



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

سال ششم - شماره یک - پاییز ۱۳۹۴

شماره پیاپی ۲۱

---

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سردبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

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

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

دکتر محمود قیوم زاده، دکتر عبدالله نصری.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

صفحه آرا: کامپیوتر احسان (۰۲۵ - ۳۷۸۳۵۰۲۰)

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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

---

آدرس پستی: قم، بلوار غدیر، 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.

---

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

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

## راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

---

### از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

### الف) کتاب:

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

### ب) مقاله:

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

## پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال ششم، شماره یک، پاییز ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۲۱

۵ /سقراط افلاطون: رابطه خودشناسی با زندگی و مرگ راستین

اعظم اعتمادی فرد / مالک حسینی

۲۵ / ویژگی‌های اخلاق مدیریت از منظر قرآن کریم

سید حسین تقوی

۴۵ / زیر ساخت‌های اخلاق اسلامی آداب تعلیم و تعلم از منظر رساله حقوق امام

سجاد علیزاده؛ زهره جعفری / راضیه حسینی / نفیسه سادات شیخ الاسلامی

۶۳ / بررسی تفکیک فضایل به دو قسم اخلاقی و عقلانی از نگاه معرفت‌شناسی

فضیلت زاگزبسکی؛ صادق میر احمدی / مهدی دهباشی

۷۷ / تبیین استقلال اخلاقی انسان بر اساس متون دینی

عبدالرحیم سلیمانی اردستانی

۹۹ / تحلیل و بررسی نقد ارسطویی السدیر مکیتتایر بر کانت

علی عابدی رنانی

۱۱۷ / تحلیل انواع بازاریابی از منظر ارزش‌شناسی (اخلاق هنجاری)

عظیم حمزئیان / سمیه زنگیان / وحید شرفی / مرتضی اکبرزاده صفوئی

1-7 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)



## سقراط افلاطون: رابطه خودشناسی با زندگی و مرگ راستین

اعظم اعتمادی فرد<sup>۱</sup>

مالک حسینی<sup>۲</sup>

### چکیده

سقراط در تمام آثار افلاطون جز در رساله قواین حضور دارد. برخی افلاطون شناسان اندیشه‌ی سقراط تاریخی در آثار دوره اول افلاطون را از اندیشه‌ی سقراط افلاطونی در آثار دوره دوم به بعد جدا می‌دانند، اما در نظر برخی دیگر از جمله یاسپرس، سقراط شخص یگانه‌ای مجسم می‌شود که خود شناسی مسئله بنیادین زندگی او بوده است. او "خود ما" را روح یا حقیقت انسان معرفی می‌کند که مرگ اصیل و زندگی اصیل در ارتباط باصالت آن معنا می‌یابد. سقراط پس از محکوم شدن به مرگ با آغوش باز آن را پذیرفت؛ این پذیرش ناشی بود از نوع نگاه او به مرگ و زندگی. در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی سعی میشود بر اساس نوع نگاه سقراط به روح و حقیقت انسان، مرگ و زندگی راستین از اندیشه و عمل او استنباط و تبیین گردد. بر اساس این تبیین، مرگ و زندگی آدمی به علاوه فضیلت حکمت که فضیلت اصلی "خود آدمی" است مرگ آگاهی و زندگی آگاهی است؛ و سعادت‌مندی آدمی در گرو اینهاست.

### کلیدواژه‌ها

سقراط افلاطون، زندگی راستین، مرگ راستین، روح/نفس، خود آدمی

۱ دانشجوی دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

۲ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه، تهران، ایران

## طرح مسأله

در طبقه بندی برخی مورخان از آثار افلاطون، آراء موجود در آثار دوره‌ی اول را به سقراط نسبت داده‌اند و آثار دوره دوم به بعد را مبین آراء خود افلاطون دانسته‌اند. در این صورت سقراط آثار اول، سقراط تاریخی خواهد بود در حالی که به قول یاسپرس: «سقراط تمام دیالوگ‌های افلاطون [به جز رساله قونین که سقراط در آن حضور ندارد]، بی افلاطون هم واقعیتی تاریخی است. و سقراط تاریخی از سقراط افلاطونی جدایی ناپذیر است. افلاطون، در واقعیت سقراط ذات حقیقی او را دید و آن را در رساله‌های خود... از جنبه‌های مختلف وبدانگونه که خود می‌خواست، بسط داد... بدین سبب در آثار او توصیف فیلسوف، شهود حقیقت ذات سقراط است که باینکه از جنبه‌های مختلف نمایانده می‌شود واحد کامل یگانه بزرگی است... آنچه افلاطون در سقراط دید، سقراط راستین بود، یعنی ایده سقراط» (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۳۴-۳۵). چون اشتراک معنوی بین این دو اثر بخش بزرگ تاریخ است، میان اندیشه‌های آنها نمی‌توان حد و مرزی درست و مطابق با واقع کشید. هر یک از آن دو خود را در ارتباط با دیگری دارد. در این مقاله نیز یک سقراط در برابر چشم است و آن سقراط آثار افلاطون است که می‌خواهیم، چون واحد کامل یگانه بزرگ، ببینیم چگونه با نوع نگاه به مرگ، زندگی اصیل فلسفی راتیین می‌کند.

نزد معتقدین به بقای انسان، مرگ به جدایی روح از تن در پایان زندگی دنیا شهرت یافته است و به واقع هم این اتفاق می‌افتد. آنها اگر با وجود این اعتقاد دلبسته‌ی دنیا و متعلقات آن باشند مرگ را امری خوشایند و مطلوب نمی‌یابند و همواره در هراس و ترس از آن زندگی می‌کنند. سقراط افلاطون از مرگ در نظر و عمل تفسیر متفاوتی ارائه می‌کند به گونه‌ای که بر اساس این تفسیر می‌توان به جای خاموشی و توقف فعالیت، زندگی راستین را تجربه کرد.

مرگ در اندیشه او فقط نقطه پایانی زندگی انسان در این دنیا نیست که آدمی تا موعد مقرر یا غافل از آن زندگی کند یا چشم به آن خمود و خموش و افسرده زندگی بگذراند بلکه مرگ در اندیشه و باور او با زندگی انسان در هم تنیده است به شرط آنکه مرگ و زندگی را به همراه فضیلت حکمت که مربوط به جزء خرد روح است ببینیم. در این صورت مرگ آگاهی همان زندگی آگاهی خواهد بود و بالعکس. این مرگ آگاهی نزد خردمند و حکیم آن به آن زندگی آگاهی است و قریب به مضمون این باور نزد عرفا است که می‌گویند بمیر قبل از آنکه بمیری. سقراط روح را در این دنیا گرفتار تن می‌داند و نجات و سپس سعادت انسان را در اینکه همواره به روح و فضایل آن بپردازیم و از تعلقات تن مگر به حد ضرورت دور باشیم. در این مقاله قصد آن است که زندگی اصیل برای آدمی بر اساس این نوع نگاه سقراط به مرگ استنباط و تبیین شود.

نکته قابل توجه درباره شیوه ارجاع در متن اینکه اعدادی که بعد از نام رسالات می‌آید

نشانگر شماره بندهای آثار افلاطون بر اساس متون هنریکوس استفانوس است که در چاپ آثار افلاطون در قرن شانزدهم رعایت کرده است. هر ستون در هر صفحه در چاپ استفانوس به پنج بخش (a تا e) تقسیم شده است و تعداد سطرها در هر بخش کمابیش برابر است. در این مقاله بخشبندی استفانوس رعایت شده است؛ لذا بعد از نام رساله‌ها شماره بندها و بخش‌های استفانوس قرار گرفته است.

### ۱- محکومیت سقراط به مرگ

سقراط را فرا خوانده اند، پسر سوفرونیسکوس را، که حرفه اش سنگتراشی و مجسمه سازی است؛ او را به دادگاه بزرگ شهر فرا خوانده اند، با مدعیانی که به بی دینی و فاسد ساختن جوانان متهمش کرده‌اند و باید از خود دفاع کند. روش طنز سقراطی<sup>۱</sup> از همین جا در دفاع از خود واضح و شفاف می‌شود: «از دروغ‌هایی که گفتند یکی بیش از همه مرا به حیرت آورد آنجا که گفتند به هوش باشیدا سقراط که سخنوری تواناست شما را نفریید، با این سخن بی شرمی را از حد گذراندند زیرا می‌دانستند همین که من سخن آغاز کنم نادرستی آن ادعا آشکار می‌شود و به همه شما عیان خواهد گردید که من در سخنوری هیچ توانایی ندارم، مگر آنکه سخنور در نظر ایشان کسی باشد که جز راست نگوید اگر مرادشان این باشد تصدیق می‌کنم که سخنوری توانا هستم ولی نه مانند ایشان. زیرا ایشان هیچ سخن راست نگفتند.» (آپولوژی ۳۸a-b). وی موضع خویش را در سخن روشن می‌کند که قرار است راست بگوید و چون سوفسطائیان<sup>۲</sup> و شاگردان ایشان قصد ندارند از طریق هنر سخنوری که شیوه‌ی زندگی ایشان برای کسب موفقیت بود و رسیدن به آن را از هر طریق جایز می‌دانستند در دیگران اثر ببخشند. برای همین در پاسخ به این تهمت در ادعا نامه که «سقراط رفتار خلاف دین در پیش گرفته و در پی آن است که به اسرار آسمان و زیرزمین پی ببرد، باطل را حق جلوه دهد و این کارها را به دیگران نیز بیاموزد». (همان ۱۹b) اشاره می‌کند که هرگز بر آن نبوده که آموزگار جوانان باشد و مانند سوفسطائیان از آنان

۱ سقراط ضمن گفت و گو با دیگران ادعا می‌کرد راجع به حقیقت موضوعات مورد بحث آگاهی ندارد و در پایان گفت و گو مخاطبین او نیز که ادعای دانستن داشتند آگاه می‌شوند که نمی‌دانند. این روش سقراط به طنز سقراطی معروف شده است.

۲ یونانیان دانش را سوفیا و دانشمند را سوفوس یا سوفیستس می‌گفتند. سوفیسم یا فن سوفسطایی گاه درباره‌ی مجموعه نظریه‌ها و آراء و به عبارت دیگر تفکر سوفوسها به کار می‌رود. افرادی که سوفیست خوانده می‌شدند به دلیل اینکه برای مزد گرفتن سعی در اقناع طرف مقابل به هر طریقی داشتند کم کم باعث شدند که این واژه معنای علم دوستی خود را از دست بدهد و معنای سفسطه و مغالطه پیدا کند و آنان را سوفسطائیان بخوانند.

پول بگیرد واز گفت وگویی که او از چند روز پیش با کالیاس توانگر داشته است می‌داند که این مرد به سوفسطائی به نام اوتنوس اهل شهر پاروس، که آموزگار پسرانش است، پنج مینه حق الزحمه پرداخته است و می‌گوید: «آتیان، من از آن فن بی بهره ام و آن توانایی را در خود نمی‌یابم» (همان ۲۰c) این نکته فی نفسه اهمیتی ندارد اما در واقع بیان ناقص مطلب عمیق تری است که بعد از آن می‌گوید و آن اینکه علت بدنامی خود را به زبان خود روشن می‌کند و می‌گوید: «اکنون گوش فرا دارید و گمان مبرید مزاح می‌کنم زیرا نکته‌ای که می‌گویم عین راستی است. آتیان، علت بدنامی من دانش خاصی است که دارم.» (همان ۲۰d)

چه دانشی؟ پاسخ می‌دهد:

«دانش من دانش بشری است و من تنها در این دانش صاحب نظرم. دانش کسانی که اندکی پیش نام بردم شاید دانشی بیرون از حد بشر باشد و اگر چنین نباشد نمی‌دانم آن را چگونه باید وصف کرد زیرا از آن بهره‌ای ندارم و هر کس جز این ادعا کند دروغ می‌گوید.» (همان)

و گواه او: «گواهی که برای اثبات دانایی خود به گفته‌ی او استناد می‌جویم خدای دلفوی است. خایرفون را می‌شناسید او از روزگار جوانی دوست من بود و شما، یعنی مردم آتن را نیز، دوست داشت... یک بار که به دلفوی رفته بود،... با اصرار پرسشی از خدای دلفوی کرد... از خدای دلفوی پرسید: «کسی داناتر از سقراط هست؟» از پرستشگاه پاسخ آمد که هیچ کس داناتر از سقراط نیست. اگر باور ندارید برادر خایرفون که اینجا نشسته است می‌تواند گواهی دهد چون خود او از دنیا رفته است.» (همان ۲۱a-b)

خودشناسی و توجه به «خود» از همین جا در زندگی سقراط خود را نشان داد و تمام روش و زندگی و اندیشه فلسفی اش بنا گذاشته شد. وی بدون اینکه مغرور به این پیام شود، این پیام را راهنمای عمل خود در زندگی قرارداد و به ارزش اخلاقی این پیام در درون خود توجه کرد؛ لذا دانست که نمی‌داند. کیست که می‌داند؟ «خود» سقراط. چه می‌داند؟ که نادان است. دانایی او به نادانی به «من» او بر می‌گردد. پس فضیلت نخست در اندیشه‌ی او و در شناخت «خود»، دانایی است و «خود» یعنی حقیقت حکمت، که به انسان حیات می‌بخشد. به واقع اگر بدانی که نمی‌دانی و بدانی که تو را آفریند که در کشف حقیقتی که نمی‌دانی «خود انسانیت» را آشکار کنی حرکت می‌کنی، و زندگی حقیقی تو با «خود حقیقت» معنای واقعی می‌یابد به گونه‌ای که هر لحظه تو مرگ از تن خواهد شد بدون تعلق به تعلقات زودگذر.

اینجا «دانستن» بدان سان که سقراط افلاطونی از آن می‌فهمد - به معنایی است که وجود آدمی بر آن مبتنی است: یعنی شناختن و دانستن آنچه اعتبار ابدی دارد. از طریق دانستن ندانستن، می‌داند که چنان دانستنی وجود دارد و خود را با آن دانستن می‌سجد. اما با وجود این بیان از «خود» در ادامه نشان می‌دهد که آن دانستن را دارد و گرنه نمی‌توانست آن را معیار قرار دهد.



(گواردینی ۱۳۷۶، ۷۲)

سقراط به راه می‌افتد تا معنی سخن خدا را دریابد آن هم از طریق آزمایش کسانی که مدعی دانستن هستند تا به خدای دلفی ثابت کند که ایشان دانایتر از او هستند. وارد زندگی آدمیان می‌شود. پژوهش خود را در باب فضایل انسانی که زندگی اخلاقی و فلسفی او را در هم تنیده می‌کند شروع می‌کند و در مورد آنها باب گفتگو را که شیوه‌ی زندگی اوست باز می‌کند، مردم شهر در هر جایگاهی مخاطب آزمایش او قرار می‌گیرند. شوق جوانان به روش او وهم نشینی با او بازاریمدعیان را کساد کرده بود و طبیعی بود که احساس خطر کنند و تصمیم بگیرند به گمان خود شهر را نجات دهند.

بعد از اینکه شرح مواقع داد شیوه‌ی گفتگوی خویش را با انتخاب ملتوس عیناً در دید تمام داوران به اجرا گذاشت و موضوع را هم تهمتی قرار داد که به خاطر آن او را به آنجا کشانده بودند. بی‌دینی و تربیت یا گمراهی جوانان. (آپولوژی ۲۷۶-۲۴۸). در پایان گفتگو سقراط با اقرار ملتوس، به دیگران ثابت می‌کند که ادعاهای آنان علیه او درست نبوده منتها کینه و دشمنی برخی اجازه پذیرش حق را نمی‌دهد و او را چون دیگران از پای در خواهد آورد. حال این نوع شیوه و عمل در زندگی سقراطی تا چه حد ارزش داشت که او جان خود را بر سر آن داد؟

در پاسخ سقراط می‌گوید:

«دوست گرامی، اشتباه تو اینجاست که گمان می‌کنی آدمی وقتی دست به کاری بزند، باید در این اندیشه باشد که آن کار به مرگ می‌انجامد یا به زندگی، نه اینکه درست است یا نادرست. (همان ۲۸۸) فرق سقراط با دیگر مردمان و فلسفه این نوع اندیشیدنش اینجا آشکار می‌شود و باز آن «خود واقعی» نمایان می‌شود، آنجا که می‌گوید: «آتیان، فرق من با دیگران اینجاست که من چون درباره‌ی جهان دیگر هیچ نمی‌دانم خود را نمی‌فریبم که می‌دانم. پس تنها در این نکته دانایتر از دیگرانم.» (همان ۲۹۸)

اهمیت روش طنز سقراطی در این عبارت وقتی آشکار می‌شود که در رساله فایدون نشان می‌دهیم تمام حقیقت «خودی» که از مرگ نمی‌داند به «مرگ آگاهی» تبدیل می‌شود. لذا بنا ندارد دست از این نوع جستجوی حقیقت بردارد حتی به قیمت محکوم شدن به مرگ و با تمام شجاعت و به رسم بیداری و آگاهی دادن همیشگی می‌گوید که: «هرگاه یکی از شما را ببینم به عادت پیشین خواهم گفتم: ای مرد، با آنکه اهل آتن هستی، یعنی شهری که به دانش و نیرو مشهورترین شهر جهان است، چگونه شرم نداری از اینکه روز و شب در اندیشه‌ی سیم وزر و شهرت و جاه باشی ولی در راه دانش و حقیقت و بهتر ساختن «روح خود» گام بر نداری؟» (همان

از این بیان سقراط معلوم می‌شود که زندگی روزمره مردمان شب و روز در اندیشه زر و سیم و شهرت و جاه گره خورده بود و این از نظر او زندگی «خود» نیست چون بودن در راه حق و دانایی زندگی حقیقی روح است. او بزرگترین خدمت خود را نیز همین امر می‌داند که پی پیران و جوانان باشد و به آنان ثابت کند که پیش از آنکه در اندیشه تن و مال و جاه باشند باید به «روح خود» بپردازند. ویگانه آرزویش نیز متوجه ساختن همه به اینکه در اندیشه‌ی «خود خویش» هر روز بهتر و خردمند تر از روز پیش گردند. (همان ۳۶b) او در پایان اظهارات خود در دادگاه باز بدون اینکه مرگ آگاهی خویش را شفاف سازد در قالب اینکه اگر راست باشد که «مرگ انتقال روح از جهانی به جهان دیگر است» (همان ۴۰c) در این صورت زندگی جاودان نصیب انسان خواهد شد «خود» را نیک بخت می‌خواند و می‌گوید: «چه اگر سخن‌هایی که درباره آن جهان می‌گویند راست باشد، آدمی در آنجا نه تنها نیک بخت تر از این جهان به سر می‌برد بلکه زندگی جاودان دارد. (همان ۴۱b) به این علت که «نیکان نه در زندگی بدی می‌بینند و نه پس از مرگ.» (همان ۴۱c). لذا صلاح خویش را در این می‌بیند که بمیرد و از رنج و اندوه آسوده گردد. به استقبال مرگ می‌شتابد و از همه می‌خواهد در پی زندگی بروند و داوری آن را به خدا وامی‌گذارد. (همان ۴۲a) سپس از جام شوکران که او را محکوم به خوردن آن کرده بودند می‌نوشد.

سقراط انسانی که پیام «خودت را بشناس» راهنمای همه‌ی زندگی او بود، هدف فلسفی اش را شناختن «خود» قرار داد و در رساله‌ی *اپولوژی* شاهد آن بودیم که سقراط انسانها را از زندگی بدون معنا و اندیشه‌ی بی تأمل برحذر می‌دارد و از این طریق وادار به تفکر می‌کند؛ زیرا از نظر او انسان تا زمانی که نسبت به فکر و اندیشه‌ای دچار آرامش و اطمینان است این آرامش و اطمینان، او را از تأمل و بررسی بیشتر باز می‌دارد. اکنون باید بررسی کرد سقراط افلاطون در ادامه این نوع زندگی خردمندانه و پژوهشانه رامی تواند به کمال خود برساند یا خیر. مهم ترین دیالوگ‌هایی که می‌تواند برای رسیدن به پاسخ این سؤال به ما کمک کنند عبارتند از: *فایدون*، *فایدروس*، *جمهوری*، *مهمانی* و *منون*.

## ۲- مرگ آگاهی در رساله فایدون

رساله فایدون دارای مکالمه‌ای است که تمامی ارتباط آدمی با خود را به نهایی ترین مرحله روشنایی می‌رساند و در آن ارتباط با خود پاسخ آدمی است به خواست و فرمان ابدی. فایدون یکی از شاگردان سقراط است که خواسته‌ی اخکراتس<sup>۱</sup> را در بیان سرگذشت سقراط در واپسین ساعات زندگی می‌پذیرد. او پس از بیان آنچه تاکنون از محاکمه و بودن سقراط در زندان گفتیم به

اخکراتس، ماجرای اصلی گفتگو را با این مقدمه شروع می‌کند که سقراط پیامی توسط کبس به ائوس که شاعر است می‌دهد و از او می‌خواهد که اگر خردمند است دست از زندگی بشوید و به دنبال سقراط بیاید، چون زندگی حقیقی چیزی جز آمادگی برای مرگ نیست؛ لذا اگر ائوس فیلسوف باشد به ناچار مانند همه فیلسوفان راستین با کمال اشتیاق راه سقراط را در پیش خواهد گرفت. (فایدون b ۶۱)

البته نزد سقراط فیلسوف چیزی از وجودش پس از مرگ باقی می‌ماند که همان روح است و این امر تعبیر به فنا ناپذیری روح می‌شود و در این جا محل گفتگوی اصلی قرار می‌گیرد. حال اگر نتیجه‌ی تحقیق فلسفی راستین اشتیاق به مرگ است پس چرا فیلسوفان، حق ندارند از راه خودکشی خودشان را از رنج زندگی دنیوی رهایی ببخشند، در حالی که این در واقع گزینش امری نیکو از سوی آنهاست؟ سقراط خودکشی را ظلم به خود می‌داند و منع می‌کند و دلیل آن را با ۲ توجیه روشن می‌کند: اولی به آموزه‌های سرّی فیثاغوریان برمی‌گردد تحت عنوان آپورتویس لگوموس (Liddell, et al 1973, 216) بر اساس این آموزه‌ها سقراط می‌گوید «در تعالیم دینی می‌گویند ما آدمیان به نوعی مأموریت برگماشته شده ایم و هیچ کس حق ندارد از این مأموریت شانه خالی کند و بگریزد.» (فایدون ۶۲b) به تعبیری ما در زندان هستیم و نباید از آن فرار کنیم. فکر زندانی بودن نفس در بدن نه تنها در سراسر محاوره‌ی فایدون (به طور مثال، در ۶۷ a - ۸۳ e) بلکه در محاوره کراتولوس نیز این چنین آمده است: «به عقیده‌ی من این نام را (سنگ گور) پیروان اورفتوس وضع کرده اند. آنان می‌گویند روح برای اینکه کیفر ببیند در زندان تن به بند کشیده شده است.» (۴۰۰c)

دومین توجیه که از نظر سقراط آموزه‌ی بهتری است این است: «خدایان محافظ ما هستند و ما انسانها یکی از متعلقات خدایان (در ترجمه لطفی گله‌ی خدایان) هستیم.» (فایدون ۶۲b) این بدان معنا است که «انسان نباید خود را بکشد بلکه باید منتظر باشد تا خدا ضرورتی برای مرگ او فراهم آورد از قبیل آنچه امروز برای من (سقراط) فراهم آورده است.» (همان ۶۲c) طبق این توجیه مابندگان خداهستیم و حیات ما از اوست به همین دلیل پایان آن هم به دست اوست.

فیلسوفی چون سقراط که زندگیش وقف فلسفه است و سرشار از انرژی چگونه است که مرگ را با همان شور و هیجان غنی از اندیشه‌ی فلسفی می‌پذیرد و آرزویی جز مرگ ندارد؟ اگر این باور اوست «شگفت خواهد بود که چون مرگ را نزدیک ببیند از آن بگریزد.» (فایدون ۶۴a) و او علت این مشتاقی را چنین بیان می‌کند: «زیرا پس از مرگ به سراغ خدایان دانا و مهربان می‌روم و با مردمانی عادل و نیک بخت معاشر می‌گردم» (همان ۶۳b) از این رو شایسته نیست که فیلسوف در اندیشه‌ی بر آوردن نیاز جسمانی اش باشد؛ (همان ۶۴d) بلکه باید بکوشد تا روح خود را از گرفتاری تن رها سازد و فرق فیلسوف با مردمان دیگر همین کوشش است ولی بیشتر

مردمان بر آنند که اگر آدمی از برآوردن نیاز تن لذت نبرد از زندگی بهره‌ای ندارد و میان او و مرگ بیش از یک گام فاصله نیست. (همان ۶۵a)

دیگر اینکه فیلسوف در صورت رهایی از تن می‌تواند به نیکوترین وجه اندیشه و تعقل کند. (همان ۶۵c) «پس شک نیست که اگر بخواهیم چیزی را چنانکه براستی هست بشناسیم باید خود را از قید تن آزاد کنیم و با دیده‌ی روح به تماشای آن چیز همت گماریم چه، تنها در این حال خواهیم توانست شناسایی راستین را که شیفته‌ی آنیم بدست آوریم و این هنگامی خواهد بود که بمیریم و از دام تن رها گردیم. تا زنده ایم این نعمت دست نخواهد داد زیرا روحی که در بند تن است دسترسی به شناسایی نمی‌تواند داشت. پس یا هرگز نخواهیم توانست از شناسایی بهره‌ای بگیریم یا پس از مرگ به تحصیل آن توانا خواهیم شد، چه، روح تنها هنگام مرگ از تن جدا می‌گردد و آزاد می‌ماند. در زندگی فقط وقتی می‌توانیم اندکی به حقیقت نزدیک شویم که به حد امکان کاری به کار تن نداشته باشیم و جز مقدار ضروری به آن نپردازیم و نگذاریم طبیعت تن روح ما را آلوده سازد بلکه تا می‌توانیم خود را از آن برکنار نگاه داریم تا خدا ما را از آن رهایی بخشد. چون آن روز فرا رسد و ما از ابله‌یها و آرایشهای تن آزاد گردیم به احتمال قوی با پاکانی چون خود هم‌نشین خواهیم شد و در پرتو پاکی خویش حقیقت را که از آرایش مبرا است خواهیم شناخت در حالی که ناپاکان از رسیدن به آن محروم خواهد ماند.» (همان ۶۷a-۶۶d)

از این مطلب استفاده می‌شود که تنها هنگامی که از قید تن آزاد باشیم و روح خود را پاک نگاه داریم، می‌توانیم به حقیقت پاک در جهان دیگر نزدیک شویم. از این رو، روح نباید پس از مرگ آدمی از بین برود.

در اینجا دو مطلب قابل تأمل است یکی اینکه منظور از حقیقت پاک و راستین در جهان دیگر چیست؟ و دوم اینکه اگر لازمه تماشای آن حقیقت فنا ناپذیری روح است چگونه می‌توان آن را اثبات کرد؟

در مورد مطلب اول ما اشارت‌های بحث ایده را که از اندیشه‌های کلیدی سقراط افلاطون است می‌یابیم که دقیقاً ارتباط با خود خویش را تا مرحله نهایی ارتباط با خدا (خیر اعلی) برمی‌کشد. ایده‌ها ماهیت شی به نحو اصیل هستند که در دنیای معنوی تغییر ناپذیر، صورت سرمدی و اصلی هر موجودی هستند. در شیء انضمامی فقط تصویر ایده وجود دارد از آن جهت که شیء از ایده بهره ور است. منشاء ماهیت و ارزش شیء ایده آن شیء است که ثابت است. موضوع ادراک حسی، چیز غیر اصیل است و نتیجه ادراک، عقیده و پندار است که خود نیز مبهم و تغییر پذیر است و آدمیان عادی با این چیز مبهم و تغییر پذیر زندگی می‌کنند و برای اینکه شناخت ماهیت اصیل به وجود آید باید روح شروع به فعالیت کند، تا به قدرت بینش روح، شناسایی حقیقی پدید آید و با این نوع شناسایی، شیء فی نفسه روی می‌نماید و شناسنده در روشنایی

حقیقت گام می‌نهد. این ایده‌ها بر خلاف مفهومی‌های ارسطویی حاصل تفکر نیستند بلکه موجودات واقعی‌اند، واقعیات معنوی و سرمدی والهی‌اند که به نیروی خود، روح را به سوی خویش جذب می‌کنند. اگر توانایی رویارویی زیبایی فی نفسه برای روح حاصل شود عشق به آن انسان را بر فراز ایده‌ها قرار می‌دهد یعنی توجه به نیک سرمدی (خیر اعلی). پس از این است که عاشق تمام زندگی حرکت می‌شود که حرکت صعود و عروج است و سقراط مکالمه مهمانی درباره آن مفصل می‌گوید. پس مردن سقراطی عبارت است از خواهش روح آدمی به جدا شدن از محسوسات فناپذیر و صعود به جهان ماهیات سرمدی به یاری عشق و شناخت حقیقی. و این همان زندگی فیلسوف راستین است که در مورد او فضیلت اولی و حقیقی «خود خویش» که حکمت و دانایی است و منشأ آن جزء عقل روح، به اوج شکوفایی می‌رسد و آشکار است که این امر تنها در جهان دیگر به شرط باقی بودن روح ضمن حفظ نیرو و حکمت خویش مسیر است. تو گویی هویت روح بدون حفظ حکمت<sup>۱</sup> کسب شده در این جهان حفظ نمی‌شود. (همان ۷۰a - b)

و سقراط این هویت را پاس داشت و بر همین اساس پیوندی عمیق بین زندگی این جهان با آن جهان قائل بود توگویی با این اندیشه و روش زندگی اصلاً مرگی وجود ندارد که بخواهد زندگی زمینی انسان را بر حسب نگاه افرادی چون نیچه به نابودی بکشاند. لذا «فیلسوفان راستین در آرزوی مرگند و کمتر از همه مردمان از آن می‌ترسند.» (همان ۶۷d) به تعبیر یکی از محققان «سقراط، مرد خدا، به زبان یونانی daimonios، همان فیلسوف آرمانی است که زندگی خویش را با آگاهی از مرگ به سر برده چون بر این اعتقاد است که در عالم پس از مرگ با حقیقت روبه رو خواهد شد یعنی می‌داند که وجود ناپیوسته نمی‌تواند وجود پیراسته را تماشا کند. (Friis, Johansen 1998, 187)

اکنون با توجه به اینکه تمام زندگی فلسفی سقراط وقف دانایی به "خود خویش" شده است و فضیلت راستین "خود خویش" نیز پایداری حکمت و دانایی دانسته شده، سعی می‌کنیم از نوع بیان اودرظهور اندیشه‌های حکیمانه اش ویژگی‌های "خود ما" را که تبیین گر اصالت روح است استنباط کنیم تا روشن گر زندگی اصیل از نظر او باشد.

### ۳- ویژگی‌های "خود ما"

۳-۱- "خود ما" ازلی وابدی است.

۱فرونسیس را فرید لندر به عقل (reason, 1969, 43: 3) و بلاک به عقل و شعور (intelligence, 1955, 58) و تیلور نیز به عقل و شعور (1949, 184) ترجمه کرده‌اند اما گالوپ حکمت (wisdom, 1990, 15) ترجمه کرده است.

دلایل بقا جاودانی روح از نظر سقراط عبارتند از:

یک. پدید آمدن ضد از ضد مثل کوچک از بزرگ، تند از کند، و برعکس. چون زندگی و مرگ ضد یکدیگرند پس می‌توانند از هم زاده شوند همچنان که زنده از مرده زاده می‌شود مرده هم از زنده زاده می‌شود؛ بنابراین ارواح باید در جهان دیگر باقی بمانند تا چرخه‌ی حیات متوقف نشود. (فایدون ۷۲a-۷۰b)

خلاصه آنکه سقراط افلاطون معتقد است سیر جهان یک سیر چرخه‌ای و دورانی است و همانگونه که گالوپ بیان کرده است (Gallop 1990, 105) سقراط معتقد نیست که نفس انسان به وجود می‌آید، بلکه، چنان که از فقرات (۷۷d و ۹۵c-d) فایدون معلوم است، روح در بدن تجسد می‌یابد یعنی متولد می‌شود چه اینکه طبق استدلال سقراط: «اگر ارواح وجود نداشته باشند (در جهان دیگر)، نمی‌توانند دوباره متولد شوند و زندگی را از سر بگیرند؛ پس ناچار باید روح ما پس از درگذشتن ما، در جهان دیگر باقی بماند و گرنه زاییده شدن و بازگشتش به زندگی ممکن نبود.» (فایدون ۷۰c) دوباره تولد یعنی «وجود قبلی روح» و «وجود قبلی روح» ضامن تحقق «چرخه‌ی زایش‌های متوالی» است و چرخه متوالی یعنی وجود بقای روح در آن جهان.

در ارزیابی این برهان باید گفت مقصود افلاطون از ضد مبهم است. از نظر گالوپ (1990, 107) مفاهیمی چون زیبا و زشت، ظلم و عدل، کوچک و بزرگ را که افلاطون به عنوان مثال ضد ذکر می‌کند نمی‌توان بر موضوعی واحد در آن واحد حمل کرد اما به راحتی می‌توان آنها را از موضوع واحد سلب کرد و اگر چنین باشد نمی‌توان از سلب یکی از آنها دیگری را نتیجه گرفت و انگار افلاطون هم به این نکته در برخی رساله‌های خود تصریح کرده است و اموری را حد وسط می‌داند مثلاً در مهمانی از زبان دیوتیما می‌گوید که (۲۰۲a-۲۰۱e) چنین نیست که هر چه زیبا نباشد زشت باشد و هر که دانا نباشد نادان است. حتی در خود فایدون (۹۰a-۸۹e) سقراط می‌گوید مثلاً کسانی که زشت یا زیبا، خوب یا بد، بزرگ یا کوچک باشند کم اند. بیشتر آدمیان در حد وسط قرار دارند و در میان دو طرف مراتبی وجود دارد. در مورد چرخه مرگ و زندگی مشکل دیگر این است که موضوع هم، واحد نیست زیر روحی که به جهان دیگر می‌رود و از بدنی جدا شده، در بازگشت دوباره در بدنی که غیر از آن بدن است می‌رود و چیزی متفاوت از بدن اول را به وجود می‌آورد و زنده از مرده به معنای دقیق آن به وجود نمی‌آید.

دو. نظریه تذکر است که در این جمله خلاصه می‌شود «معرفت عبارت است از یادآوری» (روحی سراجی ۱۳۸۹، ۲۹۵) یعنی نفس قبل از قرار گرفتن در کالبد اموری را مشاهده کرده، به هنگام تجسد آنها را از یاد برده و با دیدن چیزی در عالم محسوسات، تصور تازه‌ای در فرد ایجاد می‌شود که این تصور ممکن است بر اثر شباهت یا عدم شباهت باشد و پیدایش این تصور جز یادآوری دوباره نیست (فایدون ۷۶d) یعنی باید در زندگی پیشین آموخته باشد و همین دلیلی است

براین که روح باید از آغاز تا ابد زنده بماند (همان، ۷۳a). سقراط در رساله منون غلامی را که هیچ سواد نداشت با روش خود به شناخت اشکال هندسی واداشت واین امر را دلیل اثبات نظریه یادآوری دانست. (منون ۸۵e - ۸۱a)

در مورد اشکالات این برهان اولاً آشکارترین اشکالی که برآن گرفته‌اند این است که این برهان تنها وجود قبلی روح را اثبات می‌کند و نمی‌تواند دلیل قانع کننده‌ای برای بقای نفس باشد چنانکه خود سقراط افلاطون نیز به این امر اذعان می‌کند. (فایدون ۷۷a) پس لاجرم باید به برهان نخست ارجاع داده شود و برهان مستقلی نیست.

ثانیاً اشکال اساسی دیگر این برهان مقدمه نخست آن است که آیا اصلاً معرفت صرفاً یادآوری است یا یادگیری و آیا مبنای سقراط برای یادآوری که مشاهده ایده ومثال هر چیز در وجود واقعی آن است درست است یا خیر؟

مبنای این نظریه شهود پیش از تولد است که سقراط در رساله فایدون مسلم می‌گیرد. اما اگر پرسیم صحت نظریه یا دآوری چیست؟ می‌گوید چون نفس قبلاً به شهود رسیده است و اینجا دور ممتنع رخ می‌دهد. به تفسیر کرسون «اگر روح پیش از حیات وجود نداشته باشد، تذکر ومعرفت قابل توجیه نیست.» (کرسون ۱۳۲۸، ۳۷)

سه. این دلیل بر اساس ویژگی های نفس است. مقدمات این برهان بر مبنای مشابهت نفس یا «خود» به ایده‌ها است. به تعبیر سقراط «اگر روح تنها و بی واسطه تن به جست و جوپردازد فقط به آنچه پاک و مجرد و جاویدان است و همواره به یک حال می‌ماند آگاه می‌گردد، و چون خود از جنس آن است اگر بختش یاری کند در نزد آن می‌ماند و سرگردانیش به پایان می‌رسد و به یک حال باقی می‌ماند و به سبب همنشینی با آنچه دریافته است خود نیز همواره به یک حال و یکسان می‌ماند و این حالت روح [نفس] را دانایی و خردمندی می‌خوانیم.» (فایدون ۷۹d) در نتیجه: «نفس مانند است به آنچه ملکوتی و باقی ومعقول وبسیط وانحلال ناپذیر و لا یتغیر ویکسان می‌باشد و تن به آنچه بشری وفانی ومحسوس ومرکب وقابل انحلال ودائم التغییر است و هیچ وقت به یک حال باقی نمی‌ماند... آیا جز این است که تن لایق انحلال است ونفس شایسته این است که همواره غیر منحل و به یک حال باقی بماند (افلاطون ۱۳۸۷، ۲۱۳-۲۱۲)

در نقد این استدلال باید گفت که دور باطل است زیرا برای اثبات لایتغیر بودن وبقای نفس وشباهت نفس به ایده‌ها باید به شهود نفس پیش از حیات وپس از مرگ قائل شد واین امر، مستلزم پیش فرض ازلیت وابدیت نفس است ونهایتاً منجر به دور می‌گردد.

چهارم. سقراط در فایدروس روح را اعم از روح خدایی وبشری می‌داند که با در نظر گرفتن فعل وانفعالات آن در پی روشن کردن حقیقت آن که ازلی وابدی است چنین استدلال می‌کند: آنچه پیوسته در جنبش است فنا ناپذیر است و چون روح هم خود جنبان است وهم مبدا

جنبش چیزهای دیگر از جمله تن، پس ازلی است و چون ازلی است باید ابدی نیز باشد، چرا که چیزی که مبداء واقع می‌شود نباید از بین برود. چون در این صورت زنجیره‌ی پدید آمده که وابسته به مبداء ازلی است از هم پاشیده می‌شود. (فایدروس d-e ۲۴۵)

در نقد این برهان باید گفت مبدأ حرکت بودن مستلزم حرکت خود آن چیز نیست. چنان که ارسطو بر همین اساس برهان محرک نا متحرک را در اثبات خدا مطرح می‌کند و نظر سقراط افلاطون در این مورد را نقد می‌کند (ارسطو ۱۳۸۵، ۱۰۷۲a-b).

۳-۲- «خود ما» بسیط است.

سقراط در محاوره فایدون (۷۸b-۸۰a) نفس یا «خود ما» را امری بسیط می‌شمارد و از بساطت آن برای جاودانگی اش استدلال می‌کند. وی می‌گوید: «روح، روح خدایی، سرمدی، بسیط، توانا به تفکر است و همواره همان می‌ماند و یکسان عمل می‌کند.» (فایدون ۸۰a-b) و از شباهت بساطت آن به ایده‌ها فنا ناپذیری آن را نتیجه می‌گیرد که در برهان دوم فنا ناپذیری «خود» در مورد آن توضیح دادیم. اما اکنون آنچه در این ویژگی «خود» محل سؤال و تأمل است این است که در ظاهر چنین به نظر می‌رسد که در مورد مرکب و بسیط بودن روح، تناقضی در گفتار سقراط افلاطون وجود دارد. با اندک تأمل می‌توان دریافت که او هم بساطت روح را قبول دارد و هم مرکب بودن آن را. هرگاه از ماهیت روح به تنهایی صحبت می‌کنیم آن را با وصف بسیط می‌آورد، ولی زمانی که این روح بسیط در کالبد قرار می‌گیرد یا می‌خواهد با محسوسات ارتباط یابد به سه جزء تقسیم می‌شود که یک جزء عقلانی و دو جزء دیگر با حواس سروکار دارد ولی از عقلانیت بی بهره است. (فتحی ۱۳۸۴، ۱۱۰) به تعبیری دیگر، وی هنگامی که به نفس، از جهت دانش نظر می‌کند آن را بسیط می‌یابد و هنگامی که به نفس از جهت مدبر و محرک بودنش می‌نگرد از اجزای سه گانه‌ی آن سخن به میان می‌آورد. در جمهوری بیان سه جزء نفس به خلاف فایدروس که صرفاً تمثیلی است، منطقی و استدلالی است و به دلیل آنکه از نفس انسان فعل‌های متفاوتی صادر می‌شود، آن را برخوردار از سه نیروی متفاوت دانسته است. بورمان این اجزاء را به منزله نیروی نفس - قوا می‌گیرد. (بورمان ۱۳۷۵، ۱۶۸)<sup>۱</sup>

۳-۳- «خود ما» هیوط می‌کند.

هیوط نفس و تعلق آن به بدن یکی دیگر از موضوعاتی است که در رساله فایدروس باز در قالب تمثیل بر آن پرداخته شده است. سقراط علت هیوط در تن انسان را ضعفی می‌داند که در اثر از دست دادن بال و پر در یک سفر روحانی به سوی عالم حقیقت، عارض نفس می‌گردد. او بال و پر را از امور خدایی و وسیله‌ای برای نفس جهت رسیدن به عالم حقایق می‌داند که اگر آن را از



دست بدهد از سیر باز می‌ماند، سقوط کرده و در یک بدن زمینی، حیات فانی‌ای را همراه بدن آغاز می‌کند. اموری که موجب تقویت این، بال و پر می‌شوند عبارتند از: زیبایی، دانایی و نیکی که امور خدایی هستند و به هر اندازه نفس از آنها برخوردار باشد نیرو گرفته و شکفته تر می‌شود، در حالی که چیزهایی که برخلاف امور خدایی هستند مانند زشتی و بدی، بال و پر نفس را پژمرده و خشک نموده، موجبات سقوط او را فراهم می‌نمایند (فایدروس ۲۴۸e-۲۴۶d). گرچه این بیانات تمثیل است اما به خوبی نشان می‌دهد که از نظر سقراط زندگی «خود» به معنای واقعی زندگی الهی و آسمانی است و ما در این سخنان پیوندهای ارتباط با «خود» را که با خدا رابطه حقیقی ایجاد می‌کند را شاهد هستیم. به قول ژان برن «درجه اهمیت اسطوره افلاطونی درباره‌ی نفس نه تنها به مفهوم انسان شناسی و شریعت و علم غایات و آخرت و علم اخلاق منظور می‌گردد، بلکه اهمیت آن از نقطه نظر شناخت و معرفت است که به نوعی متافیزیک و علم الهی منتهی می‌شود.» (برن ۱۳۶۳، ۱۱۷) و چون بعضی از این حقایق از نظر سقراط افلاطون از طریق کشف بدست می‌آید نه حس و تجربه بهره جستن از واژه‌های نمادین ضروری می‌نماید. هاک فورس می‌گوید: «در بیان اسطوره‌ای افلاطون، عباراتی وجود دارد که نمی‌توان آن را تأویل و رمز گشایی کرد؛ زیرا قسمت اعظم آن به صورت شعر واز یک شهود غیر عقلانی است. بنابراین خواننده باید به دنبال احساس شعری باشد تا فهمیدن آن (Hackforth 1997, 72). با این بیان، تأثیر سخنان اسطوره‌ای در روح انسان را نمی‌توان کمتر از بیان فلسفی دانست.

۳-۴- «خود ما» عروج می‌کند.

هر شهود حقیقی توسط «خود ما» زمانی تحقق می‌یابد که به پویایی مرحله به مرحله از لحاظ وجودی و معرفتی و اخلاقی آماده عروج باشیم.

بر اساس تمثیل اسب بالدار و اسطوره‌ی گردونه، روح می‌تواند به اوج آسمان پرواز کند تا به ساحت لاهوت برسد و بال و پر نماد عنصر الهی در وجود آدمی، و پرواز به سوی نیک اعلی هستند و این عروج برای روحی است که اسب خوب او از ایزدان به خوبی پیروی کرده باشد و اگر اسب بد روح به خوبی تربیت نشده باشد روح را به زمین پایین می‌آورد. روح بالا رونده پس از شهود حقایق، هنگامی که در این جهان تجسد یافت، معرفت شهودی پیشین را به یاد می‌آورد، و به شوق رسیدن دوباره بدان ساحت، پروبال می‌گیرد و چون یک پرند رو به بالا چشم می‌دوزد و به این جهان مادی اعتنایی نمی‌کند. (فایدروس ۲۴۹d-۲۴۶ b)

در رساله مهمانی، شهود زیبایی مطلق پس از گذراندن مراتب پایین تر زیبایی، صورت می‌گیرد و سقراط افلاطون می‌گوید برای رؤیت زیبایی راستین، باید مراتب زیبایی را مرحله به مرحله به ترتیب طی کرد و بالا رفت. (۲۱۱b-d)

در رساله جمهوری عروج در قالب تمثیل غار مطرح می‌شود که رهایی و بیرون شدن زندانی

از آن مستلزم این است که از ته غار به طریق سربالایی دشوار گذر و پر شیب به دهانه برسد. دیدن نور دهانه از ته غار، در گرو نگاه به بالا داشتن است واز کار او تعبیر به «چون به بالا رفت» می‌کنند. (جمهوری ۵۱۷b-۵۱۴a)

۳-۵- «خود ما» بی‌تعین است.

در فایدروس آمده است: «آنچه در وادی آسمان است موجودی حقیقی است که نه رنگ دارد و نه شکل و نه می‌توان آن را لمس کرد، فقط به دیده عقل که ارابه ران روح است در می‌آید. (۲۴۷c)

۴-۶- «خود ما» شهود می‌کند.

آن حقیقتی که در این جهان، از راه دیالکتیک سقراطی به دست نمی‌آید و همواره به نمی‌دانم می‌انجامد چون اصلاً در اینجا امکان رؤیت آن نبود، روح می‌تواند با جدایی از تن، به شهود دریا بد؛ و شهود از این طریق اصلی‌ترین نوع شهود از نگاه سقراط افلاطونی است که در اسطوره گردونه رساله‌های فایدون و فایدروس شرح داده شده است؛ چون در این اسطوره روح مفارق از بدن، خود به جهان ماورای این جهان مادی می‌رود و رؤیت می‌کند. با پیش فرض تناسخ، ارواح آدمیان (و نیز ایزدان) می‌کوشند راه آسمان را درنوردند و به فراسوی آن رفته تا حقیقت را بنگرند. و تنها کوشش برخی به فرجام می‌رسد و پس از بازگشت به این جهان و حلول دوباره در تن، می‌توانند معرفت پیشین را کم و بیش به یاد آورند، چرا که بر اساس نظریه ایده‌ها، پدیده‌های این جهان سایه‌ی آن حقایق هستند، پس می‌توانند یادآور اصل خود باشند و در رساله فایدون شرط کسب معرفت تطهیر از راه فضیلت‌های اخلاقی معرفی شده است.

دومین طریق شهود، در رساله مهمانی بحث شده است و آن شهود زیبایی است که در این طریق فیلسوف مراتب زیبایی را از زیبایی جسمانی تا زیبایی‌های معنوی می‌پیماید تا به زیبایی محض نائل شود. (۲۱۱e-۲۱۰a)

وسومین طریق شهود «خود خویش» در رساله جمهوری بر اساس تمثیل غار مطرح شده است. زندانیان غار که نمادی از انسان‌های اسیر دنیا هستند بسته به زنجیرند، به گونه‌ای که تنها می‌توانند در پرتو آتشی که به درون غار می‌تابد، دیوار روبه روی خود را ببینند (c-۵۱۵b).

