتایج آزمون K-S

ابعاد	K-S	Sig	ابعاد	K-S	Sig
بُعد فردی	۱/۴۶	۰/۱۵۱	بُعد اقتصادی	۱/۷۰	۰/۳۰۶
بُعد فرهنگی	۱/۲۳	۰/۲۲۳	بُعد دینی	۱/۶۸	۰/۳۱۸
بُعد اجتماعی	۱	۰/۱۲۷	بُعد فناوری	۱/۶۲	۰/۱۶۹
بُعد سیاسی	۱/۸۴	۰/۳۲۴	بُعد بین‌المللی	۱/۱۵	۰/۱۰۱

با توجه به جدول ۵ سطح معنی‌داری‌های به دست آمده در هر دو وضعیت موجود و مطلوب بزرگتر از ۰/۰۵ می‌باشد و این امر نشان دهنده آن است که داده‌های پژوهش از ویژگی نرمال بودن تبعیت می‌کنند و می‌توان از آزمون‌های پارامتریک برای تحلیل داده‌ها استفاده کرد. سوال پژوهش: ابعاد اثرگذار در ارتقای فرهنگ دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی

منطقه ۵ کدامند و سهم هر یک از آنها چگونه است؟

جدول ۶: نتایج آزمون بارتلت و کومو

.864	KMO	
3.998	کای اسکوئر	بارتلت
4095	درجه آزادی	
.000	سطح معناداری	

با توجه به جدول شماره ۶ مقدار KMO برابر با $0/864$ است و سطح معناداری آزمون بارتلت که کوچکتر از $0/05$ است، داده‌ها برای اجرای تحلیل عاملی مناسب می‌باشند. جدول ۷: مقادیر ارزش ویژه، درصد واریانس و درصد واریانس تراکمی عوامل هشت‌گانه

ابعاد	مقادیر ویژه			مقادیر ویژه			مقادیر ویژه		
	جمع	واریانس درصد	تراکمی درصد	جمع	واریانس درصد	تراکمی درصد	جمع	واریانس درصد	تراکمی درصد
۱	42.66	46.88	46.88	16.80	18.46	18.46	42.66	46.88	46.88
۲	7	7.78	54.67	10.94	12	30.49	7	7.78	54.67
۳	4.47	4.91	59.59	9.85	10.83	41.32	4.47	4.91	59.59
۴	2.92	3.21	62.80	8.54	9.38	50.71	2.92	3.21	62.80
۵	2.62	2.88	65.68	5.74	6.31	57	2.62	2.88	65.68
۶	2.27	2.50	68.19	3.81	4.19	61.22	2.27	2.50	68.19
۷	1.52	1.67	69.87	3.47	3.81	65	1.52	1.67	69.87
۸	1.45	1.59	71.47	3.17	3.49	68.53	1.45	1.59	71.47

با توجه به جدول شماره ۸ نتایج حاصل از تحلیل عاملی بر روی پاسخ‌های ۳۶۴ نفر از دانشجویان، هشت بُعد را به عنوان ابعاد اثرگذار در ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی منطقه ۵ نشان می‌دهد که $68/53$ درصد کل واریانس توسط این هشت عامل تبیین می‌شود.

جدول ۸: بارهای عاملی ابعاد اثرگذار در ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان پس از چرخش عامل‌ها و سهم هر یک از آنها

درصد از کل عامل‌ها درصد وارینس تیین شده	مقدار ویژه	گویه	نر عاملی	ابعاد				
۲۷	۱۸/۴۶	۱۸/۴۶	۰/۵۷۴	بُعد فردی				
			۰/۵۴۴					
			۰/۴۰۴					
			۰/۶۷۱					
			۰/۶۵۰					
			۰/۴۱۸					
			۰/۷۳۹					
			۰/۸۴۷					
			۰/۴۰۲					
			۰/۵۸۰					
			۰/۴۸۲					
۱۷/۵	۱۲	۳۰/۴۹	۰/۶۵۶	بُعد فرهنگی				
			۰/۵۲۸					
			۰/۷۱۸					
			۰/۷۱۳					
			۰/۴۱۰					
			۰/۵۰۷					
			۰/۴۳۸					
			۰/۵۱۱					
			۰/۴۸۴					
			۱۶		۱۰/۸۳	۴۱/۳۲	۰/۶۰۱	بُعد اجتماعی
							۰/۴۸۱	
۰/۷۲۹								
۰/۵۳۳								

			جامعه	
			۲۵. توانایی خلق و ایجاد تغییرات اجتماعی مطلوب	۰/۴۳۸
			۲۶. تمایل و علاقه به تشکیل خانواده	۰/۶۰۸
			۲۷. توانایی ایفای نقش جنسیتی (زن یا مرد بودن)	۰/۶۲۱
			۲۸. احساس مسئولیت نسبت به آینده و نسلهای بعدی	۰/۵۹۲
			۲۹. انعطاف پذیری در ارتباط با دیگران	۰/۴۴۳
			۳۰. توانایی انتقال نقطه نظرات	۰/۵۵۳
			۳۱. مهارت پایان دادن گفتگو با یک احساس خوشایند دوطرفه	۰/۶۰۱
			۳۲. فروتنی و تواضع در برخورد با دیگران	۰/۴۲۸
			۳۳. توانایی گوش دادن به دیگران	۰/۵۲۲
			۳۴. توانایی شنیدن دیدگاهها و نقطه نظرات مثبت و منفی دیگران	۰/۶۶۲
			۳۵. احترام به قانون و نظم عمومی (قانون مداری)	۰/۶۹۲
			۳۶. توانایی درک دانشجوی از منافع ملی و جایگاه کشور در جامعه جهانی	۰/۴۲۱
			۳۷. بها دادن به امنیت و آسایش اجتماعی کشور	۰/۶۲۸
			۳۸. احترام دانشجوی به حکومت و حاکمیت در کشور	۰/۶۴۵
			۳۹. احترام به مظاهر سیاسی/اجتماعی کشور همچون پرچم، زبان، اسطوره‌ها، سرود ملی، جشنها، مناسبت‌ها و ...	۰/۷۱۷
			۴۰. علاقه به مشارکت در فعالیتهای سیاسی (ملی و بین‌المللی)	۰/۸۰۵
			۴۱. آگاهی از نظام سیاسی بدون سوگیری حزبی	۰/۵۱۹
			۴۲. حمایت از افراد شایسته در انتخابات (اعم از دانشجویی، مجلس و ریاست جمهوری و...)	۰/۶۵۲
			۴۳. دفاع از مظلومین	۰/۷۱۴
			۴۴. آگاهی و تجزیه و تحلیل حوادث و رویدادهای روز جامعه و دولت	۰/۶۴۳
			۴۵. حمایت از صلح جهانی یا تفاهم بین‌المللی	۰/۶۷۳
			۴۶. توانایی در شناخت فرصت‌ها و تهدیدهای سیاسی	۰/۵۸۳
۱۴	۷۸/۶	۵۰/۷۱		بعد سیاسی

ردیف	مجله	شماره	عنوان	صفحه
۹	۶/۳۱	۵۷	۴۷. توانایی تجزیه و تحلیل مسائل روز (اقتصادی)	۰/۵۸۸
			۴۸. تلاش در جهت رشد و خودکفایی اقتصادی کشور	۰/۷۴۴
			۴۹. آگاهی نسبت به محدودیت منابع و استفاده صحیح از آن (برای جلوگیری از اسراف)	۰/۷۳۲
			۵۰. آگاهی از مالکیت خصوصی و عمومی	۰/۷۳۷
			۵۱. باور به کسب درآمد حلال	۰/۶۶۵
			۵۲. آشنایی با مهارت‌ها و قابلیت‌های کارآفرینی	۰/۷۶۱
			۵۳. رعایت اصول اخلاقی در زندگی شغلی	۰/۷۲۵
			۵۴. درک مثبت از کار و وجدان کاری	۰/۷۷۰
			۵۵. صداقت و درستی در کار	۰/۷۵۲
			۵۶. تعهد حرفه‌ای	۰/۷۱۸
			۵۷. آشنایی با فرصت‌ها و نیازهای شغلی بازار کار	۰/۷۶۱
			۵۸. توانایی در ایجاد کسب و کار جدید	۰/۶۹۸
۹	۴/۱۹	۱۱/۱۶	۵۹. انس و الفت با قرآن و کتابهای آسمانی	۰/۷۲۵
			۶۰. اعتقاد به تاثیر ایمان به خدای یکتا در زندگی	۰/۷۱۹
			۶۱. تلاش دانشجو در زنده نگه داشتن اسلام ناب محمدی و ترویج آن	۰/۶۷۸
			۶۲. برخورداری از روحیه حقیقت‌خواهی	۰/۶۳۸
			۶۳. تلاش در جهت رشد و توسعه شخصی	۰/۵۹۱
			۶۴. تاب آوری در برابر موانع و مشکلات	۰/۶۸۸
			۶۵. برخورداری از حس مهربانی و صمیمیت در ارتباط با دیگران	۰/۶۳۱
			۶۶. تمایل به داشتن عفت و حیا	۰/۶۸۶
			۶۷. برخورداری از شجاعت و بی‌باکی آمیخته با درایت در مسائل	۰/۷۰۸
			۶۸. رازداری	۰/۶۷۱
			۶۹. حفظ تعادل در رفتار و گفتار	۰/۷۰۰
			۷۰. توانایی در بررسی نقادانه رفتار خویش	۰/۷۰۹
			۷۱. پرهیز از حسد، کینه و دروغ و سایر صفات اخلاقی ناپسند	۰/۷۲۸
۷۲. برخورداری از روحیه جوانمردی	۰/۷۱۱			

			۷۳. احترام قائل شدن برای جنس مخالف	۰/۵۵۸	
			۷۴. خودباوری	۰/۴۳۶	
۵/۵	۳/۸۱	۶۵	۷۵. آشنایی با مفاهیم پایه و اساسی فناوری‌های نوین	۰/۷۷۳	بُعد فناوری
			۷۶. توانایی فعالیت در محیط‌های مجازی	۰/۶۹۲	
			۷۷. تلاش در جهت خلق و ابداع فناوری‌های نو	۰/۵۰۳	
			۷۸. استفاده خردمندانه از فناوری‌های نوین و اینترنت	۰/۶۳۶	
			۷۹. آگاهی از فرصت‌ها و تهدیدهای اینترنت	۰/۵۸۰	
			۸۰. استفاده مناسب از شبکه‌های اجتماعی دیجیتالی (فیس‌بوک، تلگرام و...)	۰/۸۲۴	
			۸۱. آگاهی و هوشیاری در انتخاب برنامه در انواع رسانه‌های دیجیتالی	۰/۶۷۷	
۵	۳/۴۹	۶۸/۵۶	۸۲. توانایی قبول تبعات رفتاری فردی و اجتماعی	۰/۶۹۱	بُعد بین‌المللی
			۸۳. سهیم شدن در کارها و فعالیت‌های عام‌المنفعه و مردمی	۰/۴۲۱	
			۸۴. مهارت دانشجو در «نه» گفتن به درخواست‌های غیرمعقول	۰/۵۶۸	
			۸۵. مهارت در رقابت سازنده	۰/۶۴۱	
			۷۶. توجه و انگیزه برای یادگیری فعال، تعاملی و مشارکت‌جویانه	۰/۷۲۹	
			۸۷. علاقه به یادگیری زبان دوم	۰/۸۱۲	
			۸۸. توانایی در سازگاری با تغییرات غیرمنتظره	۰/۷۰۷	
			۸۹. توانایی در مدیریت زمان	۰/۵۳۲	
			۹۰. توانایی دانشجو در تعامل همه‌جانبه با دانش	۰/۵۸۱	
			۹۱. عشق به یادگیری مستمر	۰/۷۳۱	
۱۰	۶۸/۵۳	۱			جمع

همانطور که در جدول شماره ۸ نشان داده شده است، هشت بُعد به عنوان ابعاد اثرگذار در ارتقای فرهنگ دانشجویان دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی منطقه ۵ شناسایی شده‌اند که میزان اثرات کلی این ابعاد برابر با ۶۸/۵۳ درصد بوده است. نامگذاری هر یک از ابعاد استخراج شده به شرح زیر صورت گرفته است:

۱- بُعد اول: بُعد «فردی» نام گرفته است. این بُعد ۲۷ درصد بار عاملی ابعاد شناسایی شده را به خود اختصاص داده است و ۱۲ گویه را شامل می‌شود. در این بُعد، بیشترین وزن عاملی به

گویه «تمایل دانشجویان به ارائه ایده‌های نوین» با وزن ۰/۸۴۷ و کمترین وزن عاملی به گویه «آگاهی از نیازهای ارضا نشده خود» با وزن ۰/۴۰۲ تعلق دارد.

۲- بُعد دوم: بُعد «فرهنگی» نام گرفته است. این بُعد ۱۷/۵ درصد بار عاملی ابعاد شناسایی شده را به خود اختصاص داده است و ۸ گویه را شامل می‌شود. در این بُعد، بیشترین وزن عاملی به گویه «توجه و پابندی به ارزش‌ها و هنجارهای انسانی» با وزن ۰/۷۱۸ و کمترین وزن عاملی به گویه «علاقه به زندگی قهرمانان و اسطوره‌های نامی کشور» با وزن ۰/۴۱۰ تعلق دارد.

۳- بُعد سوم: بُعد «اجتماعی» نام گرفته است. این بُعد ۱۶ درصد بار عاملی ابعاد شناسایی شده را به خود اختصاص داده است و ۱۴ گویه را شامل می‌شود. در این بُعد، بیشترین وزن عاملی به گویه «آگاهی از قوانین و مقررات اجتماعی» با وزن ۰/۷۲۹ و کمترین وزن عاملی به گویه «فروتنی و تواضع در برخورد با دیگران» با وزن ۰/۴۲۸ تعلق دارد.

۴- بُعد چهارم: بُعد «سیاسی» نام گرفته است. این بُعد ۱۴ درصد بار عاملی ابعاد شناسایی شده را به خود اختصاص داده است و ۱۲ گویه را شامل می‌شود. در این بُعد، بیشترین وزن عاملی به گویه «علاقه به مشارکت در فعالیتهای سیاسی (ملی و بین‌المللی)» با وزن ۰/۸۰۵ و کمترین وزن عاملی به گویه «توانایی درک دانشجویان از منافع ملی و جایگاه کشور در جامعه جهانی» با وزن ۰/۴۲۱ تعلق دارد.

۵- بُعد پنجم: بُعد «اقتصادی» نام گرفته است. این بُعد ۹ درصد بار عاملی ابعاد شناسایی شده را به خود اختصاص داده است و ۱۲ گویه را شامل می‌شود. در این بُعد، بیشترین وزن عاملی به گویه «درک مثبت از کار و وجدان کاری» با وزن ۰/۷۷۰ و کمترین وزن عاملی به گویه «توانایی تجزیه و تحلیل مسائل روز (اقتصادی)» با وزن ۰/۵۸۸ تعلق دارد.

۶- بُعد ششم: بُعد «دینی» نام گرفته است. این بُعد ۶ درصد بار عاملی ابعاد شناسایی شده را به خود اختصاص داده است و ۱۶ گویه را شامل می‌شود. در این بُعد، بیشترین وزن عاملی به گویه «پرهیز از حسد، کینه و دروغ و سایر صفات اخلاقی ناپسند» با وزن ۰/۷۲۸ و کمترین وزن عاملی به گویه «خودباوری» با وزن ۰/۴۳۶ تعلق دارد.

