

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

سال ششم - شماره دو - زمستان ۱۳۹۴

شماره پیاپی ۲۲

---

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

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

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

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

صفحه آرا: کامپیوتر احسان (۰۲۵ - ۳۷۸۳۵۰۲۰)

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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

---

آدرس پستی: قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه 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 دو، زمستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۲۲

- ۵ / تحلیل اعتبارات اخلاقی در بستر اندیشه عرفانی / علیرضا آرام
- ۲۷ / تأثیر متغیر میانجی (جو اخلاقی) بر رابطه بین رهبری اخلاقی با نوآوری و رفتار اخلاقی کارکنان بانک ملی مشهد / محمد رضا عباسزاده / مهدی صالحی / محمد رضا بهمنش
- ۴۹ / فرهنگ سازی قرآن پیرامون پیشگیری از انحرافات جنسی / حمزه حاجی
- ۶۷ / نسبت فقه و اخلاق در مفهوم و منبع؛ سید محمد رضا حسینی
- ۸۷ / بازبینی نظام اخلاق اداری با تکیه بر اخلاق دیگری محور امانوئل لویناس / احمد مؤمنی راد / علیرضا صیاد منصور
- ۱۰۱ / طراحی الگوی برنامه درسی تربیت دینی و اخلاقی برای دانش‌آموزان دوره اول متوسطه بر اساس رویکرد ترکیبی عقل و ایمان از منظر قرآن کریم / احمد عبدالحسینی / عزت الله نادری / مریم سیف نراقی
- ۱۱۷ / پذیرش مسؤولیت مدنی در اخلاق زیست محیطی: در راستای حفظ محیط زیست / ناصر قاسمی / فلورا حیدری
- ۱۳۵ / بررسی رابطه بین ابعاد صبر و بهزیستی روان شناختی زهرا مرحمتی / فریده یوسفی
- ۱۵۹ / بررسی شبهه اخلاقی سلب کرامت زنان در صدر آیه ۲۴ سوره نساء / سید احمد هاشمی علی آبادی
- 1-7 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)



## تحلیل اعتبارات اخلاقی در بستر اندیشه عرفانی

علیرضا آرام<sup>۱</sup>

### چکیده

مطابق تفسیری مشهور از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، اخلاق دست کم در مقام اثبات - امری برساخته یا به تعبیری دیگر، طرحی از قوای فعاله آدمی برای دستیابی به اهداف حیاتی تلقی می‌شود. اکنون پرسش این جاست که اگر با دستگاه اندیشه عرفانی به این موضوع بنگریم، اعتبارات اخلاقی چه نقشی را در منظومه فکری علامه بر عهده خواهند داشت؟ نگارنده این پرسش را به متن آثار ایشان عرضه کرده و با بهره گرفتن از اصطلاح‌شناسی رایج در اخلاق و عرفان، به پاسخ‌های زیر دست یافته است:

الف) علامه در نگرش عرفانی - اخلاقی خود، در گام نخست واقع‌گرایی طبیعت‌گرا و در ادامه گام نهایی واقع‌گرایی فراطبیعت‌گراست.  
ب) در نگرش او احکام اخلاقی به مدد عقل ذی‌مراتب انسان قابل تصدیق هستند.

ج) این اندیشه به فضیلت‌گرایی اخلاقی - عرفانی منتهی می‌شود.  
د) مطابق این نگاه، مرز عمل اخلاقی و غیراخلاقی، توهم استغنائی فاعل از حضرت حق است.

### کلیدواژه‌ها

ادراکات اعتباری، هدایت تکوینی، قوه خیال، آثار وضعی اعمال

## طرح مسأله

یکی از ابداعات فلسفی علامه طباطبایی، طرح یا دست کم منسجم ساختن بحث ادراکات اعتباری، به منظور ریشه‌یابی احکام و الزامات حقوقی - اخلاقی بوده، که این پرسش و پاسخ بدیع، ذهن و زبان بسیاری از پژوهشگران را در حوزه‌های مختلف فلسفه (اعم از متافیزیک، معرفت‌شناسی، زبان‌شناسی، فلسفه اخلاق و...) به خود مشغول ساخته است. همچنین به نظر می‌رسد تفاسیری که صاحب‌نظران از این نظریه ارائه کرده‌اند، عموماً به شکلی همدلانه و در مسیر گنجاندن اعتبارات در منظومه فکری علامه و سازگار نشان دادن این بحث با سایر نوشته‌های فلسفی و تفسیری ایشان صورت گرفته است. برآیند این تفاسیر نشان می‌دهد که به تقریر بسیاری از شارحان، بحث ادراکات اعتباری اگر در ساختار فکری علامه جای گیرد، راهی را به نسی نگری اخلاقی، یا اتخاذ موضع حسن و قبح شرعی، یا همگام شدن با پیامدگرایی و عمل‌گرایی مصطلح، نخواهد گشود. بدین تقریر، نگارنده بر این باور است که شرح و مقایسه آراء علامه در بحث اعتبارات از موضوعات پردازش یافته‌ای است که ای بسا حاجت به پژوهش تازه را با تردیدهای جدی مواجه سازد.

با این حال مسیر تحصیلی، سلوک فردی و مشرب تعلیمی علامه طباطبایی، به ضمیمه آثار باقی مانده از ایشان، جلگی نشان می‌دهند که این اندیشمند به سنت عرفانی جهان اسلام نیز تعلق خاطر داشته و هر کجا که میدان را فراخ یافته، از نتایج ثمین عشق الهی و سلوک عرفانی سخن به میان آورده است. از این روی، در نوشتار حاضر نویسنده با این فرض به پیش می‌رود که بازبینی بحث ادراکات اعتباری در پرتو اندیشه عرفانی (مطابق تصویری از عرفان که در رساله الولایه ارائه شده)<sup>۱</sup> موضوعی است که با تأمل در آن می‌توان به نتایجی تازه در بحث

<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد «رساله الولایه» مهم‌ترین متن برای دست یافتن به مفهوم عرفان از نگاه علامه طباطبایی است. در این متن می‌توان عرفان نظری را در معنایی معادل با «فهم باطن شریعت» شناخت. ایشان در فصل دوم رساله الولایه و ذیل عنوان این فصل (نظام عالم از دیدگاه عارفان) چنین می‌نویسد: «در این که حال که نظام عالم، نظام اعتباری نیست، پس واقعیت آن از چه سنخی باید باشد؟ و به دیگر سخن، این اسرار و حقایقی که در باطن شریعت نهفته‌اند، از چه سنخی هستند؟» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۷) می‌توان با استناد به بیان فوق، تمام یا دست کم یکی از مهم‌ترین وجوه نگرش عرفانی را تلاش برای شناخت باطن شریعت معرفی کرد. بر این اساس، واکاوی نسبت اخلاق و عرفان از نگاه علامه نیز مسیر روشن‌تری خواهد یافت. در این مسیر، نگرش عرفانی به جهان هستی این امکان را فراهم می‌سازد که در ضمن شناخت باطن شریعت، وعاء شکل‌گیری الزامات اخلاقی هم شناخته شود. از این رو «تحلیل اعتبارات اخلاقی در بستر اندیشه عرفانی»، کوششی است برای کشف باطن اخلاق به مدد عرفان؛ چرا که مطابق بیان علامه، نگرش عرفانی به کند و کاو در باطن و شریعت (و در این جا باطن اخلاق) اشتغال

اخلاق‌شناسی علامه طباطبایی دست یافت؛ و البته پیداست که این فرضیه همان عاملی است که نگارنده را به ضرورت ارائه این مقاله خوش گمان می‌کند.

مع‌الوصف، به سبب کثرت تالیفات و تقریرات در باب ادراکات اعتباری، نگارنده از تقریر این بحث در فصل مستقلی از مقاله خودداری کرده و خواننده را به تقریرهای معتبر و مستندی که تاکنون ارائه شده‌اند، ارجاع می‌دهد.<sup>۱</sup> در عوض، در اثر حاضر کلمات علامه در ضمن دو نمای کلی ارائه می‌گردند. در نمای نخست، به کارکرد طبیعی اعتبارات توجه شده که شاید بتوان آن‌را کارکرد فرهنگی نامید. در نمای دوم به نقش اعتبارات در ساختی فراطبیعی که همان منازل سلوک معنوی، یا به عبارت دیگر کارکرد عرفانی است، پرداخته و نهایتاً تلاش خواهیم کرد تا در فراز پایانی، نظریه اخلاقی علامه را از دیالکتیک فرهنگ و عرفان اصطیاد نماییم.

### ۱. کارکرد طبیعی و فرهنگی اعتباریات

در نخستین تلقی از اعتبارات اخلاقی، این دسته از گزاره‌ها یا هویات<sup>۲</sup> فلسفی را اموری دانسته‌اند که از حیث عملی به قوام زندگی انسانی یاری رسانده و توصیف‌گر مسیر و مراتب رفع حاجت آدمیان در مواجهه با جهان خارج از خود هستند. استاد مطهری می‌نویسد:

«البته یک سلسله ادراکات دیگری نیز داریم که تابع مقتضیات زندگی هستند و دائماً در تغییر و تبدیلمند و یک سیر نشوء و ارتقاء را طی می‌کنند و در اصطلاح این مقاله ادراکات اعتباری و افکار عملی خوانده می‌شوند.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۸۴)

مطابق این بیان، ادراکات اعتباری بدین سبب از سوی فاعل آن اخذ می‌شوند که پای یک نیاز و یک حرکت در میان است؛ به این معنا که آدمی برای رفع حوائج خود در زندگی طبیعی و اجتماعی‌اش، نیازمند اعتبارات و قراردادهایی میان خود و دیگران است و با عمل به مقتضیات این قراردادهای، به زندگی خود نظم و نسق می‌بخشد. با نظر به همین وجه عملی و اجتماعی است که باید گفت «اعتبار عملی داشتن امور، با واقعیت نفس‌الامری آن‌ها منافاتی ندارد.» (امید، ۱۳۸۰: ۱۳۴) چرا که در اعتباریات، مدار سخن محدود به نحوه ارتباط آدمی با ادراکات اعتباری است، نه بر سر نفس الامر نداشتن احکامی که از پی این اعتبارات مطرح شده‌اند. این نکته مورد توجه خود

---

دارد. طبق این بیان، نگرش عرفانی علامه موجب تفسیر خاص ایشان از اخلاق شده است.  
<sup>۱</sup> برای دریافت تصویری روشن از اعتباریات، علاوه بر مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، رساله الاعتبارات علامه نیز قابل ملاحظه است. همچنین در منبع زیر نیز می‌توان تقریری روشن و مستند را از این بحث دریافت:

جوادی، محسن؛ مسأله باید و هست؛ قم؛ دفتر تبلیغات اسلامی؛ چاپ اول؛ ۱۳۷۵.

علامه طباطبایی نیز فرار گرفته و ایشان تاکید دارد که اعتباریات گرچه فرض ذهنی‌اند، اما روی حقیقتی، که همان رفع نیاز واقعی آدمی است، استوارند. (پورحسین، ۱۳۹۲: ۴۹) به بیان دیگر، اعتبارات انسان، از حیث آثار و تبعات خود داخل در یک نظام طبیعی هستند و از همین حیث دارای وجه عینی به شمار می‌روند.<sup>۱</sup> در مسیر تکوین ادراکات اعتباری، به نظر می‌رسد ذهن آدمی چنین مسیری را طی کرده و به نتیجه مطلوب خود دست می‌یابد:

«الف» در سازگاری و تلائم با سعادت و کمال است.

هر آن‌چه در سازگاری و تلائم با سعادت و کمال باشد، خوب است (و بایسته).

«الف» خوب است (و بایسته) (امید، ۱۳۸۰: ۱۳۷)

پس به طور کلی می‌توان گفت نشئت این معانی از این بابت است که ذهن ما حدّ امور حقیقیه را به آن‌چه که فاقد آن است، اعطا می‌کند و معانی حقیقیه را در محلی که عادم آن، اما ملائم نیاز آدمی و مناسب آثار واقعی است، قرار می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۹ (الف): ۵۱) استاد مطهری تاکید می‌کند که:

«این معانی وهمی در عین حال که غیرواقعی هستند آثار واقعی دارند... پس این معانی

هیچگاه لغو نخواهد بود.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۹۴-۳۹۵)

به بیان علامه:

«لکن این‌طور نیست که ذهن از پیش خود بدون استعانت از خارج این معانی را خلق و

ایجاد نماید» (طباطبایی، ۱۳۸۹ (الف): ۵۰)

و مطابق تعبیری که ایشان در حاشیه خود بر کفایه نگاشته است:

«أما الأمور الاعتبارية... لِمَا عَرَفَتْ مَرَاراً أَنْ صَحَّتْهَا إِنَّمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى تَرْتُّبِ

الآثار» (طباطبایی، بی تا، ج ۱: ۱۰۷)<sup>۲</sup>

در نتیجه بیانات فوق، مفهوم «باید» به نسبتی اطلاق می‌شود که میان قوه فاعله و میان اثر حاصل از آن وجود دارد. (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۲۰) در واقع از آن‌جا که موجودات، اموری حقیقی و خارجی هستند، پس این پیوندها و نسبت‌ها- که متّصف به عناوین باید و نباید هستند- بین همین موجودات و بین حقایقی که در ورای این امور اعتباری هستند، تحقق دارد نه در خود موجودات. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۹) در اعتباریات، فرض موضوع و محمول، برای وصول به غایت

<sup>۱</sup>. علامه طباطبایی می‌نویسد: «اعتبار بی حقیقت محض نمی‌شود.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۳)

<sup>۲</sup>. در بحث از عدم لغویت، عبارت علامه در مقاله ادراکات اعتباری چنین است: «انسان در مرحله عمل هر چیز غیر مهم را به عدم ملحق می‌نماید.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۹)



مطلوب در نظر گرفته شده است. (لاریجانی، ۱۳۸۴: ۹) و این جاست که استاد مطهری با ذکر مثال ذیل، فهم متعارف ما را به پذیرش دعوی اعتباریات فرا می‌خواند:

«[انسان] در گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد و در این زمینه خود را «خواهان» و او را «خواستۀ» خود می‌پندارد.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۲۳-۴۲۴)

تفصیل جزء به جزء این مراحل ادراکی را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

۱. ادراک ذات خود (علم نفس به نفس)؛
  ۲. ادراک حالتی در خود مثلاً مانند گرسنگی؛
  ۳. ادراک احساس تنفر از گرسنگی؛
  ۴. ادراک احساس نیاز به سیر شدن؛
  ۵. ادراک میل و شوق به سیر شدن؛
  ۶. تصوّر غذا؛
  ۷. ادراک رابطه بین غذا و سیری؛
  ۸. حکم به این که باید غذا بخورم؛ پس برای رسیدن به غذا باید حرکت کنم و برای بلعیدن غذا باید دهانم را باز کنم و ده‌ها باید تبعی دیگر. (فصیحی و رضاپور، ۱۳۹۲: ۳۱)
- منظور از روند شکل‌گیری مفهوم اعتباری همین جعل نفس (مورد آخر) است. یعنی باید و نیایدی که هرچند به درستی مجعول قوای ادراکی انسان تلقی می‌شود، اما از التفات به یک رابطه حقیقی، یعنی رفع نیاز طبیعی و تحقق شیء خارجی، پدید می‌آید. (همان) در این‌جا باید توجه داشت که:
- اولاً) تجربه سیر شدن با غذا، همان محرکی است که پیش‌تر کارایی خود را اثبات کرده است.

ثانیاً) نزد ارسطو و ارسطویان، همین قبیل استقرانات ناقص، مقدمه هر کوشش علمی به حساب می‌آید. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۰۴-۲۰۵)

لذا می‌توان نتیجه گرفت که در این مورد نیز آدمی پس از یک یا چند تجربه سیر شدن با غذا، آثار خوردن را در ذهن خود ثبت، و نیاز به آن را از پیش خود جعل می‌کند. در عین حال، دو حکم کلی نیز از بیانات فوق قابل برداشت است:

۱. این انگیزه کار است که شکل و حرکت مخصوص آن را تعیین می‌کند و ما هر کاری را به هر انگیزه‌ای نمی‌توانیم انجام دهیم. (مصباح، ۱۳۹۳: ۳۳۸)
۲. دو صفت وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بوده که همان کنش و تاثیر قوه فعاله

آدمی است. البته در این میان ماده نیز به عنوان متعلق فعل، اعتباراً واجب و لازم دانسته می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۲۵-۴۲۶)

به بیان خود علامه:

«وقتی می‌گوییم «این فعل واجب است» مراد از «وجوب فعل» همان صورت «اقتضای ذات نسبت به امری» است که این صورت را نفس از ضرورت در قضایای حقیقیه خارجییه انتزاع می‌کند و همین طور وقتی می‌گوییم «این فعل حرام است» یا «ترک این فعل واجب است» مراد از «حرمت» یا «وجوب ترک» همان صورت «عدم اقتضا» یا «ابا»ی ذات نسبت به شیئی است که نفس این صورت را از نسبت امتناع واقع در قضایای حقیقیه خارجییه انتزاع نموده است... و این انتزاع است که موجب حرکت به سوی فعل ملائم و یا فرار از آن می‌گردد» (طباطبایی، ۱۳۸۹ (الف): ۵۳-۵۴)

و به عبارت دیگر، اگر این دستگاه تطبیق و توسیط وجوب نبود، علوم و ادراکات حقیقی (که به عنوان نمونه در مورد آب و غذا بیان شد) فعل را به وجود نمی‌آورد. (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۴)

اکنون پرسش این‌جاست که اگر این اعتبارات، خود به نحوی از انحاء دارای حقیقت‌اند و در مقام عمل و با توجه به کارایی‌شان قابل اتّصاف به لغویت و فایده هستند، وسعت تحقّق آن‌ها تا کجاست؟ یا به بیانی دیگر، علامه از طرح این بحث، چه گستره‌ای از مخاطبان را مورد خطاب قرار داده و چه هدفی را دنبال کرده است؟

مطابق یک قول، قرار گرفتن بحث ادراکات اعتباری در ادامه بحث «پیدایش کثرت در ادراکات» (در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*) نشان‌دهنده مواجهه این متفکر با یکی از بزرگترین مسائل دوره مدرن، یعنی درک اسباب تکثر در فرهنگ‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای غالب در تاریخ و عالم انسانی است. (مصلح، ۱۳۹۲: ۲۸) همچنین گفته شده که شاید یکی از دغدغه‌های علامه این بوده که اهل دیانت انگیزه بیشتری برای فعل اخلاقی خود داشته باشند. (ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹: ۵۱) با این حال به نظر می‌رسد که می‌توان این قید را هم به دو نکته فوق افزود که شاید یکی از انگیزه‌های علامه نشان دادن قدرت عقل سلیم در انشاء الزامات اخلاقی یا به بیان دیگر، تقریری از اخلاقیات در مقام اثبات، در ضمن دعوی انطباق آن با مقام ثبوت، بوده است. از این رو به درستی گفته شده که آن‌چه در مقاله ادراکات اعتباری آمده، همان حسن و وجوب فاعلی است.<sup>۱</sup> یعنی علامه فرآیند اعتبارسازی انسان را توضیح داده و

<sup>۱</sup> تعبیر ایشان در متن مقاله چنین است:

«حسن» نیز مانند «وجوب» بر دو قسم است: حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است چون وجوب عام، و بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و

مراحل ساخته شدن اخلاق را نزد انسان‌ها - صرف نظر از درستی یا نادرستی آن چه ساخته شده - تشریح کرده است. (سروش، ۱۳۸۰: ۳۴۹)

به بیان دیگر، علامه فرد برخوردار از حداقل‌های زیستی انسان را به قضاوت درباره خود و اخلاقیات و اعتباریاتش فرا خوانده و همچنان که به تکرار از سوی خود ایشان و شارحان بیان شده، به نوعی تحلیل روان‌شناختی از فرآیند ساخت اخلاق در ضمیر آدمی مبادرت نموده است.<sup>۱</sup> از منظر علامه، اشتباه اشاعره در این است که توانایی عقل را در شناخت جهات مصلحت افعال الهی منکر شدند (امید، ۱۳۸۰: ۱۴۸) و گویی علامه، متأثر از طریقت فلسفی و مشرب عرفانی خود، آدمیان را هم از حیث عقلی و هم از حیث قلبی، قادر به شناخت و تصدیق حقایق اخلاقی دانسته است. در حقیقت علامه ضمن اشعار انسان به قوای ادراکی خود، فرآیند ساخته شدن مفاهیمی همچون: خوب، بایسته، عادلانه و ... را تشریح می‌کند و دو نکته ضروری را با ما در میان می‌گذارد:

۱. انسان طالب رفع نیازهای خود است.

۲. با توجه به ضرورت رفع نیازهایش، در اعتبارات خود دست به هر جعلی نمی‌زند؛ بلکه رابطه‌ها و نیازهای واقعی را ملاک قرار می‌دهد. (معلمی، ۱۳۸۹: ۹۹)

ایشان بحث خود را با رجوع به یک نیاز طبیعی آغاز می‌کند. نیاز آدمیان به «زیستن» که همین نیاز، مستلزم جعل و تحقق بایدهای متعدّد از سوی آدمی است. گستره این نیازها و بایدهایی که از پی آن صادر می‌شوند، از تأمین غذا تا مراعات اخلاق و برآورده شدن عدالت امتداد می‌یابد. علامه در گام نخست، طریقی را طی کرده که بتواند جملگی این نیازها و بایدها را با زبانی طبیعی و همگانی، که لزوماً همدوش باور به یک مسلک فکری خاص نخواهد بود، تبیین نماید. پس به جا خواهد بود که بگوییم ایشان با طرح بحث اعتباریات، جلوه‌های طبیعی و همگانی اخلاقیات را نمایان ساخته و نیاز طبیعی آدمی را به حفظ خود، که در بسیاری از اوقات جز با جعل اخلاق میسر نیست، گوشزد می‌کند. این جعل اخلاق، متعاقب دو تصویرسازی از سوی فاعل صورت می‌گیرد:

قیح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد «حسن» صورت خواهد گرفت. (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۲)

<sup>۱</sup> نمونه‌ای از توجه علامه به روان‌شناسی آدمی از این قرار است:

«انسان پیوسته می‌خواهد با سرمایه کم، سود بسیار برد و با تلاش سبکتر، کاری سنگین‌تر انجام دهد.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۳)

۱. جعل تصویر پیامدهای عمل به اخلاق؛

۲. جعل تصویر پیامدهای بی اخلاقی.

بیان ذیل، تقریر خاص علامه را از دو تصویر فوق نشان می‌دهد:

«انسان در زندگی خویش همیشه همین معانی اعتباریه را دنبال می‌کند و آن‌ها را می‌جوید و زندگی خویش را بر اساس آن قرار می‌دهد و لکن آن‌چه در خارج واقع می‌گردد همان امور حقیقیه خارجی است. پس حال انسان در نشئه طبیعت و ماده، تعلق تام به معانی سرایبه و وهمیه‌ای دارد که متوسط بین ذات خالی از کمال وی و بین کمالات لاحق‌ه‌اند.» (طباطبایی، ۱۳۸۹ (الف): ۵۶)

ساخت این معانی سرایبه و وهمیه، یا به تعبیر علامه، اسناد حدّ موجودی به موجودی دیگر (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۵)، همان چیزی است که قدما آن‌را شأنِ قوه متخیله می‌خوانده‌اند. (سروش، ۱۳۸۰: ۳۵۰) که البته ایشان با در نظر گرفتن وجه شناختی و ادراکی برای تخیل، از حکمای مشاء (که شأن تخیل را صرف تصرف در مدرکات می‌دانستند) فاصله گرفته و با شیخ اشراق هم رأی است؛ که او نیز کار قوه تخیل را هم ادراک خوانده و هم تصرف در مدرکات. (همان)

در حقیقت، آدمی با رجوع به قوه متخیله خویش این امکان را می‌یابد که صورت‌های متعددی از حیات را تصویر، و طرحی را برای تحقق آن‌ها ترسیم نماید. در نگاه نخست به نظر می‌رسد، دو تصویر و متعاقب آن دو طرح قابل ارائه باشد:

اول) حفظ حیات

دوم) تخریب حیات.

چنین می‌نماید که گام نخست علامه در بحث ادراکات اعتباری، إشعار آدمی به گزینه حفظ حیات و توصیف ادراکات و احکامی است که زمینه‌ساز تحقق گزینه مذکور هستند. اگر با این بیان موافق باشیم که «تفسیر ملاصدرا از خوب و بد عقلانی یا ذاتی، در واقع تعبیری دیگر از هماهنگی ذهن با عین است» (طوسی، ۱۳۹۲: ۱۷۶)، به سهولت می‌توان علامه را نیز - به عنوان اندیشمندی همگام با ملاصدرا - از قائلان به تلازم ذهن و عین در تحقق اهداف حیاتی آدمی به شمار آورد. ایشان می‌کوشد تا فرد برخوردار از حیات انسانی را نسبت به فرآیند تحفظ بر حیات خویش آگاه سازد. در این فرآیند، قوه متخیله آدمی تصویری از تبعات اعمال را فراهم می‌آورد و قوه فعاله او نیز دو واکنش استقبال و استنکاف از این تبعات را در اختیار او قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> علامه با بیان ذیل به تشریح همین فرآیند می‌پردازد:

«نسبت وجوب و لزوم را میان خود و سیراب شدن به کار می‌بریم و چون این خاصه را با آزمایش یا فرا

البته به مرور سخن علامه از احکام طبیعت و حفظ حیات، به مقاصد طبیعت و حیات نیز تسری یافته و رفته رفته در سایر آثار اخلاقی ایشان بیاناتی می‌یابیم که به وضوح خواستار تداوم گفت‌وگو از مسیر و غایت اعتبارات اخلاقی است. علامه بحث خود را از دین به عنوان یک حقیقت اجتماعی، از نو آغاز کرده و سرنوشت گزاره‌های موصوف به اعتباریات را در دین هم کندوکاو می‌کند و به این بیان می‌رسد که:

«معارفی که در دین وارد شده، تمامی از حقایق دیگری به لسان اعتبار حکایت می‌کنند و این مرحله، مرحله احکام است.» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۸-۲۹)

و به بیان شارحان معتبر ایشان:

«دین و مقررات و احکام آن... هرچند امور اعتباری‌اند، اما به دلیل پشتوانه‌ها (ملاک‌های مصلحت و مفسده) انسان را به حقایق تکوینی و باطن امور مزبور می‌رسانند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۷۵)

طبق این نگاه، اعتباریات همان عالم ماده و عالم دنیاست. (همان: ۲۷۲) که البته آثار و تبعات این اعتبارات، همچنان قابل تعقیب است و همین پرسش از ادامه وضع اعتباریات، می‌تواند ما را با علامه در ادامه مسیر همراه سازد.

## ۲. کارکرد فراطبیعی و عرفانی اعتباریات

علامه بر این باور است که «[انسان] در جمیع جهات ذاتش محتاج تکامل است.» (طباطبایی، ۱۳۸۹ (الف): ۵۴) همچنین از نگاه ایشان، فطرت اخلاقی از لوازم فطرت در پرستش به حساب می‌آید. (امید، ۱۳۸۰: ۱۵۵) و نیز:

«هدایت در واقع به این نحو است که در شیء اقتضایی ذاتی نسبت به همه لوازم و کمالات وجودی‌اش که متمم ذات اوست قرار می‌دهد و این همان نظام حقیقی است که هم در هر شیئی منفرداً و هم در مجموع موجودات و من جمله انسان محقق است.» (طباطبایی، ۱۳۸۹ (الف): ۵۷)

از بیانات فوق می‌توان به این نتیجه رسید که اگر در نخستین کارکرد از اعتباریات، آدمی برای حفظ حیات و رفع حوائج اولیه خود دست به کار ابداع تعابیری تازه شده و اوصافی را تحت عناوین بایسته و ناشایسته جعل می‌کند، در گامی دیگر، این میل آدمی به کمال و ارتقاء وجودی

گرفتن از دیگران در آب سراغ داریم صورت خواسته و سیراب کننده را به آب می‌دهیم و پس از آن نسبت «وجوب» را میان خود و حرکت ویژه‌ای که تامین خوردن آب را می‌تواند بکند می‌گذاریم و در این هنگام قوه فعاله است و حرکت خودش (کار مخصوص) «(مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۳-۴۵۴)

خویش است که وی را به سوی اعتبارات دینی کشانده و انگیزه پرستش را در او ایجاد می‌کند. در حقیقت، در این گام تکاملی، دستگاه اعتبارساز آدمی نیازهای تازه‌تری را تشخیص داده و اگر در گام آغازینش، فی‌المثل، در پی جعل بایدهایی در حوزه مأكولات و مشروبات (به منظور تغذی و رفع عطش) بود، اینک خود را محصور نیازهایی تازه و بایدهای برخاسته از آن‌ها یافته است. همچنان که دیدیم، علامه بر این باور است که این نیازها و تمهیدات لازم برای تحقق آن‌ها، با هدایت الهی در نهاد آدمی گنجانده شده و بدین وسیله، هم میل و هم ابزار تحقق میل مهیاست. در توضیح همین بیان، ایشان جمیع لذا یذنبیوی، از جمله دیدن چهره زیبا، را دارای دو آفت مهم می‌داند:

اول) ناپایداری و زودگذری؛

دوم) امتزاج با نقایص و ناکامی‌هایی که شأن جهان مادی است. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۸)

پس بسیار طبیعی (و نهایتاً فراطبیعی) خواهد بود که انسان طالب کمال، مسیر «جعل باید»‌هایی را طی کند که ایصال به کمالات مطلوب و ماندگار را برای او هموار سازد. از منظری دینی - عرفانی، که علامه در رساله الولایه به تفصیل از آن سخن گفته، به این نقطه می‌رسیم که:

«تمامی کمالات موجود در این نشئه به نحو اعلی و اشرف در مرتبت و نشئه مافوق، وجود دارد و نواقص و کمبودهایی که مختص به این نشئه ماده و طبیعت است، در عوالم بالاتر راه ندارد.» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۷)

آدمی برای رسیدن به همان کمالات مطلوب خود، بایدهایی را جعل و آن‌ها را برای خود صرف می‌کند، تا گام به گام به مقاصد مورد نظرش دست یابد. از نگاه علامه حبّ در همه موجودات سریان دارد، همچنان که حُسن و جمال نیز در تمام هستی جاری است. (اردستانی و کوچنایی، ۱۳۸۸: ۲۶۶) و همین حبّ شدید نسبت به حُسن و جمال، محرک آدمی در جعل بایدهای منتهی به کمال خواهد بود. اگر به بحث هدایت بازگردیم، می‌توان به این حکم رسید که فطرت و توحید، آن‌گاه که از اجمال به تفصیل گراید، به اخلاق و اعمال خاص دینی منجر می‌گردد (امید، ۱۳۸۰: ۱۵۵)؛ چرا که مسیر هدایت تکوینی آدمی و ساختمان جهان به نحوی است که در نهایت بر یکدیگر منطبق شده و تلازم ذهن و عین را پدید می‌آورند. لذا انسان که خود موجودی تکوینی است، می‌تواند با احکام اعتباری به حقایق تکوینی مرتبط شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۷۶) یا به بیان دیگر:

«رابطه بین اعتبار و تکوین، چنان قوی است که اگر تکوین بخواهد به صورت اعتبار درآید، همان مقررات دینی خواهد بود و اگر ممکن باشد که مقررات دینی به صورت تکوین درآید، همان فطرت و حقیقت انسانی خواهد بود. پس اعتباریات دینی زیربنایی تکوینی دارد (گذشته انسان) که

با واقعیت‌های تکوینی آینده‌ او در ارتباط است و انسان با این اعتباریات، پلی می‌سازد که به تکیه‌گاه تکوینی آن‌ها راه می‌یابد.» (همان: ۲۷۵)

علامه بر این باور است که نفس در این عالم، ملکات و احوالی را کسب می‌کند که برخی از این ملکات و احوال با نشأت سابقه، سازگار و هماهنگ‌اند و برخی ناسازگار و ناهماهنگ. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۹) و لذا می‌توان به این نتیجه رسید که گزاره‌های اخلاقی نیز به سهم خود «حاکمی از روابط واقعی میان افعال اختیاری انسان و کمال نهایی آدمی» است. (مصباح، ۱۳۸۸: ۱۸۶) تفکر ایشان در منظومه‌ای سیر می‌کند که طبق آن همه موجودات از یک شعور مختص به رتبه وجودی خود برخوردارند و توسط آن، به سوی غایات و کمالات خود عروج می‌یابند. (بابایی، ۱۳۸۶: ۳۰۶) این مسیر حرکتی انسان از مرز عالم ماده فراتر رفته و آثار و تبعات جعل و انشاء و اعتبار آدمی، در مرتبه‌ای فراتر از عالم ماده، نزد او ظاهر شده و نقش نتیجه اعمال (در لسان شریعت) را بر عهده خواهند داشت. به تعبیر علامه، «هر کس هماهنگ با عملش پاداش و کیفر می‌یابد.» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۷۳) در این مرحله است که:

«نفس به دنبال انقطاع از عالم ماده، بر صورت‌های سازگار و خوشایند ذات خویش از عالم انوار مثالی و روحی دست می‌یابد و با آن‌ها دمخور و دمساز می‌گردد که البته گاهی نیز با برخی از این صورت‌ها در روزگار پیشین نیز همدم و همنشین بوده است.» (همان: ۴۰)

تداوم بر کسب خلقیاتی که تکویناً موجب عروج نفس بوده و در لسان اخلاق یا شریعت به اوصافی همچون خوب یا واجب معتبر گردیده‌اند، دیده فاعل را به عوالمی که در امتداد همین عالم طبیعت قرار گرفته و خود مندرج در ترتیبی ذی مراتب هستند، روشن خواهد ساخت. به واقع هرگاه ملکاتی که نفس حاصل کرده است، حاجب و پوشاننده درک آدمی از جهان هستی نباشد، نفس بر انوار عالم تجرد و موجودات آن که در ارزش و منزلت و زیبایی و کمال، حتی قابل سنجش با کمالات عالم مثال هم نیستند، اشراف می‌یابد. (همان: ۴۰) از این رو، ایشان منازل عروج آدمی را تا جایی که در طریقت عرفان به مرتبه اسماء موسوم است، در نظر گرفته و می‌نویسد:

«[آدمی] تا آن‌جا پیش می‌رود که به اسماء و صفات می‌پیوندد، آن‌گاه در ذات والای خداوند فانی می‌شود و سپس به تبع غیب حق، غایب می‌گردد، و به فنای ذاتش فانی شده و با بقای خداوند سبحان که از هر نقص و زشتی پاک است، باقی می‌گردد.» (همان: ۴۱)

علامه در مقام جمع‌بندی خود از سیر حرکت انسان به سوی خداوند، بار دیگر به رابطه این هدف والا، با احکام شرعی اشاره کرده و می‌گوید:

«از بیانی که گذشت، وجه ارتباط اعمال و مجاهدت‌های شرعی با وعده‌هایی که خداوند سبحان از طریق پیامبرانش بیان فرموده است، روشن و آشکار می‌گردد.» (همان: ۴۲)

این جاست که به بیانی همسو با علامه، «نباید تصوّر شود قرار دادن فقه و اصول فقه در ردیف اعتباریات موجب کاهش ارزش آن می‌شود، چون اعتباریات خود تعیین‌کننده بسیاری از خط‌مشی‌های حقیقی است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۷۷) در واقع اگر با علامه هم‌رأی باشیم که کمال و سعادت، همان حقیقتی است که ذات‌پدیده‌های عالم اقتضای آن را دارد، (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۶۰) می‌توان قدرت جعل و تبعیت از «باید» را در مرتبه‌ای کامل‌تر نیز لحاظ کرده و احکام دینی و اخلاقی را معطوف به کسب کمالاتی که مقتضی ارتقاء ذات اوست، ارزیابی کرد. از این رو علامه فاعل مدرک و فاعل عامل و اعتبارساز را به قوای درونی‌اش ارجاع داده و معرفت نفس را نزدیک‌ترین راه به مقصود دانسته است. (همان: ۶۲) تعبیر دیگری از ایشان این است که: «و بالجمله تنها معیار در نیک‌بختی و نگون‌بختی و پاداش و کیفر همانا سلامت قلب و صفای نفس است.» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۶۷)

از نگاه علامه، ولایت رسیدن به جایی است که «انسان عالم و آدم را تنها تحت تدبیر خدای سبحان ببیند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۸۱) و همچنان که اشاره شد، سهم معرفت نفس برای دست‌یابی به ولایت بسیار مهم و تعیین‌کننده است. (همان) به بیانی دیگر، که خود می‌تواند مبنای بحثی تفصیلی در حوزه پیوند اخلاق و زیبایی باشد، سعادت ابدی همان رویت جمال سرمدی است. (بابایی، ۱۳۸۶: ۲۹۸) و البته پاک‌سازی نفس نیز نوعی کنش زیباشناپی‌سانه تلقی می‌شود. (همان: ۳۰۱) چرا که وقتی انسان از قوای حسی به سوی قوای خیالی حرکت کند، زیبایی آن عالم را نیز درک خواهد کرد. (همان: ۳۳۸)

در واقع، هرچند که اّتصاف برخی اعمال به وصف خوب، نتیجه ابتکارات و اعتبارات آدمی است، اما آدمی خود پای‌بند توصیفات خویش است؛ چرا که این توصیفات، در شرایطی که ذهن انسان از کمال مطلوبش منصرف نباشد، حکایتی است از حقایق تکوینی موجود در جهان هستی. از این روست که آدمی به تصدیق این حکم می‌رسد که «هر کس که خواهان رسیدن به کمالات و لذا ید نفس ناطقه است، انجام دادن عمل خوب برای او ضرورت دارد.» (طوسی، ۱۳۹۲: ۱۴۸)

درباره تأثیر عرفان بر اندیشه اخلاقی باید گفت که اگر فضیلت‌گرا باشیم و بخواهیم نگرشی به اخلاق را که نه در پی سود و نه در پی رفع تکلیف، بلکه در پی گسترش وعاء وجودی انسان است گسترش دهیم، بهترین بستر را در عرفان خواهیم یافت. در واقع عرفان همان زمین و زمینه مرغوبی است که می‌توان بذر اخلاق را در آن کاشت و با اعتماد به این بستر حاصل‌خیز، نوعی نظام اخلاقی ژرف‌نگر و باطن‌بین را بنیان نهاد. در این نظام، بنیان اخلاق بر رویت باطن‌کردار آدمیان و تأمل در قوانین تکوینی جهان استوار می‌گردد. فاعل اخلاقی به آن‌چه در لسان شریعت به آثار وضعی اعمال تعبیر شده می‌اندیشد و از پی هر عمل، تأثیر آن را بر ارتقاء وجودی خویش رصد می‌کند. به این ترتیب، انسان نتایج آن‌چه را که با تعابیر الزام و باید بر خود وضع کرده،



رویت می‌کند و البته ظرفیت نگرش عارف، شعاع رویت او را افزایش می‌دهد، تا حاق واقع اوامر خداوند را نیز دریابد. در این فرآیند، نگرش عرفانی بستری را فراهم کرده تا بنیان اخلاق بر رویت آثار وضعی اعمال مبتنی گردد و اعتبارات آدمی به محک آثار عینی و منازل وجودی آن‌ها سنجیده شود.

با این حال، همین نگرش عرفانی علامه، مقتضی توجه به «از راه ماندگان» نیز بوده است. شاید بتوان گفت تسامحی که عارفان را به چهره‌هایی کم و بیش مقبول همگان تبدیل کرده، مقتضی آن بوده که علامه بیان زیر را ثبت کند:

«کج‌روی‌هایی که در حرکت به طرف هدف و ارتقا به اوج کمال برای انسانیت پیش می‌آید، از جهت خطای در تطبیق است، نه از آن جهت که حکم فطرت باطل شده باشد، اما هدفی که کارگاه آفرینش دنبال می‌کند، دیر یا زود به مرحله تحقق در می‌آید.» (طباطبایی، ۱۳۸۹ (ب): ۱۴۰)

از این فراز می‌توان بار دیگر به نخستین گام اعتبارسازی انسان بازگشت و مقصود علامه را از طرح اخلاق در قالب اعتباریات، که اینک رویی هم به جانب عرفان یافته، از نو جست‌وجو کرد.

### ۳. دیالکتیک فرهنگ و عرفان

یکی از نکات جالب توجه در شخصیت علمی و اخلاقی علامه طباطبایی، آمادگی او برای گفت‌وگو با اندیشمندان جهان و بررسی دقیق و متعهدانه آراء آن‌هاست. گفتگوهای تفصیلی ایشان با هانری کربن، از فرازهای مشهور و ماندگار در تاریخ اندیشه معاصر ایران به حساب می‌آید. *داریوش شایگان*، که به سهم خود با متفکرین شرقی و غربی بسیاری هم‌نشین بوده است، بیان جالب توجهی درباره علامه دارد:

«بی‌هیچ تردیدی علامه طباطبایی را بیش از همه ستوده و دوست داشته‌ام... آن خصلت او که مرا سخت تکان داد، گشادگی و آمادگی او برای پذیرش بود.» (شایگان، ۱۳۸۷: ۴۸۴)

یکی از مضامین تحقق این گشایش و پذیرندگی علامه را می‌توان در بحث اعتبارات اخلاقی مشاهده کرد. در این بحث و همچنان که تاکنون شاهد بودیم، علامه تلاش می‌کند تا ابتدا با ارجاع مخاطب به عقل سلیم، او را به بایسته‌های حیات طبیعی خود ملتفت نماید. مطابق این رویکرد، به این کشف اولیه دست می‌یابیم که:

«نخستین ادراک اعتباری از اعتبارات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت «وجوب» است و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار وی می‌شود.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۱)

بر اساس این حکم، اگر همین باید‌ها نباشند، اراده‌ای تحقق نخواهد یافت و فعل به مرحله انجام نخواهد رسید (لاریجانی، ۱۳۸۶: ۲۲) و در نتیجه اهداف و کمالات مطلوب، محقق نخواهد

شد. لذا در جواب این سوال که آیا می‌توان با یک جمله غیراخلاقی همان کاری را کرد که با یک جمله اخلاقی انجام می‌دهیم، (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۲-۲۱) می‌توان به همان عامل بعث و تحریکی رجوع کرد که با نظر به جمله غیراخلاقی، زمینه تحقق فعل اخلاقی را فراهم می‌سازد. کلام علامه در رساله/اعتباریات چنین است:

«هذا مُلَخَّصٌ ما وَصَّعناه من القولِ فى تَوسِيطِ الإنسانِ... أَرأَته الوَهْمِيَّةُ و الأُمُورَ الإِعتبارِيَّةَ بَينَهُ و بَينَ كَمالاتِهِ الثَّانِيَةِ» (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۰)<sup>۱</sup>

و در تعبیری دیگر:

«فهى [الاعتبارات] أمورٌ غير حقيقِيَه متوسِّطٌ بَينَ حَقِيقَتَينِ» (همان: ۳۴۱)

تا این نقطه می‌توان کلمات علامه را نوعی احترام و اطمینان نسبت به فرهنگ انسانی و قابلیت‌های طبیعی انسان برای وضع بهترین قراردادها، در جهت ایصال به مقاصد مطلوب ارزیابی کرد. در حقیقت، این جا ساحت درک فرهنگ انسانی و مماشات و هم‌زمانی با تحریکات و تحرکات روان ابناء بشر در ساحت حیات فردی و جمعی است. اما تحلیل علامه از اخلاق، در عین پای‌بندی به عرف فرهنگی، به ملکوت عرفانی نیز متمایل می‌شود و چنان‌که دریافتیم، در ادامه بحث از طبیعیات، ساحت فراطبیعت را نیز مورد توجه قرار می‌دهد و در واقع نظریه ادراکات اعتباری ایشان، حاصل این رفت و برگشت میان فرهنگ و عرفان است.

از منظر ایشان، در ادامه همین مسیر عرفی، فرهنگی و طبیعی است که آدمی با مشاهده رویه طبیعت، به این حکم می‌رسد که «خداوند نیز در تشریح دستورات دینی همان شیوه رایج میان عقلا را به کار برده است.» (امید، ۱۳۸۹: ۱۴۷) بنابراین می‌توان گفت که خداوند به سبب غایتمندی فعل خود- یعنی غایتمندی انسان‌ها- حسن و قبح‌هایی را تشریح فرموده و در شعاع همان غایت‌ها عمل می‌کند، تا انسان‌ها نیز به غایات خود برسند و در این مسیر، کار انسان کشف حسن و قبح و تشریح الهی، در شعاعی است که خود خداوند بر خود مقرر فرموده است. (امید، ۱۳۸۰: ۱۴۷-۱۴۸)

علامه اجتماع فکری و آزادی عقیده را ملازم با یکدیگر به کار می‌برد. (طباطبایی، ۱۳۸۹: ب) (۱۳۸) شاید به سبب توجه به سویه اجتماعی احکام اخلاقی است که می‌توان گفت در مسیر کشف و دریافت حسن و قبح و زشت و زیبا، حوائج و تعلقات زندگی نیز بی‌تاثیر نبوده و گاه مصادیق قضاوت‌ها و اعتبارات آدمی در معرض تغییر قرار می‌گیرد یا به تعبیر ایشان «محیط عمل

<sup>۱</sup> عبارتی مشابه همین بیان نیز در مقاله ادراکات اعتباری آمده است: «انسان... علوم ساخته خود را توسط نموده و با حقایق کمالی خود استکمال می‌ورزد.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۲)

در اختلاف افکار و ادراکات اعتباری دخیل می‌باشد.<sup>۱</sup> «(مطهری، ۱۳۸۰: ۴۴۳) به بیان دیگر: «انسان هیچگاه از فکر خوب و بد دست بردار نیست ولی پیوسته با پیشرفت زندگی، بد را خوب و خوب را بد می‌شمارد زیرا هیچگاه زندگی دیروزی با احتیاجات امروزی وفق نمی‌دهد.» (همان: ۴۴۳)

به رسمیت شناختن ساحت اجتماع و فرهنگ عامه در بحث از اخلاق، سبب شده تا ایشان به تفکیک سه نوع سلوک اخلاقی بپردازد:

الف) اخلاق یونانی؛ که برای شهرت و مکنّت دنیوی است.

ب) اخلاق دینی؛ که از سر خوف نسبت به عذاب اخروی است.

ج) اخلاق قرآنی؛ که از سر شوق نسبت به ساحت الهی است. (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج: ۱: ۵۳۴-۵۳۸)

ابتدا شاید تصوّر شود که علامه با مطرح کردن اخلاق قرآنی، از انواع دیگر عدول کرده، اما چنین نیست. (مهدوی نژاد، ۱۳۹۱: ۹۶) چرا که از نگاه ایشان، هر یک از سه مکتب اخلاقی واجد حق هستند، اما با اختلاف در مراتب. (امید، ۱۳۸۰: ۱۵۸) در مقام جمع هر سه اخلاق و رعایت حریم و ارزش هر یک از آنها می‌توان از این تشبیه بهره گرفت:

«اخلاق، همانند عبادت، گاهی محصول هراس و زمانی مولود امید و شوق و وقتی نیز ثمره شجر طوبای معرفت و محبت است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۳)

در واقع فعل اخلاقی می‌تواند به انگیزه‌های مختلفی صادر شود که البته انگیزه‌ها هم می‌توانند قابل جمع، یا ذی مراتب باشند. در این صورت، «آنچه به این کار ارزش می‌بخشد و ارزش آن را تعیین می‌کند، همان انگیزه اصلی است.» (مصباح، ۱۳۹۳: ۳۳۸) اما مراتب اولیه عمل و انگیزه‌هایی هم که در این مراتب اولیه وجود داشته، می‌تواند از ارزش اخلاقی خود برخوردار باشد که البته به نظر می‌رسد مقصود اصلی علامه از طرح بحث اعتباریات، توجه به همین مقاصد و انگیزه‌های اولیه و اشعار مخاطب به صحت و فایده آنهاست. در این جا می‌توان احترام به

<sup>۱</sup> . عقبه این نگاه را در جایی می‌توان یافت که ملاصدرا نیز اختلاف در مزاج و اخلاق را یکی از عوامل تفاوت در صنایع بشر دانسته است. (بابایی، ۱۳۸۶: ۳۳۳) البته علامه طباطبایی با اشاره به تاثیر اخلاق بر کسب معارف، به اختلاف فهم ناشی از اختلاف خلق اشاره کرده و می‌نویسد: «تربیت دینی عهده‌دار حل مشکل این اختلاف است؛ زیرا این تربیت طوری وضع شده که با علوم و معارفی که اصول دینی را تشکیل می‌دهد هماهنگ است و اخلاق فاضله‌ای را به وجود می‌آورد که با آن اصول مناسب داشته باشد.» (طباطبایی، ۱۳۸۹: (ب): ۱۳۰)

شعور عمومی و پذیرش ادراکات اعتباری را محصول نگاه عرفانی علامه تلقی کرد؛ چرا که همگام شدن با آدمیان و اطمینان به صحت درک فطری آنان از حقایق جهان هستی، از مضامین مشهور در سنت عرفان نظری و عملی است. آن چه به تأیید این سخن یاری می‌رساند این که ایشان در بخشی از رساله الاعتباریات و برای توضیح مرحله‌ای از فرآیند اعتبارسازی انسان، از تعبیر «فطرت عامه» استفاده کرده است. (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۶۳) از مجموع بیانات ایشان می‌توان به این نتیجه رسید که این فطرت عامه، وظیفه هدایت انسان را در تمام مراتب حیات بر عهده دارد، که سطح اولیه آن ساخت مفاهیم اعتباری و جعل بایدها و هنجارها برای رسیدن به مقاصد حافظ حیات است. به تعبیر ایشان:

«ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی... روی سه اصل نامبرده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۷)

در بیان استاد مطهری، انسان اخلاقی کسی است که از خود فراتر رفته و به غیر خود رسیده است. (مطهری، ۱۳۹۰: ۴۹) پیداست که چنین فردی گام اولیه را برای حفظ خود و بقای هم‌نوعانش طی کرده است. اما روی دیگر واقعیت را می‌توان چنین شرح داد که گاه فضایل برای نفس ملکه می‌شوند که سر آن انصراف از زینت‌ها و توجه به ماوراست. (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۶۸) در این وقت، فاعل اخلاقی نه از سر ترس یا طمع، یا نه صرفاً به شوق اهداف ارزشمندی مثل مساعدت هم‌نوعان، بلکه به سبب میل درونی خود نسبت به کسب و تقویت فضیلت، رفتار می‌کند. چنین فاعلی، به مرتبه‌ای دست یافته که در تقسیم‌بندی سه‌گانه علامه در ردیف اخلاق قرآنی قرار می‌گیرد. در این جا نفس، از غیر حق روی گردانده و منحصرأً به جانب عالم اله نظر افکنده است. هر چند که گاه اصحاب این طریقت سخنانی می‌گویند که از فهم عادی به دور است (همان، ج ۲: ۱۵۳) اما عارف کامل، منزلت هر یک از مراحل قبح را حفظ می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۶۸) این جاست که عارف هم‌نشین حق شده و بر مدار منظومه فکری عارفان:

«از این شفقت نوعی حالت همدمی الهی - بشری پدید می‌آید که پروردگار و بنده محب او را در نفس وجودشان متحد می‌سازد.» (کربن، ۱۳۸۴: ۱۸۵)

انسان به برکت بهره‌مندی از قوه خیال، قادر است تا «صور کثیری از اشیائی را که در خارج تحقق ندارند و معدومند تصویر نماید و در ذهن به آن‌ها وجود بدهد» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵۳۳) که الزامات اخلاقی نیز یکی از همین تصاویر برساخته ذهنی است. صوری که با تربیت عرفانی می‌توان صدور آنان را تسهیل کرد و از این صور برساخته در مسیر کسب نگاه اخلاقی بهره جست. اگر در گام نخست، این تصاویر برای رفع حاجات طبیعی (که معطوف به عرف و فرهنگ

عمومی است) ساخته می‌شوند، در گام دوم که خاص محبتان و عارفان جمال حق است، به مدد اتصال به خیال منفصل، تصاویری تازه ابداع می‌شود که سالک را به کسب فضیلت و وصال به لقاء حق مشتاق‌تر می‌سازد. در حقیقت، تخیل خلاق عارف او را به تشخیص منازل که همان وعاء تحقق خلایق شایسته است، واصل کرده و حقیقت اخلاق را بر او نمایان می‌سازد. این جاست که همان تصاویر برساخته و مجعولات اعتباری، وعاء وجودی خاص خود را نمایان می‌سازند و به تعبیر دیگر:

«واقعیت قوی، همان وجود تکوینی و واقعیت ضعیف، همان وجود اعتباری است، چرا که منشأ بسیاری از آثار عینی است، بنابراین موجود اعتباری نسبت به عین خارجی، امر اعتباری است؛ لیکن نسبت به اصل و واقعیت مطلق، سهمی از وجود حقیقی دارد.» (جوادی املی، ۱۳۹۱: ۲۴۶)<sup>۱</sup>

در مکتب عارفان، حضرت حق با صنعت و هنر خود- که یکی از آن‌ها موجودی به نام انسان است- در عالم تجلی یافته است (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۵۷) و از این رو هنر واقعی انسان زمانی تحقق می‌یابد که در حوزه افعال خود جایگاه وجودی خودش را شناخته و دست به خلق اندیشه، کلام، و عملی بزند که با جایگاه وجودی و انسانی او هم‌خوان و هم‌نوا باشد. (همان: ۲۲۶) در این نگاه اخلاقی، وقتی این کمالات واقعاً کمال حقیقی نفس می‌شوند که بر جوهر نفس در کلیت آن و مراتب مختلفی که دارد، اثر بگذارند. (مصباح، ۱۳۹۳: ۳۳۶)

تعبیر علامه این است که اسلام مردم را به «دین فطرت» دعوت کرده و ادعا دارد که دین فطرت، متن حق و حقیقت است. (طباطبایی، ۱۳۸۹ (ب): ۱۲۹) از نگاه ایشان، همان‌طور که شهود قلبی برای خشوع دل و ربط به حق تعالی لازم است، تفکر عقلی نیز موجب تعادل عواطف و احساسات باطنی و مانع گرایش‌های موهوم می‌گردد و شهودات را به مسیر صحیح هدایت می‌کند. (رحیم‌پور و یآوری، ۱۳۸۸: ۷۷) می‌توان این قید را هم افزود که بهره‌مندی از معیار

<sup>۱</sup> بیان علامه طباطبایی هم در این مقام قابل توجه است:

«نسبت وجوب (باید) در همه اعتباریات از وجوب (ضرورت) خارجی گرفته شده و از همین روی نسبت حرمت نیز از ضرورت عدم گرفته خواهد شد که همانا «اباحه» می‌باشد و با این سه نسبت (وجوب، حرمت، اباحه) محازات «اعتبار» با «حقیقت» تمام است.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۱)

نکته جالب در این‌جا، استفاده از تعبیر محاذات است. همچنین در تعبیر دیگری از ایشان، می‌خوانیم: «البته همه این‌ها مستوره و نمایش‌دهنده سازمان حقیقی علیت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری خودنمایی می‌کند.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۰)

تصدیق جمعی - که مشروط به اعتبار بخشیدن به اعتبارات اخلاقی است - خود محکی خواهد بود برای کارآمد نشان دادن انشائاتی که انسان بر گرده خود قرار می‌دهد.<sup>۱</sup> در همین نقطه است که علامه اندیشیدن به حقایق دینی را ضرورتاً به نحو دسته جمعی واجد ارزش و منتهی به مطلوب می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۸۹ (ب): ۱۳۷-۱۳۶) چرا که انسان در فرهنگ و محیط اطرافش زندگی می‌کند و حتی عارفان نیز از مزرعه دنیا به جنت عقبی راه یافته و از رهگذر خاک به افلاک رسیدند.

در مسیری که گام نخست آن از اعتبارات آغاز می‌شود و مفاهیمی تازه با اوصاف وجوب و حرمت و... معمول انسان واقع می‌شوند، حرکت آدمی محو شدن در زیبایی کل است. (بابایی، ۱۳۸۶: ۳۰۸) و متّصف شدن به اخلاق الهی، غایت همین حرکت تلقی می‌شود. در این جا انسان به عالمی مضاهی با عالم کبیر تبدیل می‌شود که مستلزم جاری بودن کلیه قوانین آن، همچون قانون علیت در جهان انفس و عالم صغیر است. (طوسی، ۱۳۹۲: ۱۷۶) چنین انسانی همان خلیفه الله است، که افکار، احساسات، تولیدات، صناعات و تخیلاتش در سایه همین شأن خلافتی او از واجب تعالی گنجانده می‌شود. (بابایی، ۱۳۸۶: ۳۲۶) این انسان، به مرحله‌ای رسیده که بایسته‌های اخلاقی‌اش با اوامر و نواهی خداوند هم‌خوان است. (طوسی، ۱۳۹۲: ۱۷۶)

راز تبعیت از اراده حضرت حق این است که چنین انسانی در می‌یابد که در عرف و فرهنگ عرفان، که عرف و فرهنگ عامه نیز به مدد رجوع به فطرت و تقویت قوه خیال توان تصدیق آن را دارد، تولید خداوند به استقلال است و تولید بشر «به نیابت و خلافت از حضرت حق صورت می‌گیرد.» (بابایی، ۱۳۸۶: ۳۳۳) لذا آن چه مانع سرکشی انسان می‌شود، همان رعایت شأن خلیفه الهی است. در واقع این درست است که:

«حق تعالی صورت ظاهری انسان را به وزان حقایق عالم صوری و ظاهری آفرید و صورت باطنی انسان را به وزان صورت خودش.» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۴: ۶۱)

اما در منظومه عرفان، دعوی استقلال از خداوند را در سر نداشتن و گرفتار تفرعن نبودن نیز رمز انسان متّصف به اخلاق و فرد عاری از خلق انسانی خواهد بود. بنابراین، انسانی که با اعتبارات طبیعی و فرهنگی خود، می‌تواند فطرت و تخیل ماهر شده به مهر خداوند را در مسیر بقاء حیات به کار گیرد، در گامی دیگر با همان فطرت و تخیل و در مسیر عرفان و فضیلت و فنا، به تصریف اعتبار خواهد پرداخت.

<sup>۱</sup> این تعبیر علامه نیز نشانه‌ای از توجه ایشان به بعد عمومی و اجتماعی اخلاقیات است که: «لزوم فایده در عمل (باید کار آرمان داشته باشد) یکی از اعتبارات عمومی است.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۴۱)

مطابق کلام علامه، نگرش عرفانی در پی کشف باطن شریعت است. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۷) اگر با این نگرش به تفسیر بحث اعتباریات بپردازیم، اخلاق نه امری خارج از شریعت، بلکه امری در امتداد شریعت و در مرتبهٔ پس از عرفان است. نگرش عرفانی علامه باعث شده تا در کلام ایشان منشأ مشترکی برای اخلاق و شریعت لحاظ شود. این منشأ مشترک همان نگاه به باطن جهان و درک رمز و راز هستی و فهم (و بلکه رویت) فرآیند و فایدهٔ انشاء بایدها از سوی حضرت حق است. اگر این نگاه عرفانی مبنای تامل قرار گیرد، می‌توان به تفسیری تازه در باب نسبت دین و اخلاق دست یافت. مطابق این تفسیر، دین و اخلاق از یک منشأ صادر شده‌اند و راه ورود به باطن آنان از دهلیز عرفان می‌گذرد. توضیح این رابطه میان دین و اخلاق، خود می‌تواند در پژوهشی مستقل مورد تامل قرار گیرد.

### نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی با طرح بحث اعتبارات اخلاقی دو گام را طی می‌کند؛ در گام نخست، فرآیند انشاء باید را، که فاعل اخلاقی مرید و مختار منشأ صدور آن در مقام اثبات است، تحلیل می‌نماید. در گام بعدی، آثار تکوینی انشاءات آدمی را با آنچه در عرصهٔ تکوین و به مثابه قوانین نظام هستی در جریان است، متناظر ساخته و پیامدهای اخلاقی بودن یا نبودن فاعل مرید و مختار را به بحث می‌نشانند.

ایشان در گام نخست تحلیل خود از اخلاق، بر صحت دریافت طبیعت‌گرایان مهر تایید می‌نهد و آثار وضعی - دنیوی اعمال آدمیان را همراه با رویدادهای ذهنی - روان‌شناختی منتهی به آن اعمال بررسی می‌کند. در این گام، اولاً ساختار قانون‌مند طبیعت، فرهنگ و فطرت انسانی به رسمیت شناخته می‌شود و ثانیاً نقش قوهٔ خیال در تصویرسازی از عواقب اعمال، مورد توجه قرار می‌گیرد. علامه در عین قبول موضعی طبیعت‌گرایانه، آن‌را نیمی از مسیر بایسته در ساحت اخلاق می‌داند.

گام بعدی ایشان، حرکت از ساحت عرف و فرهنگ به ساحت عرفان و نظام ذی مراتب خلقت است؛ علامه در این مسیر، اولاً هدایت تکوینی خداوند نسبت به صنع خود را یادآوری می‌کند و ثانیاً نقش خیال خلاق و تکامل‌یافتهٔ آدمی را در ابداع تصاویری تازه از روابط میان عمل و آثار وضعی آن، تشریح می‌نماید.

انسانی که در گام نخست، اعمال خود را با نتایج منظم و محسوس آن طراز می‌کند و برای رسیدن به بهترین پیامد، تکالیفی را برای خود اعتبار می‌نماید، در گام بعدی عمل اخلاقی‌اش، به نتایج دورتر اعمال خود (که فراتر از عالم طبیعت است) نظر کرده و کسب فضیلت، کمال و سعادت را وجههٔ همّت خود می‌سازد.

نهایتاً نگارنده به تشریح این نگرش پرداخت که برای تحلیل نظریهٔ اخلاقی علامه می‌توان

از مضمون عرفان بهره گرفت. در این بیان و با استناد به رساله الولایه، عرفان را - در مقام نظر - دانش فهم باطن شریعت و اخلاق شمرده و نگرش عرفانی عارف را، به ضمیمه اتصال عملی او به مراتب عالیه حیات، منشأ و منبع صدور احکام اخلاقی (که با الفاظی خاص معتبر می‌گردد) تلقی کردیم. مطابق این نگرش، آدمی قادر است تا پس از تنظیم روابط اجتماعی و تکوین فرهنگ همزیستی، با رفع تعلّق، کسب کمال و فانی شدن در ذات اله، به نقطه‌ای برسد که هستی او آهنگی از نفس رحمان بوده و اعتبارات او با آنچه در عرصه تکوین و تشریح در جریان است، هم‌نوا گردد.



## فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال؛ ۱۳۸۰، شرح مقدمه قبصری بر فصوص الحکم؛ قم؛ بوستان کتاب؛ چاپ پنجم.
۲. اردستانی، محمد علی و کوچنانی، قاسمعلی؛ ۱۳۸۸، ابداعات فلسفی علامه طباطبایی؛ تهران؛ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ چاپ اول.
۳. امید، مسعود؛ ۱۳۸۰، نظری به زندگی و برخی آراء علامه طباطبایی؛ تهران؛ سروش؛ چاپ اول.
۴. بابایی، علی؛ ۱۳۸۶، پریچهره حکمت (زیبایی‌شناسی در مکتب صدر)/؛ تهران؛ مولی؛ چاپ اول.
۵. ترکشوند، احسان و میرسپاه، اکبر؛ ۱۳۸۹، تفسیری نواز اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و المیزان؛ معرفت فلسفی؛ سال هشتم؛ شماره ۱، صص ۵۴-۲۵.
۶. پورحسن، قاسم؛ ۱۳۹۲، اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبائی؛ حکمت و فلسفه؛ سال نهم؛ شماره ۴؛ صص ۷۰-۴۷.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ ۱۳۹۱، شمس الوحی تبریزی (سیره علمی علامه طباطبایی)؛ قم؛ اسراء؛ چاپ چهارم.
۸. -----؛ شمس الوحی تبریزی، ۱۳۹۳، (تحریر رساله الولایه)؛ ج ۱ و ۲؛ قم؛ اسراء؛ چاپ اول.
۹. جوادی، محسن؛ ۱۳۷۵، مسأله باید و هست؛ قم؛ دفتر تبلیغات اسلامی؛ چاپ اول.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن؛ ۱۳۸۴، ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم؛ تهران؛ سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ چاپ دوم.
۱۱. حکمت، نصرالله؛ ۱۳۸۹، حکمت و هنر در عرفان ابن عربی؛ تهران؛ فرهنگستان هنر؛ چاپ سوم.
۱۲. رحیم پور، فروغ السادات و یاوری، ۱۳۸۸، سوده؛ مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و محیی‌الدین ابن عربی در مسأله رؤیت و مشاهده؛ تافیزیک، سال چهل و پنجم، دوره جدید، شماره ۳ و ۴، صص ۸۶-۶۵.
۱۳. سروش، عبدالکریم؛ ۱۳۸۰، تفرج صنع؛ تهران؛ صراط؛ چاپ پنجم.
۱۴. شایگان، داریوش؛ ۱۳۸۷، شخصیت پرجاذبه علامه طباطبایی؛ بخارا؛ سال یازدهم؛ شماره ۶۷؛ صص ۴۸۴-۴۸۶.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین؛ ۱۳۸۹، انسان از آغاز تا انجام؛ ترجمه و تعلیقات: صادق لاریجانی؛ به کوشش سید هادی خسروشاهی؛ قم؛ بوستان کتاب؛ چاپ سوم.
۱۶. -----؛ برهان؛ ترجمه، تصحیح و تعلیق: مهدی قوام صفوی؛ ۱۳۸۷، قم؛ بوستان کتاب؛ چاپ دوم.
۱۷. -----، تفسیر المیزان؛ ۱۳۹۲، ج ۱؛ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سی و دوم..
۱۸. -----؛ بی‌تا، حاشیه کفایه الاصول؛ ج ۱ قم؛ بنیاد علمی علامه طباطبایی.
۱۹. -----؛ ۱۳۸۹، روابط اجتماعی در اسلام؛ ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی؛ به کوشش سید هادی خسروشاهی؛ قم؛ بوستان کتاب؛ چاپ دوم (ب).
۲۰. -----؛ ۱۳۸۸، مجموعه رسائل؛ ج ۲؛ به کوشش سید هادی خسروشاهی؛ قم؛ بوستان

- کتاب؛ چاپ دوم.
۲۱. -----؛ ۱۴۲۸، مجموعه رسائل؛ تحقیق الشیخ صباح الربیعی؛ قم؛ مکتبه فدک لإحیاء التراث؛ الطبعة الاولى.
۲۲. طوسی، سید خلیل الرحمان؛ ۱۳۹۲، درآمدی بر اخلاق فلسفی در حکمت متعالیه؛ قم؛ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ چاپ اول.
۲۳. فصیحی، سید حسین و رضاپور، محمد؛ ۱۳۹۲، ماهیت اعتباریات و بررسی پیوستگی آن با حقایق اجتماعی؛ پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی؛ سال یازدهم؛ شماره ۴۳؛ صص ۵۶-۲۷.
۲۴. کربن، هانری؛ ۱۳۸۴، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران؛ جامی؛ چاپ نخست.
۲۵. لاریجانی، ۱۳۸۴، صادق؛ استدلال در اعتباریات؛ پژوهش‌های فلسفی کلامی؛ سال ششم؛ شماره ۴؛ صص ۳۰-۴.
۲۶. -----؛ ۱۳۸۶، الزامات عقلی و اخلاقی؛ پژوهش‌های اصولی، شماره ۶؛ صص ۲۵-۷.
۲۷. مصباح یزدی، ۱۳۹۳، محمد تقی؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی؛ قم؛ موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ چاپ چهارم.
۲۸. -----؛ ۱۳۸۸، فلسفه اخلاق؛ شرکت چاپ و نشر بین الملل؛ چاپ چهارم.
۲۹. مصلح، علی اصغر؛ ۱۳۹۲، «اعتباریات علامه طباطبائی» طرحی فلسفی برای فرهنگ؛ حکمت و فلسفه؛ سال نهم؛ شماره ۴؛ صص ۴۶-۲۷.
۳۰. مطهری، مرتضی؛ ۱۳۸۰، مجموعه آثار؛ ج ۶؛ تهران؛ صدرا؛ چاپ هشتم.
۳۱. -----؛ ۱۳۹۰، فلسفه اخلاق؛ تهران؛ صدرا؛ چاپ سی و پنجم.
۳۲. معلمی، حسن؛ ۱۳۸۹، رابطه باید و هست از منظر علامه طباطبائی؛ حکمت معاصر؛ سال اول؛ شماره دوم؛ صص ۱۰۶-۹۷.
- مهدوی نژاد، محمد حسین؛ ۱۳۹۱، تحلیلی فلسفی از مبنای انسان‌شناختی و انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبائی؛ حکمت صدرایی؛ سال اول؛ شماره ۱، صص ۱۰۸-۹۵.