آنچه ما می‌پنداریم که می‌بینیم و می‌دانیم، تنها سایه‌ی کسانی است که بیرون از دهانه‌ی غار هستند. رسیدن به معرفت حقیقت تنها زمانی میسر است که زنجیرها را پاره کنند و به سمت دهانه‌ی غار حرکت کنند تا در پرتو نور خورشید، اصل و حقیقت هر چیز را ببینند اما نه به یکباره که اگر چنین کند کور می‌شود بلکه باید او را که در تاریکی است گام به گام با نور آشنا کرد (همان). خورشید کنایه از صورت نیک یا مثال خیر است که آدمی به سختی می‌تواند پس از سیر صعودی در مراتب معرفت، سرانجام بر شهود به آن نائل آید. و این سرانجام روحی خواهد بود که

«خود خویش» را به سمت «خود خدا» برکشند و در این سیردیالکتیکی بالا رونده شهود، به مرتبه خیر اعلی برسد. شهود معرفتی است که با وضعیت وجود آدمی گره خورده است و با گام نهادن در مسیر آن راه زندگی آدمی تعیین می‌شود چرا که کسب آن مستلزم تطهیر اخلاقی و تسلط بر نفس و وارستگی از تعلقات دنیوی و سیر عروجی و «تشبه به خداست» (ثای تتوس b ۱۷۶). لذا تنها برگزیدگان اندک با تحمل سختی‌های فراوان به آن می‌رسند. روح تطهیر یافته، با جدایی از تن و عروج به ماورای عالم جسمانی، می‌تواند معرفت شهودی کسب کند و پس از حلول دوباره به تن، به میزان کسب آن، آن را به یاد آورد. شهود در رساله مهمانی و جمهوری وابسته به این نوع شهود اصلی در فایدروس اند و این جهانی و یادآور شهود روح مفارق پیش از حلول در بدن هستند. اگر قرار است زندگی به معنای سقراطی و به روش زندگی او معنی داشته باشد ما باید تاکنون جواب ۲ سؤال را از اندیشه‌های او دریافت کرده باشیم یکی اینکه آیا روح پس از مرگ به راستی وجود دارد؟ و دیگر اینکه آیا این روح دارای آگاهی و نیروی زندگی است؟

#### ۴- زندگی اصیل

با وجود تمام انتقادهایی که به نحوه‌ی فلسفیدن سقراط افلاطون در باب اثبات ویژگی‌های «خود ما» و اثبات بقای روح شده است، آنچه مسلم است یکی از دلایل صرف خرد در این راه از جانب او اعتقاد به زندگی پس از مرگ بوده است که با توجه به تأییداتی که تاکنون از رساله‌های افلاطون آوردیم این امر واضح و شفاف شده است. لذا توصیه می‌کند که مانند او همواره در اندیشه آن زندگی کنیم و بدانیم که فراموشی آن عاقبت خوبی ندارد چه اینکه بعد از مرگ تنها چیزی که روح پس از جدایی تن با خود می‌برد عملکردهای خود است که موجب نیک بختی یا بدبختی او خواهد شد. بنابراین از نظر افلاطون، خودشناسی برای رهایی از بدی و بد فرجامی‌ورسیدن به سعادت حقیقی است و می‌گوید: «برای رهایی از بدی یک راه بیش نیست و آن اینکه خوب شوند و تا آنجا که می‌توانند گوش به فرمان خرد فرا دارند. روح به جهان دیگر چیزی نمی‌برد جز تربیتی که دیده و غذایی که چشیده است و اینها در گام نخستین مایه نیک بختی یا بدبختی او خواهند شد.» (فایدون ۱۰۷C) از دل این مطلب می‌توان دریافت که علت اصلی پرداختن به «خود خویش» از جانب سقراط به دست آوردن زندگی خوب است و این نوع زندگی راهی برای بدست آوردنش نیست مگر اینکه خوب باشیم. اما خوب شدن به آسانی گفتن آن نیست. ما با یک تقابل بسیار گیرایی روبه رو هستیم «در یک سو روح است که خدایی و جاودان و بسیط و توانا به تفکر است که همواره می‌ماند و در سوی دیگر موجود فنا پذیر و موقت و از تفکر ناتوان که هر روزی به حالی دیگر در می‌آید.» (فایدون ۸۰b) به عبارتی در یک سو امر «خدایی» قرار دارد و در سوی دیگر امر «انسانی». روح که در کوشش فلسفی به ماهیت خویش آگاه می‌شود باید میان آن دو تصمیم خود را بگیرد و یکی را انتخاب کند نه تنها میان نیک و بد، و نه تنها میان

معنی وماده، بلکه میان امر خدایی وانسانی. این امر خدایی به نحوی خدایی است که جایی برای امر انسانی باقی نمی‌گذارد و آدمی باید به خاطر امر خدایی از آن چشم‌پوشد. واز میان این دو آنچه به زندگی معنی می‌بخشد متعلق به امر خدایی است واز انسان خواسته می‌شود که به سوی آن گام بردارد. برای این گام باید «خود» را برای این سفر آماده کند و برای این آمادگی باید خود را مستقل و فارغ از تن نگاه دارد ورها باشد و به راستی دل به حقیقت بسپارد ودر این اندیشه باشد که مرگ را با آغوش باز بپذیرد.

این زندگی، زندگی فلسفی «خود» است که اگر چنین زندگی کند «پس از مرگ به جایی همانند خویش که نادیدنی و خدایی و جاویدان است روی می‌نهد ودر آنجا به نیکبختی می‌رسد واز گمراهی و نادانی و ترس و شهوت و همه پلیدیهای طبیعت بشری آزاد می‌شود و چنان که رازدانان می‌گویند با خدایان هم‌نشین می‌گردد.» (همان ۸۱a) و اگر چنین زندگی نکند: «و ناپاک و دامن آلوده باشد، یعنی به تن دل بسته و در دام شهوت و میل‌هایی که خاص تن اند گرفتار آمده و در این پندار باشد که جز تن و آنچه دیدنی و لمس کردنی و خوردنی و آشامیدنی است یا برای تسکین شهوت به کار می‌آید، حقیقتی نیست، و بدین سبب از آنچه به چشم در نمی‌آید و دریافتنش جز از راه اندیشه و تعقل میسر نیست گریزان بوده باشد، آیا گمان می‌کنی هنگام جدایی از تن می‌تواند مستقل و مجرد و آزاد باشد؟» (همان) از نظر سقراط تنها راه نجات، زندگی اصیل فلسفی است بامحوریت خرد که جزء اصیل روح انسان است و تمام اصالت "خود" انسان به آن است. «فیلسوفان چون به یقین دریافته‌اند که تنها به دست‌یاری فلسفه می‌توان به پاکی و رهایی رسید هرگز در راهی برخلاف فلسفه گام نمی‌نهند بلکه روی به راهی می‌آورند که فلسفه به آنان می‌نماید و به جایی می‌روند که فلسفه رهبری می‌کند.» (همان ۸۲d) «و بدین جهت فیلسوفان راستین از میلها و هوسهای تن دوری می‌جویند و هرگز خود را در دام آنها گرفتار نمی‌سازند. ولی گمان مبرید که پرهیز این گروه از میل و هوس برای آن است که پایبند مال و ثروت‌اند واز تنگدستی بیم دارند یا مانند جاه طلبان می‌ترسند که در نظر مردمان خوار شوند.» (همان ۸۲c) بلکه «کسانی که در اندیشه روح خویش‌اند و عمر را صرف پروردن تن نمی‌سازند از آن گونه حریصان و جاه طلبان دوری می‌گزینند و هرگز دوشادوش آنان گام بر نمی‌دارند زیرا آنان خود نمی‌دانند که به کجا می‌روند.» (همان ۸۲ d)

«روح فیلسوف راستین، از فلسفه که با این اندرزاها راه‌هایی را به او می‌نماید روی بر نمی‌تابد و تا آنجا که میسر است از شهوتها و هوسها و ترسها و حرصها دوری می‌جوید زیرا نیک در می‌یابد هنگامی که شادمانی یا ترس یا غم یا میل شدیدی به کسی روی می‌آورد (مثلاً کسی به بیماری سختی مبتلا می‌گردد یا زبانی می‌بیند) آن کس بدان سبب با نیک بختی یا مصیبتی بزرگ بدان سان که می‌پندارد، روبرو نیست بلکه گرفتار بدترین و سخت‌ترین مصیبت‌هاست بی آن

که خود بدانند!» (همان ۸۳b)

و آن مصیبت از نظر سقراط: «این است که روح آدمی هنگامی که بسیار شادمان یا بسیار اندوهگین می‌شود، چیزی را که سبب اندوه یا شادی او شده است حقیقت می‌پندارد حال آن که راستی چنان نیست.» (همان d ۸۳)

به نظر می‌رسد با این توصیف تنها روح فیلسوف است که سرشار از نیروی زندگی است و زنده است به تفکر در «خود خویش» و این از امهات فضایل اوست؛ پس تفکر حقیقی، عملی صرفاً معنوی است و روی در موجودی صرفاً روحی و معنوی دارد و این دقیقاً تعریف مفهوم انسان است که آزادانه خطر کند و روی در امر فوق انسانی بیآورد. و سقراط آپولوژی به خرد چنین خطر کرد. او با استقبال از مرگ به خاطر آنچه آنرا حق یافته بود در عمل نشان داد چگونه یک فیلسوف با اندیشه‌اش زنده است و زندگی می‌کند. تمام هدف او از خودشناسی، شناخت خود اصیل جهت یافتن گوهر اصیل و ملکوتی است که در روح پنهان است و همان جزء الهی و آسمانی روح است. سقراط آپولوژی این اصالت را در پژوهش خودیافت و آن را از مؤلفه‌های اساسی زندگی خویش قرار داد و ما در تمام آثار افلاطون چه به یک جمله و چه به شرح و بسط معرفتی آن یافتیم که سقراط افلاطون این اصالت را حفظ کرده است. در طول تاریخ فلسفه تاکنون به دلایل و بیان‌های مختلف ردیه‌های بر استدلال‌های سقراط در باب وجود روح و بقا و ازلیت و بساطت آن نوشته‌اند اما به نظر می‌رسد با این وجود، نمی‌توان توجه سقراط به اصالت «خود» و باز در خود اصیل توجه به جزء اصیل آن که الهی‌ترین جزء روح است یعنی خرد را در نظر و عمل رد کرد.

از نظر سقراط افلاطون زندگی برخی از ما انسانها بر مدار اندیشه‌ی در «خود» نیست و لذا این افراد بیگانه از خود هستند. بیگانگی از خود از موضوعاتی است که فلاسفه‌ی جدید نیز به آن توجه کردند. از جمله ویلیام برت می‌گوید: «از خود بیگانگی یکی از درون‌مایه‌های فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم است، یعنی دور شدن و نا دیده‌انگاشتن واقعیات (مگی ۱۳۸۲، ۱۴۸). از نظر سقراط افلاطون فراموشی روح که وجود اصیل ماست باعث پرداختن به متعلقات خود یعنی آنچه مربوط به تن است می‌شود که این امر عاملی برای دور افتادن ما از هویت اصیل و بیگانگی از خود می‌شود لذا معتقد است: «کوشش ما باید در جستجوی اموری در رابطه با خود باشد نه در رابطه با متعلقات خود، تنها خوبی و خرد یگانه، خویش ماست، در این صورت هر روز خردمند تر و بهتر خواهیم شد.» (آپولوژی ۳۶C)

### نتیجه گیری

اگر به دنبال زندگی اصیل بر مدار خرد هستیم، باید طبق نظر سقراط به جزء الهی روح بنگریم لذا راه شناخت «خود» تفکر در خود است و کسی که در اندیشه روح است باید از هوی و هوس های تن برهد و خود را به زینت های راستین که خود فضایل هستند بیاراید. مرگ حقیقی همین رها شدن های ما در زندگی از متعلقات تن است و در این صورت دیگر ترس و هراسی از مرگ پایان زندگی در این دنیا نخواهیم داشت.

زندگی اصیل زندگی ای است که باتوجه به آن انسان باید با پژوهش در خود به دنبال چیزهایی باشد که متعلق وجود اصیل اوست و از هر امر بیگانه با خود پرهیز کند و این امر میسر نمی شود مگر آنکه اعتقاد به بقای روح و حیات جاودانه آن داشته باشیم و بنابراین زندگی حقیقی در ارتباط با خود زمانی معنا می یابد که زندگی اصیل را در خود اصیلی بیابیم که خردمندی لازمه لاینفک آن است و همواره مردن (رهایی از تن) در طول زندگی دنیا شرط بقای آن همراه با نیک بختی و سعادت در جهان ابدی در جوار نیک مطلق. سقراط تمام آثار افلاطون در ارتباط با خود چنین اندیشید و زندگی کرد و با اشتیاق از مرگ گفت و با آغوش باز آن را پذیرفت و این امر تنها از عهده فیلسوفی بر می آید که تمام مراحل عروج و شهود «خود خویش» را چه قبل از اسارت تن و چه هنگام اسارت تن در عین رهایی از آن طی کرده باشد و اکنون در پی گام نهایی شهود باشد که در رساله *فایدروس* از آن نام برده شده؛ و این مرحله ای است که سقراط *آپولوژی* در آخرین لحظات آن به سر می برد و سقراط *فایدون* آن را در آغوش گرفت و با شوق وصف ناشدنی به سوی آن شتاب کرد و لقب خردمندترین مرد زمان خود را از قول افلاطون به زبان فایدون در تاریخ ماندگار کرد. شاید سقراط هرگز فکر نمی کرد که با یافتن این اصالت، زندگی اصیل خویش را حتی در این دنیا جاودان خواهد کرد.

## فهرست منابع

۱. ارسطو. ۱۳۸۴. *مابعدالطبیعه (متافیزیک)* ترجمه ی لطفی، محمد حسن. تهران: طرح نو
  ۲. افلاطون. ۱۳۸۷. *شش رساله (حکمت سقراط و افلاطون)*. ترجمه ی فروغی، محمد علی. تهران: هرمس
  ۳. افلاطون. ۱۳۸۰. دوره ی آثار افلاطون. ترجمه ی لطفی، محمد حسن. کاویانی، رضا. تهران: خوارزمی
  ۴. برن، ژان. ۱۳۶۳. *افلاطون*. ترجمه ی پور حسینی، ابوالقاسم. تهران: هما
  ۵. بورمان، کارل. ۱۳۸۷. *افلاطون*. ترجمه ی لطفی، محمد حسن. تهران: طرح نو
  ۶. روحی سراجی، غلامحسین. ۱۳۸۹. «بررسی و نقد ادله تجرد و جاودانگی نفس در رساله فایدون افلاطون»، پژوهش های فلسفی- کلامی. شماره ۴۵
  ۷. فتحی، حسن. ۱۳۸۴. «تناظر آرای افلاطون در علم النفس و علم الاخلاق و علم الاجتماع در باب فضایل اخلاقی». مؤسسه علامه، شماره ۵
  ۸. کرسون، آندره. ۱۳۲۸. *فلاسفه بزرگ*. ترجمه ی عبادی، کاظم. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی
  ۹. گاتری، دبلیو. کی. سی. ۱۳۷۷. *تاریخ فلسفه یونان*. ترجمه ی فتحی، حسن. تهران: فکر روز
  ۱۰. گواردینی، رومانو. ۱۳۷۶. *مرگ سقراط (تفسیر چهار رساله افلاطون)*. ترجمه ی لطفی، محمد حسن. تهران: قیام
  ۱۱. مگی. ۱۳۸۲. *مردان اندیشه*. ترجمه ی فولادوند، عزت الله. تهران: طرح نو
  ۱۲. یاسپرس، کارل، ۱۳۵۷. *افلاطون*. ترجمه لطفی، محمد حسن، تهران: خوارزمی
  ۱۳. یگر، ورنر. ۱۳۷۶. *پایدیا*. ترجمه ی لطفی، محمد حسن. تهران: خوارزمی
1. Friis Johansen, Karsten. (1998) *A history of Ancient Philosophy*, Tr. Henric Rosenmeir, Londen & New York:Routledge
  2. Liddell, H. G. and Scott, R. and Jones, H. S. (1973). *A Greek-English Lexicon*, Oxford [=L. S. J. ].
  3. Plato.(1990).Plato, Phaedo,Tr. Gallop, David, Oxford, London.
  4. Plato.(1997). Plato's Phaedrus,Tr. Hackforth, R, Combridge University
  5. Plato.(1955). *Plato's Phaedo*,Tr. Bluck, R. S. Routledge and Kegan Paul, London
  6. Plato. (1997) *Plato Complete works*, Ed By Johan Cooper, Indian Polis And Combridge.
  - 7.Taylor, A. E. (1949). *Plato:The man and His Work*, Methue, London.





## ویژگی‌های اخلاق مدیریت از منظر قرآن کریم

سید حسین تقوی<sup>۱</sup>

### چکیده

قرآن کریم کتاب اخلاق و هدایت بشر در همه عرصه هاست . از آنجا که مدیران در پیشرفت کشور نقش موثری دارند، حال سوال این است که ویژگی های مهم اخلاق مدیریت چیست؟ مدیر چگونه می تواند موفق باشد؟ مدیر در سایه منابع انسانی کارآمد، ماهر، متعهد، با انگیزه و با استعداد می تواند به اهداف خویش نائل شود؛ زیرا منابع انسانی دارای اهمیت راهبردی و حساس هستند، مهارت، رفتار و تعاملات کارکنان، توان بالقوه ای را جهت تهیه و تدوین راهبردی و ابزاری برای اجرای اهداف ایجاد می کند. از سوی دیگر تعامل مدیر با آنان چگونه باید باشد؟ دیدگاه قرآن در بکارگیری نیروها چیست؟ مدیر در شرایط پیچیده و بحرانی چگونه باید با نیروها تعامل داشته باشد تا استفاده و کارایی لازم را داشته باشند؟ دیدگاه قرآن کریم چیست؟ در پژوهش پیش رو با مراجعه به قرآن کریم و با شیوه کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی به ابهامات موجود در این زمینه پاسخ داده شده است.

### کلید واژه ها

قرآن کریم، اخلاق، مدیریت، منابع انسانی، بحران.

## طرح مسأله

امروزه اخلاق مدیریت از پدیده‌ای مهم محسوب می‌گردد و نقش مؤثری در پیشرفت مادی و معنوی کشورها ایفا می‌کند؛ برای اینکه مدیران سرمایه هر سازمان هستند، از این رو مدیریت اخلاقی از ضرورت‌های هر نظام اجتماعی است. پیروزی و شکست تشکیلات بستگی تام به مدیر دارد و گفته اند، عضو حیات بخش هر سازمان، مدیر با اخلاق است.

به ویژه اگر این اخلاق مدیریت مدلی برگرفته از قرآن و سنت پیامبر اسلام (ص) باشد، زیرا دین وی بردین‌ها و حکومت‌های زمان خود در مدتی کوتاه در سایه اخلاق پیامبر (ص) چیره شد و به سرعت در جهان پیش رفت و ملتی واحد و فرمان بردار از ملت پراکنده و پریشان عرب پدید آورد. در اهمیت مدیر همین بس که امام علی (ع) مدیر را بسان نخی می‌داند که از وسط دانه‌های تسبیح می‌گذرد. (امام علی، خطبه ۳) مدیر مانند نخی که مهره‌ها را به هم متصل می‌کند، اجزای مدیریت را در یک محور گرد می‌آورد و به یکدیگر پیوند می‌زند امام علی (ع) می‌فرماید: تدبیر و مدیریت خوب، سرمایه اندک را افزون می‌کند و مدیریت و تدبیر نادرست، سرمایه انبوه را نابود می‌کند. (آمدی، ۱۳۷۷: ۳۵۴)

از آنجا که قرآن کریم، کتاب اخلاق و هدایت و راهنمای بشریت در همه امور زندگی است، بدین جهت برای آشنایی با اخلاق مدیریتی قرآن، تلاشی در حد بضاعت خویش انجام داده ام و با بهره گیری از تفاسیر قرآن کریم و برخی احادیث و کتب دیگر به دسته بندی مطالب فوق در قالب ویژگی های اخلاق مدیریت از منظر قرآن کریم پرداخته‌ام.

## تعریف اخلاق

صورت خلقی ما همین شکل ظاهری ماست که در اختیار ما نبوده، بلکه به همان شکلی که خداوند ما را تصویر کرده - از زشت و زیبا، کوتاه و بلند- متصوّر شده ایم و تا آخر عمر، به همان صورت خواهیم بود.

{او همان کسی است که شما را در رحم (مادران) به هر صورتی که بخواهد تصویر می‌کند.} (سوره آل عمران، آیه ۶)

اما خدای حکیم، صورتگری صورت خلقی ما، که شکل درونی و روحی ماست، را در اختیار ما قرار داده که با اعمال نیک و بد، شکل زیبا یا زشت به آن دهیم.

اخلاق در لغت، جمع «خلق» به معنای خوی، طبع و سرشت است. (فرهنگ عمید) اما در اصطلاح، از واژه خلق یا اخلاق، معانی متفاوتی قصد می‌شود که معروفترین آنها عبارت اند از:

- ۱- مجموعه ملکات نفسانی و صفات و خصایص روحی.
- ۲- سیمای باطنی و صفت راسخ‌نفسانی که به موجب آن، افعال نیک و بد اختیاری، بی‌درنگ

از انسان صادر می‌شود؛ مثلاً کسی که شجاع است، در رویارویی با دشمن، تردید نمی‌کند.  
 ۳- عملی است که از ملکات انسانی - که به قوای نباتی، حیوانی و انسانی مربوط است - بحث می‌کند و او را به فضایل و رذایل اخلاقی آشنا می‌سازد تا بتواند صفات فاضله را کسب کرده و از رذایل بپرهیزد و بدین وسیله، سعادت علمی خود را تکمیل نموده و اعمالی از او سرزند که موجب ستایش در اجتماع گردد.

۴- اخلاق، علم «چه بودن» و «چگونه بودن» است؛ هم چیستی و هم عمل انسان را مشخص می‌کند، و به تعبیر امام خمینی(ره) «اخلاق، علم انسان سازی است».

۵- خُلق ملکه ای بُود که نفس را مقتضی سهولت صدور فعل نماید، بی احتیاج تفکری.

۶- اخلاق رفتار و صفت نفسانی پایدار است.

۷- اخلاق، شاکله یا شخصیت آدمی است. قرآن می‌فرماید:

ای پیامبر! هر کس بر حسب شاکله ذات و طبیعت خود عمل می‌کند. (سوره اسراء، آیه ۸۴)  
 شاکله به معنای خلق و خوبی است که انسان را مقید می‌کند و نمی‌گذارد در آنچه می‌خواهد آزاد باشد، بلکه او را وادار می‌سازد که به مقتضای اخلاقی که شکل گرفته عمل کند. شاکله به معنای هیأت، ریخت، شکل، نیت و طریقت نیز آمده است.

اما نگارنده با توجه به مطالب فوق، اخلاق را این گونه تعریف می‌کند:

دانشی است که از صفات ثابت نفسانی و راه دست یابی به خوبی‌ها و ترک بدی‌ها بحث می‌کند.

### تعریف مدیریت

واژه «اداره» در قرآن و روایات نیامده است. واژه‌های «تدبیر»، «امارت»، «قدرت»، «سیادت»، «سیاست»، «رشد» و «راعی» (رهبری) که در ارتباط با معنای «مدیریت» است، در متون اسلامی آمده است. (دری ۱۳۹۱: ۸؛ سیدی: ۱۳۸۹: ۳۸)

واژه‌های «مدیر» و «مدیریت» عربی‌اند. واژه‌های «مدیر»، «مدیریت» و «اداره» در اصل از مادهٔ دور گرفته شده‌اند که به معنای گردیدن و گرداندن است. در فارسی «مدیریت»، به معنای مدیر بودن است و مدیر به اداره کنندهٔ کار یا مؤسسه گفته می‌شود. معادل واژه «مدیریت» در انگلیسی کلمهٔ «Management» است. معنای مدیریت عبارت است از: مهارت، کنترل، تدبیر، چاره، هدایت، مواظبت، تربیت، مهار، نگاه‌داشتن، متقاعد کردن، موفقیت در مقصود، دست‌یابی به نهایت هر چیزی، همراهی کردن، با دقت رفتار کردن و با ظرافت انجام دادن است. (نجاری، ۱۳۸۵: ۱۷۵)

واژهٔ administer شامل دو جزء (ad+ministrave) به معنای خدمت کردن است. خدمتی که شخصی برای شخص دیگر ارائه می‌کند، می‌تواند یکی از معانی مدیریت باشد. این

معنا کاملاً منطبق با این حدیث از پیامبر اسلام (ص) است: «سَيِّدُ الْقَوْمِ خَادِمُهُمْ»؛ رئیس گروه، خادم آن است» (هندی، ۱۹۷۹، ج ۶: ۷۱۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۵۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۶) تعریف‌های متعددی از مدیریت ارائه گردیده‌است؛ از جمله به چند مورد اشاره می‌کنم:

۱. گلاددن<sup>۱</sup>، مدیریت را چنین تعریف کرده‌است؛ سازماندهی امور مردم و توجه کردن به کارهای آنها. (گلاددن، 18: 1952) وی معنای ساده‌ای از مدیریت را در نظر گرفته است.
۲. فیفنر<sup>۲</sup> به ارتباط بین مدیریت به مثابه یک فعالیت اجتماعی و اهداف گروه معتقد است: مدیریت فعالیت یا عملیاتی است که به ابزار رسیدن به اهداف مشخصی وابسته است و هدف آن یک‌سو کردن رفتار سنجیده و مناسب با اعضای گروه است. (فیفنر، ۱۹۶۱: ۳۹)
۳. مدیریت، هنر انجام دادن کارها از طریق دیگران است. (ماری فالت، به نقل از: الوانی، ۱۳۶۸: ۹)

۴. مدیریت، علم و هنر هماهنگ کردن رهبری و کنترل فعالیت‌های دسته جمعی برای نیل به هدف‌های مطلوب با حداکثر کارایی است. (اقتداری، ۱۳۶۸: ۶۱)
- علم، دانش‌هایی است که تحت نظم و قاعده درآیند و قابل اثبات باشند.  
هنر، مهارت در انجام کاری است که به وسیله تجربه، تکرار و مشاهده به دست آمده باشد. (مقدس و کاشفی، ۱۳۷۰: ۷)
- با توجه به تعریف‌های ارائه شده، تعریف زیر از مقبولیت بیشتری نزد صاحب‌نظران مدیریت برخوردار است:

۵. مدیریت، فرایند به‌کارگیری مؤثر و کارآمد منابع مادی و انسانی در برنامه‌ریزی، سازماندهی، بسیج منابع و امکانات، هدایت و کنترل است که برای دستیابی به اهداف سازمانی صورت می‌گیرد. (رضائیان، ۱۳۶۹: ۶)
- آنچه در پی می‌آید اقسام مدیریت از نظر قرآن است.  
موضوعاتی که در این مجموعه به آنها پرداخته شده است عبارتند از:

### ۱- مدیریت منابع انسانی (Human Resources Management)

مدیریت منابع انسانی را شناسایی، انتخاب، استخدام و تربیت و پرورش نیروی انسانی به منظور نیل به اهداف سازمان تعریف کرده‌اند. (مجموعه مقالات مدیریت منابع انسانی، اعرابی، ص ۱۵۶)

منظور از مدیریت منابع انسانی، تضمین این نکته که سازمان از کارکنان توانمند و ماهر و

1. Gladden

2. Fifner

متعهد و با انگیزه برای تلاش در راستای دستیابی به مزیت رقابتی پایدار برخوردار است. (مجموعه مقالات مدیریت منابع انسانی، اعرابی، ص ۱۵۴)

اگر افراد مناسب استخدام شوند، و در جای مناسب به کار گمارده شوند همه چیز به خوبی پیش خواهد رفت .

۱-۱- ضرورت واگذاری مدیریت به افراد لایق

(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...)<sup>۱</sup>

خداوند فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانشان بدهید.

ملاک عزل و نصب‌ها، باید اهلیت و صلاحیت افراد باشد. کلید خوشبختی جامعه، ریاست افراد لایق و رفتار عادلانه است. و منشأ نابسامانی‌ها، ریاست ناهلان است.

امام علی(ع) می‌فرماید: هر کس خود را در جامعه بر دیگران مقدم بدارد، در حالی که بداند افراد لایق‌تر از او هستند، قطعاً به خدا و پیامبر(ص) و مؤمنان خیانت کرده است.

۱-۲- شایسته‌سالاری حتی در مورد زبردستان

(إِنَّ وَّلِيَّ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَ هُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ)<sup>۲</sup>

پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: سرپرست من خدایی است که این کتاب آسمانی را نازل کرده است و او همه صالحان را سرپرستی و هدایت می‌کند.

رعایت اصل شایسته‌سالاری در مورد زبردستان نیز لازم است. خداوند کسانی را که شایسته هستند، سرپرستی می‌کند.

۱-۳- برتری در سازمان براساس شایستگی

(إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ غُصْبَةٌ...)<sup>۳</sup>

برادران گفتند: یوسف و برادرش بنیامین نزد پدرمان از ما محبوب‌ترند، در حالی که ما گروهی نیرومند هستیم.

تبعیض با تفاوت یکسان نیست. تبعیض، برتری دادن بدون دلیل است و تفاوت، برتری بر اساس لیاقت. برتری دادن افراد بر اساس لیاقت‌هایشان در رده‌های مدیریتی، اصلی معقول و تأیید شده است.

گروه‌گرایی، اگر بدون رهبری صحیح باشد و جهت‌گیری منفی و مخرب پیدا کند باید شدیداً کنترل شود؛ زیرا عوامل سقوط را سریع‌تر فراهم می‌کند. برادران حضرت یوسف به همین

۱ . نساء، آیه ۵۸.

۲ . اعراف، آیه ۱۹۶.

۳ . یوسف، آیه ۸.

دلیل دچار انحراف شدند و هنگامی که تحت نظارت و هدایت یوسف قرار گرفتند از اشتباهات خود بازگشتند.

۴-۱- اعمال نظر شخصی مدیر در انتصاب‌های مهم  
(وَ إِذْ عَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ ...)<sup>۱</sup>  
خداوند در یادآوری جنگ احد به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: آن صبحی که از خانه‌ات خارج شدی و مؤمنان را برای جنگ در جایگاه خودشان قرار دادی.  
انتصاب افراد برای جایگاه‌های استراتژیک و حساس بر عهده مدیر است. مدیر باید مستقیماً در انتخاب آنان، اعمال نظر کند.

۵-۱- ارتقای سازمانی و اعطای پست براساس عملکرد  
(وَ لِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا ...)<sup>۲</sup>  
در قیامت، برای هر کس به میزان عمل، رتبه و درجه قرار داده شده است  
ارتقای سازمانی و اعطای پست‌ها و مناصب باید بر اساس میزان عملکرد مثبت و نتیجه ارزیابی عملکرد افراد صورت گیرد.

۶-۱- ملاک ارتقا، تلاش و لیاقت است  
(تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ ...)<sup>۳</sup>  
آنها امتی بودند که درگذشتند و دستاورد آنها مربوط به تلاش خودشان است و دستاورد شما نیز مربوط به تلاش خودتان است.

معیار ارزش گذاری در موفقیت افراد، میزان تلاش آنان است.  
(وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ...)<sup>۴</sup>  
به فرشتگان دستور دادیم بر آدم سجده کنند.  
لیاقت از سابقه مهم‌تر است. فرشتگان که سال‌ها خداوند را عبادت می‌کردند، باید برای انسان تازه به دوران رسیده، اما لایق، سجده کنند. ارتقای سازمانی نیز باید بر مبنای شایستگی و لیاقت باشد و سابقه داشتن، کافی نیست.

۷-۱- ترفیع به موقع و تدریجی  
(وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ)<sup>۱</sup>

۱. آل عمران، آیه ۱۲۱.

۲. احقاف، آیه ۱۹.

۳. بقره، آیه ۱۳۴.

۴. بقره، آیه ۳۴.

و چون یوسف به رشد و قوت رسید، به او حکم (نبوت) و علم دادیم و این‌گونه پاداش نیکوکاران را می‌دهیم.

ترفیع افراد باید در وقت خود صورت پذیرد؛ چون اگر زودتر باشد فرد به صلاحیت لازم نرسیده است و اگر دیرتر باشد انگیزش افراد را کاهش می‌دهد.

(عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا...)<sup>۲</sup>

عزیز مصر به همسرش گفت: یوسف را به چشم برده نگاه نکن، امید است در آینده به ما سود برساند (در امور خانه، ما را کمک کند) یا او را به فرزندى بگیریم.

هیچ‌گاه زیردستان را نباید دست کم گرفت، چون ممکن است توانایی رشد و طی مدارج عالی را داشته باشند. یوسف برده، پادشاه شد.

۸-۱- آزمایش برای انتصاب به مقام

(وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...)<sup>۳</sup>

خداوند، حضرت ابراهیم را مورد آزمایش قرار داد و او همهٔ آزمون‌ها را با موفقیت گذراند. برای منصوب کردن افراد به مقامات، گزینش و آزمایش لازم است؛ چنان‌که خداوند برای انتصاب حضرت ابراهیم به امامت او را آزمود.

پست‌ها و مسئولیت‌ها باید تدریجاً و پس از موفقیت در مراحل مختلف به افراد واگذار شود؛ چنان‌که حضرت ابراهیم پس از گذراندن مرحله نبوت و موفقیت در آزمایش‌ها، به مقام امامت رسید.

۹-۱- انتخاب و معرفی افراد شایسته برای واگذاری مسئولیت

(وَ يٰصِيقُ صَدْرِي وَ لَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَارُونَ... فَأَذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ)<sup>۴</sup>

موسی به خداوند گفت: سینه‌ام تنگ می‌گردد و زبانم باز نمی‌شود، پس هارون را نیز رسالت بده تا مرا یاری کند. خداوند فرمود: تو و هارون همراه با معجزات حرکت کنید و به سراغ فرعون بروید که ما با شما هستیم و به گفت‌وگوهای شما شنوا و آگاهیم.

مدیران باید انسان‌های شایسته را برای تصدی مسئولیت‌ها معرفی کنند.

(وَ اخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا...)<sup>۵</sup>

۱. یوسف، آیه ۲۲.

۲. یوسف، آیه ۲۱.

۳. بقره، آیه ۱۲۴.

۴. شعراء، آیه ۱۳-۱۵.

۵. اعراف، آیه ۱۵۵.

حضرت موسی برای رفتن به میعادگاه خداوند، هفتاد نفر را انتخاب کرد. افرادی که به پست‌های حساس و اصلی منصوب می‌شوند، باید حتماً گزینش شوند تا صلاحیت‌های لازم را داشته باشند. هر کسی در هر سطحی نمی‌تواند در جایگاه تصمیم‌گیری قرار گیرد.

(لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا)؛<sup>۱</sup>

همه به اندازه توانشان مکلف هستند.

تفویض مسئولیت به زیردستان باید بر اساس توانایی‌هایشان باشد و به همان مقدار از ایشان انتظار داشت.

۱۰-۱- شایستگی، شرط واگذاری مسئولیت

(وَ كَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَ أَهْلَهَا)؛<sup>۲</sup>

خداوند، آرامش خود را بر دل‌های مؤمنان فرو فرستاد، زیرا آنان به رعایت تقوا سزاوارتر و اهل آن بودند.

اهلیت یعنی دارا بودن شرایط احراز مسئولیت. اولویت یعنی داشتن امتیاز ویژه.

(قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْاْ أَيْكُمُ يَاتِنِي بِعَرْشِيْهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمَانًا قَالَ عَفْرِيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَّقَامِكَ وَ إِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيْ أَمِيْنٌ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ)؛<sup>۳</sup>

حضرت سلیمان به نیروهای خود گفت: کدام یک از شما می‌تواند تخت پادشاهی ملکه سبا را قبل از آمدن او، در این مکان حاضر کند؟

یکی از جنیان پیش آمد و گفت: من این کار را انجام می‌دهم پیش از این که از جای بلند شوی و من قطعاً در انجام این کار هم قدرت دارم و هم مورد اعتمادم.

یکی از کسانی که از علم الهی بهره‌ای داشت گفت: من آن را قبل از آن که پلک بر هم بزنی می‌آورم.

یکی از وظایف مدیران در راستای حفظ نشاط اجتماعی سازمان و زمینه‌سازی برای شکوفایی استعداد‌های کارکنان، فراهم‌سازی میدان رقابت سالم بین کارکنان است.

سرعت در انجام مأموریت، قدرت و توانایی بر انجام کامل مأموریت و امین بودن در به‌کارگیری روش صحیح و درست در انجام مأموریت، سه شرط اساسی برای واگذاری مأموریت‌ها

۱. بقره، آیه ۲۳۳.

۲. فتح، آیه ۲۶.

۳. نمل، آیه ۳۸-۴۰.



است.

بیان توانایی‌ها، در صورتی که موجب فخرفروشی نباشد، لازم است، تا بهترها از خوبها بازشناخته شوند و کارها به دست متخصصان واگذار گردد.

(وَ اذْكُرْ عِبَادَنَا اِبْرَاهِيمَ وَ اسْحٰقَ وَ يَعْقُوبَ اُولٰٓئِیْ اَلْاٰیْدِیْ وَ الْاَبْصَارِ)؛<sup>۱</sup>

از پیامبران پیشین، ابراهیم و یعقوب و اسحاق، یادکن که دارای قدرت و بصیرت بودند. رهبران و مدیران باید دارای قدرت (برای انجام مسئولیت) و بصیرت (برای شناخت مسئولیت) باشند.

(قَالَ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰهُ عَلَیْكُمْ وَ زَاوَهُ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ...)<sup>۲</sup>

پیامبرشان گفت: خداوند، طالوت را به فرماندهی شما برگزید، زیرا توان علمی و جسمی لازم برای این مسئولیت را دارد.

قدرت علمی و توانایی جسمی برای انجام مأموریت، دو شرط لازم برای مدیران است.

(اِنَّ رَبَّكَ حَكِیْمٌ عَلِیْمٌ)؛<sup>۳</sup>

پروردگارت حکیم و داناست.

علم و حکمت، دو شرط لازم برای تدبیر و مدیریت امور است. کلمه «رب» در لغت به معنای مربی آمده است.

(رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ)؛<sup>۴</sup>

نامت را به نیکویی، بلند آوازه کردیم.

در مسئولیت‌های حساس و کلیدی، خوش‌نامی، ضروری است.

(وَ اٰخِیْ هَارُوْنُ هُوَ اَفْصَحُ مِنْیْ لِسَانًا فَاَرْسَلْنٰهُ مَعِیْ ...)<sup>۵</sup>

موسی گفت: خدایا، برادرم هارون را که بیانش از من شیواتر است، همراه من بفرست. لازم نیست مدیران در همه جهات و تخصص‌ها برترین باشند، بلکه باید من حیث المجموع

لایق باشند، با این که موسی پیامبر اولوالعزم است ولی سخنوری هارون از او بهتر است.

(وَ اِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ النَّبِیِّیْنَ لَمَّا اَتٰتِیْكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا

۱ . ص، آیه ۴۵.

۲ . بقره، آیه ۲۴۷.

۳ . انعام، آیه ۸۳.

۴ . انشراح، آیه ۴.

۵ . قصص، آیه ۳۴.

مَعَكُمْ لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ...<sup>۱</sup>؛

خداوند از پیامبران پیشین پیمان گرفت که هرگاه علم و حکمت به شما دادم و سپس پیامبری آمد که آن مطالب را تصدیق می‌کرد، به او ایمان آورید و او را یاری کنید.

در مدیریت اسلامی، لازمه سپردن مسئولیت‌ها، پیمان گرفتن است.

۱۱-۱- اعلام توانایی‌ها و نقاط ضعف خود برای پذیرش مسئولیت

(إِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِي أَمِينٌ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ...)<sup>۲</sup>؛

یکی از جنیان در جواب سلیمان برای احضار تخت ملکه سبأ پیش آمد و گفت: من این کار را انجام می‌دهم پیش از این که از جای بلند شوی و من قطعاً در انجام این کار هم قدرت دارم و هم مورد اعتمادم.

یکی از کسانی که از علم الهی بهره‌ای داشت گفت: من آن را قبل از آن که پلک بر هم بزنی می‌آورم.

یکی از وظایف مدیران در راستای حفظ نشاط اجتماعی سازمان و زمینه‌سازی برای شکوفایی استعدادهای کارکنان، فراهم‌سازی میدان رقابت سالم است.

سرعت در انجام مأموریت، قدرت و توانایی بر انجام کامل مأموریت و اطمینان بودن در به‌کارگیری روش صحیح در انجام مأموریت، سه شرط اساسی برای واگذاری مأموریت‌ها است.

بیان توانایی‌ها، در صورتی که موجب فخرفروشی نباشد، لازم است؛ تا بهترها از خوب‌ها بازشناخته شوند و کارها به دست و متخصصان واگذار گردد.

(قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ)<sup>۳</sup>؛

یوسف گفت: مرا بر خزانه‌داری این سرزمین بگمار، که من امانت‌دار و دانا هستم. در به‌کارگیری افراد لایق، علاقه شخصی افراد باید در نظر گرفته شود. یوسف، علاقه داشت خزانه‌دار گردد.

وقتی در کاری مهارت دارید، با اعتماد به نفس آن را بپذیرید.

در هر موقعیتی که فرد قرار دارد باید به نظرات کارشناسان و مشاوران اطمینان توجه کند باشد.

پیشنهاد یوسف(ع) پذیرفته شد.

(وَ أَنَا لَكُمْ ناصِحٌ أَمِينٌ)<sup>۱</sup>؛

۱. آل عمران، آیه ۸۱.

۲. نمل، آیه ۳۹-۴۰.

۳. یوسف، آیه ۵۵.

قرآن از زبان پیامبر(ص) می‌فرماید: من برای شما خیر خواه و امین هستم. بیان ویژگی‌های مثبت خود، در موارد ضرورت و آن‌جا که برای دیگران سازنده باشد، مانعی ندارد.

(ما أذرى ما يفعلُ بى وَ لا يكُمُ...)<sup>۲</sup>

این آیه از زبان حضرت محمد(ص) می‌فرماید: من نمی‌دانم که با من و شما چگونه رفتار خواهد شد

یکی از ویژگی‌های مدیران در نظام اسلامی، صداقت است؛ تا آن‌جا که چیزی را نمی‌دانند و یا توان انجام آن را ندارند، با صداقت می‌گویند: از حدّ دانش یا توان من خارج است.

(وَيُضِيقُ صَدْرِي وَ لا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ ... فَادْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ)<sup>۳</sup> موسی به خداوند گفت: سینه‌ام تنگ می‌گردد و زبانم باز نمی‌شود، پس هارون را نیز رسالت بده تا مرا یاری کند. خداوند فرمود: تو و هارون همراه معجزات حرکت کنید و به سراغ فرعون بروید که ما با شما هستیم و به گفت‌وگوهای شما شنوا و آگاهیم.

ظرفیت افراد متفاوت است. جز خداوند، همه افراد محدودیت دارند و ممکن است در شرایطی گرفتار فشارهایی شوند. موسی به خدا گفت: سینه‌ام تنگ شده است. رهبری و مدیریت به سعه صدر نیاز دارد.

هنگام پذیرش مسئولیت، لازم است مدیر نقاط ضعف خود را بیان کند و صراحت و صداقت به خرج دهد.

۱۲-۱- تعیین مدیر هر صنف از خود آن صنف

(وَ لَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ بَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا...)<sup>۴</sup>

خداوند از بنی اسرائیل پیمان گرفت، سپس از میان آنها دوازده سرپرست برای دوازده طایفه برانگیخت.

سرپرست هر صنف بهتر است از همان صنف انتخاب شود تا مشکلات و مسائل آنها را بیشتر درک کند. مثلاً اگر قرار است برای بیمارستانی مدیر انتخاب شود بهتر است پزشک باشد.

(وَ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ)<sup>۵</sup>؛ از این که بیم‌دهنده‌ای از خودشان آمده است تعجب

۱. اعراف، آیه ۶۸

۲. احقاف، آیه ۹.

۳. شعرا، آیه ۱۵-۱۳.

۴. مائده، آیه ۱۲.

۵. ص، آیه ۴.

کردند .

(وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا)؛<sup>۱</sup> و به سوی قوم عاد، برادرشان هود را فرستادیم.

(وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا)؛<sup>۲</sup> و به سوی مدین، برادرشان شعیب را فرستادیم.

۱۳-۱- انتخاب مدیران ارشد از میان مدیران رده پایین با توجه به تخصص آنان  
(عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا...)<sup>۳</sup>؛

عزیز مصر به همسرش گفت: یوسف را به چشم برده نگاه نکن، امید است در آینده به ما سود برساند(در امور خانه، ما را کمک کند) یا او را به فرزندى بگیریم.

تصمیم‌های مهم را پس از ارزیابی و به صورت مرحله‌ای اتخاذ کنید. اول، یوسف به عنوان کمک در کار خانه و سپس به عنوان فرزند برگزیده شد.

طی کردن هر مدیریتی باید مرحله به مرحله صورت پذیرد. در انتخاب مدیران رده‌های بالاتر، از مدیران رده پایینی استفاده شود که پله‌های هرم را طی کرده‌اند.

۱۴-۱- آموزش و هدایت تدریجی

(لِيُنَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا)<sup>۴</sup>؛

خداوند در جواب کسانی که می‌گفتند: چرا قرآن یکباره نازل نمی‌شود و آیه به آیه فرود می‌آید، می‌فرماید: قرآن را به تدریج نازل کردیم تا این ارتباط دایمی باعث دلگرمی پیامبر(ص) شود.

آموزش کارکنان باید مرحله به مرحله و به تدریج پیگیری شود.

۱۵-۱- ضرورت تدبیر مدیر برای معیشت افراد زیردست

(أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا)<sup>۵</sup>؛

خداوند در بیان ویژگی‌های یهودیان می‌فرماید: اگر حکومت در دستشان بود ذره‌ای از اموال و دارایی‌ها را به مردم نمی‌دادند و همه را برای خود برمی‌داشتند.

۱۶-۱- عدم واگذاری مدیریت به افراد بی‌ایمان و طرد متخلفان در هر مقام

(لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...)<sup>۶</sup>؛

۱ . هود، آیه ۵۰.

۲ . هود، آیه ۸۴.

۳ . یوسف، آیه ۲۱.

۴ . فرقان، آیه ۳۲.

۵ . نساء، آیه ۵۳.

۶ . آل عمران، آیه ۲۸.

نباید سرپرست مؤمنان از غیر خودشان باشد.

در جامعه اسلامی، ایمان داشتن، شرط اصلی برای انتخاب مدیر و سرپرست است و پست‌های کلیدی (همچون مدیریت) نباید به افراد بی‌ایمان واگذار شود؛ چون امکان سوء استفاده در این سمت‌ها فراوان است.

(قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي...)<sup>۱</sup>

هنگامی که لشکر بنی‌اسرائیل حرکت کرد، (طلوت) به سربازان خود گفت: رودخانه‌ای بین راه است که هرکس از آن آب بنوشد، دیگر در سپاه من جایی ندارد.

مدیر باید نیروهای کارآمد را از نیروهای ناکارآمد جدا سازد، تا بتواند نیروهای غیر مفید را از مجموعه طرد کند حضور نیروهای ضعیف باعث سست شدن سایر نیروها می‌گردد.

(وَ لَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا نَصِيرٍ)<sup>۲</sup>

خداوند به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: اگر از آنان (یهودیان و مسیحیان) پیروی کنی در حالی که راه درست را به تو نشان داده‌ایم، رابطه‌ات با خداوند قطع خواهد شد.

پس از ابلاغ وظایف هر فرد، در برخورد با تخلف نباید هیچ تسامح و تساهلی به خرج داد؛ همان‌طور که خداوند حتی نسبت به پیامبرش بدون ملاحظه و با کمال قاطعیت برخورد می‌کند.

(وَ لَا تَطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرَفِينَ)<sup>۳</sup>

ای مؤمنان، از اسرافکاران فرمان نبرید.

اسرافکاران نباید مدیریت شوند. حیف و میل کردن منابع سازمان و تجمل‌گرایی، عامل مرگ زودرس در چرخه عمر سازمان‌هاست. اسراف بیت‌المال از گناهان کبیره است.

(يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ...)<sup>۴</sup>

ای همسران پیامبر، هر کس از شما گناهی آشکار مرتکب شود عذابش دوچندان است. در تشویق و تنبیه کارکنان، به پست و مقام و انتسابات آنان نباید توجه کرد و هر متخلفی

باید مجازات شود؛ اگر چه از نزدیکان مدیر دستگاه باشد.

۱۷-۱- عدم اعتماد سریع به افراد بد سابقه

(قَالَ هَلْ أَمَنَّكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمَنَّكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلِ...)<sup>۵</sup>

۱. بقره، آیه ۲۴۹.

۲. بقره، آیه ۱۲۰.

۳. شعرا، آیه ۱۵۱.

۴. احزاب، آیه ۳۰.

۵. یوسف، آیه ۶۴.

هنگامی که پسران یعقوب از پدرشان خواستند برادر یوسف (بنیامین) را همراه خود به مصر ببرند، یعقوب گفت: آیا شما را بر او امین بدانم؟ همان‌گونه که نسبت به برادرش یوسف به شما اطمینان کردم؟!

اعتماد سریع به افراد بد سابقه در سپردن مسئولیت، جایز نیست.

۱۸-۱- بیان دلیل عزل و نصب‌ها و مجازات بخاطر عبرت دیگران  
(وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ)<sup>۱</sup>

و چون یوسف به رشد و قوت رسید، به او حکم (نبوت) و علم دادیم و این‌گونه پاداش نیکوکاران را می‌دهیم.

ترفع افراد باید در وقت خود صورت پذیرد؛ چون اگر زودتر باشد فرد به صلاحیت لازم نرسیده است و اگر دیرتر باشد انگیزش افراد را کاهش می‌دهد.

دلیل عزل و نصب‌ها را برای دیگران باید بیان کرد تا فضای رقابت در سازمان حاکم شود؛ چنان که خداوند دلیل نصب یوسف را نیکوکار بودن او شمرده است.

(ذَلِكُمْ بِأَنَّكُمْ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَغَرَّتْكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا...)<sup>۲</sup>

این عذاب شما به خاطر آن است که آیات خدا را مسخره گرفتید و زندگی دنیا مغرورتان کرد.

دلیل تنبیه و توبیخ باید به اطلاع متخلفان برسد تا بتوانند خود را اصلاح کنند.

(وَلِيُشْهَدُوا عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ)<sup>۳</sup>

هنگام اجرای حدّ بر زن و مردی که مرتکب گناه اخلاقی شده‌اند، عده‌ای از مردم حضور داشته باشند و کیفر آنان را مشاهده کنند.

مجازات متخلفان در سازمان باید به گونه‌ای باشد که دیگران از آن عبرت گیرند؛ زیرا مجازات، علاوه بر تنبیه فرد متخلف، هدف تربیتی سازمانی و عمومی را به دنبال دارد.

(وَ الَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ)<sup>۴</sup>

کسی که در انجام گناه نقش اصلی را ایفا کرده است، عذاب بزرگ و مجازات سنگینی در انتظارش است.

تنبیه و توبیخ باید متناسب با میزان نقش افراد در تخلف باشد. کسی که نقش محوری

۱ . یوسف، آیه ۲۲.

۲ . جاثیه، آیه ۳۵.

۳ . نور، آیه ۲.

۴ . نور، آیه ۱۱.

داشته است قطعاً مجازات بیشتری نسبت به دیگران خواهد داشت.

۱۹-۱- تنبیه شدید و اخراج  
(قَالَ فَأَخْرَجُ مِنْهَا فَايْنِكَ رَجِيمٌ)؛<sup>۱</sup>

خداوند به ابلیس (شیطان) فرمود: از این درگاه بیرون برو. در برخورد با تخلفاتی که موجب تجرّی (جسارت بر خلاف کردن) دیگران می‌شود یا آن قدر بزرگ است که بخشش آن بی‌قانونی را به دنبال می‌آورد، برای حفظ سازمان، اخراج و تنبیه شدید متخلف، لازم است.

۲۰-۱- واگذاری مسؤلیت جدید به افراد متخلف برای بازسازی نیروها  
(فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَّيْتُ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ)؛<sup>۲</sup>  
پس یونس را به دریا افکندند و ماهی بزرگی او را بلعید. یونس خود را سرزنش کرد و در شکم ماهی به تسبیح خداوند پرداخت. پس اگر از تسبیح‌گویان نبود تا روز قیامت در شکم ماهی می‌ماند.

رهبران و مدیران نباید از زیر کار شانه خالی کنند؛ چه بسا که از چاله درآمده به چاه افتند. حضرت یونس به خیال رهایی از گرفتاری، از مردم فاصله گرفت، اما در فشار معده نهنگ به فریاد استغاثه درآمد.

(وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ)؛<sup>۳</sup>

خداوند پس از بیان داستان حضرت یونس و زندانی شدن او در شکم نهنگ و استغفار او که منجر به نجات و رهایی او شد، می‌فرماید: او را به سوی امتی دیگر که تعدادشان بالغ بر ۱۰۰/۰۰۰ نفر یا بیشتر بود فرستادیم تا آنان را به سوی خدا دعوت کند.

در مدیریت منابع انسانی، بهتر است به جای دفع نیروها، با تذکر ضعفاها به بازسازی آنها پرداخته شود تا دوباره به کارگیری شوند؛ البته اگر قابلیت بازسازی و اصلاح را داشته باشند.

## ۲- مدیریت بحران (Crisis Management)

بحران عبارت است از: وضعیتی که نظم سیستم اصلی یا قسمت‌هایی از آن را مختل کرده و پایداری آنرا برهم بزند، بحران وضعیتی است که تغییری ناگهانی در یک یا چند قسمت پدید آید که معمولاً افراد دچار سردرگمی، دستپاچگی و اشتباه می‌شوند و حرفها بر خلاف جهت منافع خود و سازمان می‌شود. (مدیریت بحران، سید مهدی هاشمی، ص ۱۶۸)

۱. ص، آیه ۷۷.

۲. صافات، آیه ۱۴۳-۱۴۴.

۳. صافات، آیه ۱۴۷.

مدیریت بحران سعی می‌کند در شرایط دشوار، سازمان را در موفقیت مطلوب خود حفظ کند. پیش‌بینی منظم حوادث نامطلوب و آمادگی برای کنترل عوامل داخلی و خارجی که منافع سازمان را تهدید می‌کند، در مورد مدیریت بحران اهمیت دارد. مدیریت بحران به عنوان یک رشته علمی در حوزه مدیریت استراتژیک قرار می‌گیرد.

۱-۲- تشریح وضعیت بحران و ارائه راه حل

(قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ)؛<sup>۱</sup>

یوسف گفت: هفت سال پی در پی کشت کنید و آنچه را درو کردید، جز اندکی را که می‌خورید، در خوشه‌اش کنار بگذارید.

تشریح وضعیت بحران، از جمله وظایف مهم مدیریت بحران است و ارائه راه حل (طرح و برنامه) برای خروج از وضعیت بحرانی نیز از وظایف ایشان است.

برنامه‌ریزی در تولید و صرفه‌جویی در مصرف برای ایجاد پشتوانه، ضرورت برای کشورهای در حال توسعه است. مهمترین راهکار در شرایط محاصره و تحریم و قحطی اقتصاد مقاومتی است یعنی بدون اینکه حتی فشار از بیرون باشد حاکمیت خود را از درون مدیریت کند.

در برنامه‌ریزی و نظارت بر مصرف، سهم نسل آینده حفظ و مراعات شود.

طرح‌ها باید قابلیت عملی شدن داشته باشد. بهترین راه ذخیره‌سازی گندم بدون سیلو و انبار، واگذارن گندم در خوشه‌اش بود تا دچار فساد زودرس نشود که در این صورت به مدت هفت سال سالم باقی می‌ماند ولی گندم بدون خوشه در سیلو بیش از چهار سال باقی نمی‌ماند.

۲-۲- ضرورت حضور پررنگ مدیر در شرایط بحرانی

(إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ ...)؛<sup>۲</sup>

به یاد بیاورید هنگامی که در جنگ احد فرار می‌کردید و به هیچ فردی توجه نمی‌کردید، در حالی که پیامبر (ص) شما را فرا می‌خواند.

در صحنه‌های حساس و مشکلات خطرآفرین سازمان، افراد سست و ترسو خود را کنار خواهند کشید.

دستورهای مدیر در لحظه‌های حساس، موجب به حرکت درآمدن ترسوها و سست‌ها

نمی‌شود. از این‌رو، نباید پست‌های کلیدی را به آنان سپرد.

آنجا که مشکلات و سختی‌ها جلوه‌گر می‌شود، مدیر باید حضوری پررنگ‌تر داشته باشد.

۱. یوسف، آیه ۴۷.

۲. آل عمران، آیه ۱۵۳.



۳-۲- استحکام سازمان، حتی در صورت نبودن مدیر در برهه‌ای از زمان  
 (مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ...)<sup>۱</sup>  
 خداوند در بیان ضعف‌های جنگ احد و توبیخ کسانی که شایعه شهادت حضرت محمد(ص)  
 را انتشار دادند، فرمود: محمد(ص) پیامبری است که قبل از او هم پیامبرانی آمده و رفته‌اند، پس  
 آیا اگر او بمیرد یا کشته شود، شما به وضعیت گذشته خود برمی‌گردید؟  
 رویه‌های سازمانی باید چنان تشکّل و انسجامی داشته باشند که حتی نبودن مدیر و رهبر  
 در برهه‌ای از زمان، ضربه‌ای به سازمان نزند.

۴-۲- پیش‌بینی مشکلات و بررسی آن با مدیر ارشد  
 (قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ)<sup>۲</sup>  
 بعد از فرمان خدا به موسی جهت رفتن نزد فرعون، موسی در بیان مشکلات کار می‌گوید:  
 پروردگارا، من یکی از فرعونیان را کشته‌ام، پس می‌ترسم که مرا(به قصاص او) به قتل رسانند.  
 در پذیرش مسئولیت‌ها، شایسته است موانع و مشکلات قابل پیش‌بینی با مدیر مافوق  
 مطرح و ارزیابی شود.

(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ)<sup>۳</sup>  
 و این چنین است که برای هر یک از پیامبران، دشمنانی از بدکاران مقرر داشتیم.  
 ۵-۲- ضرورت استقامت همگانی(مدیر و زیردستان)  
 (فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَ مَنِ تَابَ مَعَكَ وَ لَا تَطْغَوْا...)<sup>۴</sup>  
 ای پیامبر، در راه خدا استوار باش و در برابر سختی‌ها مقاومت کن و پیروانت را نیز به این  
 استقامت، دستور بده و از دستورها سرپیچی نکن.

در پایداری بر مشکلات، مدیر باید پیشگام و اسوه استقامت باشد.  
 پایداری مدیران، بدون همراهی کارکنان، بی‌نتیجه است.  
 مدیران و رهبران، باید در مسیر اعتدال حرکت کنند و از افراط و تفریط بپرهیزند.

۶-۲- آمادگی برای مقاومت در برابر مخالفت‌ها  
 (وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينِ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ...)<sup>۵</sup>

۱. آل عمران، آیه ۱۴۴.

۲. قصص، آیه ۳۳.

۳. فرقان، آیه ۳۱.

۴. هود، آیه ۱۱۲.

۵. انعام، آیه ۱۱۲.

ای پیامبر، اینان تنها در برابر تو به لجاجت پرداخته‌اند، بلکه برای هر پیامبری، دشمنانی از شیطان‌های انسانی و جنی قرار دادیم.

مدیران باید برای مخالفت‌ها آماده باشند و بدانند که در برابر هر تغییر و اصلاحی، مقاومت و مخالفت صورت می‌گیرد.

۷-۲- رعایت صرفه جویی

(الا قلیلا مما تاکلون)؛<sup>۱</sup>

جز اندکی را که می‌خورید.

عادت بر کم خوری و عدم اسراف و ریخت و پاش، بهترین راهکار مقاومت در برابر دشمن است.

طبق این آیه ملاحظه می‌شود که دستور مدیریتی حضرت یوسف این بود که باید گندم‌ها را در خوشه نگهداری کنند و مقدار کمی را به مصرف برسانند و در شرایط بحرانی و کمبود و قحطی و فشار باید مردم به حداقل قناعت کنند و از ریخت و پاش و اسراف جلوگیری کنند.

۸-۲- شرح صدر

(الم نشرح لک صدرک)؛<sup>۲</sup>

آیا ما به تو شرح صدر و سینه گشاده ندادیم.

ابزار وسیله ریاست و مدیریت تحمل و بردباری و سینه‌ای باز را می‌طلبند در بحران‌ها مدیر باید این چنین باشد، یعنی زود جوش نیاورد و خونسردی را حفظ نماید، چنانکه حضرت ابراهیم به گفته قرآن به تنهایی یک امت بود یعنی همه کارایی و بردباری یک ملت را به تنهایی داشت.

### نتیجه‌گیری

از نظر دانشمندان، علم مدیریت گونه‌های مختلفی دارد، ما در این مقاله به سه مورد از آن با بهره‌گیری از قرآن کریم پرداخته‌ام و به این نتیجه رسیده‌ام که در مدیریت علمی بیشترین تأکید بر روی بهره‌وری و ارزش افزوده است ولی در فرهنگ قرآن ضمن اینکه به رفاه عامه و عدالت اجتماعی توجه شده اما تکیه گاه اصلی آن این است که مدیر و کارکنان و منابع انسانی، بندگان خدایند و مدیر و کارکنان باید خود را در پیشگاه خدا مسئول بدانند و در انجام وظیفه کوتاهی نکنند و خدا را در همه حال حاضر و نگهبان خود بدانند.

۱. یوسف، آیه ۱۶۲.

۲. انشراح، آیه ۱.

## فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- دشتی، علی، نهج البلاغه، ۱۳۸۴، قم، انتشارات الهادی، چاپ بیست و هشتم
- ۳- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۳۹، تفسیر مجمع البیان، بیروت، نشر داراحیاء تراث الاسلامی
- ۴- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ق، بحارالانوار، بیروت، موسسه الوفاء
- ۵- هندی، علاءالدین، ۱۹۸۵م، کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، بیروت، مؤسسه الرساله
- ۶- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ هفتم
- ۷- مقدس، جلال - کاشفی، مجتبی، ۱۳۷۰، مدیریت، تهران، کتابخانه فروردین، چاپ پنجم
- ۸- نجاری، رضا، ۱۳۸۵، مبانی مدیریت اسلامی، انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ اول
- ۹- قرآن و مدیریت ۲، ۱۳۸۹، مجموعه مقالات، بنیاد پژوهش‌های قرآن و حوزه و دانشگاه، تهران، موسسه نشر شهر، چاپ اول
- ۱۰- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۲، مکارم الاخلاق، قم، انتشارات شریف رضی
- ۱۱- دشتی، علی، نهج البلاغه، ۱۳۸۴، قم، انتشارات الهادی، چاپ بیستم و هشتم
- ۱۲- اقتداری، علی محمد، ۱۳۶۸، سازمان و مدیریت، انتشارات مولوی، چاپ بیستم
- ۱۳- الوانی، سید مهدی، ۱۳۸۴ مدیریت در اسلام، پژوهشکده حوزه و دانشگاه
- ۱۴- رضائیان، علی، ۱۳۶۹، اصول مدیریت، تهران، انتشارات سمت، چاپ ششم
- ۱۵- الموسوی، محسن باقر، ترجمه سیدی، ۱۳۸۹، مدیریت و نظام اداری از دیدگاه امام علی، قدس رضوی
- ۱۶- الآمدی، عبدالواحد التمیمی، ۱۳۶۶، غررالحکم و دررالکلم، الطبعة الأولى، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
- ۱۷- قرآنی، محسن، ۱۳۷۵، ۳۰۰ اصل در مدیریت اسلامی، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن
- ۱۸- قرآنی، محسن، ۱۳۸۴، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ چهارم
- ۱۹- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، تفسیر تسنیم، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء
- ۲۰- رضاییان، علی، ۱۳۷۹، مدیریت رفتار سازمانی، سمت: تهران
- ۲۱- پرهیزگار، کمال، ۱۳۶۸، روابط انسانی در مدیریت، انتشارات اشراقی
- ۲۲- پالهرسی و کنث بلانچارد، ترجمه دکتر علی علاقه بند، مدیریت رفتار سازمانی، چاپ هفتم، چاپخانه سپهر تهران
- ۲۳- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۴۰، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه
- ۲۴- حسینی، افضل السادات، ۱۳۸۷، ماهیت خلاقیت و شیوه‌های پرورش آن، چاپ چهارم، انتشارات آستان قدس رضوی
- ۲۵- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۰، المیزان، انتشارات اسماعیلیان، قم، چاپ سوم
- ۲۶- اعرابی، سید محمد، ۱۳۹۰، مدیریت منابع انسانی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی
- ۲۷- مجموعه مقالات بیست و چهارمین دوره مسابقات بین المللی قرآن کریم، سال ۱۳۸۶
- ۲۸- هاشمی، سید مهدی، ۱۳۸۷، مدیریت بحران، سازمان شهرداری



## زیر ساخت های اخلاق اسلامی آداب تعلیم و تعلم از منظر رساله حقوق امام سجاد علیه السلام

زهرة جعفری<sup>۱</sup>

راضیه حسینی<sup>۲</sup>

نفیسه سادات شیخ الاسلامی<sup>۳</sup>

### چکیده

در طول تاریخ و در بین جوامع انسانی مساله تعلیم و تعلم همواره مورد توجه بوده و ملازمت و پیوستگی معلم و متعلم در امر تعلیم موجب پدید آمدن حقوقی فی مابین شده است. امروزه در جوامع دانشگاهی رعایت حقوق متقابل استاد و دانشجو و کرامت بین آنان از منظر اخلاق اسلامی قدری فاصله گرفته. از آنجا که ارتباط معنوی استاد و دانشجو در تعلیم و تعلم اهمیت فراوانی دارد، در دین مبین اسلام منابع غنی برای معرفی این رابطه معنوی که از آن به حق معلم و حق متعلم یاد شده، موجود است. لذا هدف از این پژوهش توجه مجدد به این حقوق از منظر دین بخصوص از منبع ناب رساله حقوق امام سجاد(ع) بوده است. روش مقاله زیر مرور منابع مورد بررسی در این خصوص و تحلیل آنها بوده است. امام سجاد (ع) اشاره ظریف اندیشانه‌ای به لزوم کرامت استاد و متعلم به شکل متقابل داشته‌اند. به امید آنکه با یادآوری این حقوق و معرفی آن به همکاران و دانشجویان گرامی بار دیگر شاهد توجه بیشتر به این حقوق و معنوی تر شدن فضای معنوی تعلیم و تعلم باشیم

### کلیدواژه‌ها

اخلاق اسلامی، حقوق، استاد، دانشجو، امام سجاد(ع)

- 
- ۱- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اراک، گروه میکروبیولوژی، اراک، ایران.
  - ۲- عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ملایر گروه الهیات و معارف اسلامی، ملایر، همدان، ایران.
  - ۳- کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات-دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

## طرح مسأله

سرآمد همه اهداف پیامبران و اولیای الهی، متخلق ساختن جامعه بشری به اخلاق الهی است. بنابراین تعلیم و تربیت عامل سازندگی انسان است. انسان در بدو تولد اوج ضعف و جهل است و خداوند با ارسال پیامبران و کتب، امکانات و استعداد های لازم را برای رسیدن به این هدف که همان کمال است هموار نموده. "والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیا و جعل لکم السمع و الابصار و الافتدظ لعلکم تشکرون" (النحل ۷۸) خداوند در سوره جمعه فلسفه بعثت و وظیفه پیامبر (ص) را اینگونه بیان می نماید:

" هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین "

پیشرفت مادی و معنوی بشر در دو مفهوم معلم و متعلم معنی دارد، بنا براین این دو وظایفی را در مقابل هم خواهند داشت. دانشجو باید پیش از هر چیز در باره کسی که از او سرمایه علمی اش را بدست می آورد، و رفتار، اخلاق و جهان بینی خود را از او فرا می گیرد، مطالعه و بررسی کند و فردی را به عنوان استاد و الگو بر گزیند که، دینداری و پاکدامنی و سیانت نفس و دیگر فضایل اخلاقی را در او بیافزاید. معلم و مربی در هر جامعه ای مسوولیت سنگینی را بر عهده دارد. او باید خود را مجهز به ویژگیهایی کند تا بتواند دانشجویان را به رشد و تعالی برساند. دردین مبین اسلام منابع غنی برای معرفی این حقوق وجود دارد. از جمله ناب ترین این منابع رساله حقوق امام سجاد علیه السلام است. لذا هدف از این پژوهش توجه مجدد به این حقوق از منظر دین بخصوص از منبع ناب رساله حقوق امام سجاد (ع) بوده است. روش مقاله زیرمرور منابع مورد بررسی در این خصوص و تحلیل آنها بوده است. امام سجاد (ع) اشاره ظریف اندیشانه ای به لزوم کرامت استاد و متعلم به شکل متقابل دارند.

رساله حقوق امام سجاد علیه السلام مجموعه ای است از حقوق و وظایف انسان در برابر خدا، خود و خلق خدا، و اعمال عبادی و اعضاء و جوارح. امام سجاد علیه السلام خود تجسمی است از ایمان به اسلام و عمل به احکام و مقررات قرآن، و چه کسی شایسته تر از آن بزرگوار برای موعظه و آموزش اخلاق است. رساله حقوق مجموعاً دارای پنجاه حق است که نخستین آن، «حق الله» و آخرین آن، «حق اهل ذمه» است. (سپهری، ۱۳۷۲ ص ۱۵۹).

از آنجا که امروزه در جوامع دانشگاهی متاسفانه رعایت حقوق متقابل استاد و دانشجو و کرامت متقابل از منظر اخلاق اسلامی قدری فاصله گرفته و کم رنگ شده است و باتوجه به اهمیت فراوان اخلاق اسلامی در مهمترین بخش جامعه یعنی مراکز تعلیم و تربیت که در واقع مرکز انسان سازی است، بر آن شدیم در این مقاله حق استاد و دانشجویان را از منظر آن امام همام علیه السلام بررسی نماییم. روش مقاله زیرمرور منابع مورد بررسی در این خصوص و تحلیل آنها بوده است، تا از

این رهگذر شاهد ارتباط مناسب و اسلامی استاد و دانشجو در تمام عرصه‌های آموزشی و پرورشی باشیم.

نوآوری که در این مقاله به چشم می‌خورد کاربردی کردن این موضوع است که در فضاهای آموزشی تا بحال کمتر به آن پرداخته شده است.

از مهمترین سوالات این تحقیق می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود :

۱- آیا روشهای تعلیم و تعلم از نظر اسلام بخصوص در رساله حقوق امام سجاد علیّه السلام واجد زیر ساختهای اخلاقی هستند؟

۲- زیر ساختهای اخلاقی روشهای تعلیم و تعلم از نظر اسلام کدامند؟

۳- آیا در این زیرساختهای اخلاقی جنبه حقوق متقابل استاد و دانشجو از منظر رساله حقوق امام سجاد علیّه السلام مطرح است؟

۴- آن جنبه‌های حقوقی شامل چه مواردی می‌شوند؟

۵- وظایف متقابل استاد و دانشجو چگونه تقویت می‌شوند؟

### محتوی اصلی مقاله

از جمله مباحثی که مورد نظر اساتید اخلاق است توجه ، به حقوق استاد می‌باشد و در مقابل ، حقوقی که بر عهده او نسبت به شاگردانش است، که با اهمیت دادن به این حقوق انسان می‌تواند به مقامات علمی بالایی دست یابد و از اینرو جنبه‌ها یی از این بحث در این مقاله مطرح می‌شود.

### ۱ - حق استاد ( رهبر علمی )

فاما حق سائسک بالعلم فالتعظیم له و التوقیر لمجلسه و حسن الاستماع الیه و الإقبال علیه و المعونه له علی نفسک فیما لا غنی بک عنه من العلم بان تفرغ له عقلک و تحضره فهمک و تذکی له ( قلبک ) و تجلی له بصرک بترک اللذات و نقص الشهوات و ان تعلم انک فیما القی (إلیک) رسوله إلی من لقیک من اهل الجهل فلزمک حسن التادیه عنه إلیهم و لا تخنه فی تادیه رسالته و القیام بها عنه إذا تقلدتها ولا حول و لا قوه الا بالله .

ترجمه : اما حق کسیکه ترا تعلیم می‌دهد بر تو آن است که در تعظیم و تکریم و احترام او کوتاهی نکرده؛ محضر و مجلس او را بزرگ شماری و به نحو احسن به گفتار او در حال درس گوش فرا دهی و با پیشانی باز از گفتارش و درسش استقبال کنی . برای آنکه بتواند در آموزش تو موفق باشد تو خود نیز استاد را در این امر کمک کن به این بیان که در حال درس و شنیدن سخنان استاد ؛ ذهننت را کاملا آماده کن و دقت داشته باش و قلب و دلت را برای پذیرش آنچه میشنوی پاک بگردان و خاطرات را در آن حال فراموش کرده به لذایذ و امور شهوانی فکر نکن . و بدان که تو از طرف معلم و استاد رسالت داری تا آنچه را که از او می‌آموزی به غیر خودت

منتقل نمائی و باید همانطور که شنیده ای به دیگران انتقال دهی و چیزی از آن کم یا به آن اضافه نکنی و قوتی نیست مگر به خداوند متعال .

در کنار فرمایشات امام سجاد علیه السلام، در این زمینه آیات و روایات دیگری نیز نکات دقیق این گفتار نورانی را بیشتر روشن می نمایند که در اینجا به آنها پرداخته می شود:

### الف) اهمیت علم و ارزش عالم

یکی از ارزش‌های اسلامی در قرآن، «علم و دانش» است، آیه شریفه ذیل اشارتی زیبا دارد: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...» (زمر/ ۹)  
 "آیا دانایان و نادانان با هم برابرند؟"

آیا کسانی که در تحصیل فضایل و آگاهی‌های مفید و مؤثر در کمال خویش گام بر می‌دارند، با گروهی که از حیات جز خواب و خوراک و... چیزی نمی‌دانند برابرند؟ شکی نیست که برتری و ارجحیت، از آن کسانی است که در راه تحصیل علم گام بر می‌دارند، و ساعت‌هایی را به تعلیم و تعلم سپری می‌سازند و از دیار جهالت و لو چند قدم در شبانه روز به سوی عالم علم و نور، هجرت می‌کنند.

در دین مقدس اسلام و سیره عملی پیامبر و اهل بیت همواره بر تکریم علما و دانشمندان دین تأکید شده است. چنانکه امام موسی کاظم - علیه السلام - فرمودند: "قَعَّظُمُ الْعَالِمَ لِعِلْمِهِ وَدَعَّ مُنَازَعَتَهُ" (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۵۱)؛ عالم را به جهت علمش تعظیم و احترام کن و با او منازعه منما

همچنین پیامبر - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - می فرمایند: اَكْرَمُوا الْعُلَمَاءَ فَإِنَّهُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ فَمَنْ أَكْرَمَهُمْ فَقَدْ أَكْرَمَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ (پاینده، ۱۳۹۳، حدیث ۴۵۰)

دانشمندان را گرامی دارید که آنها وارثان پیامبرانند و هر که آنان را احترام نماید، خدا و رسولش را احترام نموده است. و حضرت علی علیه السلام نیز در این راستا فرمودند:

مَنْ وَقَّرَ عَالِمًا فَقَدْ وَقَّرَ رَبَّهُ (آمدی تمیمی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۵۱)؛ کسی که به عالمی احترام نماید، به خدا احترام نموده است .

البته باید توجه داشت که یکی از علل احترام و تکریم معلم، اهمیت و ارزشمندی علم است و علم بعنوان یک امر وجودی بهتر از جهل و نادانی است. بنابراین عقل سلیم حکم می کند دانایان نباید برابر و همسنگ جاهلان باشند چنانکه گفته شد (در سوره زمر آیه ۹) پس یکی از اهداف سفارش به تکریم معلم، رشد و پیشرفت علم و در نتیجه پیشرفت جامعه اسلامی است.

باید به این نکته توجه نمود که این احترام و توجه به انحراف کشیده نشود و تبدیل به تبعیت و تقلید کورکورانه نگردد به صورتی که بزرگی یک عالم در چشم شاگردانش به صورت ناخودآگاه موجب خودکم بینی دانشجو شده تا جایی که جرات و جسارت اندیشیدن از آنان گرفته



شود و به جای اینکه موجب پیشرفت گردد باعث رکود شده و جامعه اسلامی را از دست یافتن به نوآوریهای علمی باز دارد.

### ۱-۱- اختیار در انتخاب استاد

در صورتیکه دانشجو بتواند در انتخاب استاد اختیار داشته باشد به طور طبیعی دلدادگی به درس او نیز بیشتر خواهد شد و همچنین حرمت و احترام آن استاد را بیش از سایر اساتید رعایت خواهد نمود (رهنما، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

عموماً در حوزه‌های علمیه مرسوم بوده است که طلبه‌ها با رعایت سرفصلهای دروسی که باید بیاموزند هم در انتخاب استاد و هم در انتخاب محتوی درسی در چارچوب تعیین شده اختیار انتخاب داشتند، حتی ذر برخی از موارد به ریاضیات و نجوم نیز می پرداختند. این اختیار موجب دلگرمی و ایجاد علاقه فراوانتر در طلاب نسبت به محتوی دروس و مدرسین آنها می گشت که دلدادگی و توجه به درس استاد و تعظیم و تکریم او را به ارمغان داشت. چنانچه رهبر معظم انقلاب اسلامی نیز در خاطرات خود چنین می گوید:

" طلبه قدیمی، بین ده نفر استاد، یک استاد را انتخاب می کرد و بعد نوکر آن استاد می شد. ما ها نوکر استادمان بودیم. حاضر بودیم واقعا نوکری اساتید را بکنیم، دستشان را می بوسیدیم، احترامشان می کردیم و از ته دل به آنها محبت می ورزیدیم. طلبه این طوری بود. زمان‌های قبل از ما هم، همین طور بود. آن وقت «آداب‌المعلمین» به ما می گفت که در تاریکی، یک شانه از استادتان جلو تر بروید تا اگر چاه است، شما بیفتید و استادتان نیفتد، طلبه در مقابل استاد، با ادب بود. نه این که احساس صمیمیت نباشد. خیر، استاد خیلی هم صمیمی و مانند پدر بود؛ اما این پسر در مقابل استادش، با کمال ادب رفتار می کرد" (نسیم هدایت، ۱۳۸۵، ص ۱۶۰).

پس اگر در دانشگاه‌ها و محیطهای آموزشی رعایت سلیقه و گرایشهای علاقه مندی دانشجویان مورد توجه قرار گیرد، این اجازه انتخاب و احساس رضایتمندی موجب رعایت قوانین و مقررات از جمله حرمت استاد و دانشجو خواهد شد.

و اما شهید ثانی اینگونه می فرماید: " بر دانش پژوه لازم است که در مقابل استاد، همراه با ادب، آرامش، فروتنی و افتاده‌حالی، بنشیند، در حضور استاد به دیوار یا پشتی یا از این قبیل، تکیه ندهد و... در محضر استاد، در گوشه صحبت نکند؛ با چشم به کسی اشاره نکند؛ بی دلیل سخن نگوید؛ سخن خنده‌آور یا مبتذل و هرآنچه را که حاوی بی ادبی یا گفتمان ناروا است، بر زبان نیورد؛ تا اجازه نگرفته است، لب به سخن نگشاید؛ بی دلیل و بدون آن که استاد بخندد، نخندد؛ اگر نتوانست جلوی خنده خود را بگیرد، به تبسم، آن هم بدون هیچ صدایی بسنده کند، او باید بداند که فروتنی در برابر استاد، مایه عزت مندی، افتخار و بلند مرتبگی است و بزرگداشت حرمت وی، به پاداش الهی می انجامد و اهتمام به خدمت او شرافت آمیز است. ( نسیم هدایت،

۱۳۸۵، ص ۱۶۱)

نتایج پژوهشی نشان داده که معیارهای فردی مانند فن بیان، حرکات، طرز راه رفتن، مقررات حین تدریس، طراحی تدریس، تجربه و اطلاعات به روز داشتن یک مدرس بعنوان ملاک های مهم یک استاد توانمند می باشند. (فصلنامه پژوهشهای تربیت اسلامی، ۱۳۸۶)

### ۱-۲- تکریم استاد

آموزش عالی به عنوان یک نهاد آموزشی مهم، در امر تربیت اخلاقی دانشجویان و جوانان نقش به سزایی دارد. از آنجا که اعضای هیات علمی دانشگاه ها نقش اصلی را در اداره و هدایت امر آموزش بر عهده دارند، به عنوان مهمترین گروه مسئول در تربیت اخلاقی دانشجویان شناخته می شوند.

فضا و جو حاکم بر آموزشگاه در امر آموزشی اگر فرمایشی و اجباری باشد خود عاملی برای عدم تکمیل استاد بوده و زمینه ساز تجری نسبت به اساتید را فراهم می آورد که این با آموزه های دینی مغایرت داشته و با فرمایش حضرت علی علیه السلام که فرمودند: ((قم عن مجلسک لایبک و لمعلمک و لو کنت امیرا)) بسیار فاصله پیدا می کند. (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۲۰۳).

همچنین اقدامات تربیتی خانه و آموزشگاه و هماهنگی بین روشهای این دو در روند آموزش و تربیت از عوامل اساسی دیگر در جهت ثمر بخشی و نهادینه شدن تکریم و احترام استاد بین فراگیران خواهد بود. رواج آموزه های دینی در خانواده و تربیت اسلامی این نهاد بر مبنای رعایت حرمت بزرگتران بر اساس حدیث شریف: ((«وقرّوا کبارکم و ارحموا صغارکم»؛ بر کودکانتان ترحم و مهربانی کنید و بزرگانتان را گرمی بدارید.)) (حر عاملی، ج ۱۵، ص ۲۰۱) و روایت شریف دیگر ((من علمنی حرفاً فقد صیرنی عبدا))

(بحارالانوار: ۲/۴۴ ح ۱۳)؛ کسی که به من یک حرف بیاموزد پس محققاً مرا بنده گردانیده است، موجبات تکریم و تعظیم استاد را فراهم می کند. (رهفصلنامه پژوهشهای تربیت اسلامی، همان، ص ۱۲).

از اینرو اگر در محیطهای آموزشی کلیه افراد واجد خصوصیات و مولفه های یک مجموعه تربیتی دینی بوده باشند و همکاری و همفکری بین آنان حاکم باشد، محیط عاری از تشنج خواهد شد و این جو یکرنگی و یکدلی، در آموزش فراگیران تاثیر عملی جدی نیز خواهد گذاشت.

### ب) استماع و اقبال به درس استاد

از دیگر حقوقی که در فرمایشات گهربار امام سجاد ((علیه السلام)) دیده می شود، گوش فرادادن و با روی باز به استقبال درس استاد رفتن است. حضرتش در این بیان لفظ و استماع را به کار برده اند که فرق آن در زبان عربی با کلمه ((سماع)) در اینست که در استماع نوعی دقت و

دلدادگی و تعهد به فراگیران وجود دارد به خلاف (( سماع )) که به گوش خوردن و رها شدن مطالب از قلب و روح است. (لغت نامه دهخدا)

این موضوع نه تنها ادب دانشجو در برابر استاد را نشان می دهد بلکه راهی است برای بهره مندی بیشتر متعلمین از محضر معلم است. حضرت علی (ع) در این باره می فرماید: زمانی که در نزد دانشمندی نشستی، پس بر شنیدن نسبت به گفتن حریص تر باش و خوب گوش دادن را بیاموز همانگونه که خوب گفتن را می آموزی و سخن هیچ کس را قطع نکن. (الکلینی، ۱۴۱۴، ج ۱، حدیث ۱)

در روایات بسیاری بزرگداشت عالمان و اندیشمندان مورد تاکید قرار گرفته است پیامبر (ص) میفرماید: حرمة العالم العامل بعلمه كحرمة الشهداء و الصديقين: در این حدیث حرمت عالمان همانند و همسنگ حرمت شهیدان و صدیقین معرفی شده است. (ورام، ۱۳۷۸، ص ۲۳۳) در روایات دیگری پیامبر از شاگردان و متعلمان خواسته اند که همچون ملائکه که در برابر اهل علم تواضع کنند و بالهای خود را زیر پای عالمان گسترانند، عالمان را بزرگ داشته و بر صدر تشاند. در برخی از روایات اکرام عالمان به منزله اکرام و احترام به خداوند تلقی شده است (من اکرم عالماً فقد اکرمنی و من اکرمنی فقد اکرم الله و من اکرم الله فمصیره الی الجنة). (ری شهری) و توجه به روایت شریف دیگری که می فرماید: «من تعلمت منه حرفاً صرت له عبداً» یعنی هر کسی که یک حرف از او بیاموزم، عبد او می گردم. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۷، ص ۱۶۵)، موجبات تکریم استاد را فراهم می کند (رهنما، ۱۳۸۶، ص ۱۰).

از اینرو اگر در محیطهای آموزشی کلیه افراد واجد خصوصیات یک مجموعه تربیتی دینی بوده باشند و همکاری و همفکری بین آنان حاکم باشد، محیط عاری از تنشج خواهد شد و این فضای یکدلی در آموزش فراگیران تاثیر عملی جدی خواهد گذاشت.

### ج ( رسالت انتقال آموزه های استاد با رعایت اصل امانت داری

امام سجاد علیه السلام در قسمت پایانی فراز حقوق استاد بر شاگرد از رسالتی صحبت به میان می آورند که باعث نشر علوم آموخته می شود، یعنی انتقال آن آموزه ها به دیگران منتهی به گونه ایی که چیزی به آن افزوده و یا کم نگردد.

همانطور که در روایات داریم که برای هر چیزی زکاتی است و زکات علم پراکنده ساختن آنست: «زکاه العلم نشره» (آمدی تمیمی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۰۴). نشر علم از واجبات حقوقی محسوب می شود از این رو یک عبادت است و باید دارای ویژگیهای یک عبادت صحیح. مقبول باشد؛ یعنی با اخلاص انجام گیرد و نهایت سعی و تلاش در صحت عمل عبادی در نظر گرفته شود؛ همچون پیامبر گرامی (ص) که وحی را بدون کم و زیلد و با حفظ کمال امانت داری به بندگان منتقل نمودند. آنجا که قرآن می فرماید: ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی (

## ۲ - حق متعلم بر استاد

«و اما حق رعیتک بالعلم؛ فان تعلم ان الله قد جعلک لهم فیما آتاک من العلم؛ و ولاک من خزانه الحکمہ؛ فإن احسنت فیما ولاک الله من ذلک و قمت به لهم مقام الخازن الشفیق؛ الناصح لمولاه فی عبیده؛ الصابر المحتسب الذی إذا رای ذا حاجه اخرج له من الاموال التی فی یدیه کنت راشدا؛ و کنت لذلك أملا معتقدا و إلا کنت له خائنا و لخلقه ظلما و لسلبه و عزه متعرضا».

«اما حق جاهل بر عالم یا متعلم بر معلم آنست که بداند خداوند متعال او را امام و راهنما قرار داده است به جهت علمی که به او عطا نموده است و کلید خزانه حکمت را به دست او داده است؛ پس اگر با آنها که نمی دانند احسان و نیکی نمود و از علمی که خداوند به او عطا نموده با مهربانی به آنها آموخت و در نصیحت و راهنمایی آنان با صبر و حوصله قدم برداشت؛ و برای نجات جامعه از جهل و نادانی؛ از خزانه علمی که خدا در اختیار او گذاشته است انفاق کرد؛ این عالم و معلم هدایت شده و هدایت گر است و از روی اعتقاد و ایمان؛ خدمتکار جامعه انسانی است اما اگر از آنچه می داند انفاق نکند و علم خود را از دیگران دریغ بدارد؛ خیانتکار بوده و نسبت به خلق خداوند ظالم محسوب می گردد»

امام سجاد (ع) در این بیان می فرماید: و اما حق آنان که در علم دانش آموزتوانند، این است که بدانی خدای عزوجل با علمی که به توداده و گنجینه هایی که بر تو گشوده، تورا سرپرست آنان کرده است. پس اگر آنان را نیکو تعلیم دهی و بر آنان درشتی نکنی و برایشان خشم نگیری خدا به فضل خویش، علمت را می افزاید. و اگر علم خود را از مرد بازگیری یا هنگامی که از تو آموختن علم می خواهند با آنان بادرشت خوبی رفتار کنی، بر خداست که علم و نورانیت آنرا از تو بازگیرد و منزلتت و راز دلهاساقط کند.

امام سجاد علیه السلام در این فراز از فرمایش خود نسبت به حقوقی که شاگرد بر عهده استاد دارد ابتدا از جنبه توحیدی بر استاد لازم می دانند که هر آنچه را از علم و فضل دارد را از جانب خداوند و یک عطیه الهی بدانند و متوجه باشد که آن خدای یکتا او را پیشوا و رهبر علمی شاگردانش قرار داده است و طی آن می تواند این مقام را از او بگیرد و آن کلید حکمت را از او سلب نماید و در ادامه از او خواسته است که در مسیر تعلم از در نیکی و احسان وارد شود و به انفاق علم خود از روی اعتقاد و ایمان بی دریغ بپردازد که در غیر اینصورت خیانتکار و ظالم محسوب می شود.

انسان‌ها برای دست یازیدن به رفتار و فضائل اخلاقی نیاز دارند که تربیت شوند و آموزش ببینند و لازمی چنین تربیتی، بهره بردن از محضر استادی است که خود آراسته به فضائل

اخلاقی باشد. نخستین گام در رشد اخلاقی دانشجو، توجه به خودپیرایی و جان‌آرایی استاد یا همان تخلق به اخلاق فردی و گام دوم تلاش در جهت تبلور عینی اخلاق در بروز رفتارهاست. لذا ضروری است اساتید با تجهیز کردن خود به عنصر تهذیب، آراسته به منش اخلاقی شده و توجه بیش‌تری به جنبه‌های رفتاری خود داشته و بدانند که صرف‌نظر از رشته‌ی تخصصی که تدریس می‌کنند یکی از عوامل مؤثر و تعیین‌کننده‌ی رشد فضایل اخلاقی در دانشجویان هستند. (ایمانی پور، ۱۳۹۱، ص ۸۸)

در اندیشه دینی، همواره تعلیم، تذهیب، دانایی و دینداری همزاد و همراهند و پیرایش نفس، اولین و مهم‌ترین اصل اخلاقی است که یک استاد باید به آن عمل کند.

حسن خلق مربی عامل تعیین‌کننده است در کنار آن ابراز محبت به مربی می‌تواند مربی را محبوب کند. این دو عامل (ابراز محبت و حسن خلق) راه را برای تعامل استاد و دانشجو هموار می‌کند. در پنین فضایی دانشجو انگیزه پیدا می‌کند که حرف دل خود را به استاد و مربی اش بگوید، با او درد و دل کند و از مسائل شخصی اش حرف بزند و درباره روابط و مشکلاتش با استاد مشورت کند. در یک کلام دانشجو باید روی گشاده استاد را به روی خود احساس کند. اگر دانشجو و دا طلبه، استاد خود را بی‌حوصله یا تلخ و بد اخلاق ارزیابی کند به او نزدیک نمی‌شود و نسبت به مشکلات و مسائل خود آگاهی نمی‌کند و این روند تربیتی آموزشی استاد وقفه ایجاد می‌کند و تمام زحمات او از بین می‌رود. (بنی‌هاشمی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۰۸)

انتخاب استاد شایسته و وارسته همیشه مورد تاکید و توجه وافر اولیای دین بوده است. امام باقر (ع) در تفسیر آیه شریفه "فالی نظر الانسان الی طعامه" (پس بر هر انسانی است که به غذای خود بنگرد) "و در پاسخ به این سوال که منظور از طعام در این آیه چیست، می‌فرماید: علمه الذی یاخذه عن یأخذ."

یعنی منظور از طعام در این آیه علم است. انسان باید مواظب باشد که از چه کسی علمش را می‌گیرد. (الکلبینی، ۱۴۱۴، ج ۱، باب النوادر، حدیث ۸). بنابر این تاثیر استاد و نوع نگرش و جهانبینی و ایدئولوژی او در شاگردان به نحوی است که جای هیچ‌گونه شک و تردیدی نمی‌ماند تجربه نشان داده است که متعلم هر اندازه که مقاومت نماید نمیتواند از تاثیر گذاری آشکار و نهان استادان در زندگی خود جلوگیری کند.

هر متعلمی تا آنجا که شرایط به او اجازه میدهد باید به دنبال استاد شایسته باشد. حال این سؤال مهم طرح است که این استاد چه کسی و با چه شرایط و ویژگی‌هایی باشد؟ پیامبر (ص) می‌فرماید: لا تقعدوا الا الی عالم یدعوکم من ثلاث الی ثلاث: من الکبر الی التواضع و من المداهنه الی المناصحه و من الجهل الی العلم. در این حدیث پیامبر (ص) یک معلم شایسته را کسی می‌داند که شاگردان خود را: ۱- از تکبر به تواضع دعوت می‌کند ۲- از حيله گری و

چاپلوسی به خلوص و خیرخواهی فرا می‌خواند ۳- از جهل به علم می‌کشاند. (ورام، ۱۳۷۸، جلد ۲، ص ۲۳۳) بنابراین استاد شایسته کسی است که با رفتار خود دانشجو را به کسب فضایل ترغیب و از آلودگی به رذایل اخلاقی دور کند. استاد شایسته استادی است که دیدن او انسان را به یاد خدا اندازد و سخن گفتنش بر علم دانشجو بیفزاید.

از طرفی استاد لازم است انگیزه علم‌آموزی را در شاگرد با خلق نیکو فراهم کند و با صبر و حوصله از پرسش و انتقاد دانشجویان تاب مقاومت را از دست ندهد و هرگز نباید از پرسش‌های دانشجویان خسته و یا ناراحت شود و باید بداند که پاسخ دادن به پرسش‌های دینی و اخلاقی و علمی دانشجویان ثوابی بس بزرگ دارد. همچنانکه حضرت زهرا (س) ۹ اجر پاسخ به هر سوال را بر خورداری از مزدی بیشتر از آنچه در میان زمین و عرش الهی وجود دارد را از سوی خداوند می‌داند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، باب ۸، حدیث ۳). همچنین در قرآن کریم ذکر شده است: «الْمَنْ نَشَرَ لَكَ صَدْرَكَ»: «آیا برای تو سینه‌ات را نگشاده‌ایم» (تفسیر آیه ۱). از اینرو استاد باید در امر آموزش هر آنچه را که در بردارد بدون دریغ کردن انفاق نماید. استادی که از این نعمت برخوردار باشد غرور علمی نیز او را در بر نخواهد گرفت و همچون پیامبران که اجر و پاداش خود را بر خدا می‌دانستند " لا اسئلكم اجرا الا اجرى على الله " (هود / ۲۹) طالب توقع بیجایی از شاگرد نیستند. همچنین مطالب علمی سطح بالا را همچون خداوند متعال تنزل و تنزیل داده تا دانشجویان بتوانند آن را بخوبی جذب نمایند. سیره پیامبران نیز اینگونه بوده که به قدر عقول مردم با آنان تکلم می‌کردند. در کلام گهر بار امام سجاد (ع) در رابطه با دانشجو بر استاد نوعی تقید با ارزشها و خود ساختگی به چشم می‌خورد: اینکه غرور علمی او را نگیرد و آنچه هنر علم و فضل را دارا است را از خداوند متعال ببیند: " ما عندكم من حسنۃ فمن الله " (نساء / ۷۹) در برابر این لطف الهی خود را قلبا سپاسگذار وی بداند و به نعمت بودن نعمت اقرار کند و خداوند را منعم اصلی خود بداند و همه چیز را وابسته به او بشناسد و در همه شئون خود را مدیون و ممنون وی ببیند و بداند که هر لحظه ممکن است این علم و فضل از او گرفته شود و در اوج شکر گذاری نسبت به خداوند متعال خود را از سپاس وی عاجز ببیند و به این عجز و ناتوانی خوش اقرار کند. چنانچه در روایات این مضمون وارد شده است. (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۹۹) و بدین ترتیب ایمان خود را کامل کرده است چرا که ایمان دو نیم است نیمی از آن در صبر و نیم دیگر در شکر است.

البته نکته ای که باید به آن توجه داشت این است که معلم فقط در محدوده علم و محفوظات خویش پاسخ‌گوی پرسش‌های متعلمین می‌باشد و در غیر اینصورت اگر با پرسشی مواجه شد که جواب آن را نمی‌داند باید با صراحت تمام آن را ابراز کند و نباید متکلفانه به پاسخ بپردازد و باید بداند که با گفتن نمیدانم نه تنها از ارزش او کاسته نمی‌شود بلکه حسن نیت و

مسوویت شناسی خود را در برابر دانشجویان نشان می دهد .

امام صادق (ع) در مذمت کسانی که هیچ پرسشی را بدون پاسخ نمی گذارند می فرمایند :  
ان من اجاب فی کل ما یسئل عنه لمجنون ( مجلسی ، ۱۴۰۳ ، ص ۱۱۷ ، حدیث ۱۵ )  
در روایات آمده است اگر کسی نا دانسته و از روی جهل پرسشهای دینی مردم را پاسخ  
دهد مورد لعن و نفرین همه فرشتگان خواهد بود :

من افتی الناس بغير علم و لا هدی من الله لعنه ملائکه الرحمه و ملائکه العذاب و لحقه  
وزر من عمل بفتیاه ( مجلسی ، ۱۴۰۳ ، ص ۱۲۰ ، حدیث ۲۳ )

اما نکته آخر اینکه استاد بدانند در عصر غیبت ، متریبان امانتهای الهی هستند که باید در  
حفظ و تربیت آنان دست توسل به دامان اهل بیت علیه السلام گرفته و با تمسک از شیوه آنان  
در مسیر اهل بیت علیه السلام آنان را پرورش دهد چنانکه در زیارت جامعه کبیره فرموده: « وَ فَازَ  
مَنْ تَمَسَّكَ بِكُمْ وَ آمِنَ مِنْ لَجَأِ إِلَيْكُمْ ». "آن که به شما تمسک جست کامیاب گردید و آن که  
به شما پناه آورد، ایمن گشت" (من لا یحضره الفقیه: ج ۲ / ص ۶۱۳). (بنی هاشمی ، ۱۳۹۱ ، ص  
۳۲۶-۳۲۸)

این همه تکریم و احترام نسبت به عالمان در فرهنگ دین، بدین جهت است که آنان  
انسان‌های متعهد، راهنمای مردم، مخالف بدعت‌ها، پاسدار اندیشه‌های ناب، طرفدار حقوق  
محرومان، روشن‌کننده‌ی چراغ امید در دل آنان و... هستند و گرنه، این همه تکریم برای کسانی  
که از تعهد و مسئولیت بهره‌ای نبرده‌اند معنا ندارد ،

کسی که اندک آشنایی با تاریخ حوزه‌ها داشته باشد، می‌داند که تنها عالمان الهی بوده‌اند  
که از میان مردم برخاسته‌اند و همراه آنان زندگی کرده‌اند و در غم و شادی شریک آنان بوده‌اند و  
هر جا خطر و دشواری بوده است، خود را سپر بلا نموده و از شرافت و عزت مردم دفاع کرده‌اند.  
اینها و صدها ویژگی دیگر، زمینه‌ی تجلیل و تکریم از علمای صالح و راستین را فراهم نموده  
است. در اندیشه دینی همواره تعلیم، تهذیب، دانایی و دینداری همزاد و همراهند و پیرایش نفس،  
اولین و مهم‌ترین اصل اخلاقی است که یک استاد باید به آن عمل کند

با توجه به بیانات گهر بار امام سجاد (ع) میتوان گفت که اهمیت مقام استاد از منظر امام  
سجاد (ع) تا بدان حد است که ایشان کرامت نهادن به استاد را تا حد گواهی با ارزش فرشتگان  
به کرامت نهادن به استاد آنها برای رضای خدا نشان داده اند که حالتی بسیار معنوی است و  
جالب توجه است که این حق را بالاتر از حقوق والدین و پیش از آن عنوان نموده اند.

واما حق آنان که در علم دانش آموزتوانند، این است که بدانی خدای عزوجل با علممی که به  
توداده و گنجینه هایی که بر تو گشوده، تورا سرپرست آنان کرده است. پس اگر آنان رانیکو تعلیم دهی  
و بر آنان درستی نکنی و برایشان خشم نگیری خدا به فضل خویش، علمت را می افزاید. واگر علم

خود را از مرد بازگیری یاهنگامی که از تو آموختن علم می خواهند با آنان بادرشتخویی رفتار کنی، برخداست که علم و نورانیت آنرا از تو بازگیرد و منزلت و راز دلها ساقط کند. (سپهری ۱۳۷۲، ص ۱۹۵)

و اما در خصوص حق دانشجو، مسئولیت معلم در برابر متعلم بسیار سنگین تر است. او با پذیرش مسئولیت همه جانبه تعلیم و تربیت دانشجو باید به تناسب مراحل رشد آنها آنچه مورد نیاز و خیر است را به آنها تعلیم دهد و از هر جهت در آموزش صحیح و پرورش نیکوی آنها کوشش نماید. لزوم پذیرش این مسئولیت از ناحیه معلم در متون حدیثی زیادی مطرح شده از جمله:

امام صادق (ع) می فرماید: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در وصایاتش به علی علیه السلام فرمود:

یا علی ثلاث من حقایق الایمان ..... بذل العلم للمتعلم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۶، حدیث ۲)

سه چیز از ایمان حقیقی ناشی می شود یکی از آنها تعلیم علم به متعلم است. در تعبیر دیگری پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تعلیم به متعلم رت به عنوان پرداخت علم لازم شمرده و می فرماید:

زکاة العلم من لا یعلمه (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۲۵ حدیث ۸۰)

پرداخت زکات علم تو این است که آن را به کسی که نمیداند بیاموزی.

البته معلم برای اینکه بتواند مسئولیت خود را در تعلیم به نحو صحیح انجام دهد باید نسبت به موضوعی که تدریس می کند آگاهیهای لازم و کافی را کسب نماید و باید همیشه در حال تعلم باشد و از تجربه و علم دیگران استفاده نموده و به علم خود بیفزاید امام حسن (ع) میفرماید:

علم علمک و تعلم علم غیرک فتکون قد اتقنت و علمک و علمت ما لا تعلم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸ صفحه ۱۵)

علمت را به دیگران آموزش بده و علم دیگران را نیز فرا بگیر چون با آن علمت را پر بار می سازی و نسبت به آنچه می دانستی علمت را افزایش می دهی.