۷- بُعد هفتم: بُعد «فناوری» نام گرفته است. این بُعد ۵/۵ درصد بار عاملی ابعاد شناسایی شده را به خود اختصاص داده است و ۷ گویه را شامل می‌شود. در این بُعد، بیشترین وزن عاملی به گویه «استفاده مناسب از شبکه‌های اجتماعی دیجیتالی (فیس‌بوک، تلگرام و...)» با وزن ۰/۸۲۴ و کمترین وزن عاملی به گویه «تلاش در جهت خلق و ابداع فناوری‌های نو» با وزن ۰/۵۰۳ تعلق دارد.

۸- بُعد هشتم: بُعد «بین‌المللی» نام گرفته است. این بُعد ۵ درصد بار عاملی ابعاد شناسایی شده را به خود اختصاص داده است و ۱۰ گویه را شامل می‌شود. در این بُعد، بیشترین وزن عاملی

به گویه «علاقه به یادگیری زبان دوم» با وزن ۰/۸۱۲ و کمترین وزن عاملی به گویه «سهیم شدن در کارها و فعالیت‌های عام المنفعه و مردمی» با وزن ۰/۴۲۱ تعلق دارد.

* رتبه‌بندی ابعاد اثرگذار در ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان

جدول ۹: آزمون فریدمن جهت رتبه‌بندی ابعاد اثرگذار در ارتقای فرهنگ دانشجویی

Sig	df	Chi-Square	رتبه میانگین	بُعد
			4.37	بُعد فردی
			4	بُعد فرهنگی
			3.86	بُعد اجتماعی
			4.74	بُعد سیاسی
			5.27	بُعد اقتصادی
			5.09	بُعد دینی
			4.75	بُعد فناوری
			3.89	بُعد بین‌المللی
.000	7	141.753		

همانطور که در جدول شماره ۹ نشان داده شده است، رتبه‌بندی ابعاد شناسایی شده ابعاد اثرگذار در ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان به ترتیب اولویت عبارتند از: بُعد اقتصادی با رتبه میانگین ۵/۲۷، بُعد دینی با رتبه میانگین ۵، بُعد فناوری با رتبه میانگین ۴/۷۵، بُعد سیاسی با رتبه میانگین ۴/۷۴، بُعد فردی با رتبه میانگین ۴/۳۷، بُعد فرهنگی با رتبه میانگین ۴، بُعد بین‌المللی با رتبه میانگین ۳/۸۹، بُعد اجتماعی با رتبه میانگین ۳/۸۶.

نتیجه‌گیری

یافته‌های به دست آمده از پژوهش، به شناسایی ابعادی ۸ گانه که منجر به ارتقاء فرهنگ دانشجویی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی می‌شود، انجامید. بر اساس یافته‌ها، اولین عامل تحت عنوان بُعد «فردی» شناسایی شد و وضعیت موجود این بُعد، بالاتر از متوسط جامعه نشان داده شد و در رتبه‌بندی ابعاد، رتبه پنجم را به خود اختصاص داد. همانطور که بری (۲۰۰۷) نیز اظهار داشته است، فرهنگ‌پذیری در سطح فردی، ناظر بر تغییراتی است که در فهرست یا خزانه رفتارهای شخصی رخ می‌دهد و طی فرآیندی طولانی‌مدت، پی‌ریزی می‌گردد. جذب فرهنگ غالب، زمانی رخ می‌دهد که فرد، ارزش بیشتری را برای فرهنگ اکثریت و ارزش کمتری را برای حفظ فرهنگ خود قائل شود. مطابق نتایج به دست آمده «تمایل دانشجو به ارائه ایده‌های نوین» با وزن ۰/۸۴۷ بیشترین وزن عاملی را در بُعد «فردی» به خود اختصاص داده است و بر این اساس لازم است تا فرد به طرق مختلف، به سمت ایده‌های خلاقانه تشویق شده و یا اگر ایده و

ابتکاری دارد، مورد توجه قرار گیرد. نتیجه به دست آمده از پژوهش مبنی بر شناسایی بُعد «فردی» به عنوان بُعدی که در ارتقاء فرهنگ دانشجویی دانشجویان تاثیر دارد، با نتایج پژوهش شریفی و اسلامیه (۱۳۹۱) که اظهار داشتند هرچند مفروضه‌های فرهنگ همچون رابطه افراد با یکدیگر و ماهیت فرد در طی زمان در برابر تغییر مقاومت می‌کنند؛ ولی جلوه‌های فرهنگی در طی زمان با تحولات گوناگونی همراه بوده است و همچنین با دیدگاه «بیرمگام» که در نظریه خرده فرهنگی خود بر اهمیت فرد، طبقه، قومیت و جنسیت در تحلیل فرهنگ جوانان تاکید داشته است، همسو می‌باشد.

بُعد «فرهنگی» به عنوان دومین عامل تاثیرگذار بر در ارتقاء فرهنگ دانشجویی دانشجویان شناسایی شد و وضعیت موجود این بُعد، بالاتر از متوسط جامعه نشان داده شد و در رتبه‌بندی ابعاد، رتبه ششم را به خود اختصاص داد. در این بُعد بیشترین بار عاملی با وزن ۰/۷۱۸ به گویه «توجه و پایداری به ارزش‌ها و هنجارهای انسانی» اختصاص پیدا کرد. اساساً، هنجارها و ارزش‌ها از مهمترین و بنیادی‌ترین مولفه‌های فرهنگی در هر جامعه‌ای هستند؛ چرا که اندیشه افراد تا حد بسیار زیادی، بر مبنای هنجارها و ارزش‌های مطرح شده در جامعه، شکل می‌گیرند. طبق تعریفی که از صالحی‌امیری (۱۳۸۶) ارائه شده است انتقال هنجارها و ارزش‌های فرهنگی از نسلی به نسل دیگر را بازتولید فرهنگی گویند. فرآیندهای تعلیم و تربیت در جوامع امروزی از جمله مکانیسم‌های اصلی بازتولید فرهنگی هستند و تنها از طریق آنچه در دوره‌های آموزشی رسمی آموخته می‌شود، عمل نمی‌کنند. بازتولید فرهنگی به شیوه‌ای ژرف‌تر از طریق برنامه‌هایی پنهان (جنبه‌های رفتاری که افراد به شیوه‌های غیررسمی در نظام آموزشی می‌آموزند) صورت می‌گیرد. نتیجه به دست آمده از پژوهش که بُعد «فرهنگی» را به عنوان عامل اثرگذار بر ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان شناسایی نموده است، با نتایج پژوهش ایوای (۲۰۱۵) که دیدگاه مثبت مدرسان نظام آموزشی را در برابر تفاوت‌های فرهنگی و همچنین انطباق کتب درسی با جامعه ملی و جهانی به عنوان راهی جهت حفظ فرهنگ معرفی می‌کند، لو و ان‌جی (۲۰۰۹) که وضعیت دانش‌آموزان مدارس هنگ‌کنگ و شانگ‌های از گوناگونی فرهنگی را بالاتر از متوسط نشان دادند، همسو بوده و مورد حمایت قرار می‌گیرد.

سومین بُعد تاثیرگذار در ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان، بُعد «اجتماعی» نام گرفته است. وضعیت موجود این بُعد نیز، بالاتر از متوسط جامعه نشان داده شد و در رتبه‌بندی ابعاد، رتبه هشتم را به خود اختصاص داد. بیشترین وزن عاملی در بُعد «اجتماعی» به گویه «آگاهی از قوانین و مقررات اجتماعی» با وزن ۰/۷۲۹ تعلق گرفته است. بُعد اجتماعی، به قوانین و مقررات اجتماعی و همچنین ارتباطات افراد جامعه با یکدیگر و تاثیری که افراد از یکدیگر به واسطه ارتباطات‌شان می‌پذیرند، اشاره دارد. در حقیقت، در بُعد اجتماعی، انتظار آن است که دانشجویان از

قوانین و مقررات اجتماعی آگاه بوده و با برقراری ارتباطات مناسب با دیگران، توانایی ایفای وظایف و مسئولیت‌هایی که بر عهده گرفته است را دارا باشد. در این صورت است که با توجه به گفته اندرسون (۱۹۹۴) که معتقد است خاستگاه اولیه و مبنای آداب و رسوم علم و به عبارت دقیق‌تر هر نوع سوگیری هنجاری، تجربیات افراد در اجتماع علمی است (طباطبایی و ودادهیر، ۱۳۷۸)، می‌توان انتظار داشت که فرآیند فرهنگ‌پذیری در دانشجو، اتفاق بیافتد. نتیجه به دست آمده از پژوهش مبنی بر شناسایی بُعد «اجتماعی» به عنوان عامل اثرگذار بر ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان با نتایج پژوهش مهدوی‌نژاد و ستوده‌اصل (۱۳۹۲)، حسونندی و همکاران (۱۳۹۲)، مذبوحی و ملکی (۱۳۹۱)، آزرمی‌سه‌ساری (۱۳۸۹)، کاستیلو و همکاران (۲۰۱۰) و پرهار و همکاران (۲۰۱۱) که هر یک در پژوهش‌های خود بُعد «اجتماعی» را به عنوان عاملی که نقش مهمی را در فرهنگ مطلوب دانشجویی ایجاد می‌کند، معرفی نموده‌اند، همسو می‌باشد.

چهارمین بُعد تاثیرگذار در ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان، با عنوان بُعد «سیاسی» شناسایی شد. وضعیت موجود این بُعد، بالاتر از متوسط جامعه نشان داده شد و از طرفی نیز در بین ابعاد دیگر، کمترین میانگین را در وضعیت موجود به خود اختصاص داد و در رتبه‌بندی ابعاد، رتبه چهارم را به خود اختصاص داد. همچنین در این بُعد، گویه «علاقه به مشارکت در فعالیت‌های سیاسی (ملی و بین‌المللی)» با وزن ۰/۸۰۵ دارای بیشترین بار عاملی در بین ۱۲ گویه مطرح شده برای بُعد سیاسی بود. همانطور که اینگلهارت نیز اشاره کرده است، تغییرات فرهنگی زمانی شکل می‌گیرد که دگرگونی‌هایی به‌قدر کفایت بزرگ در محیط سیاسی رخ دهد. بنابراین، برای آنکه سواد و دانش سیاسی دانشجویان در سطح ملی و بین‌المللی، نیازمند آگاهی دادن به احزاب، سیاست و به طور کلی ساختار و چرایی حکومت می‌باشد. نتیجه به دست آمده از پژوهش مبنی بر تاثیر بُعد «سیاسی» در ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان، با عقیده آرنولد که در نظریه فرهنگی خود، نقش دولت در اجرا و تنظیم راهکارهای فرهنگی تاکید فراوانی داشته و در رسیدن به مطلوب، از لحاظ فرهنگی عدم دخالت دولت را غیرممکن دانسته است. پژوهش آزرمی‌سه‌ساری (۱۳۸۹) که قوانین و مقررات آموزشی دانشگاه را به عنوان عنصری موثر در شکل‌گیری فرهنگ دانشجویی برشمرده است. محمدی‌فرد و همکاران (۱۳۹۰) در پژوهش خود نشان دادند که امنیت اجتماعی در ایجاد فرهنگ‌پذیری سیاسی دانشجویان تاثیر دارد. چانگ (۲۰۱۳) که در پژوهش خود به این نتیجه رسیده است که عوامل فرهنگی نظام آموزشی همچون رهبری ساختارمند در اجرا و پیاده‌سازی یادگیری مشارکتی تاثیر بسیاری داشته‌اند. تیرنی (۲۰۰۸) رهبری را جزء عناصر عملیاتی فرهنگ دانشگاه به شمار آورده است، همسو بوده و مور حمایت قرار می‌گیرد.

بُعد «اقتصادی» به عنوان پنجمین بُعد تاثیرگذار در ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان،

مطرح شد. وضعیت موجود این بُعد، بالاتر از متوسط جامعه نشان داده شد و حتی بیشترین میانگین را نیز در وضعیت موجود به خود اختصاص داد و در رتبه‌بندی ابعاد، رتبه اول را به خود اختصاص داد. در نظریه فرهنگی «استراوس» روابط اقتصادی در ردیف نخست شکل‌گیری فرهنگ جای داده شده است. به اعتقاد اینگلههارت، تغییرات فرهنگی زمانی شکل می‌گیرد که دگرگونی‌هایی به‌قدر کفایت بزرگ در محیط اقتصادی رخ دهد. صالح‌نیا و همکاران (۱۳۸۹) بیان می‌دارند که بین اقتصاد و فرهنگ رابطه تنگاتنگی وجود دارد و دلایل آن را در سه امر می‌دانند: اول اینکه، رفتارهای پایدار انسانی حاصل و متأثر از فرهنگ است؛ دوم اینکه، فعالیت‌های اقتصادی از جمله رفتارهای اقتصادی انسان است و در نتیجه جزئی از مجموعه رفتارهای انسانی به شمار می‌آید؛ سوم اینکه، رفتارهای اقتصادی (غیر از رفتارهای ناپایدار و استدلالی) مبتنی بر فرهنگ است و رفتارهای پایدار خاص، نتیجه فرهنگ خاص است. بنابراین رفتارهای پایدار خاص اقتصادی، نتیجه فرهنگ خاصی است. لهسائی‌زاده (۱۳۸۳) نیز بیان می‌کند که پایگاه اقتصادی، دگرگونی‌های کوتاه‌مدت و بلندمدت در رفتار ایجاد می‌کند. با توجه به همسو بودن نتیجه پژوهش با هر چهار مورد فوق، می‌توان از آنها به عنوان حمایت‌کننده نتیجه به دست آمده از پژوهش نام برد. در پژوهش حاضر، بیشترین وزن عاملی در بُعد «اقتصادی» مربوط به گویه «درک مثبت از کار و وجدان کاری» با وزن ۰/۷۷۰ بود. در تبیین این یافته باید اظهار داشت که وجدان کاری، یک هنجار فرهنگی است که به انجام کار مناسب در جامعه، ارزش معنوی مثبت می‌دهد و برای اینکه این امر به صورت یک فرهنگ و باور همیشگی در بین دانشجویانی که برخی از آنها ممکن است تا به امروز دنیای کاری را تجربه نکرده باشند، نهادینه شود، نیاز به آموزش سواد اقتصادی که در دنیای امروز نیز مطرح است، دارد.

ششمین بُعد شناسایی شده در ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان، بُعد «دینی» نام گرفته است و وضعیت موجود این بُعد نیز همانند سایر ابعاد، بالاتر از متوسط جامعه نشان داده شد و در رتبه‌بندی ابعاد، رتبه دوم را به خود اختصاص داد. «پرهیز از حسد، کینه و دروغ و سایر صفات اخلاقی ناپسند» با وزن ۰/۷۲۸ بیشترین بار عاملی را در بین ۱۶ گویه بُعد «دینی» به خود اختصاص داده است. در هزاره سوم، کسب ارزشهای علمی، تنها به معنای آموزش اطلاعات علمی در دانشگاهها نیست، بلکه ارزشهایی هستند که افراد پرورش یافته، باید در محیطهای علمی و زندگی حرفه ای خود نشان دهند. از جمله ارزشهای علمی می‌توان راستگویی، پیشیبانی از حق و عدالت، مسئولیت‌پذیری، اعتماد و احترام به دیگران را نام برد که پیامدهای مثبت اخلاقی را در میان دانشجویان خواهند داشت (شال‌یاف، ۱۳۸۸). از آنجاییکه رسالت دانشگاه، آموزش و پژوهش عنوان شده است، این رسالت باید با محوریت دینی/اخلاقی همراه باشد، چرا که اگر در جامعه‌ای مسائل اخلاقی اصلاح شوند، تمام مسایل به خودی خود حل

خواهد شد و یا حداقل، روند بهبود، سریع‌تر اتفاق می‌افتند. ناروا نیز (۲۰۱۰) معتقد است مهارت‌های اخلاقی را می‌توان با آموزش تقویت و ترویج کرد. وی به دانشگاه‌ها توصیه می‌کند که توسعه شخصیت اخلاقی و ارزشها در میان دانشجویان را در اولویت فعالیتهای خود قرار دهند. نتیجه به دست آمده از پژوهش نیز بر اهمیت بُعد دینی در ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان تاکید دارد که نتیجه به دست آمده با پژوهش حسنوندی و همکاران (۱۳۹۲)، زرگر و نفر (۱۳۹۴) و فراستخواه (۱۳۸۶) که هر یک در مطالعات خود وحدت دانشجو با روحانی، شناخت اسلام و شناساندن آن، معنویت، انصاف، امانت‌داری، صداقت و سایر فضایل دینی، معنوی و اخلاقی را نشات گرفته از فرهنگی دانشگاهی عنوان نموده‌اند، همسو است.