# تأثیر متغیر میانجی (جو اخلاقی) بر رابطه بین رهبری اخلاقی با نوآوری و رفتار اخلاقی کارکنان بانک ملی مشهد

محمد رضا عباس زاده<sup>۱</sup>

مهدی صالحی<sup>۲</sup>

محمد رضا بهمنش<sup>۳</sup>

## چکیده

این پژوهش درصدد است با معرفی مفاهیمی چون رهبری اخلاقی، جو اخلاقی، رفتار اخلاقی، خلاقیت و نوآوری به بررسی رابطه میان این مفاهیم و نحوه تأثیرگذاری آنها بپردازد. مسأله اصلی این پژوهش، تأثیر رهبری اخلاقی بر نوآوری و رفتار اخلاقی با استفاده از متغیرهای میانجی می باشد. پژوهش حاضر از لحاظ هدف، کاربردی و از نظر نحوه گردآوری داده ها مشابه تحقیقات توصیفی- پیمایشی است. جامعه مورد نظر کارکنان بانک ملی مشهد بوده و داده های مورد استفاده از ۱۸۶ نفر از کارکنان بانک ملی جمع آوری شده و جهت تحلیل یافته ها و تایید الگوی پژوهش از الگوسازی معادلات ساختاری بهره گرفته شده است. نتیجه پژوهش گویای آن است که رهبری اخلاقی به صورت مثبت و معنی داری بر نوآوری و رفتار اخلاقی تأثیرگذار بوده است. همچنین نتیجه تحقیق حاکی از این است که گر چه رهبری اخلاقی بر رفتار اخلاقی موثر است اما شدت این تأثیر گذاری از طریق جو اخلاقی بیشتر است. علاوه بر این، رهبری اخلاقی بر نوآوری موثر است اما شدت این تأثیر گذاری از طریق خلاقیت افزایش نیافته است بلکه از طریق جو اخلاقی افزایش یافته است.

## کلید واژه ها

رهبری اخلاقی، جو اخلاقی، رفتار اخلاقی، خلاقیت، نوآوری

E-mail: abbas33@um.ac.ir

۱- استادیار گروه حسابداری دانشگاه فردوسی مشهد

E-mail: mehdi.salehi@um.ac.ir

۲- استادیار گروه حسابداری دانشگاه فردوسی مشهد

۳- دانشجوی دوره دکتری حسابداری دانشگاه فردوسی مشهد و عضو هیات علمی موسسه آموزش عالی

E-mail: behmanesh435@yahoo.com

عطار (نویسنده مسئول)

پذیرش نهایی ۱۳۹۴/۹/۲۱

تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۵/۱۵

## طرح مسأله

اخلاق و رفتارهای اخلاقی در محیط‌های کار در کنار موج توجهات جدی اغلب جوامع دنیا در آغازین سالهای هزاره سوم میلادی به ارزشهای اخلاقی در میان اندیشمندان و صاحب نظران حوزه های مختلف علوم از جمله جامعه شناسی، روان شناسی، انسان شناسی و حتی علوم تجربی و پزشکی، نظریات و پژوهش‌های زیادی را به خود اختصاص داده است (Trevino, 2006, 952). علی رغم اینکه از نظر علمی، نظریه پردازی در باب اخلاق کاری در گذشته توسط فلاسفه آغاز گشته و تا اندازه ای قدمتی طولانی دارد، ولی بررسیهای علمی دقیق در این حوزه، طی سالهای اخیر از طرف دانشمندان علوم اجتماعی و علوم انسانی دنبال شده است. تلاشهای این دانشمندان برای تبیین نحوه وقوع رفتارهای اخلاقی و غیر اخلاقی در سازمانها و محیطهای کار منجر به بسط و گسترش نظریات و شواهد علمی گشته که در بسیاری از آنها رهبران و مدیران به عنوان کسانی معرفی شده اند که به طور جدی می توانند فراوانی و شدت رفتارهای اخلاقی و غیر اخلاقی کارکنان را تحت تاثیر قرار دهند (Grojean, 2004, 224). تاکیدات مورد نظر اندیشمندان یاد شده در مفهومی به نسبت نوین تحت عنوان رهبری اخلاقی به اجماع قابل توجهی رسیده است. این نوع رهبری این چنین تعریف شده است: رهبری مبتنی بر سلوک یا رفتار مناسب هنجاری از طریق اقدامات، اعمال شخصی و روابط بین فردی و ارتقاء این سلوک و رفتارها در پیروان خود از طریق روابط دو سویه، تقویت کارکنان و تصمیم گیری (Brown, 2005, 121). در رهبری اخلاقی، بر دو بعد ویژگیها و مشخصه های اخلاقی در رهبری مشتمل بر صداقت، درستی، علاقه به دیگر افراد و انسانها، عدالت و اعتماد متقابل و تاثیر رهبران اخلاق گرا بر پیروان خود از طریق فرایند های یادگیری اجتماعی تاکید ویژه ای می شود. بهر حال، دیدگاههای موجود در باب نحوه تاثیر مدیران و رهبران در سازمانها از دو مکتب فکری مسلط در این باره تاثیر زیادی پذیرفته اند. در دیدگاه اول چنین تاکید شده که به صرف اینکه مدیران در سطوح بالای سازمان و در جایگاه قدرت و تصمیم گیری قرار دارند، آنها را مستعد تاثیر بر کارکنان تحت امر آنها می کند. در دیدگاه دوم مدیران یا سرپرستان نه به صرف اینکه در جایگاه مدیریت قرار دارند، بلکه به واسطه مجاورت با کارکنان و صمیمیت در روابط است که باعث می شوند آنها به عنوان الگوی اخلاقی انتخاب شوند (Barney, 2005, 947). در یک جمع بندی اولیه، رهبری اخلاقی از طریق ساز و کارهای چندی، علی رغم این که دوران نو باوگی خود را سپری می کند با رفتارهای مثبت و منفی چندی در کارکنان دارای رابطه است (پاداش، ۱۳۸۹). زمانی که افراد در محیط کاری خود به امور شغلی و کاریشان علاقه مند باشند تمامی سعی و تلاش خود را برای انجام کار به نحو احسن انجام می دهند و در این راه از ابداع شیوه ها و روشهای جدید کار نیز استفاده خواهند

کرد که این امر می تواند منجر به خلاقیت و نوآوری در کارها گردد (Gumusluoglu, 2009, 465). شواهد پژوهشی زیادی وجود دارد که نشان می دهد سبک رهبری مدیران و سرپرستان زمینه ساز انگیزش برای نوآوری است (Oldham, 1996, 630). در تحقیق حاضر و بر اساس پیشینه پژوهش متغیر هایی که می تواند با رهبری اخلاقی رابطه داشته باشد خلاقیت، نوآوری، جو اخلاقی و رفتار اخلاقی می باشد.

### مبانی نظری و پیشینه تحقیق

#### رهبری اخلاقی

رهبری یکی از ضرورت‌های اصلی برای انجام فعالیت‌های بسیاری از سازمان‌های امروزی است، به ویژه اینکه رسوایی های اخلاقی اخیر در زمینه کسب و کار اهمیت سوالاتی را درباره نقش رهبری در شکل گیری رفتار اخلاقی افزایش داده است. یکی از رویکردهای جدید رهبری که بسیار مورد توجه قرار گرفته است و ضعفها و مشکلات مدل‌های سنتی رهبری را بر طرف نموده رویکرد رهبری اخلاقی است که در دهه پایانی قرن بیستم به طور جدی در ادبیات رهبری و مدیریت وارد شده است (نصر اصفهانی، ۱۳۹۲، ۱۰۸). ضرورت توجه به رهبری اخلاقی از آنجا ناشی می شود که نتایج مثبت رهبری اخلاقی برای سازمانها ثابت شده است. مقتضای این نوع رهبری، توسعه استانداردهای اخلاقی برای کنترل رفتار کارکنان و اجرای موثر استانداردهای اخلاقی در رفتار آنان است (Yilmaz, 2010, 3951). رهبران از طریق رفتار اخلاقی، اعتماد و وفاداری پیروان شان را به دست می آورند، اهمیت اخلاقیات را به زیر دستان منتقل می کنند، از پاداش و تنبیه برای تشویق رفتار مطلوب بهره می گیرند و به اعتقاد براون این نوع رهبری تاثیر مثبتی بر رضایت کارکنان دارد (Brown, 2007, 147).

#### رهبری اخلاقی، خلاقیت و نوآوری

منطق نظری رابطه بین رهبری اخلاقی و نوآوری در این واقعیت نهفته است که وقتی سرپرستان و مدیران با رعایت معیارهای ارزشی و اخلاقی با کارکنان خود رفتار کنند کارکنان در درجه اول احساس می کنند که با آنها منصفانه برخورد شده و در درجه بعدی نیز رهبران اخلاق مدار بر ارزشهای مشترک مورد پذیرش انسان در محیط کار تاکید می کنند. این ارزشهای مشترک چشم اندازی را برای دستیابی به اهداف سازمان فراهم می کنند که نه تنها برای کارکنان مفید بلکه مطلوب نیز هست. کارکردهای مطرح برای هر یک از این دو پدیده یعنی احساس برخورد منصفانه و برقراری اهدافی مبتنی بر ارزشهای اخلاقی و انسانی مشترک به نظر می رسد که چیزی جز انگیزش درونی برای نوآوری نباشد (miechie, 2005, 443). در یک فرایند زنجیره ای پس از تقویت انگیزش برای نوآوری، سطح خلاقیت نیز به طور طبیعی بالا می

رود ( gumusluoglu, 2009, 466 ).

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

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

### خلاقیت و نوآوری

خلاقیت به معنای توانایی ترکیب ایده‌ها در یک روش منحصر به فرد یا ایجاد پیوستگی غیر معمول بین ایده‌ها است. خلاقیت شامل بهره‌گیری از توانایی ذهنی و کنجکاوی یک فرد در برخی زمینه‌ها، به همراه ایجاد یا کشف چیزی جدید به عنوان یک نتیجه می‌باشد. نوآوری عبارت از فرایند اخذ ایده خلاق و تبدیل آن به محصول، خدمات و روشهای جدید عملیات می‌باشد. نوآوری به معنای تغییر است و سازمانها باید همیشه نوآوری را حمایت کنند و اگر در این امر موفق باشند سازمانهایی با ثبات خواهند بود (آقایی، ۲۵، ۱۳۸۵ و ۲۶).

خلاقیت که تقریباً در هر شغل در سطوح مختلف مورد نیاز است در بین انواع مشاغل و صنایع، مهم و با ارزش است. خلاقیت، مشارکتهای غیر معمول و منحصر به فرد نسبت به سازمان را فراهم می‌کند و منجر به موفقیت شرکتها، رضایت کارکنان، رفاه اقتصادی و توسعه اجتماعی می‌شود. با توجه به تعریفی که اشاره به ایجاد ایده‌های جدید و مفید در مورد محصولات، خدمات، فرآیندها، شیوه‌های مدیریت، مدل‌های کسب و کار و استراتژی‌های رقابتی دارد. (Muceldili, 2013, 675) خلاقیت دارای دو عنصر اصلی است: جدید بودن و مفید بودن. جدید بودن بر تازگی و نو بودن و مفید بودن بر اجرا و ارزش تاکید دارد. مطالعات نشان داده‌اند که افراد خلاق، دارای نوآوری بیشتری هستند و خلاقیت کارکنان نقش مهمی در نوآوری سازمانی دارد (Hirst, 2011, 627). علاوه بر این، یوان در ۲۰۱۰ تاکید کرد که ایجاد ایده‌های خلاقانه، جزئی از نوآوری است (Yuan, 2010, 327). بر طبق نظر بیر در ۲۰۱۲ خلاقیت، اولین مرحله نوآوری بوده و اساس و بنیاد نوآوری را ارائه می‌دهد (Baer, 2012, 1107).

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

### رهبری اخلاقی و جو اخلاقی

در مورد میزان وقوع رفتارهای غیراخلاقی که در سازمانها رخ می‌دهند آمار نگران‌کننده‌ای انتشار یافته است. در تلاش برای کاهش رفتارهای غیراخلاقی در سازمانها، دانشمندان به طور فزاینده‌ای به نقش رهبری علاقه مند هستند (Brown, 2006, 602). رهبری اخلاقی، نشان دادن رفتار هنجاری مناسب از طریق اقدامات فردی، روابط بین فردی و ترویج چنین رفتارهایی در پیروان است که از طریق ارتباطات دوطرفه، تقویت و تصمیم‌گیری امکانپذیر

خواهد بود (Brown, 2005, 122) مفهوم رهبری اخلاقی دارای دو جنبه اصلی است:

(۱) جزء شخص اخلاقی (به عنوان مثال صداقت، نگرانی در مورد دیگران، عدالت، امانت) و

(۲) جزء مدیر اخلاقی (به عنوان مثال برقراری ارتباط، دادن پاداش و مجازات کردن با تاکید بر استانداردهای اخلاقی، نقش مدل رفتار اخلاقی). رهبران اخلاقی برای سازمان مجموعه ای از روش ها، سیاست ها و شیوه های اخلاقی را فراهم می کنند که این کار نمایش رفتارهای اخلاقی و کاهش احتمال رخ دادن سوء رفتار<sup>۱</sup> در کارکنان را تسهیل می نماید. رهبران بر سیاست و شیوه های سازمانی تاکید می کنند، آنها را به کارکنان معرفی کرده و در واقع بر جو ادراک شده کارکنان اثر می گذارند. جو اخلاقی به عنوان برداشتهای غالبی از روال عادی سازمان دارای محتوای اخلاقی یا جنبه هایی از جو شغلی تعیین کننده عوامل تشکیل دهنده رفتار اخلاقی در محیط کار تعریف شده است (Victor, 1988, 120). بندورا در نظریه یادگیری اجتماعی اثرات رهبری اخلاقی بر جو اخلاقی را توضیح داده است. نظریه یادگیری اجتماعی اصل را بر این قرار می دهد که افراد روش های مناسب عمل کردن را از طریق فرایند مدل سازی نقش یعنی از طریق مشاهده رفتار دیگران یاد می گیرند. این نظریه نشان می دهد که به احتمال زیاد افراد به رفتارهای نقش مدلی که معتبر و جذاب باشد بیشتر توجه کرده و رفتارهای آن را تقلید می نمایند. در سازمان ها اغلب رهبران برای رفتارهای هنجاری به عنوان مدل‌هایی مشروع در نظر گرفته می شوند. علاوه بر مشاهده مستقیم، کارکنان به دلیل اینکه سرپرستان جهت بررسی کردن رفتارهای اخلاقی و غیر اخلاقی و دادن پاداش و تنبیه کردن افراد قدرت دارند، تحت تاثیر سرپرستان خود نیز قرار می گیرند. (Bandura, 1986, 52)

فرضیه ۴: بین رهبری اخلاقی و جو اخلاقی ارتباط معنادار مثبت وجود دارد.

### جو اخلاقی و رفتار اخلاقی

در حالی که سازمانها دربرگیرنده جوهایی متعددی هستند، جو اخلاقی برای سازمانها مهم بوده و بر رفتار اخلاقی کارکنان مؤثر است. جو اخلاقی سازمان در برگیرنده ادراک از درست و اشتباه در محیط کاری سازمان بوده و هنجارهایی را برای پذیرش و عدم پذیرش رفتارهای سازمانی ارائه می نمایند. مدیران ارشد در ایجاد جو اخلاقی سازمان نقش کلیدی ایفا می نمایند و در صورتی که کدهای اخلاقی درست تدوین نشده باشد و بر اجرای صحیح آن نظارت صورت نپذیرد، رفتار غیر اخلاقی در سازمان بروز می کند (رحیم نیا، ۲، ۱۳۹۰). کدهای اخلاقی نقش اساسی در تصمیم گیری اخلاقی کارکنان دارند و نوعا نقش و انتظارات فراسازمانی را معرفی نموده و از آنها به عنوان راهکاری برای ارتقاء جو اخلاقی سازمان یاد می شود

(McDonald, 1999,92). سطوح بالای رفتار اخلاقی در سازمانهایی که هنجارهای اخلاقی در آن مصوب شده و به اجرا درمی آیند ملاحظه گردیده و هنگامی که این هنجارها بخشی از دانش کارکنان سازمان گردند بر تصمیم‌گیریهای اخلاقی کارکنان تأثیرگذار بوده و نتیجه اینگونه تصمیمات بر اخلاقی تر شدن جو سازمان مؤثر است. خط مشی های سازمان نیز بر فرصتهای فردی جهت غیر اخلاقی بودن و جو اخلاقی سازمان مؤثرند. اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن تصمیمات به صورت مستقیم از اهداف و سیاستهای سازمانی نشأت می‌گیرند (رحیم نیا، ۲۰۱۳۹۰) مطالعات ویکتور (۱۹۸۸) در باب جو اخلاقی بیان می‌دارد که جوهای مختلف سازمان ممکن است با رفتار اخلاقی و عملکرد سازمانی در ارتباط باشند (Victor, 1988, 105)

فرضیه ۵: بین جو اخلاقی و رفتار اخلاقی ارتباط معنادار مثبت وجود دارد.

### رهبری اخلاقی و رفتار اخلاقی

رهبری اخلاقی ممکن است نه تنها با جو اخلاقی سازمان، بلکه با رفتار اخلاقی کارکنان نیز مرتبط باشد (Lu, 2013). استید (۱۹۹۰) نشان داد که مدیران و سرپرستان رده بالای سازمان به عنوان یک عامل مهم بر رفتار اخلاقی کارکنان تأثیر گذار می‌باشند. Stead, (1990, 240) رهبران اخلاقی دارای ویژگی‌های فردی مثبت هستند و از طریق مدیریت فعالانه رفتار اخلاقی به دنبال تحت تأثیر قرار دادن کارکنان خود هستند. رهبری اخلاقی عبارت از رفتار تنظیم شده در روابط شخصی درون سازمان که می‌تواند رفتار اخلاقی کارکنان را تقویت کند. یک رهبر اخلاقی می‌تواند از طریق مبادله عاطفی - اجتماعی<sup>۱</sup> بر کارکنان تأثیر گذار باشد. مبادله عاطفی - اجتماعی رفتاری است که اعتماد را بین رهبران و کارکنان ایجاد می‌کند. کارکنان هنگامی که مدیر با آنها منصفانه برخورد می‌کند و اعتقاد دارند که رفتار مدیر به نفع سازمان است تمایلی به رفتار غیر اخلاقی ندارند (Lu, 2013,66). دیکسون در سال ۲۰۰۱ نشان داد که رفتارهای اخلاقی سرپرستان می‌تواند بر رفتار اخلاقی کارکنان تأثیر گذار باشد (Dickson, 2001, 202). براون در سال ۲۰۰۶ نشان داد که رهبران از طریق ارتباط مداوم با کارکنان توانایی تقویت رفتارهای اخلاقی در آنها را دارند (Brown, 2006,600). البوم در سال ۲۰۰۶ نشان داد که اغلب مفاهیم و رفتارهای اخلاقی کارکنان می‌تواند از طریق آموزشهای اخلاقی سرپرستان تغییر کند (Albaum, 2006, 315).

فرضیه ۶: بین رهبری اخلاقی و رفتار اخلاقی ارتباط معنادار مثبت وجود دارد.



## جو اخلاقی و نوآوری

کارکنان با جو اخلاقی حاکم بر سازمان ممکن است احساس افتخار به سازمان خود داشته باشند. توماس و دیگران در ۲۰۰۴ یادآور می‌شوند کارکنانی که در یک سازمان اخلاقی کار می‌کنند افتخار زیادی به سازمان خود می‌کنند زیرا آنها معتقدند که دارای یک مزیت رقابتی در بازار هستند. علاوه بر این، کارکنان ممکن است زمانی که به یک سازمان اخلاقی تعلق دارند دارای خلق و خوی مثبت باشند و حالات مثبت، حل خلاقانه مشکلات را تسهیل می‌کند. آیسن در ۱۹۸۷ نشان داد که این حالات مثبت منجر به افزایش توانایی کارکنان در حل خلاقانه مشکلات می‌گردد. با توجه به این که توانایی حل خلاقانه مشکلات به عنوان پیش‌بینی کننده نوآوری محصول و خدمات است انتظار می‌رود که جو اخلاقی با نوآوری ارتباط مثبتی داشته باشد (Choi, 2013, 1260).

فرضیه ۷: بین جو اخلاقی و نوآوری ارتباط معنادار مثبت وجود دارد.

## جو اخلاقی به عنوان متغیر میانجی

متغیر میانجی متغیری است که تاثیر متغیر مستقل بر متغیر وابسته را تحت تاثیر قرار می‌دهد. برای بررسی اثرات غیر مستقیم متغیر مستقل بر متغیر وابسته از طریق متغیر میانجی ضرورت دارد تا شروط زیر ابتدا برقرار باشد. **شروط اول** این که معناداری رابطه بین متغیر مستقل و میانجی تأیید شود و **شروط دوم** تأیید معناداری رابطه بین متغیر میانجی و متغیر وابسته می‌باشد. سپس در صورت برقرار بودن شروط بالا ضریب مسیر رابطه غیر مستقیم، از ضرب بین ضریب مسیر رابطه بین متغیر مستقل با میانجی و ضریب مسیر رابطه بین متغیر میانجی با متغیر وابسته بدست می‌آید.

فرضیه ۸: رهبری اخلاقی از طریق جو اخلاقی بر رفتار اخلاقی تاثیر دارد.

فرضیه ۹: رهبری اخلاقی از طریق جو اخلاقی بر نوآوری تاثیر دارد.

## روش تحقیق

در این پژوهش ابتدا به توصیف آماری داده‌های حاصل از اجرای پرسشنامه پرداخته شده و سپس فرضیه‌های مطرح‌شده مورد آزمون قرار گرفته است. به منظور توصیف داده‌ها از نرم افزار SPSS استفاده شده و در سطح استنباطی برای بررسی فرضیه‌ها از آزمون کولموگروف اسمیرنوف، تحلیل عاملی تأییدی و معادلات ساختاری<sup>۱</sup> (SEM) با استفاده از نرم افزار لیزرل<sup>۲</sup> استفاده شده است. جامعه آماری این پژوهش شامل ۱۸۲۲ نفر کارکنان بانک ملی مشهد بوده که تعداد ۱۷۷

1 . Structural Equation Model: SEM10

2- Lisrel11

پرسشگر به عنوان نمونه لازم بود اما تعداد ۱۸۶ پرسشنامه دریافت و مورد تحلیل قرار گرفت.

### بررسی توصیفی متغیرها

در این بخش شاخص‌های توصیفی مربوط به هر یک از متغیرهای پرسشنامه شامل رفتار اخلاقی، جو اخلاقی، نوآوری، رهبری اخلاقی و خلاقیت که هر یک توسط سؤالاتی مورد سنجش قرار گرفته است، بررسی می‌گردد. جدول زیر اطلاعاتی در مورد شاخص‌های توصیفی این متغیرها ارائه می‌کند.

جدول ۱- شاخص‌های توصیف داده‌ها برای متغیرها (N=186)

متغیرها	شماره سؤالات	میانگین ابعاد	میانگین	انحراف معیار
رفتار اخلاقی	۱	۱/۳۸۹	۱/۳۴۴	۰/۸۵۱
	۲		۱/۲۷۴	۰/۵۶۵
	۳		۱/۲۴۷	۰/۵۸۲
	۴		۱/۳۰۷	۰/۸۱۷
	۵		۱/۸۶۰	۰/۹۸۲
	۶		۱/۵۲۷	۰/۷۹۳
	۷		۱/۱۶۱	۰/۴۹۴
جو اخلاقی	۸	۳/۴۶۹	۳/۹۱۴	۱/۰۴۱
	۹		۳/۹۱۴	۱/۰۲۶
	۱۰		۳/۸۶۰	۰/۸۵۹
	۱۱		۳/۷۱۵	۰/۹۲۴
	۱۲		۲/۴۶۸	۱/۱۱۶
	۱۳		۲/۱۲۴	۱/۰۳۵
	۱۴		۴/۱۶۱	۰/۸۳۶
	۱۵		۳/۵۹۷	۰/۹۵۵
نوآوری	۱۶	۳/۲۹۱	۳/۵۹۷	۰/۹۴۴

۱/۰۲۱	۳/۹۷۳		۱۷	
۰/۹۶۵	۳/۴۶۲		۱۸	
۰/۸۷۴	۳/۶۲۹		۱۹	
۰/۹۸۴	۲/۶۳۴		۲۰	
۱/۰۹۸	۲/۹۸۴		۲۱	
۱/۰۸۹	۳/۱۱۸		۲۲	
۱/۰۱۱	۲/۸۹۸		۲۳	
۰/۹۶۰	۳/۳۲۳		۲۴	
۱/۰۸۳	۲/۸۷۱	۳/۳۳۸	۲۵	رهبری اخلاقی
۰/۹۲۳	۳/۳۷۶		۲۶	
۱/۰۷۲	۳/۱۸۸		۲۷	
۱/۱۶۹	۱/۱۶۹		۲۸	
۰/۹۰۲	۳/۶۴۵		۲۹	
۱/۰۰۴	۳/۵۲۷		۳۰	
۱/۰۹۰	۱/۰۹۰		۳۱	
۱/۰۰۵	۳/۴۰۳		۳۲	
۰/۸۴۱	۴/۳۲۸	۳/۸۹۴	۳۳	خلاقیات
۰/۷۲۰	۳/۹۷۹		۳۴	
۰/۵۵۱	۴/۲۶۳		۳۵	
۱/۱۵۹	۲/۸۶۰		۳۶	
۰/۸۰۰	۴/۱۴۰		۳۷	
۰/۹۲۱	۳/۸۵۵		۳۸	
۰/۹۲۴	۳/۷۱۵		۳۹	
۱/۰۰۵	۴/۰۱۶		۴۰	

طبق تحلیل نتایج جدول فوق، متغیر "خلاقیت" با میانگین ۳/۸۹۴ از میان دیگر متغیرها بالاترین میانگین را داشته و حاکی از آن است که این متغیر نسبت به دیگر متغیرها در شرایط مطلوبتری قرار دارد. از طرف دیگر متغیر "رفتار اخلاقی" با میانگین ۱/۳۸۹ کمترین میانگین را به خود اختصاص داده است.

### آزمون کولموگروف - اسمیرنوف

با استفاده از آزمون کولموگروف-اسمیرنوف نرمال بودن متغیرهای پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد و در صورت برقرار بودن این شرط از روش نسبت درستنمایی<sup>۱</sup> در معادلات ساختاری استفاده می‌گردد. نتایج این آزمون در جدول زیر آمده است.

جدول ۲- نتایج آزمون کولموگروف-اسمیرنوف

متغیرها	آماره Z	سطح معناداری	نتیجه
رفتار اخلاقی	۱/۹۹۲	۰/۰۸۹	نرمال است
جو اخلاقی	۱/۴۷۶	۰/۱۰۸	نرمال است
نوآوری	۱/۵۹۱	۰/۰۸۱	نرمال است
رهبری اخلاقی	۱/۱۹۸	۰/۱۱۳	نرمال است
خلاقیت	۱/۴۲۹	۰/۳۵۱	نرمال است

با توجه به اینکه سطح معناداری آزمون در تمام متغیرها بالاتر از ۰/۰۵ می‌باشد، ادعای نرمال بودن متغیرهای پژوهش پذیرفته شده و می‌توان از روش نسبت درستنمایی در مدل سازی معادلات ساختاری استفاده کرد.

### سنجش پایایی پرسشنامه

پایایی یا قابلیت اعتماد، یکی از ویژگی‌های فنی ابزار اندازه‌گیری است. مفهوم یاد شده با این امر سر و کار دارد که ابزار اندازه‌گیری در شرایط یکسان تا چه اندازه نتایج مشابهی به دست می‌دهد. دامنه ضریب قابلیت اعتماد بین صفر تا یک می‌باشد و هر چه این ضریب به سمت یک میل کند از پایایی بیشتری برخوردار است. در این پژوهش به منظور تعیین پایایی آزمون از روش آلفای کرونباخ استفاده شده است. اگر مقدار آلفا بیشتر از ۰/۷ باشد بیانگر پایایی خوب و مقادیر کمتر از ۰/۶ نامطلوب می‌باشد. با توجه به اینکه آلفای کرونباخ در تمامی متغیرهای پرسشنامه بیشتر از ۰/۷ می‌باشد بنابراین می‌توان گفت پرسشنامه از پایایی خوبی برخوردار است.

<sup>۱</sup> . Maximum likelihood

جدول ۳- نتایج پایایی پرسشنامه

متغیرها	تعداد سوالات	آلفای کرونباخ
رفتار اخلاقی	۷	۰/۷۷۹
جو اخلاقی	۸	۰/۷۲۲
نوآوری	۹	۰/۷۳۳
رهبری اخلاقی	۸	۰/۹۲۱
خلاقیات	۸	۰/۷۳۷
کل	۴۰	۰/۸۵۰

### مدل یابی معادله ساختاری

مدل یابی معادلات ساختاری، یک تکنیک چند متغیری بسیار کلی از خانواده رگرسیون چند متغیری است. مدل یابی معادلات ساختاری یک رویکرد جامع برای آزمون فرضیه‌هایی درباره روابط متغیرهای مشاهده شده و مکنون است. کاربرد اصلی آن در موضوعات چند متغیره ای است که نمی توان آنها را به شیوه دو متغیری با در نظر گرفتن هر یک متغیر مستقل با یک متغیر وابسته انجام داد. توانمندی این ابزار در ارزیابی همزمان انواع مختلف ارتباط بین متغیرها، آزمون و مقایسه شباهت‌ها و تفاوت‌های بین گروه‌های مختلف شرکت کننده در مطالعه است. جهت ارزیابی مدل معادلات ساختاری شاخص‌های مختلفی وجود دارد که شاخص‌های برازندگی<sup>۱</sup> نامیده می شوند. این شاخص‌ها پیوسته در حال مقایسه، توسعه و تکامل می باشند، اما هنوز درباره حتی یک آزمون بهینه نیز توافق همگانی وجود ندارد. شاخص‌هایی که در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته است، عبارتند از: کای اسکور نسبتی که از تقسیم ساده مقدار کای اسکور بر درجه آزادی مدل محاسبه می شود ( $\chi^2/df$ ). مقدار قابل قبول برای این شاخص مقادیر بین ۱ تا ۳ می‌باشد. شاخص<sup>۲</sup> RMSEA که مدل‌های قابل قبول دارای مقدار کمتر از ۰/۰۸ هستند. همچنین شاخص‌های<sup>۳</sup> AGFI،<sup>۴</sup> GFI،<sup>۵</sup> IFI،<sup>۶</sup> CFI و<sup>۷</sup> NFI که مقدار قابل قبول برای این شاخص‌ها باید بزرگتر از ۰/۹ باشد. همچنین برای بررسی قابلیت اطمینان عوامل

1. Fitting indexes

2 . Root mean squared error of approximation

3 . Adjusted Goodness of Fit Index

4 . Goodness – for- fit index

5 . Incremental Fit Index

6 . Comparative Fit Index

7 . Normal Fit Index

و ابعاد پرسشنامه از میانگین واریانس استخراج شده<sup>۱</sup> (AVE) استفاده می‌شود که این مقدار از مجذور بارهای عاملی استاندارد شده تقسیم بر تعداد سوالهای هر عامل بدست می‌آید و در صورتی که از ۰/۵ بیشتر باشد مدل مناسب است. همچنین بارهای عاملی بزرگتر یا مساوی ۰/۷ نشان دهنده مناسب بودن ساختارهای عاملی جهت اندازه‌گیری ابعاد مورد مطالعه در مدل می‌باشد.

لازم به ذکر است که جهت بررسی معناداری مدل از مقادیر آماره (t) استفاده می‌شود که اگر بزرگ تر از ۱/۹۶ یا کوچکتر از ۱/۹۶- باشند، در سطح اطمینان ۹۵٪ معنی دار خواهند بود.

### تحلیل عاملی تأییدی<sup>۲</sup>

مهمترین مرحله در تجزیه و تحلیل آماری در معادلات ساختاری ارزیابی برازش مدل داده-ها است که برای این منظور از تحلیل عاملی تأییدی استفاده می‌شود. تحلیل عاملی تأییدی قبل از انجام تحلیل مسیر انجام می‌شود و در آن به بررسی این موضوع پرداخته می‌شود که آیا سوالات انتخاب شده ساختارهای عاملی مناسبی را جهت اندازه‌گیری ابعاد مورد مطالعه در مدل تحقیق فراهم می‌آورند.

این پژوهش بر اساس پرسشنامه ای با ۴۰ سوال و در قالب یک متغیر مستقل "رهبری اخلاقی" و چهار متغیر وابسته "خلاقیت"، "جو اخلاقی"، "نوآوری" و "رفتار اخلاقی" می‌باشد که همه این متغیرها مکنون (نهفته) هستند و با استفاده از تحلیل عاملی، معادلات اندازه‌گیری مربوط به آنها مشخص می‌شود. نتایج تحلیل عاملی تأییدی در جدول زیر ارائه شده است.

جدول ۴- نتایج تحلیل عاملی تأییدی متغیرها

متغیرها	شماره سوالات	بار عاملی	آماره T	بار عاملی استاندارد شده	AVE
رفتار اخلاقی	۱	۰/۷۱	۱/۹۹	۰/۶۹	۰/۵۰۴
	۲	۰/۷۳	۶/۴۵	۰/۷۶	
	۳	۰/۷۲	۷/۴۹	۰/۷۸	
	۴	۰/۷۵	۷/۸۹	۰/۷۲	
	۵	۰/۷۲	۵/۹۵	۰/۷۱	
	۶	۰/۷۱	۵/۷۸	۰/۶۸	
	۷	۰/۷۲	۶/۹۸	۰/۶۲	

1. Average Variance Extracted
2. Confirmatory Factor Analysis

۰/۵۰۲	۰/۷۴	۱/۹۸	۰/۷۲	۸	جو اخلاقی
	۰/۷۸	۴/۳۲	۰/۷۵	۹	
	۰/۷۳	۴/۳۴	۰/۷۲	۱۰	
	۰/۷۳	۵/۱۲	۰/۷۰	۱۱	
	۰/۷۵	۴/۸۸	۰/۷۳	۱۲	
	۰/۷۹	۵/۰۶	۰/۷۶	۱۳	
	۰/۷۵	۴/۱۴	۰/۷۷	۱۴	
	۰/۷۸	۳/۹۷	۰/۷۰	۱۵	
۰/۵۹۱	۰/۸۸	۲/۲۱	۰/۷۵	۱۶	نوآوری
	۰/۶	۸/۰۲	۰/۸۰	۱۷	
	۰/۷۳	۸/۴۲	۰/۸۳	۱۸	
	۰/۸۴	۷/۴۰	۰/۷۱	۱۹	
	۰/۶۵	۶/۷۲	۰/۷۰	۲۰	
	۰/۷۱	۵/۷۸	۰/۷۵	۲۱	
	۰/۶۲	۵/۷۴	۰/۷۴	۲۲	
	۰/۶۶	۵/۰۸	۰/۷۳	۲۳	
۰/۵۰۹	۰/۶۵	۳/۱۶	۰/۷۴	۲۴	رہبری اخلاقی
	۰/۷۳	۱۰/۶۹	۰/۷۵	۲۵	
	۰/۷۰	۱۲/۹۲	۰/۷۴	۲۶	
	۰/۷۱	۱۶/۷۸	۱/۰۰	۲۷	
	۰/۶۸	۱۴/۶۷	۱/۰۱	۲۸	
	۰/۷۳	۱۴/۳۵	۰/۷۷	۲۹	
	۰/۸۴	۱۰/۳۶	۰/۷۸	۳۰	
	۰/۶۶	۱۰/۰۱	۰/۷۲	۳۱	
۰/۵۰۲	۰/۶۴	۱۱/۴۸	۰/۷۴	۳۲	خلافت
	۰/۶۶	۲/۰۳	۰/۷۷	۳۳	
	۰/۶۸	۳/۴۸	۰/۷۲	۳۴	
	۰/۷۲	۲/۴۶	۰/۷	۳۵	
	۰/۶۷	۲/۶۱	۰/۷۶	۳۶	

	۰/۷۱	۵/۸۱	۰/۷۸	۳۷
	۰/۷۸	۵/۳۱	۰/۷۸	۳۸
	۰/۷۴	۶/۵۹	۰/۷۲	۳۹
	۰/۷	۵/۴۳	۰/۷۴	۴۰

چنانچه از جدول فوق مشاهده می شود اکثر بارهای عاملی مربوط به سوالات پرسشنامه برابر یا بیشتر از ۰/۷ است و مقدار آماره t در تمام موارد از ۱/۹۶ بزرگتر می باشد و همچنین مقادیر AVE بدست آمده برای هر یک از متغیرها از ۰/۵ بیشتر می باشد بنابراین می توان نتیجه گرفت که سوالات انتخاب شده ساختارهای عاملی مناسبی را جهت اندازه گیری متغیرها و ابعاد مورد مطالعه در مدل تحقیق فراهم می کنند. همچنین شاخص های برازش مدل نیز تأیید کننده این نتیجه می باشند که در جدول زیر نشان داده شده اند. با توجه به این جدول، مقدار RMSEA برابر با ۰/۰۲۹ می باشد و با توجه به اینکه کمتر از ۰/۰۸ است نشان می دهد میانگین مجذور خطاهای مدل مناسب است و مدل قابل قبول می باشد. همچنین مقدار کای دو به درجه آزادی (۷۳۳/۱۹۷۹/۸۶) بین ۱ و ۳ می باشد و میزان شاخص های AGFI، GFI، NFI، IFI و CFI نیز از ۰/۹ بیشتر می باشند که نشان می دهد مدل اندازه گیری متغیرهای تحقیق، مدل مناسبی است.

#### جدول ۵- شاخص های برازش

$\chi^2/df$	RMSEA	NFI	GFI	AGFI	IFI	CFI
۲/۷۰۱	۰/۰۲۹	۰/۹۳	۰/۹۱	۰/۹	۰/۹۲	۰/۹

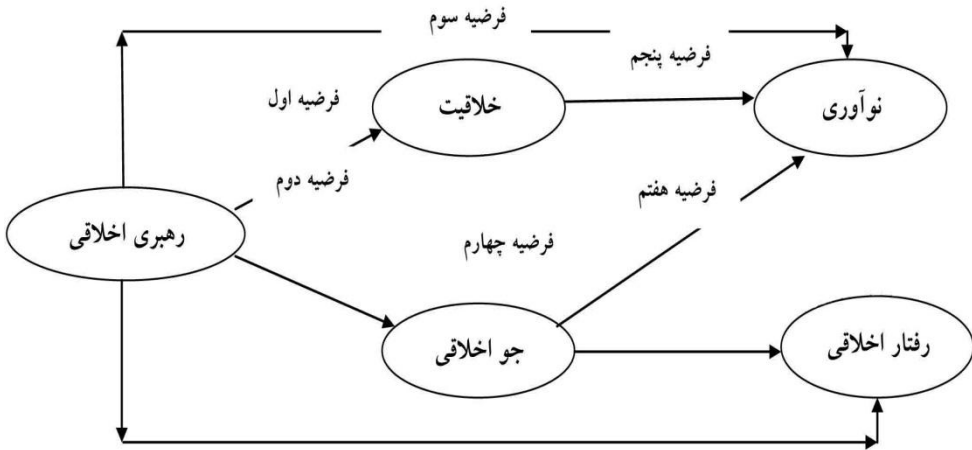
با توجه به تأیید سوالات مربوط به ابعاد پرسشنامه (روایی پرسشنامه)، در قسمت بعد به آزمون و بررسی فرضیه های پژوهش پرداخته می شود.

#### بررسی فرضیات پژوهش

در این قسمت با استفاده از معادلات ساختاری به بررسی فرضیه های پژوهش پرداخته می شود. بر پایه مدل های ساختاری مشخص می شود که کدام متغیرهای مستقل دارای تأثیر بر کدام متغیر وابسته هستند. به این ترتیب با بهره گیری از مدل معادله ساختاری می توان به طور همزمان به ارزیابی کیفیت سنجش متغیرها و مقبولیت اثرات مستقیم و غیر مستقیم و همچنین تعامل های تعریف شده میان متغیرها پرداخت. پژوهش حاضر شامل ۷ فرضیه می باشد که برای آزمون فرضیه ها، یک مدل عاملی مرتبه دوم طراحی گردیده است. مدل های عاملی مرتبه دوم، مدل های عاملی هستند که در آنها عامل های پنهانی که با استفاده از متغیر های مشاهده شده اندازه گیری می شوند، خود تحت تأثیر یک متغیر زیر بنایی تر و به عبارتی متغیر پنهان، قرار

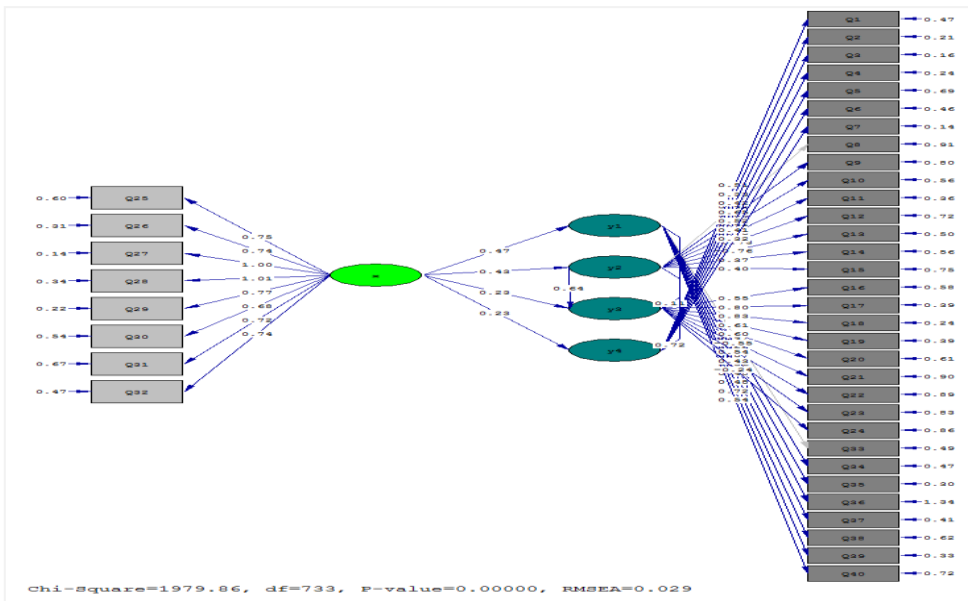


دارند. در این بخش با استفاده از مدل سازی معادله ساختاری به تجزیه و تحلیل و برآورد

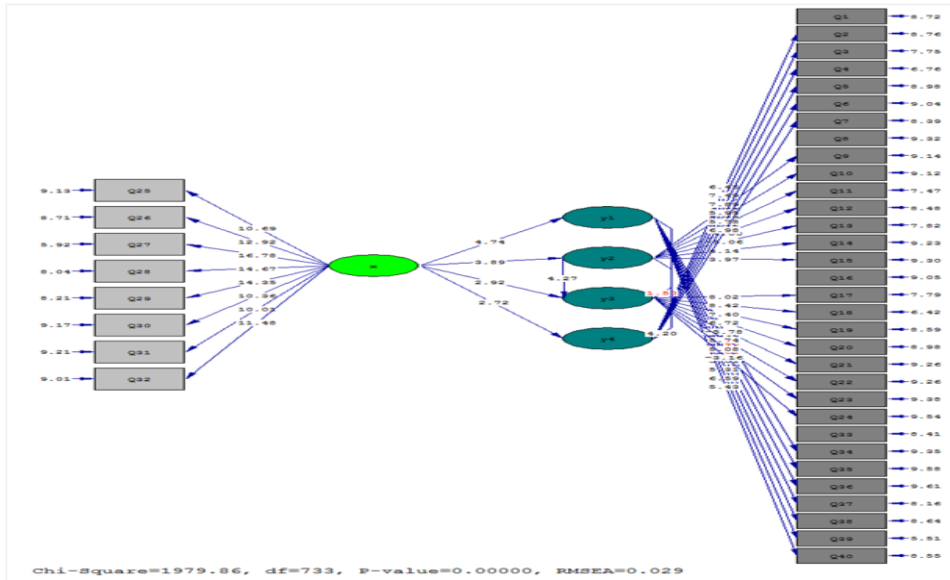


شکل ۱: مدل اصلی تحقیق

نمودارهای ۱ و ۲، مدل معادله ساختاری جهت تبیین فرضیه های پژوهش را به نمایش می گذارد که در آن  $X$ : رهبری اخلاقی،  $y_1$ : خلایق،  $y_2$ : جو اخلاقی،  $y_3$ : نوآوری و  $y_4$ : رفتار اخلاقی



نمودار ۱- نمودار ضرایب عاملی و ضریب مسیر مدل پژوهش



### نمودار ۲- نمودار مقادیر آماره t برای مدل پژوهش

سایر نتایج بدست آمده از مدل برازش شده در جدول زیر نشان داده شده است که با استفاده از نتایج این جدول به آزمون فرضیه‌ها پرداخته می‌شود.

### جدول ۶- نتایج تحلیل عاملی جهت آزمون فرضیه‌ها

آماره t	ضریب مسیر <sup>۱</sup>	رابطه‌های مورد آزمون
۴/۷۴	۰/۴۷	رهبری اخلاقی ← خلاقیت
۳/۸۹	۰/۴۳	رهبری اخلاقی ← جو اخلاقی
۲/۹۲	۰/۲۳	رهبری اخلاقی ← نوآوری
۲/۷۲	۰/۲۳	رهبری اخلاقی ← رفتار اخلاقی
۱/۵۰	۰/۱۱	خلاقیت ← نوآوری
۴/۲۷	۰/۶۴	جو اخلاقی ← نوآوری
۴/۲۰	۰/۷۲	جو اخلاقی ← رفتار اخلاقی

بر اساس نتایج جدول فوق به آزمون فرضیه‌های پژوهش پرداخته می‌شود و مسیرهایی معنی‌دار هستند که مقدار آماره تی (t) آنها بیشتر از ۱/۹۶ یا کوچکتر از ۱/۹۶- باشد.

**آزمون فرضیه اول:** " بین رهبری اخلاقی و خلاقیت رابطه مثبت و معناداری وجود دارد."

طبق جدول ۶ میزان ضریب مسیر میان رهبری اخلاقی و خلاقیت برابر با  $0/47$  است که مقداری مثبت است و همچنین مقدار آماره  $t$  برابر با  $4/47$  است که از عدد  $1/96$  بیشتر می باشد در نتیجه با اطمینان ۹۵ درصد فرضیه صفر رد می شود و بدین مفهوم است که بین رهبری اخلاقی و خلاقیت رابطه مثبت و معناداری وجود دارد و بنابراین فرضیه اول پژوهش تأیید می گردد.

**آزمون فرضیه دوم:** " بین رهبری اخلاقی و جو اخلاقی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد."

طبق جدول ۶، میزان ضریب مسیر میان رهبری اخلاقی و جو اخلاقی برابر با  $0/43$  است که مقداری مثبت است و همچنین مقدار آماره  $t$  برابر با  $3/89$  است که از عدد  $1/96$  بیشتر می باشد در نتیجه با اطمینان ۹۵ درصد فرضیه صفر رد می شود و بدین مفهوم است که بین رهبری اخلاقی و جو اخلاقی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد و بنابراین فرضیه دوم پژوهش تأیید می گردد.

**آزمون فرضیه سوم:** " بین رهبری اخلاقی و نوآوری رابطه مثبت و معناداری وجود دارد."

طبق جدول ۶، میزان ضریب مسیر میان رهبری اخلاقی و نوآوری برابر با  $0/23$  است که مقداری مثبت است و همچنین مقدار آماره  $t$  برابر با  $2/92$  است که از عدد  $1/96$  بیشتر می باشد در نتیجه با اطمینان ۹۵ درصد فرضیه صفر رد می شود و بدین مفهوم است که بین رهبری اخلاقی و نوآوری رابطه مثبت و معناداری وجود دارد و بنابراین فرضیه سوم پژوهش تأیید می گردد.

**آزمون فرضیه چهارم:** " بین رهبری اخلاقی و رفتار اخلاقی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد."

طبق جدول ۶، میزان ضریب مسیر میان رهبری اخلاقی و رفتار اخلاقی برابر با  $0/23$  است که مقداری مثبت است و همچنین مقدار آماره  $t$  برابر با  $2/72$  است که از عدد  $1/96$  بیشتر می باشد در نتیجه با اطمینان ۹۵ درصد فرضیه صفر رد می شود و بدین مفهوم است که بین رهبری اخلاقی و رفتار اخلاقی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد و بنابراین فرضیه چهارم پژوهش تأیید می گردد.

**آزمون فرضیه پنجم:** " بین خلاقیت و نوآوری رابطه مثبت و معناداری وجود دارد."

طبق جدول ۶، میزان ضریب مسیر میان خلاقیت و نوآوری برابر با  $0/11$  است که مقداری مثبت است ولی مقدار آماره  $t$  برابر با  $1/50$  است که از عدد  $1/96$  کمتر می باشد در نتیجه با اطمینان ۹۵ درصد فرضیه صفر تأیید می شود و بدین مفهوم است که بین خلاقیت و نوآوری رابطه معناداری وجود ندارد و بنابراین فرضیه پنجم پژوهش تأیید نمی گردد.

**آزمون فرضیه ششم: " بین جو اخلاقی و نوآوری رابطه مثبت و معناداری وجود دارد."**  
 طبق جدول ۶، میزان ضریب مسیر میان جو اخلاقی و نوآوری برابر با  $0/64$  است که مقداری مثبت است و همچنین مقدار آماره  $t$  برابر با  $4/27$  است که از عدد  $1/96$  بیشتر می باشد در نتیجه با اطمینان ۹۵ درصد فرضیه صفر رد می شود. یعنی بین جو اخلاقی و نوآوری رابطه مثبت و معناداری وجود دارد و فرضیه ششم پژوهش تأیید می گردد.  
**آزمون فرضیه هفتم: " بین جو اخلاقی و رفتار اخلاقی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد."**

طبق جدول ۶، میزان ضریب مسیر میان جو اخلاقی و نوآوری برابر با  $0/72$  است که مقداری مثبت است و همچنین مقدار آماره  $t$  برابر با  $4/20$  است که از عدد  $1/96$  بیشتر می باشد در نتیجه با اطمینان ۹۵ درصد فرضیه صفر رد می شود. یعنی بین جو اخلاقی و رفتار اخلاقی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد و فرضیه هفتم پژوهش تأیید می گردد.  
**آزمون فرضیه هشتم: " رهبری اخلاقی از طریق جو اخلاقی بر رفتار اخلاقی تاثیر دارد."**

این فرضیه به بررسی نقش متغیر میانجی جو اخلاقی، در رابطه بین متغیر مستقل رهبری اخلاقی و متغیر وابسته رفتار اخلاقی می پردازد. برای بررسی اثرات غیر مستقیم متغیر مستقل بر متغیر وابسته ضرورت دارد تا شروط زیر ابتدا برقرار باشد. **شروط اول** این است که معناداری رابطه‌ی بین متغیر مستقل (رهبری اخلاقی) و میانجی (جو اخلاقی) تأیید شود و **شروط دوم** نیز تأیید معناداری رابطه‌ی بین متغیر میانجی (جو اخلاقی) و وابسته (رفتار اخلاقی) می باشد. سپس در صورت برقرار بودن شروط بالا ضریب مسیر رابطه‌ی غیر مستقیم، از ضرب بین ضریب مسیر رابطه بین متغیر مستقل با میانجی و ضریب مسیر رابطه‌ی بین متغیر میانجی با وابسته بدست می آید. با توجه به نتیجه‌ی بدست آمده از آزمون فرضیه دوم مشاهده شد که بین رهبری اخلاقی و جو اخلاقی با ضریب مسیر  $0/43$  رابطه مثبت و معناداری وجود دارد ( زیرا مقدار آماره  $t$  برابر با  $3/89$  است که از عدد  $1/96$  بزرگتر می باشد) همچنین با توجه به نتیجه‌ی بدست آمده از فرضیه هفتم، مشاهده شد که بین جو اخلاقی و رفتار اخلاقی با ضریب مسیر  $0/72$  رابطه‌ی مثبت و معناداری وجود دارد ( زیرا مقدار آماره  $t$  برابر با  $4/20$  است که از عدد  $1/96$  بزرگتر می باشد) بنابراین شروط اول و دوم برقرار است و ضریب مسیر رابطه‌ی غیر مستقیم بین رهبری اخلاقی از طریق متغیر میانجی جو اخلاقی بر رفتار اخلاقی به این صورت محاسبه می شود ( $0/31 = 0/43 \times 0/72$ ) بنابراین می توان گفت رهبری اخلاقی از طریق جو اخلاقی بر رفتار اخلاقی تاثیر دارد و فرضیه‌ی هشتم پژوهش تأیید می گردد.

### آزمون فرضیه نهم: " رهبری اخلاقی از طریق جو اخلاقی بر نوآوری تاثیر دارد."

این فرضیه به بررسی نقش میانجی متغیر جو اخلاقی، در رابطه بین متغیر مستقل رهبری اخلاقی و متغیر وابسته نوآوری می پردازد. با توجه به نتیجه ی بدست آمده از آزمون فرضیه دوم مشاهده شد که بین رهبری اخلاقی و جو اخلاقی با ضریب مسیر  $0/43$  رابطه مثبت و معناداری وجود دارد ( زیرا مقدار آماره  $t$  برابر با  $3/89$  است که از عدد  $1/96$  بزرگتر می باشد) همچنین با توجه به نتیجه ی بدست آمده از فرضیه ششم، مشاهده شد که بین جو اخلاقی و نوآوری با ضریب مسیر  $0/64$  رابطه ی مثبت و معناداری وجود دارد ( زیرا مقدار آماره  $t$  برابر با  $4/27$  است که از عدد  $1/96$  بزرگتر می باشد) بنابراین شروط اول و دوم برقرار است و ضریب مسیر رابطه ی غیر مستقیم بین رهبری اخلاقی از طریق متغیر میانجی جو اخلاقی بر نوآوری به این صورت محاسبه می شود ( $0/43 \times 0/64 = 0/28$ ). بنابراین می توان گفت رهبری اخلاقی از طریق جو اخلاقی بر نوآوری تاثیر دارد و فرضیه ی نهم پژوهش تأیید می گردد.

### نتیجه گیری

یکی از رویکردهای جدید رهبری که بسیار مورد توجه قرار گرفته است و ضعفها و مشکلات مدل‌های سنتی رهبری را بر طرف نموده رویکرد رهبری اخلاقی است. ضرورت توجه به رهبری اخلاقی از آنجا ناشی می شود که نتایج مثبت رهبری اخلاقی برای سازمانها ثابت شده است. لذا با توجه به اهمیت این موضوع در این پژوهش به بررسی ارتباط بین رهبری اخلاقی با برخی از متغیرهای تاثیر گذار پرداخته شده است. نتایج آزمون فرضیه ها نشان می دهد که رهبری اخلاقی به صورت مثبت و معنی داری بر نوآوری و رفتار اخلاقی تأثیرگذار بوده و اگر چه رهبری اخلاقی بر رفتار اخلاقی با ضریب مسیر  $0/23$  موثر است اما شدت این تاثیر گذاری از طریق جو اخلاقی (متغیر میانجی) بیشتر شده زیرا ضریب مسیر مربوطه از طریق این متغیر به  $0/31$  افزایش یافته است. از طرفی رهبری اخلاقی بر نوآوری با ضریب مسیر  $0/23$  موثر است اما شدت این تاثیر گذاری از طریق خلاقیت افزایش نیافته بلکه از طریق جو اخلاقی (متغیر میانجی) بیشتر شده زیرا ضریب مسیر مربوطه از طریق این متغیر به  $0/28$  افزایش یافته است.

## فهرست منابع

### منابع فارسی

- ۱- آقایی، عنایت الله و حسین ستوده کویری آرانی، ۱۳۸۵، خلاقیت و نوآوری، پژوهش‌های مدیریت راهبردی، شماره ۳۷، صص ۴۰-۲۴.
- ۲- امینی، قاسم، ۱۳۸۷، آمار و کاربرد آن در تحقیقات، انتشارات دانشگاه شهیدچمران اهواز.
- ۳- پاداش فریبا، گل پرور محسن، ۱۳۸۹، رابطه رهبری اخلاق مدار با انگیزش درونی برای نوآوری و خلاقیت کارکنان، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال پنجم، شماره ۱، صص: ۱۰۳-۱۱۰.
- ۴- رحیم نیا، فریبرز و زهرا نیکخواه آزاد، ۱۳۹۰، تاثیر جو اخلاقی سازمان بر هویت سازمانی و تمایل به ترک خدمت فروشندگان، اخلاق در علوم رفتاری، سال ششم، شماره ۴، صص: ۱۱-۱.
- ۵- نصر اصفهانی، علی، احمد غضنفری و سیامک عامری نسب، ۱۳۹۲، رابطه بین رهبری اخلاقی و توانمند سازی سازمان، پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی دانشگاه امام حسین، شماره ۱، صص: ۱۲۸-۱۰۷.
- ۶- هومن، حیدرعلی، ۱۳۸۷، مدل یابی معادلات ساختاری با کاربرد نرم افزار لیزرل، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، دانشگاه تهران.

### منابع لاتین

- 1- Albaum, G. R., & Peterson, A. (2006). Ethical attitudes of future business leaders: Do they vary by gender and religiosity? *Business and Society*, 45, 300-321.
- 2-Bandura, A.:(1986). *Social Foundations of Thought & Action* (Prentic-Hall, Englewood Cliffs).
- 3- Barney JB (2005). Should strategic management research engage public policy debates? *Academy of Management Journal* 48:945-948.
- 4-Baer M. (2012) Putting Creativity To Work: The Implementation Of Creative Ideas In Organizations *Academy of Management Journal*. 55, . 5, PP: 1102-1119
- 5- Brown ME, Trevino LK, Harrison DA (2005) . Ethical leadership : A social learning perspective for construct development and testing. *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 97: 117-134.
- 6- Brown, M. E., & Trevin~o, L. K. (2006). Ethical leadership: A review and future directions. *The Leadership Quarterly*, 17(6), 595-616.
- 7- Brown, M. E. (2007); Misconceptions of Ethical Leadership: How to Avoid Potential Pitfalls, *Organizational Dynamics*, Vol. 36, No. 2, pp. 140.155.
- 8- Choi, B.k., H. K. Moon, and W. Ko (2013), An organization's ethical climate, innovation, and performance Effects of support for innovation and performance evaluation, *Management Decision*, Vol. 51 No. 6, 2013, pp.

1250-1275.

- 9- Dickson, M. W., Smith, D. B., Grojean, M. W., & Ehrhart, M. (2001). An organizational climate regarding ethics: The outcome of leader values and the practices that reflect them. *The Leadership Quarterly*, 12(2), 197–217.
- 10-Gumusluoglu L, Ilsev A (2009). Transformational leadership, creativity and organizational innovation. *Journal of Business Research* 62:461-473.
- 11-Grojean M, Resick C, Dickson M, Smith DB (2004). Leaders, values and organizational climate: Examining leadership strategies for establishing an organizational climate regarding ethics. *Journal of Business Ethics* 55: 223-241.
- 12- Hirst G., Knippenberg D. V., Chen C., Sacramento C. A. (2011). How Does Bureaucracy Impact Individual Creativity? A Cross-Level Investigation Of Team Contextual Influences On Goal Orientation Creativity Relationships *Academy of Management Journal* 54, 3, 624- 641
- 13- Lu. C.-S, C.-C. Lin (2013), The Effects of Ethical Leadership and Ethical Climate on Employee Ethical Behavior in the International Port Context, *J Bus Ethics*.
- 14- Muceldili B, H. Turan and O. Erdil (2013), The influence of Authentic Leadership on Creativity and Innovativeness, *Social and Behavioral Sciences*. No: 99, PP: 673-681.
- 15- McDonald G. Business ethics: practical proposals for organizations. *J Bus Ethics*. 1999; 19:143-58.
- 16-Michie S, Gooty J (2005). Values, emotions , and authenticity: Will the real leader please stand up? *Leadership Quarterly* 16 : 441-457.
- 17-Oldham GR, Cummings A (1996). Employee creativity: Personal and contextual factor at work. *Academy of Management Journal* 39 (3) : 607-634.
- 18- Stead, W. E., Worrell, D. L., & Stead, J. G. (1990). An integrative model for understanding and managing ethical behavior in business organizations. *Journal of Business Ethics*, 9, 233–242.
- 19-Trevino LK, Weaver GR, Reynolds SJ (2006). Behavioral ethics in organizations: A review. *Journal of Management* 6: 951- 990.
- 20-Victor, B. and J. B. Cullen: (1988). The Organizational Bases of Ethical Work Climates, *Administrative Science Quarterly* 33, 101-125.
- 21- Yilmaz, E. (2010); The analysis of Organizational Creativity in Schools Regarding Principals. *Ethical Leadership Characteristics, Procedia Social and Behavioral Sciences*, Vol. 2, Issue 2, pp. 3949-3953,
- 22-Yuan F., Woodman R.W. (2010) Innovative Behavior in the Workplace: The Role of Performance and Image Outcome Expectations *Academy of Management Journal*,. 53:2, PP: 323-342





## فرهنگ سازی قرآن پیرامون پیشگیری از انحرافات جنسی

حمزه حاجی<sup>۱</sup>

### چکیده

قرآن کریم، به عنوان آخرین و جامع ترین کتاب آسمانی، از قابلیت‌ها و ظرفیت‌های فرهنگی بالایی در حوزه‌های مختلف از جمله پیشگیری از ردایل اخلاقی به منظور سالم‌سازی فرد و جامعه برخوردار است. یکی از ردیلت‌های اخلاقی چالش‌زا که گسترش و فراگیری آن از عوامل مهم سقوط و تباهی هر جامعه‌ای به شمار می‌آید، انحرافات جنسی است که به جهت پیامدهای جسمی و روحی این انحرافات، قرآن با رویکردی پیشگیرانه و با ظرافت و موشکافی خاصی در صدد پیشگیری از وقوع آنها بر آمده است. هدف این پژوهش بررسی و تحلیل نحوه فرهنگ‌سازی قرآن در راستای پیشگیری از انحرافات جنسی می‌باشد. پژوهش در آیات مرتبط با مسائل جنسی این نتیجه را به دست می‌دهد که قرآن کریم به شیوه‌های مختلف و متنوعی از قبیل تشویق و ترغیب به رفتار و کردار پسندیده، معرفی الگوهای خوب، بیان قصص و داستان‌های عبرت‌آمیز، تکریم ارزش‌ها و انسان‌های پاکدامن، نکوهش ضد ارزش‌ها و ناهنجاری‌ها و بهره‌گیری از عرف و افکار عمومی به فرهنگ‌سازی جهت پیشگیری از بروز انواع انحرافات جنسی پرداخته است.