از دیگر حقوق متعلمین این است که معلم از فنون و روشهای تعلیم و تربیت آگاهی پیدا کند و در تعلیم خود بکار گیرد. پیامبر (ص) میفرماید:

رحم الله خلفایی فقیل: یا رسول الله و من خلفائک؟ قال: الذین یحیون سنتی و علمونها  
عباد الله (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲ ص ۲۵ حدیث ۸۳)

از حدیث مذکور چنین برداشت می شود که: رحمت خدا بر کسی که اعمال و افکار و



آداب اهل بیت را احیا کند راوی گفت چگونه امر شما را احیا نماید، فرمود: علوم ما را یاد بگیرد و به مردم تعلیم دهد، مسلماً اگر مردم به زیباییهای کلام ما توجه کنند از ما پیروی خواهند کرد. معلم باید سعی کند دانشجویان به روش عقلانی و منطقی تربیت شوند تا عقیده و اندیشه حق را از باطل تشخیص دهند و بهترین اندیشه‌ها را انتخاب نمایند. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: تقریبا الی عالم یدعوکم... من الشک الی الیقین... (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲ ص ۲۵ حدیث ۲۰)

از عالمی بهره بگیرید که شما را از شک به یقین فرا می‌خواند.

از دیگر حقوق متعلمین این است که معلم نیازها و تواناییها و تفاوت‌های متعلمین را بشناسد تا زمینه مناسب را برای تعلیم وی فراهم سازد. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

انا معاشرا لانیبنا نکلّم الناس بقدر عقولهم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱ ص ۱۰۶ حدیث ۴)  
امام سجاد علیه السلام در دامان وحی پرورش یافته و ایشان رفتار معلم را همچون والدینی دلسوز بیان نموده که نیکویی را اولویت قرار داده و حتی درشت خوبی بر متعلم را باعث بازگیری نور معنوی مقام معلم از دل استاد دانسته اند که امری بسیار حساس است.

در زمینه لزوم توجه اخلاق اسلامی برای تدریس می‌توان اینگونه بیان نمود که بسیاری از دانشگاه‌های جهان در راستای فراهم کردن یک مجموعه از ضوابط و استانداردهای اخلاقی که همه‌ی افراد به آن معتقد باشند و افزایش پایبندی به اصول حرفه‌ای، برای شاغلین حرفه‌ی معلمی یک مجموعه راهنما از کدهای اخلاقی تدوین کرده‌اند. التزام اساتید به رعایت استانداردهای آموزشی، آشنایی با اصول تدریس و کلاس داری، تقید به مسؤولیت‌های حرفه‌ای، رعایت انصاف و عدالت، احترام و ادب، دلسوزی و صداقت در برخورد با دانشجویان و همکاران از جمله‌ی این کدهای اخلاقی هستند. اما آن‌چه مهم است این‌که با مقایسه‌ی این کدهای اخلاقی جهانی و دستورات دینی اسلام در زمینه‌ی اخلاق آموزش در می‌یابیم که مجموعه‌ی این کدها چیزی بیش از آموزه‌های دینی و توصیه‌های اخلاقی اسلام در امر تعلیم و تربیت نیست، بلکه گستره و دقت و ظرافتی که در مبانی اخلاق حرفه‌ای معلمی برگرفته از اخلاق اسلامی وجود دارد آن‌چنان وسیع و جهان‌شمول است که می‌تواند به‌عنوان خط مشی و دستورالعمل اخلاق آموزش در هر فرهنگ و هر رشته‌ای مورد ارجاع و استفاده قرار گیرد (ایمانی پور ۱۳۹۱، ص ۸۸).

با توجه به منابع دینی و رساله حقوق امام سجاد (ع) صفاتی که برای استاد نمونه از منظر تعلیمات دینی می‌توان نام برد شامل موارد ذیل است (مظفری، ۱۳۸۹):

#### ۱- خلوص نیت:

خداوند در آیه ۱۰۴ سوره کهف فرموده:

الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا :

با آنان [ کسانی‌اند که کوشش‌شان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند، همانطور که امام سجاد (ع) در رساله حقوق فرمودند: در نصیحت و راهنمایی آنان با صبر و حوصله قدم برداشت... این عالم و معلم هدایت شده و هدایت‌گر است و از روی اعتقاد و ایمان؛ خدمتکار جامعه انسانی است بنا بر این معلم باید بکوشد با خلوص نیت و رنگ و بوی الهی کار خود را زینت بخشد و اجر خود را در محضر خدامند رفیع‌گر داند.

### ۲- انفاق علم:

در اصول کافی جلد ۱ روایتی است در این باب که رسول اکرم صلوات الله فرمودند: زکات علم تعلیم آن است.

همانطور که امام سجاد (ع) در رساله حقوق فرمودند: اگر از خزانه علمی که خدا در اختیار او گذاشته است انفاق کرد؛ این عالم و معلم هدایت شده اما اگر از آنچه می‌داند انفاق نکند و علم خود را از دیگران دریغ بدارد؛ خیانتکار بوده.

### ۳- صلاحیت اخلاقی:

در اتصاف به اخلاق پسندیده بزرگ معلم بشریت؛ پیامبر اسلام اینگونه فرمودند:

انی بعثت لاتمم مکارم اخلاق

براستی که من برای به کمال رساندن مکارم اخلاق مبعوث شده‌ام، (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ص ۱۵۱)

همانطور که امام سجاد (ع) در رساله حقوق فرمودند: پس اگر با آنها که نمی‌دانند احسان و نیکی نمود و از علمی که خداوند به او عطا نموده با مهربانی به آنها آموخت.

### ۴- صلاحیت علمی:

مربی باید نسبت به موضوعی که تدریس می‌کند مسلط باشد.

امام سجاد (ع) در رساله حقوق:

اما حق جاهل برعالم یا متعلم بر معلم آنست که بداند خداوند متعال او را امام و راهنما قرار داده است به جهت علمی که به او عطا نموده است و کلید خزانه حکمت را به دست او داده است.

امام سجاد (ع) در یکی از فرازهای صحیفه‌ی سجادیه به خدا عرض می‌کند: «واجعلنی

من ادله الرشاد» بارالها مرا از دلایل رشاد و هدایت قرار ده،

رشاد و رشید از ریشه رشد است، یکی از نام‌های خداوند رشید است، در توضیح کلمه‌ی رشید در نهاییه ابن اثیر آمده است که الرشید هو الذی ارشد الخلق الی مصالحهم. او خداوندی است که ارشاد می‌کند مردم را به آنچه مصلحت آنان است یعنی هدایت‌کننده و دلالت‌کننده

مردم به خیر و صلاحشان، هدایت جامعه و ارشاد مردم به عهده‌ی کیست؟ این وظیفه‌ی مقدس در درجه‌ی اول به عهده‌ی انبیاء الهی و در نهایت به عهده‌ی رسول گرامی اسلام (ص) و جانشینان او محول شده است و کسی که در راه آموزش مردم قدم بر می‌دارد در واقع خط مشی رسول اکرم (ص) و ائمه‌ی معصومین صلوات الله علیهم را می‌پیماید.

### نتیجه‌گیری

در مجموع میتوان گفت بیان حقوق استاد بر شاگرد و بالعکس از منظر امام سجاد علیه السلام نشان از اهمیت مقام استاد و شاگردی دارد تا آنجا که این حقوق را بالاتر از حقوق والدین و پیش از آن عنوان نموده‌اند.

در خصوص حق دانشجو ایشان رفتار معلم را همچون والدینی دلسوز دانسته که نیکخویی را اولویت قرار داد و حتی درشتخویی بر متعلم را باعث بازگیری نور معنوی مقام معلم از دل استاد دانسته‌اند که این امری حساس و حیاتی برای معلم است. امام سجاد (ع) صفاتی چون خلوص نیت، صلاحیت اخلاقی و علمی و انفاق علمی را برای استاد لازم دانسته‌اند.

پیشنهادها:

از مزایای این رساله روانی و شیوایی موارد بیان شده است و توجه به این حقوق امری مهم است. لذا پیشنهاد می‌شود:

- ۱- بخشی از موارد مورد توجه در کارگاه‌های علمی اساتید مورد بحث و تحلیل قرار گیرد.
- ۲- فصولی مورد تدریس برای دانشجویان از مباحث رساله حقوق امام سجاد علیه السلام در نظر گرفته شود.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه فارسی فولادوند.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۱ق، من لایحضره الفقیه: بیروت، دار الصعب، ج ۲ / ص ۶۱۳.
۳. آمدی تمیمی، عبدالواحد، ۱۳۷۸ش، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه حسین شیخ‌الاسلامی، نشر انصاریان، قم، ج ۴، ص ۱۰۴ و ج ۵، ص ۳۵۱.
۴. ایمانی پور، معصومه. ۱۳۹۱، استاندارد های اخلاقی آموزش از منظر دستورات اسلامی. مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، شماره ۵ (۰ و ۳) ص ۸۸.
۵. پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۹۳، نهج الفصاحه (کلمات قصار رسول اکرم (ص))، حدیث ۴۵۰، انتشارات بدرقه جاویدان، قم.
۶. تهرانی، جواد سعید. ۱۳۹۱، تأثیر آموزه‌های الهی در اخلاق در آموزش. مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، ۵، ۷۲.
۷. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۲، لغت نامه دهخدا، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۸. جمعی از محققین، ۱۳۸۵، نسیم هدایت (رهنمودهای بزرگان به طلاب جوان)، تهران، راسخون، ص ۱۵۸ تا ۱۶۲.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۰۱، (أبواب أحكام اولاد، باب ۸۷، ۲۶۸).
۱۰. رهنما اکبر، بهار ۱۳۸۶، "آسیب شناسی تربیت دینی دانش آموزان دوره متوسطه از دیدگاه مدیران و دبیران دینی شهر قم." مجله: پژوهش های تربیت اسلامی « سال دوم - شماره ۱، ص ۷-۲۰.
۱۱. سپهری، محمد، ۱۳۷۲ش، ترجمه و شرح رساله الحقوق امام سجاد علیه السلام، چاپ دوم، قم، دارالعلم، ص ۱۹۵.
۱۲. عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۱ش، چهارده نور پاک، چاپ اول، بخش ۶.
۱۳. فصلنامه پژوهش‌های تربیت اسلامی، تهران ۱۳۸۶، پژوهشگاه مطالعات آموزش و پرورش سال دوم، شماره ۱.
۱۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحارالانوار، مؤسسه الوفاء، چاپ سوم، ج ۷۸، ص ۳۰۹. بیروت.
۱۵. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، مؤسسه الوفاء: ۲/۴۴ ح ۱۳.
۱۶. کلینی رازی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، الکافی، دار الحدیث، چاپ اول، قم ج ۱، باب النوادر، حدیث ۸، جلد یک ص ۵۱.
۱۷. متقی هندی، علاء الدین علی، ۱۴۰۹ق، کنز العمال فی سنن الأفعال و الأفعال، تحقیق و تصحیح شیخ بکری حیانی و شیخ صفوة الصفاء، بیروت، مؤسسه الرساله، ج ۱۳، ص ۱۵۱، ح ۳۶۴۷۲.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحارالانوار، مؤسسه الوفاء، چاپ سوم، ج ۷۷، ص ۱۶۵. بیروت.
۱۹. محدث نوری، مستدرک الوسائل، نشر آل البيت علیهم السلام، بیروت، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۵، ص ۲۰۳.
۲۰. محمدی ری شهری، ۱۳۹۰، محمد، علم و حکمت در قرآن و حدیث، ج ۲، ص ۶۱۰ حدیث ۱۷۷۱.

۲۱. مظفری، محمد، ۱۳۸۹ش، ویژگی‌های مربی و استاد پویا، مجله مربیان، شماره ۳۸.
۲۲. نوایی نسرین، جهانیان ایمان، حاجی احمدی محمود و پروانه منیره. تابستان ۱۳۸۹، شاخص‌های استاد مطلوب از دیدگاه دانشجویان مجله علمی پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی بابل: دوره ۱۲، شماره ۱ (ویژه نامه آموزش پزشکی)؛ از صفحه ۷ تا صفحه ۱۳.
۲۳. ورام بن ابی فراس المالکی الاشری، ابی الحسین، ۱۳۷۸ش، تنبیه الخواطر و نزهه النوادر (مجموعه ورام)، مرکز فرهنگی انتشاراتی رایحه، تهران، جلد ۲، ص ۱۲۱ و ص ۲۳۳.
۲۴. یثربی کاشانی، سید محمد، ۱۳۹۲ش، سیری در رساله حقوق امام سجاد علیه السلام، سلسله گفتارهای آیت الله یثربی، ۵، انصاریان، جلد ۳.

25. [http://heyatemaktabolbagher.epage.ir/fa/module.content\\_Page.30](http://heyatemaktabolbagher.epage.ir/fa/module.content_Page.30)

26. <http://www.tebyan.net/newindex>.



## بررسی تفکیک فضایل به دو قسم اخلاقی و عقلانی از نگاه معرفت‌شناسی فضیلت‌زاگزبسی

صادق میراحمدی<sup>۱</sup>  
مهدی دهباشی<sup>۲</sup>

### چکیده

زاگزبسی از پیشگامان نظریه معرفت‌شناسی فضیلت است. از نظر وی دلایل ارسطو برای تفکیک فضیلت اخلاقی از فضیلت عقلانی صحیح نیست و همان تفاوتی که بین دو فضیلت اخلاقی وجود دارد بین یک فضیلت اخلاقی و یک فضیلت عقلانی نیز وجود دارد. بر اساس این نگرش به فضایل، فضایل عقلانی زیرمجموعه فضایل اخلاقی هستند. زاگزبسی بر این باور است که تنها دلیل نظری مناسب برای تفکیک فضایل از یکدیگر عبارت است از اینکه هر کدام انگیزه بنیادینی دارند که از دیگری متمایز است. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی و تحلیل محتوا به نقد و بررسی دلایل تفکیک فضایل بر اساس معرفت‌شناسی فضیلت‌زاگزبسی پرداخته ایم.

### کلیدواژه‌ها

زاگزبسی، معرفت‌شناسی فضیلت، فضیلت اخلاقی، فضیلت عقلانی، انگیزه.

۱. دانش‌آموخته دکتری رشته فلسفه دانشگاه اصفهان

۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

## طرح مسأله

چیستی فضیلت و چگونگی کسب آن از مباحث مهم از نظر فیلسوفان است. هر تعریفی که از فضیلت ارائه شود بلا فاصله این مسئله مطرح می‌شود که چگونه فضایل از یکدیگر تمییز داده می‌شوند و اینکه آیا آنها در یک سطح عمیقتری با یکدیگر یگانه و متحد می‌شوند؟ ارتباط واقعی بین فضیلت عقلانی و فضیلت اخلاقی بسیار پیچیده است.

از جمله مسائل رایج در فلسفه، تفکیک فرایندهای احساسی و شناختی انسان از یکدیگر است. مسئله‌ای که در ارتباط با استقلال فرایندهای احساسی و شناختی مطرح می‌شود تفکیک بین فضیلت عقلانی و فضیلت اخلاقی است. بدون تردید ارسطو نخستین کسی است که فضیلت عقلانی را مستقل از فضیلت اخلاقی مورد بررسی قرار داد و نقش مهمی در تبیین معرفت بشری برای آنها قرار داد. این نظریه در تاریخ فلسفه، نظریه غالب است.

تا مدت‌ها پس از ارسطو، تنها برخی از فیلسوفان به بحث درباره فضیلت عقلانی پرداختند. در دوران مدرن، فیلسوفانی که به بحث درباره معرفت می‌پرداختند بیشتر بر ویژگیهای باورهای یقینی همچون باور به جهان مادی و خارجی تاکید می‌کردند و کمتر به شخصیت عامل شناختی توجه می‌کردند. بنابراین فضیلت عقلانی کمتر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، تا اینکه در نیمه دوم قرن بیستم، سخن گفتن درباره فضیلت عقلانی جریان اصلی بحثها در نظریه‌های معرفت‌شناسی شده است؛ این امر منجر به پیدایش نظریه معرفت‌شناسی فضیلت شده است.

زاگزبسکی از پیشگامان نظریه معرفت‌شناسی فضیلت است؛ رویکرد وی به این مسئله، ارسطویی است. هر چند نظریه ارسطو درباره تمایز فضیلت عقلانی از فضیلت اخلاقی را نمی‌پذیرد. از نظر زاگزبسکی هرچند تقسیم‌بندی ارسطو بین فضایل و دیگر حالت‌های نفس همچون مهارت‌ها و استعدادهای طبیعی دارای اهمیت بسیار است، با وجود این، تقسیم فضیلت به دو قسم عقلانی و اخلاقی اهمیت زیادی ندارد. ویژگی‌هایی که ادعا شده باعث تمایز این دو نوع فضیلت از یکدیگر می‌شوند قابلیت این کار را ندارند و بنابراین فضیلت عقلانی باید به عنوان زیرمجموعه‌ای از فضیلت اخلاقی به همان معنایی که ارسطو آن (فضیلت اخلاقی) را در نظر می‌گرفت به کار رود. هر چند تفاوت‌های سطحی در بین آنها وجود دارد اما زاگزبسکی استدلال می‌کند که تمایز یک فضیلت عقلانی از یک فضیلت اخلاقی، چیزی بیش از آن که باعث می‌شود فضایل اخلاقی از یکدیگر متمایز شوند، نیست. آن فرایندهایی که با این دو نوع فضیلت مرتبط است کارکرد مستقلی ندارند و بنابراین هر تحلیلی که سعی می‌کند این‌ها را متمایز از یکدیگر بداند، ناقص است. فضیلت عقلانی همچون دیگر صورت‌های فضیلت‌های اخلاقی هستند. تنها تفاوتی که می‌توان برای تفکیک آنها از یکدیگر بیان کرد عبارت است از اینکه انگیزه‌های فضایل عقلانی با مسائل مربوط به شناخت و معرفت ارتباط دارند و فضایل



اخلاقی دارای انگیزه‌های دیگری هستند.

از آنجا که تفکیک فضیلت به دو قسم اخلاقی و عقلانی پس از ارسطو بدیهی انگاشته شده است و کمتر استدلال‌های که برای این نظر مطرح شده مورد بررسی قرار گرفته است، این مقاله می‌تواند ضمن آشکار نمودن زاویه‌های این مبحث، سرآغازی برای طرح مباحث جدی در زمینه فضیلت به ویژه معرفت‌شناسی فضیلت باشد.

با این مقدمه، چارچوب این مقاله به این شرح ادامه می‌یابد: در بخش دوم به صورت مختصر به تعریف فضیلت در معرفت‌شناسی فضیلت زاگزیسکی می‌پردازیم و در بخش سوم دلایل تفکیک فضیلت به دو قسم اخلاقی و عقلانی را بررسی می‌کنیم. در بخش چهارم دیدگاه زاگزیسکی درباره تفکیک بین فضایل را مطرح می‌کنیم و در پایان به نقد این دیدگاه می‌پردازیم.

### ۱. معرفت‌شناسی فضیلت زاگزیسکی

زاگزیسکی در کتاب *فضایل ذهن* می‌گوید فضیلت عبارت است از:

«یک ویژگی اکتسابی عمیق و با دوام که مستلزم انگیزه‌ای خاص برای به وجود آوردن غایت مطلوب و موفقیت قابل اعتماد در به وجود آوردن آن غایت است»  
(Zagzebski, 1998, p 137).

او در کتاب *معرفت‌شناسی* در تعریف فضیلت می‌گوید:

«یک ویژگی اکتسابی بشری است که شامل یک میل عاطفی خاص و موفقیت قابل اعتماد در به وجود آوردن غایت آن عملی است که به وسیله عاطفه مورد بحث، بر انگیخته می‌شود»  
(Zagzebski, 2009, p81).

این تعریف آنقدر گسترده است که شامل فضایل اخلاقی و فضایل عقلانی هر دو می‌شود. از ویژگی‌های مهم این تعریف توجه به دو عنصر انگیزشی بودن و قابلیت اعتماد به عنوان عناصر اصلی نظریه فضیلت است. بر اساس این نظریه انسان فضیلت مند کسی است که نه تنها اهداف و انگیزه‌های خوبی دارد بلکه در ساختن جهانی بهتر نیز موفق است. بنابراین مفهوم فضیلت با تلقی ما از انگیزه خوب و موفقیت در رسیدن به این انگیزه ارتباط دارد.

زاگزیسکی معتقد است نظریه فضیلتی که او مطرح می‌کند در صدد است آنقدر جامع و گسترده باشد که معرفت‌شناسی فضیلت و اخلاق فضیلت را درون یک نظریه واحد بگنجانند.  
(Zagzebski, 2010, p 211)

بر اساس اخلاق فضیلت، که قدیمیترین نظریه اخلاقی است، ویژگی‌های منشی افراد و انگیزه‌های آنها دارای اهمیت خاصی است. اخلاق باید باعث به وجود آمدن انسان‌های اخلاق مداری شود که به دلیل وجود فضایی که درون آنها نهادینه شده، بی‌درنگ اقدام به انجام اعمال

پسندیده نمایند (زگزیسکی و پویمن، ۱۳۹۲، ۳۰). این نظریه با مهم دانستن انجام عمل درست، معتقد است که انگیزه‌ها دارای اهمیت بسیاری در خوب بودن اعمال هستند. اخلاق فضیلت، تنها به انجام دادن اعمال خوب محدود نمی‌شود بلکه به شخصیت، احساسات و عادات اخلاقی نیز می‌پردازد. این نظریه یکی از سه رویکرد اصلی اخلاق هنجاری است که بر فضایل و ملکات درونی و یا منش‌های اخلاقی تکیه و تأکید می‌کند. اخلاق فضیلت در مقابل اخلاق مبتنی بر عمل قرار دارد و به این دلیل آن را فضیلت محور می‌نامند که بر مفهوم فضیلت تأکید می‌کند (Zagzebski, 2004, xi).

همانطور که در اخلاق فضیلت با این پرسش آغاز می‌کنند که «چه چیزی شخص را، شخص خوبی می‌کند؟» در معرفت‌شناسی فضیلت نیز با این پرسش آغاز می‌کنند که «چه چیزی صاحب باور را، صاحب باور خوبی می‌کند؟» این رویکرد به بررسی و تحلیل ویژگی‌های منشی صاحبان باور می‌پردازد. ویژگی‌های منشی که صاحب باور خوب دارد، فضایل عقلانی است. در معرفت‌شناسی فضیلت، ارزیابی باور، توجیه و معرفت بر اساس فضایل عقلانی صورت می‌گیرد (wright, 2009, 93).

مهمترین عامل مشترک بین این دو نظریه عبارت است از اینکه هر دو به جای تکیه بر اعمال و باورها بر روی اشخاص و ویژگی‌های منشی آنها توجه می‌کنند. نظریه‌های عمل محور در اخلاق همچون سودگرایی و وظیفه‌گرایی درست و نادرست را در اعمال می‌دانند و در ارزیابی‌های خود اعمال را مهمتر و اساسیتر نسبت به عامل می‌دانند. حال آنکه نظریه‌های فضیلت به عکس نظریه‌های عمل محور عامل و ویژگی‌های منشی او را اصل و اساس در نظر می‌گیرند و درست و نادرست بودن را بر اساس فضایل و ردایل اخلاقی تعریف می‌کنند. معرفت‌شناسان باور محور فضایل و ردایل عقلانی را بر اساس معرفت یا باور موجه توجیه می‌کنند یعنی اساس در نزد آنان باور است در حالی که معرفت‌شناسان فضیلت، فضایل و ردایل عقلانی را در ارزیابی باورها بسیار مهم و اساسی می‌دانند.

زاگزیسکی بر ویژگی‌های رفتاری و منشی تأکید می‌کند و فضایل عقلانی را ویژگی‌های منشی و رفتاری می‌داند. فضایل عقلانی همچون فضایل اخلاقی ویژگی‌ها و خصلت‌های اکتسابی هستند که هدف آنها کسب معرفت است و عامل معرفتی مسئول معرفت خود است. به عنوان مثال از نظر وی فضیلت عقلانی زیر مجموعه فضیلت اخلاقی است و دارا بودن این فضیلت شرط لازم و کافی برای کسب معرفت است. او استدلال می‌کند که معرفت باوری است که از عمل فضیلت عقلانی ناشی می‌شود (Zagzebski, 1998, 271). زاگزیسکی بحث خودش درباره تفکیک بین فضایل را به بررسی دلایل ارسطو آغاز می‌کند.

## ۲. نقد زانگزیسکی بر دیدگاه ارسطویی درباره تفکیک فضایل

ارسطو دلایلی برای تمایز فضیلت اخلاقی از فضیلت عقلانی مطرح می‌کند که به ترتیب به بیان آنها می‌پردازیم:

۱- ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* از این تقسیم به وسیله تجربه تعارض اخلاقی درونی دفاع می‌کند، از نظر او تجربه نشان می‌دهد که عقل ما به نزاع با بخش دیگری از نفس می‌پردازد. زانگزیسکی معتقد است که صرف تعارض برای تقسیم به اجزاء کافی نیست. مثلاً یک میل می‌تواند با میل دیگر متعارض شود، با وجود این ارسطو این را به عنوان شاهدهی در نظر نمی‌گیرد که تعارض امیال باعث می‌شود که اجزاء مختلفی در نفس به وجود بیاید.

۲- ارسطو در *اخلاق اودموس* برای توضیح تفاوت بین فضایل به تفاوت دیگری بین اجزاء نفس متوسل می‌شود. او مقوله عام احساس را براساس لذت و درد تعریف می‌کند و می‌گوید: «منظور من از احساسات چیزهایی همچون عصبانیت، ترس، شرم، میل - به طور کلی هر چیزی است که معمولاً به لذت یا درد ادراکی منجر می‌شود - است» (EE II.201220b 12-14). در متنی مشابه در *اخلاق نیکوماخوس* می‌گوید: «احساسات عبارتند از میل، عصبانیت، ترس، اطمینان، حسادت، شادی، دوست داشتن، تنفر، هوس، ترحم و به طور کلی چیزهایی که با لذت و درد همراه است» (NE II.5.1105 b 21-23). به کمک این ویژگی‌ها می‌توان فضایل بخش احساسی نفس را از فضایل عقلانی تمییز دهیم. از نظر ارسطو آشکار است که «فضایل اخلاقی به امور موافق لذت و مخالف لذت مربوط اند» (EE II 2.1220 a 36). در متن دیگری در *اخلاق اودموس* ارسطو این استدلال را مطرح می‌کند که فضایل بخش احساسی نفس مستلزم کنترل صحیح لذت یا درد هستند:

«استعدادها و حالت‌ها به وسیله احساسات تعریف می‌شوند و احساسات به وسیله لذت و درد از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ بنابراین هم از این ملاحظات و هم از ملاحظاتی که قبلاً بیان شد، نتیجه می‌شود که هر فضیلت اخلاقی همراه با لذت و درد است. زیرا با هر حالت نفس، آن چیزهایی که طبیعتشان آنها را بهتر یا بدتر میکند چیزهایی هستند که براساس آن طبیعت این حالت مرتبط است و این با آن مربوط است. این تبیینی از لذت و درد است که ما آن را بد می‌نامیم، زیرا لذت‌هایی را که نباید بخواهند یا رنج‌هایی را که نباید اجتناب کنند، می‌خواهند یا اجتناب نمی‌کنند. به این دلیل است که هر کسی واقعاً فضیلت‌ها را در یک روش بدون مطالعه به تأثر نداشتن و منع آشفستگی در قلمرو لذت یا رنج تعریف می‌کند و ردایل را بالعکس (EE II. 4.1221 b 36 - 222 a 5).

بنابراین اکنون دلیل دومی داریم برای اینکه فضیلت اخلاقی و فضیلت عقلانی با یکدیگر تفاوت دارند. اما آیا می‌توانیم فضایل را به فضایل مربوط به لذت یا رنج و فضایل نامربوط به

لذت یا رنج تقسیم کنیم؟ و اگر بشود آیا دسته اول همان فضایل اخلاقی هستند که ما یا ارسطو می‌گوئیم؟ زاگزبسی معتقد است که این سخن قابل تردید است. اکثر مواقع احساسات با لذت یا درد تجربه می‌شوند، اما آشکار نیست که همه آنها اینگونه باشند. احساسی که همراه کنجکاوی است یکی از این احساسات است. مهمتر اینکه، فضایی که احساساتی را که همراه لذت یا رنج کنترل می‌کنند، اغلب در هر معنی که در نظر گرفته شود، به لذت یا رنج مربوط نیستند.

به نظر می‌رسد ارسطو براین باور است که آن احساسات از جهت لذت یا رنجشان نیاز به اداره دارند. به عنوان مثال، احساساتی که با سخاوت یا مهربانی اداره می‌شوند، ممکن است اندکی لذت یا رنج داشته باشند، احتمالاً درست نیست که بگوییم خود لذت یا درد است که نیازمند است به وسیله این فضایل اداره شود. بنابراین قابل تردید است که آیا معنایی که بر اساس آن سخاوت یا مهربانی همراه با لذت یا درد هستند، نقش مهمی در تمایز این فضایل از فضایل عقلانی دارند.

شاید ارسطو این احتمال ضعیف‌تر را مطرح کند که ما می‌توانیم حالت‌های احساسی را از حالت‌های شناختی بر اساس اینکه حالت‌های احساسی همراه لذت و درد هستند و حالت‌های شناختی همراه لذت و درد نیستند، از یکدیگر تمییز دهیم. بنابراین ما می‌توانیم فضایل اخلاقی را به وسیله ارتباط غیرمستقیم آنها با لذت و درد تشخیص دهیم، درحالی که فضایل عقلانی چنین ارتباطی با لذت و درد ندارند.

زاگزبسی معتقد است که هر دو بخش این ادعا نیز نادرست است، زیرا در حالت‌های عقلانی همچون فهمیدن، شادمان بودن در تأیید یک فرضیه، و حالت‌های خلاف آن مانند حیرت عقلانی، همان اندازه لذت و درد تجربه می‌شود که در حالت‌های احساسی و در امیال، لذت و درد تجربه می‌شود. بنابراین فضایی که به یکی از این حالات مربوط است ضرورتاً بیش از فضایی که به حالات دیگری مربوط است، با لذت و درد همراه نیست. در واقع برخی از حالت‌های عقلانی، نسبت به احساسات سپاسگذاری یا احترام، حتی می‌توانند با احساسات قوی‌تری از لذت همراه باشند. در حقیقت، ارسطو از این مطلب آگاه است زیرا وی در کتاب *دهم/اخلاق نیکو ماخوس* می‌گوید هر فعالیتی با لذت متناسب با آن سازگار است، و قابل بحث است که فعالیتی دارای لذت نباشد (NE X. 5.1175 b 33) و اینکه لذت اندیشه والاتر است (a 1176).<sup>(2)</sup>

از نظر زاگزبسی هرچند ممکن است این سخن درست باشد که بسیاری از احساسات همراه با لذت یا رنج قوی هستند و معمولاً این درباره حالت‌های عقلی صادق نیست، ولی این مطلب به عنوان توجیهی برای تفکیک فضیلت عقلانی از فضیلت اخلاقی کافی نیست. احتمال دیگری نیز وجود دارد. وقتی ارسطو می‌گوید که لذت و درد در احساسات «حضور

دارند»، ممکن است منظور او این باشد که لذت یا درد در تعریف احساسات ذکر می‌شوند. به همین خاطر است که وی در کتاب *خطابه*، عصبانیت را به عنوان میلی که با درد همراه است تعریف می‌کند (II.2) و ترس را درد یا پریشانی به علت تصویر ذهنی برخی مصیبت‌های آینده می‌داند (II.5). اگر این آن چیزی است که ارسطو فکر می‌کند و اگر وی بر حق باشد که تعاریف حالت‌های عاطفی به لذت یا درد اشاره دارند، در حالی که تعاریف حالت‌های عقلی به لذت یا درد اشاره ندارند، همه اینها باعث می‌شود که ما بین حالت‌های اندیشیدن و احساس کردن تمایز قائل شویم.

یک تفاوت آشکار بین حالت‌های اندیشیدن و حالت‌های احساس کردن وجود دارد، به این صورت که اگر مسائلی که درباره ادعای ارسطو درباره اجزاء نفس و ارتباط آنها با لذت و درد وجود دارد را نادیده بگیریم، شاید ما بتوانیم فضایل عقلانی را از فضایل اخلاقی بر اساس اینکه فضایل اخلاقی و نه فضایل عقلانی مستلزم کنترل صحیح احساسات هستند، در حالی که فضایل عقلانی و نه فضایل اخلاقی مستلزم کنترل صحیح فعالیت‌های شناختی است، از یکدیگر تمییز دهیم.

زاگزبسکی می‌گوید: حتی این ادعا نیز برای تمایز بین فضایل صحیح نیست. درست است که در مقایسه با فضایل عقلانی بسیاری از فضایل اخلاقی همچون اعتدال و شجاعت، و برخی رذایل اخلاقی همچون حسادت، کینه و انتقام و بدخواهی مستقیماً با کنترل احساسات قوی در ارتباط هستند، اما این امر باعث نمی‌شود که فضایل را به دو دسته عقلانی و اخلاقی تقسیم کنیم. به عنوان مثال، فضیلت عدالت که بسیاری از نظریه پردازان آن را فضیلت اخلاقی اصلی می‌دانند، تنها ارتباط فرعی با احساس دارد. فضایی همچون صداقت، صمیمیت و قابلیت اعتماد نیز اینچنین هستند. از طرف دیگر فضایل عقلی مستلزم استفاده درست از احساسات برای رسیدن به صدق هستند، که در حقیقت در برخی از افراد، این احساسات می‌تواند بسیار قوی باشد. بنابراین اگر تمایزی بین فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی وجود داشته باشد نمی‌تواند بر اساس این اصل باشد که فضایل اخلاقی احساس را کنترل می‌کند و فضایل عقلانی این کار را انجام نمی‌دهند.

به علاوه، کنترل صحیح احساسات علاوه بر فضایل اخلاقی نیازمند فضایل عقلانی نیز است. تقریباً همه فضایل اخلاقی جنبه‌هایی از فعالیت شناختی و ادراکی مناسب را شامل می‌شوند. فضیلت دارای یک مؤلفه موفقیت است. هیچ کس فضیلت انصاف یا شجاعت یا دلسوزی یا سخاوتمندی را ندارد بدون اینکه در تماس شناختی با جنبه‌ای از واقعیت باشد که به وسیله فضیلت خاص (مربوط به خود) اداره می‌شود. ممکن است ما برخی اشتباهات را در باورها یا ادراکاتمان درباره دارا بودن فضایل اخلاقی در نظر داشته باشیم، اما درباره انسانی که مرتباً ادراک

نادرستی از یک موقعیت دارد یا باورهای اشتباهی درباره آنچه باید یا نباید انجام دهد دارد، نمی‌گوئیم که او دارای فضیلت است. به عنوان مثال اگر کسی به گونه‌ای عمل کند که دائماً باعث آزار رساندن به دیگران شود به دشواری می‌توان گفت که وی دارای فضیلت دلسوزی است. حال مقاصد و انگیزه‌های وی هرچه می‌خواهد باشد. همچنین کسی که سیاست‌هایی را اتخاذ می‌کند که نمرات متفاوتی به دانشجویان دختر و پسر بدهد، نمی‌توان گفت که دارای فضیلت انصاف است. حال این سیاست از نظر خود فرد هر طور که می‌خواهد به نظرش بیاید.

۳- ارسطو در اخلاق نیکوماخوس استدلال می‌کند که این فضایل به روش‌های متفاوتی آموخته می‌شوند یا به دست می‌آیند. فضایل عقلانی ویژگی‌هایی هستند که می‌توان آنها را آموخت، در حالی که فضایل اخلاقی عادت‌هایی هستند که از طریق عمل و تربیت کسب می‌شوند (NE II 1.1103a14-20).

زاگربسکی معتقد است که این دلیل مبتنی بر شواهد تجربی نیست. برخی از فضایل عقلانی وجود دارند که نمی‌توان آنها را آموزش داد و یا حداقل آموزش دادن آنها آسان نیست. فضایل عقلانی همچون تعصب نداشتن یا توانایی ارائه تبیینی درست برای یک مجموعه پیچیده‌ای از اطلاعات، یا توانایی برای تشخیص مرجعیت قابل اعتماد از این قبیل است. این ویژگی‌ها بیشتر از سخاوت یا شجاعت قابل آموختن نیستند.

از نظر زاگربسکی مراحل یادگیری فضایل عقلانی دقیقاً متناظر با مراحل یادگیری فضایل اخلاقی است که به وسیله ارسطو توصیف شده است. این مراحل با تقلید از اشخاص دارای فضیلت آغاز می‌شود، پس از انجام تمرین، احساسات و اعمال خاصی عادت می‌شوند. در هر دو مورد تقلید از شخصی است که دارای حکمت عملی است. به عنوان مثال فضیلت شجاعت را در نظر بگیرید. انسان می‌تواند شجاعت را از طریق تقلید از شخص شجاع بدست بیاورد. چنین تقلیدی نه تنها مستلزم آموزش احساس بلکه همچنین مستلزم آموختن این است که چگونه موقعیت‌هایی را بشناسیم که در آن از لحاظ اخلاقی برای مواجهه با خطر شجاعت ارزشمند است. معمولاً زمان‌هایی وجود دارد که شخص می‌داند چه کاری باید انجام دهد اما توانایی انجام آن کار را ندارد. ارسطو می‌گوید چنین شخصی از اکراسیا (ضعف اراده) رنج می‌برد. این شخص به تدریج یاد می‌گیرد که بر این ضعف غلبه کند و بیش از پیش در شرایط لازم قادر است که به صورت شجاعانه عمل کند نسبت به زمانی که این وسوسه شدید نیست. در چنین مرحله‌ای او به لحاظ عقلانی شخص خویشتنداری است. اما تنها پس از آنکه انجام این کار برای وی آسان شود و ضرورتی برای غلبه بر این وسوسه متضاد وجود نداشته باشد به درستی گفته می‌شود که او دارای فضیلت شجاعت است. وقتی او برای مدت طولانی شجاع بود، دیگر ممکن نیست که حتی با وسوسه متضاد مواجهه شود و سرانجام شجاعت را همچون یک فعالیت

خوشایند درک می‌کند.

زاگزیسکی معتقد است که در اغلب موارد دستیابی به فضیلت عقلانی مستلزم پرورش احساسات است. برای مثال، این توانایی که مرجعیت قابل اعتماد را تشخیص دهیم تا حدی مستلزم آموزش احساساتی است که به شخص اجازه می‌دهد حکم قابل اعتمادی درباره قابلیت اعتماد عقلانی دیگری بیان دارد.

کسی که نه فضیلت عقلانی دارد و نه رذیلت عقلانی، کسی است که نه دارای فضیلت اخلاقی و نه دارای رذیلت اخلاقی است. او نه با رذیلت آغاز می‌کند و نه به فضیلت دست پیدا می‌کند. اما مفید است که یک تبیینی درباره اکتساب فضایل را با نام بردن از برخی رذایل عقلانی؛ آغاز کنیم؛ زیرا در بسیاری از موارد، آموختن فضیلت مستلزم غلبه بر وسوسه‌هایی است که با نمونه رذیلت مقابل نشان داده می‌شود. به هر حال اگر ما با رذیلت آغاز کنیم، می‌توانیم دامنه متفاوتی از منش عقلانی را ببینیم و اینکه چگونه آنها مطابق با دامنه متفاوتی از منش‌هایی اخلاقی هستند.

نمونه‌هایی از رذایل اخلاقی عبارتند از: خود پسندی عقلانی، بی احتیاطی، تنبلی، بزدلی، ذهن بسته‌ای داشتن، حساس نبودن نسبت به جزئیات، کند ذهنی، و دقت نداشتن. از نظر زاگزیسکی کسی که دارای رذیلت عقلانی است ممکن است آگاه نباشد که این رذیلت را در کارهایی که انجام می‌دهد، نشان می‌دهد. او حتی ممکن است به اشتباه رذیلت را فضیلت بداند، این سخن درباره رذیلت اخلاقی نیز صادق است. ارسطو بر این باور بود که بخشی از فرایندهای اکتساب فضیلت، مستلزم آموختن این است که بداند این مفهوم معنای بین کدام یک از دو حد است. برخی از فضایل اخلاقی که در بالا ذکر کردیم ممکن است رذایلی نیز در مقابل داشته باشند، جایی که یک حد افراط و یک حد تفریط، و فضیلت معنایی بین این دو حد است. برای مثال، ممکن است چیزی همچون بی ملاحظگی عقلی وجود داشته باشد، که متضاد با بزدلی عقلانی است. به علاوه، ممکن است بیش از اندازه کامل باشد، بیش از اندازه درباره جزئیات حساس باشد، بیش از اندازه محتاط باشد و غیره.

آن حدهایی که فضیلت عقلانی بین آنها قرار دارد ضرورتاً رذیلت نیست. بلکه ممکن است یک حالت‌های نامعقول باشد. ویلیام جیمز در کتاب *اصول روانشناسی*، بیان می‌کند که چگونه فضیلتی که حاکم بر شک و پژوهش است می‌تواند به صورت نامعقولی ارزشمند باشد، همچنانکه متضاد آن، این تمایل است که امری را در پژوهش باور داشته باشیم.

۴- برهان دیگری که می‌تواند کمک کند قائل به تمایز بین فضیلت عقلانی و اخلاقی بشویم این است که به نظر می‌رسد دارا بودن فضیلت عقلانی مستقل از دارا بودن فضیلت اخلاقی است. معمولاً گفته می‌شود دشوار نیست اشخاصی را پیدا کنیم که بسیاری از فضایل

عقلانی را دارند اما اساساً غیر اخلاقی هستند. همینطور، دشوار نیست که اشخاصی را پیدا کنیم که دارای فضیلت اخلاقی هستند اما از فضایل عقلانی بی بهره هستند. بنابراین شواهد تجربی این نتیجه گیری را توجیه می کنند که فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی انواع متفاوتی از فضیلت هستند.

شواهد تجربی، این ادعا را تقویت می کند که شخصی می تواند یک فضیلت اخلاقی را داشته باشد و فضیلت اخلاقی دیگر را نداشته باشد. شواهد تجربی نشان دهنده این هستند که یک شخص می تواند فضایل عقلانی همچون صداقت، دقت، یا پشتکار عقلانی یا بخشش را نداشته باشد. ملاک های دارا بودن فضیلت که از این نظریه حمایت می کنند یک درجه ای از استقلال بین دارا بودن فضایل عقلانی و دارا بودن فضایل اخلاقی وجود دارد. همچنین از این موضع حمایت می کند که یک درجه ای از استقلال بین یک فضیلت اخلاقی با فضیلت اخلاقی دیگر وجود دارد.

در واقع برای هر شخص مفروضی ما می توانیم مجموعه ای از فضایل اخلاقی را در نظر که برخی را دارد و برخی دیگر را ندارد، آیا کسی می تواند این را دلیل خوبی برای این موضوع بداند که مجموعه ای از فضایل اخلاقی به بخشی از نفس و مجموعه ای دیگر از فضایل اخلاقی به بخش دیگری از نفس تعلق دارد یا اینکه اینها از لحاظ نوعی با یکدیگر تفاوت دارند؟ زاگزیسکی پاسخ می دهد مطمئناً نه. براساس این مقایسه، حتی اگر شخصی همه فضایل عقلانی را داشته باشد و فاقد فضایل اخلاقی باشد، یا به عکس، این باعث نمی شود ما این نتیجه را بگیریم که دو دسته فضایل ماهیت متفاوتی دارند یا دربخش های مختلف نفس او قرار دارند (Zagzebski, 1998, pp142-157).

زاگزیسکی معتقد است ما نباید انتظار داشته باشیم به این پرسش که آیا فضایل اخلاقی و فضایل عقلانی وحدت دارند نسبت به این پرسش که آیا فضایل اخلاقی با یکدیگر متحد هستند، پاسخ متفاوتی بدهیم. نتیجه اینکه نحوه اکتساب فضایل عقلانی با فضایل اخلاقی متفاوت نیست. هر دو نیازمند آموزش از طریق تقلید از اشخاص دارای فضیلت و عمل کردن به صورت فضیلت مندانه هستند. هر دو همچنین مستلزم کنترل احساسات و کسب توانایی است که شخص دوست داشته باشد به صورت فضیلت مندانه عمل کند. بنابراین هیچ دلیل قانع کننده ای برای تفکیک فضایل به دو قسم اخلاقی و عقلانی مطرح نشده است.

### ۳. نظر زاگزیسکی درباره تفکیک بین فضایل

یک نوع تفکر درباره رابطه بین فضیلت اخلاقی و عقلانی در معرفت شناسی فضیلت زاگزیسکی مطرح شده است. او بیشتر سعی می کند شباهت های بین فضیلت اخلاقی و فضیلت عقلانی را لحاظ نماید. از نظر او تمایز ارسطویی بین فضیلت اخلاقی و فضیلت عقلانی چندان



دقیق نیست و استدلال‌هایی که برای تفکیک آنها از یکدیگر مطرح شدند قابلیت این کار را ندارند. زاگزیسکی معتقد است که بین فضیلت اخلاقی و فضیلت عقلانی چیزی بیش از تفاوتی که بین دو فضیلت اخلاقی است وجود ندارد و در واقع فضیلت عقلانی زیر مجموعه فضیلت اخلاقی است. بر اساس این نظریه تفاوت نوعی بین این دو دسته از فضایل وجود ندارد و تفکیک فضیلت عقلانی از فضیلت اخلاقی چندان اهمیتی دارد. او استدلال می‌کند تنها دلیلی که می‌توان برای تفکیک فضایل از یکدیگر مطرح کرد این است که هر یک از فضایل اخلاقی و عقلانی دارای انگیزه‌های بنیادینی هستند که با دیگری متفاوت است. فضایل عقلانی همه مبتنی بر انگیزه برای معرفت هستند و انگیزه فضایل اخلاقی غایات اخلاقی است.

بر اساس تعریف زاگزیسکی از فضیلت، فضیلت دارای دو مؤلفه است: (۱) مؤلفه انگیزه و (۲) مؤلفه قابلیت اعتماد در رسیدن به هدف آن انگیزه. این سخن به این معنی است که هر فضیلتی بر اساس انگیزه خاصی تعریف می‌شود. به عنوان مثال، نیکوکاری فضیلتی است که بر اساس آن هر انسانی بر اساس منش دارای این انگیزه است که به دیگران نیکی کند و در انجام این کار موفق است. شجاعت فضیلتی است که بر اساس آن انسان بنا بر منش دارای این انگیزه است که خودش را به خطر بیندازد زمانی که یک ارزش بزرگتری در معرض خطر است و در انجام این کار (رسیدن به این انگیزه) موفق نیز است. عدالت فضیلتی است که بر اساس آن انسان بنا بر خصلت دارای این انگیزه است که به دیگران به عنوان یک شخص احترام بگذارد و در رفتار کردن با آنها به این روش موفق است. فضایل عقلانی نیز همچون فضایل اخلاقی دارای دو مؤلفه انگیزه و موفقیت قابل اعتماد برای رسیدن به هدف انگیزه هستند.

مؤلفه انگیزه از مهم‌ترین مؤلفه‌های فضیلت به حساب می‌آید (zagzebski, 2004, 6). چون همه فضایل عقلانی دارای انگیزه‌های بنیادین یکسانی هستند و همه فضایل اخلاقی نیز دارای انگیزه‌های بنیادین متفاوتی هستند، بنابراین می‌توان فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی را بر اساس مؤلفه انگیزشی فضیلت از یکدیگر متمایز دانست. زاگزیسکی معتقد است این تنها دلیل نظری مناسب و مربوط است که می‌توان برای تمایز فضیلت عقلانی از فضیلت اخلاقی ارائه کرد و همچنین دلیل خوبی است برای اینکه این فضایل را عقلانی بنامیم، هر چند وی قبلاً استدلال کرد که بهتر است فضایل عقلانی به عنوان زیرمجموعه فضایل اخلاقی مورد بحث قرار گیرند.

ساده‌ترین راه برای توصیف اصل انگیزشی فضیلت عقلانی این است که بگوئیم همه آنها مبتنی بر انگیزه برای معرفت هستند. همه آنها صورت‌هایی از انگیزه برای تماس شناختی با واقعیت هستند. هر چند همه فضایل عقلانی دارای مؤلفه انگیزشی هستند که هدف آنها رسیدن به تماس شناختی با واقعیت است، برخی از آنها ممکن است هدفشان بیشتر از فهم باشد، یا شاید

حالت‌های شناختی دیگری وجود دارد که کیفیت دانستن را بالا می‌برند، همچون یقین، تا دارا بودن خود حقیقت‌فی‌نفسه. برخی از فضایل عالی همچون خلاقیت یا ابداع هدفشان تنها افزایش معرفت عامل نیست بلکه هدف آنها انگیزه افزایش معرفت برای کل انسانها است (Zagzebski, 1998, 166-167). فضایل عقلانی از انگیزه کلی یکسانی به وجود می‌آیند، انگیزه برای معرفت و هدف یکسانی دارند، یعنی معرفت (Ibid, 176).

#### ۴. نقد نظریه زاگزبسکی

اینکه فضایل عقلانی را به صورتی در نظر بگیریم که به صورت مشخص دارای اهداف معرفتی هستند معقول به نظر می‌رسند. اما آیا استفاده از مؤلفه انگیزه فضیلت عقلانی را از فضیلت اخلاقی متمایز و ارتباط بین آنها را نشان می‌دهد؟ خیر. این روش برای تفکیک فضایل از یکدیگر کارایی ندارد. انگیزه‌ها باعث نمی‌شوند که یک فضیلت را عقلانی و دیگری را اخلاقی بنامیم. منظور این نیست که بگوییم تقسیم فضایل بر اساس انگیزه‌ها کاملاً بدون ارتباط با موضوع است. این امکان وجود دارد که برای هر فضیلتی انگیزه خاصی را در نظر بگیریم اما این روش رابطه بین فضایل را نشان نمی‌دهد. اگر فضیلت اخلاقی را بر اساس انگیزه و غایت از فضیلت عقلانی جدا کنیم این سوال نیز باید پاسخ داده شود چه چیزی باعث می‌شود که انگیزه‌ای اخلاقی و انگیزه دیگر غیر اخلاقی باشد؟

ممکن است استدلال شود که انگیزه فضیلت اخلاقی باعث رفاه و یا سعادت دیگران می‌شود حال آنکه انگیزه فضیلت عقلانی تنها به دارنده آن سود می‌رساند. این استدلال قابل قبول نیست، زیرا انگیزه و غایات فضیلت عقلانی نیز می‌تواند رفاه و سعادت دیگران باشد. همچنین فضایل اخلاقی نیز می‌توانند انگیزه‌ها و غایاتی همچون فضایل معرفتی داشته باشند. به عنوان مثال فضیلت صداقت که عموماً به عنوان یک فضیلت اخلاقی در نظر گرفته می‌شود، انگیزه و غایت آن انتقال اطلاعات قابل اعتماد به شخص دیگر است (driver, 2003, 373-374).