بُعد «فناوری» به عنوان هفتمین بُعد تاثیرگذار بر ارتقای فرهنگ دانشجویی بود که در نتیجه تحلیل عامل اکتشافی شناسایی شد و وضعیت موجود این بُعد نیز، بالاتر از متوسط جامعه نشان داده شد و در رتبه‌بندی ابعاد، رتبه سوم را به خود اختصاص داد. بیشترین وزن عاملی در بین گویه‌های مربوط به بُعد «فناوری» گویه «استفاده مناسب از شبکه‌های اجتماعی دیجیتالی (فیس‌بوک، تلگرام و...)» بود که وزن آن برابر با ۰/۸۲۴ به دست آمد. جریان اطلاعات و کنترل آن توسط برخی دولتهای قوی و تاثیر و کنترل فرهنگ بر رسانه‌های عمومی، در فرایند جهانی شدن، در پارادایم کارکردی، مهم نشان داده شده است (اردلان، ۲۰۰۹). «ری لوبک» در نظریه فرهنگی خود از روابط و ارتباطات و همچنین ابزارها در توسعه و بسط فرهنگ نام برده است. در نظریه فرهنگی «تامپسون» که بر پایه رویکرد ساختاری فرهنگ است، به عامل ارتباط در فرهنگ اشاره شده و عنوان شده است که ارتباط توده‌گیر به یقین چیزی در مقوله فناوری و سازوکارهای قدرتمند تولید و انتقال است؛ اما ضمناً در مقوله صور نمادین و انواع گوناگون بیان‌های معنادار که به وسیله فناوری‌های گسترده صنایع رسانه‌ها تولید، منتقل و دریافت می‌شوند، نیز جای دارد (آزادارمکی، ۱۳۸۷). به اعتقاد اینگلهارت تغییرات فرهنگی زمانی شکل می‌گیرد که دگرگونی‌هایی به قدر کفایت بزرگ در محیط تکنولوژیک رخ دهد. لهسائی‌زاده (۱۳۸۳) بیان می‌کند که وسایل ارتباط جمعی دگرگونی‌های کوتاه‌مدت و بلندمدت در رفتار ایجاد می‌کند. اینگلهارت و آبرامسون در نظریه تغییر ارزش بین نسل‌ها به افزایش سطح تحصیلات که خود یکی از مؤلفه‌های مدرنیزاسیون است، تأکید می‌کنند. همچنین اینگلهارت یکی از عوامل تاثیرگذار بر شکاف ارزش‌های نسل‌ها را جهانی شدن ارتباطات می‌داند. تیرنی (۲۰۰۸) اطلاعات را جزء عناصر عملیاتی فرهنگ دانشگاه به شمار آورده است. در پژوهش عرب (۱۳۹۲) نیز تاکید شده است که فضای سایبر بر فرهنگ‌پذیری سیاسی دانشجویان در ابعاد نگرش شناختی، احساسی و ارزشی تاثیر دارد. چانگ (۲۰۱۳) نیز در پژوهش خود به این نتیجه رسیده است که عوامل فرهنگی نظام آموزشی همچون نوآوری در اجرا و پیاده‌سازی یادگیری مشارکتی تاثیر

بسیاری داشته‌اند. نتایج تحقیقات ذکر شده، با پژوهش حاضر همسو می‌باشد. هشتمین بُعد تاثیرگذار بر ارتقای فرهنگ دانشجویی بُعد «بین‌المللی» نام گرفت که این بُعد نیز همانند بُعد «فناروی» در نتیجه تحلیل عامل اکتشافی شناسایی شد و وضعیت موجود این بُعد نیز، بالاتر از متوسط جامعه نشان داده شد و در رتبه‌بندی ابعاد، رتبه هفتم را به خود اختصاص داد. اساساً بحث جهانی شدن که به معنای تحقق شرایط جهانی است که در آن، پیوستگی فرهنگ‌های محلی با یکدیگر حاصل می‌شود و بنا به اعتقاد رابرتسون، به عنوان یکی از چهره‌های مطرح در این زمینه، فشردن جهان و تشدید آگاهی نسبت به جهان به عنوان یک کل، منظور می‌باشد (آزادارمکی، ۱۳۸۶) یکی از چالش‌برانگیزین جنبه‌هایش، جنبه‌های فرهنگی جوامع هست (بایبوردی، ۱۳۹۳). طبق نظرات ارائه شده، شهروند جامعه جهانی باید چشم‌اندازی سازگارتر با آینده را در خود پرورش دهد، بتواند شقوق مختلف آینده را تصور کند، دارای مهارت‌های فکری، انتقادی و تصمیم‌سازی خلاقانه باشد و بتواند به عنوان یک شهروند فعال در جامعه جهانی مشارکت کند (شریفی و اسلامی، ۱۳۹۰). بر این اساس، فرهنگ آموزش و یادگیری، به طور کلی دگرگون شده و یادگیری‌های جدید در این جامعه نوظهور، نیازمند یادگیری زبان‌هایی به غیر از زبان مادری است و مطابق با نتیجه حاصل شده از پژوهش، در بین ۱۰ گویه بُعد «بین‌المللی» گویه «علاقه به یادگیری زبان دوم» با وزن ۰/۸۱۲ دارای بیشترین بار عاملی بوده است و تحقق یادگیری زبان دوم، به صورت اصولی و بنیادی، برنامه‌ریزی مناسب توسط نظام آموزشی را طلب می‌کند. نتایج پژوهش شریفی و اسلامی (۱۳۹۱) که اظهار داشتند هرچند مفروضه‌های فرهنگ از نظر ماهیت مکان و زمان، در طی زمان در برابر تغییر مقاومت می‌کنند؛ ولی جلوه‌های فرهنگی در طی زمان با تحولات گوناگونی همراه بوده است، همسو می‌باشد.

پیشنهادها

- در دوره‌های آموزشی که برای دانشجویان در زمینه مهارت‌های زندگی، هوش هیجانی و خودشناسی و... برگزار می‌شود، به آنها درباره چگونگی شناخت نیازهایشان و روش‌های بهینه مقابله با نیازهای ارضا شده و ارضا نشده آموزش داده شود.
- ایده‌های مبتکرانه‌ای که از طرف دانشجویان ارائه می‌شود، مورد حمایت مادی و معنوی دانشگاه قرار گرفته و از این طریق، بستر ارائه تحقیقات و ابداعات نوین، برای طرح‌های بعدی دانشجویان و پیوستن قشر بیشتری از دانشجویان به فعالیت‌های مبتکرانه آماده گردد.
- با فراهم آوردن وسایل و تجهیزات صوتی و تصویری مورد نیاز جهت پخش فیلم‌های فرهنگی اجتماعی مرتبط با زندگی‌نامه قهرمانان و اسطوره‌های نامی کشور به ویژه در خوابگاه‌های دانشجویی که دانشجویان اوقات بیکاری زیادی دارند و نمی‌دانند که چگونه از زمان حضور خویش در خوابگاه به خوبی استفاده نمایند، در بالا بردن سطح آگاهی و الگوپذیری

دانشجویان از قهرمانان و اسطوره‌های نامی کمک شود.

- در اردوهای سیاحتی و زیارتی که جهت آشنایی دانشجویان با مظاهر تمدن و فرهنگ دینی و ملی از سمت دانشگاه برگزار می‌شود، حتماً از حضور افراد مطلع با مکان مورد نظر استفاده شود تا توضیحاتی متناسب با آن فضا به دانشجویان منتقل شود.

- با توجه به اینکه در برقراری ارتباط با دیگران، افراد بر اساس الگوبرداری‌های مستقیم و غیرمستقیم و یا حتی تجربی خویش رفتار می‌کنند، پیشنهاد می‌شود تا با گنجاندن «مهارت برقراری ارتباط با دیگران» در برنامه آموزشی دانشگاه، دانشجویان را با این مهارت که سهم بسیار مهمی در ارتقای فرهنگ دانشجویی دارد، به صورت اصولی و علمی، دانش آنها را در این زمینه افزایش دهند.

- با توجه به اینکه دانش سیاسی افراد، بیشتر بر اساس شنیده‌ها شکل گرفته است و به صورت عملی کمتر در این زمینه آموزش صورت گرفته است (به خصوص در رشته‌هایی که ارتباطی به سیاست ندارند) و آموزش‌های صورت گرفته نیز با بایدها و نبایدها (ترس و دلهره) همراه بوده است، پیشنهاد می‌شود تا با برگزاری جلسات پرسش و پاسخ، مفهوم منافع ملی، عوامل تهدید کننده آن و... به دانشجویان تفهیم گردد.

- از آنجاییکه فراگیری علم اقتصاد در نظام آموزشی کشور برخلاف کشورهای اروپایی و آمریکایی و حتی آسیایی مثل مالزی که از شش سالگی کودکان را با مفاهیم اقتصادی آشنا می‌سازند (عمداً یا سهواً) مورد بی‌اعتنایی است و منجر به آن می‌شود که سطح سواد اقتصادی در دانشجویان کشور به جای افزایش، کاهش داشته باشد، پیشنهاد می‌شود تا در برنامه درسی دانشگاهی، در کنار دروس عمومی که دانشجویان مجبور به گذراندن آنها هستند، آموزش سواد اقتصادی نیز مدنظر قرار گیرد و حداقل تا شکل‌گیری این امر، دوره‌های آموزشی، بروشورهای تبلیغاتی و... پیرامون شفاف‌سازی اقتصاد، درآمدزایی و مفاهیم مرتبط تدارک دیده شود.

- جهت درونی شدن ارزش‌های دینی و اخلاقی در دانشجویان، تشویق دانشجویان فعالی که دارای نوآوری و ابتکار در زمینه ترویج فرهنگ دینی هستند، مورد تاکید دانشگاه قرار گیرد.

- آثار مثبت و سازنده خودباوری و عزت‌نفس در رشد و ارتقای فرهنگ‌پذیری و چگونگی دستیابی به آن برای دانشجویان تبیین گردد.

- در جلسات دینی، ارزش‌های دینی و اخلاقی، با زبانی شیرین و قابل فهم و بر اساس داستان‌های ادبی ایرانی برای دانشجویان بازگو شود.

- با توجه به اینکه درسی با عنوان «آشنایی با کامپیوتر» برای تمامی رشته‌های دانشگاهی در نظر گرفته شده است و دانشجویان ملزم به شرکت در این کلاس هستند، پیشنهاد می‌شود تا به جای آموزش مباحث تکراری و قدیمی که در بیشتر کلاس‌ها شاهد هستیم، از

مفاهیم پایه و اساسی فناوری اطلاعات و نرم‌افزارهای کاربردی در آموزش این درس بهره گرفته شود و دانشجویان با چگونگی استفاده از رسانه فناوری اطلاعات آشنا شوند و آن را به صورت اصولی در زندگی روزمره خود بکار گیرند و در جهت خلق ابداعات جدید با این فناوری، گام بردارند.

- از آنجاییکه یادگیری زبان دوم در نظام آموزشی کشور مورد توجه قرار گرفته و در زمینه آموزش آن تلاش می‌شود، اما متأسفانه به دلیل آموزش نادرست و سطحی گرفتن سبک آموزش به فراگیران نظام آموزشی، فارغ‌التحصیلان این نظام، در زمینه زبان‌های آموزش داده شده که یادگیری در آنها حاصل نشده است (عربی و انگلیسی به عنوان زبان‌های پایه) با ضعف بسیار جدی مواجه هستند، پیشنهاد می‌شود تا در زمینه آموزش زبان دوم، برنامه‌ریزی جدی، دقیق و هدفمند در جهت یادگیری زبان دوم به صورت متوالی و پیوسته صورت گیرد و سقف مشخصی برای یادگیری دانشجویان مشخص شود تا یادگیری زبان، در آنها بهتر اتفاق بیفتند.

- برای اینکه دانشجویان به مشارکت در فعالیت‌های عام‌المنفعه و مردمی تشویق شوند، در برنامه درسی آنها (فارغ از نوع رشته تحصیلی‌شان) واحدی اجباری با عنوان «دوره آموزش رایگان» برای کودکان کار، افراد معلول و نیازمند، افراد بازمانده از تحصیل و... در نظر گرفته شود.

فهرست منابع

- ۱- آزادارمکی، تقی، ۱۳۸۷، جامعه‌شناسی فرهنگ. تهران: انتشارات علم.
- ۲- آزادارمکی، تقی، ۱۳۸۶، فرهنگ و هویت ایرانی و جهانی شدن. تهران: انتشارات تمدن ایرانی.
- ۳- امیری، علی‌نقی؛ زارعی‌متین، حسن؛ ذوالفقارزاده، محمدمهدی، ۱۳۸۹، پیچیدگی‌های فرهنگ و گونه‌شناسی مطالعات آن در آموزش عالی (چارچوبی فرآیندی و مفهومی). فصلنامه راهبرد فرهنگ. شماره ۱۰ و ۱۱. صص ۴۰-۷.
- ۴- اینگلهارت، رونالد، ۱۳۸۲، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی. ترجمه مریم وتر. تهران: انتشارات کویر.
- ۵- بایوردی، اسماعیل؛ کریمیان، علیرضا، ۱۳۹۳، جهانی شدن فرهنگ و تاثیر آن بر هویت ملی ایران. پژوهشنامه روابط بین‌الملل. دوره ۷. شماره ۲۸. صص ۱۰۲-۷۷.
- ۶- زرگر، علیرضا؛ نفر، زهرا، ۱۳۹۴، الگوی مطلوب فرهنگ سیاسی دانشجویی از دیدگاه امام خمینی (ره). فصلنامه فرهنگ در دانشگاه اسلامی. سال ۵. شماره ۱۴. صص ۱۵۰-۱۲۷.
- ۷- شریفی، اصغر؛ اسلامیه، فاطمه، ۱۳۹۰، چگونه شهروند قرن ۲۱ باشیم؟ (آموزه‌هایی برای زیستن اثربخش در هزاره سوم). تهران: فرهنگ سبز.
- ۸- شریفی، اصغر؛ اسلامیه، فاطمه، ۱۳۹۱، روند تحول در مفروضه‌های فرهنگ فردی (از فرهنگ بومی تا فرهنگ جهانی). مجموعه مقالات همایش ملی ویژگی‌های ملی ۵ گانه تحول در شخصیت ایرانیان و پیشرفت ایران. تهران.
- ۹- صالح‌نیا، نرگس؛ دهنوی، جلال؛ حق‌نژاد، امین، ۱۳۸۹، نقش فرهنگ در توسعه اقتصادی. ماهنامه مهندسی فرهنگی. سال ۴. شماره ۴۴-۴۳. صص ۷۹-۶۶.
- ۱۰- صالحی‌امیری، سیدرضا، ۱۳۸۶، مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی. تهران: انتشارات ققنوس.
- ۱۱- عرب، الهه، ۱۳۹۲، تاثیر فضای سایبر بر فرهنگ‌پذیری سیاسی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرمسار. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرمسار.
- ۱۲- لهسایی زاده، عبدالعلی، ۱۳۸۳، بررسی عوامل اجتماعی - اقتصادی موثر بر پایداری به ارزش‌های دینی. دوماهنامه بین‌المللی اطلاع‌رسانی، پژوهشی، آموزشی، تحلیلی در زمینه علوم انسانی سال دوم، شماره نهم، بهمن و اسفند ۹۲.
- ۱۳- محمدی فرد، نجات؛ مسعودنیا، حسین؛ مرادی، گل‌مراد، ۱۳۹۰، بررسی رابطه میان سرمایه اجتماعی و فرهنگ سیاسی دانشجویان (مطالعه موردی: دانشگاه اصفهان). مطالعات فرهنگ ارتباطات. شماره ۱۲. صص ۲۴۳-۲۰۳.
- ۱۴- مذبحی، ملکی، حسن، ۱۳۹۱، الگوی مطلوب فرهنگ دانشجویی در قرآن. فرهنگ در دانشگاه اسلامی ۲. سال ۲. شماره ۱. صص ۱۶۸-۱۴۹.