### کلیدواژه‌ها

قرآن، فرهنگ‌سازی، انحرافات جنسی، ناپهنجاری جنسی، عفت و پاکدامنی، پیشگیری.

<sup>۱</sup> استادیار گروه الهیات (علوم قرآن و حدیث) دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

## طرح مسأله

غریزه جنسی یکی از نیازهای مهم فطری و طبیعی انسان است که بقای نسل بشری، آرامش جسمی و روحی و سعادت مادی و معنوی انسان منوط به ارضای درست و مشروع آن می‌باشد. انحراف در بر آورده کردن این نیاز، پیامدها و آثار زیانبار دنیوی و اخروی برای فرد، خانواده و جامعه در پی دارد. انحرافات جنسی اگرچه به درازای تاریخ چالش برانگیز بوده‌اند؛ اما با توجه به گسترش و تنوع وسایل ارتباطی در عصر حاضر، خطرات و آسیب‌های آنها به لحاظ کمی و کیفی رو به فزونی نهاده و کشورهای استعمارگر و سلطه‌طلب به منظور نفوذ همه‌جانبه، براندازی نرم و تأثیرگذاری بر سرنوشت ملت‌ها به ترویج و اشاعه انواع انحرافات در میان جوامع مختلف و بویژه در بین جوانان می‌پردازند. قرآن کریم، هم به لحاظ اینکه به مسائل فرهنگی و مهندسی فرهنگی جامعه اسلامی اهتمام خاصی نشان داده و پاسخگوی دغدغه‌ها و نیازهای بشر در این خصوص می‌باشد و هم به لحاظ اینکه مهم‌ترین منبع و سرچشمه مباحث اخلاقی می‌باشد، بخش قابل توجهی از آموزه‌های خود را به غریزه جنسی و مسائل مرتبط با آن از جمله پیشگیری از انحرافات جنسی اختصاص داده است. آیات قرآن مشتمل بر بیان انواع و مصادیق مختلف انحرافات جنسی، علل و عوامل بروز آنها، پیامدهای مادی و معنوی این انحرافات و ارائه راهکارهایی جهت جلوگیری از وقوع آنها می‌باشند. با توجه به اینکه رویکرد قرآن در مواجهه با انحرافات جنسی، پیشگیری از وقوع آنهاست، فرهنگ‌سازی در این زمینه کارآیی منحصر به فردی دارد. پژوهش حاضر، با استناد به آیات قرآن در صدد پاسخ به این سوالات است که مهم‌ترین مصادیق انحرافات جنسی که قرآن کریم بدانها پرداخته است، کدامند؟ قرآن به منظور پیشگیری از انحرافات جنسی چه الگوها و داستان‌های عبرت‌آموزی را برای مردم بیان نموده است؟ ارزش‌ها و هنجارهای مذکور در قرآن در زمینه امور جنسی چه تأثیری بر فرهنگ‌سازی در پیشگیری از انحرافات جنسی دارند؟ آیا قرآن از عرف و افکار عمومی در راستای فرهنگ‌سازی جهت پیشگیری از بروز انحرافات جنسی بهره برده است؟

### ۱. معنا و مفهوم انحرافات جنسی

ارائه تعریفی جامع و مانع از انحرافات جنسی از معیار و ملاک‌های دقیق و جهانی پیروی نمی‌کند و در این زمینه روان‌شناسان، جامعه‌شناسان، زیست‌شناسان و علمای علم اخلاق با یکدیگر توافق کامل و کلی نداشته و هر یک متناسب با فرهنگ و باورهای خود به تعریف آن پرداخته‌اند؛ روانشناسان، انحرافات جنسی را عبارت از آن دانسته‌اند که فرد از حالت تعادل روانی و رفتاری خارج شود که این امر، خود ناشی از به هم خوردن وحدت درون است که جامعه‌شناسان آن را نوعی رفتار تبهکارانه خلاف موازین اجتماعی مورد قبول دانسته‌اند که وجودش را برای دوام نظام اجتماعی و عدالت، زیان‌بخش می‌دانند. (ر.ک: مروتی و همکاران، ۱۳۹۳، ۹۵) جامعه-

شناسان چنانچه روش‌های لذت یا ارضای جنسی مورد قبول و تصویب جامعه نباشد آن را انحراف جنسی می‌دانند. زیست‌شناسان در روابط جنسی فقط به تولید مثل و بقای نوع توجه دارند و هرگونه آمیزش جنسی که در راه نیل به این هدف نباشد از نظر آنها انحراف جنسی محسوب خواهد شد. از نظر اخلاقی، به هر نوع ارضای جنسی که مورد نکوهش قرار گیرد و بلا فاصله به فرد احساس ندامت دست بدهد، انحراف جنسی گفته می‌شود. (ستوده، ۱۳۸۷، ۱۷۳) با عنایت به مفهوم آیات پنج تا هفت سوره مومنون، هر نوع رفتار و رابطه جنسی خارج از چارچوب ازدواج و ضوابط شرعی، انحراف جنسی است. لذا هرگاه گزینه جنسی، به طور فطری و طبیعی و از راه مشروع ارضا نگردد و خارج از حدود و ضوابط شرعی باشد، انحراف جنسی قلمداد می‌گردد. در مورد انواع و مصادیق این انحرافات میان محققان و صاحب‌نظران اتفاق نظر وجود ندارد و اختلاف دیدگاه‌ها در این زمینه بسیار مشهود است.<sup>۱</sup> در منطق قرآن کریم، زنا (إسراء/ ۳۲؛ نور/ ۳-۲؛ فرقان/ ۶۸؛ ممتحنه/ ۱۲) و لواط (هم‌جنس‌بازی مردان) (شعراء/ ۱۶۵-۱۶۶؛ اعراف/ ۸۰-۸۱) مهم‌ترین مصادیق انحرافات جنسی هستند که صراحتاً در چندین آیه به تقبیح و نکوهش آن دو پرداخته شده است؛ حال آنکه در بسیاری از مکاتب، از زنا به عنوان انحراف جنسی یاد نمی‌شود و هم‌جنس‌بازی نیز، امری قانونی و مورد حمایت دولت‌هاست. مطابق برخی روایات، مصداق آیه هفتم سوره مومنون، خودارضایی می‌باشد. (طبری، ۱۴۱۲، ۱۸/ ۴-۵؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۸/ ۳۶۴) و اصطلاح «أصحاب الرّس» (فرقان/ ۳۸؛ ق/ ۱۲)، به مساحقه (هم‌جنس‌بازی زنان) اشاره دارد. (کلینی، ۱۴۰۷، ۵/ ۵۱۱؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ۴/ ۱۰۱) از نگاه به نامحرم و چشم‌چرانی نیز نهی گردیده و بر حفظ عورت بسیار تاکید شده است. (نور/ ۳۱-۳۲؛ معارج/ ۲۹) و هر نوع آزارسانی به خود و دیگران اعم از جنسی و غیر جنسی ممنوع می‌باشد. (بقره/ ۲۲۲؛ أحزاب/ ۵۸-۵۹؛ ابن حنبل، بی‌تا، ۱/ ۳۱۳) همچنین، مبدل‌پوشی و تشبّه زن و مرد به همدیگر، به شدت مورد نهی شارع قرار گرفته است. (طبری، ۱۴۱۲، ۵/ ۱۸۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ۵/ ۵۵۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۲/ ۲۲۴) در برخی آیات قرآن نیز، به طور کلی از هر گونه فساد، منکر و فحشاء

<sup>۱</sup> جامعه‌شناسان و روان‌شناسان عمده‌ترین انحرافات جنسی را عبارت می‌دانند از: مازوخیسم و خودآزاری جنسی (Masochism)، سادیسم و دیگرآزاری جنسی (Sadism)، عورت‌نمایی (Exhibitionism)، خودارضایی (Masturbation)، همجنس‌بازی (Homosexual)، چشم‌چرانی (Voyeurism)، یادگارخواهی (Fetishism)، بچه‌بازی (Pedophilia)، حیوان‌خواهی (zoophilia)، مرده-خواهی (necrophilia)، مالش‌دوستی (frotteurism)، مبدل‌پوشی (Transvestism). (ر.ک: ستوده، ۱۳۸۷، ۱۷۳-۱۸۰؛ محسنی، ۱۳۸۶، ۱۹۳) در فرهنگ اسلامی تمامی این موارد، به صورت موردی و یا کلی مورد نهی قرار گرفته و عواقب و پیامدهای ناگوار آنها گوشزد شده است.

نهی شده است که انحرافات جنسی هم، از جمله مصادیق هر یک از این مفاهیم می‌باشد. (بقره/ ۲۰۵؛ قصص/ ۷۷؛ روم/ ۴۱؛ أنعام/ ۱۵۱؛ اعراف/ ۳۳ و ۱۵۷؛ عنکبوت/ ۲۹ و ۴۵؛ نحل/ ۹۰؛ نور/ ۱۹)

## ۲. فرهنگ‌سازی قرآن جهت پیشگیری از انحرافات جنسی

فرهنگ، یکی از فاکتورهای مهم برای پی بردن به انسانیت بشر است و شخصیت هر انسانی بر اساس فرهنگ او سنجیده می‌شود. همچنین فرهنگ هر جامعه‌ای به عنوان مهم‌ترین معیار ارزیابی آن جامعه و مبین میزان رشد و تکامل آن به شمار می‌آید. بر این اساس، قرآن به مسائل فرهنگی توجه فراوانی نشان داده و اولویت ویژه‌ای برای آنها قایل است؛ زیرا آغاز نزول قرآن با امر به «خواندن» که یکی از عوامل مهم تشکیل دهنده فرهنگ و تمدن به شمار می‌آید، شروع شد تا ریشه جهل و نادانی را که منشأ بسیاری از انحرافات و آسیب‌های فردی و اجتماعی بود، بخشکاند.

بی‌تردید قرآن با ویژگی‌های اعجاز آمیزش، همواره بر زندگی مادی و معنوی پیروانش تاثیر شگرفی داشته و این ظرفیت و توانایی را دارد که حیات آنان را از هر نظر متحول سازد. تتبع در تاریخ اسلام نشان می‌دهد که هرگاه مسلمانان، زندگی خود را بر اساس آموزه‌های قرآن و سنت تنظیم کرده، و به آن پایبند بوده‌اند، توانسته‌اند موفقیت‌های چشمگیری در همه عرصه‌ها به دست آورده و تاریخ‌ساز و حماسه‌ساز شوند و ظلم و فساد را برچیده و عدالت و آزادی را برای بشر به ارمغان آورند. بزرگ‌ترین شاهد این مدعا، عصر طلایی دوران رسول خدا (ص) است که به وسیله همین قرآن توانست از مردمانی که فاقد هرگونه نماد و نشانه فرهنگ و تمدن بودند، انسان‌های باسواد، اهل مدارا، مهربان، متحد، متدین، متعهد و با هویت و تعریف مشخص تحویل جامعه بشری دهد و فرهنگ و تمدنی پایه‌گذاری کند که تاریخ هیچگاه نظیر آن را به خود ندیده و نخواهد دید. پیامبر (ص) توانست در مدت بیست و سه سال تمامی نهادها و نشانه‌های بی-فرهنگی و بی‌تمدنی را با بصیرت و حکمت به وسیله قرآن به نهادها و نشانه‌های نظری و عملی فرهنگ و تمدن تبدیل و جایگزین سازد و شجره طیبه فرهنگ و تمدن اسلامی را که زندگی واقعی انسانی - اسلامی بر آن استوار گشته است، جاودانه نماید، زندگی‌ای که از هرگونه ضلالت، انحراف و آسیب‌های فردی و اجتماعی تهی باشد. تردیدی نیست که بازگشت به قرآن و حدیث به عنوان دو یادگار ارزشمند آن حضرت (ص)، این ظرفیت و توانایی را در جامعه بوجود می‌آورد که کجروی‌ها، انحرافات، ناهنجاری‌ها و ضد ارزش‌ها را به هدایت، هنجارگرایی و ارزش‌مداری تبدیل کرده و افراد و جامعه را از آلوده شدن به انحرافات و آسیب‌ها مصون دارد. برخی از محورهایی که قرآن آنها را بیان داشته و کارکرد مهمی در فرهنگ‌سازی و جایگزین‌سازی ارزش‌ها و هنجارها به عنوان یک راهبرد در پیشگیری و مبارزه با انحرافات جنسی دارند، به شرح

ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرند؛

## ۱-۲. فرهنگ‌سازی از طریق تشویق و ترغیب به رفتار و کردار پسندیده

یکی از شیوه‌هایی که قرآن برای فرهنگ‌سازی ارزش‌ها و هنجارهای خوب در میان افراد و جامعه به کار برده است، ترغیب و تشویق آنان به رفتار و کردار نیکو و انجام عمل صالح می‌باشد که با حاکم شدن چنین فرهنگی، طبیعتاً شرایط برای انجام امور زشت و ناپسند و انحرافات و آسیب‌های فردی و اجتماعی متناسب نخواهد شد و بدین طریق فرد و جامعه از آلوده شدن به آنها در امان می‌مانند. براین اساس، دین برای افراد مؤمن، نیکوکار و به طور کلی کسانی که دستورها و هنجارهای دینی مربوط به اندیشه و عمل را به خوبی رعایت می‌کنند، متناسب با میزان پایداری آنان بر هنجارهای مذکور، پاداش‌هایی معرفی می‌نماید که اعم از پاداش دنیوی و اخروی هستند. در درون طبیعت و فطرت انسان نیازهای متنوعی وجود دارد که با تامین آنها، انسان احساس آرامش، خوشی و لذت می‌نماید و در صورت عدم تأمین، دچار ناآرامی و ناخوشی می‌گردد. از همین جهت انسان نسبت به رفتار و عملی که مقرون به پیامد خوشایند است، رغبت داشته و از عملی که پیامد ناخوشایند را به دنبال دارد گریزان است. بنابراین، آموزه‌هایی از دین که درباره پاداش و عقوبت بیان شده‌اند در صورت درونی شدن می‌توانند آدمی را به سوی کارهای شایسته که مقرون به پاداش‌های مورد انتظار است، سوق دهند و از کارهای ناشایست که همراه با عقوبت مورد انتظار است، باز دارند؛ به عبارت دیگر، انسان را به رعایت ارزش‌ها و هنجارها و دوری از انحراف وادار می‌نمایند. (ر.ک: هاشمی، ۱۳۸۱، ۱۸۶-۱۸۷) آیات و روایات در برگیرنده انواع تشویق هستند که نوع آنها با توجه به نوع رفتار و کرداری که از انسان سر می‌زند متفاوت می‌باشد. (ر.ک: اخلاقی، ۱۳۹۰، ۱۳۹-۱۴۸) در بسیاری از موارد، تشویق و ترغیب قرآن به صورت غیر کلامی و با دادن پاداش یا چیزی و یا مقامی که مورد پسند و خوشایند تشویق شونده می‌باشد صورت گرفته است، این تشویق‌ها را می‌توان به دو دسته پاداش دنیوی و پاداش اخروی تقسیم نمود؛

### الف) پاداش‌های دنیوی

در برخی آیات قرآن، خداوند به مردم وعده داده است که در صورت ایمان و پایبندی به لوازم آن که همان عمل صالح و تقوا و پرهیزگاری است نه تنها به آنان اجر و پاداش معنوی می‌دهد؛ بلکه آنان را از نعمت‌های دنیایی نیز، بهره‌مند می‌سازد و بدین صورت آنان را مورد تشویق قرار داده و می‌فرماید:

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَ لَکِن کَذَّبُوا فَآخَذْنَاَهُمْ بِمَا کَانُوا یَکْسِبُونَ» (اعراف/ ۹۶)؛ و اگر اهل شهرها و آبادیها، ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشودیم ولی (آنها حق را) تکذیب کردند ما

هم آنان را به کيفر اعمالشان مجازات کردیم. بر این اساس، چنانچه افراد جامعه‌ای به طور عموم در مقام ایمان و پرهیزکاری بر آیند و حقوق یکدیگر را رعایت کنند و بر یکدیگر ظلم و ستم نمایند و اعراض و اموال یکدیگر را محترم شمرند، ناگزیر عدالت در زندگی آن جامعه و اجتماع فرمانروا خواهد بود، پروردگار نیز برکات آسمانی را بر آنان نازل می‌نماید و درهای رحمت را بروی آنان از هر سو می‌گشاید از جمله باران‌های نافع و تغییرات جوی است که مناسب با رشد و نمای کشتزارها و محصولات آنها باشد بالاخره وفور نعمت از هر سو به آنها رو می‌آورد و به رفاه زندگی خواهند نمود. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۶ / ۴۳۲) بنابراین، اطلاق کلمه «لَفَتَّحْنَا» که شامل کلیه خیرات و برکات آسمانی و زمینی می‌گردد (نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ۵ / ۲۷۷)، تشویقی است برای مردم که در صورت ایمان و تقوی و پرهیزکاری، خداوند آنان را از نعمت‌های دنیایی بهره‌مند خواهد ساخت و از جمله لوازم چنین ایمان و تقوایی، پرهیز از ارتکاب انحرافات جنسی است.

### ب) پاداش‌های اخروی

با توجه به اینکه حیات اصلی و ابدی انسان در جهان آخرت است و برای مؤمنین زندگی آن جهان در اولویت ارزش قرار دارد و از طرفی مسلمانان به خدا و آخرت و وعده‌هایی که در این خصوص داده شده باور دارند، بیشتر تشویق‌های قرآن را پاداش‌های اخروی تشکیل می‌دهند. در این زمینه آیات فراوانی وجود دارند که در آنها خداوند به صورت مکرر انسان‌ها را به پاداش‌های معنوی و نعمت‌های بهشتی و زندگی پاک در آن جهان وعده می‌دهد. این وعده‌ها به آن خاطر است که این انسان‌ها در دنیا دارای ایمان و عمل صالح بوده (ر.ک: نساء / ۱۲۴؛ مریم / ۶۰؛ غافر / ۶۰؛ بقره / ۸۲؛ اعراف / ۴۲-۴۳؛ هود / ۲۳؛ عنکبوت / ۵۸؛ شوری / ۲۲؛ فرقان / ۱۵؛ حدید / ۲۱؛ زخرف / ۷۲؛ احقاف / ۱۴-۱۶) و در راه خدا با مال و جان‌شان جهاد نموده (توبه / ۱۱۱) و از هر گونه شرک و گناه پاک بوده‌اند (نحل / ۳۲) و نیکوکاری کرده‌اند (یونس / ۲۶) و صبر به خرج داده (انسان / ۱۲؛ آل عمران / ۱۴۲) و تقوی پیشه نموده‌اند. (زمر / ۷۳؛ محمد / ۱۵؛ مریم / ۶۳؛ شعراء / ۹۰؛ ق / ۳۱؛ آل عمران / ۱۳۳)

در دسته دیگری از آیات اعلام می‌دارد که خداوند محسنین و نیکوکاران را دوست دارد. (آل عمران / ۱۴۸) و به کسانی که خواهان عاقبت به خیری خود هستند وعده می‌دهد که «وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ» (آل عمران / ۱۴)؛ و سرانجام نیک (و زندگی والا و جاویدان)، نزد خداست. و به کسانی که عاشق حشر و نشر و رفاقت با انبیاء، صدیقان، شهدا و صالحان هستند توصیه می‌کند که از خدا و رسول (ص) اطاعت کنند. (نساء / ۶۹) و در چندین آیه به منظور ریشه‌کنی و یا کاهش فقر و ناداری که منشأ بسیاری از آسیب‌ها و انحرافات است، وعده می‌دهد کسانی که زکات می‌دهند و صدقه و خیرات می‌کنند و قرض نیکو به خدا می‌دهند، گناهانشان بخشوده می‌شود و اجر نیکو و کریم و چندین برابر آنچه خرج کرده‌اند به آنان داده خواهد شد و سرانجام وارد

بهشت خواهند گشت. (مائده/ ۱۲؛ بقره/ ۲۴۵؛ حدید/ ۱۱ و ۱۸؛ تغابن/ ۱۷)

همچنین در سوره فرقان بعد از ذکر صفات و ویژگی‌های «عبادالرحمن» از سه نوع انحراف و آسیب اجتماعی بزرگ - شرک، قتل و زنا - نام می‌برد که هر کس مرتکب آنان بشود کیفر و مجازات و عقوبت سختی خواهد دید ولی در آیات بعد، به منظور پاکسازی جامعه از این آسیب‌ها و نیز مرتکبان آنها، تشویق و وعده‌های بزرگی به تارکان آنها می‌دهد و می‌فرماید «إِلَّا مَنْ تَابَ وَ ءَامَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان/ ۷۰)؛ مگر کسانی که توبه کنند و ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند، که خداوند گناهان آنان را به حسنات مبدل می‌کند و خداوند همواره آمرزنده و مهربان بوده است. این تشویق که در نوع خود در قرآن بی‌نظیر است برای منحرفان بسیار امیدبخش است که در صورت توبه و تلاش در راستای جبران مافات با ایمان و عمل صالح، می‌توانند هم گذشته آلوده خود را پاک نمایند و هم به لحاظ فردی و اجتماعی جایگاه و پایگاه دیگری پیدا کنند و در واقع تولدی نو برای این افراد به شمار می‌آید.

یکی دیگر از تشویق و ترغیب‌های قرآن که حاکی از امنیت مادی و معنوی انسان است با تعبیر «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» بیان شده که با همین صیغه، دوازده مرتبه در سوره‌های مختلف قرآن و به مناسبت‌های گوناگون و درباره اشخاص متعدد تکرار شده است، از جمله کسانی که به دنبال هدایت خداوند هستند (بقره/ ۳۸) و ایمان و عمل صالح انجام می‌دهند (مائده/ ۶۹؛ بقره/ ۶۲) و علاوه بر این، نماز و زکات را به جای می‌آورند (بقره/ ۲۷۷) و اموالشان را شب و روز به صورت پنهان و آشکار در راه خدا انفاق می‌نمایند (همان/ ۲۶۲ و ۲۷۴) و تسلیم خدا و نیکوکارند (همان/ ۱۱۲) و اهل ایمان و تقوی و اصلاح هستند (انعام/ ۴۸؛ اعراف/ ۳۵) و به ربوبیت الهی اقرار داشته و بر آن استقامت می‌ورزند (احقاف/ ۱۳) و اولیاء الله و دوستان واقعی خداوند متعال می‌باشند. (یونس/ ۶۲)

نکته دیگری که در مورد تشویق‌های قرآنی باید بدان اشاره نمود و تأثیر مهمی بر ایجاد انگیزه در میان افراد و مردم در انجام امور پسندیده و دوری از امور ناپسند دارد، آن است که قرآن میان انسان‌ها با توجه به عملکردشان تفاوت گذاشته و حتی به صورت کلی تصریح می‌کند که مثقال ذره‌ای از اعمال هیچ کس نادیده گرفته نخواهد شد. (نساء/ ۴۰؛ زلزله/ ۷؛ یونس/ ۶۱) و حتی به حسنات، از ده برابر تا هفتصد برابر و بیشتر پاداش داده می‌شود. (انعام/ ۱۶۰؛ بقره/ ۲۶۱ و ۲۴۵) علاوه بر این، در آیات دیگری تصریح می‌کند که کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام می‌دهند با گناهکاران مساوی نیستند (غافر/ ۵۸) و آنان در پیشگاه خدا مثل هم نمی‌باشند. (جاثیه/ ۲۱) همچنین پاکی و پلیدی (مائده/ ۱۰۰)، خوبی و بدی (فصلت/ ۳۴)، دانایان و نادانان (زمر/ ۹)، مومن و فاسق (سجده/ ۱۸)، مجاهدان و ترک کنندگان جهاد (نساء/ ۹۵) برابر و

مساوی نیستند همان‌گونه که کور و بینا (انعام / ۵۰؛ هود / ۲۴؛ رعد / ۱۶؛ فاطر / ۱۹؛ غافر / ۵۸)، کر و شنوا (هود / ۲۴) تاریکی و نور (رعد / ۱۶) و مرده و زنده (فاطر / ۲۲) برابر و مساوی نمی‌باشند. تردیدی نیست، کسانی مشمول این پاداش‌ها و نعمت‌ها قرار می‌گیرند که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌اشان پرهیز از انواع انحرافات جنسی بوده و دامان خود را بدانها آلوده نسازند.

## ۲-۲. فرهنگ‌سازی از طریق معرفی الگوهای خوب

یکی از روش‌های قرآن کریم در فرهنگ‌سازی، ارائه الگوهای خوب و مناسب در زمینه‌های مختلف می‌باشد. قرآن الگوهای عینی و حسنه را برای هر چیزی که بشر به آن نیاز دارد، ارائه داده است؛ زیرا انسان‌ها دارای نیازهای متعددی می‌باشند که الگوی خوب و مناسب در هر زمینه - ای می‌تواند به تحقق فرهنگ مطلوب و سازنده در آن زمینه کمک نماید.

سبک بیان قرآن به گونه‌ای است که در کنار الگوهای خوب، به معرفی الگوهای بد نیز می‌پردازد؛ تا کسانی که ظرفیت و توانایی شناخت الگوهای خوب و پیروی از آنها را ندارند، الگوهای بد را بشناسند و از دنباله‌روی از آنان خودداری نمایند و بدین صورت در مسیر درست زندگی قرار گیرند. نمونه این شیوه فرهنگ‌سازی قرآنی را در سوره تحریم به وضوح می‌توان مشاهده کرد که خداوند زن نوح و زن لوط را به عنوان مثالی برای کسانی که راه کفر و نافرمانی را در پیش می‌گیرند، معرفی نموده و زن فرعون و مریم (ع) را برای کسانی که می‌خواهند در مسیر ایمان و فرمانبرداری حرکت کنند به عنوان الگو معرفی می‌کند. (تحریم / ۱۰-۱۲) برای جوانان دختر و پسر مجرد، حضرت یوسف (ع)، دختران حضرت شعیب (ع) و حضرت مریم (ع) را که نماد پاکی و عفت‌اند، معرفی می‌نماید. حضرت ایوب (ع) به عنوان الگوی صبر و استقامت و حضرت یعقوب (ع) به عنوان الگوی صبر جمیل و حضرت اسماعیل به عنوان نماد تسلیم مطرح می‌شود. نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع) و حضرت محمد (ص) به عنوان پیامبران اولوالعزم در دعوت به توحید، مبارزه با شرک و انحرافات الگوی بشر در اعصار مختلف بوده و هستند. لقمان به عنوان الگوی خردورزی و حکمت و پدری با احساس مسئولیت در برابر فرزندش و جوانان اصحاب کهف اسوه مهاجرت در راه خدا برای رشد و هدایت معرفی شده‌اند. در سوره انعام بعد از ذکر نام پیامبرانی همچون حضرت ابراهیم، اسحاق، یعقوب، داوود، سلیمان، ایوب، یوسف، موسی، هارون، زکریا، یحیی، الیاس، اسماعیل، یسع، یونس و لوط (ع) که یک یا چند جنبه از رسالتشان در قرآن برجسته شده تا الگویی برای بشر در آن مورد باشند، خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَقْتَدِهِ» (انعام / ۸۳-۹۰)؛ آنها کسانی هستند که خداوند هدایتشان کرده پس به هدایت آنان اقتدا کن. نکته دیگر اینکه قرآن از میان الگوهایی که معرفی کرده به جامعیت و تاثیرگذاری آن الگوها برای بشر نیز، توجه داشته و لذا از بین همه الگوهایی که معرفی نموده؛ دو الگو را به صورت برجسته‌تر مطرح ساخته و تنها در مورد



آن دو، «اسوه حسنه» را به کار می‌برد، که حضرت ابراهیم (ع) و حضرت محمد (ص) می‌باشند. (ممتحنه/ ۴-۶؛ احزاب/ ۲۱)

قرآن کریم در معرفی الگوها برای فرهنگ‌سازی، گاه چهره‌های محبوب را با عناوین کلی معرفی می‌کند مانند: محسنین، توابین، متطهرین، متقین، صابرين، متوکلین، مقسطین و غیره که مصادیق زیادی از این نوع الگوها را می‌توان در آیه ۳۵ سوره احزاب مشاهده نمود. همان‌طور که چهره‌های بد و منفور را نیز، با عناوین کلی و عام به مردم معرفی می‌نماید مثل: مفسدین، معتدین، کافرین، ظالمین، مسرفین، خائنین، مستکبرین و غیره تا هر دو دسته از روی اختیار و اراده، الگوهای مد نظر خود را انتخاب و به آنان اقتدا نمایند؛ هر چند سرانجام و عاقبت سعادت‌مندان گروه اول و عاقبت شقاوت‌مندان گروه دوم را گوشزد نموده است.

نکته آخر اینکه قرآن برای هر دو قشر زن و مرد الگوهای مورد نیاز را معرفی نموده است، همچنین بیشتر الگوهای معرفی شده توسط قرآن، جوان هستند مانند بسیاری از پیامبران و اصحاب کهف و همین نکته در تأثیرگذاری آنان بر مردم نقش مهمی دارد؛ زیرا اولاً جوان به جهت دارا بودن غرایز قوی و قدرت جسمانی بالا، بیشتر در معرض گناه و انحرافات قرار دارد و وجود الگوها برای این قشر ضروری‌تر است و کسی که این دوره را به پاکی به سر ببرد بقیه دوران عمر آسان‌تر خواهد بود. ثانیاً بیشتر پیروان انبیاء از میان جوانان بوده‌اند و هر پیامبری که جوانان به وی لبیک گفته‌اند در انجام رسالتش موفق‌تر بوده است نمونه بارز آن را می‌توان پیامبر اسلام (ص) دانست و همین باعث می‌گردد که الگوی‌پذیری از الگوهای قرآنی بیشتر شود.

### ۳-۲. فرهنگ‌سازی از طریق بیان قصص و داستان‌های عبرت‌آمیز

شیوه دیگری که قرآن برای فرهنگ‌سازی به کار گرفته بیان قصص و داستان‌های گذشتگان است که خواندن و شنیدن آنها به جهت اینکه حاوی عبرت‌های مهم فرهنگی، تربیتی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیره می‌باشند، بر مخاطبان بسیار تأثیرگذارند و در نهادینه کردن ارزش‌ها و هنجارهای درست و پسندیده نقش مهمی ایفا می‌کنند؛ همان‌گونه که در طرد ضد ارزش‌ها و ناهنجاری‌ها کارکرد قابل ملاحظه‌ای دارند. تأثیرگذاری داستان‌های قرآن به دلیل ویژگی‌هایی است که این داستان‌ها دارند که از جمله آنها می‌توان به حق و حقیقی بودن (آل عمران/ ۶۲؛ انعام/ ۵۷)، عالمانه و آگاهانه بودن (اعراف/ ۷)، عبرت‌آمیز بودن (یوسف/ ۱۱۱) و دلداری و تسلی‌بخش بودن (هود/ ۴۹؛ کهف/ ۲۸؛ ص/ ۱۷) اشاره نمود.

ویژگی مهم دیگری که قصص قرآنی دارند و بر تأثیرگذاری آنها می‌افزاید این است که در آنها زمینه تفکر و تعقل فراهم است و این فرصت را به انسان می‌دهد تا با تأمل و تفکر در آنها به شناخت حقایق از بشر و نظام هستی دست یابد و از آنچه در آن قصه‌ها بیان شده عبرت گرفته و در مسیر اصلاح خود و جامعه گام بردارد. لذا در قرآن به پیامبر (ص) امر می‌کند که داستان‌ها را

برای تفکر و اندیشیدن مردم بازگو کن. (اعراف / ۱۷۶) و در پایان سوره یوسف می‌فرماید که در داستان و قصص یوسف و برادرانش پند و عبرتی برای عاقلان و خردمندان است. (یوسف / ۱۱۱) مطلب مهم دیگری که در قصص قرآنی وجود دارد تثبیت قلب و تقویت اراده مخاطبان می‌باشد. در سوره هود این امر در مورد پیامبر (ص) بیان شده و می‌فرماید «وَكُلًّا نَقْصُ عَلَیْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَبَّئْتُ بِهٖ فُؤَادَكَ» (هود / ۱۲۰)؛ ما از هر یک از سرگذشت‌های انبیا برای تو بازگو کردیم، تا به وسیله آن، قلبت را آرامش بخشیم و اراده‌ات قوی گردد. بنابراین، وقتی بیان سرگذشت و داستان‌های پیامبران (ع) برای تثبیت و تقویت اراده پیامبر (ص) کارکرد داشته باشند به طریق اولی برای مسلمانان کارآیی بیشتری دارند و وقتی پیامبر (ص) برای تثبیت قلبش به آنها نیاز داشته باشد نیاز مسلمانان و بویژه جوانان بدان‌ها بسیار بیشتر است.

چنانچه محتوای قصص قرآن که توحید و یکتاپرستی، سیره انبیاء و صلحای الهی، دعوت به عبودیت و تقوی، پرهیز از شرک و خرافات و انحرافات، قوانین و سنت‌های الهی، صبر و استقامت، ارزش‌های اخلاقی و غیره می‌باشد را در معنای آیه فوق که هدف از قصص را تثبیت و تقویت اراده قلب‌ها می‌داند، در نظر بگیریم این نتیجه به دست می‌آید که قصص قرآنی برای تثبیت ارزش‌ها و هنجارهای فوق نازل شده‌اند و لذا یکی از مؤثرترین عامل فرهنگ‌سازی درست و مفید به شمار می‌آیند. ذکر این مطلب مفید فایده است که خداوند متعال در آیاتی، نزول تدریجی کل قرآن را برای پیامبر (ص) و مؤمنین مایه تثبیت و تقویت قلب آنان می‌داند. (فرقان / ۳۲؛ نحل / ۱۰۲؛ اسراء / ۱۰۶) و از اینکه خداوند متعال در آیات فوق به نقش تثبیتی و تقویتی بودن کل قرآن تصریح نموده و جداگانه نیز، کارکرد تثبیتی و تقویتی قصص قرآنی را اعلام داشته است (هود / ۱۲۰) فهمیده می‌شود که نقش تثبیتی و تقویتی قصص قرآن، یک نقش و کارکرد خاص و ویژه می‌باشد.

#### ۴-۲. فرهنگ‌سازی از طریق تکریم ارزش‌ها و انسان‌های پاکدامن

قرآن کریم در راستای پیشگیری و مقابله با انحرافات جنسی و پاک‌سازی افراد و جامعه به تناسب موضوع در سوره‌های مکی و مدنی در خلال بیان داستان‌هایی از گذشتگان سعی در فرهنگ‌سازی در خصوص نحوه رابطه زن و مرد در جامعه اسلامی دارد. در این راستا مصادیق و نمونه‌هایی از انسان‌های عقیف و پاکدامن معرفی و زشتی و پلیدی برخی از انحرافات جنسی برای مخاطبان به تصویر کشیده شده است؛ (ر.ک: زهدی و همکاران، ۱۳۸۹، ۷۲-۸۲)

#### الف) حضرت موسی (ع) و دختران شعیب (ع)

قرآن در آیات ۲۳-۲۶ سوره قصص به داستان تعامل و رفتار حضرت موسی (ع) و دختران شعیب (ع) پرداخته است که بر اساس مفاد این آیات در اولین برخوردی که دختران حضرت شعیب (ع) با حضرت موسی (ع) داشتند به این ویژگی حضرت موسی (ع) پی بردند که او هم

انسانی قوی و نیرومند است و هم امین و قابل اعتماد «الْقَوِيُّ الْأَمِينُ». و از این تعبیر این نکته هم برداشت می‌شود که امین بودن موسی به خاطر ضعف و ناتوانی‌اش نبود؛ بلکه او علی‌رغم قدرت و نیرو، امین و قابل اعتماد بوده است. در همین داستان، حیا و شرم یکی از دختران شعیب (ع) را نیز به تصویر کشیده است که چگونه در مقابل موسی (ع) با کمال شرم و حیا ظاهر می‌شود و شرم و حیای او در راه رفتنش نمود واقعی داشت. از آنجا که شیوه راه رفتن زنان بر جنس مخالف تأثیر منفی می‌گذارد و عفت دیگران را ممکن است خدشه‌دار سازد در آیه دیگری خداوند متعال زنان را از نحوه راه رفتنی که زینت‌های آنان را برای نامحرمان آشکار سازد، نهی نموده است. (نور/ ۳۱)

### ب) حضرت یوسف (ع)

از میان داستان‌های متعدد در قرآن کریم، تنها داستان حضرت یوسف (ع) به عنوان بهترین داستان، «أحسن القصص» نام‌گذاری شده است که در حوزه‌های مختلف فرهنگی، تربیتی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیره برای بشر به ویژه نسل جوان آموزنده و عبرتمند است. آنچه در این داستان مربوط به بحث فرهنگ‌سازی عفت و پاکدامنی می‌شود، جریان تعامل حضرت یوسف (ع) با زلیخا می‌باشد که در این داستان، یوسف (ع) علی‌رغم اینکه برده جوانی بیش نبود که معمولاً زنان آنهم زنی همچون زلیخا، همسر عزیز مصر، به چنین افرادی واقعی نمی‌نهند چه برسد به اینکه شیفته و دلباخته وی گردند؛ اما در این داستان برعکس، زلیخا به عنوان زن عزیز مصر در شهوت خود نسبت به یوسف گرفتار و کاملاً خود را برای کامجویی از یوسف آماده می‌کند اما اسوه عفت و پاکدامنی - یوسف (ع) - کرامت خود، خاندان نبوتش و احسان و نیکی عزیز مصر را فراموش نمی‌کند و با گفتن «معاذالله» از خیانت به عزیز مصر و ظلم به وی، خود و زلیخا سر باز می‌زند. و به برکت اخلاص با خدا و صداقت با عزیز مصر خداوند متعال بدی و فحشا را از او دور می‌سازد و علی‌رغم همه تهدیدات و تحمل مشقت‌های زندان و مکر و نیرنگ‌های زلیخا هرگز به کامجویی نامشروع و انحراف جنسی تن نمی‌دهد. (یوسف/ ۲۳-۳۵)

### ج) حضرت مریم (ع)

حضرت مریم (ع)، یکی از چهار زن بزرگ عالم هستی است که ویژگی‌های مهمی در قرآن برای ایشان بیان شده و مثلی برای مؤمنین به شمار می‌آید. (تحریم/ ۱۲) و از جمله زنان پاک و برگزیده بر جهانیان قرار داده شده است. (آل عمران/ ۴۲) و خداوند، خود، بر پاک‌ی و عفت او گواهی داده است. (تحریم/ ۱۲؛ انبیاء/ ۹۱) و آن حضرت را همچون فرزندش، عیسی (ع)، آیه‌ای برای جهانیان می‌داند و رسول خدا (ص) نیز، از ایشان به عنوان یکی از چهار زنی نام می‌برد که سرور زنان جهانیان می‌باشند. (ابن ابی شیبیه، بی‌تا، ۱۲/ ۱۲۷؛ متقی هندی، ۱۴۰۱، ۱۲/ ۱۱۰) تردیدی نیست که یکی از برجستگی‌های تکریم و تمجید از حضرت مریم (ع)، همان پاکدامنی و

عفت ایشان بوده که در چندین آیه به ذکر آن پرداخته شده است.

### د) عباد الرحمن

در سوره فرقان در آیات ۶۳-۷۶ خداوند متعال بندگان خاص خود را با دوازده صفت می-ستاید که بعضی از این صفات به جنبه‌های اعتقادی ارتباط دارند و برخی اخلاقی و پاره‌ای اجتماعی، صفتهایی جنبه فردی دارند و صفتهایی جمعی هستند و روی هم رفته مجموعه‌ای است از والاترین ارزش‌های انسانی. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۵/ ۱۴۷) در میان این صفات، وصف مهمی که «عباد الرحمن» با آن مورد تکریم و ستایش قرار گرفته‌اند آن است که دامان عفت خود را آلوده نساخته و مرتکب عمل شنیع «زنا» نمی‌شوند. (فرقان / ۶۸) در سوره مؤمنون نیز، در توصیف و تکریم مومنان اهل فلاح و رستگاری، چندین صفت را برایشان بیان می‌کند که یکی از آنها مربوط به عفت و پاکدامنی است؛ یعنی مومنان اهل سعادت و رستگاری کسانی هستند که یکی از صفاتشان این است که عورت و شرمگاه و ناموس خود را از آلوده شدن به حرام حفظ کنند و از هرگونه عمل حرام و انحراف جنسی پرهیز نمایند. (مؤمنین / ۱-۷) عین همین وصف عیفی و پاکدامنی، در سوره معارج برای نمازگزاران نیز، تکرار شده است. (معارج / ۲۲-۳۱)

### ۵-۲. فرهنگ‌سازی از طریق نکوهش ضد ارزش‌ها و ناهنجاری‌ها

شیوه دیگری که قرآن در فرهنگ‌سازی برای سالم ماندن افراد و جامعه از آلوده شدن به انحرافات جنسی در پیش گرفته، نکوهش و تقبیح کسانی است که از مسیر مشروع ارضای غریزه جنسی تجاوز نموده و به انواع انحرافات جنسی آلوده می‌شوند و لذا در آیاتی از قرآن این گروه از انسان‌ها و اعمال شیعیشان مورد نکوهش و سرزنش قرار گرفته است؛

#### الف) نکوهش و تقبیح «زنا»

زنا، از جمله گناهان کبیره‌ای است که در آیات و روایات در کنار شرک به خدا، قتل و سرقت ذکر شده است. (فرقان / ۱۸؛ ممتحنه / ۱۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۵ / ۷۷) و در روایتی آمده است که بعد از شرک به خدا، هیچ گناهی نزد خداوند بزرگ‌تر از نطفه‌ای نیست که انسان در رحم زنی که برای او حلال نیست، قرار دهد. (سیوطی، ۱۴۰۴، ۴ / ۱۸۰) و اوج نکوهش و تقبیح زنا را در این آیه شریفه می‌توان درک نمود آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا». (اسراء / ۳۲) طبق مفاد این آیه، خداوند مؤمنان را از نزدیک شدن به زنا برحذر داشته است «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ» یعنی از مقدمات زنا پرهیزید و به آنها نزدیک نشوید؛ زیرا همان‌گونه که مقدمه واجب، واجب است، مقدمه حرام نیز، حرام می‌باشد. براین اساس، انسان مسلمان باید خود را از چشم‌چرانی، اختلاط با نامحرم، خلوت کردن با نامحرم، نگاه شهوت‌آلود به

نامحرم، نگاه به تصاویر، مناظر و فیلم‌های مبتذل، شرکت در مراسم‌های شهوت‌آلود، لمس نامحرم، بدحجابی و بی‌حجابی و غیره حفظ کند. همچنین سخت‌گیری در امر ازدواج و یا ترک آن از سوی مجردان به دلایل مختلف و در نتیجه فراهم نبودن مقدمات و امکانات ارضای غریزه جنسی از راه مشروع، همگی از عوامل «قرب به زنا» به شمار می‌آیند. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲/۱۰۲-۱۰۳؛ سید قطب، ۱۴۱۲، ۴/۲۲۲۴) بنابراین، زنا از آن رو حرام است و اسلام از نزدیک شدن به آن نهی نموده است که این عمل، کاری زشت «فَاحِشَةٌ» و راه بدی «سَاءَ سَبِيلًا» برای ارضای غریزه جنسی است و عواقب و پیامدهای ناگواری برای فرد، خانواده و جامعه به دنبال دارد. (ر.ک: قرائتی، ۱۳۸۳، ۷/۵۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲/۱۰۳-۱۰۴)

در روایتی اثرات مخرب زنا چنین بر شمرده شده است: «فِي الزَّانَا سِتُّ خِصَالٍ: ثَلَاثٌ فِي الدُّنْيَا وَ ثَلَاثٌ فِي الْآخِرَةِ: فَأَمَّا اللَّوَاتِي فِي الدُّنْيَا فَيَذْهَبُ بِنُورِ الْوَجْهِ، وَيَقْطَعُ الرِّزْقَ، وَيَسْرِعُ الْفِتْنَةَ. وَ أَمَّا اللَّوَاتِي فِي الْآخِرَةِ فَيُغْضِبُ الرَّبَّ وَ سُوءَ الْحِسَابِ وَ الدَّخُولُ فِي النَّارِ- أَوْ الْخُلُودُ فِي النَّارِ-» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶/۶۳۴؛ سیوطی، بی‌تا، ۲۳/۴۱۱)؛ در زنا شش خصلت بد وجود دارد؛ سه خصلت آن در دنیا و سه خصلت آن در آخرت است؛ اما آنها که در دنیا خصلت: صفا و نورانیت را از انسان می‌گیرد، روزی را قطع می‌کند و نابودی انسانها را سرعت می‌بخشد. و اما آن سه که در آخرت است: غضب پروردگار، سختی حساب و دخول (یا جاودانگی) در آتش دوزخ می‌باشد.

### ب) نکوهش و تقبیح لواط و هم‌جنس‌گرایی

حضرت لوط (ع) از خویشاوندان حضرت ابراهیم (ع) بود و به او ایمان آورد و خداوند او را به سوی قومی فرستاد که شنیع‌ترین نوع انحراف جنسی؛ یعنی هم‌جنس‌بازی مردان در میان آنها رواج داشت و این قوم به جای ارضای غریزه جنسی از راه مشروع ازدواج با زنان، آن را از طریق ارتباط نامشروع با مردان ارضا می‌کردند. فاحشه و فسادی که تا آن زمان در تاریخ بشر سابقه نداشت (أعراف / ۸۰؛ عنکبوت / ۲۸) خداوند در آیات چندی از این انحراف جنسی آنها به نام «فاحشه» (نمل / ۵۴؛ أعراف / ۸۰؛ عنکبوت / ۲۸) و «خبائث» (أنبياء / ۷۴) یاد می‌کند و قوم لوط را به خاطر ارتکاب این عمل ناپسند به عنوان یک قوم بد فاسق (همان / ۷۴)، قوم مسرف (أعراف / ۸۱) و قوم جاهل (نمل / ۵۵) مورد مذمت و سرزنش قرار می‌دهد و سرانجام آنان را با عذاب آسمانی نابود کرد؛ زیرا آنان به ندهای حضرت لوط (ع) وقعی ننهادند آنگاه که به آنان می‌گفت که شما چگونه مردان را برای ارضای شهوت به جای زنان انتخاب می‌کنید و راه تداوم نسل را از طریق مشروع قطع می‌کنید و در مجالس خود آشکارا عمل منکر و زشت و ناپسند را انجام می‌دهید. (عنکبوت / ۲۹)

### ج) نکوهش و تقبیح متجاوزان

قرآن بعد از اینکه در سوره‌های مؤمنون و معارج، مؤمنان و نمازگزاران را به خاطر عفت و

پاکدامنی و پرهیز از هر گونه آلودگی جنسی مورد تکریم و ستایش قرار می‌دهد و ارضای غریزه جنسی را از راه مشروع، به همسران و کنیزان محدود می‌سازد، غیر از این راه را تجاوز و انحراف قلمداد کرده و بدین صورت متجاوزان و منحرفین جنسی را مورد سرزنش قرار می‌دهد: «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ \* إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مُلُومِينَ \* فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» (مؤمنون / ۵-۷؛ معارج / ۲۹-۳۱)؛ و آنها که دامان خود را (از آلوده شدن به بی‌عفتی) حفظ می‌کنند؛ تنها آمیزش جنسی با همسران و کنیزانشان دارند، که در بهره‌گیری از آنان ملامت نمی‌شوند؛ و کسانی که غیر از این طریق را طلب کنند، تجاوزگرند! علامه طباطبایی در ذیل این آیات می‌نویسد: حفظ فروج کنایه از اجتناب از مواقعه نامشروع است، از قبیل زنا و لواط و یا جمع شدن با حیوانات و امثال آن. معنایش این است که مواقعه با زنان خود و یا با کنیزان مملوک، ملامت ندارد. وقتی مقتضای ایمان این شد که به کلی فروج خود را حفظ کنند مگر تنها از دو طایفه از زنان، پس هر کس با غیر این دو طایفه مساس و ارتباط پیدا کند، متجاوز از حدود خدا شناخته می‌شود، حدودی که خدای تعالی برای مؤمنین قرار داده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۱ / ۱۵)

## ۶-۲. استفاده از عرف در فرهنگ‌سازی عفت و پاکدامنی

صرف نظر از مباحثی که درباره عرف و میزان اعتبار آن در کتب اصولی مطرح است، عرف جامعه و دید مردم نسبت به هر عملی می‌تواند به عنوان یکی از عوامل برانگیزاننده و یا بازدارنده از آن عمل به شمار آید. چنانچه اکثریت مردم یک جامعه رفتار و کرداری را بپسندند این امر موجب گرایش و رغبت بیشتر مردم به انجام آن رفتار و کردار می‌شود و بالعکس در صورتی که رفتار یا کرداری از نظر مردم ناپسند و زشت شمرده شود این امر عامل بازدارنده برای انجام آن عمل توسط دیگران به شمار می‌آید. قرآن کریم با ظرافت خاصی این مقوله را مورد توجه قرار داده و با بهره‌گیری از عرف عام و دیدگاه حداکثری مردم، عفت و پاکدامنی را ستوده و زشتی و پلیدی بی‌عفتی و انحراف جنسی را گوشزد نموده است.

نمونه بارز استفاده از این شیوه برای فرهنگ‌سازی پاکدامنی در قرآن، شماتت و سرزنش زلیخا توسط زنان مصری می‌باشد «وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (یوسف / ۳۰) براساس این آیه و آیات دیگر، وقتی اخبار تمایل و تلاش زلیخا برای کامجویی از یوسف از کاخ به شهر سرایت کرد زنان شهر این خبر را نشر دادند که همسر عزیز با غلامش رابطه پیدا کرده و او را برای کامجویی خود فرا خوانده است و آن چنان عشق غلام بر او چیره شده که اعماق قلبش را تسخیر کرده است و سپس او را با این جمله مورد سرزنش قرار داده که «إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»؛ ما او را در گمراهی آشکار می‌بینیم.

نمونه دیگری که انعکاس دهنده نکوهش و تقبیح عمل فحشاء و بی‌عفتی از جانب عامه مردم و عرف عمومی است و قرآن آن را مطرح ساخته است، واکنش مردم به تولد حضرت عیسی (ع) از جانب حضرت مریم (ع) می‌باشد؛ هرچند این تولد یک معجزه بود اما مردمانی که متوجه این جنبه از این واقعه عظیم نبودند - العیاذبالله - آن را نوعی انحراف جنسی از جانب مریم (ع) قلمداد کرده و لذا به شدت وی را مورد سرزنش و نکوهش قرار دادند، قرآن در این مورد می‌فرماید: «فَأْتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِيلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا \* يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَ مَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا» (مریم / ۲۷-۲۸)؛ (مریم)؛ در حالی که او (عیسی) را در آغوش گرفته بود، نزد قومش آورد، گفتند: «ای مریم! کار بسیار عجیب و بدی انجام دادی! ای خواهر هارون! نه پدرت مرد بدی بود، و نه مادرت زن بدکاره‌ای!».

آری، هنگامی که آنها کودکی نوزاد را در آغوش او دیدند، دهانشان از تعجب باز ماند، آنها که سابقه پاکدامنی مریم را داشتند و آوازه تقوا و کرامت او را شنیده بودند سخت نگران شدند، تا آنجا که بعضی به شک و تردید افتادند، و بعضی دیگر هم که در قضاوت و داوری، عجول بودند زبان به ملامت و سرزنش او گشودند، و گفتند: حیف از آن سابقه درخشان، با این آلودگی! و صد حیف از آن دودمان پاکی که این گونه بدنام شد. "گفتند: ای مریم! تو مسلماً کار بسیار عجیب و بدی انجام دادی!" (قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا) بعضی به او رو کردند و گفتند "ای خواهر هارون! پدر تو آدم بدی نبود، مادرت نیز هرگز آلودگی نداشت" (يَا أُخْتِ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَ مَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا). با وجود چنین پدر و مادر پاکی این چه وضعی است که در تو می‌بینیم؟ چه بدی در طریقه پدر و روش مادر دیدی که از آن روی برگرداندی؟! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱/۳ - ۵۰ - ۵۱) ذکر این نکته لازم است که هدف از ذکر این داستان صرفاً بیان عرف عام و دیدگاه مردم درباره نوع تولد حضرت عیسی (ع) توسط مریم (ع) بود که مایه شگفتی و تعجب همگان بود که از دختر باکره‌ای همچون مریم، پسری متولد شود و گرنه، مقایسه مریم (ع) که مظهر عفت و پاکدامنی و زن برگزیده از جانب خداوند متعال می‌باشد با دیگر زنانی که در خصوص خیانت و انحراف جنسی مورد شماتت و سرزنش قرار گرفته‌اند، هرگز صحیح نیست.

### نتیجه‌گیری

۱. یکی از شیوه‌های قرآن جهت فرهنگ‌سازی ارزش‌ها و هنجارهای خوب در میان افراد، خانواده و جامعه ترغیب و تشویق آنان به رفتار و کردار نیکو و وعده پاداش‌های دنیوی و اخروی متناسب با میزان پایداری آنان بر هنجارهای نیکو می‌باشد که در این صورت، شرایط برای انجام امور ناپسند و انحرافات جنسی مناسب نبوده و فرد و جامعه از آلوده شدن به آنها در امان خواهند ماند. شیوه دیگر قرآن در فرهنگ‌سازی، نکوهش ضد ارزش‌ها و ناهنجاری‌هاست مانند نکوهش و تقبیح کسانی که از مسیر نامشروع به ارضای غریزه جنسی پرداخته و خود را به ردیلت‌های

اخلاقی از قبیل زنا، لواط و مساحقه (هم‌جنس‌گرایی)، چشم‌چرانی، خودارضایی و غیره آلوده می‌سازند.

۲. معرفی الگوهای خوب و متناسب با نیاز بشر در زمینه‌های مختلف، بیان قصص و داستان‌های عبرت‌آمیز گذشتگان و نیز، تکریم ارزش‌ها و انسان‌های پاکدامن شیوه دیگر قرآن در فرهنگ‌سازی جهت مقابله با انحرافات جنسی می‌باشد. قرآن برای جوانان مجرد، داستان حضرت یوسف (ع)، حضرت موسی (ع)، دختران حضرت شعیب (ع) و حضرت مریم (ع) را که نماد پاکی و عفت‌اند، به عنوان الگو معرفی نموده و به تکریم و تمجید از آنان پرداخته است. و از دو الگوی حضرت ابراهیم (ع) و حضرت محمد (ص) که جامعیت و تاثیرگذاری بیشتری دارند، به عنوان «اسوه حسنه» یاد می‌کند. همچنین عباد الرحمن، مومنان و نمازگزاران بدان جهت که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌اشان عفت و پاکدامنی بوده و مرتکب انحرافات جنسی نمی‌شوند، مورد تکریم و تمجید قرار گرفته‌اند.

۳. قرآن کریم با ظرافت خاصی استفاده از عرف در فرهنگ‌سازی عفت و پاکدامنی را مورد توجه قرار داده و با بهره‌گیری از عرف عام و افکار عمومی، عفت و پاکدامنی را ستوده و زشتی و پلیدی بی‌عفتی و انحرافات جنسی را گوشزد نموده است. نمونه بارز استفاده قرآن از این شیوه برای فرهنگ‌سازی پاکدامنی، شماتت و سرزنش زلیخا توسط زنان مصری و واکنش مردم به تولد حضرت عیسی (ع) از جانب مریم (ع) می‌باشد؛ هر چند این تولد یک معجزه بود اما مردمانی که توان درک این واقعه را نداشتند، آن را نوعی انحراف جنسی از جانب حضرت مریم (ع) قلمداد کرده و لذا به شدت وی را مورد سرزنش و نکوهش قرار دادند.



## فهرست منابع

۱. ابن ابی‌شیبیه، عبدالله بن محمد، مصنف ابن ابی‌شیبیه، تحقیق محمد عوامه، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۲. ابن حنبل، احمد، المسند، قاهره، مؤسسه قرطبه، بی‌تا.
۳. ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق حسن عباس زکی، قاهره، بی‌نا، ۱۴۱۹ق.
۴. اخلاقی، عبدالرحیم، «نگاهی به روش تشویق در ایجاد انگیزه از دیدگاه قرآن کریم»، اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، سال اول، ش ۱، تابستان، ۱۳۹۰ش: ۱۲۷-۱۵۱.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، بی‌نا، ۱۴۰۹ق.
۶. حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
۷. زاهدی، عبدالرضا و دیگران، «روش قرآن کریم در نهادینه‌سازی عفاف و حجاب»، فصلنامه مطالعات راهبردی زنان، سال سیزدهم، ش ۴۹، پاییز ۱۳۸۹ش: ۴۹-۱۰۶.
۸. ستوده، هدایت‌الله، آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات)، چاپ نوزدهم، تهران، آوای نور، ۱۳۸۷ش.
۹. سید قطب، بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بیروت و قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
۱۰. سیوطی، جلال‌الدین، جامع‌الاحادیث، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۱. \_\_\_\_\_، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۲. صدیق سروسستانی، رحمت‌الله، آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی)، چاپ پنجم، تهران، سمت، ۱۳۸۸ش.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش.
۱۴. طبرانی، سلیمان بن أحمد، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی بن عبدالمجید، چاپ دوم، موصل، مکتبه العلوم والحکم، ۱۴۰۴ق.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۱۶. طبری، محمد بن جریر، جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۱۷. قرائتی، محسن، تفسیر نور، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ش.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۹. متقی‌هندی، علی بن حسام‌الدین، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، تحقیق بکری حیانی و صفوة السقا، چاپ پنجم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۱ق.

۲۰. محسنی، منوچهر، جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی، تهران، طهوری، ۱۳۸۶ش.
  ۲۱. مروتی، سهراب و همکاران، «علل و عوامل انحرافات جنسی از دیدگاه قرآن و روایات»، پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده، سال دوم، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش: ۹۳-۱۱۳.
  ۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
  ۲۳. نجفی خمینی، محمدجواد، تفسیر آسان، تهران، انتشارات اسلامیة، ۱۳۹۸ق.
- هاشمی، احمد، «دین، جامعه و انحرافات اجتماعی»، فصلنامه کتاب زنان، سال پنجم، ش ۱۸، زمستان ۱۳۸۱ش: ۱۸۳-۲۰۱.

## نسبت فقه و اخلاق در مفهوم و منبع

سید محمد رضا حسینی<sup>۱</sup>

### چکیده

علم فقه و اخلاق از قدیمی‌ترین علوم اسلامی هستند که در رفتار انسان تأثیر مستقیم داشته و همچون گذشته، زنده و بالنده، به نقش آفرینی پرداخته و به توسعه و گسترش قلمرو خود ادامه می‌دهند، همانگونه که فقه، مجموعه‌ای از قوانین و آیین زندگی انسان است اخلاق نیز مجموعه‌ای از صفات روحی و باطنی بشمار می‌رود. از این رو شناخت فقه و مکاتب فقهی و در مقایسه با آن، دانستن اخلاق و مکاتب اخلاقی، به عنوان دو دانش رفتاری، ما را در مسیر عمق بخشی به فهم تعاملات و روابط آن دو یاری می‌رساند و با طرح مباحث گوناگون و مقایسه‌ای از جمله تعریف دقیق و منبع شناخت فقه و اخلاق، می‌توان به چگونگی نسبت میان آن دو دست یافت. بدین جهت این مقاله برآن است، تا با بررسی مفهوم و منابع معرفتی آن دو، چگونگی رابطه علمی و منطقی و یا تمایز میان آن دو را بیان کند. که باتوجه به وجود نوعی همپوشانی بین آن دو، قطعاً در مقام تعارض و تباین یک دیگر نیستند

### کلیدواژه‌ها

رابطه، فقه، اخلاق، تعریف، منبع.

۱. استادیار دانشگاه پیام نور

## طرح مسأله

فقه و اخلاق از قدیمی‌ترین علوم اسلامی به شمار می‌آیند و در طبقه بندی علوم، به عنوان دو علم جدای از یک دیگر شناخته شده که امروزه، زیر مجموعه علوم انسانی قرار گرفته است. اندیشمندان این بحث را در حوزه فلسفه فقه می‌دانند. آن‌ها معتقدند: درباره مبانی، اهداف، منابع احکام و تمهید دیدگاه‌های کلی در زمینه شیوه تحقیق و تفسیر در علم فقه را «فلسفه فقه» یا «فقه‌شناسی» می‌گویند که از خارج نگاه ثانوی به فقه داشته و به سؤال از چیستی علم فقه پاسخ می‌دهد. (عابدی شاهرودی: ۵۷). از جمله مباحثی که در علوم مختلف جنجال برانگیز و موجب اختلاف نظر میان اندیشمندان به شمار می‌آید، تعاملات و ارتباطات میان علوم و تأثیر پذیری یک علم از علم دیگر می‌باشد؛ اگر چه اختلاف دیدگاه‌ها به نوبه خود، میمون، مبارک و پسندیده است زیرا براین تضارب افکار، کشف حقایق و رشد، توسعه و بالندگی علوم را به دنبال خواهد داشت.

در این راستا گروهی بر این باورند: که میان فقه و اخلاق رابطه منطقی وجود دارد. حال این نسبت و رابطه چه نوع رابطه‌ای است؟ خود بحث مستقلاً می‌طلبد. و در مقابل گروه اول، عده‌ای دیگر معتقدند: هیچ نوع رابطه‌ای نمی‌تواند بین فقه و اخلاق وجود داشته باشد.

گروه سوم هم معتقد اند: اساساً فرقی بین فقه و اخلاق وجود ندارد؛ از این رو هر دو از جنس واحد هستند. در واقع دو علم جدای از هم نیستند. و بلحاظ فراوانی مشترکات، دوئیت دیده نمی‌شود. بنابر این شایسته است تا به این مهم یعنی به چگونگی رابطه بین فقه و اخلاق پرداخته شود،

اگر چه این بحث، گسترده دامن می‌باشد. ولی این مقاله مجال بررسی جنبه‌های مختلف ربط و نسبت میان دو علم را ندارد؛ بلکه تنها از طریق بررسی تعریف و منابع فقه و اخلاق؛ به کشف چگونگی رابطه میان آن دو خواهد پرداخت. زیرا نویسنده این سطور بر این باور است که اولاً، مهم‌ترین نکته در هر دانشی به ویژه فقه و اخلاق، شفاف سازی معانی لغوی و اصطلاحی واژگان و اصطلاحات آن است. و ثانیاً، بررسی همه جانبه این دو علم، نیاز به مباحث فراوانی دارد. البته اگر چه فقیهان و عالمان اخلاق و برخی از پژوهشگران فقه و اخلاق به صورت پراکنده و در لابلای مباحث خود، در تأثیر پذیری این دو علم از یک دیگر و روابط میان آن‌ها، مطالب ارزشمندی را ارائه کرده اند؛ ولی به صورت مدون و با نگاهی همه جانبه و پاسخ‌گو به سؤال‌های موجود روز، پژوهشی عمیق و دقیق انجام نشده است. امید آن که محققین ارجمند در ساماندهی این مهم همت گمارند.

## مفهوم شناسی فقه

**فقه** در لغت: دانشمندان در معنای لغوی فقه گفته اند: کلمه «فقه» در لغت به معنای فهم، آگاهی و دانایی است؛ فقه دلالت می‌کند بر ادراک چیزی و علم نسبت به آن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۴/۴۴۲). خواه مربوط به دین باشد و یا غیر آن. در تعریف دیگری گفته شد: «فقه» فراتر از مطلق دانستن است و منظور از آن، علم و دانستی است که همراه با دقت نظر و استنباط باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۶ق: ۱۰/۳۰۵). در تعریف دیگری گفته اند: شهادت دادم بر تو به فقه، یعنی به فهم و زیرکی تو. (زمخشری، بی تا: ۳۴۶) و در مجمع البحرین آمده است: قوله تعالی (ولکن لا تفقهون تسبیحهم) (اسراء/ ۴۴) ای: لا تفهمونه. (طریحی، ۱۳۸۶ش: ۶/۳۵۵). برخی گفته‌اند: فقه عبارت است از فهم معانی مستنبطه، و لهذا به خداوند فقیه نمی‌گویند. (طبرسی، ۱۳۶۵ش: ۳/۷۸) برخی فقه را در اصل به معنای شق می‌دانند. یعنی شکافتن. «معنای حقیقی فقه، شکافتن و گشودن است و فقیه کسی است که کلام را می‌شکافد». (هروی الغریبین - مخطوط - ۲/۱۲۶). و یا می‌گویند: «فقه در اصل به معنای فهم است و از شکافتن و گشودن مشتق شده است. (ابن اثیر، ۲/۴۶۵) با توجه به معانی مذکور چنان که از دیگر کتاب‌های لغت نیز، استفاده می‌شود که معنای فقه، فراتر از مطلق دانستن است؛ و منظور از فقه، علم و دانستی است که همراه با دقت نظر و استنباط باشد، و بعضی از موارد استعمال کلمه فقه در قرآن کریم نیز مؤید این معناست؛ مانند: (قد فصلنا الآيات لقوم یفقهون) (انعام / ۹۷).