درباره انگیزه‌های اخلاقی نیز می‌توان پرسید چگونه آنها را از یکدیگر تمییز می‌دهیم؟ معمولاً درباره غایات اخلاقی لذت، احترام، عدالت، دوستی و مانند اینها بیان می‌شوند. اگر دقت کنیم می‌بینیم که این غایات آشکارا با یکدیگر تفاوت دارند. به همین دلیل این پرسش مطرح می‌شود که چه انگیزه و غایتی در همه این فضایل مشترک است که باعث می‌شود همه آنها را اخلاقی بنامیم؟ چرا یک انگیزه‌ای اخلاقی و دیگری اخلاقی نیست؟

به نظر می‌رسد که نمی‌توان پاسخ روشنی به این مسئله داد. یک پاسخ می‌تواند این باشد که بگوییم فضایل اخلاقی ویژگی‌های منشی هستند که هدف آنها فراهم کردن زندگی بهتر یا رسیدن انسان به سعادت و کمال است. این پاسخ نیز قانع کننده نیست. زیرا باور صادق، فهم و دیگر حالت‌های مرتبط نیز می‌توانند به انسان در رسیدن به رفاه و سعادت کمک کنند. به عبارت

دیگر برای رسیدن به رفاه، سعادت و کمال بهرمندی از فضایل عقلانی نیز لازم است. اگر فضایل عقلانی را به عنوان ویژگی های منشی در نظر بگیریم که هدف آنها رساندن انسان به سعادت و کمال است و بر این باور باشیم که فضایل عقلانی نیز تا حدودی سازنده سعادت و کمال برای بشر هستند، این فضایل ویژگی های منشی هستند که بیشتر دارای جهت گیری های معرفتی هستند. بنابراین می توانیم بگوییم فضایل عقلانی تمایز نوعی از فضایل اخلاقی ندارند و در واقع زیرمجموعه فضایل اخلاقی هستند (beahr, 2011, 219).

حتی اگر فرض بگیریم که فضایل عقلانی جدا از آنکه ویژگی های منشی هستند که به دارنده آن سود می رسانند، متوجه انسانهای دیگر نیز هستند و فضایل اخلاقی ویژگی های منشی هستند که باعث سود رساندن به انسانهای دیگر هستند، باز هم نمی توانیم نتیجه بگیریم که نظریه زیرمجموعه درست است. زیرا شواهد تجربی آشکارا دلالت بر این دارند که انسانی می تواند در عین حال که دارای فضیلت عقلانی است بهره ای از فضیلت اخلاقی نبرده باشد. بنابراین نظریه زیرمجموعه نیز به روشنی رابطه بین فضایل را نشان نمی دهد.

### نتیجه گیری

زاگزیسکی استدلال می کند که هیچ دلیل قانع کننده ای برای تفکیک فضایل از یکدیگر مطرح نشده است. هر دو دسته فضایل، هم به لحاظ ماهیت و هم به لحاظ روش اکتساب بسیار به هم شبیه هستند. هر دو دسته فضایل مستلزم ترکیبی از فهم برخی از جنبه های جهان و آموزش احساس هستند و هر دو به وسیله فرایندهایی که توسط ارسطو در تبیین فضایل اخلاقی توصیف شده است، آموخته می شوند. هم فضایل عقلانی و هم فضایل اخلاقی در قلمرو امور ارادی به کار می روند هرچند برخی از آنها ممکن است نسبت به برخی دیگر بیشتر ارادی باشد اما این امر باعث نمی شود که آنها را به دو دسته اخلاقی و عقلانی تقسیم کنیم. از نظر وی فضایل عقلانی مبتنی بر انگیزه برای اکتساب معرفت و فضایل اخلاقی مبتنی بر انگیزه برای اکتساب خیر هستند. بنابراین تنها می توان فضایل را بر اساس انگیزه از یکدیگر تفکیک کرد. در نقد دیدگاه زاگزیسکی این مسئله شایان ذکر است که انگیزه ها باعث نمی شوند که یک فضیلت را عقلانی و دیگری را اخلاقی بنامیم. استفاده از این روش جدا از آنکه تفکیک بین فضایل را نشان نمی دهد، باعث ایجاد ابهام درباره ارتباط بین فضایل نیز می شود.

### فهرست منابع

۱. زاگزبسکی، لیندا و لوئیس پویمن، ۱۳۸۲، نظریه فضیلت، کتاب ماه دین، ترجمه داوود قرجالو، شماره ۱۹۶، صص ۴۴-۳۰.
2. Aristotle: Nicomachean Ethics. Trans. W. D. Ross. In McKeon, 1941.
3. -----, Eudemian Ethic, trans. With commentary by Michael Woods.1982, Oxford: Clarendon Press.
4. Baehr Jason, Inquirin Mind (On interllectual Virtue and Virtue Epistemology),2011, Oxford University Press.
5. Driver, Julia, 2003," *The Conflation of Moral and Epistemic Virtue*", *Metaphilosophy* 34: 367- 83.
6. Zagzebski,Linda,(1998),*Virtues of the Mind: an inquiry into the natur of virtue and ethical foundations of knowledg* (New York:Cambridge University Press), 1998.
7. ----- (2009), *On Epistemology*, Wadsworth Cengage Learning.
8. ----- (2010), *A Companion to Epistemology*, second edition, edited by jonathan Dancy, Ernest Sosa and Matthias Setup, Blakwell Publishing, pp.210-215.
9. - wright, sara, *The Proper Structure of the Intellectual Virtue*, *The Southern Journal of Philosophy*,2009, pp 91-112.

## تبیین استقلال اخلاقی انسان بر اساس متون دینی

عبدالرحیم سلیمانی اردستانی<sup>۱</sup>

### چکیده

متون مقدس ادیان ابراهیمی از انسان‌ها می‌خواهند که اخلاقی زندگی کنند و به آنان دستورهای اخلاقی که عموماً با وعده پاداش و تهدید به مجازات همراه است، می‌دهند. گفته می‌شود اولاً رسیدن به پاداش یا فرار از مجازات انگیزه سطح بالایی برای اخلاقی زیستن نیست و ثانیاً اینکه خدایی حاکم به انسان دستور دهد که چه کاری را انجام دهد و چه کاری را ترک کند، این با آزادی و «خودفرمانروایی» انسان ناسازگار است.

سخن ما در این نوشتار آن است که اولاً خواست آرمانی این متون آن است که انسان به خدا عشق ورزد و از او اطاعت کند. وعده و وعید، یک مسئله فرعی و اضطراری است. و ثانیاً این عشق ورزیدن باید از روی شناخت باشد. به خدایی باید عشق ورزید که انسان او را دارای فضایل و کمالات می‌یابد. پس در واقع، این خود انسان است که حاکم است و خدایی را که دارای فضایل است می‌یابد و عاشق و تسلیم او می‌شود. این نوع «خدافرمانروایی» با «خودفرمانروایی» سازگار است. البته اطاعت بی‌چون و چرا از عالمان دین یا پذیرش حسن و قبح الهی شرعی، چنان که اشاعره گفته‌اند، یا پذیرش ایمان‌گرایی، آن‌گونه که کرگور گفته است، با خودفرمانروایی ناسازگار است.

### کلید واژه‌ها

ادیان ابراهیمی، امر الهی، عشق، ایمان، خودفرمانروایی، خدافرمانروایی.

## طرح مسأله

با نگاهی گذرا به متون مقدس ادیان ابراهیمی، یعنی عهد قدیم، که یهودیان و مسیحیان آن را مقدس و معتبر می‌دانند، و عهد جدید، که بخش اصلی کتاب مقدس مسیحیان است و تلمود، که نزد یهودیان معتبر است، و نیز قرآن مجید و روایات اسلامی، که متون مقدس اسلامی را تشکیل می‌دهند، به وضوح به دست می‌آید که این متون دربردارنده فرمان‌ها و دستورهای خداوند برای انسان هستند و از انسان‌ها اطاعت و فرمانبرداری را طلب می‌کنند.

در مجموعه عهد قدیم سخن از عهد و پیمان بین خدا و انسان است. در این عهد و پیمان، انسان باید دستورهای خدا را اطاعت کند و فرمانبردار محض باشد. عالمان یهود بر آن رفته‌اند که در اسفار پنج‌گانه تورات، که مهم‌ترین بخش عهد قدیم است، ۶۱۳ حکم و دستور آمده که جنبه‌های مختلف زندگی انسان، یعنی اعتقادات، عبادات، مسائل اجتماعی و اخلاقیات را شامل می‌شود (لوی، ۱۳۵۷، فصل‌های ۱-۱۵؛ پوسنر، ۱۳۸۴). عالمان یهود در عهد باستان از این احکام فروعی را برداشت کرده و گاهی احکامی را افزوده‌اند که در مجموعه تلمود، که به اعتقاد یهودیان سنت شفاهی حضرت موسی را در بردارد و به همین جهت تورات شفاهی خوانده می‌شود، گنجانیده شده است. به هر حال صورت ظاهر و غالب این متون، «شریعت» الهی است و شریعت دستور است و اطاعت می‌طلبید.

سخن عیسی در عهد جدید نیز همین است. او از مردم می‌خواهد که احکام تورات را انجام دهند و خدا را اطاعت کنند. اشکال او به عالمان یهودی این است که چرا همه احکام تورات را انجام نمی‌دهید و به احکام سطحی‌تر چسبیده و احکام مهم‌تر و زیربنایی‌تر را رها کرده‌اید. او در موعظه معروف روی کوه از مردم می‌خواهد که از سطح شریعت و فقه، که بر عدالت استوار است، فراتر آمده، به سطح اخلاق درآیند که بر عفو و ایثار مبتنی است (انجیل متی، باب‌های ۴ تا ۷). با این حال باز سخن از امر و دستور است. هر چند در نامه‌های پولس در عهد جدید سخن از این رفته که انسانی که به مسیح ایمان می‌آورد فرزند خدا می‌شود و نباید از روی ترس خدا را اطاعت کند چون او دیگر غلام نیست بلکه فرزند است و وارث و صاحب‌خانه است (رومیان، ۸: ۱۴-۱۷)، اما هرگز مقصود او این نیست که دیگر امر و نهی و باید و نباید در دین نیست؛ بلکه مقصود او وجه و علت اطاعت است. اکنون نیز فرد باید اطاعت کند و همه آنچه را مسیح انجام داده یا ترک کرده یا دستور به انجام یا ترک آن داده اطاعت کند. در نامه‌های پولس اطاعت از خدا خواسته شده و مکرر به انجام اعمال دینی دستور داده شده است. سخن پولس این است که تا قبل از صلیب مسیح، انسان غلام بوده و پس از صلیب، چون گناه آدم کفاره داده شده انسان می‌تواند با ایمان به مسیح به مقام فرزندی نایل آید. اما فرزند هم باید از پدر اطاعت کند ولی اطاعت او مانند اطاعت غلامان و بردگان از روی ترس یا برای پاداش نیست، چون عضو خانواده است،

بلکه از روی محبت به پدر است (همان). در همین نامه‌های پولس در عهد جدید بر «ده فرمان» که در تورات مورد تأکید قرار گرفته، تأکید شده (ر.ک. رومیان، ۱۳: ۸-۱۰) و در کتاب‌های الهیات مسیحی بر دستوره‌های اخلاقی عهد قدیم تأکید شده است (الامیرکائی، ۱۸۹۰: ۲/۳۸۰-۴۱۱). پس باید گفت که در عهد جدید نیز سخن از فرمان و اطاعت است.

در قرآن مجید آیات زیادی به اطاعت از خدا یا پیامبر دستور داده و در روایات اسلامی نیز همین امر مورد تأکید قرار گرفته است. همچنین در این متون دستوره‌های متعددی برای همه جنبه‌های زندگی انسان وجود دارد. بی‌تردید قرآن مجید و روایات اسلامی به انسان‌ها دستور می‌دهند و از آنها می‌خواهند که اخلاقی زندگی کنند و از دستوره‌های اخلاقی متعددی که از ناحیه خدا آمده است اطاعت کنند.

حال سخن برخی این است که اصولاً اینکه از بیرون به انسان دستور داده شود که اخلاقی زندگی کند، در واقع «دیگر فرمانروایی» است و «خود فرمانروایی» را از انسان می‌گیرد. اخلاق سطح بالا آن است که انسان به لحاظ اخلاقی مستقل باشد و خود، فرمانروای خویش باشد (براون، ۱۳۷۵: ۸۹-۹۰؛ کیوپیت، ۱۳۷۶: ۱۶۵؛ هاپ واکر، ۱۳۸۶: ۱۲۸-۱۳۰). و نیز اینکه انسان برده‌وار و از روی ترس و یا کاسب‌کارانه و برای جلب منفعتی اخلاقی زیست کند چندان شکوهمند نیست. در متون مقدس ادیان ابراهیمی سخن از حاکمی است که قدرت مطلق دارد و از انسان‌ها می‌خواهد که اخلاقی زندگی کنند و چگونگی اخلاقی زیستن را برای آنان به صورت احکام و دستوراتی بیان می‌کند. و این حاکم گاه تهدید می‌کند و گاه وعده می‌دهد. ولی اخلاق عالی و برتر آن است که انسان فرمانروای خویش باشد و خود، فضیلت اخلاقی را تشخیص دهد و اخلاق را به خاطر خود اخلاق انجام دهد.

سخن ما در این نوشتار بررسی این امر است. مدعای ما این است که این برداشتی ظاهری و سطحی از متون این ادیان است و در نگاهی عمیق‌تر امر برعکس است و در واقع این متون می‌خواهند انسان را آزاد کنند و اصولاً از انسان می‌خواهند که به فضیلت عشق بورزند و به همین جهت از دستورات اخلاقی خدایی به خاطر فضیلت آنها، اطاعت کنند. سخن را در چند محور پی می‌گیریم:

### الف) عشق الهی اساس دینداری

در متون مقدس ادیان ابراهیمی آنچه از مؤمنان خواسته می‌شود این است که خدا را دوست بدارند و دستوره‌های او را اطاعت کنند. در بخش بعدی این نوشتار به این امر خواهیم پرداخت که بنابراین متون چرا انسان‌ها باید خدا را دوست بدارند. اما اکنون به این بحث می‌پردازیم که خواسته اولی این متون این است که انسان‌ها به خدا عشق بورزند و به این جهت از او اطاعت کنند.

در کتاب تورات، که مهم‌ترین بخش عهد قدیم است و دستورات دینی عمدتاً در آن آمده است، در فقراتی بر این امر تأکید شده است:

ای بنی اسرائیل گوش کنید تنها خدایی که وجود دارد خداوند ماست. شما باید او را با تمامی دل و جان و توانایی خود دوست بدارید. این قوانین که امروز به شما می‌دهم باید دائم در فکرتان باشد. آنها را به فرزندان خود بیاموزید و همیشه درباره آنها صحبت کنید خواه در خانه باشید خواه در بیرون، خواه هنگام خواب باشد، خواه اول صبح. آنها را روی انگشت و پیشانی خود ببندید، آنها را بر سر در منازل خود و بر در دروازه‌هایتان بنویسید (تثنیه، ۶: ۹-۴)

خداوند، خدایتان را دوست بدارید و اوامرش را همیشه اطاعت کنید (تثنیه، ۱۱: ۱) مقایسه کنید با تثنیه، ۱۰: ۱۲-۱۳).

در فقرات فوق با اینکه به شدت بر اطاعت از فرمان‌های خدا تأکید شده، اما بر این نکته نیز تأکید شده که این اطاعت باید به خاطر دوستی خدا و برخاسته از آن باشد. در دیگر قسمت‌های عهد قدیم فقرات متعددی با همین مضمون یافت می‌شود:

به دقت آنچه را که موسی به شما دستور داده است انجام دهید: «خداوند، خدای خود را دوست بدارید، در راه او گام بردارید، احکامش را اطاعت کنید به او بچسبید و با دل و جان او را خدمت نمایید». (صحیفه یوشع، ۲۲: ۵).

ای قوم خداوند، او را دوست بدارید! خداوند افراد وفادار و امین را حفظ می‌کند (مزامیر، ۳۱-۲۳؛ همچنین مزامیر، ۱۴۵: ۲۰، دانیال، ۹: ۴، نحمیا، ۱: ۵).

پس حکم اصلی و اساسی دوستی خداوند است و اطاعت امر ثانوی است. معلوم است که عاشق خواسته معشوق را برآورده می‌کند. عمل در صورتی ارزش واقعی دارد که از دوستی برخاسته باشد.

در عهد جدید نیز وضع به همین صورت است. حضرت عیسی مهم‌ترین و اساسی‌ترین حکم دین را که در واقع روح همه احکام و دستورات است، عشق خدا و محبت به او می‌داند: یکی از ایشان [فریسیان] که فقیه بود، از وی [عیسی] به طریق امتحان سؤال کرده، گفت: «ای استاد، کدام حکم در شریعت بزرگ‌تر است؟ عیسی وی را گفت: اینکه خداوند، خدای خود را به همه دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت‌نما. این است حکم اول و اعظم. و دوم مثل آن است یعنی همسایه خود را مثل خود محبت‌نما. بدین دو حکم، تمام تورات و صحف انبیا متعلق است» (متی، ۲۲: ۳۵-۴۰؛ همچنین مرقس، ۱۲: ۲۸-۳۴ و لوقا، ۱۰: ۲۵-۲۸).

حضرت عیسی در این فقره مهم در واقع روح دین و خلاصه و عصاره همه دستورات را دوستی خدا می‌داند. معنای این سخن این است که هر دستوری، چه عبادی و چه اجتماعی و چه اخلاقی، در صورتی ارزشمند است که از محبت به خدا سرچشمه گرفته باشد.



در دیگر قسمت‌های عهد جدید نیز بر همین نکته تأکید شده است. بالاترین جایگاه از آن کسانی است که خدا را دوست بدارند:

کتاب آسمانی نیز در این مورد می‌فرماید که خدا برای دوستداران خود چیزهایی تدارک دیده است که هیچ انسانی هرگز ندیده، نشنیده و به فکرش نیز خطور نکرده است (اول قرن‌تین، ۲: ۹).  
و حتی معرفت و شناخت واقعی تنها به کسانی داده می‌شود که خدا را دوست بدارند (ر.ک. اول قرن‌تین، ۸: ۲-۳) پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که چه در عهد قدیم و چه عهد جدید اساس دین و اساس شریعت دوستی خداست.

در قرآن مجید و روایات اسلامی نیز به حب و دوستی خدا به عنوان امری اساسی نگاه شده است. ویژگی مؤمن و درجه ایمان او به میزان محبت او به خدا بستگی دارد:

«وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدَّ حُبًّا لِلَّهِ...»  
و برخی از مردم در برابر خدا همانندهایی [برای او] برمی‌گزینند و آنان را چون دوستی خدا، دوست می‌دارند؛ ولی کسانی که ایمان آورده‌اند خدا را بیشتر دوست دارند (بقره: ۱۶۵).  
از این آیه به روشنی برمی‌آید که اولاً مؤمن باید خدا را دوست بدارد و ثانیاً دوستی واقعی، که متمایز از دیگر دوستی‌هاست، مخصوص خداست؛ چون آیه می‌گوید برخی از مردم چیزهای دیگر را «مانند دوستی خدا» دوست می‌دارند.

برخی از مفسران از همین آیه استفاده کرده‌اند که عشق و حب به صورت حقیقی به خدا تعلق می‌گیرد و بنابراین، نظر برخی که می‌گویند عشق وصفی شهوانی است و به جسمانیات تعلق دارد، رد می‌شود. و نیز از آیه استفاده می‌شود که نه تنها عشق و حب به خدا تعلق می‌گیرد، بلکه مخصوص اوست و نباید به دیگری تعلق بگیرد (ر.ک. طباطبایی، بی‌تا: ۴۰۶/۱).

اصل سخن در این بود که متون مقدس ادیان ابراهیمی اطاعت و تبعیت را طلب می‌کنند. آیه‌ای از قرآن می‌فرماید این اطاعت نه تنها باید همراه عشق و محبت الهی باشد بلکه باید برخاسته از آن باشد:

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ». بگو [ای پیامبر]: اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد و گناهان شما را بر شما ببخشد و خدا بخشاینده و مهربان است. بگو: «خدا و پیامبر را اطاعت کنید» پس اگر روی گردانیدند، قطعاً خدا کافران را دوست ندارد (آل عمران: ۳۰-۳۱).

از این آیه برمی‌آید که ایمان به خدا و اخلاص نسبت به او همه به حب او بستگی دارد. این آیه می‌گوید شما باید خدا را دوست داشته باشید، و اگر عاشق او هستید باید عاشق با تمام وجود در پی این باشد که محبت معشوق را نسبت به خود جلب کند. این محبت در صورتی به دست

می‌آید که انسان از پیامبر اطاعت کند، چرا که خدا کسانی را که از او و پیامبرش اطاعت نکنند دوست ندارد. پس همه ایمان و دینداری انسان به عشق او نسبت به خدا وابسته است (ر.ک. طباطبایی، بی‌تا: ۱۵۸/۳-۱۵۹).

در آیه‌ای دیگر کسانی مؤمنان واقعی شمرده شده‌اند که هم آنان خدا را دوست دارند و هم خدا آنان را دوست دارد، چنین کسانی با تمام وجود در راه خدا مجاهده و تلاش می‌کنند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از دین خود برگردد به زودی خدا گروهی دیگر را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان نیز او را دوست دارند... (مائده: ۵۴).

در سخنان پیامبر و ائمه اطهار نیز دوستی خدا اساس دینداری شمرده شده و بر آن تأکید شده است. پیامبر اسلام می‌فرماید: «خدا را با تمام قلب خود دوست بدارید» (فیض کاشانی، ۱۴۰۳ق: ۴/۸؛ غزالی، ۱۳۶۴: ۵۷/۲).

آن حضرت شرط ایمان و مقوم آن را عشق الهی و محبت به او دانسته است: «شما مؤمن نیستید مگر اینکه خدا و رسول او را بیش از هر چیز دیگر دوست داشته باشید» (فیض کاشانی، ۱۴۰۳ق: ۱۸/۸) و در پاسخ کسی که می‌پرسد ایمان چیست می‌فرماید: ایمان آن است که خدا و رسولش را بیش از هر چیز دیگر دوست داشته باشی» (همان). در حدیثی آمده است که از حضرت عیسی درباره بهترین اعمال سؤال شد و آن حضرت فرمود: راضی بودن از خدا و دوست داشتن او (همان).

در حدیثی دیگر آمده است که حضرت عیسی بر قومی گذشت که حالی نزار داشتند، پس از آنان پرسید که سبب چیست؟ پاسخ دادند که بیم عذاب الهی ما را به این روز انداخته است. پس فرمود حق است بر خدای تعالی که شما را از عذاب ایمن کند. پس بر قومی دیگر گذشت و حال آنان نزارتر بود. از آنان سبب را پرسید و پاسخ شنید که آرزوی بهشت ما را به این روز انداخته است. فرمود حق است بر خدای تعالی که شما را به آرزویتان برساند. و باز بر قومی دیگر گذشت که از هر دو ضعیف‌تر و نزارتر بودند و نور از صورتشان می‌تابید. چون سبب را پرسید پاسخ دادند که حب خداوند ما را به این روز انداخته است. پس آن حضرت با این قوم بنشست و فرمود شما مقربان هستید و مرا به مجالست شما امر فرموده‌اند (غزالی، ۱۳۶۴: ۵۷۱/۲).

امام باقر(ع) در پاسخ به این سؤال که آیا در دین محبت است؟ می‌فرماید: «آیا دین غیر از محبت است». (ابن حیون، ۱۳۸۳ق: ۷۱/۱) امام صادق(ع) می‌فرماید: «خداوند تعالی به بنده خود نعمتی بالاتر از این نمی‌دهد که در قلبش غیر از خدا هیچ چیز دیگری نباشد» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۲۱۱/۷۰). و می‌فرماید: «دوستی خدا برتر از ترس از اوست» (همان: ۲۲۶/۷۰). و می‌فرماید: «دل حرم خداوند است؛ پس در حرم خدا غیر او را ساکن نکن» (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۱۴۶۸/۵۱۸). و

می فرماید: «ایمان انسان به خدا خالص نمی شود مگر اینکه خداوند را بیش از نفس خود و پدر و مادر و فرزند و خاندان و مال و همه مردم دوست داشته باشد» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۲۴/۷۰).  
گفته می شود که دوستی خداوند از فرایض دینی است و این امر در بین مسلمانان اجماعی است (ر.ک. غزالی، ۱۳۶۴: ۵۶۹/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۳ق: ۴/۸). امام محمد غزالی می گوید:  
«دوستی خداوند بالاترین مقام و بالاترین درجه است و هر مقامی که قبل از این مقام است مانند توبه و صبر و زهد و مانند اینها همه از مقدمات این مقامند و هر چه بعد از این مقام است مانند شوق و انس و مانند آن از ثمرات و نتایج آن هستند» (غزالی، ۱۴۱۹ق: ۳۷۵/۴). «و غایت کمال بنده آن است که دوستی خدای تعالی بر دل او غالب شود به گونه ای که همه آن را فراگیرد» (همان، ۱۳۶۴: ۵۶۹/۲).

بنابراین بر طبق آیات و روایات اسلامی نخستین و بالاترین چیزی که از یک مؤمن خواسته می شود محبت خداست. و همان طور که از برخی از روایاتی که گذشت برمی آید اطاعت از او امر الهی و بندگی خدا در صورتی ارزش واقعی و بالاترین ارزش را دارد که همراه با محبت و دوستی خدا و برخاسته از آن باشد. در حدیثی از پیامبر اسلام (ص) آمده است که حضرت شعیب زیاد گریه می کرد به حدی که چندین بار چشمان او نابینا گشت و خداوند بینایی او را باز گرداند. پس خداوند به او وحی کرده، فرمود: چرا این اندازه گریه می کنی؟ اگر از ترس آتش است پس تو را از آن نجات دادم و اگر از شوق بهشت است پس آن را به تو بخشیدم. شعیب عرض کرد: خداوند! تو می دانی که گریه من نه از ترس آتش است و نه از شوق بهشت. لکن حب تو در قلب من جا خوش کرده و دوری تو بی طاقتم کرده است. پس خداوند تعالی به او وحی کرد که اگر چنین است پس به خاطر این، کلیم خود موسی ابن عمران را خدمتگزار تو می گردانم (ر.ک. ابن بابویه، ۱۴۰۸ق: ۵۷/۱؛ متقی، ۱۴۱۳ق: ۴۹۸/۱۱).

امام علی (ع) عبادت بندگان را به سه دسته تقسیم می کند:

مردمی خدا را به امید بخشش پرستیدند، این پرستش بازرگانان است، و گروهی او را از روی ترس عبادت کردند و این عبادت مردگان است و گروهی وی را برای سپاس پرستیدند و این پرستش آزادگان است (نهج البلاغه: ق ۲۳۷).

و امام صادق (ع) می فرماید:

«پرستندگان خدا سه دسته اند: گروهی از روی ترس خداوند تعالی را می پرستند، پس این عبادت غلامان و بردگان است. و گروهی به خاطر پاداش خدای تعالی را می پرستند، پس این عبادت مزدوران است. و گروهی دیگر خدا را به خاطر دوستی او می پرستند، این عبادت آزادگان است و این بهترین عبادت است» (کلینی، ۱۴۰۱ق: ۸۴/۲).

بنابراین باید تا اینجا چنین نتیجه بگیریم که بر طبق متون مقدس ادیان ابراهیمی اولاً،

نخستین و بالاترین چیزی که از متدینان خواسته می‌شود عشق و محبت به خداست. در مرحله بعد از آنان خواسته می‌شود که اوامر و خواسته‌های این خدا را انجام دهند. و معلوم است که محب و عاشق، اگر صادق باشد، به خواسته‌های محبوب و معشوق با جان و دل تن می‌دهد و آنها را به اجرا درمی‌آورد. امر دیگری که از انسان‌ها خواسته می‌شود «ایمان» است. ایمان آن است که انسان پس از شناخت حقیقت تسلیم آن شود و به آن گردن نهد. اما این گردن نهادن ممکن است از روی ترس از مجازات و یا طمع به پاداش باشد. این‌گونه گردن نهادن مطلوب اولی و آرمانی نیست. بلکه مطلوب اولی و آرمانی آن است که انسان به حقیقت به خاطر خود حقیقت گردن نهد. آنگاه که حق را شناخت عاشق و شیفته حق گردد و به آن گردن نهد. آنگاه که انسان حقانیت خدا را دریافت عاشق او می‌شود و سپس خواسته‌های معشوق را انجام می‌دهد. این بالاترین مقام است.

### ب) وعد و وعید برنامه‌ای فرعی و ثانوی

اگر خواسته اصلی و آرمانی متون مقدس ادیان ابراهیمی آن است که انسان‌ها به خدا عشق بورزند و اوامر او را اطاعت کنند، پس چرا در این متون فقرات زیادی یافت می‌شود که از انسان‌ها خواسته که از خدا بترسند و اوامر او را اطاعت کنند و یا به خاطر پاداش و نعمت‌های دنیوی و اخروی از او اطاعت کنند؟  
در تورات آمده است:

ای کاش [قوم اسرائیل] همیشه چنین دلی داشته باشند و از من بترسند و تمام اوامر مرا به جا آورند. در آن صورت زندگی خودشان و زندگی فرزندانشان در تمام نسل‌ها با خیر و برکت خواهد گذشت (سفر تثبیه، ۵: ۲۹، م.ق. همان، ۶: ۱۲-۱۳).  
و در عهد جدید آمده است:

پس هر که یکی از این احکام کوچک‌ترین را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد، در ملکوت آسمان کم‌ترین شمرده شود. اما هر که به عمل آورد و تعلیم نماید او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهد شد (متی، ۵: ۱۹-۲۰).

سراسر باب ۲۳/انجیل متی تهدید به عذاب است و در دیگر قسمت‌های عهد جدید این تهدیدها دیده می‌شود (برای نمونه، ر.ک. اول قرنتیان: ۱۰).

در قرآن مجید و روایات اسلامی نیز تهدید به عذاب و وعده پاداش بسیار زیاد دیده می‌شود. اگر در قرآن مجید و روایات اسلامی دو کلمه «عذاب» و «جَنَه» پیگیری شود دیده می‌شود که صدها بار این دو کلمه به عنوان نتیجه اعمال بد و خوب ذکر شده است. انسان‌ها باید از خدا و از عذاب او بترسند و به بهشت و نعمت‌های آن امید داشته باشند.

حال سخن این است که اگر خواسته آرمانی و اولیه این متون این است که انسان از روی

عشق و محبت خدا را اطاعت کند، و نه از روی ترس و طمع، پس چرا این دو در این متون بسیار زیاد آمده است؟ برای پاسخ به این پرسش باید به دو نکته اشاره کنیم:

۱. از این متون بر می آید که خداوند دوستدار و خیرخواه انسان هاست. غالب صفاتی که در آنها برای خدا آمده است بر این امر دلالت دارد. خدا خود را در تورات این گونه معرفی می کند: من خداوند هستم، خدای رحیم و مهربان، خدای دیر خشم و پر احسان؛ خدای امین که به هزاران نفر رحمت می کنم و خطا و عصیان و گناه را می بخشم (سفر خروج، ۳۴: ۷-۶).  
و در کتاب مزامیر داود همین مطلب مکرر آمده است (برای نمونه، ر.ک. مزامیر، ۱۰۳: ۱۳-۶ و ۳۶: ۵-۷).

در عهد جدید نیز مکرر بر رحمت و مهربانی خدا و محبت او تأکید شده است. رحمت او وسیع (یوحنا، ۳: ۱۶) و فوق تصور (افسیسیان، ۲: ۴) است. خدا «خدای محبت» (دوم قرتیان، ۱۳: ۱۱) و در واقع خود محبت و سرآغاز محبت (اول یوحنا، ۴: ۸ و ۱۶ و ۱۰) است. رحمت او فراگیر است: «او آفتاب خود را بر همه می تاباند، چه بر خوبان و چه بر بدان، باران خود را نیز بر نیکوکاران و ظالمان می باراند» (متی، ۵: ۴۵). او «بسیار رحیم و مهربان است» (یعقوب، ۵: ۱۱) و لطف و رحمت او را پایانی نیست (اول پطرس، ۱: ۳).

قرآن مجید نیز خداوند را مهربان نسبت به مخلوقات و انسان ها و خیرخواه آنان معرفی می کند. خداوند صدها بار رحمن و رحیم خوانده شده و صفات دیگری مانند رؤف و ودود که همین معنا را می رسانند، بارها تکرار شده است. در این کتاب سخن از این آمده که خدا «رحمت را بر خود واجب کرده است» (انعام: ۱۲ و ۵۴) و او بارها «مهربان ترین مهربانان» خوانده شده است (اعراف: ۱۵۱؛ یوسف: ۴ و ۹۲؛ انبیاء: ۸۳). در روایات اسلامی و دعاها و مناجات هایی که از بزرگان دین اسلام رسیده این نکته کاملاً آشکار است که محبت و رحمت خداوند وسیع و بیکران است و همه مخلوقات را شامل می شود.

پس بنا بر متون مقدس ادیان ابراهیمی تنها از انسان ها خواسته نمی شود که به خدا عشق بورزند و او را دوست داشته باشند، بلکه بر این نکته تأکید شده است که خدا انسان ها را دوست دارد و نسبت به آنان مهربان است.

۲. بر اساس این متون احکام و فرمان های خداوند باری بر دوش انسان ها نیست، بلکه لطفی از جانب خداوند است. در عهد قدیم به صورت های مختلف بر این امر تأکید شده است: احکام خداوند حیات بخش است: «احکامت را هرگز فراموش نخواهم کرد، زیرا به وسیله آنها مرا حیات بخشیدی» (مزامیر، ۱۱۹: ۹)؛ «احکام خداوند را نگهدار تا زنده بمانی» (امثال سلیمان، ۱۹: ۱۶).

احکام خدا باعث خردمندی و حکمت می شود (ر.ک. مزامیر، ۱۱۹: ۹۷-۱۰۴).

احکام خدا، چراغ هدایت، عادلانه و مایه شادی است (مزامیر، ۱۱۹: ۱۰۵-۱۱۲).  
و احکام خدا باعث می‌شود که انسان به اخلاق نیکو متخلق شود (مزامیر، ۱۱۹: ۱۱۳-۱۱۵ و ۱۱۹: ۱۶۳-۱۶۵).

و در کتاب تلمود آمده است که تمام احکام تورات برای تصفیه روح و تزکیه نفس انسان است، پس انسان باید آنها را با عشق و علاقه انجام دهد (کهین، ۱۳۵۰: ۱۶۸-۱۶۹).  
در عهد جدید نیز نگاه به احکام به همین صورت است. حضرت عیسی عدالت و رحمت و محبت را مهم‌ترین احکام دین می‌شمارد و کسانی را که احکام دیگر شریعت را انجام داده و این احکام را ترک کرده‌اند به شدت مورد مؤاخذه قرار می‌دهد (متی: ۲۳: ۲۳).

حضرت عیسی درباره اعمالی که از مردم طلب می‌کند و نتیجه آنها می‌گوید:  
بیاوید نزد من ای تمام زحمتکشان و گرانباران و من شما را آرامی خواهم بخشید. یوغ مرا بر خود گیرید و از من تعلیم یابید زیرا که حلیم و افتاده‌دل می‌باشم و در نفوس خود آرامی خواهید یافت؛ زیرا یوغ من خفیف است و بار من سبک (متی، ۱۱: ۲۸-۳۰).

حضرت عیسی در جواب یهودیانی که به آن حضرت اعتراض کرده‌اند که چرا در روز شنبه کسی را شفا داده و بدین وسیله حکم حرمت کار در روز شنبه را نقض کرده، می‌گوید «سبب [شنبه] به جهت انسان مقرر شده نه انسان برای سبب» (مرقس ۲: ۲۷). پس رحمت به انسان‌ها مهم‌تر از احکام ظاهری است. و آن حضرت در برابر یهودیانی که به شاگردان حضرت اعتراض کرده‌اند که چرا که در روز شنبه ضروریات زندگی خود را انجام می‌دهند به فقره‌ای از عهد قدیم استناد می‌کند که در آن خدا می‌گوید که «رحمت می‌خواهم نه قربانی» (متی ۱۲: ۷). و همان‌طور که گذشت حضرت عیسی خلاصه و چکیده تعالیم همه انبیاء را محبت به خدا و مردم شمرده است (متی ۲۲: ۳۴-۴۰).

در نامه پولس به رومیان آمده است:

«کسی که دیگری را محبت نماید شریعت را به جا آورده باشد. زیرا که «زنا مکن، قتل مکن، دزدی مکن، شهادت دروغ مده، طمع مورز» و هر حکمی دیگر که هست، همه شامل است در این کلام که «همسایه خود را چون خود محبت نما» (رومیان، ۱۳: ۹-۸).

در موارد متعدد دیگری در عهد جدید بر این نکته تأکید شده است که اصل و اساس احکام الهی، محبت است (مرقس ۱۲: ۲۸-۳۴؛ لوقا ۱۰: ۲۵-۲۸؛ غلاطیان ۵: ۱۴ و...).

در قرآن مجید نیز وضع به همین صورت است. تعبیر «هدایت و رحمت» به عنوان دو وصف قرآن یا علت نزول آن بارها در آیات قرآن آمده است (انعام: ۱۵۶؛ اعراف: ۲۰۳؛ یونس: ۵۷؛ نحل: ۸۹؛ نمل: ۷۷؛ لقمان: ۳ و...). در این کتاب چندین بار کتب انبیای پیشین کتاب هدایت و رحمت خوانده شده‌اند (انعام: ۱۵۴؛ اعراف: ۱۵۴؛ هود: ۱۷؛ قصص: ۴۳). قرآن کتاب موعظه الهی و

شفای مرض‌های سینه‌هاست (یونس: ۵۷؛ اسراء: ۸۲). قرآن کتاب بشارت است (نحل: ۸۹) و قرآن کتاب بصیرت و آگاهی است (اعراف: ۲۰۳). و اساساً هدف خداوند از فرستادن پیامبر تنها رحمت بر جهانیان بوده است (انبیاء: ۱۰۷).

از دو مقدمه فوق نتیجه گرفته می‌شود که خداوند انسان‌ها را دوست دارد و رحمت بی‌کران او شامل حال آنان است. او می‌خواهد انسان‌ها را به سعادت و خوشبختی برساند. اینکه او پیامبرانی فرستاده و به آنان کتاب و احکامی داده همه برای سعادت انسان بوده است. و البته اینکه خدا می‌خواهد انسان‌ها به سوی سعادت هدایت شوند شامل حال همه انسان‌ها می‌شود. حتی انسان‌های طاغی و ستمگر مشمول این رحمت الهی هستند. خداوند به انبیای خود، موسی و هارون دستور می‌دهد که نزد فرعون بروند و او را به راه حق دعوت کنند. پس به این دو پیامبر دستور می‌دهد که با فرعون با نرمی سخن بگویند و درشتی نکنند، امید اینکه او هم متذکر شود یا بترسد و برگردد (ر.ک. طه، ۴۳-۴۵).

بنابراین انسان باید به خدا عشق بورزد و عاشق خواسته‌های معشوق را با دل و جان و نه از روی اکراه و نه از روی ترس و طمع، انجام می‌دهد. شوق به انجام خواسته‌های معشوق وقتی شدت می‌یابد که عاشق ایمان داشته باشد که محبت بیکران معشوق شامل حال اوست و خواسته‌های معشوق، نه به نفع خودش، بلکه رحمت و محبتی عمیق به خود عاشق است. پس عشق به خدا عشق به دستورات او را هم به دنبال دارد. این آرمانی است که در متون مقدس ادیان ابراهیمی دنبال شده است.

اما آیا همه مردم در سطحی هستند که راه آرمانی را ببینند؟ بدهی است که این چنین نیست. بسیاری از مردم یا در سطحی نیستند که به خدا عشق بورزند و دستورات او را عاشقانه اجرا کنند، یا اینکه در آنها مانعی برای عشق الهی وجود دارد. همچنین لذات زودگذر دنیوی باعث می‌شود که انسان از عشق الهی و عشق به احکام او دور شود. در واقع علاقه به لذت‌های زودگذر جای عشق به خدا را می‌گیرد.

در عهد قدیم آمده است:

آنها [بدکاران] از فرط تن‌پروری عقل و شعور خود را از دست داده‌اند، اما من از احکام تو لذت می‌برم (مزامیر، ۱۱۹: ۷۰م.ق. همان، ۳۴-۳۷).

و در عهد جدید آمده است:

آیا متوجه نیستید که اگر با دشمنان خدا، یعنی لذت‌های ناپاک این دنیا، دوستی نمایید، در واقع با خدا دشمنی می‌کنید؟ پس هر که می‌خواهد از خوشی‌های ناپاک این دنیا لذت بجوید، دیگر نمی‌تواند دوست خدا باشد (یعقوب، ۴: ۴).

در آیات قرآن نیز وضع به همین صورت است. در این آیات پیروی هوای نفس و دنبال

لذت‌های زودگذر دنیوی رفتن مانع محبت خدا و احکام او به حساب آمده است. در برخی از آیات قرآن درباره این افراد چنین سخن رفته که معبود خود را هوا و هوس خویش قرار داده‌اند (الفرقان، ۴۳؛ القصص، ۵۰؛ الباقیة، ۲۳). در برخی از آیات دیگر دوستی دنیا مانع دوستی خدا و دین شمرده شده است (اعراف، ۵۱؛ یونس، ۷؛ نحل، ۱۰۷).

بنابراین ممکن است انسان به جای اینکه خدا و احکام او را دوست داشته باشد امور دیگری را دوست بدارد. این انسان است که در جامعه فساد ایجاد می‌کند و خود و دیگران را نابود می‌سازد. لطف و رحمت بی‌پایان خداوند اقتضا می‌کند که با چنین انسانی با زبان خودش سخن بگوید. با او می‌توان و باید با زبان لذت و عذاب سخن گفت و چنین زبانی او را نسبت به انجام اعمال نیک برمی‌انگیزد و از ارتکاب اعمال ناشایست باز می‌دارد. بنابراین انتخاب این زبان نیز لطف و رحمت است.

پس باید نتیجه بگیریم که در متون مقدس ادیان ابراهیمی گزاره‌های اخلاقی به صورت دستورات و احکام آمده است. اما وضعیت آرمانی این متون آن است که عشق به خدا، که عشق به خواسته‌های او را به دنبال دارد، محرک اصلی انجام این دستورات باشد. وعده و وعید اموری ثانوی، فرعی و اضطراری هستند.

### ج) همسویی عشق الهی و فضیلت اخلاقی

سؤال دیگر این است که اگر آرمان ادیان ابراهیمی این است که مؤمنان دستورات خدا را به خاطر عشق و محبت به خدا، و نه برای پاداش یا از روی ترس از مجازات، انجام دهند، رابطه این عشق به خدا و فضیلت اخلاقی چیست؟ آیا ممکن نیست که انسان‌ها اخلاق را به خاطر خود فضیلت اخلاقی انجام دهند؟ چه ربط و نسبتی بین عشق به خدا و فضیلت اخلاقی وجود دارد؟ سخن ما این است که بنابر متون ادیان ابراهیمی این دو نه تنها از هم جدایی یا ضدیت ندارند، بلکه همسویی کامل دارند.

برای بیان و اثبات این مدعا باید به ریشه‌ای‌ترین خواسته متون مقدس، که همان دوستی خداست، برگردیم. چرا باید خدا را دوست داشت؟ آیا این یک دستور تعبدی است که نباید در آن چون و چرا کرد؟ معلوم است که عشق و محبت از امور قلبی است و تا مقدمات آن به وجود نیاید، محقق نمی‌شود. انسان در قلب خود باید کسی را شایسته عشق ورزیدن بیابد تا به او عشق بورزد. پس اگر گفته می‌شود «خداوند را دوست بدار» یعنی خدایی را که می‌شناسی و در او کمالاتی را می‌یابی که او را شایسته عشق می‌گردانند، به او عشق بورزد. همان‌طور که در قرآن مجید آمده است که ابراهیم در پی یافتن معشوق حقیقی از عقل و خرد خود بهره می‌گیرد و می‌گوید «افول کنندگان را دوست ندارم» (انعام: ۷۶).

اما در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر انسان خدایی با این کمالات را



می‌شناسد، چرا او را دوست نداشته باشد تا به او دستور داده شود که او را دوست بدارد؟ پاسخ از آنچه قبلاً گذشت آشکار است و آن اینکه گاهی مانعی برای عشق الهی وجود دارد و به عبارت دیگر گاهی در قلب انسان عشق دیگری است که نمی‌تواند با عشق خدا جمع شود. عشق به دنیا و لذات زودگذر آن با عشق به خدا جمع نمی‌شود. پس در واقع خدا را دوست بدار، بدین معناست که مانع را برطرف کن و دل خود را از غیر خدا خالی کن. پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «دوستی دنیا و دوستی خدا هرگز در یک دل جمع نمی‌شوند» (ورام، ۱۴۰۱ق: ۱۲۲/۲) و علی (ع) می‌فرماید: «اگر خدا را دوست دارید پس دوستی دنیا را از دل خود خارج کنید» (غررالحکم: ۲/ ح ۳۷۴۷ و ۷۰۰۲) و می‌فرماید: «چگونه کسی که در دل او حب دنیاست ادعای دوستی خدا را دارد» (همان). به گفته حافظ شیرازی:

خلوت دل نیست جای صحبت اغیار دیو چو بیرون رود فرشته درآید

پس شناخت خدا مقدمه عشق به اوست، چراکه عشق بدون شناخت ممکن نیست. اگر دوست داشتن خدا واجب است قبل از آن شناخت او واجب است. حضرت موسی (ع) از خدا می‌خواهد که راه خدانشناسی را به او نشان دهد تا با شناخت او درستکار شود:

[خداوندا] مرا به راهی که باید بروم راهنمایی کن تا تو را آن‌طور که باید بشناسم و به شایستگی در حضورت زندگی کنم (خروج، ۳۳: ۱۳).

امام حسن مجتبی (ع) می‌فرماید: «هر کس خدا را بشناسد به او عشق می‌ورزد» (محمدی ری‌شهری، ۱۴۰۱ق: ۲۲۴). و در حدیثی آمده است که خداوند به داود وحی کرد که ای داود، هر کس مرا بشناسد به یاد من خواهد بود و هر کس به یاد من باشد من هدفش خواهم بود و هر که من هدفش باشم در پی من خواهد بود و هر که در پی من باشد مرا می‌یابد و هر که مرا بیابد مرا نگه خواهد داشت و هر که مرا نگه دارد دیگری را بر من ترجیح نمی‌دهد (همان).

پس شناخت خدا عشق به او را در پی خواهد داشت و یا، به عبارت دقیق‌تر، شناخت درست خدا مقتضی عشق به او می‌باشد و اگر مانعی نباشد، حتماً عشق او را به دنبال خواهد داشت. کسی که خدا را بشناسد در او کمالاتی می‌یابد که او را شایسته عشق می‌گرداند و بنابراین عاشق می‌شود.

در کتاب مزامیر داود، در لابه‌لای مناجات‌ها به این نکته اشاره شده است که چرا باید به خدا عشق ورزید و او را ستایش کرد:

همه مردم نام مقدس او را گرامی بدارند، زیرا او مقدس است (مزامیر، ۹۹: ۳).

خداوند خدای ما را ستایش کنید و در پیشگاه او به خاک بیفتید، زیرا او مقدس

است (مزامیر، ۹۹: ۵).

خداوند، خدای خود را حمد گوید... زیرا او مقدس است (مزامیر، ۹۹: ۹).

پس دوستی و ستایش خدا بی‌جهت نیست، بلکه از این جهت است که او قدوسیت دارد، و قدوسیت به معنای مبرا بودن از هر پلیدی و ناپاکی اخلاقی است (ر.ک. کهن، ۱۳۵۰: ۴۷؛ نیسن، بی‌تا: ۸۲).

و باز در کتاب *مزامیر* آمده است:

ای خداوند، رحمت و انصاف تو را می‌ستایم (مزامیر ۱۰۱: ۱).

ای جان من، خداوند را ستایش کن! ای تمام وجود من، نام مقدس او را ستایش کن! ای جان من خداوند را ستایش و تمام مهربانی‌های او را فراموش مکن... خداوند عدالت را اجرا می‌کند و حق مظلومان را به آنها می‌دهد... خداوند بخشنده و مهربان است؛ او دیر غضب و پر محبت می‌باشد (مزامیر ۱۰۳: ۸۱، م.ق. همان، ۱۰۷: ۱ و ۱۱۵: ۱ و ۱۱۸: ۱ و ۱۴۵: ۹۴).

همان‌طور که گذشت مطابق روایات اسلامی کسی که خدا را بشناسد عاشق و دوستدار او می‌شود و شناخت خدا به معنای شناخت کمالاتی در اوست. بنابراین به خاطر همین کمالات است که باید خدا را دوست داشت. در آیات بسیار زیادی از *قرآن* مجید پس از اینکه از انسان‌ها ستایش خداوند و یا به گونه‌ای اطاعت از او خواسته می‌شود اوصاف کمالی و اخلاقی خداوند آورده می‌شود: تعبیر «انه هو...» (اوست که دارای فلان کمال است)، در پایان آیات *قرآن* بسیار زیاد دیده می‌شود. پس دوستی خدا، ستایش او و اطاعت بی‌چون و چرای او همه به خاطر این است که او کامل است و منزّه از هر نقص ذاتی و اخلاقی است.

پس بنابر متون مقدس ادیان ابراهیمی انسان‌ها باید خدا را بشناسند و وقتی پس از تأمل درباره او دریافتند که او دارای همه کمالات، از جمله کمالات اخلاقی است و منزّه از همه نقص‌ها، از جمله نقص‌های اخلاقی است، پس باید به او ایمان آورند و به او عشق بورزند و او را ستایش کنند و از او اطاعت کنند. بنابراین در واقع آنچه در این متون در وهله نخست مطلوب است و آنچه در واقع باید به آن عشق ورزید، فضیلت است. به خدا از این جهت باید عشق ورزید که به‌طور کامل دارای فضیلت است. و از این جهت باید اطاعت کرد که او غیر از فضیلت چیزی را نمی‌خواهد. او حق است و تنها حق می‌خواهد و او با باطل میانه‌ای ندارد و هرگز باطل نمی‌خواهد. او از انسان‌ها می‌خواهد که در آیات او تأمل و تفکر کنند چرا که اگر چنین کنند درمی‌یابند که او حق است و خلقت او حق است و دینی که او فرستاده و پیامبری که او فرستاده و کتابی که نازل کرده همه حق هستند. و انسان پس از اینکه دریافت که این امور همه حق هستند، باید به آنها ایمان آورد. در واقع باید او حق را دوست داشته باشد و این حق دوستی و حق پرستی حالتی است که، مطابق *قرآن* جزء فطرت و خلقت انسان است چرا که انسان «حنیف» خلق شده است (الروم: ۳۰).