۱۵- مهدوی نژاد، غلامحسین؛ ستوده‌اصل، نعمت، ۱۳۹۲، نقشاعضای هیئت علمی در ایجاد و تقویت فرهنگ مطلوب دانشجویی. سال ۳. شماره ۹. صص ۶۴۴-۶۴۹.

16- Ardalan. Kavous.(2009),.Globalization and Culture:four paradigmatic views:International Journal of Emeralds :Vol.36.No.5

17- Castillo, Linda G.; Conoley, Collie W.; Cepeda, Lisa M.; Ivy, Karen K.; Archuleta, Debra J. (2010). Mexican American Adolescents' Perceptions of a Pro-College Culture. Journal of Hispanic Higher Education, v9 n1 p61-72 2010.

18- Chang, Zhu (2013). The Effect of Cultural and School Factors on the Implementation of CSCL. British Journal of Educational Technology, v44 n3 p484-501 May 2013.

19- Iwai, Yuko (2015). Using Multicultural Children's Literature to Teach Diverse Perspectives. Kappa Delta Pi Record, v51 n2 p81-86 2015.

20- Law, Wing-Wah; Ng, Ho Ming (2009). Globalization and Multileveled Citizenship Education: A Tale of Two Chinese Cities, Hong Kong and Shanghai. Teachers College Record, Vol 111 No 4 PP 851-892.

21- Noe, Jeff (2012). The Relationship between Principal's Emotional Intelligence Quotient, School Culture, and Student Achievement. A Dissertation Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Education.

22- Parhar, Nisha; Sensoy, Ozlem (2011). Culturally Relevant Pedagogy Redux: Canadian Teachers' Conceptions of Their Work and Its Challenges. Canadian Journal of Education, v34 n2 p189-218.

23- Smerek, R. E. (2010). Cultural Perspectives of Academia: Toward a Model of Cultural Complexity. In J. C. Smart (Ed.). Higher Education: Handbook of Theory and Research (Vol. 25. pp. 381-423): Springer Netherlands.

24- Tierney, W. G. (2008). The Impact of Culture on Organizational Decision Making: Theory and Practice in Higher Education. Virginia: Stylus Publishing.

25- Uprety, Raju,Sabina Baniya Chhetri (2014). College Culture and Student Satisfaction. Journal of Education and Research. 4(1),77-92.

26- Välimaa, J. (2008). Cultural Studies in Higher Education Research. In J. Välimaa & O. -H. Ylijoki (Eds.). Cultural Perspectives on Higher Education. (pp. 9-25): Springer Netherlands

بررسی عوامل مؤثر بر بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده

امید مهدیه^۱

رهام شرف^۲

معصومه سیابیدزاده^۳

چکیده

با توسعه روزافزون نقش و اهمیت بکارگیری اصول اخلاقی در کسب و کار، حجم زیادی از مطالعات و تحقیقات مدیریت در سالهای اخیر به موضوع اخلاق در مدیریت پرداخته‌اند. هدف مقاله حاضر بررسی عوامل جمعیت‌شناختی، عوامل اجتماعی، روانشناختی و باورهای دینی بر بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده و تحلیل این عوامل بر اساس نظریات اخلاقی معاصر می‌باشد. جامعه آماری پژوهش، مشتریان فروشگاه‌های زنجیره‌ای شهرستان کرمانشاه می‌باشد که برای جمع‌آوری داده‌ها از پرسشنامه‌ای محقق ساخته استفاده شده است. به منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها از نرم‌افزار SPSS در دو بخش آمار توصیفی و استنباطی استفاده شده است. نتایج حاصل از بررسی فرضیه‌های پژوهش نشان می‌دهد عوامل جمعیت‌شناختی، عوامل اجتماعی، روانشناختی و باورهای دینی بر بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده مؤثر هستند که در این میان عوامل فرهنگی و اجتماعی بیشترین تأثیر را در بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کنندگان دارد. در نهایت نیز تأثیر این عوامل بر مصرف‌کننده از منظر فلسفه اخلاق و نظریات اخلاقی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

کلیدواژه‌ها

رفتار مصرف‌کننده، اخلاق بازاریابی، رفتار اخلاقی مصرف‌کننده. سودگرایی اخلاقی، تکلیف‌گرایی اخلاقی.

۱- استادیار، عضو هیئت علمی دانشگاه زنجان. نویسنده عهده‌دار مکاتبات

Email:omidmahdiah@gmail.com

Email:rahamsaraf@yahoo.com

Email:b_siabidzadeh@yahoo.com

۲- استادیار، عضو هیئت علمی دانشگاه زنجان.

۳- کارشناس ارشد مدیریت بازرگانی

پذیرش نهایی ۱۳۹۴/۱۰/۳۰

تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۹/۳

طرح مسأله

منشأ رفتار اقتصادی را می‌توان از زوایای مختلف بررسی کرد و در این میان بازیگرهای مختلفی وجود دارند که می‌تواند رفتارها را متناسب با اثرگذاری خود در بازار تغییر دهند. در یک تقسیم بندی کلی در اقتصاد، رفتار بازار به دو گروه، رفتار تقاضا کننده و رفتار عرضه کننده تفکیک می‌شود. اما امروزه رفتار تقاضا کنندگان یا همان مصرف کننده بیشتر مورد توجه بوده و در زمینه های مختلف مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. امروزه با توجه به منابع رو به اتمام از یک سو و مصرف بی رویه از سوی دیگر، اهمیت این موضوع روز به روز بیشتر می‌شود. (موفق و همکاران، ۱۳۸۸، ۳۳).

به اعتقاد برخی از اندیشمندان رفتار مصرف کننده عبارتست از: فعالیت های فیزیکی، احساسی و ذهنی که افراد هنگام انتخاب، خرید، استفاده و دور انداختن کالا و خدمات در جهت رضای نیازها و خواسته های خود انجام می دهند و یا مجموعه فعالیت هایی که مستقیماً در جهت کسب، مصرف و دور انداختن کالا و خدمات صورت می گیرد. این فعالیت ها شامل فرایند تصمیماتی است که قبل و بعد از این اقدامات انجام می پذیرند (Solomon 1999, 123).

مطالعه رفتار مصرف کننده به دلیل این که ما خواسته یا ناخواسته مصرف کننده هستیم بسیار مهم است. اما نکته ای که می بایست در این خصوص مورد توجه قرار گیرد این است که، در حین مصرف همواره عده ای همواره در مصرف منابع و مایحتاج عمومی به حق خود راضی نبودند و می کوشیدند در هنگام استفاده پای خود را فراتر نهند. آمارهای بسیار تکان دهنده ای در این باره در جهان امروز وجود دارد. این آمارها حاکی از آن است که برای داشتن دنیایی بهتر و به تعبیری قابل سکونت تر لازم است برنامه هایی تدوین شود تا بر اساس آن بتوان دست کم دربارۀ کاهش معضلات و گرفتاریها در این باره اقدام کرد. بسیاری در این باره قوانین حقوقی را چاره کار می دانند که بی شک وجود این قوانین ارزشمند است و الزام های موجود در آنها می تواند چاره بسیاری از مشکلات باشد. اما پرسش این است که اجبارها و الزامها تا چه اندازه می تواند راهگشا باشد. آیا می توان راهی پیشنهاد کرد که انسان خود به گو نه ای درونی به حقوقش قانع باشد؟ اخلاق در همین راه قدم بر می دارد. ارزش اخلاق از آن جهت بیشتر و کارآمدتر است که باعث می شود انسان بدون هرگونه تمهیدی برای فرار و طفره از مسیر درست، قلباً " راه عدالت را طی کند و از تضییع حقوق دیگران و تملک آن بپرهیزد (Toffler, 1995, 504). در این پژوهش با استفاده از تحقیقات آماری و میدانی تلاش می شود تا تاثیر برخی عوامل بر روی رفتار مصرف کننده مورد بررسی قرار گیرد. پس از انجام این مهم و بررسی نتایج این تحقیقات به لحاظ تجربی، تلاش می شود تا از منظر فلسفه اخلاق و با توجه به معیارهای موجود در نظریات اخلاقی معاصر به تحلیل این یافته ها پرداخته شود. اما پیش از بررسی عوامل موثر

بر رفتار مصرف‌کننده لازم است توضیحی مختصر درباره فلسفه اخلاق و نظریات اخلاقی معاصر داده شود چرا که تحلیل عوامل موثر بر رفتار مصرف‌کننده از منظر نظریات اخلاقی معاصر متضمن آشنایی با فلسفه اخلاقی و این نظریات است.

۱-۱- رفتار مصرف‌کننده: یکی از جنبه‌های مشترک بین همه ما با توجه به میزان تحصیلات- سیاست‌ها یا تعهدات ما این است که همگی مصرف‌کننده هستیم، بدین معنا که ما بر مبنای نظم خاصی غذا- لباس- مسکن- حمل و نقل- تحصیل- وسایل خانه- مرخصی‌ها- خدمات و ایده‌ها را استفاده یا مصرف می‌کنیم. انسانها به عنوان مصرف‌کنندگان نقش اساسی در سلامت اقتصاد (داخلی- عملی- بین‌المللی) ایفا می‌نمایند. تصمیماتی که در مورد مصرف تقاضا برای مواد خام- حمل و نقل- تولید- کارهای فنی و همچنین استخدام کارکنان و استقرار و تخصیص منابع می‌گیرند، موفقیت برخی صنایع و شکست برخی دیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهد (گلچین فر و همکاران، ۱۳۸۵، ۵۵).

بنابراین رفتار مصرف‌کننده یک فاکتور جامع در رکود و یا به جریان افتادن تمامی فعالیت‌های بازرگانی در جامعه‌ای که گرایش آن مصرف‌کننده است، می‌باشد. همچنین نکته کلیدی موفقیت استراتژی بازاریابی هم از جنبه علمی و هم از جنبه محلی، از جنبه جهانی درک رفتار مصرف‌کننده است. از منظر دیگر رفتار مصرف‌کنندگان در بازار به هویتی که به خود آنها و اینکه خود را چگونه می‌بینند بستگی دارد و بر رفتار مصرفی‌شان تأثیر زیادی دارد. این هویت گاه در نام‌های تجاری و کالاهایی که مصرف می‌کنند یا طریقی که آنها هدایت زندگی خود را در دست می‌گیرند، انعکاس می‌یابد. (Solomon, 1999, 131)

۱-۲- فلسفه اخلاق: اخلاق در لغت به جمع واژه خلق به معنای خوی هاست که می‌تواند پایه و مبنایی برای شکل‌گیری رفتارهای انسانی در جامعه باشد. همچنین به معنای طبع، سنجیه و عادت است، اعم از این که آن سنجیه و عادت نیکو باشد یا زشت و بد. (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۸۵) به بیان دیگر اخلاق مجموعه‌ای است از اصول و قواعد بیانگر بایدها و نبایدهای اخلاقی که نوعی استقلال از شخص در آنها وجود دارد؛ اصولی مانند خوبی، راستگویی، بدی و دروغ‌گویی که افراد آنها را از والدین یا آموزگار خود می‌آموزند و به نوعی بر اجتماع تکیه دارند و به عنوان ابزاری در دست اجتماع است که بر افراد تحمیل می‌شود. اخلاق به این معنا امری اجتماعی است. برخی از صاحب‌نظران اخلاق را مجموعه‌ای از صفات روحی و باطنی انسان تعریف کرده‌اند که به صورت اعمال و رفتاری که از خلیقات درونی انسان ناشی می‌شود، بروز ظاهری پیدا می‌کند و بدین سبب گفته می‌شود که اخلاق را از راه آثارش می‌توان تعریف کرد (Janet, 1994, 75). به همین سبب حکمای قدیم آن را "اکسیر اعظم" می‌نامند و بر این باورند که انسان تا هنگامی که اخلاق خود را نیپیراسته است، دانش‌های دیگر به او سود نمی‌

رساند. بعضاً همراه با اخلاق واژه ادب نیز استفاده می‌شود. اما در فهم ظاهری و اجتماعی، ادب اصطلاحاً رعایت قواعدی است که با تأیید عموم اهالی آن عالم همراه است و عدم رعایت آن شماتت و تقبیح آنها را در پی دارد. متناسب با بنیان‌های نگرشی هر حوزه‌ی تمدنی، ادب آن عالم با دیگری تفاوت پیدا می‌کند. بطور مثال در فهم ادب کلان شهرهای مدرن به نوعی رفتار خاص اشاره می‌شود که اصطلاحاً بی‌توجهی مدنی^۱ گفته می‌شود. بی‌توجهی مدنی یعنی اینکه شهروند جامعه‌ی مدرن در مواجهه‌ی اتفاقی با رهگذران آشنا، بجای آغاز گفتگو و احوالپرسی، تغافل می‌کنند، و از کنار آنها با بی‌اعتنایی می‌گذرند. (ابوالحسنی، ۱۳۸۹، ۱۵۱) فیلسوفان اخلاق عمدتاً فلسفه اخلاق را دارای دو شاخه اصلی می‌دانند که عبارتند از اخلاق هنجاری و فرااخلاق. در این بخش به معرفی اجمالی این دو حوزه فلسفه اخلاق می‌پردازیم.

۱-۱ اخلاق هنجاری^۲

مهمترین مسائلی که در اخلاق هنجاری مورد بررسی قرار می‌گیرد مربوط است به اینکه چگونه زندگی کنیم، چگونه عمل کنیم و چه شخصیتی داشته باشیم. در مجموع اخلاق هنجاری در جستجوی اصول مبنایی است که بر رفتار ما حاکم بوده و در ساحت عمل ما را هدایت می‌کند (Kagan 1998، ۲). در اخلاق هنجاری، پژوهشگر اخلاق به دنبال تعیین معیاری است که از طریق آن بتوان عمل درست را از عمل نادرست به لحاظ اخلاقی تمیز داد. بنابراین این نوع پژوهش اخلاقی در پی توصیف یک نظام اخلاقی یا سرشت انسان نیست (مصباح یزدی ۱۳۸۸، ۱۹). در واقع در اخلاق هنجاری تلاش می‌شود تا اصولی اخلاقی جهت راهنمایی کردار آدمی ارائه شود. بر همین مبنا این حوزه از اخلاق از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

اخلاق هنجاری دو شاخه مهم را دربرمی‌گیرد. اولین شاخه آن نظریه اخلاقی^۳ است که در آن معیاری کلی برای عمل اخلاقی ارائه می‌شود. یک نظریه اخلاقی، اصلی کلی ارائه می‌دهد که مبنای عملگر اخلاقی انسان قرار می‌گیرد، البته از این اصل کلی اصول جزئی‌تر نیز منشعب شده که معیار مناسب برای عملکرد اخلاقی را ارائه می‌دهند (گنسلر ۱۳۸۷، ۳۱). نظریات اخلاقی در یک تقسیم‌بندی عام به نظریات مبتنی بر کردار و نظریات مبتنی بر فضیلت تقسیم می‌شوند. در اخلاق مبتنی بر کردار بیشتر بر روی فعل اخلاقی و درستی یا نادرستی آن تمرکز می‌شود. اخلاق مبتنی بر کردار به دو شاخه فرعی که عبارتند از اخلاق تکلیف‌گرا و اخلاق نتیجه‌گرا تقسیم می‌شود (هولمز ۱۳۸۵، ۷۰). اما در اخلاق فضیلت به جای تأکید بر عمل اخلاقی و درستی یا نادرستی آن، بر منش فاعل اخلاقی و انگیزه‌های او برای عمل اخلاقی

1 -Sivil Inattention

2 Normative Ethics

3 Moral Theory

تاکید می‌شود (فرانکنا ۱۳۸۳ ، ۱۴۱). در این قسمت تلاش می‌کنیم تا به معرفی اجمالی هر یک از این نظریات خواهیم پرداخت.