فقه در اصطلاح: برای فقه دو معنای اصطلاحی، بیان شده است:

یکم. معنایی که در صدر اسلام برای این کلمه استفاده می‌شد؛ عبارت بود از: آگاهی به امور دینی. و به دیگر بیان، در این تعریف دانش احکام شرعی نیز یکی از حوزه‌های علوم اسلامی به شمار می‌آید. البته دقیقاً همین کاربرد از کلمه «فقه»، در قرآن و روایات وجود دارد؛ مانند سوره توبه که لفظ «تفقه» در دین آمده است (توبه/ ۱۲۲) و یا در روایتی از امام باقر (علیه السلام) آمده است: «الکمال کل الکمال التفقه فی الدین...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۵/۱۷۲، حدیث ۶). این کلمه به همین معنای اصطلاحی در کلام برخی از لغت‌شناسان به کار رفته است. همانگونه که پیشتر به آن اشاره شد. در این صورت، فقه اعم از عقاید، اخلاق و احکام که خداوند در قرآن: (فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیفقهوا فی الدین) (توبه/ ۱۲۲) فراگیری آن را واجب شمرده شده است. از این رو برخی از آن به «فقه اکبر» تعبیر می‌کنند (هروی، بی تا: ۲/۱۲۶) البته همان طوری که از ظاهر معنا پیداست، گمان می‌رود در این مورد کلمه «فقه» در همان معنای لغوی به کار رفته باشد؛ زیرا قید (فی الدین) را به همراه خود دارد.

دوم. معنای اصطلاحی خاصی از فقه ارائه شده است. یعنی دانش احکام شرعی که در اصطلاح از آن به آگاهی بر احکام شرعی فرعی مستند به ادله تفصیلی یاد شده است. از این رو اگر فقه، علم به احکام شرعی فرعی تعریف شود، در این صورت فقه یعنی علم به هر آنچه که به عنوان احکام شرعی از کتاب، سنت، اجماع و عقل اخذ می‌گردد گفته می‌شود. بدین جهت سید مرتضی فقه را علم به احکام شرعی می‌دانست «(طباطبائی، بی تا: ۵۶) علامه در تعریف فقه می‌گوید: فهو عبارة عن العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة و مستنداً الی الادله التفصیلیة. (علامه حلی، ۱۴۱۲ق: ۷/۱) برخی دیگر در تعریف فقه گفته اند: العلم بالاحکام الشرعیة العلمیة عن أدلته التفصیلیة لتحصیل السعادة الاخریة (شهید اول، ۱۳۷۷ش: ۱)

تعریف اصطلاحی صاحب معالم از فقه موجب منحصر شدن فقه به «علم به احکام شرعی از روی ادله تفصیلی» (حسن بن زین الدین، ۱۳۷۸ق: ۲۶) می‌شود. که مقصود از احکام فرعی در این تعریف، یعنی کلیه احکام مربوط به باید ها و نباید های مکلف که، اعم از احکام، تکلیفی مانند: وجوب و حرمت؛ احکام وضعی مانند: ملکیت و زوجیت، و یا احکام فرد، خانوادگی و اجتماعی می‌باشد. بنابراین فقه در اصطلاح یعنی علمی که مجتهد به وسیله آن احکام شرعی را از ادله تفصیلی به دست می‌آورد. که عبارتند از: قرآن، سنت، اجماع و عقل.

در بعضی از روایات، کلمه فقه به همین معنای علم به احکام شرعی به کار رفته است، چنان که حضرت علی (علیه السلام) فرمود: «هر کس بدون علم فقه و اطلاع از احکام شرعی تجارت کند. حتماً در ربا واقع خواهد شد». (آمدی، ۱۳۶۶ش: ۶۵۳/۲) برخی گفته اند: در تعریف دیگری فقه را چنین معرفی کرده اند: فقه دانش به دست آوردن احکام شرعی فرعی، به وسیله روش‌های معینی از منابع فقه است. (مشکینی، ۱۴۱۶ق: ۱۸۰) ایشان می‌گویند: «فقه» در اصطلاح؛ به معنای علم و آگاهی دقیق نسبت به علوم دین و احکام الهی و توان استنباط آن‌ها از طریق ادله تفصیلی (کتاب، سنت، عقل و اجماع) است. «فقه» یکی از شاخه های علوم دینی که عبارت است از: «علم به احکام شرعی از طریق استنباط و اجتهاد». و نیز، به معنای علم به احکام جزئی شرعی یا به دست آوردن و شناخت وظیفه عملی مکلف است که به کمک منابع و ادله شرعی تفصیلی به دست می‌آید. (همان). این تعریف‌ها تقریباً شبیه یک دیگرند.

### مفهوم شناسی اخلاق

اخلاق در لغت: اخلاق بلحاظ لغوی جمع «خلق» بر وزن (قفل) و «خلق» بر وزن (افق) می‌باشد. و آن را با واژه «خلق» هم ریشه دانسته و معانی متفاوت برای آن ذکر کردند که عبارتند از: سجیه، مروت، طبع، عادت، دین، تقدیر و اندازه شیء، و صفت و حالت نفسانی (الزبیدی، ج ۶، ص ۳۳۷؛ ابن منظور، ج ۴، ص ۱۹۴؛ اسماعیل بن حماد الجوهری، ج ۴، ص ۱۴۷۱). و

واژه خُلُق و خُلُق به معنای «خوی» و «سرشت» است چنان که گفته اند: «الْخُلُقُ بِضَمِّينَ السَّجِيه» خلق با دو ضمه به معنی سرشت است. (فیومی، ۱۳۸۳ ش: ۸۸). اخلاق در لغت به معنای طبیعت و سرشت است.

اخلاق در اصطلاح: مرحوم فیض کاشانی اخلاق را این‌گونه تعریف کرد: «بدان که خوی عبارت است از هیئتی استوار با نفس که افعال به آسانی و بدون نیاز به فکر و اندیشه از آن صادر می شود» (ر.ک: محسن فیض کاشانی، ۱۳۷۸ ش، الحقائق فی محاسن الاخلاق: ۵۴؛ المحجۀ البيضاء فی تهذیب الاحیاء، بی تا: ۹۵/۵). برخی معتقدند: «خُلُق همان حالت نفسانی است که انسان را به انجام کارهایی دعوت می کند بی آن که نیاز به تفکر و اندیشه داشته باشد.» (مسکویه، ۱۳۷۵: ۵۸-۵۷) خواجه نصیر الدین طوسی علم اخلاق را علم چگونگی اکتساب اخلاق نیکو دانسته اند که براساس آن، افعال و احوال شخص نیکو می شود. ولذا در تعریف اخلاق می گوید: علمی است به آن که نفس انسانی چگونه خلقی اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که با اراده او از او صادر شود، جمیل و محمود بود. (طوسی، بی تا: ۱۴). علمای اخلاق نیز تعریفی که در اصطلاح برای خُلُق و اخلاق کرده اند قریب به معنایی است که اهل لغت نموده اند. نراقی در تعریف علم اخلاق می گوید: «علم اخلاق دانش صفات مهلکه و منجیه و چگونگی موصوف شدن و متخلق گردیدن به صفات نجات بخش و رها شدن از صفات هلاک کننده می باشد.» (نراقی، ۱۳۶۸ ش: ۱/۳۵-۳۴) به نظر می رسد که این تعریف، جامع ترین تعریفی است که از سوی علمای اخلاق درباره علم اخلاق ارائه شده است. تعریف دیگری نزدیک به این تعریف وجود دارد که می گوید: اما اخلاق علمی است که در آن از ملکات انسانی مربوط به قوای نباتی، حیوانی و انسانی بحث می شود. در این علم، شناخت ملکات فاضله از ردایل، مورد بحث قرار می گیرد، تا به واسطه آن، آدمی خود را به ملکات فاضله بیاراید و به این وسیله از او افعالی سرزند که موجب نیل به سعادت اخروی گردد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱/۳۶۸) زیرا در این تعریف، روش از بین بردن اخلاقیات ناپسند و کیفیت بدست آوردن صفات و ملکات خوب و زیبا، جزئی از علم اخلاق شمرده شده است.

برخی بر این باورند: «اخلاق، مجموعه ای از معانی و ویژگی های مستقر و ثابت در نهان انسان است که در پرتو آن، رفتار در نظرش نیک یا زشت نشان داده می شود و از این رو، فرد یا به انجام آن اقدام می نماید، یا از انجام آن خودداری می ورزد.» (زیدان، ۱۹۷۵م: ۷۵). دیگری با کمی تفاوت می نویسد: اخلاق مجموعه ای از اصول و ارزش هایی است که رفتار انسان را تنظیم می نماید، و تعلیم وحی آن ها را تعیین فرموده و جهت تحقق هدف وجود انسان در کره خاکی، اصول و ضوابطی را برای آن ها قرار داده است « (عبدالحلیم، ۱۹۹۰م: ۸۵). البته «اخلاق» را از طریق آثارش نیز می توان تعریف کرد، و آن این که، گاه فعلی که از انسان سر

می‌زند، شکل مستمری ندارد؛ ولی هنگامی که کاری به طور مستمر از کسی سر می‌زند، - مانند امساک در بذل و بخشش و کمک به دیگران - به این دلیل که ریشه درونی و باطنی در اعماق جان و روح او دارد، آن ریشه را خُلق و اخلاق می‌نامند

برخی از فیلسوفان و دانشمندان غربی که علم اخلاق را مربوط به رفتار آدمی دانسته‌اند، نه سنجایی، «علم اخلاق عبارت است از تحقیق در رفتار آدمی، بدان گونه که باید باشد.» (ژکس، ۱۳۵۶ش: ۹). اخلاق همان حالت نفسانی و بدست آوردن ملکات انسانی و آراستن نفس به خُلق‌های پسندیده است.

### مفهوم منبع

منبع در لغت: منبع به معنای چشمه، سرچشمه، اصل و منشأ است. (معلوف، ۱۹۸۶م: ۷۸۶) این منظور، نیز همین معنا را بیان می‌کند. (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ۸، ماده نبع).

منبع در اصطلاح: معنای اصطلاحی آن در کاربرد «منابع علوم» متناسب با معنای لغوی است. از این رو «منبع در علوم دو معنا دارد: ۱) جایی که می‌شود مواد خام علم را از آنجا گرفت؛ مثلاً برای زمین شناسی، منبع فقط کرده زمین است، اما برای کسی که در علم نجوم کار می‌کند، علاوه بر کره زمین، کرات دیگر هم منبع به شمار می‌روند.

۲) معنای دوم این که چه قوه یا قوای ادراکی در این علم بخصوص دخالت و کاربرد دارند و چه قوه و قوای ادراکی در علم دیگر. در اینجا منبع به معنای قوای ادراکی است.» (ملکیان، ۱۳۹۱ش: ۲۶۶) برخی دیگر با نگاهی کلی‌تر، معنای سومی را برای منبع بیان کرده‌اند: «گستره‌ای که در آن داده‌های اولی و دانسته‌های آغازین قابل ردیابی است» (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵ش: ۲ / ۲۱) در تحلیل این عبارت گفته‌اند: اگر در این تعریف، تأکید را روی «اولی» بودن قرار دهیم، با تعریف اول و دوم، متفاوت خواهد بود؛ زیرا در این دو تعریف، به ویژه در تعریف دوم، دانشمند هر دانشی، همواره در حال بهره گرفتن و استفاده از منابع است. در حالی که در تعریف سوم، با تأکید بر اولی بودن، منبع تنها در آغاز دانش به کار می‌آید. البته روشن است که مراد از «اولی» و «آغاز» در اینجا، نوعی رتبی آن است و نه لزوماً زمانی. (صرامی، ۱۳۹۱ش: ۳۸) در یک جمع بندی می‌توان گفت: منابع هر علم، مصادر و مأخذ اولی، اصلی و معتبری هستند که محتوای آن علم از آن‌ها تأمین و به آن‌ها مستند می‌شود. البته با کمی مسامحه به متونی که در هر علم، با استفاده از مصادر و مأخذ اولیه نوشته می‌شود، نیز منبع اطلاق می‌گردد.

### منابع فقه

تعریف‌های متعددی از منابع فقه ارائه شده است از جمله: «منبع در فقه عبارت است از مأخذی که از آن احکام فقهی بالذات دریافت می‌شود؛ بدین معنا که ما در سیر استنباطی همواره از دلیل به دلیل دیگری می‌رویم تا همه ادله منتهی می‌شود به منابع اصلی که عبارتند از: کتاب و



سنت معصومین علیهم السلام. در فقه، دو منبع اصلی برای احکام داریم: کتاب خدا و سنت صلوات الله و آله و اوصیا علیهم السلام. (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۱ش: ۱۷۲) وی برای جلوگیری از خلط بین منبع و ادله و روشن شدن جایگاه هر یک، می گوید: اما ادله در فقه منحصر به دو منبع نیست بلکه عبارت اند از: کتاب، سنت، عقل و اجماع. کتاب و سنت، هم تشریح اند، هم دلیل آن ها ولی عقل و اجماع، فقط دلیل اند. پس کتاب و سنت از آن حیث که دلیل نیز هستند، با عقل و اجماع، ادله چهارگانه در اجتهاد می باشند.» (همان) و یا گفته اند: منابع فقه، امر یا امری هستند که از طریق آن ها، احکام و مقررات اسلامی کشف و در اختیار افراد و جامعه گذاشته می شود. (بجنوردی، ۱۳۹۲ش، گفتگو) و یا گفته اند: منابع علم فقه نیز مصادر اصلی استنباط « احکام فقهی » (حکیم، ۱۳۵۸ش: ۱۵) محسوب می شود. ابن جمهور منابع فقه را تنها کتاب و سنت و اجماع می داند. ایشان در این خصوص می گوید: و مدارکها- یعنی مدارک الاحکام الفقهیه- الکتاب نصه و ظاهره و السنه نبویها و امامیها متواترها و آحادها... و الاجماع المستحیل خطأ بدخول معصوم و العقل ضروره و استدلالا مستقلا و غیر مستقل». (ابن جمهور، ۱۳۶۷ش: ۲۵) با توجه به این که قید شرعی در فقه وجود دارد و آن هم به معنای دست یافتن به خواست شارع مقدس است، تنها وحی را می توان به عنوان منبع فقه دانست ولی سایر موارد کاشف از وحی می باشند. ولذا در خصوص مصادیق منابع فقه، دیدگاه های متفاوتی وجود دارد. بنا براین می توان گفت: از نظر مذاهب فقهی، کتاب و سنت از ارزش والایی برخوردار است. و برخی عقل را نیز در کنار قرآن و سنت قرار داده اند

البته منابع دیگری هم مانند اجماع، عرف، بنای عقلا، مطرح می باشد که در مرحله بعد از اهمیت قرار می گیرد. از این رو ابتداء به بیان آن ها پرداخته سپس به سایر موارد اشاره خواهد شد. عالمان اهل تسنن استحسان، قیاس و مصالح مرسله را نیز از جمله منابع فقه می دانند. ۱- کتاب: یعنی قرآن، کلام خداوند که آن را بر خاتم پیغمبرانش فرو فرستاد، و به عنوان رسول ظاهری، اساسی ترین منبع فقه اسلامی است. هر چند آیات الاحکام بخش کمی از قرآن کریم را به خود اختصاص داده است. مشهورترین آمار درباره تعداد آیات احکام ۵۰۰ آیه و حتی برخی مفسران، کتاب خود را بر همین اساس نام نهاده اند مانند «النهایة فی تفسیر خمسماً آیه» اثر گرانسنگ ابن متوج بحرانی می باشد.

۲- سنت: بی تردید بسیاری از احکام شریعت در قرآن نیامده، بلکه بیان آن ها بر عهده پیامبر اکرم صلوات الله و آله و ائمه معصومین علیهم السلام گذاشته شده است و به آن سنت گفته می شود. که دومین منبع مهم فقه به شمار می آید و اکثر احکام شرعی از آن طریق استنباط می گردد. اگر چه اصولیین در مدلول سنت اختلاف دارند و در عین حال، همه اتفاق نظر دارند بر این که آنچه از پیغمبر صلوات الله و آله صادر شده است از قول و فعل و تقریر سنت و حجت است: شیعه، سنت را قول و

فعل و تقریر معصوم علیه السلام میدانند و مراد از معصوم، پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اثنی عشر و فاطمه زهرا علیها السلام است. قول و فعل و تقریر آن‌ها از نظر شیعه، سنت و حجت است. اما در نزد اهل تسنن به قول، فعل و تقریری اطلاق می‌شود که از نبی اکرم صلی الله علیه و آله صادر شده باشد و بعضی از ایشان نسبت به صحابه رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز همین نظر را دارند.

۳- اجماع: یکی از منابع فقه اجماع است؛ البته در حجیت چگونگی اجماع، اختلاف نظر وجود دارد. از این رو معنی اجماع از نظر شیعه، اتفاق کسانی است که قول آنان در میان امت معتبر است. و فقط از این جهت که اتفاق علما در فتوایی باشد، ارزش ندارند، مگر این که کاشف از قول معصوم علیه السلام باشد. بنابر این «در نزد امامیه، اجماع به عنوان یک دلیل مستقل، در مقابل کتاب و سنت نیست. بلکه حجیت آن در واقع از قول معصوم است که اجماع آن را کشف می‌کند.» (مظفر، ۱۳۸۶: ۱۳ / ۲ / ۹۷).

۴- عقل: یکی دیگر از منابع فقه عقل است، که فی الجمله به صورت مستقیم و غیرمستقیم مورد استناد قرار گرفته و به کمک آن، قواعد فقهی وضع می‌شود. در منبع بودن عقل اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند: عقل خود منبعی مستقل در عرض کتاب و سنت برای استنباط احکام شرعی فرعی قرار دارد. (مفید، ۱۴۱۴: ق: ۱۲) برخی گفته اند: «در فقه و اصول نسبت به منبع بودن عقل، نظریات متفاوت ارائه شده است. اصولی‌های از امامیه، عقل را منبع چهارم فقه دانسته‌اند و جدای از غیرمستقلات عقلی که یک مقدمه آن شرعی است - و همان‌گونه که گفتیم همه، این مقدار از حجیت را برای عقل قائل‌اند - در مورد مستقلات عقلیه نیز به کمک حُسن و قُبْح عقلی و ملازمه حکم شرع و عقل برای استنباط احکام جدید فقهی از آن استفاده می‌کنند، چنان‌که در متون متعدد، عقل را در کنار کتاب و سنت و اجماع از منابع فقه شمرده‌اند. این گروه با مقدماتی چون وجود حُسن و قُبْح ذاتی در افعال، تبعیت شارع از مصالح و مفاسد، توانایی عقل در درک حُسن و قُبْح و ملازمه بین حکم عقل و شرع، حجیت عقل را در مستقلات عقلیه اثبات کرده‌اند. (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۶: ش: ۲ / ۱۲۵ و ۱۲۶) یا این که اخباری‌های امامیه می‌گویند: «ادراکات عقلی به طور مطلق در حوزه استنباط، دارای اعتبار نیست» (جناتی، ۱۳۷۰: ش: ۲۴۰) برخی اظهار داشته‌اند: عقل چون ابزاری در خدمت سایر منابع و دلیل‌ها قرار دارد و منبعی مستقل شمرده نمی‌شود. (علیدوست، ۱۳۸۱: ش: ۱۶۱) و برخی عقل را صرفاً به عنوان یک روش مطرح می‌کنند. (ضیائی فر، ۱۳۸۵: ش: ۷۱) در یک نگاه جامع می‌توان گفت: عقل از آن جهت که رسول باطنی است، قابلیت منبع مستقل بودن را دارد. بنا بر این هرگاه سه دلیل یعنی کتاب، سنت و اجماع وجود نداشتند، یعنی حکم از طریق آن‌ها استخراج و استنباط نشد، باید به سراغ دلیل عقل برای استخراج و استنباط حکم شرعی فرعی رفت، و از آن کمک گرفت. جوادی آملی عقل را مانند کتاب و سنت از منابع می‌داند ایشان می‌گوید: همانطور که

کتاب و سنت دو منبع برای مبانی اسلامی اند، عقل نیز در برخی از موارد به نوبه خود، منبع بعضی از مبانی دینی به شمار می رود (جوادی آملی، ۱۳۷۷ش: ۲۲۳). ولی آنچه می توان گفت این که فقها عقل را یکی از منابع و یا ادله فقه می دانستند و از آن در علم اصول فقه بحث می کردند. (ر.ک: شیخ مفید، التذکره باصول فقه، ۳۷؛ سید مرتضی، الذریعه، ۲۷۷/۱؛ شیخ طوسی، عده الاصول تحقیق انصاری، ۳۳۸/۱؛ حسن بن زین الدین بن شهید ثانی، معالم الدین: ۵۲؛ میرزا قمی، قوانین الاصول: ۹).

۵- عرف: برخی عرف را یکی دیگر از منابع ذکر کردند: این مباحث نشان می دهد که در ابواب معاملات فقه، در مقابل ابواب عبادت، عرف از جایگاه و اهمیت ویژه ای برخوردار است. به طوری که همه این مفاهیم و الفاظ در این بخش از عرف گرفته می شود. البته بی تردید بخشی از حجیت عرف، در حوزه حجیت بنای عقلا یا سیره عقلائیه قرار می گیرد؛ و بخش دیگری از حجیت عرف، به عنوان منبعی از منابع فقه در حوزه سیره متشرعه مطرح می شود.

قیاس، استحسان و مصالح مرسله: سه منبع دیگر علم فقه، نزد بعضی از مذاهب فقهی به شمار می آید. البته اگرچه در مورد حجیت آن ها، اختلاف نظر وجود دارد.

۶- قیاس: در خصوص قیاس «برخی از علمای اصولی امامیه در تعریف قیاس گفته اند: قیاس عبارت است از سرایت دادن یک حکم از موضوعی به موضوع دیگر که مشابه آن است». (جناتی، ۱۳۷۰ش: ۲۵۵)

۷- استحسان: در تعریف استحسان اظهار داشتند: «استحسان عبارت است از دلیلی که در نزد مجتهد پسندیده آید ولی مجتهد از توصیف یافته ی ذهنی خویش ناتوان باشد.» (همان: ۳۱۰). امامیه قیاس و استحسان را به عنوان منابع فقه نمی شناسد، زیرا قیاس مورد نهی شرعی واقع شده و استحسان نیز دارای دلیل شرعی قابل قبول نمی باشد.

۸- مصالح مرسله: در اصطلاح گروهی از اندیشمندان اهل سنت، مصالح مرسله عبارت است از: تشریح حکم برای حوادث، واقعه و پدیده های نو بر مبنای رأی و مصلحت اندیشی در مواردی که به عنوان کلی و یا جزئی نصی وارد نشده باشد. (همان: ۳۳۱) البته استفاده از آن، دارای محدوده، شرایط و ضوابط خاصی است.

### منابع اخلاق

همانگونه که پیشتر گفته شد، منبع یعنی اصل و چشمه. و منابع هر علم، مصادر و مأخذ اولی، اصلی و معتبری هستند که محتوای آن علم از آن ها تأمین و به آن ها مستند می شود. از این رو منابع اخلاق، مصادری هستند که قواعد و احکام اخلاقی از آن منابع استنباط و استدلال می شود.

منابع عالمان اخلاق، تابع و متأثر از ذوق و سلیق اندیشه‌ای آن‌ها می‌باشد. به این معنا که اخلاق نگارانی که گرایش و سلیقه فلسفی داشته‌اند، در پژوهش‌های اخلاقی خود، منبع عقل را مورد توجه و استفاده قرار داده‌اند. و آنان که گرایش‌های عرفانی و سیر و سلوک داشته‌اند، در آثار اخلاقی خود، عرفان را محور پژوهش قرار داده‌اند. و آنان که گرایش‌های قرآن و روایی دارند، پژوهش‌های اخلاقی آنان متأثر از قرآن و روایات می‌باشد. شاهد این ادعا آثار اخلاقی فارابی، مسکویه، غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی و ملا محسن فیض کاشانی می‌باشد. شاید بتوان گفت: اکثر عالمان، قرآن؛ سنت و عقل از منابع مشترک فقه و اخلاق به شمار می‌آورند. حال با توجه به این که به این موارد از مصادیق منابع، بیشتر پرداخته شد، به صورت اجمال به آن‌ها اشاره خواهد شد. ولی بیشتر به موارد افتراق توجه خواهد شد.

۱- قرآن: بخش زیادی از این کتاب آسمانی به مسائل اخلاقی اختصاص دارد و فلسفه بعثت پیامبر ﷺ مکارم اخلاق است. از آن جایی که عقل دارای نواقص و محدودیت‌هایی می‌باشد، به تنهایی نمی‌تواند ما را در این زمینه یاری دهد. لذا نیازمند وحی می‌باشد. قرآن که حجیت آن ذاتی است. «هدف بسیاری از احکام را تحصیل طهارت روح می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش: ۱۹۲)

۲- سنت: به مجموعه احادیث و روایاتی که از پیغمبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام نقل شده است، اطلاق می‌شود. از آن جایی که پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام از صفت عصمت و اهل ذکر برخوردارند، تفسیر آنان در باره قرآن، عاری از هر نوع خطا و اشتباه خواهد بود. توجه ائمه معصومین علیهم السلام موجب گسترده‌گی عناوین اخلاق گردید، که این امر موجب گرایش عالمان اخلاق اعم از فقیهان، عارفان و حتی فلاسفه به روایات معصومین علیهم السلام گردید. و وجود کتاب‌های فراوان اخلاقی با گرایش‌های یادشده از گذشته‌ای بسیار دور تا به امروز، بهترین دلیل این مدعا می‌باشد که ضرورتی برای ذکر آن همه وجود ندارد.

۳- عقل: یکی از بزرگترین نعمت‌های الهی عقل است، که خداوند متعال به عنوان رسول باطنی به انسان ارزانی داشت، و همو رسولان الهی و کتاب‌های آسمانی را برای هدایت انسان از آن جهت که او را عاقل آفرید، نازل فرمود. از این رو عقل در دو بخش نظری - درک چیزهایی که وجود دارند - و عملی - درک کننده چیزها که باید انجام شود - مفهوم پیدا می‌کند. ۴- فطرت: برخی فطرت را در شمار منابع اخلاق به حساب آورده و اظهار می‌داشتند: منابع اخلاق در اسلام عبارتند از: ۱- قرآن، ۲- سنت معصومین علیهم السلام، ۳- عقل، ۴- فطرت. (مغنیه، ۱۳۶۱ش: ۱۳)

۵- شهود: برخی دیگر شهود را به منابع اخلاق اضافه کردند. و در کنار سایر منابع به آن پرداختند؛ ولی در عین حال، اخلاق تلفیقی معتقد است که در مدل اخلاق تلفیقی «شهود» در

ردیف عقل و نقل، منبع درجه اول اخلاق قرار نمی گیرد. (احمد پور، ۱۳۹۲ش: ۱۱۳) اگر چه ایشان در اصل اعتبار شهود، هیچ تردیدی ندارد، بلکه برای اثبات اعتبار آن به کلام امام راحل استناد می کند.

### دید گاه های مختلف پیرامون رابطه فقه و اخلاق

دید گاه های مختلفی پیرامون رابطه بین فقه و اخلاق وجود دارد، که هر کدام برای اثبات مدعای خود، دلایلی را مطرح کرده اند. البته با کمی دقت و تأمل می توان گفت: این اختلاف و تعدد در دلایل و دیدگاه ها، تنها تفاوت صوری و بیشتر در واژگان بروز و ظهور و خود نمایی می کند، تا تفاوت علمی و ماهوی که قابل توجه باشند. از این رو تنها به صورت گذرا به آن ها اشاره خواهد شد.

الف- تقسیمات چهار گانه: برخی بر این باورند: برای ارتباط میان فقه و اخلاق مجموعاً چهار نظریه را می توان فرض کرد: ۱. تنافر و ناسازگاری؛ ۲. استقلال و تمایز؛ ۳. اتحاد و یگانگی؛ ۴. پیوند و وابستگی.

اگر فرض اول پذیرفته شود، باید میان فقه و اخلاق به صورت کلی یا جزئی، یکی را انتخاب کنیم و دست از یکی به نفع دیگری برداریم. اگر قائل به استقلال و تمایز این دو باشیم؛ یعنی معتقدیم هر کدام از این دو دانش بخشی از نیازهای جامعه اسلامی را تأمین می کند. اگر قائل به وابستگی و پیوند آن ها باشیم، علی القاعده باید از هر دو در تربیت نسل آینده و مدیریت اخلاقی معنوی جامعه بهره گیریم و تمدن اسلامی را راهبری کنیم، اما با این تفاوت که باید نسبت مطلوبی میان آن ها برقرار سازیم. اگر قائل به اتحاد و یگانگی این دو دانش باشیم و یکی را ذیل دیگری مندرج دانیم، طبعاً بهره متصور از دانش اخص از دانش اعم انتظار می رود. (ر.ک، احمد پور، ۱۳۹۲ش: ۱۵) و لذا « بر اساس شباهت های فراوانی که از بررسی تطبیقی فقه و اخلاق موجود به دست می آید و با توجه به این واقعیت که تفاوت ماهوی میان نجات و کمال وجود ندارد و در حقیقت، نجات به حدّ نصابی از کمالات انسانی اطلاق می شود، که تحصیل آن ها (در قالب عمل به تکالیف شرعی) لازمه خروج از عهد تکالیف شرعی و تحصیل ثواب و نجات از عذاب الهی است، باید گفت از میان فروض مذکور فرض اول مقبول تر می نماید و از شواهد بیشتری بر خوردار است. بر این اساس باید گفت رابطه طولی است.» وی نظریه خود را به عنوان نظریه پنجم در قالب احتمالات دیگر و سؤال چنین مطرح می کند: اما به نظر می رسد احتمالات منطقی دیگری هم وجود دارد؛ برای مثال آیا نمی توان برخلاف دیدگاه رایج در میان اندیشمندان مسلمان که - بعد از علم کلام که به خصوص حوزه عقیده و اندیشه مربوط می شود - فقه و اخلاق را علومی اصیل و هم عرض در نظر می گیرند و از هر کدام اهداف خاصی را انتظار دارند، اخلاق را دانشی آلی در نظر بگیریم که در کنار «منطق و فلسفه و کلام» از علوم عقلی و

«ادبیات عرب و رجال و درایه» از علوم نقلی، در خدمت اجتهاد مطلوب قرار گیرد و با ارائه نظرات فنی و دقت‌های کارشناسانه خود، فقیه (به معنای صاحب ملکه استنباط مطلق احکام فرعی دین) را در شناخت کامل‌تر از موضوع بحث یاری دهد و به کشف صحیح احکام شرعی، کمک رساند.؟ (همان: ۱۸۶)

ب: نظریه تفصیل بین اخلاق نظری و عملی، صاحبان این نظریه خود به دو دسته تقسیم می‌شوند.

یکم: تفصیل بین اخلاق نظری و اخلاق عملی. دوم: تفصیل میان دو معنای عام و خاص فقه. دیدگاه تفصیلی یکم، ضمن پذیرش رابطه میان فقه و اخلاق، قائل به تفصیل و تفکیک میان اخلاق نظری و اخلاق عملی شده است. قائل این نظریه در خصوص رابطه فقه با اخلاق نظری معتقد است: که میان فقه و اخلاق نظری هیچ اشتراکی نیست، به طور کلی اخلاق با فقه، موضوعاً و محمولاً دو علم متمایزند. اخلاق درباره صفات درونی انسان سخن می‌گوید، درحالی که بحث فقه درباره افعال بیرونی انسان است. صفات درونی انسان مانند: شجاعت، بخل، حسد و... و افعال بیرونی او مانند: نماز، روزه، زکات، جهاد و... بنابراین تفاوت هم در موضوع و هم در محمول است. موضوع اخلاق، رذایل و فضایل است؛ اما موضوع فقه افعال مکلفین. مرحوم بحرالعلوم در ارجوزه منسوب به او درباره فقه می‌گوید: موضوعه فعل مکلفینا؛ غایته الفوز بعلمینا. همچنین محمول در اخلاق، حَسَنٌ یا قَبِيحٌ است؛ حال آن که محمول در فقه یکی از احکام پنج گانه واجب و حرام و مکروه و مستحب و مباح است. آنچه تاکنون گفتیم، مربوط به اخلاق نظری بود. ایشان در خصوص رابطه فقه با اخلاق عملی معتقد است: اشتراک مسائل فقه و اخلاق فقط مربوط به حوزه اخلاق عملی است. (سبحانی، ۱۳۹۱: ۸).

دیدگاه تفصیلی دوم: این دیدگاه معتقد می‌باشد، فقه در دو معنای عام و خاص مورد استفاده قرار گرفته است. اگر فقه در معنای عام آن یعنی تمام دانش‌های مرتبط با دین استفاده شود که به آن فقه اکبر نیز گفته می‌شود. ربط و نسبت میان فقه و اخلاق، عام و خاص مطلق خواهد بود. یعنی هر موضوع اخلاقی، موضوع فقهی می‌باشد، ولی هر موضوع فقهی، لزوماً موضوع اخلاق نیست. و اگر در معنای خاص آن یعنی دانش مرتبط با فقه استفاده شود که به آن فقه اصغر نیز گفته می‌شود. ربط و نسبت میان فقه و اخلاق، عام و خاص من وجه خواهد بود. یعنی برخی از موضوعات فقهی را نمی‌توان موضوعی اخلاقی برشمرد؛ مانند شرایط خرید و فروش، اجاره و... و از طرف دیگر، برخی از موضوعات اخلاقی را نمی‌توان موضوعی فقهی به شمار آورد، مانند تواضع و تکبر، اخلاص و ریا و... ولی برخی موضوعاتی وجود دارند که هم در فقه و هم در اخلاق مورد توجه قرار گرفته‌اند. مانند: حرمت دروغ، تهمت، فحش، نسبت‌های ناروا و پیمان‌شکنی و استحباب نماز اول وقت. با نگاه دقیق به این دو دیدگاه -تفصیلی- می‌توان گفت

: به نوعی شبیه دیدگاه سوم یعنی رابطه تأثیر و تأثر بین فقه و اخلاق می باشد.  
ج- نظریه تقسیمات سه گانه: به نظر می رسد با توجه به مباحث مطرح شده اعم از تعاریف و منابع فقه و اخلاق می توان گفت: در مورد رابطه بین اخلاق و فقه سه صورت قابل تصور است:

۱- تمایز اخلاق و فقه: این نظریه مبنی بر استقلال هر یک از اخلاق و فقه و تمایز آن دو از یکدیگر است.

۲- تعارض اخلاق و فقه: این دیدگاه مبنی بر ناسازگاری و مخالفت اخلاق و فقه با همدیگرند.

۳- دیدگاه سوم مبنی بر مرتبط و مکمل بودن اخلاق و فقه با هم یکدیگراست.  
اگر چه صورت های دیگری نیز بیان کردند، ولی می توان گفت: سایر تقسیمات زیر مجموعه این سه صورت قرار می گیرند. مگر این که با دقت عقلی به رابطه میان فقه و اخلاق نگاه شود، و با مسامحه عرفی از کنارش نگذشت. در این فرض می توان صورت های فراوانی را تصور کرد. که صورت چهارم از این دست می باشد.

### بررسی و نقد

با نگاه دقیق و عمیق به دیدگاه ها و تقسیماتی که از سوی پژوهشگران در خصوص موضوع ربط و نسبت میان فقه و اخلاق، چند سطر پیشتر در این نوشته به آن ها اشاره شد، می توان چنین گفت: از میان دیدگاه ها و نظریه های مطرح شده، برخی از آن ها به نوعی با هم همپوشانی داشته و از واژگان مترادف استفاده شده است و یا عبارت آخری یکدیگر می باشد، و تقسیم جدیدی تلقی نمی گردد. ولذا بطور کل با قرار دادن در قالب صحیح، در چهار نظریه شکل یافته، و مورد بررسی و نقد قرار خواهد گرفت.

برخی از پژوهشگران پس از طرح تقسیمات و نظریه ها خود به بررسی و نقد آن ها پرداخته و در پایان، یکی از دیدگاه ها را پذیرفته و به استحکام علمی آن پرداخته است، که مورد بررسی و نقد قرار خواهد گرفت.

از میان نظریه های چهار گانه، تنها نظریه غیر قابل انکار رابطه تأثیر و تأثر فقه و اخلاق مورد قبول می باشد. و سایر صورت ها و احتمالات تنها در حد احتمالات و تقسیمات قرار دارد. از این رو در پاسخ به احتمالات یاد شده، نقد و پاسخ نقضی فراوان در خصوص دیدگاه های تعارض، تمایز و یگانگی وجود دارد که اهل فضل به آن آگاه است و با اندک تأمل قابل دسترسی است. اما به مختصر می توان گفت: اگرچه علم فقه و اخلاق در برخی از موارد، اختلافاتی با یکدیگر دارند، اما در عین حال، مشترکات زیادی بین آن ها دیده می شود که با کمی دقت و تأمل می توان به آن ها دست یافت، مانند: موضوع، غایت و برخی از منابع که فقه و اخلاق با

هم مشترک و یا حداقل، بسیار به هم نزدیک می‌باشند. و لذا بخاطر اشتراک در موضوع، غایت و برخی از منابع، شرط صحت بعضی از احکام فقهی، منوط به رعایت مسائل اخلاقی است. همانگونه که فقیها در مکاسب محرمه به چنین مواردی بطور مبسوط پرداختند.

برخی از موافقین، ضمن برشمردن تمایزات میان فقه و اخلاق گفته‌اند: با این همه، تمایز بین این دو، مانع از ارتباط ژرف بین آن‌ها نیست و شباهت‌هایی بین این دو علم وجود دارد که نشان از تأثیر اخلاق بر فقه و نوعی ارتباط و پیوستگی بین آن دو دارد، نه وحدت و عدم تمایز بین آن دو. (بجنوردی موسوی، ۱۳۹۲ش). در همین راستا بسیاری به بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های فقه و اخلاق پرداختند که با اندک تأمل می‌توان به آن‌ها دست یافت که این خود گویای وجود رابطه تأثیر و تأثر بین فقه و اخلاق و نشان از عدم تمایز و همچنین عدم تعارض میان فقه و اخلاق دارد. بنا بر این اگر گفته شود که میان فقه و اخلاق رابطه جدا ناپذیری وجود دارد. باید پذیرفت، این دو عین یکدیگر نیستند، ولی در موضوع، منابع، غایت و روش فقیها و علمای اخلاقی در برخورد با سنت، شباهت‌هایی با یکدیگر دارند. گرچه نمی‌توان وجود تفاوت‌هایی میان آن‌ها را نیز انکار کرد. و لذا در خصوص تفصیل میان اخلاق نظری و عملی با فقه باید گفت: از آنجائی که موضوع فقه رفتار اختیاری انسان است رابطه آن با اخلاق عملی محل نزاع و بحث می‌باشد. از این رو پژوهشگران و محققین شناخت ربط و نسبت بین فقه و اخلاق، کاری به اخلاق نظری ندارند. بنابر این در نگاه تفصیلی، تنها به رابطه فقه و اخلاق عملی توجه می‌شود که قائل آن، معتقد به رابطه تأثیر و تأثر فقه و اخلاق بلحاظ اشتراک مسائل فقه و اخلاق عملی است. در واقع به نوعی، مؤید نظریه رابطه تأثیر و تأثر فقه و اخلاق می‌باشد. این نظریه هرگز به معنی نقص علم فقه و یا علم اخلاق نیست. بلکه نگاه مکملی و تأثیر و تأثر، در واقع نگاه تکاملی و تعالی این دو علم می‌باشد. زیرا:

۱- ذکر آموزه‌های اخلاقی در کنار احکام فقهی بهترین ضمانت اجرایی برای عمل به احکام فقهی است.

۲- اخلاق مبتنی بر فقه بوده و تصفیه درون بدون اصلاح برون، امکان‌پذیر نیست.

۳- اخلاق با فقه و از جهتی ارتباط مستقیم و از جهتی دیگر ارتباط غیر مستقیم دارد.

۴- علم فقه و علم اخلاق، زیر مجموعه حکمت عملی به شمار می‌آیند.

۵- اهداف فقه، مانند: تهذیب روح، تزکیه نفس، اقامه عدل و... با اهداف و مسائل اخلاقی

ممزوج شده‌اند

۶- فقه هرگز انسان را از اخلاق بی‌نیاز نمی‌کند. همانگونه که اخلاق انسان را از فقه بی‌نیاز نمی‌سازد. زیرا «اخلاق خصوصاً اخلاق نظری با مطالعه روی نفس می‌گوید: این نفس چه چیزش فضیلت و چه چیزش رذیلت است؟ و چه باید کرد که انسان دارای فضایل شود یا از رذایل



دوری گزینند؟ این گزاره‌ها در علم فقه نیست و در حوزه اخلاق می‌گنجد. (سبحانی، ۱۳۹۱: ۱۰)

۷- وقتی فقه و اخلاق، با کمک یکدیگر انسان را در رساندن به مدارج عالی، پویایی و بالندگی یاری می‌دهند، یعنی فقه به اصلاح ظاهر انسان و اخلاق به اصلاح باطن می‌پردازد. نگاه مکملی و تأثیر و تأثر فقه و اخلاق نگاه برتر و محکم خواهد بود.

به همین جهت رابطه تأثیر و تأثر و تکمیلی بین فقه و اخلاق وجود داشته که به نمایش گذاشته می‌شود. و چنانچه میان این دو تمایز و تغایر یا تعارض و تباین وجود داشته باشد، انسان در رسیدن به مدارج عالی و کمالات معنوی ناتوان است. و این با فلسفه خلقت انسان که خداوند آن را برای انسان تدبیر فرمود منافات داشته و در تعارض بود. که این نوعی نقض غرض فعل خداوند خواهد بود. که متکلمین، فلاسفه، عرفا، فقها و عالمان اخلاق همگی آن را از خداوند حکیم محال می‌دانند.

### مقایسه منابع فقه و اخلاق

در یک نگاه با بررسی اجمالی مقایسه‌ای میان منابع فقه و اخلاق می‌توان گفت: از جهاتی با هم شباهت دارند و از جهات دیگر با هم متفاوتند. و اما شباهت آن‌ها عبارتند:

- ۱- شباهت فقه و اخلاق در استناد هر دو آن‌ها بر کتاب، سنت و عقل است.
  - ۲- در فقه و اخلاق عقل به عنوان منبع مستقل دیده می‌شود، نه این که عقل معتبر است که ریشه در متون نقلی داشته باشد.
- و اما تفاوت‌های آن‌ها عبارتند:

- ۱- در تعریف فقه قید شرعی - به معنای دست یافتن به خواست شارع مقدس - وجود دارد ولی این اخلاق لزوماً مقید به این قید نیست. البته این در اخلاق اسلامی متفاوت خواهد بود.
- ۲- تعداد منابع فقه - مورد توافق فقها - دو و یا نهایتاً چهار منبع می‌باشد. که در اخلاق، منابع محدود به عدد نیست

۲- حدود و شرایط چگونگی استفاده از منابع در فقه، کاملاً مشخص می‌باشد. در حالی که محدوده استفاده از منابع اخلاق معین و مشخص نیست.

۳- اساساً مکاشفات و مشاهدات در فقه نه تنها به عنوان منبع بلکه به عنوان ادله نیز راه ندارد. ولی در اخلاق از منابع جدی به شمار می‌آیند.

۴- در فقه اولین و مهمترین منبع «نقل» می‌باشد ولی در اخلاق همان گونه که پیشتر گفته شد، تابع ذوق و سلیقه فکری عالمان اخلاق می‌باشد. یعنی منبع اصلی، گرایش فکری و علمی او می‌باشد که از منبع وحی بر گرفته باشد و یا از مکاشفات و یا از مشاهدات اخذ شده باشد.

## نتیجه گیری

از مجموع مباحث پیش گفته شده در این مقاله، می توان چنین نتیجه گرفت و جمع بندی کرد:

۱- بر اساس مطالب پیش گفته شده، در کل، تمایز و تغایر یا تعارض و تباین و یا یگانگی فقه و اخلاق وجود ندارد. زیرا در صورت تمایز و تباین کلی، انسان در رسیدن به مدارج عالی و کمالات معنوی ناتوان خواهد بود. که این خود نقض هدف خلقت انسان می باشد. که مورد تأکید خداوند سبحان است.

۲- بطور شفاف باید گفت: نیازمندی علم اخلاق به علم فقه و نیازمندی فقه از اخلاق غیر قابل انکار است. از این رو بی نیازی فقه از اخلاق ادعای بیش نیست، ولذا علم فقه ما را از علم اخلاق بی نیاز نمی کند. برخی از گزاره‌ها اخلاق در علم فقه نیست و تنها در حوزه اخلاق می توان سراغ آن را گرفت.

۳- همانگونه که پیشتر گفته شد، فقه در دو معنای عام و خاص مورد استفاده قرار گرفته است. اگر فقه در معنای عام آن یعنی تمام دانش‌های مرتبط با دین استفاده شود که به آن فقه اکبر نیز گفته می شود. ربط و نسبت میان فقه و اخلاق، عام و خاص مطلق خواهد بود. یعنی هر موضوع اخلاقی، موضوع فقهی می باشد، ولی هر موضوع فقهی، لزوماً موضوع اخلاق نیست. و اگر در معنای خاص آن یعنی دانش مرتبط با فقه استفاده شود که به آن فقه اصغر نیز گفته می شود. ربط و نسبت میان فقه و اخلاق، عام و خاص من وجه خواهد بود. یعنی برخی از موضوعات فقهی را نمی توان موضوعی اخلاقی برشمرد؛ مانند شرایط خرید و فروش، و از طرف دیگر، برخی از موضوعات اخلاقی را نمی توان موضوعی فقهی به شمار آورد، مانند تواضع و تکبر، اخلاص و ریا و ... ولی برخی موضوعاتی وجود دارند که هم در فقه و هم در اخلاق مورد توجه قرار گرفته‌اند مانند: حرمت دروغ، تهمت، فحش، نسبت‌های ناروا و پیمان شکنی و استحباب نماز اول وقت.

۴- نگاه عام و خاص مطلق و من وجه، با رابطه مکمل و تأثیر و تأثر فقه و اخلاق، ساز گاری دارد. و نافی یک دیگر نیستند. از این رو، نظریه رابطه تأثیر و تأثر فقه و اخلاق هرگز به معنی نقص علم فقه و یا علم اخلاق نیست. بلکه نگاه مکملی و تأثیر و تأثر، در واقع نگاه تعالی این دو علم می باشد. و نشان از پویایی و بالندگی آن دو دارد. به نظر می رسد با توجه به گسترده گی دامنه این بحث، اظهار نظر نهایی در باره زوایای آن بی تردید، نیاز مند مطالعات وسیع تری است. این مقدار در حد بضاعت مزجات نویسنده است، که تقدیم حضور شد. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

## فهرست منابع

۱. -----، ۱۳۷۸ش، مبادی اخلاق در قرآن، نشر اسراء، قم، ایران.
۲. -----، بی تا، المحجۀ البيضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح، علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی، چاپ دوم، قم، ایران.
۳. ابن اثیر الجزری،، ۱۳۶۴ ش، النهایة فی غریب الحدیث ، مؤسسه اسماعیلیان، قم.
۴. ابن جمهور احسائی، محمد، ۱۳۶۷ش، الاقطاب الفقهیه، تحقیق محمد حسون، چاپ اول، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی ، قم، ایران.
۵. ابن منظور، ۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۶م، لسان العرب، چاپ اول: بیروت، داراحیاء التراث العربی،
۶. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، معجم المقاییس اللغة، چاپ اول، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۷. احمدپور، مهدی، ۱۳۹۲ش، فقه و اخلاق اسلامی، مقایسه ای علم شناختی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۸. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ ق، المکاسب، دارالحکمه، قم، ایران.
۹. بجنوردی موسوی، سیدمحمد، ۱۳۹۲ش، نقش اخلاق در فقه و حقوق، روز نامه اطلاعات، ۲۷ بهمن.
۱۰. تمیمی آمدی ، عبدالواحد ابن مجد ، ۱۳۶۶ش، غررالحکم و دررالکلم، دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم .
۱۱. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۸۲ش، مکتب های حقوقی در حقوق اسلام، چاپ سوم، گنج دانش، تهران.
۱۲. جناتی، محمد ابراهیم، ۱۳۷۰ش، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، چاپ اول، مؤسسه کیهان، تهران.
۱۳. جوادى آملی، عبدالله ، ۱۳۷۷ش، شریعت در آینه معرفت، چاپ اول، مرکز نشر اسراء ، قم.
۱۴. حسن بن زین الدین بن شهید ثانی، بی تا، معالم الدین، انتشارات جامعه مدرسین، قم ، ایران.
۱۵. حکیم، محمد تقی، ۱۳۵۸، الاصول العامه للفقہ المقارن ، چاپ دوم، موسسه آل البيت (ع) ، قم.
۱۶. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغت نامه دهخدا، تهران، ایران.....
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر، (بی تا)، اساس البلاغه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. زیدان ، عبدالکریم، ۱۹۷۵م ، اصول الدعوة، بغداد، عراق .
۱۹. ژکس، ۱۳۵۶ش، فلسفه اخلاق، ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، انتشارات سیمرغ، تهران، ایران.

۲۰. سبحانی، جعفر؛ رابطه اخلاق با علم فقه، درسهایی از مکتب اسلام، شهریور ۱۳۹۱ شماره ۶ صفحه - از ۷ تا ۱۳.
۲۱. شهید اول، محمد بن محمد بن حامد بن مکی جزینی عاملی، ۱۳۷۷ش، ذکری الشیعه فی احکام الشریعه، موسسه آل البيت، قم، ایران.
۲۲. شیخ حسن بن زین‌الدین، ۱۳۷۸ق، معالم‌الدین، چاپ سنگی، ناشر المکبه العلمیه الاسلامیه، قم.
۲۳. شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۷ق، عده الاصول تحقیق انصاری، قم، ایران.
۲۴. صرامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۵. صرامی، سیف‌الله، ۱۳۹۱ش، مقایسه منابع و روش‌های فقه و حقوق، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۶. ضیائی فر، سعید، ۱۳۸۵، پیش در آمدی بر مکتب‌شناسی فقهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۷. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۰۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۸. طباطبائی، سید محمد مجاهد، بی تا، مفاتیح الاصول، موسسه آل البيت، قم، ایران.
۲۹. طبرسی، ابی‌علی‌الفضل، ۱۳۶۵، مجمع‌البیان، چاپ اول: تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۳۰. طریحی، فخر‌الدین، ۱۳۸۶ق، مجمع‌البحرین: چاپ اول: تهران، انتشارات کتابفروشی مرتضوی
۳۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، بی تا، اخلاق‌ناصری، ناشر کتاب فروشی اسلامی، تهران، ایران..
۳۲. عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۸۵ش، گفتگو، چاپ شده در جایگاه‌شناسی علم اصول، به کوشش سید حمیدرضا حسنی، مهدی علی پور، قم انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۳. عبدالحلیم محمود، ۱۴۱۰ق - ۱۹۹۰م، فقه‌الدعوه‌الی‌الله، الطبعة الاولى، دار الوفاء، بیروت.
۳۴. علامه حلی، جمال‌الدین ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۲، منتهی‌المطلب، چاپ اول، بنیاد پژوهش‌های اسلامی استان قدس رضوی، مشهد، ایران.
۳۵. علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۱ش، فقه و عقل، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران
۳۶. فیض‌کاشانی، محسن، ۱۳۷۸ق، الحقائق فی محاسن‌الاخلاق، تصحیح سید ابراهیم میانجی، کتاب فروشی اسلامی، تهران، ایران.
۳۷. فیومی، احمد بن محمد بن علی، ۱۳۸۳ش، المصباح‌المنیر فی غریب‌الشرح‌الکبیر، قم، ایران.
۳۸. قرآن
۳۹. کلینی، محمد، ۱۴۱۱ق، اصول‌الکافی، چاپ اول: بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۴۰. لویس بن نقولا (نیکولا) معلوف، ۱۹۸۶م، المنجد، مترجم احمد سیاح، بیروت، لبنان.

۴۱. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بیروت، لبنان.
۴۲. مرتضی، علی بن حسین، ۱۳۴۶ش، الذریعه الى اصول الشریعه، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
۴۳. مسکویه، احمد بن محمد بن یعقوب الرازی، ۱۳۷۵ش، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، مترجم میزا ابو
۴۴. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۶ق، اصول الفقه، انتشارات المعارف الاسلامیه، تهران، ایران.
۴۵. معین، محمد، ۱۳۶۰ش، فرهنگ معین، انتشارات امیرکبیر، تهران، ایران.
۴۶. مغنیه، محمدجواد، ۱۳۶۱ش، فلسفه اخلاق در اسلام، انتشارات بدر، ایران.
۴۷. مفید، محمد ابن نعمان، ۱۴۱۴ق، التذکره باصول الفقه، دارالمفید، بیروت، لبنان.
۴۸. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۱ش، گفتگو، مقایسه منابع و روش های فقه و حقوق، به کوشش سیف الله صرامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۹. میرزا قمی، بی تا، قوانین الاصول، چاپ قدیم، ایران.
۵۰. نراقی، محمدمهدی، ۱۳۶۸ش، جامع السعادات، تحقیق السیدمحمد کلانتر، الطبعة الثانية، منشورات جامعه النجف الدینیة، النجف، عراق.
۵۱. هروی، أبو عبیدأحمد بن محمد، مخطوط، الغریبین فی القرآن والحديث، بی جا.



## بازبینی نظام اخلاق اداری با تکیه بر اخلاق دیگری محور امانوئل لویناس

احمد مؤمنی راد<sup>۱</sup>

علیرضا صیاد منصور<sup>۲</sup>

### چکیده

امانوئل لویناس<sup>۳</sup> از منظری پدیدارشناسانه معتقد است «دیگری» هسته فعلیت-دهنده به تمامی روابط انسانی است. برطبق این دیدگاه، در هر دایره زمانی و مکانی که امکانی برای مواجهه یا رویارویی باشد «دیگری» بر هر «من» تقدم ارزشی و قوامبخشی دارد. بدین سان «دیگری» را نمی توان در تمامیت خودخواهی «من» محصور گردانید چرا که بدون پروای شرط قوامبخشی، امر قوامیافته شالوده وجودی و معرفتی خود را از دست می دهد. از این روست که می توان نظام اداری و سازمانی را در مقام شبکه‌های گسترده از روابط میان انسانی مورد موشکافی دقیق پدیدارشناسانه قرار داد. با گسترش شبکه‌های درون/بیرون سازمانی موج عظیمی از روابط و نیازهای متقابل شکل گرفته است که قانون‌گذاری و نظام اخلاقی خاص خود را می طلبد؛ قوانین و نظامی که ضمن پیشبرد اهداف هر سازمان موجبات احترام به حقوق اربابان رجوع و موجودات انسانی شاغل در آنها را فراهم آورد. در این مقاله، با اتخاذ رویکرد اخلاقی امانوئل لویناس، سعی خواهد شد تا امکان مواجهه اخلاقی تر با زیردستان و اربابان رجوع به مثابه هدف و غایت، مورد بررسی قرار گیرد. نظریه ای برآمده از اخلاق لویناس استعداد هدف گذاری موثر بر مراجعان نظام اداری در مقام دیگری را دارد به نحوی که بتوان منفعت سازمانی طرفین را نیز توأمان در نظر گرفت.

### کلیدواژه‌ها

امانوئل لویناس، دیگری، غایت شناسی، مسئولیت اخلاقی، نظام اداری یا

دیوان سالاری.

۱. استادیار حقوق عمومی و عضو هیئت علمی گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی،

Email: momenirad@ut.ac.ir

دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری رشته فلسفه (محض)، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران

Email: Sayadmansour@ut.ac.ir

(نویسنده مسئول)

۳. Emmanuel Levinas: فیلسوف پدیدارشناس لیتوانیایی تبار (۱۹۰۶-۱۹۹۵م).

## طرح مسأله

از دیوان سالاری یا بروکراسی<sup>۱</sup> می‌توان به معنای حکومت و اقتدار ادارات و سازمان‌ها یاد کرد. اگرچه تعاریف متفاوتی از این پدیده دوره مدرن ارائه شده است لیکن تعریفی که تامسون از آن به دست می‌دهد در نگاه نخست، جامع تمام تعاریف دیگر می‌باشد. وی بر آن است که ویژگی ساختاری این نظام متمرکز وجود سلسله مراتب دقیق و مستمر به همراه تقسیم مشخص کار در حیطه تخصص افراد قلمداد می‌گردد (Thompson, 1961: pp.10-13). از دیگر ویژگی‌های این پدیده می‌توان از تاسیس روال قانونی برای تحقق اکمل حقوق و وظایف، آیین‌نامه‌ها و دستورالعمل‌های انجام کار، بی‌طرفی در روابط شخصی-اداری و ارتقا براساس استحقاق و شایستگی نام برد. جایگاه و نقش اصول اخلاقی در این نظام به صورت مجموعه‌ای از «منشور (کد)های اخلاقی سازمان و قوانین رفتار حرفه‌ای در مشاغل» مشخص می‌گردد (فقیهی و رضایی‌منش، ۱۳۸۴). کدهای اخلاقی راهنمایی عملی برای اخذ تصمیم در هر زمینه‌ای هستند که میان ارزشهای مختلف تعارض پیش آید.

از آنجا که هر نظام اجتماعی در بطن ساختار خود مدعی زدودن غبار نیاز از رخسار بشر است، نظام اداری نیز سودای ارضای خواست‌های مردم را در سر می‌پروراند. از اینجاست که نقطه عروج اداره یا سازمان به قصد رفاه اجتماعی، جامعه اخلاقی به تن می‌کند. به دیگر سخن، اداره یا سازمان جایگاه حضور جمعی افراد در مقام‌های «مدیر»، «کارمند» و «ارباب رجوع» است و این تجمع یا ملاقات‌ساحتی ویژه برای مواجهه با «دیگری»<sup>۲</sup> در کسوت‌های متفاوت می‌باشد.

مواجهه با «دیگری» در اندیشه امانوئل لویناس، شرط هرگونه رابطه انسانی خواهد بود. این رابطه که از آن به تعبیر «رابطه چهره به چهره»<sup>۳</sup> یاد شده است، اساس اولیه هرگونه گفتار<sup>۴</sup> در جامعه خواهد بود. این مواجهه، موجد طلبی اخلاقی است و تمامیت اخلاق در این مواجهه قوام می‌یابد. فلسفه اخلاق لویناس نوعی جهت‌یافتگی فراگیر و نامتناهی به سمت دیگری است؛ اساساً اخلاقی بودن به معنای مسئول بودن در قبال دیگری است. غایت از نظر لویناس، «دیگری» و حضور در مقابل اوست؛ بنابراین وی نظام غایت‌شناسی نوینی را تاسیس می‌کند که بر خلاف دو مکتب اخلاقی رایج یعنی اصالت تکلیف<sup>۵</sup> و سودانگاری<sup>۱</sup> (فرانکنا، ۱۳۸۹):

- 1.bureaucracy
- 2.the Other
- 3.face-to-face
- 4.discourse
- 5.Deontology



صص ۴۸-۴۷) اساس غایت خود را در خواست و تمامیت دیگری می‌نشانند. به زعم وی تمام نظریات پیشین، «من» را در مقابل «دیگری» واضع قواعد و اصول اخلاقی قلمداد می‌کنند! در نظام اداری ضرورتاً باید غایت انگار بود، چون نظام اداری صرفاً ابزاری است (=نظام ابزاری) برای یک هدف یا غایت دیگر. این غایت، در ذات خود و به نحو کلی، رفع نیازهای مردم یک جامعه است که توسط سلسله مراتب و بخش نامه‌های اداری متحقق می‌شود (Pops, 2001). با در نظر گرفتن حداکثری لئویناس در باب اهتمام به دیگری، می‌توان نظریه‌ای هنجاری استخراج نمود که مولفه‌های کلی اخلاق لئویناسی، یعنی دیگری و مسئولیت در قبال او را مدنظر دارد. باید توجه داشت که نظریه حداکثری لئویناسی را نمی‌توان همانگونه که هست، در نظام اخلاق اداری عملیاتی نمود؛ زیرا وی در بطن آثارش نظر به کمرنگ شدن حضور «من» در مقابل «دیگری» بدون هیچ چشمداشتی دارد (Levinas, 1985: pp.98-99) و این نحوه از رادیکالیسم اخلاقی آشکارا با نظام‌های مدیریتی بخش خصوصی در منافات و تعاند است! در این مقاله، کوشش بر ارائه نسخه حداقلی نظریه لئویناسی تعلق خواهد گرفت به این امید که بهبودی در روابط درون سازمانی و اهداف اداری حاصل آورد. اخلاق هنجاری برتافته از نظریه مسئولیت اخلاقی لئویناس در سازمان، همان همکاری و تعاون دوجانبه است که منفعت طرفین را برآورده می‌سازد. اما نه به قیمت زیر پا گذاشتن حق «دیگری» برای «من»! با استمداد از این نظریه هنجاری می‌توان مولفه‌هایی جدید در اخلاق اداری بنیان نهاد که نقطه ضعف‌های مدل غربی بروکراسی را در فرهنگ خودی با حفظ «دیگربودگی»<sup>۲</sup> و تفاوتش با دیگر فرهنگ‌های موجود، جبران نماید. با این مقصود، مقاله حاضر تمام اراده خود را معطوف به تبیین مولفه‌های «اخلاق مسئولیت سازمانی»، «واسازی مفاهیم متخالف در نظام اداری» و در نهایت «پدیدارشناسی مصادره فرهنگی دیگری در نظام اداری» می‌کند.

## I. اخلاق مسئولیت سازمانی

در نظام دیوان سالاری، تاکید اصلی بر سلسله مراتب و اجرای احسن مسئولیت‌های محول گشته است. پس در این نظام سازمانی با مفهوم مسئولیت مواجه خواهیم بود. از سویی در نظام فلسفه اخلاق تحلیلی، مسئولیت اخلاقی ذیل مباحث نظریه مسئولیت در شاخه ارزش‌شناسی اخلاقی مطرح می‌گردد که صرفاً جنبه فرمال و صوری آن (وابسته به ساختار زبانی) مطمح نظر است. (فرانکنا، ۱۳۸۹: صص ۳۸-۳۷) در این سیستم فکری معمولاً مسئولیت در ارتباط واصله میان «من» و افعالش دریافت می‌شود. اگر من که می‌تواند شخصیتی حقیقی یا حقوقی باشد، از

1. Utilitarianism

2. Otherness

انجام این کار سر باز زند برای این تخطی پاسخگو خواهد بود. آنچه تاکنون در نظام‌های مدیریتی و سازمانی به عنوان مسئولیت مطرح بوده است، همین نظریه است که البته بیشتر وجه صوری آن مورد توجه است تا ضمانت اجرایی! نظام اخلاق اداری آن زمان که ذیل یک بخش نامه واحد و بی چون و چرا تعریف می‌گردد و سلسله مراتب نیز انتظار دارند که تمامی امور تنها از این مجاری اجرا شوند، مسئولیت اخلاقی با مسئولیت سازمانی معادل گرفته خواهد شد. به بیان فلسفی، این یکسان‌سازی یا شبیه‌سازی افراد به واسطه بخش نامه‌های صلب و صوری ریشه‌های خود را در عصر روشنگری می‌یابد! امانوئل لویناس علیه چنین نظامی برانگیخته شد که در یک کلام عبارت بود از: «پروژه عصر روشنگری درباره متناسب و سازگار کردن انسان متجسد با نظام سیاسی-اقتصادی است» (Trezise and Biesta, 2009).

حال به نظر می‌رسد اگر درصدد یافتن روشی برای ترغیب بیشتر کارکنان سازمانی اعم از مدیران و کارمندان نسبت به مسئولیت اخلاقی برآییم، باید «گفتار مسئولیت‌نوین» را تاسیس کنیم. این گفتار مبتنی بر ایده‌پردازشناسانه اخلاق مسئولیت در اندیشه لویناس است.<sup>۱</sup> از منظر لویناس، اخلاق درس دادنی نیست چرا که اخلاق در ساحت درس و دانشگاه از قلمروی کاغذ و نوشتار (=نظریه پردازی) به ساحت‌گنش وارد نمی‌شود. برای او اخلاق نوعی «تجربه زیسته» و برساخته «حیات» است. فلذا او درصدد برساختن تمهیدی حیات‌مندانانه برای ضمانت اخلاق مسئولیت است؛ ضمانتی که تنها از طریق اخلاقی بودن<sup>۲</sup> استحکام می‌یابد. صرف کسب معرفت به امور اخلاقی<sup>۳</sup> ما را در تشویش نظام‌سازی‌های اخلاقی گرفتار می‌کند که تا پیش از این از زمان افلاطون با آن به سر برده ایم. نحوه خاصی از معرفت و بصیرت نسبت به دیگری ما را در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی<sup>۴</sup> مدد می‌رساند (همانجا). اما چون اخلاقی بودن ساختار انسانیت انسان است و همواره ناظر بر امر خارجی به مثابه دیگری است، شرط تحقق اکمل آن نیز به خارج از محدوده «من و تصمیم‌گیری‌های آن» برمی‌گردد (Levinas, 1969: pp.213 and 234). پس قوام من به غیر من یا دیگری خواهد بود و مسئولیت من نسبت به دیگری، مسئولیتی نامتناهی و نامحدود خواهد بود، زیرا امر محدود محدود به ادراک و فراگرفت‌های من است و

<sup>۱</sup>. لویناس تنها راه تعریف و خودشناسی هر من را در قالب مسئولیت‌پذیری آن طرح می‌کند، یعنی میزان به‌رسمیت‌شناخته شدن من بستگی به میزان مسئولیت‌پذیری اش دارد. بتنیتزکی در این باره می‌گوید: «این مسئولیت از آن 'من' است و من به نحو منحصر بفردی با آن تعریف می‌شوم. من مسئولیت را به تملک خویش در نمی‌آورم بلکه همین مسئولیت، من است» (Batnitzky, 2003).