### د) اطاعت خداوند و خودفرمانروایی انسان

آیا آزادی انسان و خودفرمانروایی او یک ارزش است؟ اگر چنین است آیا این آزادی و خودفرمانروایی با عشق به خدا و ایمان به او و اطاعت از او قابل جمع است؟ متون مقدس عبودیت و بندگی را طلب می‌کنند. وقتی رابطه انسان با خدا رابطه عبد و مولی باشد، که در نتیجه عبد باید بی‌چون و چرا از مولای خود اطاعت کند، آیا جایی برای سخن از آزادی انسان و خودفرمانروایی او باقی می‌ماند؟

گویا در غرب جدید برخی از اندیشمندان نه تنها خودفرمانروایی را بالاترین ارزش دانسته‌اند و به پرسش اول پاسخ مثبت داده‌اند، بلکه این خودفرمانروایی را ناسازگار با اطاعت از اوامر خداوند دانسته‌اند و بنابراین به پرسش دوم پاسخ منفی داده‌اند (براون، ۱۳۷۵: ۸۹-۹۰؛ کیویت، ۱۳۷۶: ۱۶۵؛ هاپ واکر، ۱۳۸۶: ۱۲۸-۱۳۰). اما پاسخ متون مقدس ادیان ابراهیمی به این دو پرسش چیست؟ در دیگر فرمانروایی، انسان نه به تشخیص خود بلکه به تشخیص و فرمان دیگران عمل می‌کند، اما در خودفرمانروایی این خود انسان است که تشخیص می‌دهد و تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند.

همان‌طور که قبلاً گذشت، خواسته آرمانی متون مقدس از انسان‌ها این است که پس از تأمل و تفکر درباره خدا و هستی و پس از اینکه دریافتند که خدایی هست که همه فضایل و کمالات را در بالاترین درجه ممکن دارد، به او عشق بورزند و تسلیم او شوند یعنی به او ایمان آورند و اوامر او را که برخاسته از فضایل و کمالات ذاتی اوست اطاعت کنند. پس اگر از انسان‌ها خواسته شده است که تأمل و تفکر کنند و خدایی را که قدوس است، یعنی از هر ناپاکی مبرا است، دوست بدارند، و از معبودهای دیگر که این‌گونه نیستند دوری کنند، اولاً افعال و اعمال فی‌نفسه و جدای از امر خداوند یا خوبند یا بد و انسان قادر به تشخیص این خوبی و بدی است، چرا که هنوز انسان تسلیم امر خدا نشده و قبل از آن از او خواسته شده که در این‌باره تأمل و تفکر کند. همچنین از اینکه از خود انسان خواسته می‌شود که تأمل و تفکر کند معلوم می‌شود که تأمل و تفکر خود انسان یک ارزش است.

به نظر می‌رسد که تأمل و تفکر و تدبیر انسان در قرآن مجید بیش از سایر متون مطرح شده است. در آیات متعددی از انسان‌ها خواسته شده است که تفکر و تعقل و تدبیر کنند و در آیات متعددی انسان‌ها از اینکه فکر نمی‌کنند و از آبا و اجداد خود تقلید می‌کنند مورد مؤاخذه قرار گرفته‌اند. اینکه خدا انسان‌ها را به خاطر عدم تعقل و تفکر مورد مؤاخذه قرار می‌دهد یک پیام مهم دارد و آن اینکه اگر انسان درست تعقل کند به همان چیزی می‌رسد که خدا آن را خوب می‌داند. پس خدا انسان را فریب نداده و عقل او را به گونه‌ای نساخته که اشتباه بفهمد و فهم او با خواست خدا منطبق نباشد. بلکه در آیاتی از قرآن آمده که این شیطان است که اعمال بد را

برای انسان‌ها خوب جلوه می‌دهد (انعام: ۴۳؛ انفال: ۴۸؛ عنکبوت: ۳۸؛ نحل: ۶۳). از این آیات به خوبی فهمیده می‌شود که عقل انسان اگر از وسوسه‌های شیطانی آزاد شود خوب می‌فهمد. به همین جهت در واقع انبیا آمده‌اند که انسان‌ها را آزاد کنند. *قرآن* مجید درباره نقش پیامبر می‌گوید یکی از کارهای او آن است که انسان‌ها را آزاد می‌کند: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» و از آنان قید و بندهایی را که برایشان بوده است، برمی‌دارد (اعراف: ۱۵۷). پس برنامه اصلی انبیا این بوده که عقل انسان‌ها را از قید و بندها آزاد سازد و اگر این عقل آزاد نشود درست نمی‌فهمد (سروش، ۱۳۸۱: ۸۴). مولوی به خوبی این نکته را بیان می‌کند:

چون به آزادی نبوت هادی است      مؤمنان را ز انبیا آزادی است

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۵۴۰).

و اقبال لاهوری در شعری عقلانیت جدید غربی را به نقد می‌کشد. او می‌گوید در غرب جدید عقلانیت هست، اما مشکل این است که عقلانیت در بند است و باید آزاد شود:

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ      عقل تا بال گشود دست گرفتارتر است  
عجب این نیست که اعجاز مسیحا داری      عجب این است که بیمار تو بیمارتر است

(سروش، پیشین، ص ۸۴)

پس آزادی و خودفرمانروایی نه تنها ارزش است بلکه بالاترین ارزش است و هدف اصلی انبیا همین بوده است. پیام *قرآن* این است که انسان‌ها باید خود تدبیر و تفکر کنند و خود را باید از اندیشه‌های پیشینیان آزاد کنند و نیز باید عقل خود را از قید و بند شهوات و وسوسه‌های شیطانی آزاد کنند.

همنویایی و انطباق دریافت‌های عقل آزاد آدمی با خواست الهی را امام علی در سخنی درباره هدف از بعثت انبیا به روشنی بیان می‌کند:

فبعث فیهم رسله و وائر الیهم انبیاء لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسیء نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یشیروا لهم دفائن العقول... پس پیامبران خود را در میان آنان برانگیخت تا از آنان پایبندی به پیمان فطرت را بخواهند و نعمت فراموش شده او را به یادشان آورند و از راه تبلیغ با آنان گفت و گو و احتجاج نمایند و گنجینه‌های عقل‌های آنان را آشکار کرده به کار اندازند و... (نهج، خ ۱)

حال به سؤال دوم برمی‌گردیم. اگر خودفرمانروایی و آزادی یک ارزش است و انبیا برای آن آمده‌اند، چگونه با «خدافرمانروایی» قابل جمع است؟ پاسخ از آنچه گذشت آشکار است. این خود انسان است که تأمل و تفکر می‌کند و مطابق معیارهایی که خود می‌فهمد حقیقت و فضیلت را تشخیص می‌دهد. متون مقدس ادیان ابراهیمی، به ویژه *قرآن* مجید، می‌گویند، اگر انسان عقل خود را آزاد کند خود این انسان فضایل را می‌فهمد و خود این انسان می‌فهمد که خدایی هست

که حقیقت دارد و این خدا همه فضایل و کمالات را در بالاترین درجه دارد و در نتیجه خیر و صلاح او را می‌خواهد. و باز همین خدا به انسان می‌گوید که اگر با عقل آزاد خود در دینی که او فرستاده تأمل کنی درستی آن را می‌یابی (الروم: ۳۰) و در نتیجه تسلیم آن می‌شوی. این خود انسان است که فرمانروای خویش است و آزادانه فرمانروایی خدا را می‌پذیرد. این مثال برای تقریب به ذهن مناسب است. فردی بیمار است و پس از تحقیق به این نتیجه می‌رسد که در شهر یک پزشک کاملاً ماهر و کاملاً درستکار وجود دارد. پس خویشتن را برای مداوا به او می‌سپارد و از او تبعیت می‌کند. درست است که او برای مداوا تبعیت می‌کند، اما این تبعیت عین «خودفرمانروایی» است. بنابراین همان‌طور که یکی از نویسندگان غربی، که خود را «لا ادری» معرفی می‌کند، می‌گوید، خودفرمانروایی با پذیرش دستورات دین و در نتیجه، خدافرمانروایی، قابل جمع است (هاپ واکر، ۱۳۸۶: ۱۳۱-۱۳۳).

با این حال در جمع بین خودفرمانروایی و خدافرمانروایی باید به سه نکته توجه کرد:

۱. امر و دستور خدا ضرورتاً به معنای آن چیزی نیست که عالمان و سردمداران دین می‌گویند. اگر قرار باشد که سخن عالمان دین به‌گونه‌ای حجیت داشته باشد که در آن نتوان چون و چرا کرد، پس عالمان دین فرمانروای مطلق انسان می‌گردند و این همان «دیگرفرمانروایی» است که با «خودفرمانروایی» و آزادی انسان ناسازگار است. قرآن مجید درباره یهودیان و مسیحیان همین نکته را گوشزد می‌کند و می‌گوید آنان انسان‌هایی مانند خود را به جای خدا ارباب گرفته‌اند (توبه: ۳۱). و در روایات آمده است که از این جهت قرآن درباره یهودیان و مسیحیان این‌گونه سخن می‌گوید که از عالمان خود اطاعت بی‌چون و چرا کرده‌اند (ابن عباس، بی‌تا: ۱۵۶).

از کتاب تلمود برمی‌آید که واقعاً عالمان یهود چنین جایگاهی داشته‌اند (کههن، ۱۳۵۰: ۱۶۱-۱۶۰؛ تلمود بابلی، باوا مصیا ۵۹ب، به نقل از پیترز، ۱۳۸۴: ۲/۲۵۸-۲۵۶) و نیز تاریخ مسیحیت نشان می‌دهد که آموزه حجیت کلیسا به‌گونه‌ای بوده است که جای هرگونه تأمل و تفکر را از انسان می‌گرفته است (لین، ۱۳۸۰: ۱۹؛ گریدی، ۱۳۷۷: ۱۹۷-۲۰۱). به هر حال اطاعت بی‌چون و چرای از عالمان دین، همان دیگرفرمانروایی است و مطابق قرآن مجید ناپسند است. البته رجوع به عالمان دین از باب رجوع به متخصص، که اطاعت محض را در پی نداشته باشد، به «خودفرمانروایی» لطمه‌ای نمی‌زند.

البته در این ادیان باید سخن مؤسس دین را حجت شمرد و اطاعت کرد که البته در خود این ادیان راه‌هایی برای اثبات قطعی ارتباط این افراد با خدا و اینکه سخن آنان سخن خداست آمده است. همین سخن درباره شخصیت‌هایی که در حکم مؤسس دین است، برای مثال مسأله امامت در شیعه، صادق است. برای مثال در اسلام نبوت و در شیعه امامت با اعجاز اثبات می‌شود

و فرد به یقین می‌رسد که سخن این فرد سخن خداست. پس سخن این افراد با سخن عالمان دین متفاوت است. اگر قرار باشد سخن مؤسس دین پذیرفته نشود، اصولاً متن مقدسی شکل نمی‌گیرد و دینی به وجود نمی‌آید.

سخن دیگر درباره خود متن مقدس و مطالب مندرج در آن است. از کجا معلوم که یک متن مقدس واقعاً دربردارنده سخن خداست و انتساب به مؤسس دین واقعاً درست است. این مطلبی است که به شخص مؤمن مربوط است. اینکه چگونه برای مؤمن اثبات شده که این کتاب سخن خدا را در بردارد بحث فعلی ما نیست. سخن این است که هرگاه برای فردی اثبات شود که مطلبی که در کتاب آمده واقعاً سخن خداست، باید آن را اطاعت کند.

۲. همه سخن این بود که انسان خود باید فضیلت و کمال را بفهمد و آنگاه که خدا را دارای آن فضایل و کمالات یافت عاشق او شود و به او ایمان آورد و تسلیم او گردد. اما این سخن در صورتی است که بپذیریم که اعمال ذاتاً حسن یا قبیح هستند و این حسن یا قبح را عقل انسان تشخیص می‌دهد. این بحثی است که در تاریخ اسلام در گرفته و گروه‌هایی مانند شیعه و معتزله به حسن و قبح ذاتی عقلی قائل شده‌اند، یعنی افعال ذاتاً حسن یا قبیح هستند و عقل انسان این حسن یا قبح را تشخیص می‌دهد. اما قول دیگر که از آن اشاعره است این است که افعال ذاتاً نه حسن هستند و نه قبیح و این حسن و قبح تنها از طریق امر خداوند برای انسان اثبات می‌شود (مظفر، ۱۳۸۶ق: ۲/۲۱۳-۲۳۶).

به هر حال در صورتی که افعال حسن یا قبح ذاتی نداشته باشند یا عقل انسان نتواند آن را درک کند هیچ‌گونه سخنی نمی‌توان در باب «خودفرمانروایی» انسان گفت چرا که انسان نمی‌تواند فضایل را تشخیص دهد و به خدا چون دارای فضایل است عشق بورزد. بلکه باید تسلیم خدایی شود که آنچه می‌گوید و آنچه می‌کند یا نمی‌کند حسن یا قبیح بودن را مشخص می‌کند.

۳. شبیه همین سخن در تاریخ مسیحیت به‌گونه‌ای دیگر مطرح شده است. در بحث رابطه عقل و ایمان اگوستین قدیس می‌گوید «ایمان بی‌اور تا بفهمی» (وین رایت، ۱۳۸۵: ۱۲۷-۱۳۰). تمام سخن در باب «خودفرمانروایی» در صورتی بود که انسان ابتدا بفهمد و خدا را لایق عشق ورزیدن بیابد، اما اگر انسان ابتدا به چیزی که نمی‌فهمد و درک نمی‌کند باید ایمان آورد تا بعد آن را بفهمد، این هرگز خودفرمانروایی نیست. همچنین ایمان‌گرایی افراطی مسیحی از قبیل آنچه کرکگور می‌گوید با خودفرمانروایی ناسازگار است. او می‌گوید ابراهیم خلیل شهسوار ایمان است. این مقام از آن جهت است که ابراهیم امر خدا را بر اخلاق، آن‌گونه که خود می‌فهمید، مقدم کرد. عقل او می‌گفت که محبت پدر به فرزند یک فضیلت اخلاقی است و بنابراین هرگز یک پدر نباید دست به قتل فرزند خود بزند. اما ابراهیم این فضیلت اخلاقی را زیر پا گذاشت و دستور خدا را اطاعت کرد. پس دین و ایمان امری فراتر از اخلاق است (کرکگور، ۱۳۷۸: ۳۶-۴۶) جدای از اینکه

ماجرای ذبح فرزند در تورات، که بحث کرکگور متوجه آن است، با روایت قرآنی ماجرا متفاوت است،<sup>۱</sup> اگر به دین و امر خدا به این صورت نگاه شود که ممکن است با فضایل اخلاقی آن گونه که انسان می فهمد ناسازگار باشد، پس خدا و افعال و اعمال او را ما با معیارهای خویش نمی توانیم بسنجیم. این نیز با سخنی که ما درباره «خودفرمانروایی» گفتیم نمی سازد.

### نتیجه گیری

هر چند در متون مقدس ادیان ابراهیمی از انسان ها خواسته شده است که اخلاقی زندگی کنند و دستوراتی درباره موارد خاص اخلاقی به آنان داده شده است، و هر چند در موارد متعددی در این متون در مقابل تبعیت از این فرمان ها وعده پاداش و در مقابل ترک آنها تهدید به مجازات آمده است، اما مطابق آنچه از این متون برداشت می شود نه انگیزه اخلاقی زیستن در این متون یک انگیزه سطح پایین است و نه این نوع اخلاقی زیستن از نوع «دیگرفرمانروایی» است به گونه ای که «خودفرمانروایی» و آزادی را از انسان سلب کند. خواست آرمانی این متون آن است که انسان ها عقل و درک خود را به کار گیرند و درباره خدا تأمل و تفکر کنند و اگر درست تأمل و تفکر کنند خدا را دارای فضایل و کمالاتی می یابند که او را شایسته عشق ورزیدن می کند. پس به او عشق بورزند و به او ایمان آورند و خود را تسلیم او سازند. این متون، به ویژه قرآن مجید، از انسان ها می خواهد که عقل خود را آزاد سازند و نه تقلید کنند و نه بگذارند که عقل اسیر شیطان و شهوات باشد، بلکه آزاد و خودفرمانروا باشند. اینکه انسان درباره خدا اندیشه کند و او را کامل در فضایل بیابد و عاشق و تسلیم او گردد عین خودفرمانروایی است، البته این خودفرمانروایی با خدافرمانروایی قابل جمع است. اما باید توجه داشت که این خودفرمانروایی و خدافرمانروایی با اطاعت محض و بی چون و چرا از عالمان دین ناسازگار است. البته همه سخن در صورتی است که حسن و قبح ذاتی عقلی را نه حسن و قبح الهی شرعی را بپذیریم و نیز ایمان گرایی را آن گونه که امثال کرکگور گفته اند نپذیریم. این دو با خودفرمانروایی ناسازگار است.

۱. رک: «خردورزی در ماجرای ذبح فرزند توسط ابراهیم خلیل(ع)» از همین نویسنده در فصلنامه/نجم

معارف اسلامی، ش ۲.

## فهرست منابع

قرآن مجید.

۱. ابن بابویه، محمد ابن علی، ۱۴۰۸ق، *علل الشرایع*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲. ابن حیون، نعمان ابن محمد، ۱۳۸۳ق، *دعائم الاسلام*، قاهره: دارالمعارف.
۳. ابن عباس (بی تا): *تفسیر ابن عباس*.
۴. انس الامیر کانی، جیمسن، ۱۸۹۰، *نظام التعليم فی علم اللاهوت القویم*، بیروت: مطبعة الامیرکان.
۵. براون، کالین، ۱۳۷۵، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ط. میکائیلان، تهران: علمی فرهنگی.
۶. بوسنر، رافائل، «احکام ۶۱۳ گانه تورات» در *عدالت کیفری در آیین یهود*، ترجمه و تالیف، حسین سلیمانی، ۱۳۸۴، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
۷. پیترز، اف.ئی، ۱۳۸۴، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد ابن محمد، ۱۳۶۰، *غرر الحکم و درر الکلم*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. تیسن، هنری، بی تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلان، تهران: حیات ابدی.
۱۰. سبزواری، محمد، ۱۴۱۳ق، *جامع الاخبار*، قم: مؤسسه آل البیت.
۱۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۱، «*سکولاریسم*» در *سنت و سکولاریسم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین بی تا *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین.
۱۳. غزالی، محمد، ۱۳۶۴، *کیمیای سعادت*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. غزالی، محمد، ۱۴۱۹ق، *احیاء علوم الدین*، بیروت: شرکت دارالارقم ابن ابی الارقم.
۱۵. فیض کاشانی، ۱۴۰۳ق، *محمد، المحجّمه البیضاء*، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۱۶. فیض الاسلام، *نهج البلاغه*.
۱۷. *کتاب مقدس*، انجمن کتاب مقدس ایران.
۱۸. *کتاب مقدس*، ترجمه تفسیری، انجمن بین المللی کتاب مقدس، انگلستان، ۱۹۹۵.
۱۹. کرکگور، سورن، ۱۳۷۸، *ترس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۲۰. کلینی، محمد ابن یعقوب، ۱۴۰۱ق، *الکافی*، بیروت: دارصعب دارالتعارف.
۲۱. کهن، ا.، ۱۳۵۰، *گنجینه ای از تلمود*، ترجمه امیر فریدون گرگانی.
۲۲. کیوییت، دان، ۱۳۷۶، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
۲۳. گریدی، جوان. ا.، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۲۴. لوی، حبیب، ۱۳۵۷، *احکام و مقررات حضرت موسی*، تهران: بی تا.



۲۵. لین، تونی، ۱۳۸۰، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه رابرت آسریان، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
۲۶. متقی، علی ابن حسام الدین، ۱۴۱۳ق، کنز العمال، بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲، بحار الانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. محمدی ری شهری، ۱۴۰۱ق، محمد، المحبه فی الكتاب والسنة، بیروت: دارالحديث للطباعة والنشر.
۲۹. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۶ق، اصول الفقه، النجف: دارالنعمان.
۳۰. هاپ واکر، لوئیس، ۱۳۸۶، «دین به زندگی معنا می بخشد» در معنای زندگی، ترجمه اعظم پویا، قم: نشر ادیان
۳۱. ورام، مسعود ابن عیسی، ۱۴۰۱ق، تنبیه الخواطر، بیروت: دارالصعب دارالتعارف.
۳۲. وین رایت، ویلیام جی، ۱۳۸۵، زمینه های بحث فلسفی در ادیان، گروه مترجمان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.



## تحلیل و بررسی نقد ارسطویی السدیر مکینتایر بر کانت

علی عابدی رنانی<sup>۱</sup>

### چکیده

السدیر مکینتایر از جمله فیلسوفان منتقد لیبرالیسم و نهضت روشنگری است. وی از موضعی ارسطویی به نقد اندیشه اخلاقی کانت و لیبرالیسم پرداخته است. کانت بر عقل عملی محض در تعیین وظایف اخلاقی تاکید دارد. به نظر مکینتایر، عقل عملی محض نمی‌تواند در این راستا کارگشا باشد و در برابر، از موضعی ارسطویی، از نقش شخصیت و عقل عملی ساخته شده در سنت و اجتماع در تشخیص وظایف اخلاقی دفاع می‌کند. در این مقاله نقد مکینتایر بر روش اخلاقی کانت توضیح و مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت. به اعتقاد نگارنده، رویکرد اخلاقی ارسطویی و کانتی هر کدام مزایا و محدودیتهای خاص خود را دارند. رویکرد کانتی امکان ارزیابی تعهدات اخلاقی موجود را فراهم می‌سازد و رویکرد ارسطویی فرایند تکوین شخصیت اخلاقی و لزوم مصلحت‌سنجی به موقع در عمل اخلاقی را توضیح می‌دهد. نگارنده سعی دارد به الگویی برسد که در ضمن توجیه اصول اخلاقی عام مجالی برای تمایزهای فرهنگی و اخلاقی باقی گذارد. در این الگو، تمایزهای فرهنگی در مقام کاربست و حدود و ثغور اصول عام ایفای نقش می‌کنند. با این روش می‌توان موضعی بین عام‌گرایی کانتی و خاص‌گرایی ارسطویی اتخاذ کرد، طوری که نه به مطلق‌گرایی اخلاقی و نه به نسبی‌گرایی منتهی شود. بدین منظور، نگارنده از رویکردی کارکردگرا استفاده می‌کند.

### کلیدواژه‌ها

ارسطو، کانت، مکینتایر، عقل عملی، اخلاق.

## طرح مسأله

السیدیر مکینتایر<sup>۱</sup> از جمله فیلسوفان موسوم به اجتماع‌گرا<sup>۲</sup> است، گرچه خود این عنوان را بر خود نمی‌پسندد، به این دلیل که این اصطلاح این دلالت ضمنی را دربر دارد که همه اجتماعات اخلاقاً مطلوب هستند، در حالیکه به نظر مکینتایر نمی‌توان هر اجتماعی، مثل اجتماعات سرکوبگر را، مطلوب دانست (MacIntyre, 2007:xiv)؛ ولی از این جهت که وی بر انسان‌شناسی ذره‌ای<sup>۳</sup> و فردگرایی لیبرال انتقاد دارد می‌توان او را از جمله این فیلسوفان قلمداد کرد. وجه مشترک فیلسوفان اجتماع‌گرا تاکید بر اهمیت اجتماع، روابط و همبستگی اجتماعی، انتقاد از فروپاشی و سستی روابط اجتماعی، و فردگرایی در حال ظهور در جامعه مدرن، صنعتی و شهری است. فردیناند تونیس<sup>۴</sup> (۱۸۵۵-۱۹۳۶)، جامعه‌شناس اجتماع‌گرای آلمانی، در همین راستا بین گرلشافت<sup>۵</sup> (جامعه انجمنی<sup>۶</sup>) و گمیشافت<sup>۷</sup> (جامعه اجتماعی<sup>۸</sup>) تفکیک کرده است. گمیشافت کلمه‌ای آلمانی است که از ریشه "گمین"<sup>۹</sup> به معنای مشترک گرفته شده است یعنی جامعه‌ای که بر اساس پیوندهای خودجوش اجتماعی و روابط عاطفی متقابل و نه بر اساس قوانین حقوقی شکل گرفته است.

انتقاد مکینتایر بر جامعه مدرن و لیبرال بر این مبنا استوار است که انسانی که مد نظر این نظریه‌پردازان است موجودی واقعی که در متن حیات و روابط اجتماعی ساخته می‌شود نیست بلکه موجودی خیالی و ابداعی به نام فرد است که هویتی مستقل از اجتماع دارد و تصور می‌شود می‌تواند با به کارگیری عقل عملی منفرد، از جمله در دیدگاه کانت، اصول اخلاقی خود را تعیین کند. به نظر مکینتایر تلقی مدرن از فرد یک ابداعی جدید است که قبلاً سابقه نداشته است. اخلاق مدرن با تلقی‌ای از فرد شروع می‌شود که مبنای بنیادین تفکر و کردار اخلاقی و اجتماعی مدرن است. تلقی مدرن از اخلاق و سیاست با تصور وجود داشتن مجموعه‌ای از افراد شروع می‌شود که هویتی مستقل از هم و از شهر دارند و دغدغه سیاست مدرن این است که چطور این افراد که هر کدام تمایلات و خواسته‌های خاص خود را دارند در قالب نهادهای اجتماعی در کنار هم همزیستی داشته باشند.

به نظر مکینتایر، تا قبل از سده ۱۷ میلادی، کلمه individual به معنای مصطلح امروزه به کار نمی‌رفته است بلکه کلمه‌ای تخصصی در برابر کلمه class در حوزه علم منطق بوده است، و در عوض از کلمات Man و Person به این منظور استفاده می‌شده است. کلمه Man در زبان یونانی و مترادف‌های لاتین آن هم بر بعد زیست‌شناختی و هم بر بعد اجتماعی دلالت دارد؛ کلمه Person نیز بر نقش اجتماعی فرد تاکید دارد؛ بدین معنی که این کلمات بر فرد جدا از گروه اجتماعی، هویت و نقش اجتماعی وی دلالت ندارد (MacIntyre, 1978: 22-23). در عصر مدرن است که این تصور که فرد جدا از گروه، نقش و زمینه اجتماعی خود دارای هویت

و حقوق مشخصی است شکل گرفته است (MacIntyre, 1981: 33). نقد مکینتایر بر لیبرالیسم عمدتاً بر انتقاد وی بر عقل عملی خودبنیاد کانتی استوار است. این نقد از منابع ارسطویی-تومیستی آبخور می‌گیرد. به اعتقاد مکینتایر، خودبنیادی عقل عملی امکان‌پذیر نیست بلکه ساختار و عملکرد عقل عملی ریشه در تلقی انسان از خیر دارد که در متن اجتماع شکل می‌گیرد. مفهوم خیر انسان و اجتماع است که مبین وظایف اخلاقی او است و نه عقل عملی که به تنهایی به تعقل می‌پردازد. در ادامه به بررسی عقل عملی در دیدگاه کانت پرداخته می‌شود، تقابل آن با دیدگاه ارسطویی و محدودیتها و مزایای هر یک مورد بحث قرار خواهد گرفت.

### عقل عملی در دیدگاه کانت

عقل عملی در دیدگاه کانت خودبنیاد و خودکفا است. کانت به عنوان نماد نهضت روشنگری و لیبرالیسم حق محور<sup>۱۰</sup> هیچ معیار بیرونی را برای عقل عملی نمی‌پذیرد و معتقد است که عقل ذاتاً قادر است برای خود اصول عملی عام، قطعی و سازگار را تعیین کند (MacIntyre, 1981: 45). تاکید کانت بر استقلال عقل عملی چنان است که تبعیت از هر الگوی اخلاقی را به شرط تایید عقل عملی می‌داند: "حتی مسیح هم باید با ایده آل اخلاقی ما مقایسه شود قبل از اینکه به عنوان الگو اخذ شود" (Kant, 1785: 63).

نهضت روشنگری به آرمان عقلانیت مشترک برای نوع انسان اعتقاد داشت و سعی داشت سنن، ترتیبات اجتماعی و عقاید موجود جوامع را با محک عقلانیت داوری کند. داوری عقلانی در مورد الگوهای اخلاقی در دیدگاه کانت نیز در همین راستا است. در ابتدای قرن ۱۸ میلادی شافترزبری در انگلستان و ولف در آلمان نظریه اراده‌گرایی<sup>۱۱</sup> را رد کردند که بر اساس آن حقایق ابدی و قوانین اخلاقی ساخته اراده و نه فکر الهی است؛ در برابر از منظری فکرگرا<sup>۱۲</sup> بر این اعتقاد بودند که باید قبل از اینکه اوامر مقدس را مقدس بگیریم بدانیم چه چیزی درست و چه چیزی غلط است. به بیان دیگر، اوامر مقدس باید خود بر مبنای معقولی استوار باشد و بشر ظرفیت شناخت این مبانی را دارد. از این منظر، معیار حسن و قبح اخلاقی تقدم رتبی بر مذهب و نظریه‌های سعادت بشر دارد. کانت در همین راستا استدلال می‌ورزد که "انسان خود عناصر شناخت جهان را به صورت پیشینی ایجاد می‌کند، جهانی که خود ساکن آن است و در عین حال یک جهان بینی برای خود می‌سازد (Kant, Opus postumum, 21: 31)". به نظر کانت در شرایطی که اتفاق نظر در مورد خیر مشترک یا خیرنهایی بشر وجود ندارد نمی‌توان اخلاق را بر این مبنا توجیه کرد. همچنین طبیعت هم دائماً در حال حرکت و تغییر است و نمی‌تواند مبنای نظام اخلاقی قرار گیرد. جهان معقول که به نظر کانت در برابر طبیعت قرار می‌گیرد حوزه‌ای ورایی و بدون تغییر است که انسانها را قادر می‌سازد در جهان متغیر دارای وحدت و آزادی باشند. بنابراین انسان، هم متعلق به دنیای طبیعی است و هم متعلق به دنیای ورایی معقول. طبیعت

نمی‌تواند مبدا شناخت قواعد اخلاقی باشد زیرا به علت نقش مقولات ذهنی غایت طبیعت برای ما معلوم نیست و لذا طبیعت متعلق اخلاق نیست.<sup>۱۳</sup> تمایلات ما نیز نمی‌تواند ملاک قواعد اخلاقی باشد زیرا تمایلات مربوط به جنبه فیزیکی و روان‌شناسی ما است که خصلتی تعیینی دارد و خارج از حوزه انتخاب ما است. ما نمی‌توانیم بین تمایلات خود انتخاب کنیم، فقط می‌توانیم بین تمایلات و وظایف خود دست به‌گزینش بزنیم. وظایف اخلاقی خود را به صورت قواعدی بر ما عرضه می‌کنند که برای همه افراد عاقل به صورت عام الزام‌آور است (MacIntyre, 1967: 184-186).

روش کانت برای تمییز اصول اخلاقی موسوم به اوامر قطعی<sup>۱۴</sup> است. به این معنا که "چنان عمل کن که بتوانی اراده کنی اصل مبنایی عملت یک قانون عام طبیعت بشود؛" به عبارت ساده‌تر یعنی بتوانی به طور سازگارا اراده کنی که همه انسانها مثل تو رفتار کنند. قید سازگارا در این تعریف مهم است. به عنوان مثال عمل دروغ گفتن واجد این شرایط نیست، چون دروغ گفتن مستلزم اعتماد کردن افراد به هم است و اگر همه دروغ بگویند دیگر چنین اعتمادی وجود ندارد لذا دروغ گفتن نیز امکان‌پذیر نخواهد بود و در نتیجه دروغ گفتن عملی غیر اخلاقی است (Ibid). به عنوان یک مثال دیگر، سرقت از دیگران در زمانی که نیاز شدیدی داریم اخلاقی نیست چون اگر چنین اصلی به طور عام اراده شود در نتیجه سرقت، نهاد مالکیت نقض می‌شود و دزدی نقض منطقی نهاد مالکیت خواهد بود. یک عمل معقول است تنها اگر بتواند به طور عام اراده شود، طوریکه همه افراد بتوانند بر مبنای آن عمل کنند. لازمه چنین نگاهی این است که انسان از تمامی خصوصیات خاص خود از جمله نظریه خیر خود و منافع و تمایلات فردی جدا شود و دست به این قضاوت بزند. مفهوم خیر و سعادت بشر به نظر کانت به دلیل ابهام و تنوعی که دارد نمی‌تواند معیار ارزیابی اخلاقی باشد. علاوه بر این قواعد منتهی به سعادت مشروط هستند و فاقد ویژگی مطلق بودن اوامر اخلاقی هستند.

به نظر کانت، ما از طریق عملکرد معقول طبق تعریفی که بالا گذشت به خودمختاری می‌رسیم. در این وضعیت هیچ فردی ابزاری در خدمت اهداف دیگران نیست<sup>۱۵</sup>، چون اصل عمومیت که در بالا توضیح داده شد مغایر آن است. بنابراین اصول اخلاقی از جمله اصول عدالت مغایر آزادی ما نیست چون این اصول اصولی است که ما اگر به صورت خودمختارانه عمل کنیم انتخاب خواهیم کرد.

همانطور که مشخص است یک ویژگی مهم عقلانیت عملی کانتی خصلت انتزاعی و عمومیت آن است که به دو شکل در نظریه کانت خود را نشان می‌دهد. شکل اول اینکه فرد در تشخیص وظایف اخلاقی خود باید از تمایلات و تلقی خود از نفع و سعادت جدا شود. شکل دوم اینکه قواعد اخلاقی از منظر کانتی حالتی عام و مطلق دارد، بدین معنی که برای همه افراد عاقل

و بدون استثناء صادق است؛ مثال معروف در این زمینه دروغ گفتن است. کانت در دو جا از آثار اخلاقی خود به نظر می‌رسد از دو گزاره زیر دفاع کرده باشد: ۱- هیچ کس نباید تحت هیچ شرایطی و برای هیچ هدفی دروغ بگوید، ۲- اگر کسی دروغ بگوید مسئول همه نتایج حاصله است، حتی اگر این نتایج کاملاً پیش بینی ناپذیر باشد.

کانت در *اصول متافیزیکی فضیلت*<sup>۱۶</sup> بیان می‌کند که دروغ گفتن نقض وظیفه کاملی است که فرد نسبت به خود دارد. وی همچنین در رساله *در باب حق دروغ گفتن بنا به انگیزه‌های انسان‌دوستانه*<sup>۱۷</sup> موضعی شدیدتر می‌گیرد و بیان می‌دارد که دروغگو هم به لحاظ قانونی و هم اخلاقی مسئول نتایج ناخواسته‌ای است که از عملش ناشی می‌شود (Korsgaard, 1986: 326). بدین ترتیب از منظر کانت دروغ گفتن همیشه و صرف نظر از نتایج مترتب بر آن بد است. فرد صرف نظر از نتایج مترتب بر عمل خود وظیفه دارد همیشه و در هر شرایطی راست بگوید.

مکینتایر این دو جنبه از اطلاق و تجرید موجود در دیدگاه کانت را از منظر ارسطویی نقد می‌کند. به نظر وی، و همچنین سایر اجتماع‌گرایان، اولاً فرد قادر نیست خود را از تعلقات خود جدا کند و به ارزیابی اخلاقی بپردازد؛ و ثانیاً نگاه اطلاق و استثناء‌ناپذیر به اخلاق نگاهی مفید نیست، به این معنی که وابستگی افراد به همدیگر در روابط اجتماعی خود و دین آنها نسبت به هم در برخی موارد مستلزم این است که فرد اصول اخلاقی عام را نقض کند، و این نقض اخلاقاً موجه است؛ مثلاً مادری را در نظر بگیرید که برای حفظ جان کودک خود چاره‌ای جز دروغ‌گویی ندارد. مکینتایر بر وابستگی هویت فرد به بستر اجتماعی، سنت و نظریات خیر و تاثیر این عوامل بر عقلانیت عملی تاکید دارد. این رویکرد ریشه در دیدگاه ارسطویی دارد که در ادامه توضیح داده می‌شود. تصور ارسطو از انسان به عنوان حیوان سیاسی<sup>۱۸</sup> مبنای برخی از نقدهایی است که بر انسان‌شناسی لیبرال وارد شده است.

### مبانی ارسطویی نقد اجتماع‌گرایانه مکینتایر

لیبرالیسم ریشه در فردگرایی قرن ۱۷ دارد که از جمله در دیدگاه توماس هابزبه اوج می‌رسد، جایی که وی انسانها را به قارچهایی تشبیه می‌کند که از زمین روئیده اند بدون اینکه از نظر وجودی و هویتی اتکایی برهم داشته باشند و بدون این ارتباط به بلوغ می‌رسند (Hobbes, 1962: 109). در برابر چنین دیدگاهی، دیدگاه ارسطویی قرار می‌گیرد که مطابق آن هویت فرد مستقل از دولت-شهر خود نیست. فرد بیرون از دولت، به نظر ارسطو، یا خدا است یا حیوان. نیاز فرد به جمع فقط برای رفع حوائج خود نیست بلکه اساساً هویت وی در جمع شکل می‌گیرد و مستقل از آن نیست. رابطه فرد با جمع مثل رابطه دست با بدن است که اگر از بدن جدا شود دیگر حتی دست هم نیست و کارکرد خود را از دست می‌دهد (Aristotle, 1984: 128).

ارسطو در ابتدای کتاب اخلاق نیکوماخی تاکید کرده است که هدف زندگی سیاسی این است که شهروندان را با فضیلت سازد. به نظر ارسطو گرچه فضایل در تقابل با طبیعت انسانی نیستند ولی آنقدر هم طبیعی نیستند که افراد بتوانند خود، خود را با فضیلت سازند؛ بلکه نیاز دارند که توسط دیگران با فضیلت ساخته شوند، همانطور که به فعلیت رسیدن و رشد یک دانه بلوط نیازمند شرایط خارجی مساعد است. به همین ترتیب، برای انسانها طبیعی است که در خانواده، دهکده و شهر بافضیلت شوند. این فضیلت‌مند شدن که در ارتباط با فضایل اخلاقی، و نه فضایل نظری، است از طریق عادت کردن انجام می‌گیرد. حاکمان سیاسی در نظام سیاسی مطلوب با عادت‌مند کردن شهروندان و وادار کردن آنها به تکرار کارهای نیک آنها را به شهروندان خوب تبدیل می‌کنند. این تبدیل و تحول در درجه اول بر کودکان و جوانان صورت می‌گیرد. به نظر ارسطو برای افراد بالغ خیلی دیر است که خوب شوند و فقط کودکان هستند که می‌توانند واقعاً خوب بشوند یا مجبور شوند که خوب شوند. تا موقعی که عمل درست عادت فرد نشده است وی نمی‌تواند متوجه دلیل انجام آن بشود. قبل از اکتساب این عادت، یک نوع اجبار به خوبی و فضیلت مورد نیاز است تا فرد خوب بودن، مفید بودن و لذت بخش بودن آن عمل را نهایتاً درک کند (Sweeney, 2007: 548-549). بدین صورت یک شکل‌گیری شخصیت قبل از اینکه فرد بتواند به لحاظ نظری درک صحیحی از خیر اخلاقی پیدا بکند مورد نیاز است. با یک آموزش عملی صحیح، ارسطو می‌نویسد، ما یاد می‌گیریم از چیزهایی که باید، لذت ببریم و درد متحمل شویم و این آموزش باید از اوایل جوانی صورت بگیرد، به تعبیر دیگر فرد یاد می‌گیرد موضوع درد و لذت خود را اصلاح کند (Aristotle, Nicomachean Ethics: II-3-2)؛ به عبارت ساده‌تر، فردی که احساساتش کنترل نشده است نمی‌تواند بر مبنای لذت‌بخش یا عقل نظری و عملی خود به درک و تمییز اخلاقی برسد بلکه نیازمند یک تربیت و شکل‌گیری پیشینی شخصیت است بدون اینکه در ابتدا متوجه ابعاد نظری آن بشود. بر این مبنای ارسطو می‌نویسد: "فضایل نه به صورت طبیعی بدست می‌آیند نه در برابر و مغایر طبیعت هستند، بلکه طبیعت (انسان) ظرفیت اکتساب آنها را در اختیار می‌گذارد و این ظرفیت از طریق آموزش رشد می‌کند" (Aristotle, Nicomachean Ethics: II-1-4) بنابراین تعقل عملی از دیدگاه ارسطویی بر مبنای یک شخصیت شکل گرفته است و فاقد خصلت پیشینی کانتی است، و همین نکته اساسی بیانگر نقد اجتماع‌گرایانه مکینتایر است که در ادامه توضیح داده خواهد شد.

### تفکیک دیدگاه ارسطو از کانت در مورد عقل عملی

تعقل از دیدگاه ارسطویی با تعقل مورد نظر کانت که مبتنی بر عقلی و رایایی و پیشینی است متفاوت است. هر چند در نظریه اخلاقی ارسطو هم سعی بر این شده است که فضایل و رذایل با



روشی معقول شناسایی و توجیه شوند، مثلاً اینکه وی فضایل را به رعایت حد وسط میان افراط و تفریط تعریف می‌کند، ولی نکته مهمی که ارسطو را از کانت جدا می‌کند این است که به نظر وی فرد این حد وسط را از الگوی اخلاقی و با تبعیت از فرد حکیم و عاقل عملی فرا می‌گیرد. این طور نیست که فرد با تعقل پیشینی و ورایی و بدون تکیه بر جهان خارج و طبیعت به شناسایی اصول اخلاقی بپردازد؛ بلکه این شناسایی مستلزم زندگی در یک اجتماع و یادگیری و تبعیت از الگوهای اخلاقی است. همانطور که ارسطو در اخلاق نیکوماخی می‌نویسد "فضیلت یک عادت یا قوه تربیت شده برای انتخاب کردن است که ویژگی آن رعایت حد وسط است، حد وسط نسبت به افراد مورد نظر، که با عقل هدایت می‌شود یعنی با قضاوت فرد حکیم و مدبر"<sup>۱۹</sup> (Aristotle, Nicomachean Ethics: II-6-15). اصول اخلاقی در این دیدگاه از طریق روابط شاگردی-استادی و در متن روابط اجتماعی داخل دولت شهر یا هر گونه اجتماع بسامان دیگری که دارای مفهومی مشترک از خیرانسانی باشد یاد گرفته می‌شود، طوری که الگوی اخلاقی خود معیار اخلاق می‌شود و معیاری بیرون از خود برای تمییز اصول اخلاقی در اختیار ندارد (MacIntyre, 2006: 3-4)؛ اینکه حالت میانه چیست بستگی به شرایط خاص فرد دارد و شناخت این امر قابل بیان در قالب مجموعه‌ای از اصول اخلاقی عام نیست. فرد باید در جریان یک آموزش عملی اخلاقی و کسب عادت به این شناخت برسد که عمل فضیلت‌مندانه در هر وضعی چه اقتضائاتی دارد. بنابراین ارسطو فضایل اخلاقی را در قالب تمایلات و گرایش‌هایی<sup>۲۰</sup> تعریف می‌کند که در هر وضعیت انسان را به عمل میانه مطابق شرایط خاص آن وضعیت سوق می‌دهد. این گرایش‌ها حاصل عادت و یادگیری عملی است. ارسطو (Nicomachean Ethics:II-1) خود به یک نکته زبان شناسی در این باره اشاره می‌کند. کلمه Ethics به معنای اخلاق ریشه در کلمه Ethos دارد که در زبان یونانی به معنای عادت و رسوم است. تمرین و تکرار اعمال نیک فضیلت عقل عملی (فرونسیس)<sup>۲۱</sup> را در فرد نهادینه می‌کند، و این فضیلت انسان را راهنمایی می‌کند در هر وضعیت خاص چگونه درست رفتار کند (MacIntyre, 1988: 92). در حالیکه همانطور که قبلاً اشاره شد، به نظر کانت الگوی اخلاقی قبل از اینکه به عنوان الگو گرفته شود باید در آزمون عقل عملی موفق شود و به نظرش دیدگاه ارسطو در مورد الگوهای اخلاقی مستلزم یک دور باطل است چون قبل از تعریف مستقل خیر و شر به الگوی اخلاقی متوسل می‌شود.

همچنین در دیدگاه ارسطو، انسانها در تعقل در مسائل مهم بر هم تکیه می‌کنند (MacIntyre, 1999: 107)، حال آنکه کانت افراد را تشویق می‌کند که برای خروج از حالت قیومیت و رسیدن به روشنگری برای خود فکر کنند؛ در برابر، از منظری ارسطویی، مکتب‌تایر معتقد است که برای خود فکر کردن<sup>۲۲</sup> به معنای تنها فکر کردن<sup>۲۳</sup> نیست، بلکه فکر کردن برای

خود مستلزم شرکت در روابطی است که افراد در آن خیر خود را در عمل یاد می‌گیرند. به عبارت دیگر، ذهن منفرد و جدا از زمینه اجتماعی نیست که به تعیین اصول اخلاقی می‌پردازد بلکه در متن روابط اجتماعی است که به این شناخت می‌رسد (MacIntyre, 1987: 24).

تعقل عملی ارسطویی، به نظر مکینتایر (۱۰۶:۱۹۹۰)، تعقل در مورد ابزار و مسیرها است و نه در مورد اهداف. شکل کلی یک استدلال عملی به این صورت خواهد بود "با توجه به این هدف و خیر آیا این مسیر بهترین مسیر و ابزار برای تحقق آن هدف هست؟". یک هدف تنها موقعی می‌تواند مورد تعقل عملی قرار گیرد که ابزاری در خدمت یک هدف بالاتر باشد. این رشته استدلال‌های عقل عملی در نهایت، به نظر ارسطو، ما را به مبنای اولیه همه استدلال‌های عملی صحیح، یعنی خیر نهایی، می‌رساند. ولی کسانی که فضایل مربوط را دارند نیاز نخواهند داشت یا حتی قادر نخواهند بود این رشته استدلالی را به تفصیل بیان و از هم تفکیک کنند، بلکه به مدد این فضایل و در راس آنها فضیلت قضاوت محتاطانه و دوراندیشانه<sup>۲۴</sup> می‌دانند در هر وضعیت خاص چگونه مطابق خیر خود عمل کنند (MacIntyre, 1990: 106). به بیان ساده‌تر، مفاهیم بنیادین ناظر بر خیر انسان که مبنای استدلال عملی هستند موضوع تعقل عملی نیستند مگر اینکه خود در ارتباط با خیری بنیادین‌تر لحاظ شوند، و اینکه این خیرها چیستند مستلزم یادگیری از اجتماع و الگوهای اخلاقی و شکل‌گیری شخصیت<sup>۲۵</sup> است. بدین خاطر است که به نظر ارسطو بحث عقلی در حوزه سیاست و اخلاق با کسانی که شخصیت شکل گرفته‌شده ندارند بی‌اثر است، و تدریس اخلاق و سیاست به جوانان ممکن نیست چون احساسات آنها به قدر کافی کنترل شده نیست و تجربه کافی تعقل عملی را ندارند (MacIntyre, 2011: 11). در واقع، به نظر ارسطو (Nicomachean Ethics: II-6)، داشتن فضایل اخلاقی، درست بودن هدف فرد را تضمین می‌کند، در حالیکه عقل عملی درست بودن ابزار و شیوه تحقق آن هدف را تعیین می‌کند. بدون تعیین قبلی آن هدف، عقل عملی کاربرد خود را از دست می‌دهد و فعال نخواهد بود.

با این توضیحات می‌توان مراد ارسطو از اینکه انسان طبیعتاً موجودی سیاسی است و یا اینکه شهر نهادی طبیعی و مقدم بر فرد است و اینکه بنیان‌گذار شهر بزرگترین خیرخواه است را درک کرد. اینکه شهر نهادی طبیعی است به این معنی نیست که آن از ابتدا وجود داشته است بلکه به این معنی است که انسان طبیعتاً به گونه‌ای است که در شهر و در ارتباط با دیگران به تکامل می‌رسد (Galstone, 1994: 346) بدون شکل‌گیری پیشینی شخصیت و اتصاف به فضایل، فرد نمی‌تواند فضایل را شناسایی و به توجیه آنها بپردازد. فرد عادل است که می‌تواند عدالت یک وضعیت را درک کند. مکینتایر (۱۰۶:۱۹۸۸) می‌نویسد، به نظر ارسطو، "بدون اتصاف عملی به یک فضیلت نمی‌توان به طور مستمر در مورد آن درست قضاوت کرد". منظور از به طور

مستمر این است که بتوان در موقعیتهای گوناگون به درستی فضیلت را به کار گرفت. مکینتایر هم بر چنین مبنای ارسطویی دیدگاه خود در باب عقلانیت را تحت عنوان عقلانیت ساخته شده در سنت<sup>۲۶</sup> توصیف می‌کند، بدین معنی که روابط اجتماعی از طریق تثبیت و شکل‌دهی به شخصیت انسان نقشی بسزا در شیوه تعقل عملی وی دارند. البته این به معنای نسبییت معقولیت و عدم امکان بحث معقول بین سنتها نیست که بحث آن مجال دیگری را می‌طلبد.