بر اساس نتیجه‌گرایی اخلاقی، جایگاه اخلاقی یک عمل، یعنی درستی یا نادرستی این عمل به لحاظ اخلاقی از طریق نتایج عمل مشخص می‌شود (Carlson 1995, 5). در اینجا منظور از نتیجه عمل، نتایج بیرون از اخلاق است. اگر ما به عنوان عامل اخلاقی معتقد باشیم تکلیف اخلاقی چون وفاداری، راستگویی، پاکدامنی و... نتایجی هستند که در اخلاق باید به آنها دست بیابیم بدین معنا که باید افرادی راستگو، وفادار و پاکدامن باشیم، نتیجه‌گرا نیستیم بلکه تکلیف‌گرا هستیم. دعوی اصلی نتیجه‌گرایی با تکلیف‌گرایی است. هم نتیجه‌گرایی و هم تکلیف‌گرایی معتقدند در اخلاق باید به نتایجی دست یابیم اما تکلیف‌گرایی این نتایج را درون اخلاق می‌داند در حالی که نتیجه‌گرایی قائل به نتایج بیرون اخلاق است. در رابطه با چستی نتایج بیرون اخلاق میان نتیجه‌گرایان اختلاف نظر وجود دارد و همین مساله یکی از زمینه‌های تنوع نظریات نتیجه‌گرایانه است (فرانکنا ۱۳۸۳ ، ۴۶-۴۵). به عنوان نمونه بسیاری از نظریات نتیجه‌گرا در اخلاق هنجاری معتقدند تنها چیزی که به لحاظ ذاتی خیر است لذت می‌باشد و غایت اصلی اخلاق نیز به حداکثر رساندن لذت است. توصیه‌ها و قوانین اخلاقی نیز تنها در صورتی از حجیت و اعتبار برخوردار خواهند بود که به تحقق این غایت کمک کنند. دیگرگرایی، خودگرایی و سودگرایی اخلاقی سه نظریه اصلی اخلاقی هستند که ذیل نتیجه‌گرایی قرار می‌گیرند.

تکلیف‌گرایان اخلاقی معتقدند تکلیف اخلاقی ما فی‌نفسه ارزشمند هستند حتی اگر هیچ نتیجه مثبتی در زندگی ما نداشته باشند. در واقع از نظر آنها این تکلیف اخلاقی وظایفی هستند که بر عهده ما می‌باشند و محاسبه نتیجه‌گرایانه و سودانگاران در مورد آنها اشتباه است. بنابراین از نظر اخلاقی بودن افعال اخلاقی از الزامی بر می‌خیزد که در دل افعال اخلاقی و تکالیف وجود دارد. پس بر اساس این نظریه وقتی از فعل خوب به لحاظ اخلاقی سخن می‌گوییم، مقصودمان فعلی است که فی‌نفسه مورد ستایش است نه به دلیل نتایجی که از آن بدست می‌آید (صانعی دره بیدی ۱۳۶۸ ، ۲۱۲-۲۱۱).

البته دو صورت حداقلی و حداکثری از نظریه‌های اخلاقی تکلیف‌گرا وجود دارد. بر اساس صورت حداکثری این نظریات، نتایج بیرون از اخلاق کوچکترین تاثیری در اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن عمل ندارند. بر مبنای این نظریات تنها چیزی که ضامن درستی یک عمل به لحاظ اخلاقی است، عمل به تکالیف اخلاقی است که از پیش مشخص شده است. نظریه امر الهی ۱

نمونه ای از نظریه تکلیف‌گرای حداکثری است. بر اساس این نظریه، عمل درست، عملی است که خدا بدان فرمان داده است. از نظر مدافعان این نظریه حتی اگر خداوند به اموری فرمان دهد که منافی با خیر ما باشد، از نظر اخلاقی موظف به انجام آن امور هستیم. اما مدافعان نظریه تکلیف‌گرایی حداقلی بر این باورند که نتایج و خیرات بیرون از اخلاق در تعیین درستی یک عمل موثر هستند اما نقش محوری ندارند. از نظر آنها، علاوه بر ملاحظات سودگرایانه باید ملاحظات تکلیف‌گرایانه را نیز مد نظر داشت (هولمز ۱۳۸۵، ۵۹). به عنوان نمونه وقتی قصد انجام دادن عملی را داریم که بیشترین لذت را برای اکثریت انسان‌ها را بوجود می‌آورد باید بررسی کنیم آیا این عمل عملی عادلانه است؟ آیا این عمل مستلزم نقض اصل وفاداری نیست؟ آیا این عمل می‌تواند حقوق همه انسان‌ها را مورد ملاحظه قرار دهد؟

اخلاق فضیلت‌محور واکنشی در برابر این دو نظریه اخلاقی است و تلاش می‌کند نواقص این دو نظریه را جبران کند. همانطور که بیان گردید در اخلاق فضیلت‌محور بیش از هر چیز بر شخصیت عامل اخلاقی تاکید می‌شود و بر همین مبنا دستور اساسی در این نوع اخلاق داشتن شخصیت خوب است. داشتن شخصیت خوب نیز به معنای برخورداری از فضایل اخلاقی چون حکمت، شجاعت و... و دوری از رذایل اخلاقی چون بلاهت، جبن و... است. این در حالی است که در نظریات اخلاقی نتیجه‌گرا و تکلیف‌گرا که به نظریات اخلاقی مبتنی بر کردار معروفند، مسأله اصلی انجام دادن عمل درست است. در واقع در این دو نوع اخلاق توجهی به شخصیتی که عمل درست را انجام می‌دهد نمی‌شود (هولمز ۱۳۸۵، ۷۸-۷۷). وقتی وارد حوزه اخلاق فضیلت‌محور می‌شویم، هم می‌توانیم از اخلاق فضیلت‌محور سنتی و هم از اخلاق فضیلت‌محور مدرن سخن بگوییم. البته باید توجه داشت اخلاق فضیلت‌محور جدید نیز در بستر اخلاق فضیلت‌محور سنتی رشد کرده و به شکوفایی رسیده است. بسیاری از کارهایی که توسط عالمان اخلاق فضیلت‌محور مدرن انجام شده مدیون نظام اخلاقی فضیلت‌گرای فیلسوفانی چون سقراط، افلاطون، ارسطو، آکویناس و تا حدی هیوم و نیچه می‌باشد. در رابطه با اخلاق فضیلت‌محور باید به این مسأله توجه نمود که بسط بسیاری از نظام‌های اخلاقی فضیلت‌محور در دوران مدرن به دلیل نواقص بنیادینی است که در سودگرایی و تکلیف‌گرایی اخلاقی وجود دارد (Gardiner 2005, 1-2). افرادی چون الیزابت آنسکوم و السدیر مک‌اینتایر منتقدان جدی سودگرایی و تکلیف‌گرایی اخلاقی در دوران مدرن هستند. از نظر آنها این دو نظام اخلاقی با در نظر نگرفتن شخصیت فاعل اخلاقی، عواطف و احساسات انسانی و در یک کلام انسانیت انسان را نادیده می‌گیرند و بیش از هر چیز انسان را به رباتی محاسبه‌گر تبدیل می‌کنند و نشاط واقعی زندگی را زایل می‌کنند (اسلامی اردکانی اخلاق فضیلت‌محور، ۲).

دومین شاخه اخلاق هنجاری، اخلاق کاربردی^۱ است که به طرح معضلات اخلاقی در شرایط جزئی پرداخته و تلاش می‌کند تا قضاوت اخلاقی صحیح در این شرایط را مشخص کند. مسائلی چون بررسی سقط جنین به لحاظ اخلاقی یا ارتباطات جنسی موضوع مطالعه اخلاق کاربردی هستند (گنسلر ۱۳۸۷، ۳۱). بسیاری از فیلسوفان اخلاق معتقدند تمایز ذاتی میان نظریات اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی وجود ندارد. از نظر آنها این دو در راستای یکدیگر بوده و در انسجام با هم حرکت می‌کنند. داوری‌ها و ادعاهای اخلاقی از حیث درجه کلی بودن متفاوت هستند و برخی از آنها در مقایسه با برخی دیگر بنیادی‌تر بوده و کلی‌تر می‌باشند (Kagan 1998، ۳). بنابراین نظریات هنجاری مربوط به بخش‌های کلی‌تر فلسفه اخلاق بوده و اخلاق کاربردی مربوط به داوری‌های جزئی‌تر در فلسفه اخلاق است. به نظر می‌آید با توجه به اینکه رفتار مصرف‌کننده مربوط به شرایط جزئی عمل‌عامل اخلاقی است، تحلیل و بررسی آن در این حوزه از اخلاق هنجاری انجام شود. اما از سوی دیگر بررسی مسایل اخلاقی در حوزه اخلاق کاربردی متضمن تعیین موضع در رابطه با نظریه اخلاقی است که فرد به آن معتقد است. بر همین اساس لازم است رفتار مصرف‌کننده از منظر نظریات اخلاقی مورد ارزیابی قرار گیرد.

۲-۱ فرآیند اخلاق

در فرآیند اخلاق معنا و کارکرد واژگان و اوصاف اخلاقی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد (Miller 2003، ۱-۲). پرسش‌های مختلفی در فرآیند اخلاق مطرح می‌شود. به عنوان نمونه این حکم اخلاقی که قتل همواره نادرست است یک حکم هنجاری است اما پرسش‌هایی فرآیند اخلاقی در رابطه با آن مطرح می‌شود. وقتی شخصی ادعا می‌کند قتل همواره نادرست است منظور او از واژه نادرست که در این جمله به کار می‌برد دقیقاً چیست؟ آیا می‌توان تعریفی دقیق و کافی از واژگانی چون درست و نادرست و خوب و بد از حیث اخلاقی ارائه داد؟ به نظر می‌آید این ادعا که قتل همیشه نادرست است، خصوصیتی از عمل قتل را توصیف می‌کند که موجب نادرستی آن شده است. اما نادرستی به لحاظ اخلاقی چگونه خصوصیتی است؟ به نظر نمی‌آید این خصوصیت شبیه خصوصیتی باشد که توسط علم تجربی بدست می‌آیند. آیا این خصوصیت، خصوصیتی تجربی و طبیعی است و اگر این گونه نیست چگونه خصوصیتی است؟ از سوی دیگر ما چگونه می‌توانیم بفهمیم که عمل قتل خصوصیت نادرستی را داراست؟ در واقع ما چگونه می‌توانیم نسبت به داوری‌های اخلاقی و درستی آنها معرفت کسب کنیم؟ آیا واقعیت‌های عینی در اخلاق وجود دارند که ما در انتظار کشف آنها باشیم؟ اگر چنین است واقعیت‌های اخلاقی چگونه

1 Applied Ethics

2 Metaethics

واقعیت‌هایی هستند؟ این واقعیت‌ها از چه نظر با واقعیت‌های علمی و تجربی متفاوت هستند و چگونه در سازش با آنها قرار می‌گیرند؟ اگر واقعیات اخلاقی وجود ندارند پس هنگامی که شخصی ادعا می‌کند قتل همواره بد است منظور او دقیقاً چیست؟ (Kagan 1998, 4)

کاملاً واضح است که این پرسش‌ها با پرسش‌هایی که در بخش نظریات اخلاق هنجاری مطرح می‌شوند متفاوت هستند. در مجموع فرااخلاق به دنبال دست‌یابی به سرشت اصلی داوری‌ها و اوصاف اخلاقی است و به دنبال یافتن کارکرد اصلی گفتمان اخلاقی انسان‌ها می‌باشند (Kagan 1998, 4).

حوزه‌های مطالعاتی مختلفی در فرااخلاق وجود دارد. چهار حوزه اصلی مطالعاتی در فرااخلاق عبارتند از معناشناسی اخلاقی^۱، هستی‌شناسی اخلاقی^۲، معرفت‌شناسی اخلاقی^۳ و روانشناسی اخلاقی^۴ (Armstrong 2006, 6-7). در معناشناسی اخلاقی، معنای واژگانی چون خوب، بد، درست و نادرست مورد بررسی قرار می‌گیرند. در هستی‌شناسی اخلاقی، واقعی یا غیر واقعی بودن اوصاف اخلاقی مورد پژوهش قرار می‌گیرد. مساله اصلی در این حوزه پژوهشی این است که مشخص شود آیا اوصاف اخلاقی که وجودی مستقل از ما داشته باشند وجود خارجی دارند که در صورت صحت این ادعا این اوصاف باید توسط انسان‌ها کشف شوند. اما برخی دیگر معتقدند اوصاف اخلاقی وابسته به امیال شخصی فرد یا رای و نظر جامعه دارد و در نتیجه غیر واقعی می‌باشد. (McCord 2007, 1).

معرفت‌شناسی اخلاقی شاخه‌ای از فرااخلاق است که به بررسی چگونگی معرفت ما به احکام و اوصاف اخلاقی می‌پردازد و امکان یا عدم امکان توجیه‌های داوری‌ها را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد (Armstrong 2006, 7). آخرین شاخه فرااخلاق، روان‌شناسی اخلاقی است. در این شاخه از فرااخلاق نقش و جایگاه انگیزه‌های انسان در عمل به الزام‌های اخلاقی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در موارد متعدد آدمی درستی یک عمل به لحاظ اخلاقی را درک می‌کند اما بر اساس آن عمل نمی‌کند و در این جا این پرسش مطرح می‌شود که چرا با وجود علم و معرفت به درستی عمل، فرد آن را انجام نمی‌دهد؟ این پرسش در روانشناسی اخلاق مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد (McCord 2007, 1).

بررسی اخلاق در حوزه علوم اقتصادی شامل موارد زیر می‌باشد:

- 1 Moral Semantic
- 2 Mora Moral Ontology
- 3 Moral Epistemology
- 4 Moral Psychology
- 5 Justification
- 6 Motivation

الف: (اخلاق در بازرگانی و بازاریابی) ب: (اخلاق در تبلیغات) ج: (اخلاق در جهانی شدن) د: (اخلاق و توزیع درآمد) ه: (اخلاق در سرمایه اجتماعی) و: (اخلاق و بیمه) ز: (اخلاق در بانکداری) که البته موضوع مورد بحث ما در این پژوهش اخلاق بازاریابی می باشد. یکی از حوزه های جدید اخلاق بازاریابی، اخلاق مصرف کننده است که طی این روند مصرف کننده ی با اخلاق شناخته میشود و فاکتورهای لازم برای این امر بررسی می گردد .

۳-۱- رفتار اخلاقی مصرف کننده چیست؟ نکته مهم این است که با وجود توجه گسترده به موضوع اخلاق در بازاریابی، هنوز در زمینه تأثیر آن در رفتار مصرف کننده، تحقیقات چندانی انجام نشده است. بیشتر محققان و پژوهشگران تنها جنبه‌هایی برگزیده از رفتار مصرف کننده را در یک یا چند فرهنگ مورد مطالعه قرار داده‌اند. چنین مطالعات محدودی مفید و سودمند هستند، اما نیاز عمده‌ای برای بررسی کامل و جامع رفتار مصرف کننده وجود دارد. به هر حال، چنین بررسی کامل و جامعی در صورت عدم وجود چارچوب برای مطالعه رفتار مصرف کننده در بازارهای جهانی، کاری بس دشوار خواهد بود. اینها و مواردی از این دست، مباحثی هستند که در اخلاق بازاریابی مطرح می‌شوند و امروزه بیش از قبل مورد توجه قرار گرفته اند (Raju, 1995, 37).