2.being ethical

3.knowing ethics

4.ethical decision-making

چیزی که خارج از ساختار سوژکتیویته من باشد نامحدود خواهد بود! (علیا، ۱۳۸۸: صص ۱۶۹-۱۵۶)

در نظام دیوان سالاری، کارکنان باید بدانند که مراجعه کنندگان دیگرانی هستند که شرط قوام جایگاه کارکنان اداری هستند. به عبارت دیگر، کارمند قبل از اینکه کارمند سازمان باشد (که سازمان خود صرفاً ابزار است)، در خدمت مراجعه کنندگان است و باید به بینشی عمیق دست یافته باشد که خود در خارج از فضای این اداره، دیگری برای من های مختلف خواهد بود. از اینجا ساختار بین الاذهانیت دیگر محورانه<sup>۱</sup>؛ یعنی رشته نامتناهی دیگران در مقابل من شکل می گیرد. سازمان نمی تواند دیگری برای من باشد زیرا سازمان انسان نیست و واجد جسم، چهره و صدا نمی باشد. جسمانیت و مادیت سازمان، مادیت اشیا است نه مادیت حیات؛ فلذا هرگز نباید در مقام هدف و غایت تقدیس گردد! سازمان در اوج استقلال پدیدارشناسانه که پیدا می کند، بین الاذهانیت من هایی است که برای رفع درد (بیمارستان) و نیازهای دیگران تاسیس شده اند. کارکنان اداری هرگز نباید آنچه ابزاری صرف است را به مثابه غایت پنداشته و خود را درگیر روال اداری کنند.

لویناس به هیچ وجه قصد نادیده گرفتن وجهی از وجوه گوناگون مسئولیت را ندارد. برای مثال، مسئولیت در ساحت زبان نیز خواهان تبلور خویش است. مسئول بودن یعنی پاسخگو بودن به دیگری و مسئول را می توان بازخواست کرد. «من» باید در مقابل دیگری پاسخگو باشد و با این پاسخگویی ساختار خود را در حضور دیگری کشف کند. لویناس به روشنی میان دو قلمرو زبانی تمایز می نهد: «گفته» و «گفتن». «گفتن» همان «زبان اخلاق» به تفسیر ریکوری است. از نظر وی، «گفته» زبان هستی شناسی های رایج است (Ricoeur, 1997: pp.28-31). آنچه «گفته» شده در اخلاق لویناسی مهم نیست بلکه «گفتن» است که سودای استمرار حیات اخلاقی را دارد.

بر طبق نظر لویناس، اوج اخلاق در «گفتن» و «بیان شفاهی» است که اساس گفتگو دوستانه میان من و دیگری است (Levinas, 1981: p.119). در مقابل «گفته» قرار دارد که خود را به صورت قوانین خشک و مکتوبی متبلور می سازد که روح حیات هنوز در آنها دمیده نشده است. در اداره باید برنامه منسجم و پایداری از گفتگوهای دوستانه میان کارکنان از جمله مدیران و کارمندان شکل بگیرد تا برای نقطه ضعف های کارکردی و اخلاقی اداری در محیطی دوستانه تدبیری اندیشیده شود. سوالاتی در این ساحت مطرح است که مدیران باید بدانها پاسخ دهند: چگونه یک مدیر باید با زیردستانش صحبت و گفتگو کند؟ چگونه مدیر به پرسش ها و خواست

ها پاسخ می‌دهد؟ آیا در جایگاه یک مدیر، می‌توان به جای صحبت شفاهی از صورت‌های نوشتاری و مکتوب (=نامه نگاری اداری) استفاده نمود و انتظار داشت که محیطی پرآرامش و دوستانه در اداره فراهم آید؟ همه این قبیل پرسش‌ها پیش روی تمامی مدیرانی قرار دارد که تاکنون روش نامه نگاری را برگزیده‌اند! به نظر می‌رسد که استفاده از روش‌های نگارشی (=ساحت «گفته») تلاشی غیراخلاقی برای دوری جستن از دیگری باشد. اگر قرار است شاهد همبستگی کارکنان باشیم باید مدیران از روش‌های دوستانه شفاهی استفاده کنند؛ روش‌هایی که نسبت به نگارش دستورالعمل‌ها از توجه بیشتری برای عملیاتی شدن برخوردار هستند. اساساً بیان شفاهی دستورات به اندازه بدیل کتبی آنها نیازمند اتلاف وقت و انرژی در تفسیر و تعبیر نیستند. از این نسخه حداقلی مسئولیت در اخلاق لویناسی، مدلی در مدیریت استخراج می‌شود که در آن رویه مدیریتی و سازمانی همواره گشودگی خود را بر دیگری حفظ کند و این فرایند را آرمان خویش بداند.

## II. واسازی مفاهیم متخالف<sup>۱</sup> در نظام اداری

مفهوم متخالف عبارت است از تقسیم منطقی یک مفهوم به دو مفهوم متعاند و ناپذیرا که استعمال این تقسیم در حیطه‌ای غیر از علم منطق و فلسفه، منشا مغالطه خواهد بود! این مفاهیم واقعیات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حتی دینی و فرهنگی را نیز در قالب دو جانبه مفهومی می‌ریزند که ضرورتاً باید این واقعیات به تبع مفهومی‌شان، متعاند باشند. برای نمونه، در بعد فرهنگی زمانی که انسان‌ها را بر اساس رنگ دانه‌های پوستشان به «سیاه پوست» و «سفیدپوست» تقسیم می‌کنند، ارزش‌ها و صفاتی را بر این گونه افراد حمل می‌کنند که وصف ذاتی آنها (=انسان عاقل بودن) نیست. از آنجا که سیاه و سفید در دو حد ابتدا و انتهای رنگ‌ها قرار دارند، انسان‌های سفیدپوست و سیاه پوست نیز در دو طرف تعارض و ضدیت با هم قرار می‌گیرند.

حال با توجه به توضیح بالا اگر بخواهیم در نظام اداری، رویکرد لویناسی به اخلاق را سرلوحه خویش قرار دهیم باید مفاهیم متخالف را با محوریت «دیگری» واسازی<sup>۲</sup> کرد. این واسازی از آن وجه نظر مهم می‌نماید که شرط و امکان تاسیس مفاهیم متخالف را در بنیان «دیگری» جستجو می‌کند. به عبارت دیگر، مفاهیم متخالف از منظر «دیگری» رویش می‌گیرند (=واسازی «من» محورانه). بنابراین واسازی، دیگر مهم نیست که نظریات عمده اخلاقی همچون اخلاق فضیلت، اصالت تکلیف و سودانگاری چگونه یکدیگر را طرد می‌کنند، بلکه برای

1.dichotomies

2.deconstruction

«دیگری» و به نام او می توان تلفیقی از این نظریات را به خدمت گرفت. در اینجا است که مشخص می شود اخلاق لویاس یک «پیشا اخلاق<sup>۱</sup>» است؛ اخلاقی که به دنبال شرط امکان اخلاقی بودن است. این شرط که «دیگری» نامیده می شود می تواند میان نظریات رایج اخلاقی آشتی و سازش برقرار کند.

مفاهیم متخالف در نظام دیوان سالاری کنونی، مبتنی بر چارت سازمانی، تعریف گردیده اند. این تقسیم بندی که جایگاه سازمانی هر فرد را مشخص می کند از دو جنبه حائز اهمیت است: ۱. تمام مشاغل و مناصب سازمانی را به گونه منسجم در قالب «منی» درآورده است که مراجعه کنندگان یا اربابان رجوع را به منزله «دیگری» در آن راهی نیست. به دیگر سخن، در چارت های سازمانی جایگاهی برای دیگری به معنای مورد نظر تعریف نشده است (=منیت سازمان که ضرورتاً دیگران را در مقابل خود وضع می کند!). ۲. با نگاهی درون سازمانی، کاشف به عمل می آید که مدیران و روسا در مقام راهبری و کارمندان یا زیردستان در مقام فرمانبری نیز در دو طرف امور متخالف قرار گرفته اند. در این حالت، شبکه ای از تخالف بندی های «من» و «دیگری» شکل می گیرد که به تناظر در ازای هر «من» یک «دیگری» وجود دارد. به علاوه، برای هر «دیگری» نیز «دیگری» بعدی وجود خواهد داشت که وجود دیگری دوم ما را به ساحت عدالت اداری وارد می کند.

قوام جایگاه سازمانی هر فرد به حضور دیگری در مقابل اوست. به واسطه حضور دیگری است که فرد انسانی، پس از انسان بودن ملقب به لقب مدیر و کارمند می شود. پس من باید نسبت به «عنصر قوام بخشش» (=اربابان رجوع) گشاده و پاسخگو باشد! اساساً می توان پرسید: من برای چه کسی و بر چه کسی عهده دار مناصب سازمانی می گردم؟! بر هر چه یا هر کس عهده دار منصب باشد، آن چیز یا فرد قوام بخش جایگاه اوست. حال «من» سازمان در تحققش مدیون و مرهون دیگری است و به شکرانه این تحقق باید نهایت تلاش خود را در جهت برآوردن نیازهای آن کند. هر چه در این برآوردن موفق تر عمل کند، میزان رضایت دیگران بالاتر می رود. بدین ترتیب، از رضایت دیگری یا ارباب رجوع رضایت من یا کارکنان اداری نیز حاصل می آید و از این نقطه «اخلاق مسئولیت» به «اخلاق محبت و تعاون<sup>۲</sup>» بدل می گردد. به دیگر سخن، «دیگری از ابتدا برادر همه افراد دیگر است» (Levinas, 1981: p.158). از دیگر سو، باید توجه کافی مبذول داشت که نظام اداری با گستردگی سلسله مراتب خود در یک نقطه می

### 1. proto-ethics

۲. ethics of love and cooperation: در اینجا مقصود، معنای مسیحی این نوع اخلاق نیست! بلکه صرف رضایتی که منجر به تعاون و همکاری در سازمان گردد مراد نظر است.

ایستد و آنجا پایان یا غایت اداره است؛ آنجا که اربابان رجوع نیاز خود را از اداره با چهره ای در فرط تفاوت، طلب می کنند.

اوج رویکرد لویناسی به اخلاق اداری در «اخلاق مدیریتی»<sup>۱</sup> تجلی می یابد. آنجا که درون یک سازمان مدیران راهبران اعمال کارمندان هستند! مدیران سازمانی مرهون کسانی هستند که مدیریت در گرو حضور و رضایت آنان است. مدیر یک مجموعه باید تلاش کند تا راهکارهای مفید نزدیکی و تقرب<sup>۲</sup> به دیگران را عملیاتی کند. در این راستا، اعمال دستورالعمل‌ها و بخش نامه‌ها به صورت تحکم کتبی روش‌های مفیدی نخواهند بود و خلاقیت کارمندان (=دیگربودگی دیگری) را به چالش فرامی کشد. تاکید بر تصمیم‌گیری و اعمال نفوذ یک نفر یا یک اقلیت از مدیران (=هیئت رئیسه) برای سامان‌دهی افعال اکثریت، قدرت تفکر و تصمیم‌گیری زبردستان را رفته رفته از آنان سلب می کند. زبردستان حق اظهارنظر و حتی اعتراض مسالمت‌آمیز به رویه‌های اداری رایج دارند و نمی‌توان این حق که به حکم دیگربودگی آنان محفوظ است را نادیده گرفت.

اخلاق لویناسی، اخلاق نسبت است؛ نسبت میان «من» و «دیگری». در بازتاسیس مفاهیم متخالف «مدیر» و «کارمند»، مقصد جهت‌گیری کارمند می باشد چرا که کارمند با رضایت خود از ریاست مدیر به آن ریاست استمرار می بخشد. مدیران نیز در مقابل باید مفرهایی برای دغدغه کارمندان و زبردستان در نظام اداری ایجاد کنند. «من» مدیر همواره باید پاسخگوی «دیگری» کارمند باشد و این پاسخگویی اصیل به روش «چهره به چهره» و بیان شفاهی صورت خواهد گرفت. کارمندان نیاز به مراقبت<sup>۳</sup> دارند اما نه مراقبتی که اجباری و از راه دور با نامه نگاری باشد. آنان در سلسله مراتب سازمانی رایج، در طرف ضعیف تخالف قرار دارند و از ناحیه «من» یا طرف قدرتمند در معرض مصادره هستند. نظام دیوان سالاری رایج در کشورهای کمتر توسعه یافته توجیه خود را از محیط سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و دینی متفاوتی اخذ کرده اند. مقصود این است که مدل رایج دیوان سالاری خود در الگوی مفاهیم متخالف سیاسی-اقتصادی شکل گرفته است که همان تخالف میان «کشورهای توسعه یافته» و «کشورهای کمتر توسعه یافته» جریان دارد.

### III. پدیدارشناسی مصادره فرهنگی دیگری در نظام اداری

پژواک توصیه لویناس به گوش می رسد که «دیگری» را رأس ناگرفتنی علایق

- 1.managerial ethics
- 2.proximity
- 3.care

خود بدانیم. بدین نمط، خودبودگی «من» التفات به سوی نامتناهی پیدا می کند و در نامتناهییت دیگری مستغرق می گردد. با عطف توجه به گفته ارسطو که فلسفه با حیرت آغاز می گردد، به این آگاهی می رسیم که «من» به محض مواجهه با نامتناهییت دیگریبودگی دچار یک حیرت عظیم می گردد به نحوی که دیگری از دسترس و عقل رس من خارج می ماند! باید نظام باورهای خودمحورانه را به دیگرنگرانه<sup>۱</sup> تبدیل کرد. ما حتی نمیتوانیم از ارزش فی نفسه سخن بگوییم؛ اگر بتوان نظامی از ارزش ها ساخت آن نظام ارزش های دیگرمحورانه است.

در عصر کنونی، همه با وجود تفاوت های دینی، سیاسی و فرهنگی دم از اهتمام به دیگران و در یک کلام «دیگری» می زنند. کشورهای توسعه یافته با ترویج مدل های نوین سیاسی و اقتصادی تلاششان را مصروف برتری جویی در عالم کرده اند. متأسفانه مدل مدیریتی کشورهای کمتر توسعه یافته همان مدل هایی است که مورد تایید و تاکید دنیای غرب در زمینه سازمان ها هستند. این مدل با فرهنگ کشورهای دیگر همخوانی ندارد و اساساً ورود مولفه های مدیریتی بیگانه به فرهنگ های دیگر، دیگریبودگی و تفاوت فرهنگی آن کشور را محو کرده و فرهنگ بومی آن را در قوالبی جهانی یکسان و همنا می سازد! در حالی که بالاترین هدف و غایت سیاستگذاران باید وصول به یک فهم و تمایل به دیگریبودگی مردم و فرهنگ ملل مختلف بدون اصرار بر تغییر آن یا تلاش برای شبیه سازی جهانی آن است.

دنیای سازمان یافته غربی مدعی است که سنگ بنای اخلاق را نیز بر دموکراسی نهاده است. «اخلاق دموکراتیک<sup>۲</sup>» به نحوی اهتمام به دیگری است. امیت ردفرد<sup>۳</sup> معتقد است این مدل نوین و جهانی شده اخلاق ضرورتاً مشروط به این شرط اساسی است که مدیران و سیاستمداران به نظرات و دغدغه های دیگران احترام بگذارند (Redford, 1969). اجبار کردن آنچه ما می پنداریم نیاز مردم است، معارض با احترام به کرامت آنان است. اما هیچ ضمانتی برای اجرایی کردن احترام آمیز آن رویه هایی وجود ندارد که نظرات و دغدغه های دیگران را به حساب می آورند. دموکراسی غرب خود قوام بخش نیازهای مردمی است که دغدغه خاطر نسبت به وضع موجود دارند و مردم که توده ناآگاه<sup>۴</sup> هستند برای ارضای تشویش های خود به نظام اخلاقی آن پناه می برند!

بروکراسی نماد سرکوب دیگری در حوزه سیاست و اجتماع است! اساساً قانون گذاری های

۱. نگرانه به هر دو معنای ممکن: ۱. به معنای «مجوی» ۲. دلواپس بودن

2. democratic ethics
3. Emmette Redford
4. globalised
5. uncritical mass

اداری و سازمانی در راستای یکدست و هم‌نوا ساختن توده مردم به کار گرفته می‌شوند. منتقدان اعتقاد دارند که عموماً دیوان سالاران تمایلی شدید برای قدرت‌نمایی و دخالت در کار دیگران دارند! از طرف دیگر، نظام بروکراسی سعی در بی‌چهره کردن و جلوگیری از گفتگوی دیگری با من دارد. این بی‌چهرگی در نظام تشریفاتی خشک و قوانین یکنواخت صورت می‌گیرد که در هر صورت از منظر لویناسی، نامنصفانه و غیراخلاقی است.

فرهنگ دوره مدرن و معاصر غربی که دنیای واقعی را بر نهاده سوژه یا «من» دانسته و سعی می‌کند تمامیت خواهی جسورانه خود را در قالب مفاهیمی چون «کار» یا «فعل» برآورد سازد، «دیگری» را نحوه‌ای از فعل «من» و تاثیر آن می‌بیند! در این فرهنگ‌های غربی همه چیز «من» یا «فعل من» است؛ اساس سوپزکتیویسم غربی آنجا نقش می‌بندد که «من» هم شرط تحقق و فعلیت است و هم شرط شناخت و آگاهی. با این اندک توضیح مشخص می‌شود که نظام دیوان سالاری غربی نیز آویختن گاه دیگری در مقابل ذهن محاسبه‌گر من است. «من» بروکراتیک بر «دیگری» ارباب رجوع ارزش‌گذاری می‌کند و برای رفع نیازهای او با چارچوب استدلالی خود، بخش‌نامه و مقررات تعیین و اجرا می‌کند. اساساً من در مقام من‌قادر نیست امکان گرفتاری خود را در شبکه‌ای دیگر به حکم دیگری به حساب آورد؛ بدین خاطر است که نگاه به دیگری بر تصمیم‌گیری من تقدم خواهد داشت! در نظام بروکراتیک، میان قدرت و اختیار خلطی رخ می‌دهد! اختیار جای خود را به قدرت طلبی می‌دهد. قدرت یک طرفه است و دارنده آن در مقام «من» می‌تواند از سه طریق عمده؛ تهدید، تزویر و تطمیع «دیگری» را وادارد که به دلخواه او عمل کند! درحالی که در مفهوم اختیار قبول حاکمیت یا مدیریت توسط فرودستان نهفته است. فرهنگ بروکراتیک غربی، دیگربودگی را از او می‌گیرد و او را از چهره‌عاری می‌سازد. آنچه متعلق ارزش‌گذاری خوب و مثبت این نظام قرار می‌گیرد، فعل یا رفتار اداری کارکنان است نه الگوهای کلان اخلاق حرفه‌ای. بروکراسی تنها برای اراده و فعل «من» ارزش‌قائل می‌شود و ساحت معنوی یا اخلاقی سازمان را به خارج از حیطه حرفه‌ای پرتاب می‌کند!

فرهنگ مدرن غرب دچار یک نوع خودشیفتگی<sup>۱</sup> (به معنای روانشناختی) و تکبر یا خودبینی<sup>۲</sup> (به معنای اخلاقی) گشته است. بدیهی است که حد معینی از عشق به خود برای موجود بشری لازم باشد. اما خودشیفتگی آن زمان شکل می‌گیرد که میزان این علاقه به خود از حد

1.narcissism

2.arrogance

3.self-love



ضروری یا حیاتی تجاوز کند. خودشیفتگی غربی ریشه خود را در رشد و ارتقای سطح فناوری و رفاه عمومی مشاهده کرده است. بدیهی است که نباید غرب را به خاطر ارتقای سطح فناوری و رفاه سرزنش کرد، بلکه سرزنش زمانی توجیه خواهد داشت که مدل های سازگار با فرهنگ و رشد خود را برای دیگر جوامع فرهنگی توصیه و تبلیغ می کنند. شریان های فرهنگی بروکراسی نیز از چنین فرهنگ خودخواسته ای نشئت می گیرند و به فرهنگ های ناب و دست نخورده نفوذ می کنند. مهم ترین نشانه های بروکراسی خودشیفته عبارتند از: حس شدید اهمیت، اغراق در توجیه و تمجید موفقیت ها، توقع تحسین گزاف، سودجویی تمام از روابط اجتماعی (به نگاه فلسفی: تلقی افراد به مثابه ابزار نه در حکم غایات=سودانگاری)، شفقت کمتر، حسادت و نهایتاً تکبر (Cohen, 2002). بروکراسی با تاسیس دوگانه های متخالف در سازمان یا اداره، طرفین را به کشمکش و امی دارد که در آن صاحب قدرت (مدیران یا مجموعه اداری در مقابل اربابان رجوع) در ورطه خودشیفتگی می افتد. در این حالت پرآشوب، تلاش صاحب قدرت برای دستیابی به میزان بیشتری از اهمیت و ارزش مضاعف می گردد. به علاوه، بروکراسی روشی است که در آن آزادی عمل به صاحبان قدرت داده می شود و به جای اهتمام به دیگران، منافع و اقتدار مدیران مصون نگه داشته می شود. بدین مقصود، تاریخ این شیوه اداری پرده از این حقیقت می گشاید که مدیران سازمان ها و ادارات روزه روز از اقتدار و نفوذ بیشتری برخوردار می شوند و زبردستان و اربابان رجوع عاجزتر می گردند!

### نتیجه گیری

این مقاله تمهیدی بر گردش بینش از خودمحوری نظام دیوان سالاری به جانب دیگر محوری است. همواره باید برای اربابان رجوع و زبردستان، بهترین را خواهان بود و مهم نیست که این بهترین حتی از تلفیق نظریات متعارض اخلاقی، اقتصادی و سیاسی پدید آمده باشد.

در روند بحث مشخص شد که نظریه امانوئل لویناس در نسخه حقیقی اش، امکان اجرایی شدن به منظور اصلاح بروکراسی را ندارد و به قدری سخت گیرانه است که عامل اخلاقی تاب مقید شدن به آن را ندارد. لیکن این نظریه در نسخه حداقلی اش می تواند رهگشای دیگری باشد. اینکه تا چه میزان می توان کارکنان اداری و سازمانی را با نظریات لویناس آشنا کرد، مشخص نیست اما دو رکن مهم و توأمان آن؛ یعنی دیگری و مسئولیت را باید قالب عمده آموزش ساخت.

آنچه تاکنون به مثابه حس مسئولیت اخلاقی<sup>۱</sup> در بنیان سازمان ها مورد توجه بوده است،

جهت یافتگی حداکثری به سوی نفع و مزیت سازمان‌ها و ادارات بوده است. مسئولیت مدیر و کارمند صرفاً محدود به منافع شخصی و سازمانی نمی‌گردد، بلکه ارباب رجوع در مرکز دایره موارد مسئولیت برانگیز قرار می‌گیرد. در این راستا، به نظر می‌آید که بازتعریف مسئولیت اخلاقی در نظام سازمانی، امکان مواجهه اخلاقی تر مدیران و کارمندان، کارمندان و اربابان رجوع را فراهم آورد. ملاحظه تمامی تعاریف از مسئولیت اخلاقی بینشی را برای سیاستگذاران فراهم می‌کند تا برنامه ریزی کلان و جامعی در جهت گسترش مطالعات اداری و مدیریتی از منظری اخلاقی را تدارک ببینند! برنامه‌ای که به قصد ایجاد پیوندی وثیق میان سطوح نظری مسئولیت و مدیریت کارآمد نظام اداری حاصل آمده است. این برنامه بهترین مدل رفتار سازمانی بر اساس مولفه‌های دینی و فرهنگی مسئولیت‌پذیری در هر کشوری خواهد بود.

در پایان، موارد آموزش اخلاقی کارکنان در سازمان با تأسی از مقاله رهگشای ترزیس و بیستا (Trezise and Biesta, 2009) به شرح ذیل پیشنهاد می‌گردد:

۱. **پذیرش تفاوت و غیریت دیگران:** هر شخصی در نوع خود به همتاست و هر مواجهه‌ای هم یگانه خواهد بود.
۲. **همبستگی و ارتباطات:** ارتباط توأم با اعتماد میان سلسله مراتب طولی (جهت از مدیران به کارمندان و بالعکس) و عرضی (نسبت میان کارمندان به موازات هم) ادارات و اربابان رجوع.
۳. **اضطرار و ضرورت:** آموزش اخلاقی الزام نوعی «مراقبت» از دیگری است.
۴. **مسئولیت‌پذیری:** هر فردی در نظام اداری باید مسئولیت آموزش خود را برعهده گیرد و آگاه باشد که در مقابل دیگران مسئول است و حتی برای فهم این مسئولیت نیز مسئول است!
۵. **اهتمام تام به دیگران:** کارکنان باید بدانند که احتمال اینکه منافع خودشان و دیگران همپوشانی داشته باشد، زیاد است.
۶. **بودن:** کارکنان آگاه باشند که خوب بودن با کار درست را انجام دادن ضرورتاً یکی نیستند و میان خوب بودن و حق داشتن تمایز قائل شوند.
۷. **کنش اخلاقی:** کارکنان باید بدانند که عملشان ضرورتاً در وضع موجود عالم تغییر ایجاد خواهد کرد. اخلاق بیشتر درمورد خود را تغییر دادن است تا برای تغییر دادن جهان پیرامون.
۸. **حیات و آموزش:** این دو ساحت‌هایی مجزا نیستند و تجربه زیسته در یک آن دو حیثیت پیدا می‌کند که حیات و آموزش نامیده می‌شوند.
۹. **عکس‌العمل:** کارکنان آگاه باشند که نحوه پاسخ‌دهی و عملشان، عکس‌العمل متقابل از دیگران را پیش فرض دارد.

### فهرست منابع

۱. علیا، مسعود، ۱۳۸۸، کشف دیگری همراه با لویناس، تهران، نشر نی، چاپ اول.
۲. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۹، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه، چاپ سوم.
۳. فقیهی، ابوالفضل و رضایی منش، بهروز، ۱۳۸۴، «اخلاق اداری»، فصلنامه مطالعات مدیریت (بهبود و تحول)، (۴۷): صص ۵۰-۲۵.
4. Batnitzky, L. (2003), "Encountering the Modern Subject in Levinas" in *Encounters with Levinas*, (ed.) Thomas Trezise, Yale French Studies, 104, pp. 6-21.
5. Cohen, P. (2002), "Psychoanalysis and Racism: Reading the Other Scene" in *A Companion to Racial and Ethnic Studies*, (ed.) David Theo Goldberg and John Solomos, Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 170-201.
6. Levinas, E. (1985), *Ethics and Infinity-Conversations with Philippe Nemo*. Pittsburgh (PA): Duquesne University Press.
7. ----- (1981), *Otherwise than Being or Beyond Essence*. (trans.) Alphonso Lingis, The Hauge/London/Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
8. ----- (1969), *Totality and Infinity*. (trans.) Alphonso Lingis, Pittsburgh (PA): Duquesne University Press.
9. Pops, G. M. (2001), "A Teleological Approach to Administrative Ethics" in *Handbook of Administrative Ethics*. (ed.) Terry L. Cooper, New York: CRC Press.
10. Redford, E. S. (1969), *Democracy in the Administration State*. New York: Oxford University Press.
11. Ricoeur, P. (1997), *Autrement – Lecture d' 'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence' d'Emmanuel Levinas*. Paris: Presses Universitaires de France, Collection Les essais du collège international de philosophie.
12. Thompson, V. (1961), *Modern Organization: A General Theory*. New York: Alfred A. Knopf.
13. Trezise, E. and Biesta, G. (2009), "Can Management Ethics Be Taught Ethically? A Levinasian Explorartion" in *The Journal of Philosophy of Management*, (8), No.1: pp. 43-54



## طراحی الگوی برنامه درسی تربیت دینی و اخلاقی برای دانش آموزان دوره اول متوسطه بر اساس رویکرد ترکیبی عقل و ایمان از منظر قرآن کریم

۱ احمد عبدالحسینی

۲ عزت الله نادری

۳ مریم سیف نراقی

### چکیده

هدف این پژوهش طراحی یک الگوی برنامه درسی تربیت دینی و اخلاقی برای دانش آموزان دوره اول متوسطه بر اساس رویکرد ترکیبی عقل و ایمان از منظر قرآن کریم است. روش پژوهش از نوع توصیفی است که در آن پس از تبیین مولفه های اصلی رویکرد جامع قرآنی در خصوص نسبت عقل و ایمان، عناصر اصلی برنامه درسی تربیت دینی و اخلاقی با توجه به مدل برنامه ریزی تیلور مشخص گردیده است. نتایج پژوهش نشان داد که اهداف، محتوا، روشهای تدریس و شیوه های ارزشیابی برنامه درسی تربیت دینی و اخلاقی با توجه به رویکرد جامع قرآنی چگونه باید تعیین شوند و در پایان با توجه به نتایج پژوهش، پیشنهادهای به مسئولین و متصدیان آموزش و پرورش جهت بهبود عملکرد آموزش های دینی و اخلاقی مدارس متوسطه اول داده شد.

### کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، تربیت دینی و اخلاقی، رویکرد ترکیبی عقل و ایمان، دوره اول متوسطه.

۱ . دانشجوی دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، ایران .

Email: ahmad.abdolhoseini@yahoo.com

۱ . استاد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران، نویسنده مسئول

Email: eznaderi@hotmail.com

Email: eznaderi@hotmail.com

۱ . استاد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران

پذیرش نهایی ۱۳۹۴/۹/۲۷

تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۵/۱۳

## طرح مسأله

یکی از موضوعاتی که از دیرباز و به‌ویژه در دوران اخیر، همواره ذهن و ضمیر دین‌داران ژرف‌نگر را به خود مشغول داشته است، ربط و نسبت دین با انگاره عقل و عقلانیت است. عرصه دین‌پژوهی آکنده از پرسش‌های نو و گونه‌گون در این زمینه است و رویکردهای گوناگونی در نسبت میان این دو وجود دارد که با در نظر گرفتن هر یک از آنها، نحوه ارائه آموزه‌های دینی و اخلاقی از طریق نظام تعلیم و تربیت تفاوت‌های گسترده‌ای با یکدیگر پیدا خواهد کرد و نوع تبیین و تعلیم مسائل دینی و اخلاقی متفاوت خواهد بود.

در حوزه عقل و ایمان و رابطه آن، در بین فیلسوفان دین، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. کلیه این دیدگاه‌ها در دو سوی ایمان محوری و عقل محوری قرار می‌گیرند که اولی درک حقایق دینی را صرفاً از طریق ایمان می‌داند و دیگری تأکید بر توانایی کامل عقل انسانی در درک حقایق دینی دارد. «ایمان‌گراها مدعی هستند که حقایق دینی را نمی‌توان از طریق عقل و خردورزی به دست آورد، بلکه تنها چاره‌ی آن ایمان آوردن به خداوند است» (پورجوادی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳) در مقابل «عقل‌گرایان» معتقدند که حقایق دینی از طریق عقل قابل دسترسی و ارزیابی‌اند. در میان عقل‌گرایان گروهی مانند جان لاک عقل‌گرای حداکثری‌اند و گروهی هم عقل‌گرای حداقلی یا انتقادی (خالق خواه و مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳).

آنچه مسلم است الگوی تربیتی متناسب با هر کدام از این دیدگاه‌ها متفاوت خواهد بود. در عقل‌گرایی افراطی، عقل به‌عنوان اساسی برای پذیرش باورهای دینی قرار داده می‌شود. بر این اساس هدف، محتوا و روش تعلیم و تربیت دینی و اخلاقی باید به‌گونه‌ای تنظیم شوند تا پذیرش باورهای دینی و اخلاقی، به‌غیر از موارد جزئی، از طریق روش استدلالی و عقلانی صورت پذیرد. در مقابل در ایمان‌گرایی افراطی باورهای دینی قابل ارزیابی عقلانی نیستند، پس چرا باید در انتقال و تبیین آن‌ها از عقل و دلایل عقلی بهره برد، بلکه برعکس، برخی باورهای دینی با عقل و عقلانیت توافقی ندارند و حتی در بعضی موارد عقل ستیز هم هستند. در این رویکرد، هر نوع تربیت دینی و اخلاقی تنها با تحریک عاطفه و ایجاد شور و شوق دینی امکان‌پذیر است.

هر دو رویکرد عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی (در نوع افراطی‌شان) نه ممکن است و نه مطلوب. هر کدام با چالش‌ها و مشکلاتی مواجه‌اند. از یک‌سوی، برخلاف نظر عقل‌گرایان افراطی، توان معرفتی بشر این اجازه را نمی‌دهد که اقناع حداکثری بر مبنای عقلانیت حداکثری در هیچ‌یک از حوزه‌های معرفتی بشر صورت گیرد و از سوی دیگر، ایمان‌گرای افراطی را گریزی از عقل نیست وقتی که با این پرسش همیشگی مواجه است که به چه دلیل این ایمان بر ایمان سایرین ترجیح داده شده است؟ پرسشی که هیچ‌گاه دلیل مناسبی نمی‌یابد مگر اینکه در یک دستگاه عقلانی تحلیل شود. (خالق خواه و مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹).

درنگاه قرآنی هم این دو رویکرد افراطی عقل و ایمان پذیرفته نیست. چرا که در آیات قرآن هم تأکید بر ایمان و ایمان‌گرایی شده و هم تأکید بر عقل و خردورزی. و طبعاً الگوی تربیت دینی و اخلاقی نشأت گرفته از فلسفه تعلیم و تربیت قرآن نه بر عقل‌گرایی افراطی تکیه خواهد داشت و نه بر دستگاه ایمان‌گرایی افراطی. الگوی قرآنی، یک رویکرد ترکیبی خواهد بود که علاوه بر این که به عقلانیت و ایمان‌گرایی نگاهی معتدل دارد به مخاطب دینی هم تأکید مضاعف دارد که در این پژوهش مخاطب دینی دانش‌آموزان دوره اول متوسطه (یعنی دوره نوجوانی) است.

امروزه یکی از دغدغه‌های موجود در نظام‌های آموزشی، چگونگی تربیت دینی و اخلاقی است. در بحث تربیت دینی و اخلاقی، صرف شناخت ضرورت و جایگاه آن در میان ابعاد تربیت، مطرح نیست. امروزه مسئولان و برنامه‌ریزان، به دنبال راهکار عملی برای حل این مشکل هستند. به نظر می‌رسد «برنامه درسی»، در این زمینه می‌تواند نقش هماهنگ‌کننده همه عوامل دخیل در تربیت را ایفا نموده، و کارساز باشد. (شاملی، ملکی و کاظمی، ۱۳۹۰، ص ۷۸)

برنامه درسی همواره بین دو نیروی انسانی - معلم و شاگرد - در تعلیم و تربیت رابطه برقرار می‌کند، و می‌توان از آن به منزله قلب نظام تعلیم و تربیت و ابزاری در جهت تحقق اهداف آموزش و پرورش یاد کرد. برنامه درسی از اساسی‌ترین و مهم‌ترین موضوعات و مسائل آموزش و پرورش رسمی به شمار می‌رود. به عقیده نگارنده، برنامه درسی را باید پایه اصلی تعلیم و تربیت دانست و به نظر می‌رسد کیفیت آموزش و پرورش یک جامعه از روی محتوای برنامه تحصیلی آن در مقاطع مختلف، قابل ارزیابی است.

تحقیقات متنوعی با موضوعات متعدد در خصوص نواقص موجود در برنامه درسی تربیت دینی و اخلاقی نظام آموزشی کشور صورت گرفته و نتایج مشخصی را نشان داده اند از جمله: تحقیقی با عنوان «نقد و بررسی رویکردهای تربیت اخلاقی در دوره ابتدایی در کتابهای درسی بخوانیم، بنویسیم، قرآن، هدیه‌های آسمان، تعلیمات اجتماعی و طراحی الگوی برنامه درسی» صورت پذیرفته و نشان داده است که علی‌رغم اهمیت نقش نهاد آموزش و پرورش در فرایند تربیت متربیان و نیز محوریت اساسی کتب درسی در جریان تعلیم و تربیت به مسأله مهمی چون تربیت اخلاقی به طور جدی و علمی پرداخته نشده است. همچنین بیشتر مطالب کتب یاد شده، به شکل مضامین حاوی پند و اندرز ارائه شده و برای ارتباط مولفه‌های تربیت اخلاقی با زندگی روزمره دانش‌آموزان فعالیتی پیش‌بینی نشده است. (افکاری، ۱۳۹۳)

در تحقیق دیگری با عنوان «طراحی الگوی مطلوب تربیت اخلاقی در دوره متوسطه بر اساس نقد الگوی تربیت منش»، محقق پس از نقد الگوی منش بر اساس آراء علامه طباطبایی (ره)، الگوی مطلوب برنامه درسی اخلاقی را طراحی و سپس الگوی مطلوب را با الگوی

موجود مورد بررسی تطبیقی قرار داده و پیشنهادهای برای بهبود تربیت اخلاقی ارائه کرده است. (آرامند، ۱۳۸۷) صمدی نیز در کاری مشابه تحت عنوان «طراحی الگوی مطلوب برنامه درسی دینی برای دوره متوسطه تحصیلی و میزان توافق برنامه درسی رسمی با آن»، برنامه درسی دینی جدیدی را طراحی و ضمن مقایسه آن با برنامه درسی موجود، مجموعه‌ای از پیشنهادهای اصلاحی برای بهبود نظام برنامه درسی دینی کشور ارائه داده است. (صمدی، ۱۳۸۰)

در بخش تحلیل محتوا هم تقوی نژاد پژوهشی با عنوان «تحلیل محتوای برنامه درسی پیام آسمانی دوره متوسطه اول از حیث میزان توجه به مولفه‌های هوش اخلاقی» انجام داده است که یافته‌های او بیانگر آن است که در مجموع در برنامه درسی پیام آسمانی دوره متوسطه اول در کتاب پیام‌های آسمانی پایه هفتم ۷/۴۱ و در کتاب پیام آسمانی پایه نهم ۵/۳۷ به مولفه‌های هوش اخلاقی توجه شده است. در تصاویر کتاب درسی پیام آسمانی هفتم ۲۳/۰۷ درصد و تصاویر کتاب پیام آسمانی پایه نهم ۹/۰۹ به مولفه‌های هوش اخلاقی توجه گردید که این موضوع بیانگر کم‌توجهی به این مولفه‌ها است. (تقوی نژاد، ۱۳۹۳)

در این مقاله به استناد تحقیقات انجام‌شده در خصوص نواقص موجود در برنامه درسی تربیت دینی و اخلاقی و استدلال‌های عقلانی مبنی بر این که نمی‌توان مستقل از مبانی و اصول دینی الگوی برنامه درسی ارائه کرد، به اثبات ضرورت طراحی الگوی برنامه درسی و نحوه طراحی آن پرداخته شده است. لذا پژوهش حاضر با روش توصیفی (نادری، سیف نراقی، ۱۳۹۲، ص ۳۸) بر آن است تا ابتدا مولفه‌های اصلی رویکرد ترکیبی عقل و ایمان را از منظر قرآن کریم تبیین کند و سپس به طراحی الگوی برنامه درسی تربیت دینی و اخلاقی که مشتمل بر عناصر اصلی برنامه درسی نظیر اهداف، محتوا، روش‌های یاددهی یادگیری و روش‌های ارزشیابی است، بپردازد و در نهایت الگوی پیشنهادی را جهت بهبود شیوه‌های تربیت دینی و اخلاقی دانش آموزان دوره اول متوسطه به متصدیان نظام آموزش پرورش ارائه نماید.

### نسبت عقل و ایمان از منظر قرآن کریم (رویکرد ترکیبی عقل و ایمان)

اصل اولیه و اساسی در رویکرد قرآنی آن است که انسان دارای یک سری "تمایلات" فطری، همراه با "دانش" ذاتی مربوط به آن است. درنگاه قرآنی، انسان با فطرت خاصی آفریده شده که ثابت و لا یتغییر است: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ (روم/۳۰).

در این آیه کلمه «فأقم وجهک للدين حنیفا» بیانگر میل فطری انسان به سوی دین همراه با دانش ذاتی آن است که به‌طور ارثی در درون انسان طرح‌ریزی شده است. اصولاً هیچ میل فطری، بدون دانش ذاتی آن معنا و مفهوم ندارد، چنانچه در نظریه «کنش ارتباطی» چامسکی هم انسان‌ها ذاتاً تمایل به ارتباط با دیگران دارند اما این تمایل فطری با «دانش زبانی» ارثی



طرح‌ریزی شده در درون انسان همراه است که موجب می‌شود شکل کلی همه زبان‌ها یکسان و اصول گرامر آن (UG) جهانی باشد. این اصول گرامری جهانی (UG) هنگام قرار گرفتن در معرض محیط زبانی خاص، شکل و قالب گرامری همان زبان را پیدا می‌کنند. حال در خصوص دانش دینی به همین نسبت می‌توان صحبت کرد: اینکه/اولاً در انسان یک «تمایل فطری» به تجربه و تفسیر عالم وجود دارد و ثانیاً همراه با این میل فطری «دانش دینی» ارثی طرح‌ریزی شده‌ای در انسان وجود دارد که موجب می‌شود شکل کلی همه تجربه‌های انسان از عالم طبیعت یکسان باشد و ثالثاً دانش دینی با قرار گرفتن در معرض محیط مناسب بیرونی، تعیین پیدا خواهد کرد.

قبل از توضیح بیشتر موضوع، بهتر است معنا و مفهوم «دین» مشخص شود. در اینجا دین به معنای مذهب خاص (اسلام یا مسیحیت و...) نیست و لذا وقتی می‌گوییم «دانش دینی» فطری است منظور حقایق وحیانی نهفته در یک دین و مذهب خاص نیست. دین در اینجا معنای کلی آن مدنظر است: «انقیاد و تسلیم در برابر حقیقت» (بهداروند، ۱۳۸۳، ص ۲)؛ که این حقیقت می‌تواند در برگیرنده حقایق تجربی و غیرتجربی باشد. با این تعریف، دین هم شامل ادیان آسمانی می‌شود و هم شامل علم به معنای امروزی آن. «علم»، در واقع، تجربه و تفسیر عالم تحت عنوان «فعل طبیعی» است که حقایقی را در رابطه با روند مکانیکی عالم بر انسان معلوم می‌سازد. این حقایق طبیعی، دانش آن فطری است و لذا اصول آن هم جهانی است که مهم‌ترین اصل آن‌همانی است که فرانسویس بیکن، پدر علم جدید، کشف کرد: «تجربه و تفسیر عالم طبیعت تنها و تنها با روش تجربه-انتقادی-امکان پذیر است». او روش صحیح تجربه عالم در شکل «طبیعی» آن را به انسان آموخت و انسان با کار بست این روش به حقایقی از عالم طبیعت دست یافت که با آن از حالت عدم تعادل شناختی خارج و به سمت تسلط بر طبیعت رهنمون شد. دانش دینی، علاوه بر «تجربه طبیعی»، شامل گونه‌ای دیگر از تجربه هم خواهد بود که از آن به عنوان «تجربه الهی» یاد می‌شود. «تجربه طبیعی»، صرفاً جهان را تحت عنوان قوانین ثابت فیزیکی تفسیر می‌کند؛ اما «تجربه الهی» علاوه بر قوانین ثابت فیزیکی، عنصر اراده و آگاهی را در خلقت و تدبیر جهان می‌پذیرد. برای دانشمند طبیعی، جهان یک‌روال مکانیکی ثابت و جبری دارد که از یک نقطه خاص شروع و به نقطه فعلی رسیده است؛ اما برای دانشمند الهی، جهان تنها یک فعل مکانیکی ثابت نیست، بلکه محصول طرح و تدبیر الهی است که از نقطه‌ای خاص شروع و باهدفی معین به سوی کمال نهایی در حال حرکت است.

اما این "دانش دینی فطری" برای تعیین در عالم خارج، نیازمند دو چیز است: ابزار مناسب شناختی و محیط بیرونی؛ که طبیعتاً ابزار مناسب شناختی برای «تجربه ی طبیعی» عالم، حس و تجربه و برای «تجربه الهی»، وحی و شهود است. همانطوری که کودک بدون ابزار مناسب

شناختی (گوش و زبان) و محیط بیرونی زبانی قادر به تکلم نخواهد بود، انسان هم بدون ابزار شناختی و محیط مناسب بیرونی قادر به تعیین دانش دینی فطری خود نخواهد بود.

دانش دینی - در بعد طبیعی آن - وقتی با ابزار مناسب شناختی (یعنی حس و تجربه) در معرض محیط بیرونی مناسب (یعنی عالم محسوس) قرار گیرد موجب پیدایش "تجربه طبیعی" مطابق با دانش فطری انسان ولذا/ایمان علمی خواهد شد (ایمان در لغت به معنای: به سوی راست رفتن (دهخدا) گرویدن، باور داشتن، ایمن کردن (معین) است. وقتی تجربه دینی انسان همسو با دانش فطری شد، انسان به تمام این معانی مؤمن خواهد بود؛ چراکه او هم به فطرت خود گرویده، هم به راه راست رفته و هم به باوری دست یافته که او را ایمن کرده است). نتیجه این امر زایش تجربه‌های جدید طبیعی و کشف قوانین طبیعت و تسلط بر آن خواهد بود. همچنین دانش دینی - در بعد الهی آن - با ابزار مناسب شناختی (یعنی وحی و شهود) وقتی در معرض محیط مناسب بیرونی (عالم نامشهود) قرار گیرد موجب پیدایش "تجربه الهی" مطابق با دانش فطری انسان و لذا/ایمان/الهی خواهد شد که نتیجه آن زایش تجربه‌های جدید عرفانی و کشف حقایق برتر عالم طبیعت خواهد بود.

این دو تجربه «طبیعی» و «الهی»، دو تفسیر متفاوت و ناهمگون شناختی از عالم ارائه می‌کنند: تجربه طبیعی، عالم را تحت عنوان قوانین ثابت فیزیکی تفسیر می‌کند، اما تجربه الهی جهان را برتر از قوانین ثابت فیزیکی می‌داند. این دو تفسیر متقابل، برای انسان اصطکاک شناختی به دنبال دارند و لذا موجب پیدایش دو آسیب کفر یا شرک می‌شوند. کفر غلبه‌ی یک معنا بر دیگری و لذا پوشانده شدن آن در درون انسان است و شرک باعث پذیرش نیم‌بند یک معنا در دیگری است. انسان مشرک، عنصر اراده و آگاهی را در خلقت جهان می‌پذیرد اما در تدبیر جهان عوامل طبیعی را مؤثر می‌داند. ایمان به معنای جامع آن چیزی متفاوت از این دو است و آن «تجربه الهی» جهان در و از طریق «تجربه طبیعی» است. در واقع این دو معنای الهی و طبیعی جهان در طول هم قرار می‌گیرند نه در عرض یکدیگر. انسان مؤمن کسی است که جهان را به عنوان فعل الهی در و از طریق فعل طبیعی جستجو می‌کند. این معنای واقعی ایمان در قرآن است که در ادامه بحث راجع به آن و نسبتش با عقل بیشتر توضیح داده خواهد شد.

از آیات قرآن چنین استنباط می‌شود که «ایمان» دو وجه تسلیمی و تعقلی دارد؛ که البته هر دو نجات‌بخش‌اند. «و قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فی اصحاب السعیر» (ملک/ ۱۰)، تجربه دینی انسان در دوره اول و دوم کودکی یک تجربه دینی تسلیمی است که در نتیجه تجربه آزاد کودک از طبیعت و آموزش‌های رسمی بزرگسالان شکل می‌گیرد. حال اگر محیط پیرامونی مناسب و عادلانه باشد، تجربه دینی کودک مطابق با دانش فطری او شکل خواهد گرفت و لذا او صاحب ایمان دینی "تسلیمی" خواهد شد. اما اگر خلاف این باشد موجب دو آسیب کفر و شرک

خواهد شد. با رشد تفکر انتزاعی در مرحله سوم رشد، کودک دست به سنجش عقلی ایمان دینی "تسلیمی" دو دوره قبل خود می زند تا اگر ایمان دینی مطابق با دانش فطری اوست، با سنجش و اثبات عقلی آن را تبدیل به ایمان دینی "عقلانی" کند. و اگر خلاف آن است، با سنجش و اثبات عقلی آن را به نقطه سلامت رهنمون سازد. البته این سنجش عقلی صرفاً جنبه «ذهنی» ندارد بلکه جنبه «عملی» هم دارد. هر تجربه دینی وقتی به مرحله عمل در آید مورد سنجش بیرونی قرار می گیرد تا مشخص گردد که آیا منجر به عمل صالح می شود یا خیر. این سنجش درونی (ذهنی) و بیرونی (رفتاری) موجب می شوند تا ایمان دینی تعمیق و یا به نقطه سلامت (ایمان) هدایت گردد.

از نگاه قرآن کریم اگر محیط بیرونی مناسب باشد فطرت کودک شکوفا خواهد شد و لذا فرد در نقطه سلامت (یا ایمان) خواهد بود. و اگر محیط بیرونی نامناسب باشد فرد دچار دو آسیب کفر و شرک خواهد شد. وظیفه عقل در اینجا سنجش تجربه های دینی «تسلیمی» با هدف هدایت و تعمیق آنها می باشد. لذا عقل در نگاه قرآنی مکمل ایمان است نه مقابل آن و برخلاف حرف کرگارد، عقل در جهت شورمندی ایمان است نه در جهت خاموشی آن.

#### ارائه مدل برنامه درسی تربیت دینی و اخلاقی بر اساس رویکرد ترکیبی قرآن کریم

چنانچه گفته شد از نگاه قرآن کریم در انسان یک «تمایل فطری» به تجربه و تفسیر عالم وجود دارد و همراه با این تمایل فطری «دانش دینی» ارثی طرح ریزی شده‌ای در درون انسان وجود دارد که موجب می شود شکل کلی همه تجربه‌های انسانی از عالم طبیعت یکسان باشد. نتیجه این دیدگاه قرآنی در بحث برنامه ریزی درسی این خواهد که هدف کلی تربیت دینی و اخلاقی همانا هدایت کودک به نقطه سلامت (یا همان نقطه فطرت) و دور نمودن او از آسیب‌های مربوطه است. هدف اصلی، همانا رشد و شکوفایی فطرت کودک است که این با ابزار مناسب شناختی و محیط مناسب پیرامونی محقق می شود. در دوره اول و دوم رشد (از بدو تولد تا حدود دوازده سالگی) که کودک هنوز به درک انتزاعی نرسیده، محیط نقش القایی خواهد داشت. در این دوره از رشد؛ طبیعت، دوستان، مدرسه، بزرگسالان و... تجربه دینی و اخلاقی کودک را به شکلی ناآگاهانه شکل می دهند. اگر محیط عادلانه و در جهت دانش دینی فطری کودک باشد، کودک صاحب ایمان دینی «تسلیمی» عادلانه خواهد شد؛ اما اگر محیط نامناسب و ناعادلانه باشد او گرفتار دو آسیب کفر (طبیعی یا الهی) و یا شرک خواهد شد. لذا در نگاه قرآنی برخلاف نگاه ارسطویی نقطه سلامت (یا همان فطرت) نقطه میانه نیست. در نگاه ارسطویی فضیلت اخلاقی حد اعتدال دو رذیلت اخلاقی است. مثلاً شجاعت نقطه میانه «جبن» و «بی باکی» است؛ اما از نگاه قرآنی فضیلت اخلاقی در یک رابطه طولی حاصل می شود و نه رابطه افقی. بدین نحو که اگر محیط و فضای تربیتی کودک نامناسب باشد او دچار دو نوع کفر می شود: یکی

کفر «خطر کردن» که در آن کودک جهان را صرفاً بر اساس اصل «احتیاط کردن» می‌شناسد و لذا فردی ترسو خواهد بود (چنین فردی اصل خطر کردن را در درون خود پوشانده است)؛ و دیگری کفر «احتیاط کردن» که در آن کودک جهان را صرفاً بر اساس اصل «خطر کردن» می‌شناسد و لذا فردی بی‌باک و متهور خواهد بود (چنین فردی اصل احتیاط کردن را در درون خود پوشانده است). این دو کفر زمانی حاصل می‌شود که رابطه این دو یعنی خطر کردن و احتیاط کردن در عرض هم قرار گیرند. وقتی این دو در عرض هم قرار گرفتند طبیعتاً یکی غالب و دیگری مغلوب و به حاشیه رانده می‌شود و باعث می‌شود فرد دچار یکی از دو نوع کفر طبیعی یا الهی گردد. اما اگر رابطه آن‌ها را صرفاً افقی ندانیم بلکه قائل به رابطه طولی هم باشیم دو حالت دیگر قابل تصور است: یکی اینکه «احتیاط کردن» برای کودک اصل و در بالا قرار گیرد و «خطر کردن» فرع و در پایین که این خود موجب پیدایش آسیب شرک می‌شود. کسی که احتیاط کردن را اصل بداند، هر وقت بخواهد خطر کند یک توجیه می‌آورد و اقدام به خطر نمی‌کند. (قابل ذکر است تفاوت او با کافر در این است که او واقعیت خطر کردن را پذیرفته اما آن را در ذل و تابع اصل احتیاط کردن قرار داده است و لذا هر وقت می‌خواهد خطر کند چون اصل را بر احتیاط گذاشته است، با یک توجیه از زیر بار خطر کردن فرار می‌کند. در قرآن هم مشرک کسی است که اصل خلقت جهان توسط خداوند را قبول دارد اما تدبیر امور جهان را به خدا نسبت نمی‌دهد بلکه به بتان یا سایر عوامل طبیعی نسبت می‌دهد).

وجه دیگر رابطه طولی این است که خطر کردن اصل قرار گیرد و احتیاط کردن در ذل و سایه آن. در این صورت فرد به نقطه سلامت که همان فطرت است، نزدیک شده است؛ یعنی او فردی است که خطر می‌کند اما در واز طریق توجه به اصل احتیاط کردن. چنین فردی از نگاه قرآنی در نقطه سلامت یا همان فطرت قرار دارد و به اصطلاح مؤمن گفته می‌شود. (در نگاه قرآنی مؤمن کسی است که جهان را فعل الهی می‌داند که در واز طریق فعل طبیعی تجلی می‌یابد. در واقع مومن معنای الهی جهان را در واز طریق معنای طبیعی آن جستجو می‌کند).

این در واقع به صورت یک فرمولی می‌شود که در قالب آن می‌توان سایر فضایل اخلاقی و آسیب‌های مربوطه به آن را مشخص نمود. در اینجا ابتدا علائم فرمول و سپس اصل فرمول بیان می‌شود:

$N =$  واقعیت یا همان نومن است.

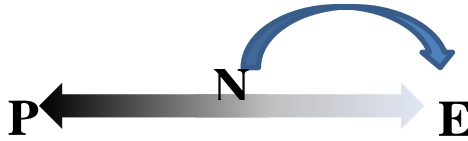
$E =$  وجه الهی یا ماورایی جهان که ویژگی آن اصل بودن، باطنی بودن، تقدم و برتری از لحاظ وجودی است. در معنای خاص «خداوند» وجه الهی یا ماورایی جهان است که تمام این ویژگی‌ها را دارد.

$P =$  وجه طبیعی یا ظاهری جهان که ویژگی آن تابع بودن، نمود و ظاهر بودن، تأخر

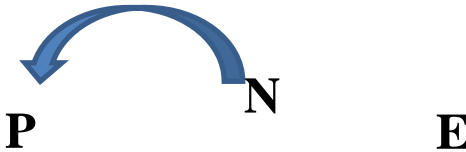
از لحاظ وجودی است. در معنای خاص «عالم ماده» وجه طبیعی یا ظاهری جهان است که تمام ویژگی‌های آن را دارد.

↓ = نشانه و علامت است به معنای «در و از طریق» که بیانگر رابطه طولی دو چیز است.

حال با توجه به این علائم می‌توان فرمول را این‌گونه بیان کرد:  
الف- حالت اول: کفر طبیعی یا ظاهری ( $N = E$ )

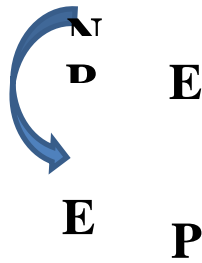


انسانی که در این حالت قرار دارد واقعیت جهان را مساوی با واقعیت ماورایی می‌داند و لذا نفی واقعیت طبیعی می‌کند. فردی که به واسطه محیط نامناسب بیرونی در این نقطه قرار دارد دیگر حقیقت جهان (P یا واقعیت طبیعی) را در خود پوشانده است. چنین فردی در اصطلاح قرآنی کافر به واقعیت طبیعی است (مصدق آن فردی است که نزد پیامبر آمد و شتر خود را با توکل بر خدا درب منزل او رها کرد). لذا نتیجه می‌شود که در نزد انسان مؤمن، «واقعیت»، مساوی با امر ماورایی محض نیست؛ یعنی  $N \neq E$   
ب- حالت دوم: کفر الهی یا ماورایی ( $N = P$ )



انسانی که در این حالت قرار دارد واقعیت جهان را مساوی با طبیعت می‌داند و لذا نفی واقعیت الهی یا ماورایی می‌کند. فردی که به واسطه محیط نامناسب بیرونی در این نقطه قرار دارد بعد دیگر حقیقت جهان (یعنی E یا واقعیت ماورایی) را در خود پوشانده است. چنین فردی در اصطلاح قرآنی کافر نسبت به واقعیت الهی جهان است (مصدق آن تجربه‌گرایان طرفدار نظریه تکاملی داروین در قرن بیستم است). لذا نتیجه می‌شود که برای انسان مؤمن، «واقعیت» همانا مساوی با طبیعت محض نخواهد بود.

یعنی:  $N \neq P$

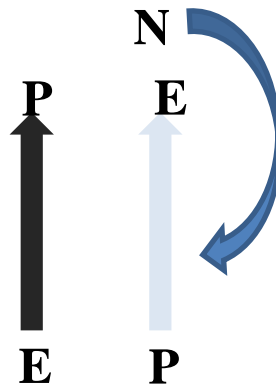


ج- حالت سوم: شرک ( $N = P \downarrow E$ )

فردی که در این حالت قرار دارد واقعیت طبیعی و الهی را قبول دارد، اما مشکل چنین فردی این است که اصل را بر واقعیت طبیعی نهاده و لذا درصدد توجیه واقعیت الهی از طریق واقعیت طبیعی است. او به واسطه محیط نامناسب بیرونی، P یا واقعیت طبیعی جهان را اصل و E یا واقعیت ماورایی را فرع و تابع می‌داند لذا دست به ساخت بتی به نام واقعیت طبیعی - الهی در ذهن خود می‌زند؛ که به اصطلاح قرآنی چنین فردی در نقطه شرک قرار دارد. مصداق آن بت پرستان زمان پیامبرند که به تعبیر قرآنی خدا را به عنوان خالق قبول داشتند اما تدبیر جهان را در دست بتان دست ساخت خود می‌دانستند. نتیجه آن که در نزد انسان مؤمن، «واقعیت

فیزیکی» اصل بر واقعیت الهی نیست: یعنی:  $N \neq P \downarrow E$

د- حالت چهارم: ایمان ( $N = E \downarrow P$ )



نقطه سلامت مساوی است با نقطه طولی  $E \downarrow P$ . کسی که به واسطه محیط مناسب بیرونی در این نقطه قرار دارد واقعیت الهی جهان را که همانا خداوند و اراده برتر اوست، اصل می‌داند اما معتقد است این واقعیت الهی در و/از طریق واقعیت فیزیکی یا طبیعی تجلی پیدا کرده است. لذا در عین پذیرش وجود وارده برتر الهی، نفی طبیعت و قوانین آن نمی‌کند. این فرد در

نقطه سلامت قرار دارد و به تعبیر قرآنی مؤمن است؛ یعنی:  $N = E \downarrow P$

با این فرمول می‌توان به سادگی «اهداف کلی» و «اهداف ویژه تربیت دینی و اخلاقی» را مشخص نمود. اول از همه باید به این نکته توجه داشت که دانش آموزان دوره اول متوسطه در سن ۱۲ تا ۱۵ سالگی قرار دارند که مهم‌ترین ویژگی رشد آنها طبق نظریه پیازه، رشد تفکر انتزاعی است. (سیف، علی اکبر ۱۳۸۸، ص ۸۴) با رشد تفکر انتزاعی او قادر است وضع مطلوب را ببیند و با مقایسه وضع موجود جنبه سلبی عقل خود را رشد دهد. در نتیجه عقل صاحب دو وجه مختلف می‌شود: یکی وجه ایجابی است که به موجب آن طبق شواهد درونی و بیرونی اقدام به صدور حکم می‌کند و دیگری وجه سلبی است که به نقد و بررسی احکام صادره می‌پردازد. حال برای پیدا کردن نقطه سلامت رشد تفکر انتزاعی کودک کافی است این دو وجه مختلف عقل را به‌طور مناسب در فرمول جای داد. چنانچه گفته شد  $E$  ویژگی آن این است که از لحاظ وجودی مقدم است. اگر دقت شود وجه ایجابی عقل، از لحاظ وجودی در کودک مقدم است. لذا وجه ایجابی عقل (همان صدور حکم) در نقطه  $E$  و وجه سلبی یا انتقادی در نقطه  $P$  قرار می‌گیرند. حال با توجه به فرمول نتیجه این خواهد شد:

$N \neq E$ : یعنی رشد صحیح تفکر انتزاعی مساوی با رشد تنها وجه ایجابی عقل نیست. اگر والدین و مربی مانند دوره قبل توقع اطاعت‌پذیری از کودک داشته باشند و به او اجازه نقد و بررسی ندهند، نتیجه آن کفر یا پوشاندن وجه سلبی یا انتقادی عقل خواهد بود و در نتیجه کودک دچار دو آسیب «جزمیت در نظر» و «افراط در عمل» خواهد شد و به لحاظ شخصیت فردی متعصب خواهد بود.

$N \neq P$ : یعنی رشد صحیح تفکر انتزاعی مساوی با رشد تنها وجه سلبی عقل نیست. اگر کودک تنها به نقد وضع موجود تشویق شود، وجه دیگر عقل یعنی وجه ایجابی در درون او پوشانده خواهد شد در نهایت دچار دو آسیب «شکاکیت در نظر» و «تردید در عمل» خواهد شد.

$N: \neq P \downarrow E$ : یعنی رشد صحیح تفکر انتزاعی کودک، مساوی با اصل قرار گرفتن وجه سلبی به‌جای وجه ایجابی عقل نخواهد بود. اگر وجه سلبی اصل قرار گیرد و وجه ایجابی فرع و تابع، چنین فردی به لحاظ شخصیت، فردی کمال طلب خواهد بود و لذا همواره صدور حکم را به تعویق می‌اندازد و برای آن توجیه‌ای در ذهن خود خواهد آورد. چنین فردی به اصطلاح قرآنی مشرک یا توجیه‌گر است.

$N = E \downarrow P$ : یعنی اگر کودک اصل را بر بعد ایجابی عقل بگذارد اما در صدور حکم به وجه سلبی یا انتقادی عقل اهمیت دهد، به نحوی که صدور حکم عقلی در و/از طریق توجه به بعد انتقادی عقل باشد او در نقطه سلامت قرار دارد. چنین فردی در اصطلاح قرآنی در نقطه سلامت

یا ایمان قرار دارد.

حال وظیفه مربی و والدین این است که با ورود کودک به دوره نوجوانی اولاً به او نقش وزارت دهند و اجازه دهند تا او هم «آزادانه» نقد کند و هم در تصمیم‌گیری‌ها مشارکت داشته باشد و در ثانی مراقبت کنند رشد تفکر انتزاعی او در نقطه سلامت به‌درستی پیش رود به‌نحوی که بعد ایجابی عقل اصل قرار گیرد اما صدور حکم در و/از طریق توجه بعد سلبی و انتقادی باشد. مطمئناً چنین احکامی به حقیقت نزدیک‌تر خواهند بود.

کودکی که رشد عقلی او به نحو صحیح انجام شده است طبیعتاً دست به سنجش عقلی تجربه‌های دینی تسلیمی دوره قبل خود خواهد زد. هدف این سنجش عقلی، آسیب‌شناسی تجربه دینی‌های گذشته است تا اگر در نقطه سلامت قرار دارند با سنجش عقلی تبدیل به تجربه دینی عقلانی یا زایشی گردند و اگر دچار دو آسیب کفر (اعم از طبیعی یا الهی) و شرک هستند با سنجش و اثبات عقلی به نقطه سلامت رهنمون شوند؛ کاری که پیامبران در هر دوره انجام می‌دادند.

یک مربی دینی وظیفه دارد ابتدا نقطه سلامت یا هدف را بشناسد و سپس با سنجش عقلی ببیند که کودک در کدام نقطه (سلامت یا آسیب) قرار دارد تا بتواند راهنمای خوبی برای هدایت او باشد. برای تعیین نقطه سلامت یا هدف باید با استفاده از فرمول عمل کرد. برای نمونه برای تعیین نقطه سلامت یا هدف در عرصه «رابطه انسان با خویشتن»، در سه وجه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی، ابتدا باید نقطه  $E$  و  $P$  را مشخص و سپس در فرمول جاگذاری نمود تا به راحتی نقطه سلامت یا هدف و همچنین نقاط آسیب مشخص شوند. در ساحت هستی‌شناسی، دو بعد برای واقعیت وجود انسانی مطرح است: بعد جسمانی و بعد روحانی. بعد جسمانی که ظاهری و تابعی است، در نقطه  $P$  قرار می‌گیرد و بعد روحانی که اصلی، باطنی و لحاظ وجودی برتر است، در نقطه  $E$  قرار می‌گیرد. حال طبق فرمول:

$N \neq E$ : یعنی واقعیت وجودی انسان مساوی با بعد روحانی نیست. اگر کودک وجودی خود را صرفاً روحانی بداند و به بعد جسمانی خود توجه نداشته باشد او دچار کفر طبیعی شده است.

$N \neq P$ : یعنی واقعیت وجودی انسان مساوی با بعد جسمانی یا بدن نیست. اگر کودک حقیقت وجودی خود را صرفاً جسم بداند و به بعد روحانی خود توجه نداشته باشد او دچار کفر الهی شده است.