توضیحاتی که در بالا داده شد برای مقایسه دیدگاه کانتی و ارسطویی که مبنای نقد اجتماع‌گرایانه مکینتایر است کافی است. به طور خلاصه، اخلاق کانتی اخلاق اصول‌محور و انتزاعی است، طوریکه فرض می‌کند فرد عاقل قادر است به مدد عقل عملی آنها را کشف کند؛ در حالیکه اخلاق ارسطویی، که مبنای دیدگاه مکینتایر است، اخلاقی انضمامی است، بدین معنی که فردی که درون اجتماع است در متن کنشهای مشترک خود و به شیوه‌ای عملی با فضایل و نحوه به‌کارگیری آنها آشنا می‌شود، درست همانطور که یک حرفه‌مند نوآموز با شاگردی کردن حرفه را فرا می‌گیرد. پس از این یادگیری عملی، فرد قادر خواهد بود به درک نظری درمورد خیر و فضایل برسد و این درک را توسعه دهد. در این دیدگاه هر دو جنبه انتزاع و اطلاق موجود در دیدگاه کانت که مورد اشاره قرار گرفت مقید می‌شود. از یک طرف، فرد با توجه به تعلقات و تلقی خود از خیر به تعقل عملی می‌پردازد که همان تعقل بر مبنای شخصیت شکل‌گرفته است. از طرف دیگر، فرد با یادگیری عملی اخلاق می‌آموزد چه موقع و چگونه قواعد اخلاقی مطلق را مقید سازد. به عنوان مثال، ما در متن زندگی و یادگیری از افرادی که بدانها اعتماد داریم ارزش‌راستگویی را درک می‌کنیم، ولی در عین حال یاد می‌گیریم چطور این فضیلت را در مواضع خاص به کار بندیم، به عنوان مثال اینکه چه موقع اخلاقاً مجاز هستیم دروغ بگوییم، یا چه موقع باید ساکت باشیم، چقدر و با چه کسانی صادق باشیم. این معرفت اخلاقی تفصیلی از طریق تجربه حاصل می‌شود و نمی‌توان آن را به یک مجموعه اصول کلی، آنطور که مورد نظر کانت است، کاهش داد. از این جهت، دیدگاه اخلاقی ارسطو تحت عنوان خاص‌گرایی اخلاقی<sup>۲۷</sup> توصیف شده است. بر این مینا، وی در پی توجیه و اثبات اصول اخلاقی عام نیست. وی به ارائه اصول اخلاقی که "در بیشتر موارد" صادق است یا تعمیماتی که "در مواقع درست، با ارجاع به موضوعات درست، در قبال افراد درست، با انگیزه صحیح و به شیوه‌ای درست" به کار می‌روند کفایت کرده است. به نظر ارسطو، اخلاق باید به صورت کلی و نه به صورت دقیق و جزئی تبیین شود. این تلقی از اخلاق در برابر تلاش فیلسوفان مدرن، چه نفع‌گرایان و چه کانتیها، قرار می‌گیرد که درصدد توجیه عام اخلاق بوده اند (Leibowitz, 2013:121-122).

راستگویی برای کانت، در مقایسه با ارسطو، به اعتقاد مکینتایر، یک اصل اخلاقی مطلق است که استثنای پذیر نیست؛<sup>۲۸</sup> ولی ما در روابط اجتماعی خود و به خاطر وابستگی که بر یکدیگر

داریم گاهی، به عنوان مثال اگر برای حفظ جان انسانی بی‌گناه لازم باشد، اخلاقاً مجاز و یا حتی ملزم هستیم دروغ بگوییم؛ معرفت به این امور قابل بیان در قالب یک مجموعه اصول کلی نیست بلکه ما نیاز به یک استدلالی داریم که در ضمن توجیه فضیلت راستگویی بتواند موارد استثنای آن را هم توجیه کند. این استدلال در متن روابط انسانها به عنوان موجوداتی آسیب‌پذیر<sup>۲۹</sup> که بر هم وابستگی دارند محقق می‌شود؛ روابطی که در شرایط عادی مستلزم رعایت فضایی چون صداقت است ولی گاهی حفظ این روابط و تحقق خیر مندرج در آن نیازمند نقض موقت برخی هنجارها مثلاً با دروغ‌گویی است (MacIntyre, 2006b: 128-132 & 138). اخلاقیات مطلق کانتی با تفکیک عمل اخلاقی از تمایلات فردی و فروگاهش اخلاق به اصول عقل عملی محض قادر نیست که عمل اخلاقی را در شرایط و موقعیتهای خاص توجیه کند؛ و آنچه را که توجیه می‌کند در واقع ارزشهایی است که فرد خود مفروض گرفته است و نادانسته درصدد توجیه معقول پیشینی آنها است (MacIntyre, 1981: 184). روش کانتی، به اعتقاد مکینتایر، نمی‌تواند در عمل راهنمای اخلاقی کافی‌ای باشد، از جمله نمی‌تواند شیوه کاربست و حدود و ثغور قواعد اخلاقی را تعیین کند. این معرفت از طریق تجربی بدست می‌آید و ممکن است از فرهنگی به فرهنگ دیگر متغیر باشد. به عنوان مثال، موارد مجاز دروغ‌گویی از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است؛ از جمله، خانواده‌های سنتی بانتویی<sup>۳۰</sup> به فرزندان خود یاد می‌دهند که به غریبه‌های ناشناس حقیقت را نگویند چون خانواده را در معرض خطر قرار می‌دهد (Ibid: 193). به تعبیر دیگر، معیار عینی برای تمییز قواعد اخلاقی وجود ندارد که بتواند به صورت پیشینی و غیرتجربی وظایف اخلاقی فرد را تعیین کند.

### ارزیابی نقد مکینتایر بر کانت

به دو شیوه می‌توان نقد ارسطویی مکینتایر بر کانت را ارزیابی کرد. شیوه نخست اینکه در تفسیر وی از کانت مناقشه کنیم، شیوه دوم اینکه با فرض قبول تفسیر وی از کانت معایب و مزایایی این رویکرد با رویکرد ارسطویی مقایسه شود و سعی شود در نظریه بدیلی از محدودیتهای هر کدام فرارفت. در روش دوم، نگارنده تلاش می‌کند با اتخاذ رویکردی کارکردگرا به اخلاق دیدگاه جایگزین خود را ارائه کند.

بر اساس شیوه اول، هرچند مطلق‌گرایی اخلاقی کانتی، که در مثال دروغ‌گفتن به خوبی ظاهر می‌شود، تفسیر رایجی از کانت است لیکن می‌توان به برخی آثار وی برای توجیه مصلحت‌گرایی در اخلاق تمسک کرد. از جمله، کانت در یکی از آثار خود بین عدم حقیقت و دروغ<sup>۳۱</sup> تفکیک می‌کند، بدین معنی که هر عدم حقیقت و غیرصدقی دروغ نیست، و جایی که از راستگویی ما سوءاستفاده می‌شود دروغ ضروری یا به تعبیر من دروغ مصلحت‌اندیشانه مطرح می‌شود:

اگر در همه موارد ما به همه جزئیات حقیقت وفادار بمانیم غالباً خود را در معرض بدجنسی دیگران قرار می‌دهیم که می‌خواهند از صداقت ما سوءاستفاده کنند. اگر همه نیک‌سیرت بودند نه تنها دروغ نگفتن یک وظیفه بود، بلکه هیچ کسی نیاز نداشت دروغ بگوید، چون از چیزی نگران نبود. اما چون انسانها بدجنس هستند ما غالباً با رعایت دقیق صدق، خود را به خطر می‌اندازیم و بدین ترتیب مفهوم دروغ ضروری مطرح می‌شود که نکته بسیار مهمی برای فیلسوف اخلاق است (Kant [ 1997, (27:448), p.203).

مکینتایر البته مطلع از این منقوله است ولی معتقد است چنین دیدگاهی با روح آثار کانت و آثار متاخر و توسعه‌یافته‌تر وی که در آن از لزوم بی‌قید و شرط صدق دفاع می‌کند سازگار نیست (MacIntyre, 2006b: 128). بنابراین می‌توان در برابر مکینتایر بحث نمود که دیدگاه مطلق‌گرایی کانتی نوعی نمونه آرمانی، به تعبیر وبری، است، و در صحنه زندگی واقعی، همانطور که منقوله فوق از کانت نشان می‌دهد، لاجرم مقید می‌شود.

در روش دوم برای نقد مکینتایر، با فرض قبول تفسیر وی از کانت، معایب و مزایایی دو رویکرد ارسطویی و کانتی با هم مقایسه می‌شود و تلاش می‌شود با اقتباس نظریه‌ای جامع‌تر این معایب را رفع کرد.

رویکرد کانتی این مزیت را دارد که اخلاق را مقوله‌ای مستقل از اجتماع می‌داند و روشی هرچند مناقشه‌آمیز برای شناخت وظایف اخلاقی تعیین می‌کند. عیب عمده روش کانتی در مطلق‌گرایی است، همانطور که مکینتایر بدان اشاره کرده است. رویکرد ارسطویی که بر نقش تکوین شخصیت و یادگیری از الگوهای اخلاقی تأکید دارد این مزیت را دارد که مطابقت بیشتری با روند تربیت اخلاقی دارد. کودک مفاهیم اخلاقی را به تدریج از والدین و اطرافیان خود یاد می‌گیرد. اجتماع تأثیر زیادی بر رشد اخلاقی ما دارد و هنجارهای درونی شده، شاکله اخلاقی ما را می‌سازند، و این هنجارها در بیش‌تر ما نسبت به اینکه چه قاعده‌ای قابلیت تعمیم دارد بی‌اثر نیست. در واقع، نظریه ارسطو مطابقت زیادی با تجربه‌ای اخلاقی دارد که همه ما در زندگی خود لمس کرده ایم.

لکن مشکل رویکرد ارسطویی این است که با تأکید بر وابستگی شناخت اخلاقی بر الگوهای اخلاقی و اجتماع در معرض نسبی‌گرایی اخلاقی قرار می‌گیرد و این خطر را دارد که معیاری برای ارزیابی اجتماعات و الگوها باقی نماند. به عنوان مثال، گروه تروریستی داعش کودکان را برای آدم‌کشی تربیت می‌کند؛ آیا هیچ معیاری برای تقبیح این کردار وجود نخواهد داشت؟ بر این مبنا، روابط بین فرهنگها و تمدنهای مختلف چه شکلی خواهد داشت؟

انتقادهای زیادی به اخلاق فضیلت ارسطویی شده است. از جمله انتقادهای اصلی این است که اخلاق فضیلت دچار دوری باطل و ابهام‌زا است. فرد اصول اخلاقی خود را از جامعه اخذ

می‌کند و بر مبنای همان اصول جامعه خود را تأیید می‌کند. از جمله سیجویک (2012:355) در انتقاد از ارسطو بیان می‌کند که این دیدگاه فضایل را به ما نمی‌شناساند بلکه ما را فقط "به حدود و نزدیکیهای فضیلت رهنمود می‌شود: روشی برای یافتن آن به ما نمی‌دهد". جان مکی (1977:186) نیز در همین راستا قائل است که اخلاق فضیلت دچار ابهام است. به اعتقاد وی هر چند ارسطو مباحث مفصلی در مورد فضایل فکری و اخلاقی ارائه می‌کند اما نهایتاً مشخص نیست مرز بین فضیلت و رذیلت یا همان مرز بین اعتدال و افراط و تفریط کجا است. بنابر این آنچه از طرف اخلاق فضیلت به عنوان نقطه قوت دیدگاه خود طرح می‌شود، یعنی اینکه اخلاق قابل فروکاهش به قواعد اخلاقی نیست، از طرف منتقدین به عنوان نقطه ضعف تلقی می‌شود.

به اعتقاد نگارنده، تأکیدی که مکینتایر بر نقش آموزش اخلاقی از طریق الگوهای اخلاقی و اجتماع کرده است گاهی حالتی افراطی به خود می‌گیرد و به خاطر تبعات آن، از جمله منتهی شدن به نسبی‌گرایی یا بی‌ضابطه‌گرایی اخلاقی<sup>۳۳</sup>، قابل دفاع نیست. در برابر، لازم است دامنه مجازی برای نقش اخلاقی اجتماع تعیین کرد، طوری که فرد حق بازنگری در آن را داشته باشد.

اجتماع، نه اکنون و نه در زمان ارسطو، به لحاظ اخلاقی یکدست نبوده است. اختلاف‌های ارزشی-اخلاقی در جوامع همیشه وجود داشته و خواهد داشت. در نتیجه، فرد در معرض الگوهای اخلاقی متعارضی قرار خواهد گرفت، لذا باید به تدریج ظرفیت عقلانی‌ای برای داوری بین الگوها و گزینش الگوی برتر را کسب کند. اینکه فرد در سنین کودکی و جوانی به طور تصادفی در معرض تربیت الگوی اخلاقی خاصی قرار گیرد و تحت تربیت آن شخصیت خاصی پیدا کند که راهنمای اخلاقی وی خواهد بود مبتنی بر نگاهی مکانیکی به انسان است. این نگاه درست مثل این است که ماشینی با خصوصیات خاص طراحی و ساخته شود و در تمام دوره فعالیت خود بنا به این خصوصیات عمل کند. در عوض، در نگاه ارگانیک، انسان واجد ظرفیت تامل و بازنگری در آموزشها و تعالیم دریافتی خود قلمداد می‌شود. هرچند آموزشهای عملی در بستر اجتماع نقش بسزایی در تکوین شخصیت اخلاقی دارند اما فرد باید به تدریج واجد این ظرفیت گردد که از منظری بالاتر به عقاید و شخصیت خود نظر افکند و آنها را مورد ارزیابی قرار دهد. معیارهای این ارزیابی را نمی‌توان به اجتماع خود محدود کرد، چراکه ماهیت بشر و همچنین زندگی جمعی محدودیتها و مقتضیاتی دارد که مستقل از اجتماعات خاص است.

مکینتایر خود معتقد است که ارسطو تلقی خود از اخلاق را مبتنی بر تفسیری از ماهیت بشر کرده است. اخلاق از این منظر وسیله‌ای برای به فعلیت رساندن ظرفیتهای بالقوه انسانی است (MacIntyre, 1981: 52). آیا این ظرفیتهای اجتماعی به اجتماع دیگر فرق می‌کند؟ بعید است که ارسطو با رویکرد ذات‌گرایانه‌ای<sup>۳۳</sup> که دارد به میزانی یکسانی و ثبات ماهیت بشر در بین اجتماعات مختلف قائل نباشد. ارسطو قائل است که نوع انسانی کارکردی دارد و تضمین تحقق

این کارکرد، در راس همه زندگی متاملانه<sup>۳۴</sup>، نیازمند رعایت فضایل اخلاقی است. این تلقی از اخلاق، که می توان آن را غایت‌گرایانه و یا کارکردی نامید، حدودی را بر خاص‌گرایی اخلاقی وضع می کند که از لغزیدن آن به دام نسبی‌گرایی و بی‌ضابطگی جلوگیری می کند؛ از جمله ارسطو قائل است، انسانهایی که هدف نهایی زندگی خود را ثروت، لذت بدنی و یا افتخارطلبی گرفته اند اشتباه کرده اند؛ به نظر ارسطو، "محتوای رسالت انسانی بواسطه ماهیت بشر تعیین می گردد" (Hope, 2010: 42). صحبت ارسطو از نوع انسانی دلالت بر اعتقاد وی به ثبات یا مشابهت ماهیت بشر در میان انسانها دارد و این خود حدی بر نوسان اخلاق بین اجتماعات مختلف وضع می کند. در این صورت، تاکید اخلاق فضیلت بر نقش الگوهای اخلاقی باید مقید به نقش کارکردی اخلاق باشد. اگر الگو و اجتماعی اخلاقی را رواج دهد که غیر کارکردی یا ضد کارکردی باشد، مثل دروغگویی، فرد باید امکان داوری و تجدید نظر در آنها را داشته باشد.

اخلاق بواسطه کارکردی که در تنظیم روابط انسانی ایفا می کند نقش ملموسی در اداره جوامع دارد و همین کارکرد است که می تواند تا حد زیادی به فهم اخلاقی مشترکی بین فرهنگهای مختلف منتهی شود. با توجه به استفاده از مفهوم کارکرد اخلاق در تنظیم روابط انسانی، نویسنده رویکرد خود را کارکردگرا<sup>۳۵</sup> نامیده است. بنا به این رویکرد، اخلاق از جمله مکانیسمهای مقابله ای<sup>۳۶</sup> است که انسانها برای تنظیم کم هزینه تر روابط انسانی ابداع یا پذیرفته اند.

فرض کنید اجتماع خاصی دروغ گفتن را یک ارزش بدانند. زندگی جمعی در چنین اجتماعی چه وضعیتی خواهد داشت؟ هیچ کس به دیگری اعتماد نمی کرد، امکان هیچگونه معامله ای وجود نداشت، بدینی در تمام سطوح زندگی اجتماعی فراگیر می شد، امکان هیچگونه برنامه ریزی جمعی و فردی وجود نداشت؛ در یک کلام حیات فردی و اجتماعی دشوار و غیر قابل تحمل می شد؛ به تعبیری وضعی شبیه وضع طبیعی هابزی ایجاد می شد. به نظر نگارنده، ماهیت بشر در این حد بین فرهنگهای مختلف مشترک هست که نتواند دشواری حاصل از فراگیر شدن دروغ و همین طور سایر رذایل مثل آدم کشی، بی رحمی و غیره را تحمل کند. به تعبیر ساده تر، انسان موجودی اجتماعی است، هدایت زندگی اجتماعی نیاز به هنجارهایی دارد، برخی از این هنجارها بین فرهنگهای مختلف مشترک و برخی غیر مشترک است، هنجارهای مشترک آن دسته از هنجارهایی است که رعایت عمومی آنها زندگی فردی-اجتماعی را تسهیل می کند. با چنین بینشی می توان از نسبیگرایی مضمحل در اخلاق فضیلت رها شد.

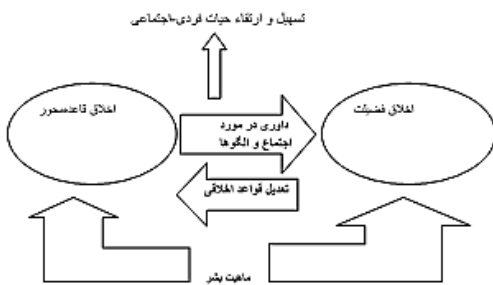
بر این مبنا، ما برای درک حسن اخلاقی راستگویی نیاز به تربیت اجتماعی و یادگیری از الگوهای اخلاقی نداریم، هرچند در عمل از طریق زندگی جمعی آن را فرا می گیریم، لیکن این یادگیری متوقف بر اجتماع خاصی نیست بلکه لازمه همه اجتماعات بشری است. حتی فرد

دروغگو نیز می‌داند که دارد مرتکب رذیلتی اخلاقی می‌شود. آنچه ما نیاز داریم از الگوهای اخلاقی یاد بگیریم اولاً تعهد محکم به راستگویی است مخصوصاً مواقعی که منافع ما را به خطر اندازد، و ثانیاً اینکه در چه مواقعی اخلاقاً مجاز و یا ملزم به دروغگویی هستیم، یعنی مواردی را که اصل کلی صداقت قابل قید خوردن است باید به روش عملی از الگوهای اخلاقی یاد بگیریم و این امر از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است. این دیدگاه بین عام‌گرایی و خاص‌گرایی اخلاقی قرار می‌گیرد. از یک طرف، عام‌گرایی مطلق نیست که صرفاً بر عقل عملی انسانی تکیه کند و تفاوت‌های فرهنگی را لحاظ نکند، و از طرف دیگر، منابع شناخت اخلاقی را به اجتماع خاص محدود نمی‌کند. به عنوان مثال، بر این مبنا می‌توان از حرمت جان انسان به عنوان اصلی فرافرهنگی دفاع کرد، ولی اینکه آیا سقط جنین یا پایان دادن رضایت‌مندان به جان بیماران غیرقابل علاج<sup>۳۷</sup> مصداقی از قتل نفس است یا خیر بستگی به ارزش‌های فرهنگی خاص دارد و نمی‌توان با استدلال عقلی و صرف نظر از این ارزشها در مورد آنها به توافق رسید.

گرچه مکینتایر با هرگونه توجیه قاعده محور اخلاق مخالف است ولی برخی تعابیری که به کارگرفته است نشان می‌دهد که منظور وی این نیست که نمی‌توان هیچ حد مشترکی بین سنتها و فرهنگهای مختلف در زمینه اخلاق یافت یا اینکه هیچ قاعده‌ای برای اخلاق وجود ندارد؛ بلکه وی تحت تاثیر توماس آکوئیناس بر این نکته تاکید دارد که نقش الگوهای اخلاقی و اجتماع بیشتر ناظر بر ضوابط ثانویه قانون طبیعی<sup>۳۸</sup> است؛ به عنوان مثال، راستگویی یک ضابطه اولیه قانون طبیعی است، اما اینکه کجا مجاز هستیم دروغ بگوییم ضابطه‌ای ثانویه است (MacIntyre, 1988: 180-184). اصل بر این است که همیشه راستگویی رعایت شود؛ اینکه چه مصالح و ضروریاتی باعث جواز دروغگویی می‌شود امری عرفی و زمینه‌مند است. البته باب گفتگو در مورد این موارد استثناء مفتوح است ولی بنا به عقاید و ارزشهای زیربنایی تضمینی برای رسیدن به توافق وجود ندارد. از باب نمونه، در مورد مثال مکینتایر راجع به جواز دروغ گفتن به غریبه‌ها در جامعه بانتویی، می‌توان سعی نمود از طریق گفتگو بی‌خطر بودن غریبه‌ها را نشان داد و نظر آنها را در مورد این قاعده ثانویه تغییر داد؛ یا حتی جواز دروغ گفتن به خانواده که در برخی روایات دینی اسلام مجاز شمرده شده است را می‌توان به خاطر تاثیرات تربیتی منفی آن تعدیل نمود (اترک، ۱۳۹۲: ۱۶). این طور نیست که منطق حاکم بر این توجیهات صرفاً درون اجتماعی باشد و قابل بحث بین ال‌ذهانی نباشد.

به طور خلاصه، به اعتقاد نگارنده رعایت یا عدم رعایت اصول اخلاقی تاثیراتی عینی بر تسهیل و تعالی زندگی فردی اجتماعی دارد. این تاثیرات در بسیاری موارد قابل ملموس است. بر مبنای همین ضرورت و کارکرد عینی می‌توان در عین حفظ تمایزهای فرهنگی به حداقلی از اجماع و توافق اخلاقی رسید. همین اجماع و توافق است که روابط بین فرهنگی و تمدنی را به





نحو مطلوبی مدیریت می‌کند. بر این اساس، می‌توان از اخلاق قاعده‌محوری دفاع کرد که به نقش کارکردی اخلاق واقف است و در عین حال و دقیقاً به خاطر همین نقش کارکردی در مواردی نقض اصول اخلاقی را می‌پذیرد. این موارد استثناء باید در حد استثناء باقی

بماند و اصل بودن رعایت اخلاق را مخدوش نسازد. این اخلاق قاعده‌محور مقید با اخلاق فضیلت محدود سازگار است، یعنی، از یک طرف، اخلاق قاعده‌محور و در عین حال منعطف و از طرف دیگر، اخلاق فضیلتی که اجازه تامل و تجدید نظر در سنتها و الگوهای اخلاقی را می‌دهد. مباحث فوق را می‌توان در قالب نمودار زیر به تصویر کشید:

### نتیجه‌گیری

هدف از پژوهش حاضر این بود که نقد ارسطویی مکتب‌تایبر بر کانت که از جمله مبانی وی در نقد لیبرالیسم است توضیح داده و ارزیابی شود. اشاره شد که کانت، و همچنین لیبرالهای تحت تاثیر وی، سعی بر حفظ استقلال عقل عملی از تعلقات و مفاهیم خیر بشر داشته‌اند. دو گونه اطلاق در دیدگاه کانت دیده می‌شود، اول اینکه فرد باید خود را از تمایلات خود انتزاع و بررسی کند آیا قاعده زیربنایی عمل وی می‌تواند به طور عام توسط همه عمل شود یا خیر. دوم اینکه کانت به علت عدم توجه به نتایج مترتب بر عمل به مطلق‌گرایی اخلاقی کشیده می‌شود. در برابر، به نظر مکتب‌تایبر، از دیدگاه ارسطویی فرد با یادگیری در متن اجتماع با وظایف اخلاقی خود و حدود و ثغور آنها آشنا و لذا دو جنبه انتزاعی و اطلاقی فوق منتفی می‌شود. به اعتقاد نگارنده، دیدگاه ارسطویی در باب اخلاق روند واقعی تربیت اخلاقی و عملکرد افراد را به خوبی توضیح می‌دهد و خصلت ایده‌الی کانتی را ندارد، ولی این خطر را دارد که فرد و مسئولیت اخلاقی او را محدود به اجتماع خاصی که در آن رشد کرده است بکند و امکان داوری آن را به فرد ندهد و بدین ترتیب تسلیم نسبی‌گرایی شود؛ هرچند تفسیر صحیح دیدگاه ارسطو و توجه به تاکید وی بر ابتناء اخلاق بر ماهیت بشر مانع چنین امری است. برای حل این معضل، لازم است تاثیر تعیین‌کننده اجتماع را دو دسته کرد. در یک سطح، اصول اخلاقی عامی که برای نوع انسانی و جامعه انسانی ضروری هستند، مثل راستگویی و حفظ حرمت جان انسانها، آموزش و تعهد بدانها ترویج داده می‌شود، و در سطح دوم موارد محدودی که این اصول عام تخصیص می‌خورد و شیوه کاربست آن اصول عام تعلیم داده شود. بدین ترتیب، می‌توان موضعی بین عام‌گرایی اخلاقی و خاص‌گرایی اتخاذ کرد.

### فهرست منابع

۱. اترک، حسین. ۱۳۹۲، معنای دروغ مصلحت‌آمیز. نشریه پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، سال ۷، شماره ۱۲.
2. Aristotle. *Politics*, tran. Benjamin Jowett, 1999, Batoche Books
3. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. trans. F. H. Peters, 1966.
4. Hope, M. (2010). *Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature*, Continuum.
5. Kant, I., [1750s-1790s] 1997. *Lectures on Ethics*. Ed. P. Heath & J. B. Schneewind. Trans. P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Kant, I. (1785) 1997. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trans. M. J. Gregory, 1997. Cambridge: Cambridge University Press.
7. Kant, I. *Opus postumum*, Cambridge University Press, 1993.
8. Korsgaard, C. M. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 15, No. 4 (Autumn, 1986), pp. 325-349.
9. Leibowitz, Uri. D. (2013). Particularism in Aristotle's Nicomachean Ethics. *Journal of Moral Philosophy*, Volume 10, Issue 2: 121 – 147.
10. MacIntyre A (1967). "*A Short History of Ethics*". The 1998 ed. London: Routledge.
11. .... (1978). "*How to Identify Ethical Principles*", In *The Belmont*
12. *Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human*
13. *Subjects of Research I*. Washington: (DHEW pub. no. (OS) 78-0013). 10.
14. .... (1981). "*After Virtue: A Study in Moral Theory*", 3rd ed.
15. Indiana: University of Notre Dame Press.
16. .... (1987). "*The Idea of an Educated Public*", In G. Haydon,
17. ed. *Education and Values: The Richard Peters Lectures*. London:
18. University of London, Institute of Education. pp.15-36.
19. ...., 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press.
20. .... (1990). "*The Privatization of Good: An Inaugural Lecture*".
21. *Review of Politics*, 52(3), pp.344-61.
22. .... (1999). "*Dependent Rational Animals: Why Human*
23. *Beings Need the Virtues*", Chicago: Open Court.
24. .... (2006). "*Rival Aristotles: Aristotle against Some*
25. *Renaissance Aristotelians*", In *Ethics and Politics: Selected Essays*, Vol 2.
26. New York: Cambridge University Press. pp.3-22.
27. .... (2006b) Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant? In MacIntyre, A. *Ethics and Politics, Selected Essays, Volume 2*.

- Cambridge: Cambridge University Press. pp.122-45
- 28..... (2011). "How Aristotelianism Can become Revolutionary : Ethics, Resistance, and Utopia", In P. Blackledge & K. Knight, eds. *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*. Indiana: The University of Notre Dame Press. pp.11-20.
- 29.Mackie, J.L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. N.Y.: Penguin.
- 30.Michael J. Sweeney (2007). *Philosophy and Jihad: Al-Farabi on Compulsion to Happiness*, *The Review of Metaphysics*, Vol. 60, No. 3.
- 31.Miriam Galston (1994). "Taking Aristotle Seriously: Republican-Oriented Legal Theory and the Moral Foundation of Deliberative Democracy", *California Law Review*, Vol. 82 , No.2
- 32.Molesworth, W., 1962. *The English Works of Thomas Hobbes, Vol.2: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, 1839th ed.
- 34.London: Scientia Aslen.
- 35.O'Neill, O (1983). *Kant After Virtue, Inquiry*, 26, pp.387-405.
- 36.Sidgwick, H(1874)2012. *The Methods of Ethics*. Cambridge University Press.
- 37.Louden, R.B (1986). *Kant's Virtue Ethics, Philosophy*, 61(238), pp.473-38.489.
39. Wood, A.W. (2008). *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

پی نوشت

- 
- <sup>1</sup> Alasdair MacIntyre (1922- )
- <sup>2</sup> communitarian
- <sup>3</sup> Atomist
- <sup>4</sup> *Ferdinand Tönnies*
- <sup>5</sup> *Gesellschaft*
- <sup>6</sup> Associational society
- <sup>7</sup> *Gemeinschaft*
- <sup>8</sup> Communal society
- <sup>9</sup> *gmein*
- <sup>10</sup> Deontology
- <sup>11</sup> voluntarism
- <sup>12</sup> Intellectualism
- <sup>13</sup> nonmoral
- <sup>14</sup> Categorical Imperatives
- <sup>15</sup> the Kingdom of Ends
- <sup>16</sup> *Metaphysical principles of virtue*

<sup>17</sup> On a supposed right to lie because of philanthropic concerns

<sup>18</sup> *politikon zoon*

<sup>19</sup> The Judgment of the Prudent Man

<sup>۲۰</sup> Hexis به معنای شرایط، وضعیت و همچنین تمایلات. در برابر Hexeis به معنای تمایلات بد وردیلانه.

<sup>21</sup> Phronesis

<sup>22</sup> To think for oneself

<sup>23</sup> To think by oneself

<sup>24</sup> the virtue of prudent judgment

<sup>25</sup> Character Formation

<sup>26</sup> Tradition-constituted rationality

<sup>27</sup> Moral Particularism

<sup>۲۸</sup> برای آشنایی با تفسیری متفاوت از کانت، نگاه شود به: O. O'Neill (1983), R. B. Louden

(1986), و (۲۰۰۸) A. W. Wood

<sup>29</sup> Vulnerable

<sup>30</sup> Traditional Bantu parents

<sup>31</sup> Untruth and Lie

<sup>32</sup> Moral Arbitrariness

<sup>33</sup> Essentialist

<sup>34</sup> Contemplative Life

<sup>35</sup> Functionalist

<sup>36</sup> Coping Strategy

<sup>37</sup> *Euthanasia*

<sup>38</sup> Secondary precepts of the natural law

## تحلیل انواع بازاریابی از منظر ارزش‌شناسی (اخلاق هنجاری)

عظیم حمزئیان<sup>۱</sup>

سمیه زنگیان<sup>۲</sup>

وحید شرفی<sup>۳</sup>

مرتضی اکبرزاده صفوئی<sup>۴</sup>

### چکیده

این مقاله تئوری بازاریابی را از منظر دیدگاه‌های فلسفه اخلاق مورد بحث قرار می‌دهد. بحث بر جنبه‌های ارزش‌شناسی متمرکز شده است. در این پژوهش زمینه‌های ارزش‌شناسی مربوط به اخلاق بازاریابی در بازار و تحقیقات بازار بررسی می‌شود. اخلاق ارتباط نزدیکی با ارزش دارد. اخلاق بازاریابی و اخلاق در تحقیقات بازاریابی مهم‌ترین موضوع در بازاریابی هستند که شامل اعتماد می‌شود. محققان به‌طور مکرر با پژوهش‌های کمی در حوزه تحقیقات بازاریابی که مرتبط با مسائل اخلاقی هستند، مواجه می‌شوند؛ بنابراین درک درست از مسائل اخلاقی در تحقیقات بازاریابی برای ایجاد تحقیقات کیفی بسیار مهم است. در این پژوهش اندیشه‌های نوین بازاریابی نظیر بازاریابی عصبی، پارتیزانی و سبز مطرح می‌گردد و این اندیشه‌های نوین از دیدگاه اخلاق هنجاری مورد بررسی قرار می‌گیرد. نتایج مطالعات صورت گرفته حاکی از آن است که بازاریابی سبز، پارتیزانی و عصبی اندیشه‌های نوینی هستند که با مسائل اخلاقی آمیخته شده‌اند با این تفاوت که بازاریابی سبز با اخلاق رابطه مثبت و مستقیم دارد. در حالی که بازاریابی پارتیزانی و عصبی با مسائل اخلاقی رابطه معکوس دارند. بدین صورت که اگر اصول اخلاقی نادیده گرفته شوند منجر به بی‌اعتمادی مشتری می‌گردد.

### کلیدواژه‌ها

فلسفه علم، نظریه‌های بازاریابی، اخلاق، ارزش‌شناسی

۱. عضو هیئت علمی گروه فلسفه و ادیان دانشگاه سمنان.

۲. دانشجوی دکتری بازاریابی بین الملل دانشگاه سمنان.

۳. دانشجوی دکتری بازاریابی بین الملل دانشگاه سمنان.

۴. کارشناسی ارشد مدیریت بازرگانی دانشگاه سمنان.

## طرح مسأله

امروزه تعداد تئوری‌های مطرح‌شده در حوزه بازاریابی رو به افزایش است. علت رشد تئوری‌های بازاریابی افزایش مکاتب بازاریابی، دانشگاه‌های مربوط به بازاریابی و افزایش مدلسازی‌های تفسیری است. آکادمی‌های مرتبط به تفکر بازاریابی شامل آکادمی‌های مربوط به محصول، عملکرد، نهادها (مؤسسات)، منطق، مدیریت، رفتار خرید، فعالیت‌ها، بازاریابی خرد، سازمان‌های پویا، سیستم‌ها و مبادلات اجتماعی می‌شوند.

شاو (۲۰۰۹: ۳۴۵-۳۳۰) در مطالعات خود اهمیت مطالعه تفکرات بازاریابی را مطرح می‌کند. از سوی دیگر هانت (۱۹۹۱: ۱) تنوع مدلسازی ساختاری تفسیری را از تئوری‌های بازاریابی توضیح می‌دهد که در آن تجربه‌گرایی، عقل‌گرایی، پندار‌گرایی (آرمان‌گرایی)، مثبت‌گرایی، واقع‌گرایی و نسبی‌گرایی پسین، مورد بررسی قرار می‌گیرد. کاتلر و کلر (۲۰۱۲) بیان می‌کنند که بازاریابی فعالیتی است که نهادها در طی فرآیندی برای ایجاد ارتباط انجام می‌دهند و در طی فرآیند مبادله می‌تواند ارزشی را برای مشتریان از طریق تحویل به ارمغان آورد و با برقراری ارتباط باعث ایجاد ارزش برتر برای مشتری شود. مباحث مهمی که در این حوزه قابل‌بحث است اینکه آیا بازاریابی مطابق فرهنگ شکل می‌گیرد؟ رابطه علوم دیگر نظیر اقتصاد، روانشناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، بوم‌شناسی فرهنگی، جمعیت‌شناسی، علوم سیاسی و تاریخ با بازاریابی چیست؟ از سوی دیگر با افزایش جمعیت و ظرفیت تولید به منظور بهبود استانداردهای زندگی، توجه به بازاریابی مسئله پر اهمیتی است؛ زیرا بازاریابی یک بخش جدایی‌ناپذیر از کل فرآیند تولید است به این معنا که ارزش افزوده برای کالا و خدمات از طریق در اختیار داشتن تسهیلات اطلاعاتی، زمان و مکان مناسب فراهم می‌گردد. محققان بسیاری به این نتیجه دست یافتند که بازاریابی به عنوان یک تئوری عمومی است اما نیازمند معیارها و الزاماتی است که توسط بوئم (۱۹۸۰: ۲۴۵) و هانت (۱۹۹۱، ۱۹۷۶: ۱۷-۲۸) بیان شده است. با توجه به زمینه‌های قابل پرورش و بسط در فلسفه علم که شامل: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی است، علم بازاریابی از فلسفه متولد شده است بنابراین هدف اصلی این مقاله تحلیل اندیشه‌های این علم بر اساس ارزش‌شناسی هنجاری است.

## جایگاه و تاریخچه اخلاق در تحقیقات بازاریابی

بازاریاب برای بدست آوردن اطلاعات لازم درباره بازار و مسائل مربوط به آن نیازمند جستجو و تحقیق است. مسائل اخلاقی مشتق از روابط بین محقق با افراد درگیر در فرآیند پژوهش مانند پاسخ‌دهندگان، مشتریان مؤسسه تحقیق، مشتریان بخش تحقیق (در سازمان‌های بزرگ) و عموم مردم است. هر گروه دارای یک وظیفه و مسئولیت هستند. برای مثال: یک محقق وظیفه دارد که با مخاطبان خود درباره ماهیت و هدف پژوهش صادق باشد همزمان با این مورد موظف است

که اطلاعات دقیقی از مشتریان خود جمع‌آوری نماید (آگاه وریروان، ۱۹۸۹: ۱۱۲). محقق باید مسئولیت انتشار اطلاعات از سوی مشتری را به منظور بالا بردن مسائل اخلاقی پژوهش به عهده گیرد و تلاش نماید تا به نیازهای مشتری با توجه به اطلاعات دقیق و قابل اعتماد، پاسخ دهد. گاهی برخی از محققان در ارتباط با پاسخ‌دهندگان صداقت اندکی دارند و هدف مطالعه خود را مجزا از واقعیت ارائه می‌دهند؛ بنابراین، مسائل اخلاقی در تحقیقات بازاریابی حول محور حفظ تعادل بین وظایف و مسئولیت محققان با افراد درگیر در فرآیند مطالعه است (هانت، چانکو و ویلکوس، ۱۹۸۴: ۳۰۹-۳۲۴). انجمن بازاریابی آمریکا (AMA) بر رفتار و ارتباط بین محقق و مشتری متمرکز شده است که این مهم‌ترین تکنیک در روش‌شناسی پژوهش در تحقیقات بازاریابی است.

در همین حال تحقیقات بازاریابی با انواع تکنیک‌های آزمایشی انجام می‌شود. این موضوع باعث شد که دو محقق سرشناس به نام‌های زیت هامل و تایبوت برای انجام این مطالعه در سال ۱۹۷۴ ترغیب شوند. یکی از دلایل دیگر ترغیب زیت هامل و تایبوت استفاده از تجارب محققان روانشناسی، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی بود که در مورد مسائل اخلاق و موارد بازاریابی پژوهش می‌کردند.

محققان به طور مکرر با پژوهش کمی از تحقیقات بازاریابی که مرتبط به مسائل اخلاقی هستند، مواجه می‌شوند؛ بنابراین درک درست از مسائل اخلاقی در تحقیقات بازاریابی برای ایجاد تحقیقات کیفی بسیار مهم است. مسائل مطرح‌شده در مطالعات تایبوت و زیت هامل در سال ۱۹۷۴ نشان می‌دهد که مردم برای مشارکت در تحقیق آزاد هستند و محقق باید در مورد موضوع اخلاق به پاسخ‌دهنده توضیح دهد (پاسخ‌دهنده، حق آزادی از لحاظ فیزیکی و روانشناسی دارد) و درباره تمام جنبه‌های مطالعه به پاسخ‌دهنده اطلاع‌رسانی نماید. در دیدگاه جهانی، رالاپالی (۱۹۹۹: ۱۳۷-۱۲۵) یک پارادایم برای ارزیابی فاکتورهای تأثیرگذار بر توسعه فعالیت بازاریابی جهانی ارائه داد. اصول اخلاقی که به طور جهانی در سراسر جهان پذیرفته شد، ناشی از دو سطح اخلاق جهانی بود که شامل دستورالعمل‌های هنجاری و رفتاری خاص می‌شود. وجود اعتمادبه‌نفس در تفسیر یافته‌های تحقیقات بازاریابی ضروری است زیرا دانش علمی شکلی از توزیع عادلانه دانش برای مشتری است (هانت ۱۹۹۱، ۱۹۹۰: ۱۵-۱). اعتماد مفهومی است که در تئوری‌ها، تحقیقات بازاریابی و مفاهیم اخلاقی اهمیت دارد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که محققان بازاریابی اگر در تفسیر یافته‌های خود خطا داشته باشند با مشکلات اخلاقی مواجه می‌شوند (هانت، ۱۹۹۰: ۱۵-۱). همچنین واقع‌گرایی علمی بر اعتماد و در نتیجه اخلاق در تحقیقات بازاریابی و بازاریابی تأثیر می‌گذارد (هانت، ۱۹۹۱: ۱). رام هاری یکی از پیشگامان در میان فیلسوفان است که به نظم اخلاقی اهمیت می‌دهد. هاری نشان داد که اعتماد یک نقش مهمی

در همه جوامع بازی می‌کند؛ بنابراین دانشمندان به عنوان محققانی هستند که «یک باور قابل اعتماد» را ایجاد می‌کنند و این باور قابل اعتماد برای ارتباطات رایج در جامعه لازم است و به حفظ نظام اخلاقی کمک می‌کند (هانت، ۱۹۹۱: ۱). تحقیق بر روی اخلاق در تحقیقات بازاریابی، یکی از موضوعات بازاریابی حرفه‌ای است که توسط آگاه و ریوردان در سال ۱۹۸۹ انجام شده است. همچنین یک مقایسه بین مطالعات کرافورد در سال ۱۹۷۰ با مطالعات پایه‌ای آگاه و ریوردان انجام شده است. یافته‌های به دست آمده از این تحقیقات نشان‌دهنده یک تغییر ظاهری در درک بازاریابی حرفه‌ای (توسط محققان و مدیران اجرایی) در مورد متغیرهایی است که قبلاً توسط کرافورد مورد بررسی قرار گرفت. در برخی از مطالعات مسائل اخلاقی نادیده گرفته می‌شد بدین صورت که محقق از ضبط صوت به صورت مخفی در مصاحبه‌ها استفاده می‌کرد. همچنین محقق از آینه‌های یک طرفه برای جمع‌آوری داده استفاده می‌نمود. در برخی از موارد محقق با استفاده از یک نام ساختگی به عنوان شرکت اسپانسر وارد بخش پژوهش می‌گردید؛ که این موارد باعث مخالفت مدیر اجرایی با محقق می‌شد. آگاه نشان داد که در دیدگاه‌های مربوط به اخلاق تغییراتی رخ داده است که دلیل آن افزایش توجه جامعه به اخلاق کسب‌وکار و تغییر در فناوری‌های تحقیقاتی و اقدامات از جمله: توسعه روش‌های جمع‌آوری داده و تجزیه و تحلیل بود. تکنیک‌هایی که به طور فزاینده پیچیده هستند (آگاه و ریروان، ۱۹۸۹: ۱۱۲)

### جنبه‌های ارزش شناختی (اخلاقی) در علم بازاریابی

ارزش شناسی بخش مهمی از فلسفه را تشکیل می‌دهد و مطالعه جنبه‌های ارزش‌شناسی باعث مطرح شدن سؤالات ذیل می‌گردد: آیا دانش در قالب علم گنجانده شده است؟ چگونه بین کاربرد علم و قوانین اخلاقی رابطه برقرار می‌شود؟ چگونه تعیین می‌شود که اهداف مورد بررسی مبتنی بر انتخاب‌های اخلاقی هستند؟ چه ارتباط فنی، رویه‌ای درباره استفاده عملیاتی از روش-های علمی و هنجارهای اخلاقی و حرفه‌ای وجود دارد؟ کراف اخلاق را این‌گونه تعریف می‌کند که اخلاق، یک کلمه یونانی به معنی آداب، رسوم و عادت-هاست (کراف، ۱۹۹۸: ۳۵-۳۳). در همین حال ووم هارجو (مربی تیم فلسفه علم از دانشکده فلسفه UGM، ۲۰۰۷) بیان می‌کند که ارزش‌شناسی از جمله ارزش‌های هنجاری است که به حقیقت معنا می‌بخشد. سپس ووم هارجو توضیح می‌دهد که اخلاق نشان‌دهنده کاربرد علم برای افزایش کرامت انسانی است. انسان با علم تغییر داده می‌شود اما برعکس آن صادق نیست. ماهیت اخلاق نیازمند کاربرد علم به شکل مسئولانه است. اخلاق برای رفتار مستقیم مردمی که به سمت خوبی‌ها و مزایای مفید زندگی گرایش دارند، مفید است. بدون اخلاق، مردم برای گرفتن مزایا به هر وسیله‌ای عمل خود را توجیه می‌کنند که این ممکن است به دیگران آسیب برساند (هیل و فوت، ۲۰۰۵: ۶۵-۴۸). اخلاق ارتباط نزدیکی با ارزش دارد زیرا اخلاق اساساً درباره مسائل اخلاقی و غیراخلاقی، گزاره‌های



ارزشی خوب و بد، درست و غلط بحث می‌کند. اخلاق یک تفکر انتقادی و اساسی در مورد تعالیم و دیدگاه‌ها است.

### اخلاق بازاریابی

بسیاری از محققان و نویسندگان در بحث بر روی اخلاق بازاریابی متمرکز شده‌اند. آنان از تئوری‌های هنجاری مانند وظیفه‌شناسی، فایده‌گرایی با رویکرد غایت‌شناختی و اصول اخلاقی استفاده می‌کنند (فرل و گرشام ۱۹۸۵: ۹۶-۸۷، هانت و ویتل، ۱۹۸۶: ۱۵-۵). به همین ترتیب مالهورترا و میلر (۱۹۹۸: ۲۸۰-۲۶۳) از نظریه نسبی‌گرایی اخلاقی، عدالت، عینیت‌گرایی، غایت‌شناختی، وظیفه‌شناسی و دو نظریه ترکیبی استفاده کردند (مالهورترا و میلر ۱۹۹۶: ۶۵-۶۰)؛ اما رایبن و ریدی ورنباچ (۱۹۹۳: ۱۰۷-۹۵) استدلال کردند که اگرچه فلسفه اخلاقی می‌تواند به طور منطقی به توسعه یک فلسفه از اخلاق بازاریابی کمک کند؛ اما در واقع بازاریابی نیازمند توسعه فلسفه‌های خود است؛ بنابراین ریدی ورنباچ و رایبن (۱۹۹۱: ۲۰۰-۱۸۵) سه ویژگی برای توسعه فلسفه عمل اخلاق بازاریابی ارائه کردند که عبارتند از: (۱) نسبی‌گرایی اخلاقی (۲) نسبی‌گرایی محدود (۳) اخلاق توصیفی

ردیدی ورنباچ و رایبن (۱۹۹۱: ۲۰۰-۱۸۵) مدلی با اقتباس از آرنندت طراحی کردند. در واقع دیدگاه‌های نظری منجر به یک الگوی خاص شد که به نوبه خود انواع استعاره‌ها را برای توصیف و تجسم یک حوزه از هسته اصلی (پازل حل مسئله آرنندت) فراهم نمود. ریدی ورنباچ و رایبن تأثیر دیدگاه‌ها و تئوری‌های تجربی را در شکل‌دهی تجربه‌گرایی برای اخلاق بازاریابی که بر اقتصاد خرد و پارادایم/مدیریت بازار برای اخلاق بازاریابی و رابطه‌های منطقی مبتنی بر استعاره-های بازاریابی و اخلاق بازاریابی متمرکز است، ارزیابی کردند. یافته‌ها حاکی از آن است که هیچ دلیلی برای اینکه چرا بازاریابی باید به دنبال استعاره‌های بازاریابی منطقی به طور انحصاری باشد، وجود ندارد. استعاره باید شامل اخلاق اجتماعی و نیاز انسان برای یک باور مبتنی بر قضاوت و داوری از تمام محیط بازاریابی باشد و باید توانایی ادغام و یکپارچه‌سازی این عناصر به همراه نیاز برای بهره‌وری و سودآوری داشته باشد. درحالی‌که بارتلس (۱۹۶۷: ۲۶-۲۰) پیشنهاد می‌کند که اخلاق بازاریابی بخشی از اخلاق عمومی در تجارت است، بنابراین بارتلس یک مدل برای اخلاق بازاریابی ترسیم نموده است. که این مدل، یک تلاش را برای توضیح ماهیت رفتاری بسیاری از پدیده‌ها نشان می‌دهد و علت تأثیر متغیرهای مرتبط را نیز می‌سنجد. مدل شامل عناصر ذیل است (۱) اخلاق به عنوان یک استاندارد از حقیقت در رفتار محسوب می‌شود (۲) تعامل اجتماعی به عنوان یک حوزه است که در آن قضاوت اخلاقی ساخته می‌شود (۳) مؤسسات غیراقتصادی و اقتصادی بر رفتار شخصی از طریق نقش مشارکتی مؤثرند (۴) انتظارات بر روی نقش افراد برای انتخاب حوزه اخلاقی از طریق تحریم‌های اجتماعی مؤثر است. (۵) تحریم‌های اجتماعی نسبت به

شرایط فنی به عنوان یک مبنا برای قضاوت اخلاقی محسوب می‌شود. با بررسی‌های صورت گرفته این دیدگاه از جهات دیگر بر اساس دیدگاه اخلاق بازاریابی برنیگمن (۲۰۰۲: ۱۷۷-۱۵۹) ارائه شده است. برنیگمن در مطالعات خود نشان داد که اخلاق بازاریابی به عنوان یک چتر برای اخلاق تبلیغات، اخلاق روابط عمومی، اخلاق فروش و اخلاق حرفه‌ای است. در این مطالعه چهار رویکرد برای اخلاق حرفه‌ای مطرح می‌شود که آن را متمایز می‌سازد. این چهار رویکرد عبارتند از: (۱) رویکرد تضاد اخلاقی (۲) رویکرد فعالیت حرفه‌ای (۳) نقش اخلاق حرفه‌ای (۴) رویکرد جو اخلاقی. اریکمن در سال ۲۰۰۲ اذعان می‌کند هنگامی که اخلاق بازاریابی به طور سیستماتیک و پیوسته مورد سنجش قرار می‌گیرد با ۴ مشکل بازاریابی روبرو می‌شود که عبارتند از: (۱) آیا محصول مطمئن است (امنیت محصول) ۲- تقلب در قیمت‌گذاری ۳- تبلیغات فریبنده ۴- تبعیض در توزیع و دیگر مسائل مربوط به بهره‌برداری تولیدکننده از ضعف مصرف‌کنندگان (توسط روابط عمومی).