بنابراین در هر منطقه جغرافیایی فرهنگ خاص آن منطقه حاکم می‌باشد که در زندگی افراد آن منطقه مشهود است. این فرهنگ در رفتارهای مصرف کننده ساکن در منطقه جغرافیایی مورد نظر نیز دیده می‌شود. هرچند فرهنگ و رفتار مصرف کننده می‌تواند با گذشت زمان تغییر نماید اما عواملی همچون افزایش بافت شهری، کوچک شدن خانه ها، شاغل بودن زوجین، شرایط اقتصادی، جنگ، سرعت پیشرفت تکنولوژی و ... بر تسریع این تغییرات نقش مؤثری دارد (Kotler, 2007, 174).

مواردی از نکات اخلاقی که می‌بایست در حین مصرف باید مورد توجه قرار گیرد عبارت است از:

- عدم استفاده و یا کاهش استفاده از فرآورده‌های خطرزا و مسموم در مصارف خانگی و تجاری.

- تشویق اصناف در تقبل مسئولیت در قبال محیط زیست.
- اطلاع عموم مردم از برنامه‌ها در حفاظت از محیط زیست و ارتقای آنها.
- جلوگیری از قطع بی رویه درختان و نابودی جنگلها و مراتع.
- جلوگیری از شکار بی رویه جانوران، آبزیان و...
- تفکیک زباله‌ها از هم (کاغذ، پلاستیک، مواد یکبار مصرف و...) و بازیافت پس مانده ها.
- جلوگیری از تولید زباله و آموزش درست مصرف کردن
- اسراف نکردن در منابع طبیعی مثل نفت، گاز، آب و ...

- کاهش استفاده از اسپری‌هایی که باعث تخریب لایه ازن می‌شوند.
- جلوگیری از آلودگی هوا بویژه در شهرهای بزرگ از طریق فرهنگ‌سازی استفاده از وسایل نقلیه.

- جدی گرفتن پیام مسئولین برای حفاظت از محیط زیست

موارد فوق مصادیقی از رفتار اخلاقی مصرف کننده هستند و هنوز معیاری مشخص برای چستی رفتار اخلاقی مصرف کننده ارائه نمی‌دهند. از آنجا که این پژوهش به دنبال تعیین عوامل موثر بر رفتار اخلاقی مصرف کننده است لازم است پیش از بیان این عوامل و مشخص نمودن نوع و میزان تاثیر آن بر رفتار اخلاقی مصرف کننده، معیار اخلاقی بودن رفتار مصرف کننده را بیان کنیم. برای انجام این مهم باید دست به دامن فلسفه اخلاق شده و مشخص کنیم چستی معیار رفتار اخلاقی مصرف کننده در کدام یک از زیرشاخه‌های فلسفه اخلاق بررسی می‌شود. چنانچه گذشت در فلسفه اخلاق دو شاخه اصلی با عنوان اخلاق هنجاری و فرااخلاق وجود دارند. قاعدتا بررسی معیار رفتار اخلاقی مصرف کننده در فرااخلاق انجام نمی‌گیرد چرا که فرااخلاق متکفل بررسی مسائلی چون امکان معرفت اخلاقی، چگونگی توجیه گزاره‌های اخلاقی، معنای واژگان اخلاقی و نقش انگیزش عامل اخلاقی در عمل به اصول اخلاقی است. به نظر می‌آید جایگاه بحث از چستی رفتار اخلاقی مصرف کننده در اخلاق هنجاری باشد. اما چنانچه گذشت اخلاق هنجاری دو شاخه اصلی دارد که عبارتند از نظریه اخلاقی و اخلاق کاربردی. در یک نظریه اخلاقی معیاری برای درستی یا نادرستی عمل به لحاظ اخلاقی ارائه می‌شود و نظریات اخلاقی مختلف بر حسب نوع معیاری که ارائه می‌دهند از یکدیگر تفکیک می‌شوند. پس بخش مهمی از مبحث چستی رفتار اخلاقی مصرف کننده در حوزه نظریات اخلاقی مطرح می‌شود. در واقع برای اینکه مشخص کنیم رفتار اخلاقی مصرف کننده چیست باید نظریه اخلاقی مشخصی را انتخاب کنیم. به تعبیر دیگر پیش شرط پذیرش معیاری مشخص برای رفتار اخلاقی مصرف کننده، موضع‌گیری مشخص در برابر نظریاتی است که در اخلاق هنجاری وجود دارند. بطور مثال اگر ما نتیجه‌گرایی را بپذیریم به هنگام مواجهه با معضلات اخلاقی که در حوزه رفتار اخلاقی مصرف کننده مطرح است، رفتاری خواهیم داشت که در صورت پذیرش تکلیف‌گرایی اخلاقی این رفتار متفاوت خواهد بود. اما بخش مهم دیگر رفتار اخلاقی مصرف کننده در شاخه دوم اخلاق هنجاری، یعنی اخلاق کاربردی بررسی خواهد شد. در اخلاق کاربردی معضلات اخلاقی بطور خاص و در شرایط جزئی عمل مورد بررسی قرار می‌گیرند. رفتار اخلاقی مصرف کننده نیز مربوط به شرایط جزئی عمل است بنابراین جایگاه اصلی بحث از رفتار اخلاقی مصرف کننده نیز مربوط به شرایط جزئی عمل است پس جایگاه اصلی این بحث در اخلاق کاربردی است. اما موضع‌گیری ما در برابر معضلات اخلاقی که در خصوص رفتار اخلاقی

مصرف‌کننده مطرح می‌شوند و در اخلاق کاربردی مطرح می‌باشند، به پذیرش نظریه‌ای مربوط می‌شوند که در حوزه نظریات اخلاقی پذیرفته ایم. به عنوان نمونه در مواجهه با قطع بی‌رویه درختان و مصرف آنها در ساخت ابزارهای مورد نیاز بشر که خود یکی از معضلات حوزه اخلاق مصرف‌کننده است، تعیین نظریه اخلاقی که بدان معتقد هستیم نقش محوری دارد. اگر سودگرایی که خود یکی از اقسام نتیجه‌گرایی است را انتخاب کنیم، عمل درست عملی خواهد بود که بیشترین خیر را برای بیشترین افراد جامعه داشته باشد. بنابراین اگر سود قطع بی‌رویه درختان بیشتر از ضرر محتمل آن برای اکثریت افراد جامعه باشد، می‌توانیم در قطع درختان و استفاده آن برای مصارف بشری هیچ حد و مرزی را رعایت نکنیم. از طرف دیگر ممکن است در حوزه اخلاق هنجاری، تکلیف‌گرایی را نظریه‌ای صحیح بدانیم و بر همین مبنا معتقد باشیم منفک از سود و زبانی که نتایج هر عمل است، تکالیف اخلاقی بر عهده ما می‌باشد که بایستی بنیان عملکرد اخلاقی باشند. از این منظر ممکن است یک تکلیف‌گرا معتقد باشد قطع بی‌رویه درختان با وجود سودی که برای اکثریت انسان‌ها دارد عملی غیراخلاقی است چرا که به محیط زیست صدمه وارد می‌کند. البته در اینجا بحث به یکی دیگر از شاخه‌های اخلاق کاربردی یعنی اخلاق محیط زیست ۱ گره می‌خورد. در اخلاق محیط زیست این مساله که آیا انسان در برابر محیط زیست وظیفه اخلاقی دارد یا خیر مورد بررسی قرار می‌گیرد. بنابراین چنانچه آدمی در برابر محیط زیست وظیفه اخلاقی داشته باشد و لازم باشد در بهره‌برداری از آن اعتدال را رعایت کند، قطع بی‌رویه درختان برای مصارف بشری عملی غلط خواهد بود. بر همین مبنا نتیجه می‌گیریم بحث از اخلاق مصرف‌کننده در حوزه فلسفه اخلاق متضمن پرداختن به مسائل مختلفی است و از این جهت مبحث پیچیده‌ای است.

بنابراین مسائل اخلاقی اغلب پیچیده‌تر از مسائلی است که پیش روی زندگی شخصی افراد قرار دارد و تصمیم‌گیری مؤثر به ثبات و سازگاری نیازمند است و لازم است که به مسئولیت اجتماعی و اصول اخلاقی مصرف‌کننده در جامعه توجه شود. آنچه مسلم است این است که در آینده، رد پای اخلاق در مصرف بیش از گذشته نمود پیدا خواهد کرد و عصر آتی عصری است که در آن، پاسخگویی به مسئولیت‌های اجتماعی در افراد بسیار مهم تلقی خواهد شد. در حال حاضر تحقیقات گسترده‌ای با تمرکز بر اخلاق در حال انجام می‌باشد. اما غالب این تحقیقات از تعامل دو جانبه خریدار-فروشنده بر جنبه فروشنده تمرکز یافته است و مطالعات نسبتاً اندکی در خصوص اخلاق با توجه به جنبه مصرف‌کننده صورت پذیرفته است (Kotler, 2007, 174). با وجود آنکه مصرف‌کنندگان بخش کلیدی فرایند معامله می‌باشند، تا کنون توجه اندکی

در جهت « درک رفتار اخلاقی مصرف‌کننده » و رفتار متناسب و وابسته با آن مبذول شده است. به همین دلیل سعی بر آن است تا در این پژوهش عواملی که در بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده موثر است شناسایی و مورد بررسی قرار گیرد. لذا بررسی تاثیر عوامل جمعیت‌شناسی، روان‌شناختی، اجتماعی، اقتصادی و باورهای دینی بر بروز رفتار اخلاقی مصرف‌کننده مد نظر است.

۲- عوامل مؤثر بر رفتار اخلاقی: مصرف‌کننده برای رفع حوائج خود ناچار به خرید است و خرید او مستلزم شناخت و ارزیابی گزینه‌های موجود در دسترس اوست و مصرف‌کننده با توجه به این مسائل نسبت به خرید اقدام می‌کند که این خرید ممکن است تحت تاثیر شرایط مختلف قرار گیرد. اولین شناختها درباره گزینه‌های مختلف خرید از خانواده در رفتار مصرف‌کننده شکل می‌گیرد و کم کم با در معرض قرار گرفتن محرکهای محیطی و خارجی تغییر شکل می‌یابد و تحت تاثیر درکی که از پیرامون خود میکند و با توجه به محیطی که در آن زندگی می‌کند و سبک زندگی که برای خود برگزیده است تغییر می‌یابد. اما آنچه که باید مورد توجه قرار گیرد این است که یک مصرف‌کننده با بررسی کامل و شناخت مناسب از وضعیت و نیاز خود و منابع موجود اقدام به خرید کند و در انتخاب مارک و گزینه مورد نظر خود دقت لازم را مبذول دارد و عوامل مختلف از جمله رفع نیاز - کیفیت - دوام و کارایی محصول و خدمت را مورد توجه قرار داده و از خریدهای بیهوده که منجر به هدر رفتن انرژی - وقت و منابع مالی می‌شود خودداری نماید و از خرید خود بهترین استفاده ممکن را بنماید. لذا با عنایت به این موضوع و با توجه به گستردگی بحث اخلاق و ارتباطات چند بعدی آن با مباحث بازاریابی و بویژه رفتار مصرف‌کننده، تلاش شد که مسأله ارتباط اخلاق و رفتار مصرف‌کننده از جنبه‌های گوناگون مورد بحث و بررسی قرار گیرد. لذا با ارائه مدل‌های موجود در رفتار اخلاقی مصرف‌کننده (گرایشهای فکری و روان‌شناختی مرتبط با اخلاق) مورد شناسایی قرار گرفت. پس از آن عوامل مؤثر بر بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده مشخص شده و تاثیر هر یک از آنها بر این رفتار بررسی گردید.

بدین ترتیب مهمترین عوامل مؤثر بر رفتار اخلاقی مصرف‌کننده عبارتند از:

۱- عوامل جمعیت‌شناختی: سن افراد با بروز رفتارهای اخلاقی توسط آنها همبستگی دارد. نتایج پژوهشی نشان می‌دهد که رفتار افراد مسن‌تر نسبت به افراد جوان‌تر، شکل اخلاقی بیشتری به خود می‌گیرد (Vitell et-al , 2007, 153). همچنین تفاوت اندکی بین ارزش‌ها و فعالیت‌های اخلاقی مردان و زنان وجود دارد ولی تعدادی از مطالعات (Hawkins et-al , 2012) حاکی از این است که جنسیت بر بروز رفتار اخلاقی مؤثر است.

۲- عوامل روان‌شناختی: انتخاب و خرید شخص، تحت تاثیر چهار عامل روانی عمده، شامل انگیزش، درک، یادگیری و باورها و عقاید نیز قرار می‌گیرد. نحوه عمل فرد تحت تاثیر

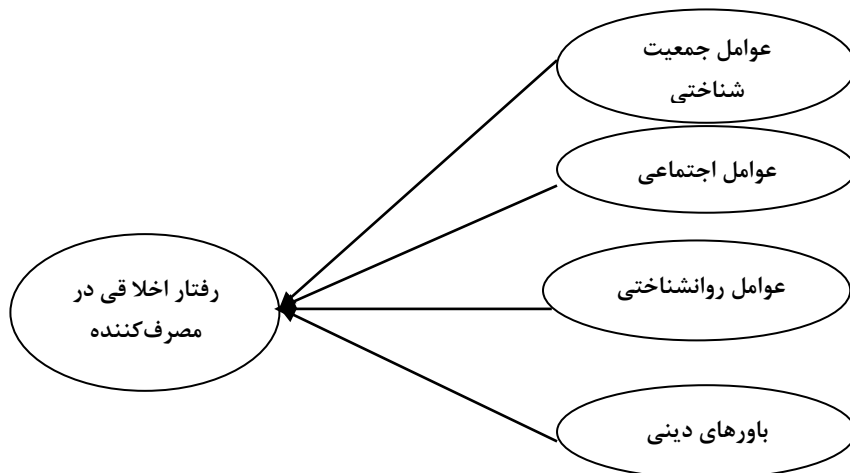
درک او از محیط قرار می‌گیرد. دو نفر با دارا بودن انگیزش مشابه و در شرایطی یکسان، نحوه عمل متناقض دارند، زیرا ادراک آنها از محیط متفاوت است. (Swaidan et-al, 2004)

۳- عوامل اجتماعی: آرمان‌گرایی و تعامل اجتماعی در همه جوانب رفتاری افراد دیده می‌شود. مصرف‌کننده نیز از این قاعده مستثنی نیست مثلاً فرهنگ ملی می‌تواند عامل بروز رفتار اخلاقی در جوامع مختلف باشد. (saviour, 1997, 108)

۴- عوامل اقتصادی: وضعیت اقتصادی: شرایط اقتصادی یک نفر تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر انتخاب کالا می‌گذارد. بازاربایان کالاهایی که درقبال تغییر درآمد دارای حساسیت زیادند، از نزدیک روند درآمد، پس‌انداز و نرخ‌های بهره بانکی را زیر نظر می‌گیرند. (wanow et-al, 2005, 506)

۵- باورهای دینی: رفتارهای خرید مصرف‌کنندگان ناشی از نیت آنان است و نیت است که تعیین می‌کند خرید اخلاقی صورت بگیرد یا خیر. ضمن اینکه عملکردهای نام‌های تجاری مختلف در این زمینه بی‌تأثیر نیست و هرچه عملکردهای نام تجاری بهتر باشد مصرف‌کننده را به سمت اخلاقی بودن سوق می‌دهد. این عملکرد برای نام‌های تجاری ناشی از مسئولیت‌پذیری اجتماعی آنها می‌تواند باشد. بسیاری از پژوهش‌ها نشان می‌دهند که رفتار اخلاقی مصرف‌کننده، متأثر از باورهای اخلاقی وی خواهد بود (Shaw et-al, 1999, 109)

۳- مدل پژوهش



منبع: اسماعیل پور و غفاری آشتیانی، ۱۳۸۱.