$N \neq P \downarrow E$ : در این حالت گرچه واقعیت جسمانی و روحانی، هر دو پذیرفته شده‌اند، اما چون اصل بر واقعیت جسمانی گذاشته شده است، لذا به نیازهای بدنی اهمیت داده می‌شود و



نیازهای روحانی در ذل نیازهای بدنی توجیه می‌شوند. چنین فردی دچار آسیب شرک خواهد بود..

$N = E \downarrow P$  یعنی کودک به لحاظ شناختی در نقطه سلامت قرار دارد. او واقعیت وجودی خود را روح می‌داند که در و/از طریق حقیقت ظاهری یا بدن عمل می‌کند.

در ساحت معرفت‌شناسی هم به همین‌گونه می‌توان عمل کرد. معرفت دو بعد درونی و بیرونی دارد؛ که طبیعتاً معرفت درونی در نقطه  $E$  قرار می‌گیرد و معرفت بیرونی یا ظاهری در نقطه  $P$ . حال طبق فرمول:

$N \neq E$  : یعنی معرفت حقیقی تنها مساوی با دانش فطری نیست. اگر کودک، معرفت را صرفاً درونی بداند و شناخت‌های بیرونی را نفی کند او دچار کفر طبیعی یا ظاهری معرفت شده است.

$N \neq P$  : یعنی معرفت حقیقی مساوی با داده‌های بیرونی (حسی و عقلی) نیست. اگر کودک، معرفت را صرفاً بیرونی بداند و نفی شناخت‌های درونی یا فطری کند او دچار کفر الهی یا باطنی شده است.

$N \neq P \downarrow E$  : یعنی کودک معرفت درونی یا فطری را قبول دارد اما اصل را بر معرفت بیرونی می‌گذارد و لذا معرفت‌های درونی را توجیه می‌کند. او بتی به نام معرفت درونی می‌سازد و به‌جای معرفت فطری قرار می‌دهد. او به‌اصطلاح قرآنی دچار آسیب شرک شده و لذا توجیه‌گر است.

$N = E \downarrow P$  : یعنی کودک به لحاظ شناختی در نقطه سلامت یا ایمان قرار دارد. او دانش حقیقی را فطری می‌داند اما معتقد است این دانش فطری در و/از طریق داده‌های بیرونی تعیین می‌یابد.

در ساحت ارزش‌شناسی هم به همین‌گونه می‌توان عمل کرد. نیازهای انسان (و به‌تبع آن ارزش‌های وجودی انسانی) دو بعد درونی (روحی) و بیرونی (بدنی) دارند که طبیعتاً بعد درونی یا روحانی در نقطه  $E$  و نیازهای بدنی و یا جسمانی در نقطه  $P$  قرار می‌گیرد. هدف در فرمول این‌گونه خواهد شد:

$N \neq E$  : یعنی نیازهای حقیقی انسان تنها نیازهای روحی نیستند. اگر کودک نیازها خود را صرفاً روحانی بداند و نیازهای بدنی را نفی نماید او دچار کفر طبیعی شده است.

$N \neq P$  : یعنی نیازهای حقیقی انسان تنها نیازهای بدنی صرف نیستند. اگر کودک نیازهای خود را صرفاً بدنی بداند او دچار کفر ماورایی یا باطنی شده است.

$N \neq P \downarrow E$  : در این حالت نیازهای بدنی و روحانی هر دو پذیرفته‌شده‌اند اما همچنان

اصل بر نیازهای بدنی گذاشته شده است. در چنین حالتی فرد در ذهن خود «بت» نیازهای روحانی را می‌سازد و به‌جای نیاز اصلی می‌گذارد. چنین فردی در اصطلاح قرآنی مشرک یا توجیه‌گر است.

$N = E \downarrow P$ : یعنی کودک به لحاظ شناختی در نقطه سلامت قرار دارد. او غایت حقیقی وجود خود را نیازهای درونی می‌داند که در و/از طریق نیازهای بدنی برآورده می‌شوند. بر همین اساس می‌توان سایر اهداف تربیت دینی و اخلاقی را در حوزه‌های مختلف رابطه انسان با خدا، خلقت و خلق تعیین کرد.

پس از تعیین اهداف نوبت به تعیین محتوا و شیوه‌های یاددهی و یادگیری می‌رسد که نقش مهمی در رسیدن به نقطه سلامت و یا هدف‌دارند. بهترین محتوای آموزشی، محتوایی است که زمینه‌سنجش نظری و عملی تجربه دینی دانش‌آموز را فراهم آورد تا مشخص شود که دانش‌آموز در کدام نقطه (سلامت یا آسیب) قرار دهد. طبیعتاً محتوای آموزشی اعم از کتاب و متون درسی خواهد بود. محتوای آموزشی می‌تواند شامل هرگونه محتوایی شود که زمینه نقد و سنجش تجربه دینی و اخلاقی را فراهم می‌آورد: کتاب، اردو، فیلم و عکس، داستان، نقاشی و... محتوای آموزشی مناسب باید بتواند علاوه بر آشنایی دانش‌آموز با ابعاد حقیقت وجودی انسان، خدا، خلقت و خلق، زمینه‌سنجش تجربه‌های دینی و اخلاقی او را هم فراهم نماید.

بهترین روش تدریس طبیعتاً روش دیالکتیک سقراطی است که هم زمینه رشد تفکر انتقادی کودک را فراهم می‌آورد و هم نقد و سنجش تجربه دینی و اخلاقی کودک را ممکن می‌سازد. لذا قصه‌گویی و نمایش خلاقه به‌صورت گروهی و به‌صورت روش P4C بسیار مفید است؛ اما از آنجایی که سنجش تجربه دینی و اخلاقی باید علاوه بر سنجش نظری، جنبه «عملی» هم داشته باشد، لذا مشارکت دادن دانش‌آموز در کارهای جمعی مانند اردو، نماز جماعت، فعالیت‌های فوق‌برنامه و... از جمله روش‌های خوب آموزشی و پرورشی است.

بهترین روش ارزشیابی هم طبیعتاً روش ارزشیابی مبتنی بر عملکرد کودک، روش مشاهده‌ای، پوشه کار و خودسنجی خواهد بود. ارزشیابی نباید برابر با امتحان باشد. ارزشیابی به‌صورت نامحسوس مناسب‌تر است؛ یعنی معلم دینی و اخلاقی می‌تواند دانش‌آموز را زیر نظر داشته باشد و یا از سایر معلمان و والدین در این زمینه کمک بگیرد. او می‌تواند با انجام مصاحبه یا پرسش‌نامه از معلمان و والدین دانش‌آموز اطلاعاتی را جمع‌آوری کند که به او کمک کنند تا بفهمد دانش‌آموز در نقطه سلامت دینی و اخلاقی قرار دارد یا خیر؟

### نتیجه‌گیری

رویکرد ترکیبی عقل و ایمان از منظر قرآن کریم، پیامدهای مهم تربیتی برای والدین و

مربیان در بر دارد. وقتی دانش دینی فطری است، والدین و مربیان نیازی به استدلال عقلی برای اثبات آن ندارند. فقط کافی است آن‌ها فرزند را در معرض محیط مناسب بیرونی قرار دهند تا دانش دینی او تعیین یابد. در مدل برنامه درسی دینی و اخلاقی مبتنی بر این رویکرد، والدین و مربی نقش راهنما را دارند که به دانش آموز کمک می‌کنند تا فطرت خود را شکوفا سازد. آنها به دنبال اثبات حقایق دینی و اخلاقی برای دانش آموز نیستند، چراکه می‌دانند تمام حقایق (طبیعی و ماورایی)، دانش آن به طور ارثی و ذاتی در درون کودک به ودیعه نهاده شده است. لذا آنها به دنبال این هستند که به دانش آموز کمک کنند تا با ابزار مناسب شناختی و محیط مناسب پیرامونی دانش دینی ذاتی خود را تعیین دهد. آنها دهنده‌ی صرف اطلاعات دینی و اخلاقی نخواهند بود بلکه فراهم‌کننده زمینه رشد و شکوفایی دانش دینی فطری کودک خواهند بود.

لذا بر اساس نتایج پژوهش به متصدیان آموزش و پرورش پیشنهاد می‌گردد که:

- به‌جای معاونت پرورشی در مدارس، معاونت «سنجش تجربه‌های دینی و اخلاقی» با اهداف و وظایف ذیل تشکیل شود: الف) برنامه‌ریزی جهت رشد صحیح تفکر انتزاعی دانش آموزان ب) کمک به دانش آموز در سنجش تجربه‌های دینی «تسلیمی» دوره کودکی باهدف عقلانی نمودن آنها و یا هدایت و راهنمایی آنها به نقطه سلامت با همکاری والدین و مربیان.

- عنوان درس پیام‌های آسمانی به «راهنمای سنجش تجربه‌های دینی و اخلاقی» تغییر پیدا کند. هدف این درس صرفاً افزایش اطلاعات و یا اثبات دانش دینی و اخلاقی نوجوان نخواهد بود؛ بلکه هدف، کمک به دانش آموز جهت سنجش عقلی تجربه‌های دینی و اخلاقی تسلیمی دوره کودکی خواهد بود.

- عنوان معلم دینی و عربی به «مشاور و راهنمای سنجش تجربه دینی و اخلاقی» تغییر پیدا کند. معلم نقش راهنما و مشاور را برای دانش آموز در جهت رشد صحیح تفکر انتزاعی و همچنین سنجش تجربه‌های دینی تسلیمی دوره کودکی با کمک والدین و سایر مربیان مدرسه دارد.

- مشارکت دادن دانش آموزان در اداره مدرسه، کارهای جمعی مانند نماز جماعت، کانون‌های علمی، هنری و ادبی و... ضروری است. چراکه این‌گونه فعالیت‌ها منجر به «سنجش عملی» تجربه دینی و اخلاقی کودک در زمینه‌های مختلف می‌شود به نحوی که دانش آموز با مشارکت در این امور می‌تواند بفهمد که آیا تجربه‌های دینی و اخلاقی او منجر به عمل صالح می‌شود و یا خیر؟ نتیجه این امر آسیب‌شناسی تجربه‌های دینی و اخلاقی و هدایت آن به نقطه سلامت یا فطرت خواهد بود.

## فهرست منابع:

۱. قرآن کریم
۲. آرامند، محمد، (۱۳۸۷)، طراحی الگوی مطلوب تربیت اخلاقی در دوره متوسطه بر اساس نقد الگوی تربیت منش، پایان‌نامه دکترا، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی
۳. افکاری، فرشته (۱۳۹۳)، نقد و بررسی رویکردهای تربیت اخلاقی در دوره ابتدایی در کتابهای درسی بخوانیم، بنویسیم، قرآن، هدیه‌های آسمان، تعلیمات اجتماعی و طراحی الگوی برنامه درسی، پایان‌نامه دکترا، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده تربیتی
۴. بهداروند، محمد (۱۳۸۳)، تبیین و تحلیل مفهوم دین، رواق اندیشه ۱۳۸۳ شماره ۳۰
۵. پورجوادی، نصر الله (۱۳۸۵)، ایمان‌گرایی (فیدئیسیم)، معارف، ۱۹۱، ۱۳۰-۱۰۸
۶. تقوی نژاد، حجت اله (۱۳۹۳)، تحلیل محتوای برنامه درسی پیام آسمانی دوره متوسطه اول از حیث میزان توجه به مولفه های هوش اخلاقی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی مرودشت، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی.
۷. خالق خواه، علی؛ مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۹)، رویکرد تربیت دینی با توجه به دو مولفه عقل محوری و ایمان محوری. مطالعات تربیتی و روانشناسی، ۱۱(۲).
۸. سیف، علی اکبر (۱۳۸۸)، روان‌شناسی پرورشی نوین، نشر دوران، ویرایش ششم، چاپ پنجم تابستان ۱۳۸۸.
۹. شاملی، عباسعلی؛ ملکی، حسن و کاظمی، حمیدرضا (۱۳۹۰)، برنامه درسی، ابزاری برای نیل به تربیت اخلاقی، نشریه اسلام و پژوهش‌های تربیتی، سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
۱۰. صمدی، پروین (۱۳۸۰)، طراحی الگوی مطلوب برنامه درسی دینی برای دوره متوسطه تحصیلی و میزان توافق برنامه درسی رسمی با آن، پایان‌نامه دکترا، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، علوم تربیتی.
۱۱. نادری، عزت‌الله و سیف نراقی، مریم. (۱۳۹۲) روش‌های تحقیق و چگونگی ارزشیابی آن در علوم انسانی. تهران، ارسباران، ویرایش ششم، چاپ نهم.

## پذیرش مسؤولیت مدنی در اخلاق زیست‌محیطی: در راستای حفظ محیط زیست

ناصر قاسمی<sup>۱</sup>  
فلورا حیدری<sup>۲</sup>

### چکیده

محیط‌زیست به مرور زمان دستخوش تغییرات زیادی گردیده است که امروزه علت عمده آن را ناشی از دخالت‌های انسان در روند تغییرات طبیعی آن می‌دانند. تخریب منابع طبیعی و کاهش ثروت‌های ملی در کشور در نتیجه افزایش جمعیت که موجب پدید آمدن اختلالاتی در زندگی اجتماعی و تحمیل آثار آن بر محیط‌زیست شده است و همچنین، پیامدهای ناشی از آن همچون محدودیت‌های منابع اولیه، منجر به ارایه راهکارهای مدیریتی گردیده است که از آن جمله می‌توان به گسترش فرهنگ اخلاق زیست‌محیطی اشاره کرد. در همین راستا فنون و روش‌های علوم محیط‌زیست گسترش یافت که از این میان می‌توان به همراهی اخلاق زیست-محیطی با مسؤولیت مدنی واردکنندگان خسارت بر محیط‌زیست اشاره نمود که می‌تواند در جهت حفاظت از محیط‌زیست و جبران خسارات زیست‌محیطی مورد توجه و اجرا قرار گیرد. همچنین، در زمینه محیط‌زیست به عنوان ابزاری جدید محسوب می‌شود که در جهت پیشگیری از خسارات زیست‌محیطی اقدام می‌کند و از وقوع خسارات در آینده نیز جلوگیری خواهد کرد. به عبارت دیگر، پذیرش مسؤولیت مدنی در اخلاق زیست‌محیطی، حفاظت از محیط‌زیست را هدف قرار می‌دهد و چارچوبی جدید و نو برای حل بحران‌های زیست‌محیطی ارایه می‌نماید. این مقاله ضمن توصیف اخلاق زیست‌محیطی با مسؤولیت مدنی تلاش دارد که فرآیندی جدید برای حفاظت از محیط‌زیست ارایه دهد.

### کلیدواژه‌ها

اخلاق، اخلاق زیست‌محیطی، حفاظت، خسارت، مسؤولیت مدنی.

۱. استادیار و مدیر گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری

۲. کارشناس ارشد حقوق محیط‌زیست دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

## طرح مسأله

محیط سالم برای زندگی یکی از نعمت‌های الهی و از امور مورد توجه بشر می‌باشد. ظهور و گسترش بحران‌های زیست‌محیطی که دامنه آن علاوه بر انسان، جانوران و گیاهان را نیز دربر گرفته است، سبب شد جوامع انسانی به مسأله حفاظت از محیط‌زیست توجه بیشتری نمایند (فراهانی فرد، ۱۳۸۵، ص ۹۳) از خصوصیات بارز جهان پیشرفته که امروزه بشر در آن زندگی می‌کند، علاوه بر تغییرات سریع اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، تغییر و دگرگونی محیط‌زیست است. بعضی از این تغییرات تأمین‌کننده سعادت بشری هستند و بعضی دیگر بسیار خطرناک بوده و تأثیرات سوئی بر کیفیت زندگی انسان‌ها دارند. (بهروزی راد، ۱۳۷۸، ص ۱۷) یکی از عواملی که محیط زیست را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، در نتیجه رشد تکنولوژی به وقوع می‌پیوندد. دستاوردهای آدمی از رشد و ترقی علم و تکنولوژی بی‌شمار است و این مسأله بیانگر این واقعیت است که امروزه تکنولوژی با حیات بشر گره خورده است و بر آن تأثیر گذاشته است؛ اما رشد تکنولوژی در کنار فواید بی‌شمار خود، نابهنجاری‌هایی را نیز به همراه داشته است و آن آسیب‌پذیری محیط‌زیست می‌باشد. (احمدزاده لایقی، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۵۲) جهان خلقت مملو از ناشناخته‌های بسیاری است که روند نابخردانه توسعه و تخریب سبب گردیده است بسیاری از مواهب طبیعت و خدماتی که از این رهگذر می‌تواند انسان را سودمند نماید، پیش از شناخت کافی از دسترس خارج شود. امروزه حفاظت از تنوع زیستی برای نگهداری یکپارچگی طبیعت و ذخایر آن یک استراتژی پذیرفته شده به حساب می‌آید. (دانه کار، ۱۳۸۰، ص ۷۶) البته در فرآیند توسعه نمی‌توان انتظار داشت که بدون تغییرات در محیط‌زیست، رشد صنعتی و اقتصادی امکان‌پذیر شود؛ اما این واقعیت روشن شده است که بدون رعایت اصول توسعه پایدار و حفظ محیط‌زیست، نمی‌توان آینده‌ای مطلوب برای نسل حاضر و نسل‌های بعد تصور کرد. به همین دلیل موضوع حمایت از محیط‌زیست در جهت منافع بشری و از بین بردن آثار مخرب فعالیت‌های صنعتی تبدیل به مسأله‌ای جدی در جهان معاصر شده است (Eftekhari, 2015, p.1) و مبانی نظری تعیین‌کننده تعامل انسان با طبیعت از جمله اخلاق مورد توجه علاقه‌مندان محیط‌زیست گردیده است. با توجه به آن که تبیین نظریه اخلاق زیست‌محیطی مناسب از ضروریات حفاظت و بهره‌برداری از محیط‌زیست محسوب می‌گردد، (عابدی سروستانی، شاه ولی و محقق داماد، ۱۳۸۶، ص ۵۹) امروزه دیدگاه جهانی نسبت به اخلاق تغییر کرده است و به عنوان عاملی مؤثر در رفع بحران‌های زیست‌محیطی نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ زیرا سیاست‌های زیست‌محیطی نه تنها می‌باید از جامعیت برخوردار باشند؛ بلکه این نوع از سیاست‌ها در اجرا محتاج حمایت‌های فرهنگ دینی و اخلاقیاتی هستند که زیربنای حفاظت‌های محیطی می‌باشند. (Richardson, 2005, p.341) در فرهنگ اخلاقی همساز و هماهنگی با عالم و محیط-

زیست در جهت کمال معنوی موضوع اصلی است و حضور عامل اخلاق در بحث‌های محیطی برای حل بحران‌های زیست محیطی ضروری می‌نماید. (محمدی آشنانی، ۱۳۸۶، ص ۹۹)

با توجه به آن که یکی از ابعاد حفاظت محیط زیست، همراهی اخلاق زیست محیطی با مسؤلیت مدنی واردکنندگان خسارت بر محیط زیست می‌باشد، هدف از این تحقیق تلفیق اخلاق محیط زیست با مسؤلیت مدنی و به کارگیری آن در سطوح کلی و راهبردی است که براساس آن می‌توان در جهت حفاظت از محیط زیست و جبران خسارات وارده بر آن اقدام کرد.

## اخلاق و محیط زیست

اخلاق در لغت جمع واژه «خُلُق» و به معنی خوی‌ها است. از این رو دانش بررسی و ارزش گذاری بر خوی‌ها و رفتارهای آدمی، علم اخلاق نامیده می‌شود. (فرهود، ۱۳۸۶، ص ۱) به طور کلی، اخلاق راهنمای عمل انسان است. انسان‌ها همواره با این پرسش روبرو بوده‌اند که چه رفتاری درست است و چه رفتاری ناشایست است و معیار درستی یا اشتباه بودن یک عمل چیست؟ اخلاق را نیز می‌توان مطالعه فلسفی رفتار درست و اشتباه قوانین و اصولی دانست که باید رفتار را راهنمایی کند. (عابدی سروسنانی، شاه ولی و محقق داماد، ۱۳۸۶، ص ۶۱)

در تعریف محیط زیست آمده است که، «محیط زیست عبارت است از: محیطی که فرآیند حیات را فراگرفته است و با آن برهم کنش دارد. محیط زیست از طبیعت، جوامع انسانی و نیز، فضاهایی که با فکر و به دست انسان ساخته شده‌اند؛ تشکیل یافته است و کل فضای زیستی کره زمین یعنی زیستکره را فرا می‌گیرد. همچنین، محیط زیست محیطی است با خصایص بیولوژیکی، شیمیایی و فیزیکی معین که در آن محیط، بشر و سایر موجودات ذی حیات در طول زندگی خود می‌توانند از یک زندگی طبیعی بهره‌مند باشند و به عبارت دیگر، محیط زیست از مجموعه موجودات، منابع، عوامل جاندار و غیرجاندار و شرایط هماهنگی که پیرامون هر موجود زنده وجود دارد و استمرار زندگی و حیات بشر به آن وابسته است؛ تشکیل می‌شود و به عنوان هدیه‌ای الهی می‌باشد». (قاسمی، ۱۳۸۴، ص ۲۶)

## اخلاق زیست محیطی

یکی از حوزه‌های فکری اصلی که در دوران معاصر توانسته است پیوندی میان تفکرات نظری در رشته‌هایی مانند فلسفه، الهیات، مسایل و معضلات عملی زندگی بشر برقرار کند، دانشی است که از آن به اخلاق کاربردی تعبیر می‌شود که اخلاق زیست محیطی یکی از شاخه‌های این دانش است. (گئری ال، ۱۳۸۷، ص ۷۰) اخلاق کاربردی تعاملات انسان با محیط غیر انسانی را از منظر اخلاقی بررسی می‌کند. (Dabiri, 2015, p.1) پیدایش این مقوله بدون شک به واسطه آگاهی بشر از تأثیرات فناوری، صنعت، توسعه اقتصادی و رشد جمعیت بر روی

محیط‌زیست در دهه ۱۹۶۰ میلادی بود؛ اما توجه جدی به این مقوله در دهه ۱۹۷۰ میلادی در جهان آغاز شد. (Kasaieian, 2015, p.1) اخلاق زیست‌محیطی به دلیل ضرورت‌های دوران معاصر و پس از گسترش زندگی شهرنشینی، توسعه تکنولوژی و بروز انواع بیماری‌های روحی و روانی پدید آمده است (مایکل پی، ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵، ص ۶۱) و در آن برای حل مسایل ناشی از بحران زیست‌محیطی که خطرترین بحران جهان کنونی است، چاره‌جویی می‌شود. (گئری ال، ۱۳۸۷، ص ۷۰) حوزه اخلاق محیط‌زیست ناظر بر رابطه اخلاقی بین نوع بشر با طبیعت اطراف خود است. (Kasaieian, 2015, p.1) اخلاق زیست‌محیطی راجع است به افراد و گروه‌ها در مقام مرتکبین و زیان‌دیدگان اعمال و رفتار. به صورت سنتی بیشترین دغدغه اخلاق، انسان‌ها در مقام مرتکبین و متأثرین اعمال بوده‌اند و بر انسان به عنوان تأثیرگذار و تأثیرپذیر هر عمل متمرکز بوده است. البته در مورد تحولات اخیر و اشاعه این دغدغه به مراحل دیگر می‌توان این‌طور بیان کرد که ابتدا به حیوانات جز انسان، سپس به موجودات زنده به طور کلی و سرانجام به مجموعه‌هایی نظیر جمعیت‌ها، اجتماع گیاهان، دریاچه‌ها، رودها و کوه‌ها می‌رسد که حرکت به سوی هر مرحله ریشه‌ای‌تر از مرحله قبلی است. اخلاق زیست‌محیطی نه فقط محیط‌زیست طبیعی؛ بلکه محیط‌زیست شهری و این که انسان‌ها چگونه از لحاظ جسمی، روحی و روانی تحت تأثیر طرح و مصالح ساختمان‌هایی که در آن‌ها زندگی و کار می‌کنند، تحت تأثیر چیدمان شهرها، نحوه تدارک خدمات عمومی و امثال آن قرار می‌گیرند را شامل می‌شود. (بنسون، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۳۳-۳۵) به عبارت دیگر، اخلاق محیط‌زیست در وسیع‌ترین مفهوم خود عبارت است از: «مطالعه رابطه بشر با همه چیزهایی که جزئی از محیط‌زیست به شمار می‌آیند». این رابطه موجودی است که دارای احکام اخلاقی است، موجودی که برای او موضوع درستی و نادرستی قابل طرح است. لازم به ذکر است که تعبیر «همه چیزها» شامل سایر انسان‌ها و آن چه که انسان می‌سازد، مانند ماشین و شهر و ... نیز می‌شود. (بنسون، ۱۳۸۵، ص ۶۲۸) نکته درخور توجه آن است که انسان در این اواخر پیوسته متوجه روابط ظریف همبستگی موجودات زنده با محیط‌زیست مشترک می‌شود. یک اخلاق آگاه به محیط‌زیست آن است که به این واقعیت که موجود زنده از هر نوع که باشد خود جزئی از محیط‌زیست خویش است؛ توجه کامل کند و به آن در هنگام تدبیر، پیرامون اقداماتی که احتمال دارد بر آن موجود تأثیر گذارد، اهمیت کامل دهد. اخلاق زیست‌محیطی در روابط اخلاقی، موجودات انسانی را با موجودات زیستی غیرانسانی از لحاظ شئون ارزشی و اخلاقی پیوند داده است. (Husseini, 2015, p.3) بنابراین، محور اصلی این رشته، بررسی ارزش‌ها و بایسته‌های اخلاقی در طبیعت و محیط‌زیست انسان و ارزش‌های مثبت و منفی جاری در این محیط و نیز، کاوش در ماهیت دیگر موجودات غیرانسانی از حیث ارزشی و چگونگی روابط است. (مایکل پی، ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵، صص ۶۰-۷۴) سعی اخلاق زیست‌محیطی، ارایه دلایل



نظام مند و جامعی برای این منظور است که چرا باید روابط اخلاقی بین انسان ها و محیط زیست طبیعی وجود داشته باشد و می توان آن را مطالعه رفتار درست و اشتباه در درون یک محیط زیست مشخص، تعریف نمود. (Hatcher, 2004, pp. 357-363)

### ضرورت اخلاق زیست محیطی

واقعیت این است که از ریشه های تاریخی بحران های زیست محیطی، دیدگاه های فلسفی، مذهبی و اخلاقی ما نسبت به آن ها یعنی ارزش ها، بایدها و نبایدها و نیز خوبی ها و زشتی ها کمتر سخنی به میان می آید. در حالی که بدون پرداختن صحیح به این مباحث در فراگیرترین شکل فلسفی و اخلاقی آن ها، هر چه از تباه شدن محیط زیست و ضرورت حفظ آن گفته شود، راه به جایی برده نمی شود. اهمیت درک و شناخت اخلاق تا حدی است که اغلب دانشمندان و بسیاری از متخصصان محیط زیست، حفاظت محیط زیست را یک موضوع مهم اخلاقی می دانند؛ اما در زمینه نوع اخلاقی که بتواند با تشریح حوادث و فجایع زیست محیطی، درک و احساس جدیدی را از جایگاه مخلوقات در جهان ارایه دهد، کمبود وجود دارد. از نظر دانشمندان، گسترش اخلاق زیست محیطی از دیدگاه رابطه انسان با محیط زیست، یک فرصت انقلابی و ضرورتی زیست محیطی است که نیاز به آن امروزه بیش از پیش احساس می شود و براساس آن علایق انسان در مقابل علایق سایر موجودات بایستی متعادل شود؛ زیرا نکته مهم، چگونگی حفاظت از جمعیت غیر انسانی در برابر آسیب های انسانی است. از اینرو، به اخلاق به عنوان مبنایی برای پاسخگویی به این قبیل دغدغه ها توجه می شود. تغییرات ایجاد شده در طبیعت به وسیله فعالیت های انسان ها، به تردید و ضرورت ارزیابی مواضع اخلاقی نسبت به طبیعت منجر شده است و به دنبال آن اخلاق زیست محیطی با تعریف مجدد باید و نبایدها در ارتباط با محیط زیست و ارزیابی موقعیت بشر نسبت به آن مواجه گردیده است. در واقع به دلیل نبود توافق پیرامون راه هایی که باید برای اصلاح یا تغییر شکل تعامل مشکل ساز انسان با محیط زیست دنبال شوند، پیشنهاد های گوناگون و اغلب متضادی در این باره ارایه شده اند. این پیشنهادها بیشتر در قالب الگوهای هنجاری برای رفتار اجتماعی یا اخلاق، مفهوم سازی شده اند.

از دلایل دیگر ضرورت اخلاق زیست محیطی، تأثیری است که جهان بینی و راهنمایی های اخلاقی، بر رفتارهای فردی و جمعی دارند. باورهای زیست محیطی یا جهان بینی، به عنوان نظامی از گرایش ها و باورها درباره رابطه بین انسان و محیط زیست، تعیین کننده رفتارهای حفاظتی یا چارچوب های مرجعی هستند که هنگام تعامل با محیط زیست از آن ها استفاده می شود. در این رابطه می توان گفت که طرز فکر ما اولین چیزی است که وارد محیط می شود و با شکل دهی چگونگی ارزش گذاری اجزای مختلف زیست بوم، چگونگی رفتار ما با آن را تعیین می کند.

(عابدی سروستانی، شاه ولی و محقق داماد، ۱۳۸۶، صص ۶۰-۶۱)

## دیدگاه های اخلاق زیست محیطی

برای حفاظت از محیط‌زیست، نحوه رفتار انسان با طبیعت و روش زندگی وی باید تغییر یابد. از این جهت، تنظیم مجموعه رفتارهایی به عنوان راهنمای تعامل انسان با طبیعت ضروری است. در این راستا علم اخلاق که با توجه به نظام ارزش‌ها به تبیین بایدها و نبایدها و درستی و نادرستی رفتارهای انسان می‌پردازد، در قالب اخلاق زیست محیطی و به منظور تبیین رفتارهای انسان با طبیعت بایستی گسترش یابد.

عمده‌ترین مسایل اخلاق محیط‌زیست حول دو محور بحث می‌شوند:

۱- ارزش ذاتی محیط‌زیست

۲- ارزش ابزاری محیط‌زیست

منظور از ارزش ذاتی محیط‌زیست این است که ارزشی که به آن نسبت داده می‌شود به خاطر سودمندی‌اش برای انسان نیست؛ بلکه به خودی خود واجد ارزش است. به آن معنا که ارزش محیط‌زیست مستقل از موجودیت موجود ارزش‌گذار یعنی انسان است (Husseini, 2015, p.2). به عبارتی، یک موضوع یا واقعه در صورتی ذاتاً خوب است که فی‌نفسه ارزشمند باشد، گرچه لزوماً از خوبی فی‌نفسه برخوردار نیست؛ ولی به خوبی می‌انجامد. کسانی که ارزش محیط‌زیست را ذاتی می‌دانند، بر این باورند که باید به دنبال تأسیس اصول اخلاقی جدید، جدای از مکتب‌های رایج اخلاقی سنتی بود. از نظر این گروه اصول اخلاقی سنتی به شدت انسان محور بوده و منافع محیط‌زیست را فدای منافع انسانی می‌کند. (پالمر، ۱۳۸۵، صص ۷۳-۷۴)

منظور از ارزش ابزاری محیط‌زیست آن است که ارزش یک شیء به ارزشی که برای سایرین دارد؛ وابسته است و در غیر این صورت، هیچ‌گونه ارزشی نخواهد داشت. (عابدی سروستانی، شاه ولی و محقق داماد، ۱۳۸۶، ص ۶۱) بنابراین، اشیاء و سیستم‌های طبیعی، مانند درخت، دریاچه و جنگل به خودی خود ارزشمند نیستند؛ بلکه از آن جا که تأمین‌کننده منافع انسان هستند به همان دلیل و همان میزان واجد ارزش هستند. (Husseini, 2015, p.2) در ارزش ابزاری محیط‌زیست از نحوه اندیشیدن آدمی در خصوص رابطه‌اش با محیط‌زیست بحث می‌شود. آیا رابطه آدمی با طبیعت باید مانند رابطه شاگرد با استاد تنظیم شود که در این حالت بایستی با پیروی از طبیعت روش درست رفتار کردن را از خود طبیعت بیاموزیم یا این که آدمی نیز باید خود را جزیی از طبیعت و نه تافته جدا بافته از آن بداند. در این صورت نبایستی خود را برتر از طبیعت بداند و به بهره‌کشی از آن روی آورد. (Dabiri, 2015, p.1)

هدف از بررسی پیرامون اخلاق محیط‌زیست آن است که هم در بُعد نظر و هم در بُعد عمل

به ارزش گذاری محیط زیست و عدم تخریب آن توجه بیشتر شود. به خصوص در بُعد نظر از آن جهت که اگر با دیدگاه های ابزاری محیط زیست را در خدمت منافع انسان بدانیم، چه بسا به گونه ای افراطی در عمل منجر به نابودی محیط زیست گردد. درک مفهوم آسیب و ورود خسارت بر محیط زیست و تفکر جبران خسارت وارده می تواند از لحاظ نظری برای حفظ عملی محیط زیست راهگشا باشد. انسان سودجو و منفعت خواه به خصوص از آن جهت که خود را می بیند و نه حتی نسل های بعدی را، تلاش می کند تا حد ممکن از طبیعت به نفع خویش بهره برد. (Husseini, 2015, p.2) در این شرایط اخلاق زیست محیطی ایجاب می نماید که انسان ها تعهدات اخلاقی خود را در جهت روبارویی با نگرانی های محیط زیست حساس کنند. (Kasaieian, 2015, p.2)

### رویکردهای اخلاق زیست محیطی

اختلاف نظر در این که چه هویت هایی از جایگاه اخلاقی مستقل برخوردارند، باعث شده است که نظریات مختلفی در محیط زیست گرایی پدید آید که این نظریات طیفی از نظریات سطحی تا نظریات عمیق را تشکیل می دهند. برای اشاره گویا به این نظریات می توان از اصطلاح سبز استفاده کرد که عبارتند از:

۱- محیط زیست گرایی سبز روشن: رویکرد عملی این دیدگاه مشکلات محیط زیست را در چهار قضیه خلاصه می کند:

- مشکلات محیط زیست عبارتند از تغییراتی محلی یا جهانی در محیط زیست که ناشی از عمل انسان یا غیر آن بوده است و رفاه انسان را تهدید می کند.

- انسان ها در هر مورد که بتوانند این تغییرات را کنترل کنند یا دگرگون سازند، دلیل کافی دارند که به شیوه ای عمل نمایند که از آسیب ها پرهیز شود، این شیوه ها شامل تغییر در رفتار فردی و پشتیبانی جمعی از ضوابط پذیرفته شده است.

- رفاه انسان وابسته به رفاه بسیاری از چیزهای دیگر است، خواه به سبب فایده ای که به انسان می رساند و خواه به دلیل اهمیت ذاتی که برای انسان دارد. بنابراین، باید با اقداماتی که برای تأمین رفاه انسان پیش بینی شده است از آن ها مراقبت شود.

- از آن جا که تنها انسان جایگاه اخلاقی مستقل دارد، تنها حفاظتی که برای موجودات غیر انسانی می توان طلب کرد، همان اقداماتی است که به دلیل اهمیت این موجودات برای انسان اعمال می شود.

۲- محیط زیست گرایی سبز تند یا سبز تیره: سبزترین موضع را در سه قضیه می توان خلاصه کرد:

- مشکل محیط زیست عبارت است از هرگونه تغییری که در این عرصه نامحدود برای هر

چیز خطر ایجاد می‌کند.

- برای جلوگیری از این خطرها ضروری است عامل انسانی برای خود وظایفی به مراتب وسیع‌تر از آن چه اخلاقیات سنتی حکم می‌کند به رسمیت بشناسد، اگر چه اخلاقیات سنتی تنها برای انسان جایگاه اخلاقی مستقلی قابل می‌شوند.

- طرفداران این دیدگاه براین عقیده‌اند که اخلاق سنتی برای حل مشکلات محیط‌زیست منابع کافی در اختیار ندارد. مدعای آن‌ها این است که قضیه چهارم در موضع سبز روشن نادرست است و باید به جای آن قضیه زیر را دنبال کرد:

- موجودات زنده و نظام‌های طبیعی (دست کم آن‌ها که دارای موجود زنده هستند) به خودی خود اهمیت دارند، به این معنا که جایگاه مستقلی دارند. حامیان این عقیده، عدم کفایت اخلاقیات سنتی غرب در تأمین تمام دل‌مشغولی‌های زیست‌محیطی را در قالب مثالی از «آخرین انسان» اثبات می‌کنند. مقصود آن‌ها از آخرین انسان، فردی است که از فروپاشی نظام جهان جان سالم به در برده است. آنان معتقدند که اخلاقیات سنتی انسان محور، نمی‌تواند مبنای محکومیت اعمال آخرین انسان را فراهم کند و در نتیجه بر اساس این اخلاقیات چنین فردی مجاز به هرگونه تخریبی در طبیعت خواهد بود. در حالی که وجداناً چنان اعمالی خطاست و از این رو باید به اخلاق جدیدی متوسل شد (Dabiri, 2015, p.1)

## اخلاق زیستی در اسلام

اخلاق زیستی به شکل تنگاتنگ با آموزه‌های گسترده اخلاقی قرآنی و سنت پیامبر اسلام (ص) و با نوعی تفسیر از شریعت اسلامی مرتبط است که همگی به طور مشخص، نشان از اهمیت اخلاق زیستی در زندگی انسان دارد. از دیدگاه اسلام، همه مخلوقات عالم متناسب با بهره آن‌ها از کمالات وجودی و عنایت الهی از ارزش برخوردار هستند؛ اما لزوماً این ارزش، اخلاقی نیست. شأن و ارزش اخلاقی تنها مربوط به موجوداتی است که دارای توانایی انتخاب آگاهانه هستند و بر این اساس، تنها انسان دارای شأن و ارزش اخلاقی است و همین انسان نسبت به همه موجودات آفرینش مسؤولیت دارد و در جهان آخرت درباره آن‌ها مورد پرسش قرار خواهد گرفت. از یکسو انسان با نوعی کرامت تکوینی یا ذاتی (اسراء: ۷۰) توانایی بهره‌گیری از همه مخلوقات در جهت اهداف خود را که «مقام عبودیت» است (ذاریات: ۵۶) دارد و با عقل‌ورزی و انتخاب آگاهانه و استعداد کمال‌یابی بی‌نهایت، در این آزمون الهی (انعام: ۱۶۵؛ ملک: ۲) مسیر کمال خود را طی می‌کند (انشقاق: ۶) و در این مسیر، زمین بستر آرامش و آسایش، رشد و شکوفایی انسان است (بقره: ۲۲؛ طه: ۵۳؛ ملک: ۱۵) و نعمت‌های الهی به عنوان امانت در اختیار او قرار داده شده است (احزاب: ۷۲) و جهت تأمین مصالح انسان، طبیعت برای او تسخیر و رام گردیده است (ابراهیم: ۳۳؛ نحل: ۱۲ و ۱۴) و حق تصرف و استفاده نیز دارا است (بقره: ۲۹؛

اعراف: ۱۰) که اگر درست استفاده نکند، ستمگر و ناسپاس خواهد بود (ابراهیم: ۳۴) و پایین تر از چهارپایان، در مقام گمراهان قرار خواهد گرفت (اعراف: ۱۷۹). فارغ از ارزشمندی همه موجودات الهی متناسب با بهره کمالی آن‌ها، شأن، ارزش، حق و مسؤولیت اخلاقی به معنای خاص، از میان مخلوقات الهی فقط به انسان اختصاص دارد؛ زیرا فقط او دارای قدرت اختیار و انتخاب و هدف آگاهانه است و شعور، آگاهی و انتخاب سایر مخلوقات، طبیعی یا غریزی است و نه اختیاری. مسؤولیت اخلاقی انسان در برابر طبیعت، بر حسب فضیلت امانت‌داری و جانشینی عام او در زمین و نیز به موجب قاعده تلازم میان حق و تکلیف، در قبال حق الهی، تصرف و بهره‌برداری از طبیعت است که باید با رضایت و اذن خداوند و مطابق با دستورها و احکام الهی باشد. پس نمی‌تواند هرگونه که بخواهد با طبیعت و محیط‌زیست رفتار نماید و هر مقدار که بخواهد از آن استفاده کند؛ بلکه باید براساس ضوابط و به مقداری که برای بقا، رشد و کمال حقیقی او ضرورت دارد، بدون اسراف، تبذیر، تخریب و افساد در طبیعت تصرف و از آن استفاده کند (مؤمن: ۳۴؛ مائده: ۳۳ و ۶۴؛ اسراء: ۲۶ و ۲۷). (Barzаноoni, 2015, pp.2-7)

### اخلاق زیست محیطی و توسعه

بسط و گسترش استفاده از فناوری‌های جدید، علاوه بر آن که امکانات گسترده و متنوعی را برای عمل در طبیعت فرا روی آدمی قرار می‌دهد، سبب ورود خسارات گسترده به طبیعت شده است. امروزه نگرش بشر به چگونگی استفاده از طبیعت تغییر نموده است. بشری که می‌کوشید با ساده زیستی در طبیعت به فکر حیات اخروی خود باشد، اکنون در پی پیدایش فلسفه‌های جدید است و هیچ حد و مرزی را در ارتباط با طبیعت و بهره‌گیری از آن نمی‌پذیرد. (جوادی، ۱۳۸۷، ص ۴۹) جای بسی تأسف است که با صنعتی شدن، بهره‌برداری بی‌رویه از طبیعت و انرژی‌های تجدیدناپذیر، توان طبیعت برای خنثی‌سازی فعالیت‌های مخرب کاهش یافته است. خسارات زیست‌محیطی نه تنها محیط طبیعی را با خطرات غیرقابل جبران مواجه ساخته است؛ بلکه حیات و ادامه زندگی انسان‌ها، حیوانات و حتی گیاهان را نیز، با خطرات بسیار جدی و حادی مواجه نموده است. هم‌چنین، براساس برآورد کارشناسان حجم خسارت‌های اقتصادی ناشی از ورود خسارات بر محیط‌زیست در هر سال به هزارها میلیون دلار می‌رسد. (قوام، ۱۳۷۵، ص ۴) براین اساس، با قرار دادن اصول اخلاق محیط‌زیست و تأثیر دادن نکات آن در طرح‌های توسعه و استفاده از آموزه‌های اخلاقی می‌توان شاهد تحولات چشمگیر در زمینه کاهش ورود خسارات بر محیط‌زیست بود. اخلاق زیست‌محیطی حکم می‌کند که نسل کنونی بیش از حد در منابع طبیعی و حیاتی کره زمین دخل و تصرف نکند؛ بلکه در حد نیاز از آن بهره‌برداری نماید و این امانت را که از گذشتگان به ما رسیده است با شرایط ایده‌آل به آیندگان بسپارد. (رضوانی، ۱۳۸۰، ص ۵). برای بسیاری از مردم واژه «توسعه» تداعی کننده وجود اقتصاد در حال رشد، تکنولوژی

پیشرفته، صنعت بدیع، کشاورزی سودآور، صلح و آرامش پایدار است که انگیزه ثروت مادی است. در حالی که هدف، دستیابی به رشد و توسعه‌ای ارگانیک، متعادل و موزون است که در برگیرنده تمام جنبه‌های زندگی و مهم‌تر از همه برقراری عدالت اجتماعی می‌باشد. توسعه باید بر محیط طبیعی و محیط اجتماعی اثر مثبت داشته باشد و سلامت جسمی و روحی انسان‌ها را تضمین کند. بنابراین، یکی از اهداف توسعه پایدار، بسترسازی مناسب برای ارتقای سلامت انسان و اعتلای کیفیت زندگی او است. توسعه پایدار باید بتواند استراتژی‌ها و ابزارهای لازم را برای رفع نیازهای اساسی انسان فراهم سازد. تلفیق حفاظت از محیط‌زیست و جلوگیری از ورود خسارت بر آن با توسعه، دستیابی به عدالت اجتماعی، حفظ یگانگی اکولوژیکی و تنوع فرهنگی از اساسی-ترین این نیازها است. در سطح اجرایی می‌توان برای توسعه پایدار چهار بُعد به هم پیوسته را بازشناخت: ابعاد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و زیست‌محیطی که با هم مرتبط و به طور نسبی بر یکدیگر تأثیرگذارند. برای این که توسعه در دراز مدت پایدار باشد، باید بین این چهار بُعد، تعادل وجود داشته باشد. آن چه در مفهوم توسعه پایدار اهمیت دارد و به عنوان یک ضرورت باید از آن نام برد این است که توسعه پایدار بر همبستگی میان نسل‌ها تأکید دارد و مبتنی بر آینده‌نگری است و به آیندگان می‌اندیشد، از امکانات موجود در حد نیاز و بر حسب ضرورت استفاده می‌کند و مدعی است کره زمین و منابع طبیعی موجود در آن فقط متعلق به یک نسل نیست؛ بلکه آیندگان نیز باید به نحو مطلوب و عادلانه از آن بهره‌جویند. (Ehrich, 2002, p.31)

بنابراین، نوع رفتار انسان با محیط‌زیست تا حد زیادی به چگونگی درک او از رابطه خود با محیط‌زیست وابسته است. این که انسان چگونه برای محیط‌زیست ارزش قایل است، تعیین کننده می‌باشد که نقش و عملکرد خود را بر زمین چگونه می‌بیند و برای به اشتراک گذاردن این منابع با دیگران چگونه رفتار می‌نماید. (Abedi sarvestani, Shah vali and Mohaghegh damad, 2015, p.1)

### مسئولیت مدنی و محیط زیست

شرط اساسی و اولیه برای مصداق یافتن مسئولیت مدنی وجود خسارت است. اگر عملی هرچند نامتعارف و ناشایست و حتی جرم نیز باشد، چنانچه خسارتی به بار نیاورد، مسئولیت مدنی تحقق نمی‌یابد. (آبادی، ۱۳۸۵، ص ۱۶). در این نوع از مسئولیت، چهره کیفری و مکافات دهنده کارهای ناصواب جای خود را به جبران خسارت داده است. (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۴۶) به نظر می‌رسد می‌توان مسئولیت مدنی را چنین تعریف کرد: «هرگاه شخصی متعهد به جبران خسارت وارده بر دیگری باشد که این خسارت عرفاً منسوب به وی باشد و شخص هیچ حق مشروعی در اضرار به غیر نداشته باشد، مسئولیت مدنی در جبران خسارت خواهد داشت» (یزدانیان، ۱۳۷۹، ص ۲۷). برای تحقق مسئولیت مدنی در محیط‌زیست باید خسارت ملموس و عینی باشد، یک یا

چند عامل آلاینده معین یا قابل تعیین وجود داشته باشد و نیز، رابطه سببیت میان خسارت و عامل آلاینده موجود باشد. (کاتوزیان و انصاری، ۱۳۸۷، ص ۲۹۹) در این شرایط متضرر از عمل زیانبار در چارچوب مسؤولیت مدنی اقامه دعوی کرده و از دادگاه ذیصلاح تقاضای جبران خسارت می‌نماید. (داراب پور، ۱۳۸۷، ص ۹۵) دعاوی ناشی از مسؤولیت مدنی امروزه بزرگ‌ترین دعاوی مدنی را تشکیل می‌دهد. توسعه روزافزون مسؤولیت مدنی در وهله اول مرهون کثرت خساراتی است که بر اثر ترقی جامعه صنعتی و ماشینی پدید می‌آید. این فراوانی دعاوی نشانه تغییر تفکر و نمودار نیاز به امنیت در زندگی است که بیش از پیش همراه با خطر است و از طرفی به جهت احقاق حق برای زیان‌دیده در حقوق معاصر و برقراری نظم و امنیت اجتماعی و حفظ عدالت در جامعه و نیز، موضوع حفاظت محیط‌زیست، مسؤولیت رو به افزایش و فراوانی است و وقوع حادثه فرصت مناسب برای مطالعه خسارت وارده است و زیان‌دیده این فرصت را از دست نمی‌دهد. (حسینی نژاد، ۱۳۷۰، ص ۱۸)

### تلفیق اخلاق زیست محیطی و مسؤولیت مدنی

بهتر آن است به جای این که اجازه داده شود تا افراد با انهدام یا آلوده کردن محیط‌زیست مرتکب جرم و ایراد خسارت شوند و سپس به دلیل جرم ارتكابی به مجازات برسند و یا ورود زیان مسؤول جبران آن شناخته شده و متحمل جبران گردند، از ابتدا توجه اساسی مصروف پیشگیری از وقوع جرم و خسارت بر محیط‌زیست شود و به دنبال روش‌هایی بود که متضمن پیشگیری و جلوگیری از ورود صدمه و آسیب بر محیط‌زیست است (قوام، ۱۳۷۵، ص ۴۳)؛ زیرا هرگونه تلاش در این زمینه به مراتب ارزشمندتر از تلاشی است که در جهت جبران خسارت وارده انجام می‌شود. چه بسا محیط‌زیست آلوده و تخریب شده هرگز به وضعیت گذشته خود باز نگردد و آثار منفی ورود این خسارت همواره بر پیکره محیط‌زیست باقی بماند. (قاسمی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۵)

همان‌طور که هدف اصلی در تعیین مسؤولیت مدنی در رهگذر موضوعات زیست-محیطی، علاوه بر جبران خسارت وارده، پیشگیری از ورود خسارت بر محیط‌زیست می‌باشد، یعنی نگاه آن متوجه آینده بوده و شامل خساراتی که هنوز واقع نشده‌اند نیز خواهد بود، (کاتوزیان و انصاری، ۱۳۸۷، ص ۲۹۱) در کنار آن آموزه‌های اخلاقی می‌تواند با دیدگاهی که با رویکرد پیشگیرانه و قبل از اقدام دارا است، در جهت جلوگیری از ورود خسارت بر محیط‌زیست عمل نماید. اهمیت درک و شناخت اخلاق در حفاظت از محیط‌زیست تا حدی است که اغلب دانشمندان و بسیاری از متخصصان محیط‌زیست، حفاظت محیط‌زیست را یک موضوع مهم اخلاقی می‌دانند. (Ehrich, 2002, p.31) برای حفاظت از محیط‌زیست، نحوه رفتار انسان با طبیعت و روش زندگی وی باید تغییر یابد. از این جهت، تنظیم مجموعه رفتارهایی به عنوان راهنمای تعامل انسان با طبیعت ضروری است. در این راستا علم اخلاق که با توجه به نظام

ارزش‌ها به تبیین بایدها و نبایدها و درستی و نادرستی رفتارهای انسان می‌پردازد، در قالب اخلاق زیست‌محیطی و به منظور تبیین رفتارهای انسان با طبیعت (عابدی سروستانی، شاه ولی و محقق داماد، ۱۳۸۶، ص ۶۹) و از سوی دیگر، مسؤلیت مدنی که الزام و ناگزیر بودن در محتوای آن نهفته است و بدون این الزام به جبران خسارت، مفهوم مسؤلیت مدنی بی معنا است، (حسینی نژاد، ۱۳۷۰، ص ۱۸) به عنوان یکی از راه‌کارهای الزام واردکنندگان خسارت بر محیط‌زیست به جبران خسارت وارده، بسط یافته است.

وظیفه اخلاق زیست‌محیطی، تعیین اصول و معیارهایی است که بر روابط انسان با طبیعت به منظور ممانعت از آسیب رساندن به طبیعت و حفاظت از آن حاکم باشند. این اصول با ایجاد بازدارنده‌های درونی اخلاقی، به دنبال تصحیح رفتار نادرست انسان با طبیعت هستند. (عابدی سروستانی، شاه ولی و محقق داماد، ۱۳۸۶، ص ۶۹) هم‌چنین، وظیفه مسؤلیت مدنی که در زمینه محیط‌زیست به عنوان ابزاری جدید محسوب می‌شود، ضمن تلاش در جهت پیشگیری از ورود خسارت، در راستای جبران خسارتی که بر محیط‌زیست وارد می‌شود نیز، اقدام می‌نماید و از وقوع خسارات در آینده هم جلوگیری خواهد کرد. مسؤلیت مدنی ناشی از لطمه و اختلال بر محیط‌زیست، راه و طریقی است برای اجبار و الزام واردکنندگان خسارت به جبران خسارتی که سبب شده‌اند یا روشی برای جبران خسارت متحمل شده توسط زیان‌دیده است و به عنوان وسیله‌ای که نه تنها به علت و سبب خسارت؛ بلکه به مقدار و میزان آن نیز توجه می‌نماید؛ مطرح می‌شود. (حسینی نژاد، ۱۳۷۰، ص ۱۸) در بسیاری از دعاوی، تعیین میزان خسارت وارده بر محیط‌زیست بر پایه از دست رفتن منابع طبیعی و هزینه اعاده کاربرد آن است (Wild, 2001, p.31)

تلفیق درست علمی و کاربردی اخلاق زیست‌محیطی با مسؤلیت مدنی می‌تواند علاوه بر فراهم آوردن ایجاد رویکردی پیشگیرانه در جهت جبران خساراتی که بر محیط‌زیست وارد می‌شود؛ تلاش نماید تا از این طریق بتواند محیط‌زیستی سالم برای نسل‌های کنونی و نسل‌های بعدی متصور شد و با قرار دادن اصول اخلاق محیط‌زیست و اختصاص عنوان و فضای لازم و تأثیر نکات آن، شاهد تحولات چشمگیر در زمینه حفاظت از محیط‌زیست بود. به عنوان نمونه، قبل از تدوین طرح‌های توسعه در محیط‌زیست، مطابقت آن را با ملاحظات اخلاق زیست‌محیطی مورد بررسی قرار داده و نتایج حاصل از آن مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد و سپس بر اساس آن تصمیم‌گیری شود. حال اگر علی‌رغم تلاش و تطابق فعالیت‌ها با ملاحظات اخلاق محیط‌زیست، خسارتی بر منابع طبیعی وارد آید، با لحاظ اصول و مبانی مسؤلیت مدنی، جبران خسارت وارده بایستی انجام پذیرد که شامل موارد ذیل می‌باشد:

۱- اعاده طبیعت به وضع سابق تا سر حد امکان که شامل بازگرداندن عین اجزای محیط-



زیست یا مصادیق آن اعم از گیاه، حیوان و ... یا از بین بردن منبع آلوده کننده می باشد.

۲- پرداخت غرامت معادل خسارت وارده. (قاسمی و حیدری، ۱۳۹۰، ص ۳۹۲)

بنابراین، اگرچه انجام طرح‌های توسعه و فناوری می‌تواند پاسخ‌گوی بسیاری از چالش‌ها و نیازها باشد؛ اما معضلات متعددی را نیز به همراه خواهد آورد و خسارات فراوانی را بر منابع طبیعی وارد می‌کند که برای مرتفع کردن و جبران آن‌ها نیاز به تخصص‌های پیچیده خواهد بود. در نتیجه قسمت اعظم تلاش انسان باید صرف برطرف کردن این مشکلات شود و بحران‌های زیست‌محیطی نیز، هشدار می‌دهد که بشر برای تغییر طرز تفکر و رویه زندگی او است. (مخدوم، ۱۳۸۴، ص ۱۰)

### نتیجه گیری

نوع رفتار بشر با محیط‌زیست تا حد زیادی به چگونگی درک بشر از رابطه خود با محیط‌زیست وابسته است. این که بشر چگونه ارزشی برای محیط‌زیست قایل است، بیان کننده این موضوع است که نقش و عملکرد خود را بر روی زمین چگونه می‌بیند و برای به اشتراک گذاردن این منابع با دیگران، چگونه رفتار می‌کند. امروزه محیط‌زیست طبیعی مورد تهدید است و انسان با کمک فناوری قادر است تا در سطح کره زمین به تخریب محیط‌زیست اقدام کند. از سوی دیگر، نگرش آدمی به چگونگی استفاده از طبیعت دچار تغییر شده و تغییرات ایجاد شده در محیط‌زیست به وسیله فعالیت‌های انسان‌ها، به پیدایش تردید در ضرورت ارزیابی مواضع اخلاقی نسبت به محیط‌زیست منجر شده است و به دنبال آن اخلاق زیست‌محیطی با تعریف مجدد بایدها و نبایدها در ارتباط با محیط‌زیست و ارزیابی موقعیت بشر نسبت به آن مواجه شده است. پذیرش خالی نبودن طبیعت از ارزش را می‌توان سرآغاز اخلاق زیست‌محیطی دانست. اخلاق زیست‌محیطی بر این اندیشه استوار است که اخلاق باید تا آن جا گسترش یابد که تنظیم نحوه روابط انسان‌ها و طبیعت را نیز، شامل شود.

ضرورت قراردادن آموزه‌های اخلاقی قبل از انجام طرح‌های توسعه و فناوری با رویکرد پیشگیرانه، خود به دنبال تصحیح رفتار نادرست بشر با محیط‌زیست است و کمک شایان توجهی در زمینه حفاظت از محیط‌زیست می‌نماید و چه بسا بتواند از انجام تصمیماتی که سبب ورود خسارات فراوان بر محیط‌زیست می‌شود نیز، جلوگیری نماید؛ خساراتی که جبران آن‌ها مستلزم صرف هزینه بسیار است. اما از آن جا که حفظ کیفیت محیط‌زیست و منابع طبیعی دارای ارزش والایی است و بر اساس رویکرد اصلاحی که باید ترمیم خرابی‌ها و جبران خسارات پس از تدوین طرح‌های توسعه و فناوری صورت پذیرد، مسؤولیت مدنی به عنوان یکی از راه‌های الزام واردکنندگان خسارت به جبران خساراتی که بر منابع طبیعی وارد آمده است، وارد عمل می‌شود. بنابراین، رویکرد تلفیق اخلاق زیست‌محیطی با مسؤولیت مدنی می‌تواند در زمینه حفاظت از

محیط‌زیست بسیار کارآمد باشد و برای جلوگیری از ایجاد و تشدید بحران‌های زیست‌محیطی، پیشنهاد می‌گردد که آموزه‌های اخلاق محیط‌زیست همراه با اصول علمی زیست‌محیطی به عنوان مبنا و در صورت ورود خسارات بر محیط‌زیست، همراه با اصول و قواعد مربوط به مسؤولیت مدنی مورد توجه قرار گیرد تا علاوه بر این که از ورود آسیب‌های گسترده زیست-محیطی جلوگیری شود، حفظ کیفیت و شرایط مطلوب محیط‌زیست را نیز، هدف قرار دهد.

## فهرست منابع

- ۱- آبادی، امیرحسین، ۱۳۸۵، بررسی و تحلیل ماده ۷ قانون مسؤولیت مدنی، مجله تخصصی الهیات و حقوق / پژوهش‌ها، شماره ۲۰، مشهد.
- ۲- احمدزاده لایقی، تهمنه، ۱۳۷۹، حل معضلات زیست محیطی با تولید تمیز در وراء استاندارد، فصلنامه علمی سازمان حفاظت محیط زیست، جلد ۹، شماره ۴، انتشارات سازمان حفاظت محیط زیست، تهران.
- ۳- بهروزی راد، بهروز، ۱۳۷۸، *تالاب‌ها در قرن بیست و یکم*، فصلنامه علمی سازمان حفاظت محیط زیست، شماره ۲۸، انتشارات سازمان حفاظت محیط زیست، تهران.
- ۴- بنسون، جان، ۱۳۸۵، اخلاق محیط‌زیست: مقدمات و مقالات، ترجمه عبدالحسین وهاب زاده، چاپ اول، انتشارات جهاد دانشگاهی، مشهد.
- ۵- بنسون، جان، ۱۳۸۲، اخلاق زیست‌محیطی، ترجمه محمد مهدی رستمی شاهرودی، چاپ اول، جلد اول، انتشارات سازمان حفاظت محیط‌زیست، تهران.
- ۶- پالمر، مایکل، ۱۳۸۵، مسایل اخلاقی، ترجمه علیرضا آل بویه، چاپ اول، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
- ۷- جوادی، محسن، ۱۳۸۷، انسان محوری در اخلاق زیست‌محیطی با تأکید بر نگرش اسلامی، فصلنامه مقالات و بررسی‌ها، شماره ۹۰، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
- ۸- حسینی نژاد، حسینقلی، ۱۳۷۰، مسؤولیت مدنی، چاپ اول، نشر میزان، تهران.
- ۹- داراب پور، مهرباب، ۱۳۸۷، مسؤولیت‌های خارج از قرارداد، چاپ اول، انتشارات مجد، تهران.
- ۱۰- *دانه کار، افشین*، ۱۳۸۰، *یافته‌هایی از جهان خلقت*، فصلنامه علمی سازمان حفاظت محیط زیست، شماره ۳۴، انتشارات سازمان حفاظت محیط زیست، تهران.
- ۱۱- رضوانی، علی اصغر، ۱۳۸۰، حفاظت مشترک از میراث فرهنگی و طبیعی؛ ضرورتی برای دستیابی به توسعه پایدار، فصلنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره‌های ۱۶۷ و ۱۶۸، تهران.
- ۱۲- عابدی سروستانی، احمد، شاه‌ولی، منصور و محقق داماد، سید مصطفی، ۱۳۸۶، ماهیت و دیدگاه‌های اخلاق زیست‌محیطی با تأکید بر دیدگاه اسلامی، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، شماره‌های ۱ و ۲، تهران.
- ۱۳- فرهود، داریوش، ۱۳۸۶، مروری بر تاریخچه اخلاق همراه با گردآوری زمینه‌های گوناگون اخلاق، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، شماره‌های ۱ و ۲، تهران.
- ۱۴- فراهانی فرد، سعید، ۱۳۸۵، مشکلات و راه‌های برون رفت از منظر اسلام، فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۲۲، قم.
- ۱۵- قاسمی، ناصر و حیدری، فلورا، ۱۳۹۰، بررسی مسؤولیت مدنی ناشی از خسارات زیست‌محیطی،

- فصلنامه پژوهش حقوق، سال ۱۳، شماره ۳۴، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.
- ۱۶- قاسمی ناصر، ۱۳۸۴، حقوق کیفری محیط‌زیست، چاپ دوم، انتشارات جمال الحق، تهران.
- ۱۷- قوام، میرعظیم، ۱۳۷۵، حمایت کیفری از محیط‌زیست، چاپ اول، انتشارات سازمان حفاظت محیط‌زیست، تهران.
- ۱۸- کاتوزیان، ناصر و انصاری، مهدی، مسؤولیت ناشی از خسارت‌های زیست‌محیطی، ۱۳۸۷، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۲، دوره ۳۸، تهران.
- ۱۹- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۶، الزام‌های خارج از قرارداد: ضمان قهری، مسؤولیت مدنی، غصب و استیفاء، چاپ ششم، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۰- گئری ال، کامستوک، ۱۳۸۷، خداباوری و اخلاق زیست‌محیطی، ترجمه انشاء... رحتمی، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۹۸، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، قم.
- ۲۱- محمدی‌آشنانی، علی و محمدی‌آشنانی، محمدحسین، ۱۳۸۶، درآمدی بر اخلاق زیست‌محیطی، مجموعه مقالات اولین کنفرانس مهندسی برنامه‌ریزی و مدیریت سیستم‌های محیط‌زیست، چاپ اول، دانشکده محیط‌زیست دانشگاه تهران.
- ۲۲- مایکل پی، نلسون، ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵، اخلاق زیست‌محیطی، ترجمه زهرا واعظی نژاد، فصلنامه اخلاق، شماره‌های ۲ و ۳، اصفهان.
- ۲۳- مخدوم، مجید، ۱۳۸۴، زیستن در محیط‌زیست، چاپ نهم، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۴- یزدانیان، علیرضا، ۱۳۷۹، حقوق مدنی (قلمرو مسؤولیت مدنی)، چاپ اول، نشر ادبستان، تهران.

- 25- Abedi sarvestani, Shah vali and Mohaghegh damad, 2015, Importance and attitude of environmental ethic with emphasis on Islamic attitude, Available at: <http://www.rasekhoon.net/article/show/165740>.
- 26- Barzаноoni, Mohammad ali, 2015, Islam and environmental ethic with emphasis on environmental ethic, Available at: <http://www.ibn-sina.net/fa/tekstovi/1673-islam-i-bioetika-s-naglaskom-na-ekoloku-etiku-prof-dr-mohammad-ali-barzаноoni.html>.
- 27- Dabiri, Ahmad, 2015, Environmental ethics, Available at: <http://www.PajooH.Com/fa/index>.
- 28- Eftekhari, Mohsen, 2015, Crimes against environment, Available at: <http://www.hoquouqe.com/articles/85.html>.
- 29- Ehrich, Paul Ralph, 2002, Human nature Conservation and environmental ethics. Bio Science, Vol. 52, No.1.
- 30- Hatcher, Teri, 2004, Environmental ethics as an alternative for evaluation theory in for – Profit business contexts, Evaluation and Program Planning, No. 27.
- 31- Kasaieian, Ovie, 2015, Environmental ethics, Available at:

<http://www.irandeserts.com/articles/943.htm>.

32- Richardson, Tim, 2005, Environmental assessment and planning theory: four short stories about power, multiple rationality, and ethics. Environmental Impact Assessment Review, Vol. 25, No.4.

33- Wild, Mark Lester, 2001, The Ec Commisson's White paper on Environment Liability: Issues and Implication. Journal of Environmetal Law, Vol.13, No. 1.