### اخلاق کاربردی و اخلاق عملی

گاهی برخی از افراد تصور می‌کنند که منظور از «اخلاق کاربردی» همان اخلاق عملی است، درحالی‌که چنین نیست. اخلاق عملی، در مقابل اخلاق نظری است که می‌تواند دو معنا داشته باشد: نخست، اخلاق عملی به این معنا است که یک فرد عملاً متخلق به اخلاق است؛ پایبند به فضایل اخلاقی و از رذایل اخلاقی دوری می‌گزیند؛ به گزاره‌های «علم اخلاق» عمل می‌کند (شریفی، ۱۳۹۰: ۱۲۸-۱۰۵). تمایز اخلاق عملی به این معنا، با اخلاق کاربردی بسیار روشن است؛ زیرا اخلاق کاربردی از مقوله علم و دانش است، اما اخلاق عملی به این معنا، از مقوله عمل و رفتار است. دومین معنای اخلاق عملی عبارت است از: علم به چگونگی تحقق فضایل و رذایل اخلاقی، یا دانش گزاره‌های «علم اخلاق»، اعم از اینکه داننده این علم، عملاً در صد تخلق به اخلاق فاضله و زدودن اخلاق رذیله باشد، یا خیر.

اما اخلاق کاربردی، معنای بسیار خاص‌تری از اخلاق عملی به معنای دوم دارد: اولاً، کلی و عام نیست، بلکه متمرکز بر مسئله یا مسائل خاص است. ثانیاً، تمرکز آن بر حل تراحمات اخلاقی است. ثالثاً، به دنبال استنباط احکام اخلاقی مسائل نوپدید است و رابعاً، اخلاق عملی به این معنا، همان علم اخلاق یا دست کم زیر مجموعه اخلاق است. درحالی‌که گفته شد، اخلاق کاربردی، با علم اخلاق متفاوت است (قرا ملکی، ۱۳۹۰: ۴۷-۳۷).

### اخلاق کاربردی

اخلاق کاربردی در حقیقت زیرمجموعه اخلاق هنجاری است. اخلاق کاربردی درصدد است تا کاربرد منظم و منطقی نظریه اخلاقی را در حوزه مسائل اخلاقی خاصی مانند محیط‌زیست، پزشکی و غیره نشان دهد. امروزه کمتر فعالیتی از فعالیت‌های انسانی را می‌توان نام برد که به

عنوان یکی از شاخه‌های اخلاق کاربردی مورد بررسی قرار نگرفته باشد. در این اصطلاح درستی و نادرستی کارهای خاصی که در جامعه جنبه کاربردی دارند و عمدتاً هم در حوزه مسائل چالش خیز بوده و به عنوان معضل اخلاقی درآمده‌اند به ارزش داور اخلاقی گذاشته می‌شوند. در دیدگاه رایج اخلاق کاربردی شامل اخلاق حرفه‌ای نیز هست؛ اخلاق حرفه‌ای به مسایل اخلاقی مشاغل خاص می‌پردازد مانند اخلاق پزشکی، اخلاق تجارت، اخلاق روزنامه‌نگاری (لارنس و دیگران، ۱، ۲۰۰۱: ۴۴).

فلسفه اخلاق با منش و رفتار اختیاری انسان که متصف به نیکی و بدی می‌شود، سر و کار دارد. بر این اساس سه شاخه اصلی برای فلسفه اخلاق در نظر می‌گیرند که عبارتند از:

اخلاق توصیفی: این شاخه از اخلاق، درصدد پژوهش توصیفی تجربی، تاریخی یا علمی از ارزش‌ها و باید و نبایدهای مورد قبول مردم و تبیین پدیده‌های اخلاقی است (خندان، ۱۳۹۰). اخلاق توصیفی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی اخلاق نزدیک می‌شود و شاید به همین دلیل در برخی از تقسیم‌بندی‌ها (مانند پالمر، ۱۳۸۸؛ گنسلر، ۱۳۸۷؛ مک ناتن، ۱۳۸۳) آن را به عنوان زیرمجموعه فلسفه اخلاق لحاظ نکرده‌اند.

اخلاق هنجاری: این شاخه از اخلاق، به بررسی افعال خوب و بد و معیارهای قضاوت درباره نیکی و بدی یا درستی و نادرستی افعال می‌پردازد (خندان، ۱۳۹۰: ۱۲۱-۸۷). اخلاق هنجاری سنت اصلی تفکر اخلاقی از زمان سقراط، افلاطون و ارسطو تا زمان حاضر بوده است (پالمر، ۱۳۸۸).

فرا اخلاق: این شاخه از اخلاق، به تحلیل منطقی، معرفت‌شناسی یا معنی شناختی احکام اخلاقی می‌پردازد (خندان، ۱۳۹۰: ۱۲۱-۸۷). به عنوان مثال در فرا اخلاق پرسش می‌شود که آیا احکام اخلاقی، اعتقادات معتبری را اظهار می‌کنند؟

### اخلاق و تئوری‌های اخلاقی

در حوزه فرا اخلاق و مسائل مربوط به بازاریابی بهترین نظریه‌هایی که شناخته شده‌اند، نظریه‌های مربوط به هستی‌شناسی می‌باشند. وظیفه‌شناسی ۲ بیان تعهدات و الزامات اخلاقی (درمیان چیزهای دیگر) در پرداخت بدهی‌ها و گفتن حقیقت است، زیرا انجام آن ضروری است (ریدی ورنباچ و رابین، ۱۹۹۰: ۱۸۷). درحالی‌که کانت اذعان می‌کند که مردم ممکن است در کارهایشان خوب عمل کنند و در این روند از عملکرد خود لذت ببرند. گاهی نتایج اعمال انسان متأثر از انگیزه لزوماً صحیح نیست. اساساً مردم می‌توانند فعالیت‌های خوبی در مقابل نیت‌های

بدی که دارند انجام دهند و زمانی که آن‌ها این کار را انجام می‌دهند این اقدامات از نظر کانت هیچ ارزش اخلاقی ندارد. تحقیقات مرتبط با اخلاق بازاریابی شواهد بسیار کمی را در ساختن استدلال‌های اخلاقی و فراهم نمودن شواهد برای قضاوت‌های اخلاقی، فراهم می‌کنند. اغلب فیلسوفان نقش مرکزی را در ساخت مدل‌های تئوریک تصمیمات اخلاقی (تصمیمات اخلاقی ساخته‌شده) ایفاء می‌کنند (هانت و ویتل، ۱۴: ۱۹۸۶؛ فرل و گرشام، ۸۸: ۱۹۸۵؛ فرل و همکاران، ۱۹۸۹: ۶۲). مطالعات متعددی در حوزه استدلال‌های اخلاقی ارتباطات بین قضاوت اخلاقی و نیت را مورد تحلیل قرار می‌دهند (فریتزسجه و بکر، ۱۹۸۴: ۷۸؛ ریدی ورنیاچ و رابین، ۱۹۸۸: ۱۸۵ - ۲۰۰؛ ویتل و هانت، ۱۹۹۰: ۱۴؛ مایو و مارکس، ۱۹۹۰: ۷۱ - ۱۶۳؛ فرادریچ و فیریل، ۱۹۹۲: ۹۷؛ هانسن، ۱۹۹۲: ۳۶؛ هانت و واسکیوز پارراگا، ۱۹۹۳: ۹۰؛ هریس و ساتتون، ۱۹۹۵: ۵۴؛ آگاه، ۱۹۹۷: ۱۱۲؛ دی کونینک و لويس، ۱۹۷۷: ۴۹۸؛ اسپچمانیکه و همکاران، ۱۹۹۷: ۲۰۸؛ تانگ و یاپ، ۱۹۹۸: ۲۱۰).

در حالی که مطالعات اندکی پیامدهای رفتارهای واقعی را در موقعیت‌هایی که دارای محتوای اخلاقی‌اند، مورد توجه قرار می‌دهند. در مجموع این مطالعات پیشنهاد می‌کنند که مطالعه فلسفه اخلاق یک رویکرد عملی و قابل دوام است. بلاسی در یک بررسی در مورد دلایل اخلاقی و رفتاری، در سال ۱۹۸۰ به این نتیجه رسید که اهمیت ادبیات تجربی اشاره به رابطه بین تفکرات اخلاقی و رفتار اخلاقی دارد. نگرانی‌های اخلاقی بخش روتینی از اقدامات مدیران بازاریابی هستند و ویژگی‌هایی که اغلب کمتر توسط مسائل حقوقی مورد توجه قرار می‌گیرند. شواهد تجربی نشان می‌دهند که در تبادل روابط بین شرکت‌کنندگان، بیش‌ترین تأکید بر حفظ روابط و رفع اختلافاتی است که اهمیت ارزش‌های اخلاقی را برای ایجاد روابط صادقانه و دوستانه مورد نظر قرار می‌دهند (باله و دیوگداله، ۱۹۷۵: ۴۵-۶۰). گاندلاچ و مورفی (۱۹۹۳: ۳۵) در مورد مباحث اخلاقی و مبانی حقوقی در مبادلات بازاریابی رابطه‌ای صحبت می‌نمایند و اولین بار ادعان می‌کنند که اصول اخلاقی به عنوان یک پیش‌نیاز برای پرورش جو جمعی و مشارکتی و در نتیجه برای شکوفایی بازاریابی رابطه‌ای لازم است. مورفی و همکاران در سال ۱۹۹۶، بازاریابی رابطه‌ای را با اخلاق بازاریابی در عنوان مقالات خود یکسان دانست. این نشان می‌دهد که بازاریابی رابطه‌ای ذاتاً به عنوان یک مفهوم از ریشه‌های اخلاقی قوی است. تاکالا و یویوستیلو ۱۹۹۶ بر اساس یک تئوری اخلاقی هنجاری (اصول اخلاقی) یک چارچوب مفهومی برای ارزیابی دیدگاه‌های اخلاقی ارائه کرد. آن‌ها یک برنامه کاری برای هدایت مدیران برای انجام فعالیت‌های ارتباطی قابل توجیه توسط رسیدگی به اخلاق و حفظ وعده‌ها و گفتن حقیقت، رفتار برابر با مشتریان، اخلاق تعهد و اخلاق ارتباطات پیشنهاد کردند. علاوه بر این در ماهیت بازاریابی رابطه‌ای شماری از عوامل کلیدی در ادبیات مشاهده شد که عبارتند از: تساوای (گاندلاچ و مورفی

(۱۹۹۳: ۶۳) خیرخواهی (باتل ۱۹۹۶) قابلیت اطمینان (مورگان و هانت ۱۹۹۴: ۳۸-۲۰) مسئولیت‌پذیری (گاندلاچ و مورفی ۱۹۹۳: ۶۳) تعهد (مورگان و هانت ۱۹۹۴: ۳۸-۲۰) تلاش (مورفی و همکاران ۱۹۹۶: ۴۰-۲۱) اعتماد (مورگان و هانت ۱۹۹۴: ۳۸-۲۰). به طور خاص اعتماد یکی از مفاهیم اخلاقی است که نقش محوری را در تئوری‌های بازاریابی و توسعه تجربی بازی می‌کند. این تأثیر بر روی ساختار مرکزی برای ساخت روابط مشترک اخلاقی بلندمدت تأکید می‌کند (مورگان و هانت ۱۹۹۴: ۳۸-۲۰، هیده، ۱۹۹۴: ۷۱-۵۸).

### اندیشه‌های بازاریابی نوین

#### بازاریابی عصبی

بازاریابی عصبی یک رشته جدید و نوظهور می‌باشد که رفتار مصرف‌کننده را با علوم اعصاب ارتباط می‌دهد (اکبری، ۱۳۹۲: ۷۶-۸۴). مفهوم بازاریابی عصبی نخستین بار توسط روانشناسان دانشگاه هاروارد در سال ۱۹۹۰ به وجود آمد. در واقع با شروع دهه ۱۹۹۰ میلادی و به کمک تکنیک شبیه‌سازی دو پزشک آمریکایی و بریتانیایی به نام‌های پل لاتربر و پیتر مانسفیلد مفاهیم بازاریابی کلید خورد (ورونیکا، ۲۰۰۹: ۲۵). تکنولوژی مدل بازاریابی عصبی بر اساس این مفهوم است که بخش عمده‌ای از تفکر فعالیت‌های انسانی (بیش از ۹۰٪) از جمله: احساسات، در منطقه ناخودآگاه مغز رخ می‌دهد که پایین‌تر از سطح هوشیاری انسان است. از این رو، یادگیری فرآیند-های مؤثر دست‌کاری فعالیت‌های در قسمت ناخودآگاه مغز همواره مورد توجه بازاریابان بوده است (اکبری، ۱۳۹۲: ۷۶-۸۴).

منگون در سال ۲۰۰۸، بازاریابی عصبی را به عنوان شاخه جدیدی از علم بازاریابی تعریف می‌کنند که بر اساس تکنیک‌های نوین رشته علوم اعصاب بنا شده است و منجر به شناسایی و درک بهتر مکانیسم‌های مغزی مصرف‌کننده در راستای افزایش کارایی تجاری سازمان می‌شود.

#### بازاریابی پارتیزانی

بازاریابی چریکی، روشی نامنظم و غیرمعمول در انجام فعالیت‌های ترفیعی بر مبنای یک بودجه بسیار کم در سازمان است. بازاریابی چریکی شامل استراتژی‌هایی است که می‌توانند به راحتی و با هزینه‌ای اندک مورد استفاده قرار گیرند (میروسی، ۱۳۸۷). همچنین اصطلاح بازاریابی چریکی توصیف‌کننده استراتژی‌ها و یا مبارزات بازاریابی غیر متداول و غیر قراردادی است که بایستی یک تأثیر پیش‌بردی قابل توجه در سازمانی که این استراتژی‌ها را به کار می‌گیرد داشته باشد و این کار با بخشی از بودجه‌ای که مبارزات بازاریابی سنتی برای همان هدف می‌پردازد، انجام می‌گیرد (بالتس و لیابینگ، ۲۰۰۸: ۴۶-۵۵). لازم به ذکر است که بازاریابی

چریکی یک ابزار مهم در بازاریابی است که شرکت‌ها می‌توانند به منظور موفقیت در محیط رقابتی آن را یاد بگیرند (آیتکین و ناردالی، ۲۰۱۰: ۲۸۳). بیگات در مطالعات خود (۲۰۱۲: ۱۰۲۲-۱۰۲۹) بیان می‌کند که بازاریابی چریکی بر اساس خلاقیت و قدرت تخیل است، به همین علت اغلب استراتژی‌های ترکیبی در شماری از اقدامات که متفاوت از تبلیغات سنتی است، انجام می‌شوند و این نوع از بازاریابی، با بهره‌گیری نوآورانه از منابع و روش‌ها حداقل هزینه را برای شرکت‌ها فراهم می‌کند. کاتلر (۲۰۱۲) و لوینسون (۱۹۸۴: ۲۶)، بازاریابی چریکی را به عنوان ایده‌های بازاریابی تجربه‌شده برای شرکت‌های کوچک‌تر تعریف می‌کنند (زکی یوک سکیبلجیلی، ۲۰۱۴: ۵).

### بازاریابی سبز

«بازاریابی سبز» یک استراتژی بازاریابی است. این نوع بازاریابی، از طریق ایجاد مزایای قابل تشخیص زیست‌محیطی بر اساس آنچه که مشتری انتظار آن را دارد از محیط‌زیست حمایت می‌کند. بازاریابی سبز شامل محصولات سبز و همچنین شرکت‌های سبز می‌شود. همچنین علاوه بر بازاریابی سبز، واژه‌هایی مانند: «بازاریابی زیست محیطی» و «بازاریابی پایدار» نیز رابطه بین رشته بازاریابی و محیط‌زیست را توصیف می‌کنند (پراکاش، ۲۰۰۲). متأسفانه اکثر مردم بر این باورند که بازاریابی سبز تنها به ترویج یا تبلیغ محصولات با ویژگی‌های زیست‌محیطی اشاره دارد. واژه‌هایی مانند بدون فسفات، قابل بازیافت و سازگار با آزون و سازگار با محیط‌زیست مواردی هستند که اغلب مصرف‌کنندگان آن‌ها را با بازاریابی سبز مرتبط می‌دانند (پولونسکی، ۱۹۹۴: ۱-۱۰).

اما بازاریابی سبز شامل طیف گسترده‌تری از فعالیت‌ها مانند اصلاح محصول، تغییر در فرآیند تولید، تغییر در بسته‌بندی و همچنین تغییر در تبلیغات می‌باشد که می‌تواند در کالاهای مصرفی، صنعتی و یا حتی خدمات اعمال شود (موهاجان، ۲۰۱۲: ۲۵۸-۲۹۷).

### دوری از نیاز کاذب

نیازهای کاذب نیازهایی هستند که از هیچ واقعیت عینی نشأت نمی‌گیرند، بلکه شکل گرفته از مجموعه‌ای از پندارها و خیالات شعارگونه و بی‌محتوا هستند که گاه برای پیشبرد اهداف خاصی ایجاد و پی‌گیری می‌شوند. نیازهای واقعی، نیازهایی هستند که از یک واقعیت عینی مایه می‌گیرند و خود به دو دسته «مادی» و «معنوی» تقسیم می‌شوند نیازهای مادی در محدوده بعد مادی انسان مطرح می‌شود، بنابراین کاربرد محدودی دارد و نمی‌تواند در زمینه معنوی کارایی داشته باشد و انسان را به تلاش و امی دارد، ولی نیازهای معنوی با ورود به حیطه روح آدمی از کاربرد وسیعی برخوردار است (جمعی از علما و دانشمندان، نگرشی بر مدیریت در اسلام، ۱۳۷۵). انسان به وضوح از درک همه نیازهای حقیقی خویش عاجز است، خصوصاً نیازهای جزئی و

پیچیده در مورد جسم و روان شخص و حیات اجتماعی. نکته اساسی در این بحث تمییز بین نیازهای واقعی و نیازهای تخیلی و وهمی است. دین برای برطرف کردن نیازهای حقیقی انسان نازل گشته نه نیازهایی که انسان تخیل می‌کند و خود را محتاج آن می‌بیند. به نظر می‌رسد در میان اختیار دین و شناخت نیازها اصالت با اختیار دین است نه شناخت نیازها؛ یعنی این‌طور نیست که اول نیازهایمان را بشناسیم و بعد دینی متناسب با آن اختیار کنیم بلکه اول دینی را بر طبق ادله‌ای قانع‌کننده می‌پذیریم و بعد نیازهای خود را به نحو تفصیلی از دین بازمی‌جویم.

اسلام برای انسان «حیات طیبه» را می‌پسندد (سوره نحل، آیه ۹۷) نه چنان حیاتی که فقط به برآوردن نیازهای حیوانی قناعت شود چه رسد به نیازهای کاذب؛ چون انسان حیوانی در ردیف سایر حیوانات نیست که نهایت کمال او تأمین نیازهای مادی‌اش باشد بلکه مقام او به قدری شریف است که زمین و آسمان و آنچه در میان آنهاست برای او آفریده شده است (سوره ابراهیم، آیه ۳۳).

### تحلیل اندیشه‌های بازاریابی نوین از دیدگاه اخلاق هنجاری

#### بازاریابی عصبی

با توجه به مباحث مطرح‌شده در اندیشه‌های بازاریابی نوین، ابتدا به تحلیل اندیشه بازاریابی عصبی از دیدگاه اخلاق هنجاری پرداخته می‌شود. بازاریابی عصبی مزایای زیادی را برای شرکت‌های امروزی به ارمغان می‌آورد.

در بازاریابی عصبی عملکرد مغز در پاسخ به خریدهای بالقوه بدین صورت است که هنگامی که امکان خرید چیزی برای اولین بار رخ می‌دهد، در قشر بینایی در پشت سر، فعالیت‌هایی رخ می‌دهد. بعد از آن در کسری از ثانیه ذهن شروع به فکر کردن راجع به محصول می‌نماید و آن محصول را از تمام زوایا بررسی می‌نماید که باعث می‌شود مدارهای حافظه در قشر چپ گیجگاهی مغز در قسمت بالا و رو به جلوی گوش چپ فعال شود. در نهایت وقتی محصول به عنوان یک انتخاب قوی پر ترجیح ثبت می‌شود که هدف تمامی تبلیغ‌کنندگان همین است، این عمل به قشر جداری سمت راست مغز که در بالا و پشت گوش راست قرار دارد، منتقل می‌شود. ارتباط مناطق مختلف مغز با محرک‌ها و پاسخ‌های مختلف کمک شایانی به تحقیقات بازاریابی عصبی می‌کند. در حقیقت بازاریابان با کمک دستگاه‌هایی میزان واکنش مغز را نسبت به یک محصول می‌سنجند. ولی آیا روش‌ها و الگوهای این اندیشه، از لحاظ اخلاقی صحیح است؟ تکنیک‌های مربوط به بازاریابی عصبی منجر به نفوذ در مغز مشتریان و افراد می‌گردد و در واقع بازاریابان به حریم خصوصی مشتریان وارد می‌شوند که این موضوع از لحاظ اخلاقی صحیح نیست برخی از منتقدان این دیدگاه نظیر جوزف ترو پروفیسور ارتباطات در دانشگاه پنسیلوانیا، بازاریابی عصبی را رد کرده و آن را تجسم دیگری از تلاش‌های فریبانه مبلغان برای پیدا کردن

رویکردهای غیر سنتی در مورد جلب نظر مصرف‌کننده می‌داند و معتقدند که این نوع بازاریابی روشی برای اغفال مشتریان و اجبار آن‌ها به خرید چیزهایی است که آن‌ها بدان احتیاج ندارند (سینگر، ۲۰۱۰). بازاریابی عصبی ممکن است بر دیدگاه افراد تأثیر داشته باشد و دیدگاه افراد را تغییر دهد. ممکن است برخی از افراد از این ترفند در جهت تبلیغات حيله آمیز استفاده کنند؛ که این موضوع از منظر اخلاق هنجاری صحیح نیست. چرا که این روش اگر به درستی بکار نرود باعث سلب اطمینان و اعتماد از مشتریان می‌گردد. همچنین ممکن است این روش باعث انحراف خریدار از خرید واقعی شود. ولی اگر بازاریابان مسائل و اصول اخلاقی را رعایت نمایند می‌توانند از این روش بهره‌مند شوند. حال در ارتباط با این اندیشه سؤالات ذیل مطرح می‌گردد:

- آیا بازاریابی عصبی قوانین اخلاقی را نقض می‌کند؟ آیا بازاریابی عصبی مخالف تعهدات اخلاقی پذیرفته‌شده توسط اکثریت جامعه است؟ آیا نیت ضرر رساندن در انجام این روش وجود دارد؟ آیا احتمال دارد که در نتیجه اجرای بازاریابی عصبی، خسارت قابل توجهی به مردم یا سازمان‌ها وارد شود؟ آیا روش جایگزین رضایت بخشی برای بازاریابی عصبی وجود دارد که منافعی هم اندازه یا بیشتر از آن برای گروه‌های متأثر از اقدام داشته باشد؟

- آیا بازاریابی عصبی موجب تجاوز به حق دارایی، حق حریم خصوصی یا حقوق سلب ناشدنی مصرف‌کننده می‌شود؟

در پاسخ به سؤالات فوق یکی از معضلات بازاریابی عصبی بحث مسائل اخلاقی است. گروه‌های مختلف ممکن است توسط بازاریابی عصبی مورد صدمه یا سوءاستفاده قرار بگیرند و استقلال و آزادی مصرف‌کننده نیز ممکن است مورد تهدید قرار بگیرد. البته ماهیتاً هیچ مشکلی در استفاده از فن‌آوری‌های علمی جهت پیشبرد منافع تجاری وجود ندارد؛ اما استفاده از تکنولوژی که در ذهن درونی انسانی نفوذ کند به خصوص فراتر از اطلاعاتی که ناشی از آزمایش‌های رفتاری سنتی است، باعث برانگیخته شدن مسائل اخلاقی و بروز حساسیت نسبت به این اندیشه شده است. مشکلی بعدی این است که بازاریابان یا شرکت‌ها تا چه حد به خود اجازه می‌دهند وارد حریم مصرف‌کنندگان شوند و با قدرت و دانش کسب‌شده از این روش به درون ذهن آن‌ها نفوذ کنند و تصمیمات خرید مصرف‌کننده را دست‌کاری نمایند. بازاریابی عصبی موجب تجاوز به حریم شخصی مشتریان می‌شود.

### تحلیل بازاریابی چریکی

آنچه در بازاریابی چریکی قابل توجه است دستیابی به حداکثر توجه مشتریان با حداقل هزینه است. این فعالیت بر نقاط قوت برند تأکید داشته و ضعف‌های آن را کم‌رنگ می‌نمایند. در حقیقت آیا در بازاریابی چریکی، بازاریابان با کم‌رنگ نمودن نقاط ضعف فعالیت خود مصرف‌کننده یا مشتری را فریب نمی‌دهند؟ کم‌رنگ نمودن نقاط ضعف از لحاظ اخلاقی صحیح نیست چرا که



بازاریاب با تغییر نگرش مشتری، او را مجبور به خرید چیزی می‌کند که خواستار آن نیست. این استراتژی بر تحلیل، غیرمعمول بودن و انعطاف به جای قدرت در بازار، اندازه بنگاه و بودجه بازاریابی بنا گردید. فروش محصولات با ترفندهای غیرمعمول از نظر اخلاقی صحیح نیست زیرا مصرف‌کننده فقط ادعاهایی از بازاریاب را دریافت می‌کند اما آیا این ادعا صحیح است. آیا مصرف‌کننده می‌تواند به بازاریاب چریکی اعتماد کند.

از سوی دیگر یک برداشت ناصحیح از تکنیک‌های این نوع بازاریابی نمایانگر این موضوع است که صرف بودجه کمتر در بازاریابی چریکی به معنی نیاز کمتر به تلاش است. درحالی‌که در واقعیت صرف انرژی و زمان زیادی برای کسب موفقیت در این رویکرد بازاریابی مورد نیاز است. از دیگر سو این نکته حائز اهمیت است که این نوع بازاریابی هم مشابه بازاریابی عصبی به درون مشتری نفوذ می‌کند و با حربه‌های فرهنگی، انسانی و تکنولوژیکی باعث جذب مشتری می‌گردد. در این نوع بازاریابی توجه زیادی به سودآوری می‌گردد (توجه به روان انسان‌ها و قضاوت آن‌ها). در این نوع بازاریابی تنها منفعت فروشنده یا سازمان مطرح می‌شود که از لحاظ اخلاقی صحیح نیست. حال این سؤال مطرح می‌گردد که اجرای بازاریابی چریکی از نظر اخلاقی صحیح است؟

زمانی که بازاریابی پارتیزانی به خوبی طراحی شود، در اغلب موارد می‌تواند مفید باشد، اگرچه، بخش سخت کار، انجام تحقیقات درست و یافتن اطلاعات دقیق در این زمینه است. تنها زمانی این نوع از بازاریابی مفید نخواهد بود که شرکت بر هدف‌های اصلی تمرکز نداشته باشد و بر اساس یک فرکانس مناسب و با استفاده از ابزارهای مناسب به عرضه پیام‌های درست و مناسب نپردازد. در غیر این صورت، فرد به دنبال جنبه منفی بازاریابی پارتیزانی خواهد بود و تلاش‌های نامطلوبی نیز برای جلب مصرف‌کنندگان در رقابت‌های موجود صورت خواهد گرفت. برای مثال در حربه تکنولوژیکی ارسال پیامک‌های تبلیغاتی، از لحاظ اخلاقی صحیح نیست چرا که افزایش پیامک‌ها ممکن است موجب ایجاد مزاحمت برای افراد شود همچنین تبلیغات اینترنتی مانند هرزنامه‌ها در ایمیل افراد. گاهی شرکت‌ها با کم‌رنگ نشان دادن ضعف‌های محصولشان به منظور فروش محصول منجر به ایجاد انحراف از خرید واقعی برای مشتری شده‌اند و با ترفندهایی که اخلاقی نیستند مشتری را به منظور کسب سود بیشتر جذب می‌کنند.

### تحلیل بازاریابی سبز

بازاریابی سبز یک نوع بازاریابی نوین است که امروز مورد توجه اغلب شرکت‌ها قرار گرفته است از آنجایی که اقتصاد جهان با مشکلاتی جدی به دلیل گرم شدن جهان و تولید گازهای گلخانه‌ای روبرو می‌باشد. با توجه به فشار ناشی از افزایش آگاهی‌های زیست‌محیطی، بازاریابی سبز در کانون استراتژی‌های بازاریابی کنونی قرار گرفته است. بازاریابی سبز، بازاریابی است که

در شرکت‌ها یک تعهد اخلاقی به جامعه ایجاد می‌کند. تعهد اخلاقی ناشی از بازاریابی سبز یک نکته مثبت اخلاقی است، زیرا باعث ایجاد یک حس اطمینان خاطر در بشر برای حفظ کره زمین می‌شود. آن‌ها در می‌یابند که نسبت به دیگران مسئول‌اند و نباید حقوق آن‌ها را نادیده بگیرند. مسئول بودن شرکت‌ها در قبال جامعه و رعایت حقوق آنان از لحاظ اخلاق هنجاری یک نکته مثبت و قابل توجه است. در حقیقت این مورد نشان می‌دهد که شرکت‌ها پایبند اصول اخلاقی هستند. اجرای این نوع بازاریابی از لحاظ اخلاقی نیز برای جامعه و شرکت‌ها مفید است زیرا شرکت‌ها و سازمان‌ها را ملزم به اجرای قوانین و اصول اخلاقی می‌کند. بازاریابی سبز قوانین اخلاقی را نقض نمی‌کند و توسط اکثریت جامعه پذیرفته شده است و نیت آن سودرسانی به تمام جامعه است به نحوی که با رعایت اصول اخلاقی از مشکلات جامعه می‌کاهد؛ اما اگر شرکت‌ها در اجرای اصول اخلاقی و رعایت حقوق دیگران ظاهرسازی نمایند و باعث بروز مشکلاتی شوند در حقیقت باعث جنبه منفی از بازاریابی سبز از لحاظ اخلاقی شده‌اند. اگر شرکت‌ها مجبور به اقداماتی شوند که از آن رضایت ندارند آیا از لحاظ اخلاقی صحیح است؟ در سازمان‌های امروزی مباحثی از اخلاق سبز، محصول سبز، برند سبز، قیمت سبز و... مطرح می‌گردد؛ که واژه‌های ذکر شده از جمله: مباحث مثبت اخلاقی محسوب می‌شوند. برای مثال آلودگی ناشی از زباله‌های بیمارستانی یا بطری‌های پلاستیکی، آیا شرکت‌ها به جامعه خود متعهد هستند و از لحاظ زیست‌محیطی به محیط خود اهمیت می‌دهند. اهمیت دادن برخی از شرکت‌ها به محیط‌زیست یک نکته مثبت اخلاقی قابل تحسین است. این نوع بازاریابی یک تفکر مثبت اخلاقی را در سازمان‌ها ایجاد می‌نماید.

### نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر تلاش شد که مطالعات موجود در زمینه ارزش‌شناسی در ارتباط با بازاریابی بررسی شود. در این پژوهش به تحلیل برخی از اندیشه‌های نوین از منظر اخلاق پرداخته شد. بیشتر سازمان‌ها، شرکت‌ها و مدیران از ابزارهایی نظیر تبلیغات، تحقیقات و... استفاده می‌کنند؛ اما این موضوع پر اهمیت است که تمام فعالیت‌های صورت گرفته در ارتباط با کسب ارزش و سودآوری شرکت از منظر اخلاقی صحیح باشند، زیرا رعایت اصول اخلاقی باعث کسب سود بیشتر برای شرکت‌ها و سازمان‌ها می‌شود و علاوه بر این در جذب و وفاداری مشتری تأثیرگذار است. همچنین این موضوع حائز اهمیت است که بازاریاب و مدیران از پیامدهای اخلاقی کار خود آگاه باشند و بدانند که اگر به صورت غیر اخلاقی از این ابزارها استفاده نمایند ممکن است آسیب جبران‌ناپذیری را به مشتری وارد کنند. جذب مشتری به خاطر کیفیت و رعایت ملاحظات اخلاقی یک محصول نسبت به جذب مشتری از طریق فریب و ترفندهای بازاریابان بیشتر است. شرکت‌ها و سازمان‌ها جهت کسب ارزش باید نسبت به مشتریان خود صداقت داشته باشند و در

اطلاع‌رسانی راست گو باشند این مهم باعث جذب و وفاداری مشتری می‌گردد. بازاریابان و شرکت‌ها باید از رفتارهای اهانت‌آمیز نظیر زیر سؤال بردن برندهای دیگر در تبلیغات، آزمایش لوازم آرایشی و بهداشتی بر روی حیوانات و مواردی از این قبیل در ابعاد گوناگون بپرهیزند. مدیران شرکت‌ها نیز باید رفتاری منصفانه و متوازن داشته باشند و از حقوق مصرف‌کنندگان، کودکان و افراد بی‌سرپرست حمایت کنند. رعایت اصول اخلاقی نه تنها، هزینه‌های اضافی در برنارد بلکه در بلندمدت موجبات سودآوری را فراهم می‌نماید. همچنین از جنبه ارزش‌شناسی، این موضوع مطرح می‌شود که چگونه بازاریابی می‌تواند به درستی اجرا شود و احتمالاً مسائل اخلاقی نیز در آن مد نظر قرار گیرد. اخلاق بازاریابی و تحقیقات در بازاریابی یک موضوع بسیار مهم هستند و از جمله مواردی دیگری که در بازاریابی پر اهمیت است می‌توان مسئله اعتماد را نام برد. اعتماد از جمله مباحثی مهم اخلاقی است که موجب ایجاد روابط بلندمدت می‌شود. زمانی که یک مشتری مطمئن گردد که محصولی نیازهای او را رفع می‌سازد با کسب اعتماد به شرکت محصول را خریداری می‌نماید و اعتماد باعث وفاداری در بلندمدت می‌شود.

### فهرست منابع

۱. اکبری، مهسا، ۱۳۹۲، *مروری بر بازاریابی عصبی و کاربردهای آن*. فصلنامه پژوهشی شفای خاتم. سال ۲، شماره ۱، ص ۷۶-۸۴.
۲. پالم، مایکل، ۱۳۸۸، *مسائل اخلاق*. (علی‌رضا آلبویه، مترجم). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (نشر اثر اصلی ۱۹۹۵).
۳. خندان، محمد، ۱۳۹۰، *نظریه‌های اخلاق هنجاری و چالش‌های اخلاقی در عرصه مدیریت اطلاعات*. فصلنامه تحقیقات کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاهی، سال ۴۴، شماره ۵۳، ص ۸۷-۱۲۱.
۴. شریفی، عنایت‌الله، ۱۳۹۰، *منشأ الزام در مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی*. فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاقی، شماره ۱۱، ص ۱۲۸-۱۰۵.
۵. قرا ملکی، احد فرامرزی، ۱۳۹۰، *اخلاق کاربردی در ایران و اسلام*. مجله کتاب ماه دین - شماره ۱۶۶، ص ۳۷-۴۳.
۶. گنسلر، هری، ۱۳۸۷، *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*. (حمیده بحرینی، مترجم). تهران: آسمان خیال، نقد قلم (نشر اثر اصلی ۱۹۹۸).
۷. مک ناتن، دیوید، ۱۳۸۳، *نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق*. (حسن میاننداری، مترجم). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۸. میروسیسی، مجید، ۱۳۸۷، *بازاریابی چریکی در هزاره سوم*، فصلنامه علمی تخصصی گروه مدیریت دانشگاه امام رضا.
9. Akaah, I. P. & Riordan, E. A. (1989). *Judgments of Marketing Professionals about Ethical Issues in Marketing Research: A Replication and Extension*. Journal of Marketing Research, 26(1), 112-112.
10. *Of Orientations, Paradigms, Metaphors, and Puzzle Solving*. Journal of Marketing, 49, 11-23 .
11. Ay, C., Aytakin, P. and Nardali, S.(2010) *Guerrilla Marketing Communication Tools and Ethical Problems in Guerilla Advertising*. American Journal of Economics and Business Administration, 2 (3): 280-286.
12. Bahm, A. J. (1980). *What is Science?* New Mexico: World Books, Albuquerque, 245 .
13. Baltes, G. Leibing, I (2008)" *Guerrilla marketing for information service*" New Library World, Vol.109, No.2/1, PP.55-46.
14. Bartels, R. (1967). *A Model for Ethics in Marketing*. The Journal of Marketing, 31(1), 20-26 .
15. Beale, H. and Dugdale, T. (1975), *Contracts between businessmen: planning and the use of contractual remedies*, British Journal of Law and Society, Vol. 2, pp. 45-60.

16. Bigat, E.C., (2012). *Guerrilla advertisement and marketing*, Procedia - Social and Behavioral Sciences 51, 1022 – 1029.
17. Blasi A. (1980). *Bridging moral cognition and moral action: a critical review of the literature*. Psychol Bull; 88:1 – 45.
18. Brinkmann, J. (2002). *Business and Marketing Ethics as Professional Ethics*. Concepts, Approaches and Typologies. Journal of Business Ethics, 41(1/2), 159-177.
19. Buttle, F. (1996), *Relationship marketing*, in Buttle, F. (Ed.), *Relationship Marketing: Theory and Practice*, Paul Chapman Publishing Ltd, London, pp. 1-16.
20. Crawford, M. C. (1970). *Attitudes of Marketing Executives toward Ethics in Marketing Research*. Journal of Marketing, 34, 46-52 .
21. DeConinck JB, Lewis WF. (1997). *The influence of deontological and teleological considerations and ethical climate on sales managers' intentions to reward or punish sales force e behavior*. J Bus Ethics; 16:497 – 506.
22. Ferrell OC, Gresham L G. (1985). *A contingency frame work for understand in ethical decision-making in marketing*. J Mark; 49:87 – 96.
23. Ferrell OC, Gresham LG, Fraedrich J. (1989) *Asyn thesis of ethical decision Models for marketing*. J Macro mark.; 55 – 64.
24. Fraedrich J, Ferrell OC. (1992). *The impact of perceived risk and moral philosophy type on ethical decision-making in business organizations*. J Bus Res; 24: 283-95.
25. Fritzsche DJ, Becker H. (1984). *Linking management behavior to ethical philosophy - an empirical investigation*. Acad Manage J; 27:166 – 75.
26. Gundlach, G. T., & Murphy, P. E. (1993). *Ethical and legal foundations of regional marketing exchanges*. Journal of Marketing, 57 October, 35-46.
27. Hansen RS. (1992). *A multidimensional scale for measuring business ethics*. J Bus Ethics; 11:523 – 34.
28. Harris JR, Sut ton CD. (1995). *Unraveling the ethical decision-making process: Clues from an empirical study comparing Fortune 1000 executive and MBA students*. J Bus Ethics; 14:805 – 17.
29. Heide, J.B. (1994), *Inter organizational governance in marketing channels*, Journal of Marketing, Vol. 58, January, pp. 71-58.
30. Hill, R. B. & Fout, S. (2005). *Work Ethic and Employment Status: A Study of Job Seekers*. Journal of Industrial Teacher Education, 42(3), 48-65 .
31. Hunt S, Vasquez -Par raga A. (1993). *Organizational consequence s, marketing g ethics, and sales force supervision*. J Mark Res; 30:78 – 90.
32. Hunt, S. D. & Vitell, S. (1986). *A General Theory of Marketing Ethics*. Journal of Macromarketing, 6, 5- 15 .

33. Hunt, S. D. (1976). *The Nature and Scope of Marketing*. Journal of Marketing, 40, 17-28 .
34. Hunt, S. D. (1990). *Truth in Marketing Theory and Research*. The Journal of Marketing, 54(3), 1-15 .
35. Hunt, S. D. (1991). *Modern Marketing Theory: Critical Issues in the Philosophy of Marketing Science*, Cincinnati, OH: South-Western Publishing Co,1.
36. Hunt, S. D., Chonko, L. B. & Wilcox, J. B. (1984). *Ethical Problems of Marketing Researchers*. Journal of Marketing Research, 21, 309-324 .
37. Keraf, S. (1998). *EtikaBisnis, Tuntutan dan Relevansinya*. Yogyakarta: Kanisius, 33-35 .
38. Kotler, P. & Keller, K. L. (2012). *Marketing Management*. 14th ed., Edinburgh Gate, Essex: Prentice Hall.
39. Lecturer Team of Philosophy of Science in the Faculty of Philosophy UGM. (2007). *Filsafat Ilmu, Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Liberty .
40. Lawrence, T.B., Winn, M.I. and Jennings, P.D. (2001). The temporal dynamics of institutionalization. *Academy of Management Review*, Vol. 26 No. 4, pp. 626-44.
41. Levinson, J. C. (1984). " *What exactly is guerrilla marketing?, America's Network*" . 104(16), 26.
42. Malhotra, N. K. & Miller, G. (1996). *Ethical Issues in Marketing Managed Health Care*. Journal of Health Care Marketing, 16(1), 60-65 .
43. Malhotra, N. K. & Miller, G. L. (1998). *An Integrated Model for Ethical Decisions in Marketing Research*. Journal of Business Ethics, 17(3), 263-280 .
44. Mayo MA, Marks L. (1990). *An empirical investigation of a general theory of marketing ethics*. J Acad Mark Sci; 18:163 – 71.
45. Mohajan, H.K. (2012) *Aspects Of Green Marketing: A Prospect for Bangladesh*. Prakash,A.(2002). *Green Marketing, Public Policy and Managerial Strategies*, Bus.Strat. Env, 11,258-297.
46. Morgan, R. M. & Hunt, S. D. (1994). *The Commitment-Trust Theory of Relationship Marketing*. Journal of Marketing, 58, 20-38.
47. Murphy, E.P., Wood, G. and Lacznik, G.R. (1996). *Relationship marketing - ethical marketing*, in *Research Methodologies for the New Marketing*, Vol. 204, ESOMAR Publication Series, Amsterdam, pp. 21-40.
48. Polonsky, M.J. (1994). *An Introduction To Green Marketing*, Electronic Green Journal, 1(2), 1- 10.
49. Rallapalli, K. C. (1999). *A Paradigm for Development and Promulgation of a Global Code of Marketing Ethics*. Journal of Business Ethics, 18 (1), 125-137.

50. Reidenbach RE, Robin D. (1990). *Toward the development of a multidimensional Scale for improving evaluations of business ethics*. J Bus Ethics; 9:639 – 653.
51. Reidenbach, R. E. & Robin, D. P. (1991). *Epistemological Structures in Marketing: Paradigms, Metaphors, and Marketing Ethics*. Business Ethics Quarterly, 1(2), 185-200 .
52. Robin, D. P. & Reidenbach, R. E. (1993). *Searching for a Place to Stand: Toward a Workable Ethical Philosophy for Marketing*. Journal of Public Policy & Marketing, 12(1), 97-105 .
53. Schminke M, Ambrose M, Noel T. (1997). *The effect of ethical frameworks on perceptions of organizational justice*. Acad Manage J; 40: 1190 – 207.
54. Shaw, E. H. (2009). *Exploration and Insights, Reflections on The History of Marketing Thought*. Journal of Historical Research in Marketing, 1 (2), 330-345 .
55. Singer N. (2010). *Making Ads that whisper to the brain*. The New York Times.
56. Takala, T. and Uusitalo, O. (1996), *An alternative view of relationship marketing: a framework for ethical analysis*, European Journal of Marketing, Vol. 30 No. 2, pp. 45-60.
57. Thong J, Yap C. (1998). *Testing an ethical decision-making theory: the case of Shoplifting*. J Manage Inf Syst; 15:213 – 37.
58. Tybout, A. M. & Zaltman, G. (1974). *Ethics in Marketing Research: Their Practical Relevance*. Journal of Marketing Research, 11(4), 357-368 .
59. Veronica B. *Brief History of Neuromarketing*. J Bert. Rus. 2009; 119-21
60. Vitell S, Hunt SD. (1990). *The general theory of marketing ethics: a partial test of the model*. Res Mark; 10:237 – 265.
- Yuksekbilgili Zeki. (2014). *The Use of Guerilla Marketing In SMEs*. International Journal of Advanced Multidisciplinary Research and Review Volume 2, No.:2, Pages: 2 – 7.





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

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

**هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)**

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

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



# Abstracts



## **The Analysis of Types of Marketing from Perspective Axiology (Normative Ethics)**

*Azim hamzeian  
Somayeh Zangian  
Vahid sharafi  
Morteza Akbarzadeh Safui*

### **Abstract**

This article will discuss marketing theory from the perspective of moral philosophy degree views. Discussion focused on axiological aspects. In this Research Survey of Areas of Axiological Marketing ethics and marketing research, Ethics is closely related to value. Marketing ethics and ethics in marketing research in marketing that includes trust is an important issue. A researcher frequently fails to quantitative research in the field of marketing research related to ethical issues; thus, an understanding of ethical issues in marketing research for qualitative research is very important. In this study, new marketing ideas such as Neuro marketing, guerrilla and green marketing is considered and the new ideas from the perspective of normative ethics been investigated. Results of studies have suggested that green marketing, guerrilla and nervous are new ideas that moral issues was mixed with moral difference is that green marketing and direct positive relationship. While guerrilla marketing and nervous inversely related to moral issues. That is, if morality IS ignored, leading to customer distrust.

### **Keywords**

Philosophy of Science, marketing theories, ethics, axiology

## **Explanation and Evaluation of MacIntyre's Aristotelian Criticism of Kant**

*Ali Abedi Renani*

### **Abstract**

Alasdair MacIntyre is among critics of Liberalism and the Enlightenment movement. He has criticized the moral thought of Kant and Liberalism from an Aristotelian perspective. Kant has emphasized pure practical reasoning for determining moral duties; whereas, in MacIntyre's view, this kind of reasoning cannot adequately guide the moral agent. MacIntyre, instead, puts emphasis on a character constituted in tradition based on relationships directed towards the human good. This Aristotelian perspective, MacIntyre holds, yields practical knowledge regarding the application of moral rules. In my view, both methods have benefits and limitations, and it is possible to hold a middle position which restricts the moral effect of the community to secondary and exceptional moral rules.

### **Keywords**

Aristotle, Kant, MacIntyre, Practical Reason, Ethics

## **Explanation of moral autonomy of man based on religious texts**

*Abdulahim Solaimani Ardestani*

### **Abstract**

The sacred texts of the Abrahamic religions want people to live according to moral principles and suggest them some ethical instructions which are generally with promising reward or divine retribution. It is said to obtain rewards or escape punishment does not create a high level of motivation for living based on morality, and secondly, if a sovereign God to man commands him what to do, and what to leave, this is being incompatible with the freedom and «self-governing" of man.

This article is to state that first goal of these religious texts is that man shall love God and obey him. The divine retribution or promising rewards is a subsidiary and indispensable issue, and secondly, this love must be based on knowing God. The man should love a God for whom one recognizes virtues and perfections.

So actually, this is the man who governs himself, and finds a perfect God with virtues, loves Him and submits his will to divine authority. Such "God-governing" is consistent with "self-ruling". However, unquestionable obedience of religious scholars or the acceptance of legal good and badness as Asharites have represented, or acceptance of fideism as Kierkegaard has mentioned in his works are incompatible with "self-governing".

### **Keywords**

Abrahamic religions, Divine Commandment, love, faith, self-ruling, God-governing

## **Study distinction virtues on moral and intellectual according epistemology of virtue on zagzebski**

*Sadegh mirahmadi  
mehdi dehbashi*

### **Abstract**

Zagzebski is a peenon of virtue epistemology. She reject the claim of Aristotel about distinction between intellectual virtue and moral virtue. Zagzebski argue that an intellectual virtue dose not differ from certain moral virtues any more then one moral virtue differs from another. She argue that intellectual virtue are a kind of moral virtues and subset of It. only reason fore distinguish virtue from each other is motivation component. Each of virtue have fundamental motivation that is different from others. This article explor and critic Zagzebski's view distinction between virtues with descriptive and analysis of content method.

### **Key words**

Zagzebski ,epistemology of virtue, ethics virtue, intellectuall virtue, motivation



**Islamic ethics rules from the perspective of teaching  
and learning infrastructure Resale Rights  
Imam Sajjad (AS).**

*Zohreh Jafari*

*Raziyeh Hussain*

*Nafiseh Sadat SheikhAleslami*

**Abstract**

Unfortunately, today in the academic community of professors and students of the reciprocal rights and dignity as the distance between them in terms of Islamic morality and trimmed as spiritual role education training is very important and rich sources for the introduction of existing rights in Islam. Therefore, The purpose of this research has renewed interest in law from the perspective of religion, particularly of Resale Rights pure source of Imam Sajjad (AS) was to examine the following article reviews the literature on the subject and their analysis. Imam Sajjad subtle hint sighted the need to respect teachers and students to interact interstate And.bh hope that by reminding the law and introduce it to colleagues and students honored once again witnessed more attention to the rights of our spiritual and more spiritual atmosphere of teaching, learning.

**keywords**

Law, professor, student, Imam Sajjad (AS)

## **Moral Features of Management from the View Point of Quran**

*Seyyed Hossein Taghavi*

### **Abstract**

Quran is the book for morality and guidance of human for all the eras.

Since the managers has important role in developing the countries, there is a question: what are the essential features of management? How a manager is successful? A manager can reach his aims with efficient, skillful, committed, motivated and talented human force due to important and sensitive importance of human force. The skill, behavior, and association of workers can make a potentiality in progressing and implementing the goals.

On the other hand, what should the behavior of manager be with workers?

What is the view point of Quran in using the forces?

How should a manager act with workers in complicated and critical situation in order to have better efficiency? What is the Quran's notion about it?

### **Keywords**

Morality, management, human force, crisis

## **Plato's Socrates: The Relationship between Self-knowledge and Genuine Life and Death**

*Azam Etemadifard  
Malek Hosseini*

### **Abstract**

Socrates is present in all Plato's dialogues except *The Laws*. Some scholars distinguish between the Socrates of Plato's early dialogues and the Socrates of the later ones. Others, including Jaspers, see *one* Socrates in all dialogues whose permanent concern is 'self-knowledge' as the fundamental issue. He considers "our own self" as the human truth or spirit/soul; and the genuine life and death are defined in a relation to it. The present article, giving attention to Socrates' view on human soul, tries to explain the genuine life and death as thought and lived by Socrates.

### **Keywords**

Plato's Socrates, genuine life, genuine death, spirit/soul, human self

## **Ethical Research**

*The Quarterly Journal,*

*Vol. 6, No.1, Autumn 2015*

**Proprietor:** Iranian Association for Islamic Thought. (ISSN: 2383-3279)

**Chief Director:** Reza Haji Ebrahim. Ph.D

**Chief Editor:** Mahmoud ghayyomzade, Ph.D

---

### **Board of Writers**

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

---

**Internal director and Editorial- board director:** Alireza Moazami

**Editor:** Zeinab Salehi

**Translator:** Print Ehsan

**Administrative Assistant and Typesetting:** Mohammad Ehsani

---

### **Note**

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

---

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

**Tel:** 0098-25-32103360

**Fax:** 0098-25-32103360

**Email:** Akhlagh\_1393@yahoo.com

---

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