۴- فرضیه‌های پژوهش

با بررسی مبانی نظری و تحقیقات پیشین می‌توان عوامل مختلفی را بر بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کنندگان در نظر گرفت. فرضیه‌های تحقیق را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

- رابطه معناداری بین عوامل جمعیت شناختی و بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده وجود دارد.
 - رابطه معناداری بین عوامل روان‌شناختی و بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده وجود دارد.
 - رابطه معناداری بین عوامل اجتماعی و بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده وجود دارد.
 - رابطه معناداری بین باورهای دینی و بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده وجود دارد.
- ۵- روش پژوهش

با توجه به عنوان تحقیق، روش مورد استفاده توصیفی - پیمایشی می‌باشد و اطلاعات به روشهای کتابخانه‌ای و میدانی جمع‌آوری گردیده، سپس از میان افراد جامعه تعدادی به طور تصادفی به عنوان نمونه انتخاب شده‌اند. از آنجا که داده‌ها در یک برهه زمانی گردآوری شده‌اند، پژوهش پیمایشی از نوع مقطعی می‌باشد. ابزار گردآوری داده در پژوهش حاضر، پرسشنامه محقق ساخته می‌باشد که شامل ۴ بُعد و ۲۱ سؤال می‌باشد. ۵ سؤال در مورد اطلاعات شخصی درباره سن، جنس، وضعیت تأهل و سطح تحصیلات و ۲۱ سؤال در زمینه عوامل اجتماعی، روان‌شناختی و باورهای دینی که گویه‌های این سئوال‌ات بر اساس طیف لیکرت طراحی شد. به منظور اطمینان از روایی پرسشنامه، از نظر کارشناسان و صاحب‌نظران حوزه مدیریت و بازاریابی استفاده شد و طبق نظر آنها سطح درآمد مصرف‌کنندگان نیز در قسمت اطلاعات جمعیت‌شناسی اضافه گردید. برای بدست آوردن پایایی پرسشنامه از ضریب آلفای کرونباخ استفاده شد. بدین منظور قبل از اجرای نهایی، ۳۰ نفر از نمونه آماری بطور تصادفی انتخاب شدند، سپس پرسشنامه در اختیار آنها قرار گرفت و با استفاده از داده‌های به دست آمده از این پرسشنامه‌ها و به کمک نرم‌افزار آماری SPSS میزان پایایی پرسشنامه با استفاده از روش آلفای کرونباخ محاسبه شد که نتیجه آن به شرح جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱: بررسی پایایی پرسشنامه با استفاده از آلفای کرونباخ

متغیرها	تعداد سوالات	ضریب آلفای کرونباخ
عوامل اجتماعی	۱۷	۰/۸۰۹
عوامل روان‌شناختی	۳	۰/۸۶۸
باورهای دینی	۴	۰/۷۳۵
کل پرسشنامه	۲۴	۰/۸۷۵

همانگونه که اطلاعات جدول ۱ نشان می‌دهد آلفای کرونباخ برای تمامی متغیرها بالاتر از ۰/۷ می‌باشد که بیانگر پایایی بالای پرسشنامه می‌باشد.

۶- جامعه آماری، نمونه آماری و حجم نمونه: جامعه آماری تحقیق شامل مشتریان

فروشگاه‌های زنجیره‌ای شهرستان کرمانشاه بوده است. با توجه به نامحدود بودن جامعه آماری، از فرمول کوکران (جامعه نامحدود) برای تعیین حجم نمونه استفاده شد که معادل ۳۸۴ نفر تعیین گردید. سپس با استفاده از روش نمونه‌گیری در دسترس، پرسشنامه‌ها در بین پاسخ‌دهندگان توزیع گردید.

۷- تجزیه و تحلیل داده‌ها: در این بخش ابتدا داده‌های جمع‌آوری شده با استفاده از شاخص‌های آماری توصیفی خلاصه و طبقه‌بندی می‌شود، سپس با استفاده از آمار استنباطی، تأیید یا رد فرضیه‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۷-۱- آمار توصیفی

اطلاعات جمعیت شناختی: در این قسمت پس از گردآوری داده‌ها و اطلاعات با استفاده از آمار توصیفی که شامل شاخص‌های مرکزی و پراکندگی مانند درصد فراوانی، نمودار و جداول می‌باشد به توصیف داده‌های جمعیت شناختی شامل جنسیت، میزان تحصیلات، سن، در آمد پرداخته می‌شود.

ویژگی‌های جمعیت‌شناختی پاسخ‌دهندگان در جدول ۲ آورده شده است.

جدول ۲: ویژگی‌های جمعیت‌شناختی پاسخ‌دهندگان

ویژگی جمعیت‌شناختی		فراوانی	درصد فراوانی
جنسیت	مؤنث	۱۶۶	۴۳/۲٪
	مذکر	۲۱۸	۵۶/۸٪
گروه سنی	زیر ۲۰ سال	۵۷	۱۴/۸٪
	۲۱-۳۰ سال	۱۵۷	۴۰/۹٪
	۳۱-۴۰ سال	۸۹	۲۳/۲٪
	بالای ۴۰ سال	۸۱	۲۱/۱٪
تحصیلات	دیپلم و زیر دیپلم	۵۳	۱۳/۸٪
	کاردانی	۱۲۶	۳۲/۸٪
	کارشناسی	۱۳۸	۳۵/۹٪
	کارشناسی ارشد	۵۶	۱۴/۶٪
	دکتری	۱۱	۲/۹٪
درآمد ماهانه	کمتر از ۷۰۰ هزار تومان	۲۰۶	۵۳/۶٪
	بین ۷۰۰ هزار تا ۱/۲ میلیون تومان	۱۲۵	۳۲/۶٪
	بیش از ۱/۲ میلیون تومان	۵۳	۱۳/۸٪

همان‌طور که اطلاعات جدول ۲ نشان می‌دهد اکثر پاسخ‌دهندگان (۲۱۸ نفر نزدیک به ۵۷

درصد) مذکر بوده‌اند و بقیه (۴۳ درصد) مؤنث بوده‌اند. همچنین از نظر گروه سنی، کمترین فراوانی (۵۷ نفر معادل حدود ۱۵ درصد) مربوط به گروه زیر ۲۰ سال می‌باشد و بیشترین فراوانی (حدود ۴۱ درصد) را گروه سنی بین ۲۱ تا ۳۰ سال تشکیل داده‌اند. از نظر سطح تحصیلات، حدود ۴۷ درصد دارای مدرک کاردانی و یا کمتر بوده‌اند، حدود ۵۰ درصد دارای مدرک کارشناسی یا کارشناسی ارشد بوده‌اند و حدود ۳ درصد نیز سطح تحصیلات خود را دکتری گزارش کرده‌اند. البته بیشترین فراوانی (۱۳۸ نفر حدود ۳۶ درصد) مربوط به مقطع کارشناسی می‌باشد. از نظر سطح درآمد، بیشترین تعداد پاسخ‌دهندگان (حدود ۵۴ درصد معادل ۲۰۶ نفر) دارای درآمدی کمتر از ۷۰۰ هزار تومان در ماه بوده‌اند و حدود ۱۴ درصد نیز بیش از ۱/۲ میلیون تومان در ماه درآمد داشته‌اند و درآمد مابقی پاسخ‌دهندگان نیز بین این مقادیر بوده است.

۷-۲- آمار استنباطی

این بخش به آزمون فرضیه‌های تحقیق اختصاص دارد. ابتدا بررسی می‌شود که آیا بین عوامل جمعیت‌شناختی و بروز رفتار اخلاقی در بین پاسخ‌دهندگان رابطه‌ای وجود دارد یا خیر، و سپس رابطه بین سایر عوامل (عوامل اجتماعی، عوامل روان‌شناختی، و باورهای دینی) و بروز رفتار اخلاقی مورد آزمون قرار می‌گیرد.

آزمون فرضیه اول: فرضیه اول عبارت است از این که:

رابطه معناداری بین عوامل جمعیت‌شناختی (جنسیت، سن، تحصیلات و درآمد) و بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده وجود دارد.

فرضیه صفر (H_0) و مقابل (H_1) برای رابطه بین جنسیت و بروز رفتار اخلاقی را می‌توان بصورت زیر نوشت.

بین جنسیت و بروز رفتار اخلاقی مصرف‌کننده رابطه معناداری وجود ندارد. : H_0

بین جنسیت و بروز رفتار اخلاقی مصرف‌کننده رابطه معناداری وجود دارد. : H_1

لازم به ذکر است برای سایر عوامل جمعیت‌شناختی (سن، تحصیلات و درآمد) نیز می‌توان

فرضیه صفر و مقابل را به شکل فوق نوشت.

از آنجا هر دو متغیر جنسیت و رفتار اخلاقی از نوعی کیفی و به ترتیب دارای مقیاس اسمی و ترتیبی می‌باشند، جهت آزمون فرضیه از آزمون کای دو (χ^2) استفاده می‌شود. خروجی آزمون برای عوامل جمعیت‌شناختی در جدول ۳ نشان داده شده است.

جدول ۳: خروجی آزمون کای دو جهت بررسی ارتباط بین عوامل جمعیت شناختی و بروز رفتار اخلاقی

نتیجه آزمون	سطح معنی‌داری	آماره χ^2	درصد فراوانی	عوامل جمعیت‌شناختی	
رد H_0	۰/۰۰۰	۱۶/۲۱	۴۳/۲٪	مؤنث	
			۵۶/۸٪	مذکر	
رد H_0	۰/۰۰۱	۲۳/۱۹	۱۴/۸٪	زیر ۲۰ سال	
			۴۰/۹٪	۲۱-۳۰ سال	
			۲۳/۲٪	۳۱-۴۰ سال	
			۲۱/۱٪	بالای ۴۰ سال	
رد H_0	۰/۰۳۱	۱۶/۹۱	۱۳/۸٪	دیپلم و زیر دیپلم	
			۳۲/۸٪	کاردانی	
			۳۵/۹٪	کارشناسی	
			۱۴/۶٪	کارشناسی ارشد	
			۲/۹٪	دکتری	
تأیید H_0	۰/۵۳۷	۳/۱۲۴	۵۳/۶٪	کمتر از ۷۰۰ هزار تومان	
			۳۲/۶٪	۱/۲ میلیون-۷۰۰ هزار تومان	
			۱۳/۸٪	بیش از ۱/۲ میلیون تومان	

به منظور بررسی فرضیه‌ها باید به مقادیر سطح معنی‌داری (میزان خطایی که در رد فرضیه صفر مرتکب می‌شویم) و سطح خطا (سطح خطایی که پژوهشگر در نظر می‌گیرد و معمولاً ۵ درصد در نظر گرفته می‌شود) توجه شود. هر چه مقدار معنی‌داری کمتر باشد، رد فرضیه صفر ساده‌تر است. بطور کلی اگر سطح معنی‌داری کمتر از سطح خطا باشد، فرضیه صفر رد می‌شود (مؤمنی و فعال قیومی، ۱۳۹۴، ۵۶).

با توجه به توضیحات فوق، می‌توان نتیجه گرفت فرضیه صفر در مورد متغیرهای جنسیت، سن و تحصیلات رد می‌شود. به عبارت دیگر بین جنسیت، سن، تحصیلات و بروز رفتار اخلاقی مصرف‌کننده رابطه معناداری وجود دارد. از طرف دیگر از آنجایی که در مورد متغیر درآمد، سطح معنی‌داری (۰/۵۳۷) بزرگتر از سطح خطای ۰/۰۵ است، شواهدی مبنی بر رد فرضیه صفر وجود ندارد. به عبارت دیگر بین سطح درآمد و بروز رفتار اخلاقی در پاسخ‌دهندگان، رابطه معناداری وجود ندارد.

آزمون سایر فرضیه‌ها: سایر فرضیه‌های تحقیق عبارتند از:

- رابطه معناداری بین عوامل اجتماعی و بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده وجود دارد.
 - رابطه معناداری بین عوامل روان‌شناختی و بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده وجود دارد.
 - رابطه معناداری بین باورهای دینی و بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده وجود دارد.
- به منظور آزمون فرضیه‌های فوق از آزمون دوجمله‌ای که گاهی آزمون نسبت نیز نامیده می‌شود، استفاده شده است. این آزمون زمانی بکار می‌رود که بخواهیم نسبت خاصی را در جامعه بررسی کنیم. همچنین مانند آزمون میانگین یک جامعه آماری، برای تشخیص تأثیر یا عدم تأثیر یک متغیر در پدیده‌ای معین نیز استفاده می‌شود (مؤمنی و فعال قیومی، ۱۳۹۴، ۷۶).
- با توجه به پنج گزینه‌ای بودن سؤالات پرسشنامه، گزینه‌های (بسیار کم، کم و متوسط) که نشان دهنده عدم تأثیر می‌باشد در یک گروه (q) و گزینه‌های (زیاد و بسیار زیاد) که نشان دهنده وجود تأثیر می‌باشد در گروه دیگر (p) قرار می‌گیرند. نسبت آزمون در اینجا ۲ به ۵ است یعنی ۴۰ درصد برای انتخاب گزینه‌های زیاد و بسیار زیاد و ۶۰ درصد برای انتخاب گزینه‌های متوسط به پایین. به عبارت دیگر یعنی هر پاسخ‌دهنده به احتمال ۴۰ درصد می‌تواند از بین ۵ گزینه موجود گزینه‌های زیاد و بسیار زیاد را انتخاب کند.

فرضیه صفر (H_0) و مقابل (H_1) برای رابطه بین عوامل اجتماعی و بروز رفتار اخلاقی را می‌توان بصورت زیر نوشت.

H_0 : بین عوامل اجتماعی و بروز رفتار اخلاقی مصرف‌کننده رابطه معناداری وجود ندارد.

H_1 : بین عوامل اجتماعی و بروز رفتار اخلاقی مصرف‌کننده رابطه معناداری وجود دارد.

لازم به ذکر است برای سایر عوامل روان‌شناختی و باورهای دینی نیز می‌توان فرضیه صفر و مقابل را به شکل فوق نوشت.

خروجی آزمون دوجمله‌ای در جدول ۴ آورده شده است.

جدول ۴: خروجی آزمون دوجمله‌ای جهت بررسی عوامل مؤثر بر بروز رفتار اخلاقی

سطح معنی داری	احتمال آزمون شده	مقدار احتمال مشاهده	میانگین	مشارکت تعداد	طبقه‌بندی گروه‌ها	پایه
۰/۰۰۰	۰/۶	۰/۱	۴/۰۸۴۶	۴۹	گروه اول (q)	عوامل اجتماعی
		۰/۹		۳۳۵	گروه دوم (p)	
۰/۰۰۰	۰/۶	۰/۱	۴/۰۹۵۷	۳۶	گروه اول (q)	عوامل روان‌شناختی
		۰/۹		۳۴۸	گروه دوم (p)	
۰/۰۰۰	۰/۶	۰/۲	۳/۸۸۳۷	۷۰	گروه اول (q)	باورهای دینی
		۰/۸		۳۱۴	گروه دوم (p)	

با توجه به خروجی آزمون، از آنجایی که سطح معنی‌داری بزرگتر از سطح خطای ۰/۰۵ است، تفاوت معناداری بین احتمال آزمون شده (۰/۶) و مقدار احتمال مشاهده شده برای تأثیر عوامل فوق بر بروز رفتار اخلاقی مصرف‌کننده وجود دارد. همان‌طور که اطلاعات جدول ۴ نشان می‌دهد، تعداد افرادی که نظرات متوسط به پایین داشته‌اند (برای مثال ۴۹ نفر در مورد عوامل اجتماعی) کمتر از افرادی است که گزینه‌های زیاد و خیلی زیاد (برای مثال ۳۳۵ نفر در مورد عوامل اجتماعی) را انتخاب کرده‌اند.