## بررسی رابطه بین ابعاد صبر و بهزیستی روان‌شناختی

زهرا مرحمتی<sup>۱</sup>  
فریده یوسفی<sup>۲</sup>

### چکیده

این پژوهش با هدف بررسی رابطه ابعاد صبر و بهزیستی روان‌شناختی در گروهی از دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی شیراز اجرا گردید. برای این منظور ۲۰۲ دانشجو با روش نمونه‌گیری تصادفی خوشه‌ای چندمرحله‌ای انتخاب شدند. ابزار مورد استفاده در این مطالعه مقیاس صبر (خرمایی و همکاران، ۱۳۹۲) و پرسشنامه بهزیستی روان‌شناختی ریف (ریف، ۱۹۹۵) بودند. پایایی و روایی ابزار مورد استفاده در سطح رضایت‌بخش برای جامعه ایرانی بود. تحلیل داده‌ها با استفاده از روش رگرسیون چندگانه به شیوه همزمان انجام شد. نتایج بدست آمده نشان دادند که ابعاد صبر شامل شکیبایی، رضایت و استقامت، با نمره کل بهزیستی رابطه مثبت و معنی‌دار دارد و افرادی که صبر بیشتری دارند، احساس تسلط بر محیط دارند، رشد شخصی بیشتری دارند، رابطه مثبت‌تری با دیگران دارند، زندگی هدفمندتری داشته و خودپذیری بالاتری دارند. بنابراین صبر افراد با افزایش بهزیستی روان‌شناختی آنان همراه است. با توجه به نتایج این پژوهش، پیشنهاد می‌شود به وسیله آموزش صبر به جوانان، جهت داشتن زندگی بهتر و رضایت‌بخش‌تر اقدام گردد.

### کلیدواژه‌ها

صبر، بهزیستی روان‌شناختی، دانشجویان.

۱. دانشجوی دکتری روان‌شناسی تربیتی دانشگاه شیراز Email: z\_marhemati@yahoo.com

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

تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۵/۱۳ پذیرش نهایی ۱۳۹۴/۹/۲۷

## طرح مسأله

از حدود دهه ۱۹۶۰ با ظهور دیدگاه‌های جدیدی که به جای درمان بیماری‌های روانی، بر پیشگیری از آنها تأکید داشتند، مدل‌های سلامت روانی عمدتاً بر ابعاد روانی مثبت متمرکز شدند (ریان و دسی<sup>۱</sup>، ۲۰۰۱). با گسترش روان‌شناسی مثبت به عنوان یک رویکرد کل‌نگر، نگرش درباره اختلالات، از چارچوب پزشکی و مدل تک عاملی خارج شده و محققان معتقدند که بهتر است به دنبال گسترش توانمندی‌ها، فهم کامل گستره تجارب انسان مانند خودشکوفایی، ایجاد رضایت از زندگی و بهزیستی افراد باشیم (سلیگمن و سیکزنت میهالی<sup>۲</sup>، ۲۰۰۰؛ گابل و هادیت<sup>۳</sup>، ۲۰۰۵؛ جوزف و لیندلی<sup>۴</sup>، ۲۰۰۶). یکی از مفاهیم مهم در رویکرد روان‌شناسی مثبت، مفهوم بهزیستی<sup>۵</sup> است. فلاسفه نیز در نظریه‌های لذت‌گرایانه<sup>۶</sup> اپیکوری<sup>۷</sup>، به طور گسترده به مفهوم شادمانی و بهزیستی پرداخته‌اند (دینر، لوکاس و اویشی<sup>۸</sup>، ۲۰۰۲). ظهور و اوج‌گیری روان‌شناسی مثبت نگر در سال‌های اخیر موجب شده، علاقه و توجه به ابعاد مثبت کارکرد روان‌شناختی به مثابه رویکردی نوین در پژوهش‌های بهزیستی روان‌شناختی<sup>۹</sup> افزایش چشمگیری پیدا کند (لوکاس و دیرنفورت<sup>۱۰</sup>، ۲۰۰۶).

اما «بهزیستی» به چه معناست؟ دانشمندان بهزیستی را از دو دیدگاه نسبتاً متفاوت تعریف می‌کنند، نخست دیدگاهی که مبتنی بر لذت‌گرایی است و بهزیستی را مترادف با فزون‌ی عواطف مثبت بر عواطف منفی و رضایت از زندگی می‌داند، به این دیدگاه بهزیستی ذهنی<sup>۱۱</sup> گفته می‌شود (ریف و سینگر<sup>۱۲</sup>، ۲۰۰۶). کهنمن، دینر و شوارتز<sup>۱۳</sup> (۲۰۰۳) اظهار می‌کنند شادی و بهزیستی ذهنی با ردیابی و سپس جمع‌بندی احساس‌های زودگذر خوب و بد افراد قابل اندازه‌گیری است

- 
1. Ryan & Deci
  - 2 - Seligman & Csikszentmihalyi
  - 3 - Gable & Haidt
  - 4 - Joseph & Linley
  - 5 - Ryan & Deci
  - 6 - pleasure principle
  - 7 - Epicure
  - 8 - Diener, Lucas & Oishi
  - 9 - Psychological well - Being
  - 10 - Dyrenforth
  - 11 - subjective well-being
  - 12 - Ryff & Snyder
  - 13 - Kahneman, Diener & Schwarz



(فردریکسون<sup>۱</sup>، ۲۰۰۰ الف). بر طبق این دیدگاه، هیجان‌های مثبت در بهزیستی ذهنی، منشأ و نشانه سلامتی و بهزیستی هستند (فردریکسون، ۱۹۹۸، ۲۰۰۰ ب، ۲۰۰۱)، و این کار را نه صرفاً در لحظات خوش زمان حال، بلکه در دراز مدت به انجام می‌رسانند (موسوی، ۱۳۸۷). دیدگاه دیگر، بهزیستی فضیلت‌گرا<sup>۲</sup> نام دارد، که نگاه جامع‌تری به بهزیستی دارد و آن را معادل با زندگی کردن بر اساس اهداف اصیل و شکوفا کردن استعدادها و یافتن معنا در زندگی و تلاش مستمر در جهت رشد شخصی می‌دانند (ریان و دسی، ۲۰۰۱).

یکی از افراد اثرگذار درحیطه بهزیستی روان‌شناختی، ریف است. ریف (۱۹۸۹) بهزیستی روانی را ارزیابی مثبت فرد از خود و زندگی، رشد مداوم، اعتقاد به زندگی هدفمند، داشتن روابط گرم با دیگران، اداره کردن زندگی خود و غلبه بر مسائل محیط و قبول و پذیرش خود می‌داند. از نظر وی بهزیستی روان‌شناختی تلاش برای شکوفا کردن قابلیت‌های وجودی انسان است (ملتفت و خیر، ۱۳۹۱). ریف الگوی بهزیستی روان‌شناختی یا بهداشت روانی مثبت را ارائه کرد و این الگو به طور گسترده در جهان مورد توجه قرار گرفت. مدل ریف از مهمترین مدل‌های حوزه بهزیستی روان‌شناختی به شمار می‌رود. در این دیدگاه بهزیستی به معنای تلاش برای استعلا و ارتقا است که در تحقق استعدادها و توانایی‌های فرد متجلی می‌شود (ریف، ۱۹۹۵).

از آنچه گذشت تا حدی می‌توان به اهمیت بهزیستی و نیاز به آن، در جهان امروز پی برد. اما پرسش مهمی که پیش رو است این است که، چگونه می‌توان به بهزیستی روان‌شناختی دست یافت؟ تحقیقات زیادی در پاسخ به این پرسش انجام شده است و محققان به این نتیجه دست یافته‌اند که مذهب بخش مهمی از زندگی اجتماعی و روان‌شناختی فرد است (ایکس‌لین، ۲۰۰۲). دینر و اویشی<sup>۳</sup> (۱۹۹۷) معتقدند افراد با گرایش دینی و با این عقیده که در جهان مقصد‌والایی وجود دارد، می‌توانند بهزیستی و شادکامی خود را ارتقا بخشند. یکی از اهداف مهم روان‌شناسان مثبت‌نگر این است که درک علمی متعادل و کامل‌تری از تجارب اوج، تجارب سطح پایین (صفر) و آنچه در بین این دو قرار دارد، به دست آورند. آنان معتقدند علم و عمل کامل روان‌شناسی باید درک رنج کشیدن و شادمانی، تعامل آنها و مداخلات معتبری که هم رنج را کاهش دهد و هم شادمانی را افزایش دهد، در برگیرد (قمری، ۱۳۸۹). یکی از پیشگامان این حوزه آلپورت<sup>۴</sup> (۱۹۵۰) (۱۹۵۰) بود، وی در زمینه دلایل افراد برای انجام اعمال مذهبی تحقیقات وسیعی انجام داد و دو گونه سوگیری بیرونی و درونی مذهبی را مطرح نمود. در همین راستا عباسی (۱۳۸۹) دین را

1 - Fredrickson

2 - Eudemonia Well - being

3 - Diener & Oishi

4 - Allport

باعث هماهنگی نیت درونی و رفتار بیرونی می‌داند و معتقد است دین ظرفیت پذیرش را در انسان مؤمن بالا می‌برد. جمالی و عباسی (۱۳۹۲) نیز دریافتند بین جهت‌گیری مذهبی و شادکامی دانشجویان رابطه مثبت و معناداری وجود دارد.

اگرچه برخی محققین مانند ایمان پور و سروش (۱۳۸۱) نگرش‌های سیاسی مذهبی جوانان تهرانی را بررسی کرده و نگرش مذهبی جوانان و میزان اطلاعات دینی آنها را ضعیف ارزیابی کرده‌اند، با این حال طی پژوهشی که حسنی و اجاری و بهرامی (۱۳۸۴) در گروهی از دانشجویان دانشگاه تهران انجام دادند، دریافتند که بین مقابله و خوشبختی معنوی و سلامت روانی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. شطی، قدس‌بین و زیادلو (۱۳۸۳) با انجام پژوهشی نشان دادند، اعتقادات مذهبی مانند توکل به خدا، زیارت، دعا و نماز، به وسیله ایجاد امید و نگرش‌های مثبت در مقابله با انواع فشار روانی، به آنان کمک می‌کند. همچنین آقابابایی، فراهانی و تیبیک (۱۳۹۱) و پسندیده (۱۳۸۹)، طی تحقیقات خود نشان دادند، افرادی که رابطه خوبی با خدا دارند شادترند، از زندگی شان راضی‌ترند، احساس تسلط بر محیط دارند، رشد شخصی بیشتری دارند، رابطه مثبت‌تری با دیگران دارند، زندگی هدفمندتری داشته و خودپذیری بالاتری دارند. برخی دانشمندان معتقدند بهزیستی و معنویت رابطه تنگاتنگی دارند. پالوتزین و ایسون<sup>۱</sup> (۱۹۸۲) در همین رابطه پرسشنامه‌ای را به نام بهزیستی معنوی ساخته‌اند. ایسون (۱۹۹۱) بهزیستی معنوی را، تأیید زندگی در ارتباط با خدا، خود، اجتماع و محیطی که در آن پرورش یافته، تعریف می‌کند و بهزیستی معنوی را دارای یک عنصر مذهبی و یک عنصر روانی-اجتماعی می‌داند. رامیرز دولئون، (۲۰۰۲؛ به نقل از مرعشی، نعیمی، بشلیده، زرگر و غباری بناب، ۱۳۹۱) معتقدند که بهزیستی معنوی با بهزیستی روان‌شناختی ارتباط مثبتی دارد و همچنین بهزیستی روان‌شناختی همبستگی معکوسی با چالش‌های معنوی دارد (شریبر<sup>۲</sup>، ۲۰۱۱). در پژوهشی که واحدی و غنی‌زاده (۱۳۸۸) انجام دادند بهزیستی معنوی را به عنوان یک پیش‌بینی کننده قوی، برای بهزیستی روان‌شناختی بیان نمودند. در همین راستا در پژوهشی، ایسون (۱۹۹۱) به بررسی روابط چندوجهی میان انجام مراسم مذهبی و بهزیستی ذهنی پرداخته است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که حضور در مراسم مذهبی و تقویت نظام‌های باور دینی، تاثیر مثبتی در بهزیستی دارد و افراد با ایمان مذهبی قوی، گزارش سطوح بالاتری از رضایت از زندگی، شادی‌های شخصی بیشتر، و عواقب روانی اجتماعی منفی کمتری، از حوادث زندگی پس از سانحه دارند. یافته‌های پژوهش هامبلین و گراس<sup>۳</sup> (۲۰۱۳) نشان داد که مشارکت در جوامع مذهبی، بر بهزیستی افراد تاثیر مثبت دارد. بیشتر

<sup>1</sup> - Paloutzian & Ellison

<sup>3</sup> - Schreiber

<sup>3</sup> - Hamblin & Gross

این مطالعات نشان می‌دهند که افراد دین‌دارتر و افرادی که فعالیت‌های دینی بیشتری دارند، معمولاً از حیث روانی و جسمی سالم‌تر هستند. پیکاک و پولوما (۱۹۹۹؛ به نقل از عباسی، ۱۳۸۸) طی پژوهشی دریافته‌اند که احساس نزدیکی به خدا، بزرگترین و تنها پیش‌بینی‌کننده رضایت از زندگی در همهٔ سنین است. در همین راستا برگین، مسترز و ریچاردز<sup>۱</sup> (۱۹۸۷) در یک مطالعه‌ی فراتحلیلی دریافته‌اند که در ۴۷٪ از مطالعات، دین تأثیر مثبت بر سلامت دارد و جهت‌گیری دینی باعث ارتقای بهزیستی و رضایت از زندگی می‌شود.

یکی از اهداف دانش بشری در حوزه علوم انسانی، کمک به انسان‌ها، در بهتر زندگی کردن است. روان‌شناسان و جامعه‌شناسان با ارائه نظریه‌های متعدد، در صدد ارائه‌ی ساز و کارهایی برای کمک به انسانها در کسب آرامش و پرهیز از رنج بوده‌اند. یکی از اهداف ادیان الهی نیز کمک به انسان‌ها در زیستن بهینه و تنظیم روابط فردی و اجتماعی آنهاست. در این راستا، یکی از مفاهیم بلند و عمیق دینی، که از مهمترین روشهای سازگاری نیز به حساب می‌آید، «صبر»<sup>۲</sup> است. صبر، استقامت و پایداری در برابر تمامی عواملی معرفی می‌شود که انسان را از رسیدن به مراتب کمال فطری بشر باز می‌دارد (خوشحال دستجردی، ۱۳۸۳). در فرهنگ لاروس<sup>۳</sup> معنی لغوی صبر با بردباری، شکیبایی و نگهداری خویشتن از بی‌تابی همراه است. در همین فرهنگ مشتقات صبر با معانی مختلفی همچون «با آرامش خاطر انتظار کشیدن»، «ثبات ورزیدن»، «خود نگهداری» و «دربند کشیدن» آمده است (جر، ۱۳۹۱). راغب اصفهانی (۱۳۸۵) «صبر» را به وادار نمودن خود به آنچه عقل و دین اقتضا می‌کند و بازداشتن خود بر آنچه عقل و دین نهی می‌کند، معنا کرده‌است. بنابراین بر خلاف تصور عامه، صبر به معنای کنار کشیدن و انفعال نیست؛ بلکه اصولاً صبر فعالیت عقلانی است که بر اساس آن فرد صابر برای رسیدن به اهداف خود از آن بهره می‌برد و مستلزم شجاعت در برخورد با واقعیتها و استقامت و پایداری در رسیدن به اهداف است (ایزدی طامه و همکاران، ۱۳۸۸). غباری بناب (۱۳۷۹) صبر را یکی از روش‌های خودتنظیمی می‌داند که موجب اعتدال روان آدمی می‌گردد. منظور از خودتنظیمی قدرت استفاده از راهبردهایی است که در مقابل محرک‌های درونی (از قبیل افکار و حالاتی مثل غضب و خشم) و یا محرک‌های محیطی (رویارویی با حوادث ناگوار، ناکامی‌ها یا خوشی‌های افراطی ...) انسان را از عدول از تعادل باز می‌دارد. انسان کمال طلب است و پیمودن مسیر تکامل در طول زندگی با موانع بسیاری روبروست و پیمودن این مسیر تا رسیدن به اهداف مختلف در زندگی، نیازمند

<sup>1</sup> - Bergin, Masters & Richards

<sup>2</sup> - Patience

<sup>3</sup> - Larus

صبوری است (ایزدی طامه و همکاران، ۱۳۸۸). از آیات قرآن<sup>۱</sup> نیز چنین برداشت می‌شود که افراد صبور در برابر مشکلات فردی، شغلی، خانوادگی و اجتماعی سست نمی‌شوند و احساس ناتوانی نمی‌کنند. در همین راستا امام علی (ع) می‌فرماید: «سه خصلت است که شخص مسلمان با داشتن آنها به کمال می‌رسد: فهم دینی، تقدیر و اندازه درست در زندگی و صبر بر ناگواری‌ها» (به نقل از احسان بخش، ۱۳۷۳).

انسان در کنار به کارگیری توانمندی‌های شناختی، اجتماعی و عاطفی خود و با کمک گرفتن از روش صبر می‌تواند ظرفیت‌های ناشناخته خود را کشف کند و بر توانمندی‌های خود بیافزاید. بنابراین انسان صبور با کنترل رفتار خویش، تصویر ذهنی مثبت‌تری از خود به نمایش می‌گذارد و احساس خود باوری و ارزشمندی بیشتری نیز کسب می‌کند (ایزدی طامه و همکاران، ۱۳۸۸). خداوند در قرآن<sup>۲</sup> راه کشف حقایق و ظرائف آفرینش، همچنین رشد و رسیدن به موفقیت را صبوری، معرفی کرده است. از سویی دیگر بسیاری از مصیبت‌ها و آزمایش‌ها و ابتلائات بر حسب توانمند سازی و ظرفیت‌سازی برای رشد و تکامل انسان است و این باور که صبر می‌تواند انسان را هدفمند کرده و به هدف خود که همان کمال است برساند، در سوره فرقان، آیه ۲۰، به خوبی بیان شده است. نوری (۱۳۸۷) صبر را یک ویژگی با ثبات درونی می‌داند که نتیجه آن مدیریت احساسات و هیجانات، توان تحمل سختی‌ها و سخت‌کوشی‌ها در کارهاست. او معتقد است در افراد خویشتن‌دار برخی سازه‌های روان‌شناختی وجود دارد که آنان را قادر می‌سازد تا در موقعیت‌های دشوار، خودمهارگری نشان دهند. پیدا کردن معنی در زندگی نیز، همان‌طور که فرانکل<sup>۳</sup> (۱۳۸۲) اظهار می‌دارد، باعث می‌شود که انسان معنای رنج‌ها و ناگواری‌ها را بداند و تحمل سختی‌ها بر او آسان شود و سبب رشد و استقلال فردی و تسلط بهتر بر محیط شود.

علاوه بر این، زندگی اجتماعی مستلزم تعامل و ارتباط انسان‌ها با یکدیگر است و همه افراد همواره کمال یافته نیستند و در نتیجه زندگی با آنها مستلزم داشتن مهارت‌هایی مانند صبوری است. آیاتی از قرآن<sup>۴</sup> نیز تأثیر صبر را بر تقویت مهارت‌های ارتباط اجتماعی نشان می‌دهند (ایزدی طامه و همکاران، ۱۳۸۸). شمشیری و شیروانی‌شیری (۱۳۹۰) مفهوم صبر را علاوه بر شکیبایی، استقامت، نداشتن شتابزدگی، سازگاری در روابط و مناسبات انسانی می‌دانند. به همین ترتیب در زندگی روزانه برخوردهای زیادی با افراد متفاوت پیش می‌آید که با صبر می‌توان مانع

<sup>۱</sup> - آل عمران، آیه ۱۴۶.

<sup>۲</sup> - ابراهیم، آیه ۵، لقمان، آیه ۳۱، سبأ، آیه ۱۹ و شوری، آیه ۳۳.

3 - Frankel

<sup>۴</sup> - فصلت، آیات ۱۳۳ و ۱۳۴، آل عمران، آیات ۳۶ و ۳۷، شوری، آیه ۱۳، مائده، آیه ۸۵.

آن شد و به توفیقات اجتماعی دست یافت (غباری بناب، ۱۳۷۹). ریان (۱۳۸۸، ترجمه محمدی) در کتاب «قدرت صبر» می‌نویسد: «صبر به ما تحمل و همدلی بیشتر می‌دهد و موجب بهبود روابط فرد با دیگران می‌شود». وی همچنین معتقد است صبر ما را با امید پیوند می‌دهد، برتری ایجاد می‌کند و به ما کمک می‌کند بهتر تصمیم بگیریم. صفورایی پاریزی (۱۳۸۹) معتقد است فضیلت اخلاقی صبر نقش مؤثری در تأمین بهداشت روان دارد و احساس رضایت و پذیرش را در افراد افزایش داده و از آسیب‌های روانی مانند اضطراب پیشگیری می‌نماید. یکی از عوامل ایجاد اضطراب، شنازدگی است. در همین راستا، امام هادی (ع) می‌فرماید: «مصیبت برای انسان صبور یکی است و برای انسان بیتاب دوتا است» (مجلسی، ۱۳۸۲). بنابراین با توجه به نتایج محققین مانند امین‌الدوله (۱۳۸۸) که معتقد است از جمله چیزهایی که شنازدگی را از بین می‌برد صبر است. می‌توان از صبر، به عنوان یکی از راه‌های پیشگیری از اضطراب نام برد.

به نظر می‌رسد علی‌رغم اهمیت شناخت مفهوم صبر در سلامت روان، پیشینه‌ی قابل ملاحظه‌ای در مورد آن وجود ندارد. تنها تعداد اندکی از پژوهش‌ها وجود دارند که مفهوم صبر را از جهات مختلف مورد بررسی قرار داده‌اند. به عنوان مثال، پژوهش خرمائی و همکاران (۱۳۹۲) نشان داد که مؤلفه‌های متعالی شدن، رضایت و استقامت نمره‌ی کل ناامیدی را به طور منفی پیش بینی می‌کنند. همچنین مؤلفه‌های متعالی شدن، شکیبایی و رضایت، یأس در دستیابی به خواسته‌ها را به طور منفی پیش‌بینی کردند. عدم اطمینان به آینده نیز به طور منفی توسط مؤلفه‌های متعالی شدن، شکیبایی، رضایت و استقامت پیش‌بینی شد. ایزدی طامه و همکاران (۱۳۸۹) طی تحقیقات خود دریافتند، از پیامدهای صبر، افزایش توانمندی و قدرت مقابله، طولانی شدن عمر، شادی و نشاط دوام‌آور، آسان شدن سختی‌ها، بهره‌مندی از همراهی خداوند و محبت و دوستی او، درک حقایق و علوم، پیدایش روح شکست‌ناپذیری، تربیت نفس، افزایش خودآگاهی و ایجاد تعادل روانی است. همچنین خرمائی و فرمانی (۱۳۹۲) نشان دادند که پنج عامل بزرگ شخصیت به غیر از عامل گشودگی در تجربه، نمره‌ی کل صبر را پیش‌بینی می‌کنند و این پنج عامل، مؤلفه‌های صبر را پیش‌بینی نمودند. شکوفه‌فرد و خرمائی (۱۳۹۱) ارتباط میان صبر و پرخاشگری را در دانشجویان دانشگاه شیراز بررسی کردند. نتایج پژوهش این محققین نشان داد که رابطه‌ی معناداری بین مؤلفه‌های صبر و پرخاشگری وجود دارد. بدین صورت که صبر پیش‌بینی‌کننده‌ی منفی پرخاشگری است و افزایش صبر با کاهش پرخاشگری همراه است. همچنین حسین‌ثابت (۱۳۸۷ب) مقیاسی را با استفاده از آیات قرآن و تفاسیر حدیث جهت سنجش صبر برای نوجوانان ساخت. رزمزن (۱۳۹۰) رابطه صبر و تاب‌آوری با تعالی معنوی را بررسی کرده است. این پژوهش که بر روی ۲۹۱ نفر از دانشجویان دانشگاه شیراز اجرا شد، نشان داد که رابطه مثبت معنادار میان تمام مؤلفه‌های صبر و تعالی معنوی و مؤلفه‌های تاب‌آوری و تعالی معنوی

وجود دارد. همچنین نتایج تحلیل رگرسیون چندگانه نشان داد که دو مؤلفه متعالی شدن و شکیبایی متغیر صبر، توانایی پیش‌بینی نمره‌ی کل تعالی معنوی، وحدت و پیوند معنوی را دارد. همچنین نتایج پژوهش غباری بناب و خدایاری فرد (۱۳۷۹) نشان داد که میان توکل و صبر همبستگی مثبت معناداری وجود دارد. شریفی و همکاران (۱۳۸۲) نیز رابطه‌ی نگرش دینی با سلامت عمومی و شکیبایی را در دانشجویان مورد بررسی قرار دادند. نتایج پژوهش آنها نشان داد که نگرش دینی با اختلال در سلامت عمومی رابطه‌ی منفی و با شکیبایی رابطه‌ی مثبت دارد و بُعد مناسکی متغیر دینداری بهترین پیش‌بینی کننده‌ی شکیبایی است. یعنی افرادی که به اعمال دینی مانند خواندن نماز، دعا، روزه گرفتن و قرآن خواندن مبادرت می‌ورزند از شکیبایی بیشتری برخوردارند. همچنین پژوهش کلانتری (۱۳۹۰) نشان داد که میان افراد افسرده، مضطرب و بهنجار از نظر مؤلفه‌های صبر تفاوت معناداری وجود دارد. پژوهش کیهان فر (۱۳۸۹) در مورد ارتباط میان صبر و راهبردهای مقابله‌ای استرس نشان داد که همه‌ی مؤلفه‌های صبر با راهبرد ارزیابی مجدد رابطه‌ی مثبت معنادار و با فرار-اجتناب رابطه‌ی منفی معنادار دارند. همچنین مؤلفه‌های شکیبایی و رضایت پیش‌بینی کننده‌ی منفی راهبردهای مقابله‌ای و استقامت، پیش‌بینی کننده‌ی مثبت راهبردهای مقابله‌ای بودند. در همین راستا پژوهش حق‌جو (۱۳۹۱) نشان داد که مؤلفه‌های صبر توانایی پیش‌بینی افکار خودکشی را به نحو معنادار دارد.

پژوهش‌هایی نیز اثربخشی آموزش صبر را بر متغیرهای سلامت روان بررسی کرده‌اند. به عنوان مثال، حسین ثابت (۱۳۸۷ الف) اثربخشی آموزش صبر را بر اضطراب، افسردگی و شادکامی دانش‌آموزان دبیرستانی بررسی کرد. نتایج پژوهش این محقق نشان داد که می‌توان از آموزش صبر به عنوان یک مداخله در جهت کاهش اضطراب و افسردگی و نیز افزایش سطح شادکامی در نوجوانان مضطرب، افسرده و مضطرب-افسرده استفاده نمود. همچنین ایزدی طامه و همکاران (۱۳۸۹) تاثیر آموزش صبر و حل مسئله بر کاهش پرخاشگری و انتخاب راهبردهای مقابله‌ای را در گروهی از دانشجویان دانشگاه علوم انتظامی مورد بررسی قرار دادند. نتایج پژوهش آنها نشان داد که آموزش صبر در کاهش پرخاشگری و استفاده از روش مداخله‌ای حل مسئله در انتخاب راهبرد مدار موثرتر هستند. آموزش صبر به فرد یاد می‌دهد تا از تمام امکانات خود در جهت رسیدن به اهداف خود در زندگی استفاده کند و چنانچه به هدف خویش نرسد دچار احساس ناکارآمدی و اضطراب نشود (حسین ثابت، ۱۳۸۷ الف).

مروری بر تحقیقات نشان می‌دهد که به طور کلی در سال‌های اخیر، توجه به روان‌شناسی مثبت و متغیرهایی از قبیل صبر به عنوان یکی از سازه‌های مهم و اثرگذار در بهزیستی و سلامت روان افزایش یافته است. از آنجایی که تحقیقاتی در مورد ارتباط صبر و بهزیستی روان‌شناختی، در خارج از کشور دیده نشده است و در ایران نیز تعداد تحقیقات مربوط به صبر انگشت شمار

است و در زمینه ارتباط بین صبر و بهزیستی روان‌شناختی پژوهشی یافت نشد، پژوهش حاضر به بررسی رابطه صبر و ابعاد آن با بهزیستی روان‌شناختی می‌پردازد. در این راستا، سوالات پژوهشی عبارتند از:

- (۱) آیا بین ابعاد صبر و بهزیستی روان‌شناختی رابطه وجود دارد؟
- (۲) آیا ابعاد صبر قادر است بهزیستی روان‌شناختی را پیش‌بینی نماید؟

### روش پژوهش

این پژوهش از نوع همبستگی است که در آن رابطه‌ی بین ابعاد صبر و مؤلفه‌های بهزیستی روان‌شناختی دانشجویان مورد بررسی قرار می‌گیرد. جامعه آماری این پژوهش شامل کلیه دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی شیراز است که در سال تحصیلی ۱۳۹۳ - ۱۳۹۲ به تحصیل اشتغال داشتند. نمونه این تحقیق مشتمل بر ۲۱۳ دانشجو از دانشجویان سال اول تا چهارم دانشگاه علوم پزشکی شیراز بود، از این تعداد، ۱۳۰ نفر دختر و ۸۳ نفر پسر بودند که برای انتخاب آنها از روش نمونه‌گیری تصادفی خوشه‌ای چند مرحله‌ای استفاده شد. بدین صورت که ابتدا ۶ دانشکده به صورت تصادفی از بین فهرست دانشکده‌های دانشگاه علوم پزشکی شیراز انتخاب شدند و سپس در هر یک از دانشکده‌ها ۲ کلاس به صورت تصادفی انتخاب و تمام دانشجویان کلاس مورد مطالعه قرار گرفتند. در نهایت از میان داده‌ها ۱۱ پرسشنامه به عنوان داده پرت حذف شدند و تحلیل آماری بر روی ۲۰۲ دانشجو انجام شد.

### ابزار

(۱) **مقیاس صبر:** مقیاس صبر<sup>۱</sup> توسط خرمائی و همکاران (۱۳۹۲) با استناد به مؤلفه‌های قرآنی صبر، طراحی شد. این عبارت‌ها در قالب ۲۵ گویه در مقیاس صبر آورده شده است. نتایج پژوهش این محققین نشان داد که مقیاس صبر از روایی و پایایی مناسبی در دانشجویان برخوردار است. به منظور پاسخ به این مقیاس، آزمودنی باید پس از مطالعه‌ی هر گویه، صحت آن را در مورد خویش، براساس مقیاس لیکرت از کاملاً درست تا کاملاً نادرست تعیین نماید. درجه بندی گویه‌ها بر اساس مقیاس ۵ درجه‌ای است که در مورد گویه‌های مثبت به انتخاب گزینه‌ی کاملاً درست، نمره‌ی ۵ و به انتخاب گزینه‌ی کاملاً نادرست، نمره‌ی ۱ تعلق می‌گیرد. گویه‌های منفی یعنی گویه‌های شماره‌ی ۲، ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۱، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۱ و ۲۴ به صورت معکوس نمره‌گذاری می‌شوند. نتایج سنجش روایی توسط خرمائی و همکاران (۱۳۹۲) نشان دادند که مقیاس صبر از روایی مناسبی برخوردار است. نتایج تحلیل عوامل نشان دهنده‌ی وجود پنج عامل بود. این پنج عامل شامل «متعالی شدن»، «شکیبایی»، «رضایت»، «استقامت» و «درنگ» است.

خرده مقیاس «متعالی شدن» که دارای ۸ گویه است، تحمل سختی‌ها، صبور بودن در مصایب و ناملایمات جهت دستیابی به هدف، رسیدن به قرب الهی و رشد معنوی بهتر را می‌سنجد. خرده مقیاس «شکیبایی» با ۷ گویه، توانایی بردباری و تحمل مصایب و تاب‌آوری در مقابل سختی‌ها را مورد سنجش قرار می‌دهد. خرده مقیاس «رضایت» که دارای ۴ گویه است، به پذیرش وضع موجود و قبول آنچه که فرد در آن قرار دارد، اطلاق می‌شود. همچنین خرده مقیاس «استقامت» با ۳ گویه پایداری و ثبات در انجام امور و مداومت در کار و فعالیت را مورد سنجش قرار می‌دهد و خرده مقیاس «درنگ» با ۳ گویه به ایجاد وقفه در مقابل خواسته‌ها و کنترل پذیری امیال درونی اطلاق می‌شود. در مجموع، نتایج پژوهش خرمائی و همکاران (۱۳۹۲) نشان دادند که پنج خرده مقیاس صبر، ۵۲ درصد از واریانس کل نمونه را توضیح دادند. نتایج همسانی درونی نیز، شواهدی مبنی بر وجود روایی همگرا و افتراقی مقیاس صبر، فراهم نمود. این نتایج نشان داد که همبستگی میان خرده مقیاس‌ها کمتر از همبستگی خرده مقیاس‌ها با نمره‌ی کل صبر است. نتایج سنجش پایایی مقیاس صبر نیز نشان داد که این مقیاس از پایایی مناسبی برخوردار است. ضرایب آلفای کرونباخ در تحقیق خرمایی و همکاران (۱۳۹۲) برای خرده مقیاس‌ها از ۰/۶۰ تا ۰/۸۴ محاسبه شد و ضریب آلفای کرونباخ کل ۰/۸۶ بدست آمد. در پژوهش حاضر، برای تعیین روایی از همبستگی زیر مقیاسها با نمره کل مقیاس استفاده گردید و همبستگی این زیرمقیاس‌ها، در دامنه‌ای از ۰/۶۹ تا ۰/۷۵ قرار داشت. همچنین برای تعیین پایایی پرسشنامه بهزیستی روان‌شناختی از روش آلفای کرونباخ استفاده شد که نتایج آن در جدول ۱ آمده است.

جدول ۱: ضرایب پایایی مقیاس صبر در تحقیق حاضر

مقیاس	آلفای کرونباخ
صبر نمره کل	۰/۷۱
شکیبایی	۰/۷۳
رضایت	۰/۷۴
استقامت	۰/۷۶
درنگ	۰/۷۵
متعالی شدن	۰/۶۹

۲) **مقیاس بهزیستی روان‌شناختی:** در این تحقیق، برای سنجش بهزیستی روان‌شناختی، از مقیاس بهزیستی روان‌شناختی ریف<sup>۱</sup> (۱۹۹۵) استفاده شد. این مقیاس را ریف در

<sup>۱</sup>- Scales of Psychological Well-Being (SPWB)



سال ۱۹۸۰ طراحی کرد. فرم اصلی از ۱۲۰ سؤال تشکیل می‌شود ولی در مطالعات بعدی فرم‌های کوتاه‌تر ۸۴ سؤالی، ۵۴ سؤالی و ۱۸ سؤالی تهیه شده است. در این پژوهش از فرم ۱۸ سؤالی استفاده گردید. در مدل بهزیستی روان‌شناختی ریف، شش عامل مهم شناسایی شده است که عبارتند از: پذیرش خود<sup>۱</sup> (داشتن نگرش مثبت به خود)، رابطه مثبت با دیگران<sup>۲</sup> (برقراری روابط گرم و صمیمی با دیگران و توانایی همدلی)، خودمختاری<sup>۳</sup> (احساس استقلال و توانایی ایستادگی در مقابل فشارهای اجتماعی)، زندگی هدفمند<sup>۴</sup> (داشتن هدف در زندگی و معنا دادن به آن)، رشد شخصی<sup>۵</sup> (احساس رشد مستمر) و تسلط بر محیط<sup>۶</sup> (توانایی فرد در مدیریت محیط) (ریف و کیز<sup>۷</sup>، ۱۹۹۵)، و تحقیقات زیادی بر روی هر کدام از این مؤلفه‌ها انجام شده است. در این مقیاس پاسخ به هر سؤال بر روی یک طیف شش درجه‌ای (از کاملاً مخالف تا کاملاً موافق) مشخص می‌شود. پاسخ دهندگان، هر یک از سؤال‌ها را در این مقیاس، از کاملاً مخالف (۱)، تا حدودی مخالف (۲)، مخالف (۳)، موافقم (۴)، تا حدودی موافقم (۵) و کاملاً موافقم (۶) پاسخ می‌دهند. روایی و پایایی این مقیاس در پژوهش‌های متعدد گزارش گردیده است. شکری و همکاران (۱۳۸۷) در تحقیق خود دریافتند همسانی درونی این مقیاس قابل قبول است و ضرایب آلفای کرونباخ از ۰/۵۳ تا ۰/۶۸ نوسان دارد. همچنین میکائیلی (۱۳۸۹) در بررسی ساختار عاملی مقیاس بهزیستی روان‌شناختی، نشان داد آلفای کرونباخ این آزمون برای بررسی تمام مؤلفه‌ها بیش از ۰/۷۰ است و با بررسی روایی سازه آن از طریق تحلیل عاملی تأییدی نشان داد، مدل شش عاملی در مقایسه با مدل‌های یک و سه عاملی این آزمون برازش بهتری دارد. در پژوهش حاضر، برای تعیین روایی از همبستگی زیرمقیاسها با نمره کل مقیاس استفاده گردید و همبستگی این زیرمقیاس‌ها، در دامنه‌ای از ۰/۷۰ تا ۰/۷۶ بدست آمد. همچنین برای تعیین پایایی پرسشنامه بهزیستی روان‌شناختی از روش آلفای کرونباخ استفاده شد که نتایج آن در جدول ۲ آمده است.

- 
- 1 – self-acceptance
  - 2 – positive relations with others
  - 3 – Autonomy
  - 4 – purpose in life
  - 5 – personal growth
  - 6 – environmental mastery
  - 7 – Keyes

جدول ۲: ضرایب پایایی پرسشنامه بهزیستی روانشناختی

مقیاس	آلفای کرونباخ
بهزیستی روان‌شناختی نمره کل	۰/۷۳
پذیرش خود	۰/۷۱
روابط مثبت با دیگران	۰/۷۳
خود مختاری	۰/۷۶
تسلط بر محیط	۰/۷۲
زندگی هدفمند	۰/۷۳
رشد فردی	۰/۷۲

### یافته‌ها

به منظور بررسی چگونگی ارتباط متغیرهای پژوهش، ضریب همبستگی پیرسون (مرتب به صفر) آنها با یکدیگر محاسبه شد که نتایج آن در جدول ۳ قابل مشاهده است. بر اساس نتایج این جدول، ابعاد صبر، یعنی شکیبایی، رضایت و استقامت، با نمره کل بهزیستی رابطه مثبت و معنی‌داری داشته‌اند. بعد دیگر صبر، یعنی درنگ، با بهزیستی کل ارتباط معنی‌داری ندارد. همچنین بعد دیگر صبر، یعنی متعالی‌شدن با بهزیستی کل ارتباط منفی و معنی‌داری دارد. رضایت نیز می‌تواند نمره کل بهزیستی و ابعاد آن را به طور مثبت و معنی‌داری پیش‌بینی کند. وجود این همبستگی‌ها، مجوزی برای انجام تحلیل رگرسیون بعدی بود. در جدول ۳ میانگین و انحراف معیار نمرات متغیرهای پژوهش نیز آورده شده است.

به منظور پیش‌بینی بهزیستی روان‌شناختی و مؤلفه‌های آن با استفاده از ابعاد صبر، از روش تحلیل رگرسیون به شیوه‌ی همزمان استفاده شد. قبل از اجرای تحلیل آماری رگرسیون، به منظور بررسی مفروضه نرمال بودن، و عدم همخطی بین متغیرهای پیش‌بین از آماره‌های مناسبی نظیر آزمون کولموگروف-اسمیرنوف و نمودار هیستوگرام برای تأیید فرض نرمال بودن و آماره تورم واریانس و تولرانس برای رد فرض همخطی استفاده شد. نتایج، صحت مفروضه‌های رگرسیون را تأیید کرد و سپس تحلیل رگرسیون چندگانه به شیوه همزمان (به تفکیک نمره کل و هر یک از ابعاد بهزیستی روان‌شناختی) انجام شد که نتایج آن در جدول ۴ ارائه شده است. همان‌طور که جدول ۴ نشان می‌دهد، رگرسیون نمره کل بهزیستی روان‌شناختی دانشجویان ( $F=۳۲/۲$  و  $p=۰/۰۰۰۱$ )، و ابعاد آن یعنی پذیرش ( $p=۰/۰۰۰۱$ ) و روابط مثبت با دیگران ( $F=۱۸/۲۸$ )،  $p=۰/۰۰۰۱$ )، خودمختاری ( $F=۷/۶۵$ )،  $p=۰/۰۰۰۱$ )،

جدول ۴: ماتریس همبستگی متغیرهای مورد مطالعه (N= ۲۰۲)

SD	M	۱۲	۱۱	۱۰	۹	۸	۷	۶	۵	۴	۳	۲	۱	متغیر
۲/۴۰	۲۰/۰۰												-	۱- شکیبایی
۲/۳۷	۱۰/۹۰											۰/۴۳**	۰/۴۳**	۲- رضایت
۲/۰۰	۷/۱۴											۰/۲۵**	۰/۳۴**	۳- استقامت
۱/۹۹	۷/۶۱										۰/۳۴**	۰/۳۹**	۰/۲۹**	۴- درنگ
۴/۵۳	۱۸/۲۲									۰/۴۴**	۰/۴۱**	۰/۵۰**	۰/۲۹**	۵- متغالی شدن
۱۰/۵۵	۷۷/۴۸									۰/۱۰	۰/۲۱**	۰/۴۳**	۰/۱۲**	۶- بهزیستی کل
۲/۹۰	۱۲/۳۵									۰/۱۲	۰/۲۲**	۰/۲۹**	۰/۱۱	۷- پذیرش خود
۲/۷۵	۱۲/۵۷									۰/۰۰	۰/۱۱	۰/۲۳**	۰/۰۹	۸- روابط مثبت با دیگران
۲/۳۲	۱۲/۲۱									۰/۱۳	۰/۱۴*	۰/۳۰**	۰/۰۲	۹- خودمختاری
۲/۶۲	۱۳/۳۶									۰/۰۷	۰/۱۳	۰/۲۳**	۰/۰۹	۱۰- تسلط بر محیط
۲/۶۶	۱۳/۰۷									۰/۱۳	۰/۱۳*	۰/۲۹**	۰/۰۷	۱۱- زندگی هدفمند
۲/۷۵	۱۳/۹۱									۰/۰۸	۰/۰۸	۰/۳۳**	۰/۰۸	۱۲- رشد فردی

\*\*P&lt;۰/۰۱

\*P&lt;۰/۰۵

$(F=5/69)$ ، تسلط بر محیط ( $F=15/04$  و  $p=0/0001$ )، زندگی هدفمند ( $F=8/81$ ،  $p=0/0001$ )، و رشد فردی ( $F=11/82$ ،  $p=0/0001$ ) بر ابعاد صبر معنی‌دار است. بر اساس جدول ۴ می‌توان گفت که بُعد رضایت (در متغیر صبر) توانسته است به نحو مثبت و معنی‌دار نمره‌ی کل بهزیستی روان‌شناختی ( $\beta=0/70$ ،  $P=0/0001$ )، و ابعاد پذیرش خود ( $\beta=0/48$ ،  $P=0/0001$ )، روابط مثبت با دیگران ( $\beta=0/40$ ،  $P=0/0001$ )، خودمختاری ( $\beta=0/38$ ،  $P=0/0001$ )، تسلط بر محیط ( $\beta=0/47$ ،  $P=0/0001$ )، زندگی هدفمند ( $\beta=0/43$ ،  $P=0/0001$ )، و رشد فردی ( $\beta=0/54$ ،  $P=0/0001$ ) را پیش‌بینی کند. همچنین جدول ۴ نشان می‌دهد که بُعد استقامت توانسته است به طور مثبت و معنی‌داری نمره کل بهزیستی روان‌شناختی ( $\beta=0/31$ ،  $P=0/0001$ ) و ابعاد پذیرش خود ( $\beta=0/32$ ،  $P=0/0001$ )، روابط مثبت با دیگران ( $\beta=0/8$ ،  $P=0/014$ )، تسلط بر محیط ( $\beta=0/27$ ،  $P=0/0001$ )، و زندگی هدفمند ( $\beta=0/18$ ،  $P=0/0001$ )، را پیش‌بینی کند. اما نتوانسته است دو بعد دیگر بهزیستی روان‌شناختی یعنی خودمختاری ( $\beta=0/3$ ،  $P=0/084$ )، و رشد فردی ( $\beta=0/12$ ،  $P=0/087$ )، را به نحو معنی‌دار پیش‌بینی نماید. جدول ۴ نشانگر آن است که بُعد متعالی شدن نیز می‌تواند به طور منفی و معنی‌داری نمره کل بهزیستی روان‌شناختی ( $\beta=-0/60$ ،  $P=0/0001$ )، پذیرش خود ( $\beta=-0/57$ ،  $P=0/0001$ )، روابط مثبت با دیگران ( $\beta=-0/37$ ،  $P=0/0001$ )، تسلط بر محیط ( $\beta=-0/52$ ،  $P=0/0001$ )، زندگی هدفمند ( $\beta=-0/37$ ،  $P=0/0001$ )، و رشد فردی ( $\beta=-0/40$ ،  $P=0/0001$ ) را پیش‌بینی کند. سایر ابعاد صبر یعنی درنگ و شکیبایی قادر به پیش‌بینی نمره کل بهزیستی روان‌شناختی و ابعاد آن نبودند. تنها بعد شکیبایی توانست خودمختاری ( $\beta=-0/16$ ،  $P=0/038$ ) را به نحو منفی و معنی‌دار پیش‌بینی نماید. نگاهی به مقادیر  $R^2$  جدول ۴ نشان می‌دهد که به طور کلی ابعاد صبر توانسته‌اند ۴۵ درصد از واریانس نمره کل بهزیستی روان‌شناختی، ۳۱ درصد از واریانس بعد پذیرش خود، ۱۶ درصد از واریانس روابط مثبت با دیگران، ۱۲ درصد از واریانس خودمختاری، ۲۷ درصد از واریانس تسلط بر محیط، ۱۸ درصد از واریانس زندگی هدفمند، و ۲۳ درصد از واریانس رشد فردی دانشجویان را تبیین نمایند.

جدول ۴: نتایج رگرسیون چندگانه به منظور پیش بینی «بهزیستی روان‌شناختی» از طریق ابعاد صبر

متغیر ملاک	متغیرهای پیش‌بین	F	P	R	R <sup>2</sup>	$\beta$	t	p
روان‌شناختی بهزیستی	بُعد رضایت	۳۲/۲	/۰۰۰۱	/۰۶۷	/۰۴۵	-/۰۷۰	۱۰	/۰۰۰۱
	بُعد استقامت					-/۰۳۱	۵/۱	/۰۰۰۱
	بُعد درنگ					-/۰۰۱	-/۰۲۸	-/۰۷۷۴
	بُعد شکیبایی					-/۰۰۱	۱/۶۵	-/۰۹۹
	بُعد متعالی شدن					-/۰۶۰	۹/۱	/۰۰۰۱
پذیرش خود	بُعد رضایت	۱۸/۲۸	/۰۰۰۱	/۰۵۶	/۰۳۱	-/۰۴۸	۶/۵۸	/۰۰۰۱
	بُعد استقامت					-/۰۳۲	۴/۷۴	/۰۰۰۱
	بُعد درنگ					-/۰۰۹	۱/۳۴	-/۱۸۱
	بُعد شکیبایی					-/۰۰۵	-/۱۸۵	-/۳۹۱
	بُعد متعالی شدن					-/۰۵۷	۷/۶۸	/۰۰۰۱
روابط مثبت با دیگران	بُعد رضایت	۷/۶۵	/۰۰۰۱	/۰۴۰	/۰۱۶	-/۰۴۰	۴/۹۸	/۰۰۰۱
	بُعد استقامت					-/۰۱۸	۲/۴۸	-/۰۱۴
	بُعد درنگ					-/۰۰۵	-/۰۷۷	-/۴۴۰
	بُعد شکیبایی					-/۰۰۱	-/۰۱۵	-/۸۷۸
	بُعد متعالی شدن					-/۰۳۷	۴/۵۱	/۰۰۰۱
خودمختاری	بُعد رضایت	۵/۶۹	/۰۰۰۱	/۰۳۵	/۰۱۲	-/۰۳۸	۴/۶۴	/۰۰۰۱
	بُعد استقامت					-/۰۱۳	۱/۷۳	-/۰۸۴
	بُعد درنگ					-/۰۰۲	-/۰۳۷۴	-/۰۷۰۹
	بُعد شکیبایی					-/۰۱۶	۲/۰۸	-/۰۳۸
	بُعد متعالی شدن					-/۰۱۰	۱/۲۹	-/۱۹۷
تسلط بر محیط	بُعد رضایت	۱۵/۰۴	/۰۰۰۱	/۰۵۲	/۰۲۷	-/۰۴۷	۶/۳۱	/۰۰۰۱
	بُعد استقامت					-/۰۲۷	۳/۹۴	/۰۰۰۱
	بُعد درنگ					-/۰۱۲	۱/۶۹	-/۰۹۱
	بُعد شکیبایی					-/۰۰۱	-/۰۱۶	-/۸۷۳
	بُعد متعالی شدن					-/۰۵۲	۶/۸۲	/۰۰۰۱
زندگی هدفمند	بُعد رضایت	۸/۸۱	/۰۰۰۱	/۰۴۲	/۰۱۸	-/۰۴۳	۵/۴۰	/۰۰۰۱
	بُعد استقامت					-/۰۱۸	۲/۴۳	-/۰۱۶
	بُعد درنگ					-/۰۰۹	۱/۲۱	-/۲۲۷
	بُعد شکیبایی					-/۰۰۹	۱/۲۵	-/۲۱۲
	بُعد متعالی شدن					-/۰۳۷	۴/۵۸	/۰۰۰۱
رشد فردی	بُعد رضایت	۱۱/۸۲	/۰۰۰۱	/۰۴۸	/۰۲۳	-/۰۵۴	۶/۹۰	/۰۰۰۱
	بُعد استقامت					-/۰۱۲	۱/۷۲	-/۰۸۷
	بُعد درنگ					-/۰۳۲	-/۰۴۳	-/۰۶۶۷
	بُعد شکیبایی					-/۰۰۷	۱/۰۸	-/۲۸۱
	بُعد متعالی شدن					-/۰۴۰	۵/۱۲	/۰۰۰۱

## نتیجه‌گیری

هدف کلی پژوهش حاضر بررسی رابطه بین دو سازه مهم در روان‌شناسی به نام‌های صبر و بهزیستی روان‌شناختی دانشجویان بود. تحلیل داده‌ها و بهره‌گیری از روش آماری همبستگی نشان داد ابعاد صبر شامل شکیبایی، متعالی شدن، رضایت و استقامت، با نمره کل بهزیستی رابطه مثبت و معنی‌دار دارد. به عبارت دیگر افزایش نمرات افراد در ابعاد صبر با افزایش سطوح بهزیستی روان‌شناختی همراه است. صبور بودن، به طور کلی به معنای بردباری و تاب‌آوری در مقابل سختی‌ها، پذیرش وضع موجود، پایداری و ثبات در انجام امور، ایجاد وقفه در مقابل خواسته‌ها، کنترل‌پذیری امیال و تحمل سختی‌ها در جهت رسیدن به قرب الهی و رشد معنوی بهتر است. از سوی دیگر، بهزیستی روان‌شناختی، تلاش برای شکوفاکردن قابلیت‌های وجودی انسان است، و بهزیستی فرایند رشد همه جانبه‌ای است که در طول عمر فرد، گسترده است (ریف، ۱۹۸۹). بنابراین با توجه به یافته پژوهش حاضر، می‌توان نتیجه گرفت که صبور بودن، قابلیت‌های وجودی انسان را شکوفا می‌کند که این قابلیت‌ها در زندگی می‌تواند روابط مثبت با دیگران، تسلط بر محیط، پذیرش خود، هدفمندی، خودمختاری و رشد فردی (مؤلفه‌های بهزیستی روان‌شناختی) باشد. اگر چه پژوهشی که به طور دقیق این رابطه را بررسی کند یافت نشد، اما با توجه به اینکه مقیاس صبر توسط خرمائی و همکاران (۱۳۹۲) با استناد به مؤلفه‌های قرآنی صبر طراحی شده است و یافته‌هایی زیادی نیز وجود دارند که نشان می‌دهند صبر به عنوان یک فضیلت اخلاقی با تعالی معنوی و مفاهیم مذهبی مانند توکل و نگرش دینی رابطه مثبت و معنی‌داری دارد، برای مثال پژوهش‌های رزم‌زن، (۱۳۹۰)، غباری‌بناب و خدایاری‌فرد، (۱۳۷۹)، خوشحال‌دستجردی، (۱۳۸۳)، راغب‌اصفهانی، (۱۳۸۵)، ایزدی‌طامه و همکاران، (۱۳۸۸)، امین‌الدوله، (۱۳۸۸)، شریفی و همکاران، (۱۳۸۲). از سوی دیگر، پژوهش‌های دیگری نیز مانند برگین و همکاران (۱۹۸۷)، در یک مطالعه فراتحلیلی، به این نتیجه دست یافتند که دین باعث ارتقای بهزیستی می‌شود و یا عباسی (۱۳۸۹)، پالوتزین و الیسون (۱۹۸۲)، دینر و اویشی (۱۹۹۷)، (قمری، ۱۳۸۹)، جمالی و عباسی (۱۳۹۲)، حسنی‌واجاری و بهرامی (۱۳۸۴)، هامبلین و گراس (۲۰۱۳)، شطی، واحدی و غنی‌زاده (۱۳۸۸)، قدس‌بین و زیادلو (۱۳۸۳)، آقابابایی، فراهانی و تیبیک (۱۳۹۱)، پسندیده، (۱۳۸۹)، عباسی (۱۳۸۸) و الیسون (۱۹۹۱) نشان دادند، بین مذهب و مؤلفه‌های بهزیستی رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد. بنابر نتایج مذکور، به طور کلی می‌توان نتیجه گرفت که صبر به عنوان یک مفهوم دینی نیز سبب ارتقای بهزیستی و سبب رشد و

استقلال فردی و تسلط بیشتر بر محیط (فرانکل، ۱۳۸۲) می‌شود.

از دیگر یافته‌های پژوهش حاضر این بود که بین دو بُعد از ابعاد صبر، یعنی «رضایت» و «استقامت» با مؤلفه‌های بهزیستی روان‌شناختی (پذیرش خود، رابطه مثبت با دیگران، خودمختاری، زندگی هدفمند، رشد شخصی و تسلط بر محیط) رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد. در حقیقت بُعد «رضایت» به پذیرش وضع موجود و قبول آنچه که فرد در آن قرار دارد، اطلاق می‌شود و بُعد «استقامت» نیز به پایداری و ثبات در انجام امور و مداومت در فعالیت گفته می‌شود. این یافته پژوهش حاضر با یافته‌های تحقیقات دیگری مانند ایزدی‌طامه و همکاران (۱۳۸۹)، غباری‌بناب (۱۳۷۹)، صفورایی‌پاریزی (۱۳۸۹)، ریان (۱۳۸۸)، خرمائی و فرمانی (۱۳۹۲)، شکوفه فرد و خرمائی (۱۳۹۱)، خرمائی و همکاران (۱۳۹۲)، شریفی و همکاران (۱۳۸۲)، حق‌جو (۱۳۹۱)، کلانتری (۱۳۹۰)، کیهان‌فر (۱۳۸۹)، حسین‌ثابت (۱۳۸۷ الف) همسو است. این پژوهش‌ها به طور کلی نشان داده‌اند که با یادگیری و بکارگیری صبر در زندگی، می‌توان به کاهش اضطراب و افسردگی و نیز افزایش سطح شادکامی، سلامت روان، تاب‌آوری بیشتر و تعالی معنوی رسید. نتایج این پژوهش‌ها نشان می‌دهند، صبر پیش‌بینی‌کننده‌ی مثبت راهبردهای مقابله‌ای است (کیهان‌فر، ۱۳۸۹). بنابراین فرد صبور با کنترل استرس‌ها بهتر می‌تواند بر محیط خود تسلط یابد و روابط مثبتی با دیگران برقرار کند. به همین ترتیب این گونه افراد با صبر و شکیبایی، بهداشت روانی و احساس ارزشمندی بیشتری را نیز تجربه می‌کنند (ایزدی‌طامه و همکاران، ۱۳۸۸، صفورایی‌پاریزی، ۱۳۸۹، شریفی و همکاران، ۱۳۸۲، حسین‌ثابت، ۱۳۸۷ الف).

نتایج حاصل از پژوهش حاضر نشان داد، بین بُعد «متعالی شدن» و مؤلفه‌های بهزیستی روان‌شناختی رابطه منفی و معناداری وجود دارد. خرده‌مقیاس «متعالی شدن» به معنای تحمل سختی‌ها، صبور بودن در مصایب و ناملازمات جهت دستیابی به هدف، رسیدن به قرب الهی و رشد معنوی بهتر است. جهت تبیین این یافته شاید بتوان گفت، با توجه به اینکه نمونه آماری این پژوهش، دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی بود، به نظر می‌رسد به جهت عینیت‌گرایی حاکم بر علوم پزشکی، اکثریت این قشر از دانشجویان، سختی‌ها و مشکلات را نه به علت دستیابی به اهدافی مانند رضایت و قرب الهی، بلکه بیشتر به جهت دستیابی به اهداف عینی تحمل می‌کنند. همچنین با توجه به پژوهش ایمان‌پور و سروش، (۱۳۸۷) که نگرش‌های سیاسی و مذهبی جوانان تهرانی را بررسی کرده و نگرش مذهبی جوانان و میزان اطلاعات دینی آنها را ضعیف ارزیابی نموده است. شاید بتوان گفت که در حقیقت زمینه فکری و آموزشی دانشجویان به

گونه‌ای است که تعالی‌جویی معنوی را مغایر با بهزیستی می‌دانند. در هر حال، پیشنهاد می‌شود این مسئله به عنوان یک تحقیق در جوامع آماری دیگر انجام شود و نتایج آن با یافته اخیر پژوهش حاضر، مورد مقایسه قرار گیرد. همچنین پیشنهاد می‌شود با توجه به نتایج پژوهش حاضر، مفاهیم صبر و ابعاد آن به عنوان روشی برای مقابله با استرس، آموزش داده شود. از محدودیت‌های پژوهش حاضر، می‌توان به اجرای پژوهش در نمونه‌ای متشکل از دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی شیراز اشاره کرد که این مسأله می‌تواند کاهش حوزه تعمیم‌دهی نتایج را به دنبال داشته باشد. محدودیت دیگر به انجام پژوهش حاضر در قالب یک طرح همبستگی برمی‌گردد. بنابراین استنباط علی از نتایج پژوهش باید با احتیاط صورت گیرد.



## فهرست منابع

۱. آقابابایی، ناصر، فراهانی، حجت‌ا. و تیبیک، محمدتقی (۱۳۹۱). رابطه قدردانی از خدا با عامل‌های شخصیت، بهزیستی و سلامت روانی، روان‌شناسی دین، ۵ (۱)، ۱۱۵-۱۳۲.
۲. احسان‌بخش، صادق (۱۳۷۳). آثار الصادقین، رشت: چاپ جاوید.
۳. امین‌الدوله، فاطمه (۱۳۸۸). مفهوم صبر، رشد (آموزش قرآن)، ۲۵، ۵۸-۶۴.
۴. ایزدی‌طامه، احمد، برجلی، احمد، دلاور، علی و اسکندری، حسین (۱۳۸۹). مقایسه تأثیر آموزش صبر و حل مسئله بر کاهش پرخاشگری و انتخاب راهبردهای مقابله‌ای دانشجویان دانشگاه علوم انتظامی، فصلنامه دانش انتظامی، ۱۱ (۳)، ۲۰۷-۱۸۲.
۵. ایزدی طامه، احمد، برجلی، احمد، دلاور، علی، اسکندری، حسین (۱۳۸۸). صبر، مبانی نظری و کارکرد روانی - اجتماعی، مجله علوم انسانی دانشگاه امام حسین (ع)، تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۷ (۷۸)، ۱۰۱ - ۱۲۸.
۶. ایمان پور، محمد و سروش، مریم (۱۳۸۱). بررسی و ارزیابی عوامل مؤثر بر هویت دینی جوانان شیراز. مجله علمی-پژوهشی دانشکده ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ۲ (۳۱)، ۳۹-۶۸.
۷. پسندیده، عباس (۱۳۸۹). مبانی و عوامل شادکامی از دیدگاه اسلام با رویکرد روانشناسی مثبت‌گرا. پایان نامه دکترا، دانشکده علوم حدیث قم.
۸. جر، خلیل (۱۳۹۱). فرهنگ لاروس عربی به فارسی، ترجمه طیبیان، حبیب، تهران: امیر کبیر.
۹. جمالی، طیبه و عباسی، رضوان (۱۳۹۲). بررسی رابطه جهت‌گیری مذهبی و شادکامی در دانشجویان دانشگاه پیام نور. کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه‌دینی، مرکز راهبری مهندسی فرهنگی استان بوشهر، موسسه سفیران فرهنگی مبین.
۱۰. حسنی واجاری، کتایون و بهرامی، احسان هادی (۱۳۸۴). نقش مقابله مذهبی و خوشبختی معنوی در تبیین سلامت روان. روان‌شناسی ودین، ۹ (۳ (پیاپی ۳۵))، ۲۴۹-۲۶۰.
۱۱. حسین‌ثابت، فریده. (۱۳۸۷ الف). اثربخشی آموزش صبر بر اضطراب، افسردگی و شادکامی. دو فصلنامه مطالعات اسلام و روان‌شناسی، ۱ (۲)، ۷۲-۹۲.
۱۲. حسین‌ثابت، فریده. (۱۳۸۷ ب). مقیاس سنجش صبر برای نوجوانان. روان‌شناسی و دین، ۱ (۴)، ۷۳-۸۷.
۱۳. حق جو، شیوا (۱۳۹۱). پیش‌بینی افکار خودکشی در دانشجویان بر مبنای مولفه‌های صبر و تنظیم هیجانی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. شیراز، دانشگاه شیراز: دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی.
۱۴. خرمائی، فرهاد، فرمانی، اعظم، سلطانی، اسماعیل، و شکرپور، علی (۱۳۹۲). بررسی مقدماتی رابطه ویژگی‌های شخصیتی، صبر و ناامیدی در دانشجویان، طرح پژوهشی مصوب دانشگاه.
۱۵. خرمائی، فرهاد، و فرمانی، اعظم. (در دست چاپ). بررسی نقش پنج عامل بزرگ شخصیت در پیش‌بینی صبر و مولفه‌های آن در دانشجویان.

۱۶. خوشحال دستجردی، طاهره (۱۳۸۳). نقش صبر در تکامل روحی انسان از دیدگاه عرفا، مجله زبان و ادب فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، (۲)، ۶۳ - ۸۶.
۱۷. راغب‌اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۵). مفردات الفاظ قرآنی، ترجمه رحیمی نیا، مصطفی، تهران: انتشارات رشد.
۱۸. رزمزن، زینب. (۱۳۹۰). بررسی رابطه مولفه‌های صبر و تاب‌آوری با تعالی معنوی در دانشجویان دانشگاه شیراز. پایان نامه کارشناسی، شیراز: دانشگاه شیراز، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی.
۱۹. ریان، ام، جی (۱۳۸۸). قدرت صبر، ترجمه افسانه محمدی، تهران: جیحون.
۲۰. شریفی، طیبه، مهرابی زاده هنرمند، مهناز و شکرکن، حسین (۱۳۸۲). نگرش دینی و سلامت عمومی و شکیبایی در دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی اهواز. اندیشه و رفتار، (۱۱)، ۸۹ - ۹۹.
۲۱. شطی، مدینه، قدس‌بین، فریبا و زیادلو، سمانه (۱۳۸۳). نقش دعا و مذهب در مقابله با استرس. مجموعه مقالات ششمین سمینار سراسری بیماری‌های ناشی از استرس، دانشگاه علوم پزشکی فارس، انتشارات دانشگاه.
۲۲. شکری، امید؛ کدیور، پروین؛ فرزاد، ولی‌اله؛ دانش‌پور، زهره؛ دستجردی، رضا؛ و پاییزی، مریم (۱۳۸۷). بررسی ساختار عاملی نسخه‌های فارسی سه، نه و ۱۴ سؤالی مقیاس‌های بهزیستی روان‌شناختی ریف در دانشجویان. مجله روان‌پزشکی و روانشناسی بالینی ایران، ۱۴ (۲)، ۱۵۲ - ۱۶۱.
۲۳. شکوفه فرد، شایسته و خرمائی، فرهاد. (۱۳۹۱)، صبر و بررسی نقش پیش بین مولفه‌های آن در پرخاشگری دانشجویان. روان‌شناسی و دین، ۵ (۲)، ۹۹ - ۱۱۲.
۲۴. شمشیری، بابک و شیروانی‌شیری، علی. (۱۳۹۰). مفهوم صبر در قرآن و دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن. دو فصلنامه علمی - پژوهشی تربیت اسلامی، ۶ (۱۳)، ۷۹ - ۹۹.
۲۵. صفورایی پاریزی، محمد مهدی (۱۳۸۹). نقش فضیلت اخلاقی صبر در بهداشت روان، فصلنامه راه تربیت، ۱۱، ۱۱۷ - ۱۳۴.
۲۶. عباسی، کریم (۱۳۸۹). نقش دین و باورهای دینی در سلامت روانی فرد و جامعه. مجله پیوند، ۳۷۶، ۱۰ - ۱۳.
۲۷. عباسی، مهدی (۱۳۸۸). بهزیستی از دیدگاه دین و روان‌شناسی. فصلنامه دین و روان‌شناسی، مترجم: مبین صالحی، ۲ (۶)، ۱۹۸ - ۲۰۵.
۲۸. غباری بناب، باقر و خدایاری فرد، محمد (۱۳۷۹). رابطه توکل به خدا، اضطراب، صبر و امیدواری در شرایط ناگوار. مقاله ارایه شده در اولین همایش بین‌المللی دین و سلامت روان. معاونت پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی ایران.
۲۹. فرانکل، وی، ایبی (۱۳۸۲). انسان در جستجوی معنا، ترجمه صالحیان، نهضت و میلانی‌فر، مهین، تهران: درس.
۳۰. موسوی، سیدهدانی (۱۳۸۷)، دین چگونه به سلامتی و بهزیستی کمک می‌کند؟ آیا هیجان‌های مثبت عناصر فعال آن هستند؟ روان‌شناسی و دین، ۱ (۳)، ۱۲۷ - ۱۴۰.