همچنین میانگین عوامل فوق نیز از سطح متوسط (۳) بیشتر و به ترتیب برای عوامل اجتماعی، روان‌شناختی و باورهای دینی برابر با ۴/۰۸۴۶، ۴/۰۹۵۷ و ۳/۸۸۳۷ می‌باشد که خود نشان دهنده تأثیر عوامل فوق بر بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده می‌باشد. افزون بر این، اطلاعات جدول ۴ نشان می‌دهد ۹۰٪ پاسخ‌دهندگان در مورد عوامل اجتماعی و روان‌شناختی و ۸۰٪ در مورد باورهای دینی، نظراتی مبنی بر تأثیر این عوامل به عنوان عاملی مؤثر بر بروز رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده داشته‌اند.

نتیجه گیری

در این قسمت تلاش خواهیم نمود تا تحلیلی فلسفه اخلاقی از نتایج تحقیق پیمایشی پیش رو ارائه دهیم. همانگونه که نتایج این پژوهش نشان می‌دهد عوامل جمعیت‌شناختی، اجتماعی (که در اینجا بیشتر مقصود از عوامل اجتماعی، عوامل فرهنگی است)، روان‌شناختی و دینی تأثیر بسزایی بر رفتار اخلاقی مصرف‌کننده دارند. از سوی دیگر تأثیر عوامل فرهنگی و روان‌شناختی بر رفتار مصرف‌کنندگان بیش از عوامل دیگر است. در ابتدا به تحلیل تأثیر عامل فرهنگی بر رفتار اخلاقی مصرف‌کننده خواهیم پرداخت.

همانگونه که بیان گردید، پیش از بررسی عوامل تأثیرگذار بر رفتار اخلاقی مصرف‌کننده لازم است معیار مناسبی برای تعیین چیستی رفتار اخلاقی در مصرف‌کننده ارائه دهیم. بنابراین وقتی در این پژوهش پیمایشی به این نتیجه رسیدیم که عوامل فرهنگی، دینی، روان‌شناختی و جمعیت‌شناختی بر رفتار اخلاقی مصرف‌کننده تأثیر می‌گذارند، بایستی مشخص کنیم این عوامل رفتار اخلاقی از منظر تکلیف‌گرایی، سودگرایی و یا فضیلت‌گرایی را موجب می‌شوند. با توجه به اسلامی بودن کشور ایران به نظر می‌آید در تعیین معیار مناسب برای اخلاقی بودن رفتار، عناصر تکلیف‌گرایانه غلبه داشته باشد، گرچه در بسیاری از موارد نتایج بیرون از اخلاق نیز در به عنوان معیاری مهم در تعیین عمل اخلاقی لحاظ می‌شوند. (البته بررسی تکلیف‌گرا یا نتیجه‌گرا بودن اخلاق اسلامی نیازمند پژوهشی مستقل است که از حوصله این نوشتار خارج است. اما با توجه به کلیت نظام اخلاقی اسلام می‌توان نوعی تکلیف‌گرایی که در آن فضایل اخلاقی نیز نقش محوری دارند را استنباط نمود).

اگر بخواهیم تحلیلی مناسب از تاثیر عامل فرهنگی بر رفتار اخلاقی مصرف کننده ارائه دهیم، پیش از هر چیز لازم است تعریفی مناسب از فرهنگ داشته باشیم. مقوله فرهنگ یکی از مقولات بسیار پیچیده است که خود با امور گوناگونی پیوند خورده است. فرهنگ اعم از اخلاق و دین است. در شکل گیری فرهنگ و آداب و رسوم یک جامعه عوامل متعددی چون عقاید دینی، شرایط آب و هوایی، وضعیت اقتصادی و ارزش های اخلاقی تاثیر گذارانند (شمالی، ۱۳۸۸، ۶۷-۶۵). به نظر می آید گستردگی دامنه فرهنگ از یکسو و اینکه خود ارزشهای اخلاقی یکی از پارامترهای مهم در شکل گیری فرهنگ هستند، از جمله مهم ترین دلایل تاثیر بالای عامل فرهنگی بر رفتار اخلاقی مصرف کننده باشند. بر همین اساس است که تاثیر این عامل بر رفتار اخلاقی مصرف کننده بیش از سایر عوامل است.

عامل مهم دیگری که بر اساس پژوهش پیش رو تاثیر بالایی بر رفتار اخلاقی مصرف کننده دارد، عامل روان شناختی است. اگر بخواهیم دلیل تاثیر گذاری این عامل را بر رفتار مصرف کننده بررسی کنیم لازم است وجه انگیزشی آن را مورد توجه قرار دهیم. در فرااخلاق بنیان های اصلی و مبانی هر نظریه اخلاقی مورد بررسی قرار می گیرند. اولین مساله، مساله عینیت احکام اخلاقی است. هر نظریه اخلاقی نیارمند بنیانی عینی و مستقل از عواطف و احساسات شخصی برای صورت بندی اصول خود است. از سوی دیگر لازم است مساله معرفت ما به درستی یا نادرستی احکام اخلاقی و همچنین چگونگی توجیه گزاره های اخلاقی در فرااخلاق بررسی شود. اما حتی در صورت اثبات عینیت احکام اخلاقی و تصدیق امکان معرفت انسان به درستی یا نادرستی این احکام، با مساله فرااخلاقی بسیار مهمی مواجه خواهیم بود. این مساله، مساله انگیزش اخلاقی^۱ است که در روان شناسی اخلاق^۲ که خود یکی از حوزه های مطالعاتی فرااخلاق است مورد بررسی قرار می گیرد. حتی اگر بدانیم عمل درست به لحاظ اخلاقی چیست و توجیه معرفتی خوبی برای انجام آن داشته باشیم، نیازمند انگیزه لازم برای عمل کردن به آن هستیم. در واقع در اینجا غیر از توجیه معرفتی به توجیه انگیزشی مناسب نیازمند داریم. مثلا باید بدانیم عمل اخلاقی پیش رو تاثیر قابل توجهی در شادکامی و سعادت ما خواهد داشت یا اینکه با لذت و احساس آرامش همراه خواهد بود. در واقع عامل روانشناختی و انگیزشی، فاعل اخلاقی را به لحاظ انگیزشی به انجام عمل اخلاقی ترغیب می کند. با توجه به مطالب مذکور می توان دلیل تاثیر بالای عامل روانشناختی بر رفتار اخلاقی مصرف کننده را دریافت.

عامل دیگری که تاثیر مهمی بر رفتار اخلاقی مصرف‌کننده دارد باورهای دینی است. علت تاثیر این عامل بر رفتار مصرف‌کننده از دو منظر قابل بررسی است. اولاً باید توجه نمود که مهمترین نقطه اشتراک ادیان مختلف تاکید آنها بر اصول و ارزشهای اخلاقی است. به عنوان نمونه در دین مسیحیت و یهودیت ده فرمان وجود دارد که اکثر این فرماین اخلاقی است. فرمان‌هایی چون دزدی نکن، زنا نکن، قتل نکن و... فرمانهایی اخلاقی هستند که در دین مقدس اسلام و بسیاری از ادیان دیگر نیز بر آنها تاکید شده است. اهمیت اصول اخلاقی در حدی است که پیامبر اسلام هدف از بعثت خود را احیای مکارم اخلاقی معرفی کرده است. بنابراین یکی از عناصر مهم در باورهای دینی، ارزشهای اخلاقی است و از این منظر باورهای دینی به طور مستقیم بر رفتار اخلاقی تاکید می‌کنند و بر رفتار اخلاقی انسانها اثر می‌گذارند. دومین مساله این است که در بسیاری از ادیان از جمله دین مقدس اسلام بر این مطلب تاکید شده که این دنیا صرفاً به منزله گذرگاهی است و مقدمه را برای زندگی اخروی انسان فراهم می‌سازد. چنانچه در این جهان به اصول و ارزشهای اخلاقی پایبند باشیم سعادت و رستگاری اخروی را تجربه می‌کنیم. اما اگر بر خلاف ارزشهای اخلاقی عمل کنیم در جهان دیگر دچار درد و رنج خواهیم شد. با توجه به این مقدمات باورهای دینی افراد نقش انگیزشی مهمی در عمل به اصول اخلاقی بازی می‌کنند و به عنوان عاملی انگیزشی عمل می‌کنند. زیرا در اینصورت آدمی می‌داند اگر رفتار اخلاقی داشته باشد در جهان آخرت زیستی سعادت‌مندانه خواهد داشت و این مساله وی را به سمت انجام عمل اخلاقی ترغیب می‌کند.

در پایان و با توجه به تحلیل سه عامل مذکور می‌توان نتیجه گرفت عامل انگیزشی مهمترین عامل در بروز رفتار اخلاقی مصرف‌کننده است. متصدیان امور که قصد دارند مصرف‌کنندگان را به سمت رفتار اخلاقی سوق دهند باید به این نکته مهم توجه داشته باشند که تبیین جذابیت‌ها و نتایج مثبت رفتار اخلاقی برای مصرف‌کنندگان مهمترین عاملی است که آنها را برای انجام رفتار اخلاقی تشویق می‌کند.

فهرست منابع

- ۱- ابن منظور، ۱۴۰۵، لسان العرب، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- ۲- ابوالحسنی، محمود و علی رحیمی، رحمت اله، ۱۳۸۹، "تأثیر ارزشهای اخلاقی در اقتصاد"، اخلاق، ش ۱۹، ص ۱۵۱.
- ۳- اسماعیل پور، حسن و غفاری آشتیانی، پیمان، ۱۳۸۱، بازاریابی، اراک: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک.
- ۴- تافلر، الوین، ۱۳۷۱، موج سوم، چاپ هفتم، تهران: نشر فاخته.
- ۵- خواجه نصیری، تابان، ۱۳۸۷، "منظور از رفتار مصرف کننده یا رفتار مشتری چیست؟"، نشر آفتاب، تهران، چاپ اول.
- ۶- دیلمی، احمد و آذربایجانی، مسعود، ۱۳۸۳، اخلاق اسلامی، چاپ بیست و هشتم، قم: انتشارات دفتر نشر معارف.
- ۷- ژانه، پیر، ۱۳۷۳، اخلاق، اصفهان: انتشارات آموزش و پرورش.
- ۸- سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۷۸، "رابطه دین و اخلاق"، کلام اسلامی، ش ۳۱، ص ۷.
- ۹- صمدی، منصور، ۱۳۸۲، رفتار مصرف کننده، تهران: نشر آبیژ.
- ۱۰- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۳، فلسفه اخلاق، قم: کتاب طه.
- ۱۱- قریشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دار الکتب السلامیه.
- ۱۲- کاتلر، فیلیپ، ۱۳۸۶، مدیریت بازار و بازاریابی؛ تهران: انتشارات ثامن الحجج.
- ۱۳- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۱۴- گلچین فر، شادی و بختیاری، امیر، ۱۳۸۵، "رفتار مصرف کننده"، تدبیر، ش ۱۷۴، ص ۶۲.
- ۱۵- ملکی، علیرضا، ۱۳۸۲، "تحلیل سیستماتیک رفتار مصرف کننده"، مدیرساز، ش ۱۴، ص ۸۸.
- ۱۶- موفق، علیرضا و هادوی نیا، علی اصغر، ۱۳۸۸، "مبانی اخلاقی مصرف از دیدگاه مکاتب سودگرایی، وظیفه‌گرایی و اسلام"، اقتصاد اسلامی، ش ۳۶، ص ۳۳.
- ۱۷- مؤمنی، منصور و فعال قیومی، علیرضا، ۱۳۹۴، تحلیل‌های آماری با استفاده از SPSS. چاپ هشتم، تهران: مؤلف.
- ۱۸- گنسلر، هری جی، ۱۳۸۷، درآمدی جدید به فلسفه اخلاق. ترجمه حمیده بحرینی، تهران: انتشارات آسمان خیال
- ۱۹- هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۵، مبانی فلسفه اخلاق. ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس
- ۲۰- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۸، فلسفه اخلاق. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل
- ۲۱- شمالی، محمدعلی، ۱۳۸۸، نسبت‌گرایی اخلاقی: نماها و مبناها، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال یازدهم، شماره دوم

- 22-Borna, Sh. (1998). "Morality and Marketing Human Organs", journal of business Ethics, Volume 6 ,pp. 37-44
- 23-Carrigan, M. and Attalla, A. (2001). "The myth of the ethical consumer-do ethics matter in Purchase behavior?" Journal of consumer Marketing, Vol. 18,No.7, PP: 560-577
- 24-Chan, A., Wong, S., Leung, (1998). "Ethical Beliefs of Chinese Consumers in Hong. Kong", Journal of Business *Ethics*, 17(11), pp.1163-1170
- 25-Wanow, I., H. McEachern, M.G. Jeffrey (2005). "The influence of ethical trading policies on consumer apparel purchase decisions", International Journal of Retail and Distribution Management, Vol.33, No.7, PP: 560-577.
- 26-James L. Thomas, Scott J. Vitell, Faye W. Gilbert, Gregory M. Roseb (2001). "The impact of ethical cues on customer satisfaction with service", Journal of Retailing - Vol. 78 - P.161.
- 27- Raju, P.S. (1995). Consumer behavior in global markets: the A-B-C-D paradigm and its application to eastern Europe and the Third World, , Journal of Consumer Marketing, Vol. 12 Issue 5, pp.37 - 56
- 28-Rawwas,D., Mohammed Y.A., Strutton, W., Lester, J.(2011). An exploratory investigation of the ethical values of American and Australian consumers: Direct marketing implications, Journal of Direct Marketing.
- 29-Roberta Hawkins, J. Geoforum, (2012). Shopping to save lives: Gender and environment theories meet ethical consumption.
- 30-Saviour L. S. Nwachukwu,S. J. Vitell, Jr,Faye W. Gilbert, James H. Barnes, (1997). Ethics and Social Responsibility in Marketing: An Examination of the Ethical Evaluation of Advertising Strategies, Journal of Business Research,Vol. 39, Issue 2, pp. 107–118
- 31-Solomon , M. (1999) Consumer Behavior, 5 th: prentice Hall.
- 32-Swaidan,Z., Mohammed Y.A. Rawwas,J., Al-Khatib. A. (2004) "Consumer ethics: moral ideologies and ethical beliefs of a micro culture in the US", International Business Review.
- 33-Vitell, S.J, festervand.T, (1987). "Business ethics: conflicts, Practices and beliefs of industrial executives", Journal of Business Ethics, Vol. 6, February, pp. 111-122.
- 34-Vitell,S.J, & Singhapakdi, A, T., (2007). "Consumer ethics: an application and empirical testing of the Hunt-Vitell theory of ethics, Journal of Consumer Marketing, Vol.18, No, 2, PP: 153-178.
- 35-Armstrong, Sinnott. (2006).Moral Skepticism. Inland:
- 36-Oxford university press
- 37- Kagan, Shelly.(1998). Normative Ethics. USA: Westview Press
- 38-Gardiner, Stephen M. (2005), Virtue Ethics Old And New. United States: Cornell University Press
- 39-Miller, Alexander. (2003), An Introduction to Contemporary Metaethics, UK: Polity Press
- 40- Carlson, Erik, (1995), Consequentialism reconsidered, US,Springer