۳۱. قمری، محمد (۱۳۸۹). بررسی رابطه دین‌داری و میزان شادمانی در بین دانشجویان به تفکیک جنسیت و وضعیت تأهل. *روان‌شناسی و دین*، ۳ (۲)، ۷۵-۹۱.
۳۲. کلانتری، شکیبیا. (۱۳۹۰). مقایسه‌ی مولفه‌های ذهن آگاهی و صبر در افراد افسرده، مضطرب و بهنجار. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. شیراز، دانشگاه شیراز: دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی.
۳۳. کیهان‌فر، راضیه. (۱۳۸۹). بررسی رابطه‌ی صبر و راهبردهای مقابله‌ای استرس در دانشجویان دانشگاه شیراز. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. شیراز، دانشگاه شیراز: دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی.
۳۴. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۲). بحارالانوار (چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. مرعشی، علی؛ نعیمی، عبدالزهرا؛ بشلیده، کیومرث؛ زرگر، یداله؛ و غباری‌بناب، باقر (۱۳۹۱). تأثیر آموزش هوش معنوی بر بهزیستی روان‌شناختی، اضطراب وجودی، و هوش معنوی در دانشجویان دانشکده نفت اهواز. *مجله دست‌آوردهای روان‌شناختی*، ۴ (۱)، ۸۰-۶۳.
۳۶. ملتفت، قوام؛ و خیر، محمد (۱۳۹۱). رابطه بین ادراک دانش‌آموزان از سبک رفتاری معلمان با بهزیستی روان‌شناختی در آنها. *مجله علوم رفتاری*، ۶ (۳)، ۱۷-۱۸.
۳۷. میکائیلی، فرزانه (۱۳۸۹). بررسی ساختار عاملی مقیاس بهزیستی روان‌شناختی ریف در بین دانشجویان دانشگاه ارومیه. *فصلنامه روان‌شناسی دانشگاه تبریز*، ۵ (۱۸)، ۲۲-۱.
۳۸. نوری، نجیب‌اله. (۱۳۸۷). بررسی پایه‌های روان‌شناختی و نشانگان صبر در قرآن. *روان‌شناسی و دین*، ۴ (۱)، ۱۴۳-۱۶۸.
۳۹. واحدی، شهرام و غنی‌زاده، سمیه (۱۳۸۸). الگوی تحلیل مسیر روابط بین انگیزش درونی مذهبی، نماز، بهزیستی معنوی و کیفیت زندگی با بهزیستی روان‌شناختی دانشجویان. *فصلنامه پژوهش در سلامت روان‌شناختی دانشجویان*، ۳ (۲)، ۲۷-۴۲.
40. Allport, G. W. (1950). The individual and his religion: *A psychological Interpretation*, 3, 27-56.
41. Bergin, A. E., Masters, K. S., & Richards, P. S. (1987). Religiousness and mental health reconsidered: A study of an intrinsically religious sample. *Journal of Counseling Psychology*, 34(2), 197.
42. Diener, E., & Oishi, S., (1997). Recent findings on subjective well-being. *Journal of Clinical Psychology*, 61 (820), 27-56.
43. Diener, E., Lucas, R. E., & Oishi, S. (2002). Subjective well-being. *Handbook of positive psychology*, 63-73.
44. Ellison, C. G. (1991). Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior*, 80-99.
45. Exline, J. J. (2002). The picture is getting clearer, but is the scope too limited? Three overlooked questions in the Psychology of Religion.

- Psychological Inquiry*, 13(3), 245-247.
46. Fredrickson, B. L. (2000a). Extracting meaning from past affective experiences: The importance of peaks, ends, and specific emotions. *Cognition and Emotion*, 14(4), 577-606.
47. Fredrickson, B. L. (2000b). Cultivating positive emotions to optimize health and well-being. *Prevention & Treatment*, 3(1), 1.
48. Fredrickson, B. L. (2001). The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions. *American Psychologist*, 56(3), 218.
49. Gable, S. L., & Haidt, J. (2005). What (and why) is positive psychology? *Review of General Psychology*, 9(2), 103.
50. Hamblin, R., & Gross, A. M. (2013). Role of religious attendance and identity conflict in psychological well-being. *Journal of Religion and Health*, 52(3), 817-827.
51. Joseph, S., & Linley, P. A. (2006). *Positive therapy: A meta-theory for Positive psychological practice*. USA: Routledge Press.
52. Kahneman, D., Diener, E., & Schwarz, N. (2003). *Well-being: Foundations of hedonic psychology*. Russell Sage Foundation, New York: Sage.
53. Lucas, R. E., & Dyrenforth, P. S. (2006). *Does the existence of social relationships matter for subjective well-being?* New York: Wiley
54. Paloutzian, R., & Ellison, C. (1982). Loneliness. *spiritual well-being and the quality of life*. [W:] L.A. Peplau, D. Perlman (ed.), *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy* (224- 237); New York: Wiley.
55. Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2001). On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being. *Annual Review of Psychology*, 52(1), 141-166 .
56. Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(6), 1069.
57. Ryff, C. D. (1995). Psychological well-being in adult life. *Current*

*Directions in Psychological Science*, New York: Sage.

58. Ryff, C. D., & Singer, B. H. (2006). Best news yet on the six-factor model of well-being. *Social Science Research*, 35(4), 1103-1119.
59. Schreiber, J. A. (2011). *Image of God: Effect on coping and psychospiritual outcomes in early breast cancer survivors*. Paper presented at the Oncology Nursing Forum, University of Kentucky.
60. Seligman, M. E., & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An introduction; *American Psychological Association*, 55, 5-14.



# بررسی شبهه اخلاقی سلب کرامت زنان در صدرآیه ۳۴ سوره نساء

سید احمد هاشمی علی‌آبادی<sup>۱</sup>

## چکیده

نظام اخلاقی-حقوقی اسلام و تفاوت‌های موجود در آن بین زن و مرد پیوسته یکی از پرچالش‌ترین موضوعات قرآنی بوده و هست. بر اساس آیه ۳۴ سوره نساء مدیریت کلان زندگی به خاطر دو مسأله برتری مرد (بما فضل الله) و مسئولیت پرداخت نفقه از سوی او به زن (و بما انفقوا)، بر عهده مرد نهاده شده است. این مسأله شبهات و سؤالاتی را در مورد قوامیت مردان و قانتیت زنان در پی داشته است. از جمله شبهات مطرح شده آنست که این آیه کرامت زنان را سلب نموده و به نوعی زنان را تحقیر نموده است. ما در این پژوهش با تکیه بر آیات نورانی قرآن کریم و آراء و اندیشه واژه‌شناسان و مفسرین و با روشی کتابخانه‌ای و تحلیل محتوایی، مدلول آیه را بررسی نموده و گستره‌ی قوامیت مردان و علت تفضیل آن‌ها و رابطه‌ی آن را با کرامت زنان به بحث نشسته و شبهه‌ی وارد شده را مردود دانسته‌ایم.

## کلیدواژه‌ها

قوامیت، کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی، مردان، زنان، فضل، نفقه، خانواده.

۱. دانشجوی دکترای مدرسی معارف اسلامی و حق التدریس دانشگاه تفرش

## طرح مسأله

از جمله مباحث مهم در عرصه حقوق اجتماعی و خانوادگی و نیز در عرصه روانشناسی و جامعه‌شناسی و اخلاق، بحث از حقوق اخلاقی زنان به عنوان نیمی از پیکره جامعه بزرگ بشری، چرایی تفاوت حقوقی زنان با مردان و تبعیض‌های حقوقی و جنسیتی است که فکر و ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. قرآن کریم به عنوان آخرین کتاب سعادت و هدایت نقش اصلی را در تبیین این دست مسائل بشری و پاسخ‌گویی به سؤالات اعتقادی بر دوش دارد. پیام اصلی قرآن برای انسان، رساندن او به مقام کرامت‌اندوختن است و در این راستا بین زن و مرد در رسیدن به این مقصد متعالی فرقی قائل نشده است اما راه رسیدن به این منزل را در انجام صحیح تکالیف و مسئولیت‌هایی می‌داند که بر دوش زنان و مردان بر اساس استعدادهای طبیعی و اکتسابی و بر پایه «حفظ ارزشها»، «سازگاری نقش‌ها با روحیات و ویژگی‌های زن و مرد» و «توافق طرفین» قرار داده شده است.

از جمله آیات قرآن در این زمینه که اقوال و انظار زیاد و گاه متناقضی پیرامون آن مطرح شده است آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء است.

خداوند می‌فرماید: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ الْآلَاتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْتُمُ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنِ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (النساء، ۳۴)

مردان را بر زنان تسلط و حق نگهبانی است به واسطه آن برتری که خدا برای بعضی بر بعضی مقرر داشته و هم به واسطه آنکه مردان از مال خود نفقه می‌دهند، پس زنان شایسته، مطیع شوهران و در غیبت آنان حافظ (حقوق آنها) باشند از آن رو که خدا هم (حقوق زنان را) حفظ فرموده است. و زنانی که از نافرمانی آنان (در حقوق همسری) بی‌مناکاید باید نخست آنان را موعظه کنید و (اگر مطیع نشدند) در خوابگاه از آنان دوری گزینید و (اگر باز مطیع نشدند) آنان را به زدن تنبیه کنید، چنانچه اطاعت کردند دیگر راهی بر آنها مجوید، که همانا خدا بزرگوار و عظیم الشان است.

جهت انسجام بحث و نتیجه‌گیری بهتر، در قالب چند نکته موضوع بحث را پیگیری می‌-

کنیم:

### نگاه یک‌سویه آفت تفسیر موضوعی

بسیاری از شبهات وارده بر معارف نورانی قرآن کریم ناشی از نگاه یک‌سویه به یک یا چند آیه و غفلت از آیات هم‌موضوع و مخالف موضوع است که در مباحث شیوه‌های تفسیر موضوعی و مبحث مبانی و قواعد فهم و تفسیر به آن پرداخته شده است.



از جمله آسیب‌های کلی و جدی مطالعات و تفاسیر موضوعی تقطیع است؛ یعنی ممکن است محقق با جدا کردن آیات، از قرائن موجود در آیات قبل و بعد و سیاق غافل شود. براین اساس باید تفسیر موضوعی با تفسیر ترتیبی همراه باشد تا گرفتار لغزش نگردد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۳۸۷)

روند صحیح تفسیر موضوعی، نگاه سیستمی و شبکه‌ای به موضوعات قرآنی است سپس جدا کردن مطلقات و عمومات و مبینات و محکمتات از مقیدات و خصوصیات و مجملات و متشابهات. به عنوان مثال ما حدود ۳۰ آیه در مورد شفاعت در قرآن داریم برخی از اندیشمندان در یک نگاه سیستمی آن‌ها را به چند دسته تقسیم نموده‌اند که در نتیجه‌گیری، کمک به‌سزایی به مفسر می‌کند:

- ۱- آیاتی که شفاعت را به صورت مطلق یا از تنها نفی می‌کند از جمله؛ بقره/ ۲۵۴ و ۴۸ و ۱۲۳ و دخان/ ۴۱ و یونس/ ۱۸
- ۲- آیاتی که شفاعت را منحصر در خداوند می‌داند از جمله؛ سجده/ ۴ و زمر/ ۴۴ و انعام/ ۵۱
- ۳- آیاتی که شفاعت را مشروط به اذن الهی می‌داند از جمله؛ بقره/ ۲۵۵ و سبأ/ ۲۳ و نجم/ ۲۶ و طه/ ۱۰۹ و یونس/ ۳
- ۴- آیاتی که شفاعت را مشروط می‌کند مثل: انبیاء/ ۲۸ و زخرف/ ۸۶ و مریم/ ۸۷ و غافر/ ۱۸
- ۵- آیاتی که منفعت شفاعت را برای مجرمان نفی می‌کند مثل؛ مدثر/ ۴۸ و توبه/ ۸۰
- ۶- آیاتی که از شافعان نام می‌برد مثل؛ انبیاء/ ۲۶ تا ۲۸ و غافر/ ۷ و مدثر/ ۴۸
- ۷- (سبحانی، ۱۴۲۳، ص ۲۴ تا ۳۳ و رضوانی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۹ تا ۴۵۱ با کمی تصرف)
- ۸- در آیه مورد تحقیق ما برخی از مفسران حتی به اجمال آیه اشاره نموده‌اند که البته این سخن محل بحث است ولی به هر صورت در فهم صحیح آیه مورد بحث باید به تمام آیات حقوقی و اخلاقی مربوط به زنان و مردان - که در قرآن کم هم نیست - مراجعه نمود. آیه مورد بحث به تنهایی زاویه‌ای از مباحث حقوقی و تفاوت حقوقی زنان و مردان است هر چند مدلول هر آیه را می‌توان به تنهایی مورد مذاقه قرار داد و مراد استعمالی و جدی خداوند را از آن دریافت. (ما در این پژوهش به مدلول آیه خواهیم پرداخت)

### نگاه اخلاقی قرآن به جنسیت زن و مرد

در نگاه متعالی قرآن بهره وجودی زن و مرد متفاوت است و تمنای بهره‌دیگری امری مذموم. «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (النساء، ۳۲)

آرزو (و توقع بیجا) در فضیلت و مزیت که خدا به واسطه آن بعضی را بر بعضی برتری داده

مکنید؛ که هر یک از مرد و زن از آنچه اکتساب کنند بهره‌مند شوند. و هر چه می‌خواهید از فضل خدا درخواست کنید (نه از خلق) که خدا به همه چیز داناست.

به صورت کلی نیز نظام خلقت نظامی است دارای تفاوت‌ها که بر اساس اصل حکمت و عدالت الهی مستقر است.

«أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (الزخرف، ۳۲)

آیا آنها باید فضل و رحمت خدای تو را تقسیم (و مقام نبوت را تعیین) کنند؟ در صورتی که ما خود معاش و روزی آنها را در حیات دنیا تقسیم کرده‌ایم و بعضی را بر بعضی به درجاتی (از مال و جاه دنیوی) برتری داده‌ایم تا بعضی از مردم (به ثروت) بعضی دیگر را مسخر خدمت کنند، و (بهشت، دار) رحمت خدا از آنچه (از مال دنیا) جمع می‌کنند بسی بهتر است.

لازم به ذکر است که تفاوت‌های تکوینی و طبیعی که بر اساس حکمت و عدالت ایجاد شده است فضل الهی است که مسئولیت و تکلیف بیشتری را متوجه انسان می‌کند و به هیچ عنوان سبب کرامت عندالهی نخواهد بود. سبب کرامت و برتری نزد خدا در نگاه قرآن سه چیز است؛ علم (زمر/۹)، تقوا (حجرات/۱۳) و جهاد (نساء/۹۵)

در نگاه قرآن زنان و مردان در این موارد مساویند و هیچ‌گونه تفاوتی بین آنها نیست:

- در ماهیت انسانی و لوازم آن؛ نساء/۱ - شوری/۱۱ - حجرات/۱۳ - اعراف/۱۸۹ -  
 - در راه تکامل انسانی و قرب به خدا و عبودیت؛ نساء/۱۲۴ - نحل/۹۷ - توبه/۷۲ -  
 احزاب/۳۵

- در امکان انتخاب جناح حق و باطل و کفر و ایمان؛ توبه/۶۷ و ۶۸ - نور/۲۶ - آل عمران/۴۳

- در اکثر تکالیف و مسئولیت‌ها؛ بقره/۱۸۳ - نور/۲ و ۳۱ و ۳۲ - مائده/۳۸ -  
 - در استقلال سیاسی و اجتماعی و اعتقادی و اقتصادی؛ ممتحنه/۱۰ و ۱۲ -  
 نساء/۳۲ تا ۳۴ -

- در برخورداری از حقوق خانوادگی؛ عنکبوت/۸ - اسراء/۲۳ و ۲۴ - بقره/۸۳ - مریم/۱۴ -  
 انعام/۱۵۱ - نساء/۳۶ - لقمان/۱۴ و ۱۵ - احقاف/۱۵

اما از آن جا که اسلام قواعد و مقررات و تکالیفش را با «اصول تغییرناپذیر آفرینش» و «سنت‌های طبیعی و فطری» و بر مبنای «تعالی»، «کارآمدی» و «رضامندی» منطبق ساخته است، در عرصه اختیارات و حقوق نیز به اصل تفاوت که لازمه عدالت است توجه ویژه نموده است. اتفاقاً نظام حقوقی اسلام در مقایسه با نظام‌های رقیب که مبنای امانیستی و لیبرالیستی و

فمینیستی دارد، خیلی منصفانه و منطقی است چرا که بین سه چیز تعادل برقرار نموده است، «تفاوت توانایی‌ها و استعدادها»، «تفاوت وظائف و تکالیف» و «تفاوت اختیارات و حقوق»

### کرامت، لطف بی‌دیل الهی به زن و مرد

مصطفوی اصل کرامت را چیزی می‌داند که در مقابل توهین، ذلت و حقارت قرار می‌گیرد. که در آیه‌ی شریفه «مَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (حج/۱۸)؛ و هر که را خدا خوار کند او را گرامی‌دارنده‌ای نیست، چرا که خدا هر چه بخواهد انجام می‌دهد. این تقابل نشان داده شده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰ق، ج ۱۰، ص ۴۵)

راغب نیز این واژه را وقتی توصیف الهی است به معنای احسان و انعام خداوند می‌داند که به ظهور می‌رسد و وقتی وصف برای انسان قرار می‌گیرد، اسم برای اخلاق و افعال پسندیده‌ی او می‌داند البته وقتی به ظهور و بروز برسد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۰۷)

برجسته‌ترین آیه در قرآن کریم در مورد کرامت انسان سخن از دو داده‌ی مهم الهی به انسان می‌کند: کرامت و فضیلت

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (الإسراء، ۷۰)؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم، و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکبها] برنشانیدیم، و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم، و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم.

کرامت ناظر به شرافت ذاتی شیء است که ویژه‌ی اوست و مقایسه‌ی با غیر در آن لحاظ نمی‌شود؛ برخلاف تفضیل که مقایسه‌ی با غیر رکن آن است. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۶)

مفسرین در آیه مذکور مواردی چون؛ برخورداری از عقل و قوه‌ی تمییز، توانایی گفتار، تناسب اندام و مسخر بودن اشیاء برای انسان را برشمرده‌اند در عین حال تأکید کرده‌اند که موضوع آیه مطلق بوده و تمامی نعمت‌های خدادادی را در بر می‌گیرد. (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۳۸ و فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۰۵)

لازم به ذکر است کرامت در ادبیات قرآنی با جمع‌بندی آیات در این مورد به دو دسته‌ی کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی تقسیم می‌شود. کرامت ذاتی برخورداری انسان از نعمت‌هایی است که سایر موجودات از آن بی‌بهره‌اند مثل خرد، دانش، اراده، اختیار، توانایی گفتار و تسخیر سایر موجودات.

هرگاه انسان از این موهبت‌های الهی به درستی استفاده کند، به کمالات بالاتر دست می‌یابد که این همان کرامت اکتسابی است که به تعبیر قرآن با تقوی حاصل می‌شود (حجرات/۱۳).

(برنجکار و خدایاری، انسان‌شناسی اسلامی، ص ۱۴۱)

در نگاه قرآن در مرحله‌ی کرامت ذاتی فرقی بین مؤمن و کافر، عالم و جاهل، زن و مرد

نیست. و در مرحله‌ی کرامت اکتسابی نیز مسیر هم برای مرد و هم برای زن باز است. به همین علت تمام مراتب کمالی که برای مرد فرض می‌شود برای زنان نیز مفروض است و رسیدن به حیات طیبه که در پرتو ایمان و عمل صالح به دست می‌آید، برای هر دو مقدور است. (احزاب/۳۵ و نحل/۹۷)

اصل اساسی اخلاقی در بحث کرامت آن است که نه خود انسان و نه دیگران حق ندارند این کرامت ذاتی را مخدوش نموده و با جهل و غفلت موجب سلب آن شوند که طبق آیات و روایات ما تأثیر مخربی در زندگی انسان به جای می‌نهد.

امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ لَمْ يَهْنِهَا بِالْمَعْصِيَةِ.» (اللیثی، ۱۳۷۶، ص ۴۲۳) هر کس کرامت نفس داشته باشد نفس خویش را با گناه خوار و ذلیل نمی‌کند. امام هادی علیه السلام نیز در مقابل می‌فرماید: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ» (تحف العقول، ۱۳۷۳، ص ۴۸۱) هر کس نفسش خوار و ذلیل گردد، از شر او در امان نباشید.

قرآن جهت حفظ کرامت زنان در تعامل با ایشان و در زندگی مشترک یک اصل کلی و حاکم را مطرح نموده است که باید تمام مسائل حقوقی و اخلاقی و رفتاری درون خانواده را بر مدار آن تعریف نمود.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» (النساء، ۱۹)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! برای شما حلال نیست که زنان را به اکراه ارث برید؛ و آنان را زیر فشار مگذارید تا بخشی از آنچه را به آنان داده‌اید [از چنگشان به در] برید، مگر آنکه مرتکب زشتکاری آشکاری شوند، و با آنها بشایستگی رفتار کنید؛ و اگر از آنان خوشتان نیامد، پس چه بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و خدا در آن مصلحت فراوان قرار می‌دهد.

اصل تعامل معروف از نگاه قرآن حتی در زمانی که زوجین امکان ادامه زندگی را به جهت عدم تفاهم ندارند باید رعایت شود و نباید از مدار معروف خارج گردد.

«وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَّخِذُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ...» (البقره، ۲۳۱)

و چون زنان را طلاق گفتید، و به پایان عده خویش رسیدند، پس بخوبی نگاهشان دارید یا بخوبی آزادشان کنید. و [لی] آنان را برای [آزار و] زیان رساندن [به ایشان] نگاه مدارید تا [به حقوقشان] تعدی کنید. و هر کس چنین کند، قطعاً بر خود ستم نموده است...

«فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ...» (الطلاق، ۲)

در آیه مورد بحث (نساء/۳۴) نیز یقیناً قوامیت مرد باید به نحو معروف و بر اساس مصالح

خانواده صورت گیرد تا از فروپاشی خانواده و تضييع کرامت زن جلوگیری شود. جهت تحقق تعامل معروف به عنوان یک اصل اخلاقی متعالی در تحکیم خانواده و پیشگیری از بروز تنیدگی و تزلزل آن همان گونه که در مفهوم واژه‌ی «عاشروهن» از باب مفاعله نهفته است، همکاری و مشارکت زن و مرد هر دو لازم است به همین علت فضای کلی آیه هم سخن از داده‌های الهی به مرد و زن به میان آورد و هم سخن از تکالیف مرد و زن. رشید رضا ضمن اشاره به معنی مشارکت و تساوی زن و شوهر در تحقق معاشرت معروف، تضييق در نفقه، اذیت قولی یا فعلی و کثرت عبوس بودن چهره‌ی مرد و درهم کشیدن آن را در هنگام دیدار از مصادیق معاشرت غیر معروف می‌داند. (رشید رضا، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۱۲۸۶)

شبهه‌کنندگان به صدر آیه ۳۴ سوره‌ی نساء، «قومیت» مردان را در کنار دلیل آن یعنی «افضلیت» موجب سلب کرامت زنان می‌دانند. ما ضمن بررسی فضای کلی آیه و نیز بررسی واژگان کلیدی در صدر آیه و بررسی اقوال مفسرین به این شبهه پاسخ می‌دهیم.

### فضای کلی آیه مورد بحث

فضای کلی آیه مورد بحث فضای «داده‌ها» و «مسئولیت‌ها» است. فضای یک جامعه یا خانواده قرآنی (بر اساس دو دیدگاه موجود در آیه) است که «نقش‌ها» به درستی تنظیم شده است و «مسئولیت‌ها» نیز به روشنی بر اساس استعدادهای بیان گردیده است بنابراین عدم تطابق آیه مذکور با سبک جدید زندگی‌ها و با افکار فمینیستی که از معارف قرآن به دور افتاده‌اند نقضی بر آیه نیست کما این که در سایر عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی نیز چنین است. این آیه اصل ضرورت وجود یک مدیر را در منزل به عنوان یک اجتماع کوچک، در تعامل زوجین مفروض گرفته است فقط سخن در این است که مصداق این مدیریت چه کسی است؟ زن یا مرد یا هر دو؟

علامه جعفری در یک سبر و تقسیم منطقی برای سرپرستی یک خانواده چهار حالت را به تصویر کشیده است و نهایتاً یک صورت را منطقی و کارآمد می‌داند:

الف: هر دو رکن خانواده (زن و مرد) مدیریت را به عهده بگیرند به صورتی که قدرت و اختیار سرپرستی همه شئون زندگی را داشته باشند.

ب: سرپرستی را زن به عهده بگیرد (زن سالاری) که در این صورت با انواع ارتباطاتی که خانواده با محیط و اجتماع دارد تنظیم آن ارتباطات با موانعی مواجه می‌گردد در صورتی که مرد مقاومت بیشتری نسبت به زن در این موارد دارد.

ج: مدیریت سلطه‌گرانه و خودخواهانه مرد (مردسالاری) که در جوامع فراوانی مشاهده می‌شود. این حالت سر از سرکوبی ارزش‌ها و کرامت زن و فرزندان در می‌آورد.

د: نظام شورایی و مکملیت (حق سالاری) با محوریت و سرپرستی و اجرای معروف و همراه

با عدالت مرد و اطاعت و حفاظت زن در غیاب همسر (یعنی مدیر کلان زندگی مرد است و مدیر داخل منزل در تنظیم روابط عاطفی و ظرافت‌های تربیتی، زن) که این صورت منطقی و مؤثر خواهد بود. (ر.ک، جعفری، ۱۳۸۱، ج ۱۱، ص ۲۶۷)

البته می‌توان صورت پنجمی را به این تقسیم افزود و آن قرارداد ضمن عقد ازدواج است که نتیجه آن یا یکی از صورت‌های بالا خواهد بود و یا مدیریت از بیرون منزل که راهی مشکل و تقریباً غیر قابل اجرا است. تاریخ بشر نیز شاهد ریاست‌های متغیر بوده است که گاه آن را مرد و گاه زن به عهده داشته است و کمتر صورت اشتراکی و ریاست دوگانه را به خود دیده است. کمترین صورت را به صورت مردسالاری تجربه کرده است.

آیه مذکور مدیریت کلان زندگی را «حق» و «تکلیف» مرد می‌داند. در این که این آیه یک جمله خبریه است و حکایت‌گر یک واقعیت تکوینی و طبیعی که پیوسته مردان تکیه‌گاه زنان بوده و هستند و زنان نیز از نظر تکوینی و روانشناسی متکی بر مردانند و یا یک حکم انشایی در مقام یک گزاره اخباری شبیه آیه شریفه «وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْفِقَ الرِّضَاعَةَ... و مادران [باید] فرزندان خود را دو سال تمام شیر دهند. [این حکم] برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند... (البقره، ۲۳۳)» و یا یک جمله خبری که از یک واقعیت تاریخی - هر چند غلط - حکایت می‌کند، بین مفسران و اندیشمندان بحث است.

برخی از اندیشمندان و مفسرین به انشایی بودن این جمله معتقدند و می‌گویند آیه در مقام تبیین وظیفه و انشاء یک حکم تکلیفی (اخلاق و وظیفه) است نه اعطای مزیت. بنابراین تعبیر «الرجال قوامون على النساء» یعنی «یا ایها الرجال کونوا قوامین» یعنی شما ای مردان به امر خانواده قیام کنید. بر اساس این دیدگاه، آیه مربوط به درون خانه است نه صنف مردان و صنف زنان و در مقام بیان وظیفه مرد و زن است نه اسارت زن و امارت مرد. معنای الرجال در این دیدگاه «الرجال بما انهم ازواج» است و قوام در این دیدگاه به معنای مدیر، مسئول و رئیس است نه حاکمیت و ولایت و سیطره (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۹۲-۳۹۱ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۷۴)

در این نگاه جنبه حقی قوامیت در نظر گرفته نشده است و فقط به جنبه تکلیفی اشاره شده است که نیازمند توجیه است. اما تأییداتی دارد مثل:

الف: سیاق آیات قبل و بعد که مربوط به مباحث ارث و خانواده است

ب: تعبیر «بما فضل الله بعضهم على بعض» به صورت مبهم آمده و عمومیت فضل مردان بر زنان از آن استفاده نمی‌شود والا به صورت «بما فضلهم عليهم» می‌آمد.

ج: تعلیل به جمله «بما انفقوا» که مربوط به خصوص نفقه همسر از سوی شوهر است.

د: ذیل آیه که به صورت تفریع جمله «فالصالحات قانتات حافظات للغيب» بر قوامیت

مردان آمده

ه: بحث نشوز زن که مربوط به مسائل درون خانواده است.

در مقابل این دیدگاه اندیشه دیگری است که باز به انشایی بودن گزاره «الرجال قوامون علی النساء» معتقد است با این تفاوت که انشاء یک حکم وضعی و اعطای سمتی خاص به مردان در قبال زنان است نه تکلیف و با این تفاوت که گستره قوامیت مردان را از دایره خانه به بیرون کشیده و در عرصه اجتماع البته در مسائل مشترک بین زنان و مردان مطرح می‌کند. علامه طباطبایی به صراحت گستره قوامیت را عام می‌گیرند ولی عبارات علامه طبرسی و علامه شبّر ظهور در این گستردگی دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۳ و شبّر، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۱۴ و طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۹)

دیدگاه فوق در بین فقهاء نیز طرفدارانی دارد. (گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۴)

این دیدگاه نیز تأییداتی به همراه دارد از جمله:

الف: اطلاق تعبیر «الرجال قوامون علی النساء» که شامل هر دو محیط خانه و اجتماع می‌شود. به ویژه که کلمه الرجال و النساء جمع محلی به ال می‌باشد و استغراق و شمولیت را می‌رساند.

ب: عمومیت دلیل اول قوامیت که با جمله «بما فضل الله بعضهم علی بعض» مطرح شده است و شامل صنف مردان و صنف زنان می‌شود. در این تعلیل به جهت تناسب حکم (قوامیت) و علت (تفضیل)، کلمه بعض اول به الرجال و کلمه بعض دوم به النساء برمی‌گردد. علت ابهام هم دو چیز است؛ اول وضوح مطلب، همانطور که «ما به التفضیل» نیز به همین دلیل واضحیت اشاره نشده است (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۴) و دوم به این جهت که این شبهه پیش نیاید که مراد آیه افضلیت کل مردان بر کل زنان است تا با موارد نقض بر آیه نقضی وارد شود. به خصوص که الرجال عام افرادی و استغرابی نیست بلکه عام مجموعی است یعنی صنف مردان نه تک تک مردان. (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۲۳ و طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۴۲ و مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۱۶ و بلاغی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۰۶)

ج: عمومیت دلیل دوم قوامیت «بما انفقوا» به این بیان که هزینه‌های زندگی به صورت عام در طول تاریخ بر عهده مردان بوده است حتی بعد از موج ایجاد شده توسط فمینیسم باز این واقعیت تاریخی عوض نشده است. (قدسی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱)

د: در صورت عدم پذیرش عمومیت دلیل دوم و تأکید بر خاص بودن آن می‌توان گفت که نامعقول نیست خداوند حکیم برای یک حکم کلی (قوامیت مردان بر زنان) دو علت، یکی عام (تفضیل) و یکی خاص (انفاق) ذکر کند. و سپس یکی از فروع آن حکم کلی (فالصالحات ....) را مطرح سازد. (بستان، ۱۳۹۱، ص ۵۰)

ه: جمله «فالصالحات...» و بحث نشوز نیز فرعی از فروعات یک حکم کلی است نه قیدی از یک مطلق (طباطبایی، همان)

نکته مهم در هر دو دیدگاه فوق این است که چون مفهوم قوامیت (در هر سه معنای ذکر شده برای آن یعنی حاکمیت، مدیریت و حمایت) به خودی خود دارای بار ارزشی نیست لذا رعایت تناسب حکم (قوامیت) و علت (تفضیل) اقتضاء می‌کند که فضیلت در این آیه نیز به معنای فضیلت و برتری عنداللهی و کرامات معنوی و رسیدن به حیات طیبه که مسیر آن برای هر دو صنف زنان و مردان بر اساس آیه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (نحل/۹۷)» هموار است، نمی‌باشد. بلکه به معنای برتری‌هایی است که در یک نوع و در میان افراد آن یافت می‌شود و هر توجیهی برای این برتری‌ها ارائه گردد در برتری‌های دو صنف نیز ارائه می‌گردد.

در مقابل دو دیدگاه فوق دیدگاه برخی مستشرقین و نواندیشان مسلمان وجود دارد که به خبری بودن گزاره «الرجال قوامون على النساء» معتقدند و آیه را تحت تأثیر فرهنگ زمانه و امضایی می‌دانند نه تأسیسی؛ که خبر از یک واقعیت تلخ تاریخی در عصر نزول می‌دهد که قابل تخلف‌پذیری، اسقاط یا واگذاری است!

لازم به ذکر است این دیدگاه به دو صورت تبیین شده است که یک صورت آن جای درنگ و تأمل دارد:

۱- دیدگاهی که معتقد به نسخ تمهیدی در آیه است یعنی قرآن در این آیه، فرهنگ مردسالاری را که یک شیوه عقلایی رایج بوده قبول نموده است و براساس آن حکم کرده است تا مقدمه‌ای برای مراحل بعدی حکم و نسخ آن بچیند. مثل مسأله برده‌داری و حجاب و شراب و ربا که در طی مراحل احکام آن‌ها صادر گردید چرا که ظرفیت پذیرش حکم از سوی مردم وجود نداشت (ر.ک، معرفت، ۱۴۲۳ق، ص ۱۵۰-۱۵۱)

۲- دیدگاه برخی مستشرقین مثل یوسف حداد مسیحی، آرگیپ، بروکلیمان، و متأثران از مستشرقین که معارف قرآن را تحت تأثیر فرهنگ زمانه می‌دانند (ر.ک، زمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵-۲۵۵ و رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۹۹). در این دیدگاه به موقتی بودن حکم قوامیت و قبول یک شیوه عقلایی از سوی شارع حکم می‌کنند و معتقدند قبول یک شیوه از سوی شارع به معنی طرد شیوه‌های بدیل نیست.

در نقد این اندیشه باید گفت:

اولاً: کلیت این ادعا که احکام امضایی به طور کلی موقت و متغیرند درست نیست. ثانیاً: در احکام امضایی باید بین شیوه‌ای که فقط سیره موجود را تأیید می‌کند و کاری با



سایر شیوه‌ها ندارد با مواردی که سایر سیره‌ها را هم رد می‌کند فرق گذاشت. آیه مذکور از نوع دوم است.

ثالثاً: احکام امضایی شارع مربوط به جایی است که دلیل عقلایی بر آن باشد که در آیه مذکور معلوم نیست امضاء شارع به این دلیل بوده بلکه احتمال دارد بخاطر سیره موجود در ادیان قبل شارع آن را امضاء فرموده که در این صورت حکمی تأسیسی است نه امضایی. (بستان، ۱۳۸۸، ص ۵۱).

رابعاً: این اندیشه که قرآن به صورت موجب کلیه تحت تأثیر فرهنگ زمانه بوده است، مورد قبول نیست چرا که برخورد قرآن با فرهنگ عرب عصر نزول به سه صورت اتفاق افتاده است؛ قبول برخی عناصر مطابق با عقل و فطرت و ادیان گذشته مثل امانت‌داری و وفای به عهد و...، انکار و رد بسیاری از مؤلفه‌های فرهنگی عرب عصر نزول مثل شرک و کفر و تزیین حقوق زنان و...، و اصلاح برخی عناصر مثل حج. به دلایل سه‌گانه قبل نمی‌توان آیه را متأثر از فرهنگ زمانه دانست. بلکه اندیشه مشهور انشایی بودن حکم آیه مورد قبول است.

### مفهوم‌شناسی واژگان و مدالیل آیه از نظر مفسران

جهت روشن شدن هر چه بهتر بحث و ارتباط آیه با مسأله کرامت زنان ما باید ابتدا سه مفهوم «قوامون» و «فصل» و «انفقوا» را از دیدگاه واژه‌شناسان و مفسرین بررسی نماییم و سپس مدلول سه عبارت «الرجال قوامون علی النساء» و «بما فضل الله بعضهم علی بعض» و «بما انفقوا من اموالهم» را با تکیه به این سه واژه کلیدی به بحث بنشینیم تا پاسخ شبهه مذکور روشن شود. لازم به ذکر است شبهه‌ی مخالفت آیه با کرامت زنان بنابر هر دو نظر فوق که گستره قوامیت را مربوط به درون خانه به تنهایی و یا اعم از درون خانه می‌داند، وارد است.

### واژه قوامون

واژه «قوامون» صیغه مبالغه قائم است از «قام، یقوم، قیاماً» است. ماده قیام در مقابل قعود به معنی برخاستن (نمل/۳۹)، توقف (بقره/۲۰)، ثبوت و دوام (روم/۲۵)، عزم و اراده (مائده/۶)، وقوع امر (روم/۱۲-۱۴)، و مشغول شدن به کاری (مزل/۲۰) است. در آیه شریفه، قوام یعنی قیّم و قائم به امر و سرپرست است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۵۲).

راغب اصفهانی قیام را به سه صورت مطرح می‌کند؛ قیام به شخص که یا با تسخیر است (هود/۱۰۰) و یا با اختیار (زمر/۹)، قیام به یک شیء که به معنای مراعات و حفظ آن است (مائده/۸ و رعد/۳۳) و قیام بر قصد بر چیزی (مائده/۶). ایشان قیام در آیه مذکور را به معنای قیام به شخص آن هم با اختیار می‌داند یعنی مردان با اختیار خویش به امر زنان به پا می‌خیزند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۹۰).

لسان العرب نیز قیام در آیه را به معنای محافظت و اصلاح می‌داند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق،

ج ۱۲، ۴۹۶).

مجمع البحرین نیز واژه قوامون را در آیه شریفه به معنای «قیام الولاة و السیاسة» می‌داند که با دو دلیل موهبتی از سوی خداوند (تفضیل) و کسبی از سوی مردان (انفاق) به دست می‌آید. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۹).

واژه قوامون گاه با حرف جر «باء» به کار می‌رود مثل «كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ»؛ برای خدا به داد برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید (المائدة، ۸) و گاه با حرف جر «علی» مثل آیه مورد بحث در صورت دوم به معنای مراقبت و دوام و ثبات است البته چون صیغه مبالغه است به معنی کمال مراقبت و حفاظت است.

مفسرین نیز در مفهوم واژه قوامون دو نظر ارائه نموده‌اند:

الف: قوام به معنای سلطه، حکومت، ولایت، ریاست، و استحقاق اطاعت است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰۵ و ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۳۴۸ و طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۴)

ب: قوام به معنای کفالت، حمایت، کارگزاری، رسیدگی، نگرهبانی و سرپرستی است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۵۴۶ و فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۲۸ و بلاغی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۰۴)

بنابر دو معنای مذکور برای واژه قوامون در لغت و تفاسیر و با در نظر گرفتن مطالب مذکور در نکته سوم معنای عبارت «الرجال قوامون علی النساء» بدین صورت می‌باشد: کل مردان (به صورت مجموعی نه افرادی) حق یا تکلیف حکومت یا سرپرستی بر کل زنان را در جامعه یا خانواده دارند.

اگر معنای تکلیفی از این عبارت دریافت شود قطعاً به معنای سلب کرامت زنان نخواهد بود و بلکه باری سنگین به دوش مردان است. و اگر معنای حقی از آن دریافت شود باز حقی است که خداوند بر اساس حکمت و عدالت و جهت نظم در امور خانواده یا جامعه به مردان اعطاء فرموده که در مقابل آن حقوقی را نیز اختصاصی به زنان داده است مثل حق مهریه و نفقه. هر پاسخی در حقوق اختصاصی زنان مطرح شود در حقوق مردان نیز همان جاری است بلکه به صورت یک معیار کلی تفاوت حقوقی در عالم لازمه عدالت خداوند است.

### واژه فضل

واژه فضل فعل ماضی از باب تفعیل است. که لغت‌شناسان دو معنا برای آن ذکر کرده‌اند الف: افزونی و بیشتری (ضد نقص و نقیصه) و ب: برتری و والاتری (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۱۰۵ و قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۸۳ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۵۲۴)

راغب اصفهانی فضل را دو نوع می‌داند؛ فضل محمود مثل علم و حلم که بیشتر واژه فضل

در این مورد به کار می‌رود و فضل مذموم مثل زیادی غضب که بیشتر واژه فضول در این مورد به کار می‌رود. ایشان در ادامه زیادی چیزی نسبت به چیز دیگر را به سه صورت می‌داند؛ زیادی از حیث جنس مثل فضل حیوان بر نبات و زیادی از حیث نوع مثل زیادی انسان بر غیرش از حیوانات کما این که در آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (الإسراء، ۷۰)» به همین معناست. و از حیث ذات مثل فضل مردی بر دیگری. راغب در ادامه دو مورد اول را زیادی جوهری می‌داند که برای مفضول امکان به دست آوردن آن زیادی نیست ولی زیادی ذاتی را گاهی عرضی می‌داند که مفضول می‌تواند به آن دست پیدا کند. ایشان فضل در آیه مورد بحث را از نوع سوم می‌داند. و در پایان یک معیار کلی برای شناخت فضل ارائه می‌دهد که هر زیادی که بر اعطاء کننده بخشش آن لازم نیست فضل است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۳۹)

لسات العرب نیز در تعریف فضیلت آن را درجه بالای زیادی می‌داند. (ابن منظور، همان) مفسرین در معنای فضل با تکیه بر معنای لغتی و قرائن موجود در آیه و قرائن خارجیّه باز دو دیدگاه دارند:

الف: به معنای توانمندی بیشتر مردان بر زنان نه فضیلت (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۴۵ و طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۳ و بستان، ۱۳۸۸، ص ۵۲)  
 ب: به معنای برتری تکوینی مردان نسبت به زنان (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰۵ و فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۰۷)

لازم به ذکر است اکثر مفسرین در بیان مصادیق فضل مردان به زیادی تعقل و عزم و حزم و حسن رأی و تدبیر و زیادی قوای جسمی مثل شدت سختی و نیرو و طاقت اشاره نموده‌اند. فخر رازی فضل مردان را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱- صفات حقیقی که خود به خود به دسته علم و قدرت تقسیم می‌شود. و ۲- احکام شرعی مثل تفاوت دیه و ارث و شهادت و احکام نکاح و ... که این تفاوت احکام ریشه در همان صفات حقیقی دارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۷۱).

سید قطب نیز این خصوصیات و برتری‌ها را ریشه در تکوین می‌داند که از سوی خداوند بر اساس مسئولیت‌ها در نهاد مرد و زن نهاده شده است. (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۶۵۱)  
 بنا بر هر دو دیدگاه فوق باز کرامت زنان در این بیان «بما فضل الله بعضهم علی بعض» خدشه‌ای نمی‌خورد به این بیان که:

این آیه همانطور که قبلاً گفتیم در مقام بیان داده‌ها و مسئولیت‌هاست. خداوند به مردان چیزهایی داده است «فضل الله» و چیزهایی درخواست نموده است. «قوامیت و انفاق» و به زنان نیز چیزهایی داده است «بما حفظ الله» و چیزهایی طلب نموده است «قانت بودن و حافظ بودن». نه داده‌های خداوند نشان از کرامت عنداللهی است و نه خواسته‌های او. اصولاً اگر مرد در

مقایسه با زن کرامت ذاتی داشت ذکر ملاک‌های کرامت از سوی خداوند و اولیاء الهی لغو بود! و اصولاً کاربرد کلمه برتری در جایی است که انسان با تلاش خویش چیزی را به دست آورد نه ذاتاً دارا باشد. بنابراین ما یک کرامت ذاتی داریم که در مقایسه یک نوع با نوع دیگر مطرح است مثل کرامت انسان در مقایسه با حیوان که بر اساس آیه شریفه ۷۰ سوره اسراء به انسان داده شده است:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم، و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکبها] برنشانیدیم، و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم، و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم. (الاسراء، ۷۰)

جوادی آملی جلوه‌های این کرامت ذاتی را در علم به اسماء الهی، خلافت، تسخیر آسمانها و زمین برای او و بصیرت بر خویشان می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۷-۲۲۰)

و یک کرامت اکتسابی که با تقوای الهی و بر اساس دو عنصر ایمان و عمل صالح حاصل می‌شود. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»

ای مردم! ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی تردید، خداوند دانای آگاه است. (الحجرات، ۱۳)

در آیه مورد بحث قوامیت با دو دلیل فضل و انفاق همراه گشته است. یکی موهبتی الهی است که طبق بیان فوق فخری در پی ندارد و یکی مسئولیتی اکتسابی و از روی اختیار که هر دو روی هم معیار قوامیت است اما برای اعطاء کرامت به مرد باید مسئولیت نیکو(نساء/۱۹) و پرداخت مهریه از روی طیب خاطر(نساء/۴) و پرداخت کریمانه نفقه صورت گیرد تا به کرامت عنداللهی برسد و متقابلاً اگر زن در مقابل همسرش قانت به معنای صحیح و حافظ ناموس و مال شوهر در غیاب او بود، او نیز به مقام رفیع کرامت عنداللهی می‌رسد.

### واژه انفقوا

واژه انفقوا فعل ماضی از باب انفاق است. در آیه مذکور به جای فعل مضارع از ماضی استفاده شده است علت را ابن عاشور اینگونه بیان می‌فرماید که امر انفاق از گذشته در تمام مجتمعات بشری به دوش مردان بوده است چه انفاق همسران خود و چه دختران خود. (ابن عاشور، ۱۹۹۷م، ج ۳، ص ۳۹)

در اکثر کتب لغت واژه نفق را به معنای خارج شدن و تمام شدن دانسته‌اند. مصطفوی در التحقیق می‌گوید: نفق یعنی انقطاع چیزی و تمام شدن آن. انفق الرجل یعنی فنی زاده (زاد و

توشه‌اش تمام شد). وی انفاق و نفقه را به معنی اعطاء می‌داند که گاه با مال و گاه با غیر مال صورت می‌گیرد و گاه واجب و گاه مستحب. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۲۰۶)

قرشی نیز همین معنا را مطرح می‌کند و از زبان علامه طبرسی وجه تسمیه منافق را بدین جهت می‌داند که منافق از ایمان به سوی کفر خارج می‌شود. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۹۷).  
مفردات نیز نفقه را اسمی برای آن چه انفاق می‌شود می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۱۹)

فیض کاشانی انفاق را در مورد چیزهایی می‌داند که با عقد نکاح به دوش مرد می‌آید مثل مهریه و نفقه. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۰۸).

فخر رازی بر خلاف کثیری از مفسرین که جمله «بما انفقوا» را دلیل دوم قوامیت مردان گرفته‌اند، این جمله را دلیل دوم برتری مردان می‌داند و دلیل اول آن را تفاوت در صفات حقیقی مثل زیادی علم و قدرت و تفاوت در احکام شرعی مثل ارث و... مطرح می‌کند. اما متعلق انفاق را مثل فیض کاشانی شامل مهریه و نفقه می‌گیرد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۷۱)  
اکثر مفسرین انفاق را علت دوم قوامیت مردان می‌دانند نه حکمت حکم و یا علت فضل مردان آن گونه که فخر رازی گفت. بنابر این همانگونه که قرطبی گفته است هرگاه مرد نتواند یا نخواهد نفقه زن را بپردازد برای وی قوامیتی نخواهد بود و برای همسر او حق فسخ عقد نکاح خواهد بود. (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۶۹)

روشن است عبارت «بما انفقوا...» تکلیفی است از سوی خداوند که اگر به درستی انجام گیرد، یک عمل صالح و کرامت اکتسابی خواهد بود که می‌تواند به کرامت عندالهی متصل شود و مقام قرب الاهی را به مرد بدهد. تکلیف انفاق در دیدگاه حقوقی قرآن و بر اساس حکمت الاهی و وسعت زنان بر دوش آن‌ها نهاده نشده است. سلب یک تکلیف از گروهی و اعطاء آن بر اساس توانایی‌ها است که شرط عام تکلیف است. قطعاً زنانی در جامعه بشری پیدا می‌شوند که یا در امر نفقه کمک‌کار مردند و یا به دلایلی این مسئولیت را به تنهایی به دوش گرفته‌اند که اجر الاهی را نیز خواهند گرفت اما نه سلب این مسئولیت از زنان نشان از سلب کرامت آن‌هاست و نه اعطاء آن به مردان نشان از کرامت عندالهی مردان تا شبهه شود چرا اسلام کرامت زنان را سلب نموده است چرا که زنان نیز مسئولیت‌هایی متناسب با استعدادهای خود بر دوش دارند - مثل قنوت و حفظ که در آیه مورد بحث مطرح است - و این مسئولیت‌ها به تنهایی نشان از کرامت عندالهی نیست.

## نتیجه‌گیری

- ۱- بسیاری از شبهات وارد شده بر قرآن ریشه در نگاه یک‌سویه و غیر سیستماتیک به آیات قرآن و غفلت از آیات هم‌موضوع است. که از جمله آسیب‌های تفسیر موضوعی قرآن کریم به حساب می‌آید.
- ۲- از نگاه قرآن زنان و مردان دارای تفاوت‌های تکوینی و طبیعی و نیز تفاوت‌های تکلیفی و حقوقی هستند هر چند در کسب مراتب انسانی و برخی امور نیز دارای تساوی می‌باشند.
- ۳- در نگاه قرآن، انسان -چه زن و چه مرد- دارای کرامت ذاتی و عنداللهی است که لطف خاص خداوند به انسان بوده است و نیز دارای کرامت اکتسابی که در پرتو ایمان و عمل صالح مؤمنانه حاصل می‌شود و زن و مرد هر دو امکان دستیابی به این مرتبه از کرامت را دارا هستند.
- ۴- در نگاه آیات و روایات حفظ کرامت از اوجب واجبات است و هیچ کس -نه خود انسان و نه دیگران- حق سلب آن را ندارد.
- ۵- فضای کلی آیه مورد بحث فضای داده‌ها و مسئولیت‌هاست. فضای یک جامعه یا خانواده قرآنی (براساس دو دیدگاه موجود در آیه) است که نقش‌ها به درستی تنظیم شده است و مسئولیت‌ها نیز به روشنی بر اساس استعدادها بیان گردیده است.
- ۶- در مورد آیه مورد بحث اقوال و انظار گوناگونی از سوی مفسرین مطرح شده است برخی به خبری بودن صدر آیه و برخی به انشایی بودن آن قائلند، برخی فضای کلی آیه را خاص مسائل درون خانه می‌دانند و برخی عام از خانه و جامعه، برخی بیان حقی از سوی خداوند و برخی بیان یک تکلیف و برخی هردو را مطرح می‌سازند.
- ۷- دیدگاه انشایی مورد قبول اکثر مفسرین است و دیدگاه خبری و متأثر بودن قرآن از فرهنگ زمانه مردود و دیدگاه نسخ تمهیدی مورد ایراد.
- ۸- پس از بررسی معنای لغوی سه واژه کلیدی «قوامون» و «فضّل» و «انفقوا» و بررسی مدلول جملاتی که این سه واژه در آن به کار رفته است به این نتیجه رسیدیم که صدر آیه شریفه ۳۴ سوره نساء به معنای سلب کرامت زنان نیست و شبهه مطرح شده در اول بحث صحیح نمی‌باشد.

## فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱ج
- ۳- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۵، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ۴- ابن شعبه الحرّانی، ابو محمد الحسن بن علی بن الحسین، ۱۳۷۳، تحف العقول عن آل الرسول، ترجمه و تصحیح آیت الله کمرهای و علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات کتابچی، ۵ج
- ۵- ابن عاشور، محمد بن طاهر، ۱۹۹۷م، التحریر و التنویر، ج ۳، تونس، نشر دار مصر.
- ۶- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، ج ۱۲، بیروت، دار صادر، ۳ج
- ۷- اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، البحر المحیط فی التفسیر، ج ۳، بیروت، دارالفکر.
- ۸- برنجکار، رضا، و خدایاری، علی، ۱۳۹۰، انسان شناسی اسلامی، قم، نشر معارف، ۱ج
- ۹- بستان، حسین، ۱۳۹۱، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۳ج
- ۱۰- بلاغی نجفی، محمدجواد، ۱۴۲۰ق، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۲، قم، بنیاد بعثت، ۱ج
- ۱۱- جعفری، محمد تقی، ۱۳۸۱، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۱، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۵ج
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، زن در آئینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، ۱ج
- ۱۳- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، تسنیم، ج ۱۸، قم، نشر اسراء، ۳ج
- ۱۴- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، تفسیر انسان به انسان، قم، نشر اسراء، ۳ج
- ۱۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، بیروت، دارالعلم، ۱ج
- ۱۶- رشید رضا، محمد، ۱۴۲۷، المنار، بیروت، دارالفکر، ۴ج
- ۱۷- رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۹۰، منطق تفسیر قرآن، ج ۲، قم، نشر جامعه المصطفی، ۴ج
- ۱۸- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، منطق تفسیر قرآن، ج ۴، قم، نشر جامعه المصطفی، ۱ج
- ۱۹- رضوانی، علی اصغر، ۱۳۸۶، سلفی گری (وهابیت) و پاسخ به شبهات، انتشارات مسجد مقدس جمکران، قم، ۳ج.
- ۲۰- زمانی، محمدحسن، ۱۳۸۵، مستشرقان و قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱ج
- ۲۱- زمخشری، محمود، ۱۴۱۹ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۱، بیروت، دارالکتب العربی، ۳ج
- ۲۲- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۳، منشور جاوید، موسسه امام صادق علیه السلام، قم، ۱ج.
- ۲۳- سید بن قطب، ابن ابراهیم شاذلی، ۱۴۱۲ق، فی ظلال القرآن، ج ۲، بیروت، دارالشروق، ۱۷ج

- ۲۴- شبر، سید عبدالله، ۱۴۱۲ق، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، بیروت، دارالبلاغه، چ ۱
- ۲۵- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج ۴، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چ ۵
- ۲۶- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چ ۳.
- ۲۷- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، جوامع الجامع، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران، چ ۳
- ۲۸- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، مجمع البحرين، ج ۳، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چ ۳
- ۲۹- فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، ج ۱۰، بیروت، دار احیاء تراث، چ ۳
- ۳۰- فضل الله، سید محمد حسین، ۱۴۰۷ق، تفسیر من وحی القرآن، ج ۷، بیروت، دارالملاک، چ ۲
- ۳۱- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸ق، الاصفی فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱
- ۳۲- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۵ق، الصافی فی تفسیرالقرآن، ج ۳، تهران، انتشارات الصدر، چ ۲
- ۳۳- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، قاموس قرآن، ج ۶، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۶
- ۳۴- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، الجامع لاحکام القرآن، ج ۵، تهران، نشر ناصر خسرو، چ ۱
- ۳۵- قدسی، احمد، ۱۳۸۹، نگاهی به آیه ۳۴ سوره نساء و مسأله قومیت مردان بر زنان، فصلنامه تخصصی طهوراء، سال ۳، ش ۵، ص ۱۲۱
- ۳۶- گلیایگانی، محمدرضا، ۱۴۱۳ق، کتاب القضاء، تقریر سید علی حسینی میلانی، ج ۱، قم، نشر دارالقرآن، چ ۱
- ۳۷- لیثی واحدی، علی بن محمد، ۱۳۷۶، عیون الحکم و المواعظ، قم، دارالحدیث، چ ۱
- ۳۸- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۹، تهران، نشر کتاب.
- ۳۹- معرفت، محمدهادی، ۱۴۲۳ق، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم، مؤسسه التمهید، چ ۱
- ۴۰- مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، تفسیر الکاشف، ج ۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۱
- ۴۱- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، ج ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۱



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



## Check moral doubt the dignity of women at the top of verse 34 of Surah Nisa Disclaimer

*Sayyed Ahmad Hashemi Aliabadi*

### **Abstract**

Ethical-legal system of Islam and the differences between men and women joined in the Qur'an, and is one of the most challenging issues. According to verse 34 of Surah Nisa macro management of life because of the issue of equality of men (us Fazlullah) and the responsibility to pay alimony from him to her (and us Anfqva), the man lay. It doubts and questions about the guardian of men and women has lead Qantyt. Including raised doubts that this verse is denied the dignity of women and a women's humiliation. In this study, based on verses of the Qur'an, opinions and philologists and commentators with a library of content analysis, to examine the extent signified verse guardian of men and because they detail and talk about it with the dignity of women sitting and we rejected the imported doubt.

### **Keywords**

guardian, dignity, the dignity of the human, men, women, grace, alimony, family

## **Relationship between Dimensions of Patience and Psychological Well-Being**

*Zahra Marhemati  
Fafideh Yousefi*

### **Abstract**

The aim of present study was to investigate the relationships between dimensions of patience and psychological well-being. The sample of the study included 202 students of Shiraz Medical Sciences University selected by random multi-stage cluster sampling. The study instruments were Patience scale (Khormaei & et al., 2013) and psychological well-being questionnaire (Ryff, 1995). The validity and reliability of used tools were at a satisfactory level for use in an Iranian context. Data analysis was done using multiple regression analysis (enter method). The results showed that the patience, satisfaction and stamina, to be positive and significant relationship with the total score of well-being. And those who have more patience, self-acceptance, positive relations with others, autonomy, meaningful life, personal growth, environmental mastery and psychological well-being is a student living environment. Therefore it can be concluded that people's patience increase with their psychological well-being. According to the results, it is recommended to patience by training young people for a better life and be more satisfying action.

### **Keywords**

Patience, Psychological well-being, university students.

# **Acceptance of Civil liability in Environmental Ethics; In Order to Protect the Environment**

*Naser Ghasemi*

*Flora Heidari*

## **Abstract**

Environment will change day by day which as we know are due to human interferences. Destruction of natural resources and decreasing national wealth in country is due to population increase that has created numerous difficulties for social life and imposed adverse impacts on the environment and its associated problems of limitation of primary resources, what is needed are guidelines on management that include of spreading the culture of environmental ethics. Therefore, techniques and methods of environmental sciences were developed. One of these popular methods is to combine environmental ethics and civil liability in order to compensate environmental damages. Meanwhile, it is considered as a new instrument for the environment, which acts to prevent damages and will prevent damages in the future as well. On the other hand, acceptance of civil liability in environmental ethics can aim at protection and development of the environment and present a new framework for solving the environmental crises. This research, describes the environmental ethics with together civil liability, Proposes a new process for protecting of environment.

## **Keywords**

ethics, environmental ethics, protection, damage, civil liability.

## **Design curriculum of religious and moral education for the junior high school students, based on a hybrid approach of reason and faith from the perspective of the Holy Quran**

*Ahmad Abdolhoseini*

*Ezzatollah Naderi*

*Maryam Seif Naraghi*

### **Abstract**

The aim of this study is to design a religious and moral education curriculum for the junior high school students, based on a hybrid approach of reason and faith at the Holy Quran. The research method is descriptive, in which after explaining the main components of the Qur'an approach about the relationship between reason and faith, the main elements of the religious and moral education curriculum have been identified, according to the programming model of Taylor. The results showed that how the objectives, content, teaching and evaluating methods of religious and moral education curriculum should be determined according to the holistic approach of the Qur'an. Finally, according to the findings, recommendations were provided to the authorities and school principals to improve the performance of religious and moral education of secondary schools.

### **Keywords**

the Quran, the religious and moral education, the hybrid approach of reason and faith, the junior high school first period



## **Re-Considering the System of Administrative Ethics with an Emphasis on Emmanuel Levinas's Other- Oriented Ethics**

*Sayad Mansoor*

### **Abstract**

From a phenomenological point of view, Levinas holds that the Other is the core to actualise all human relations. To him, there might be, so to say, a possibility of encounter in the realm of spatio-temporality; the Other is prior both axiologically and constitutively to every I. In this way, one cannot confine the Other to the I's totality of selfishness because without *caring for* the condition of constitution, the constituted lacks its existential, and epistemic origin. It lies certainly on the account that one can expose organisational and administrative systems (as a wide network of inter-personal relations) to serious phenomenological scrutiny. While re-cognising the continuous expansions of inter/inner organisational networks, a new multitude in reciprocal relations and demands has emerged which stands in need of its own regulations and ethical codes. These outputs pave the way for respecting clients' and clerks' rights, while accomplishing the organisation's ends. Therefore, the authors' main objective is necessarily to re-assess and re-consider the bureaucratic systems implemented in undeveloped, or developing countries; an objective which justifies our proceeding from doing phenomenology upon the extant inefficient system of administration in the globe. If admitted, the objective can extend itself toward becoming an efficient cultural innovation through its philosophical foundation-making.

This article scrutinises the possibility of a more ethical encounter with the inferior and clients (as ends in themselves) by adopting Levinas's ethical approach. The raised theory has potentiality to effectively bestow centrality upon clients as the Others so additionally to observe the two parties' interests in organisational-administrative relations.

### **Keywords**

Bureaucracy, Emmanuel Levinas, Ethical Responsibility, the Other, Teleology

## **An investigation of the history of Persian words in the quran**

*Sayyed Mohammad Reza Hossini*

### **Abstract**

The notion of the superiority of the Arabic language over other languages is stated by statements such as Arabic language is the highest language and the most developed one.

These notions have brought about controversies and challenges and have given rise to several views. Those who believe that there are non-arabic ideas raise questions against those who believe that is no non-Arabic word in the Quran. Each one of these groups present their own reasons and arguments. The present study attempts to bring a compromise between those verses in the Quran which emphasize its being Arabic and the existence of non-Arabic words in the Quran. It attempts to answer these questions: Are there non-Arabic words in the Quran?

Does the existence of non-Arabic words reject the fact that the Quran is Arabic? Have these non-Arabic words entered the Arabic language and then they have entered the Quran? This study attempts to state that both of these notions.

### **Key words**

History, Language, Persian, Arabic words, and the Quran.

## **Culture building of the Quran on the prevention of sexual deviation**

*Hamzeh Haji*

### **Abstract**

The holy Quran, the last and comprehensive divine book, is endowed with cultural capabilities and capacities in different fields including the prevention of moral vices in order to bring discipline to individual and society. One of the challenging moral vices whose spread and prevalence function as important cause of every society's collapse and ruin is sexual deviation, in that the Quran attempted to prevent it from happening with a preventive approach, as well as utilizing special scrutiny and investigation, due to its physical and psychological impacts the deviations create. The aim of this research is to explore and analyze how the Quran builds culture in line with the prevention of sexual deviation. An exploration into verses relating to sexual problem led us to conclude that the Holy Quran built a culture in order to prevent various sexual deviations by means of different ways including encouraging and persuading people to engage in decent conduct and behavior, introducing good patterns, explaining fines and cautionary tales, respecting values and virtuous people, condemning anti-values and anomalies, as well as utilizing conventions and public thoughts.

### **Keywords**

*the Quran, culture building, sexual deviation, sexual anomaly, chastity, prevention*

# **The impact of a mediator variable (ethical climate) on the relationship between ethical leadership with innovation, and ethical behavior of employees of the Melli Bank of Mashhad**

*Mohammad Reza Abbaszadeh  
Mahdi Salehi*

## **Abstract**

This research with the introduction of concepts such as ethical leadership, ethical climate, ethical behavior, creativity and innovation, study the relationship between these concepts and how to influence them. The main issue of this study, the influence of the ethical leadership on innovation and ethical behavior is with the use of a mediator. The purpose of this research is application and the method of data collection is like Survey-descriptive research. Target population was employees of the National Bank of Mashhad and used data collected from 186 employees of the National Bank and to analyze the findings and confirm the pattern of research is used of structural equations modeling. The result of research indicate that the ethical leadership has a significant and positive influence on innovation and ethical behavior. The research results suggest that although ethical leadership is effective on ethical behavior but the severity of this impact through ethical climate is higher. In addition, The ethical leadership is effective on innovation but the severity of the impact has not increased through creativity but has increased through ethical climate.

## **Keywords**

ethical leadership, ethical climate, Ethical behavior, creativity, innovation

## **Moral Contingents theory in the Mystic thought context: An analytic study**

*Alireza Aram*

### **Abstract**

According to a famous interpretation, Allameh Tabatabaei considers ethics as a contingent conception which origins from “active human faculty” for designing plans, taking tools and reaching the vital life purposes. Now, we want to know that: if we turn back to mystic context and take its themes as a viewpoint, is “moral contingents” theory can be matched with the other parts of Tabatabaei’s thought?

In short, by using the ethical- mystic terminology, we can confirm positive option and conclude that:

A) Tabatabaei has the natural realist view- at his first step- and takes the non-natural realist view in continue.

B) Ethical judgments can be recognized with human intellect, which is sized in rank of existence.

C) He walks with virtue ethics and tends to it.

D) There is a clear line which divides ethical action from non-ethical one; human being is depended on God, and the moral agent must respect to this line.

### **Key words**

contingent conception, divine guidance, imagination, determined action effects

## **Ethical Research**

*The Quarterly Journal,*

*Vol. 6, No.2, Winter 2016/No: 22/ISSN: 2363-3279*

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

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

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

---

### **Board of Writers**

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

---

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

**Editor:** *Zeinab Salehi*

**Translator:** *Print Ehsan*

**Administrative Assistant and Typesetting:** *Mohammad Ehsani*

---

### **Note**

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

---

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

**Tel:** *0098-25-32103360*

**Fax:** *0098-25-32103360*

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

---

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