



فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی
پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

سال دوازدهم • شماره دوم • پیاپی ۲۵ • زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

مدیر مسئول: مرتضی واعظ جوادی

سر دبیر: مسعود آذربایجانی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیأت تحریریه:

احمد دیلمی (دانشیار دانشگاه قم)

امیر خواص (دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع))

حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه باقر العلوم (ع))

علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

محمد فنایی اشکوری (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع))

محمد محمدرضایی (استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی)

مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیانی معارج)

مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

نشریه اخلاقی و حیانی بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۱۹۰۵۲ مورخه ۱۳۹۴/۰۲/۰۷ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
موفق به کسب رتبه علمی - پژوهشی شده بود و مطابق آیین نامه جدید، در آخرین ارزیابی، سال ۱۴۰۰، حائز رتبه «ب» شده است.

این فصلنامه در پایگاه معتبر جهانی (Philosopher's Index)،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC)، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)،

بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)، پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)

و سامانه نشریات پژوهشگاه معارج (Ethics.isramags.ir) نمایه می‌شود.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

نشانی: قم، ۷۵ متری عمار یاسر، ۳۰ متری شهید قدوسی، بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء، مدیریت نشریات.

صندوق پستی: ۱۳۵۱ - ۳۷۱۹۵ - تلفن: ۳۷۱۸۹۲۳۱ - ۰۲۵ - دورنگار: ۳۷۱۸۹۲۳۱ - ۰۲۵

آدرس سایت: Ethics.isramags.ir پست الکترونیکی: israethics@gmail.com

شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی از مقالاتی که در زمینه‌های اخلاق و حیانی (در ادیان ابراهیمی)، فلسفه اخلاق، اخلاق توصیفی، کاربردی، تطبیقی، چالش‌های اخلاقی جدید و تربیت اخلاقی تحقیق و تألیف شده‌اند، استقبال می‌کند. بایسته است در مقالات ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر مراعات گردد:

۱. مقالات نباید پیش‌تر چاپ شده یا برای چاپ به جایی ارسال شده باشد.
 ۲. حجم مقالات، نباید کم‌تر از ۳۰۰۰ کلمه و بیش از ۶۵۰۰ کلمه باشد.
 ۳. مقالات ارسالی باید دربردارنده بخش‌های زیر باشد:
الف. صفحه نخست: عنوان مقاله، چکیده فارسی (حداکثر در ۲۵۰ کلمه)، و کلیدواژه‌ها.
ب. مقدمه، محتوا، نتیجه‌گیری و در پایان، فهرست منابع.
 ۴. پانوشته‌های توضیحی و معادل‌های لاتین اصطلاحات خاص، در پایین صفحه و با شماره‌گذاری مستقل ذکر شود.
 ۵. ارجاعات، باید به شیوه درون‌متنی باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.
الف. شیوه مشخصات منبع در متن مقاله: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: جلد / صفحه)
ب. شیوه و ترتیب مشخصات کتاب‌ها و مقالات در فهرست منابع:
کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب)، عنوان کتاب، مترجم در صورت ترجمه، نام ناشر، محل نشر، نوبت انتشار.
مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار مقاله یا نشریه)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام نشریه، دوره انتشار، شماره انتشار، صفحات.
- نکته ۱؛ چنانچه از یک نویسنده در یک سال بیش از یک اثر مورد ارجاع قرار گرفته است با حروف الف باء مشخص و تفکیک شوند: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار [الف، ب، ج و...]: جلد / صفحه).
- نکته ۲؛ درباره «ر.ک»: اگر از محتوای منابع برای تهیه مقاله استفاده شده است، «ر.ک» از ارجاع درون متن باید حذف شود. اما اگر نویسنده فقط برای آشنایی و اطلاع خواننده از آن استفاده کرده و محتوای منابع آن در متن نیامده است، باید اطلاعات کتاب‌شناختی کامل در پانویس (پاورقی) بیاید و از بخش منابع پایانی مقاله هم حذف شود.
۶. برای ذکر متن آیات قرآن کریم و روایات، از نرم‌افزارهای معتبر استفاده شود.
 ۷. مقالات برگرفته از پایان‌نامه‌ها، همراه با نام و تأیید استاد راهنما باشد.
 ۸. چاپ مقالات، مشروط به رعایت نکات فوق و تأیید هیأت تحریریه و داوران نشریه است.
 ۹. فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی، آزاد است.
 ۱۰. ارسال مقاله به فصلنامه اخلاق و حیانی تنها از طریق مراجعه به سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به نشانی Ethics.Isramags.Ir امکان‌پذیر خواهد بود.
- یادآوری ۱: ترتیب چینش مقالات براساس میزان ارتباط با موضوع اصلی نشریه، «اخلاق و حیانی» است.
- یادآوری ۲: در همه مقاله‌ها نویسنده اول، نویسنده مسئول شناخته شده و چنانچه مقاله‌ای دارای نویسندگان مسئول باشد در پانوشته مشخص می‌شود.

فهرست

بررسی و نقد شبکه معنایی مفاهیم دینی - اخلاقی قرآن از دیدگاه ایزوتسو/۵

سید محمد اکبریان

نتیجه‌گرایی در اخلاق از منظر تعالیم اسلامی/۳۳

مهرداد ندیمی

جهانگیر مسعودی

تحقق قانون طلایی اخلاق؛ بررسی موانع و راهکارهای گرایشی/۶۱

سیده‌های سهرابی

رحیم دهقان

ادله اخلاقی نظریه تشریک اذن ولی و رضایت باکره رشیده با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی/۹۱

احسان ابراهیمی

نرجس السادات محسنی

مقدمه‌ای برای تدوین الگوی تربیت فضیلت‌مندانه بر مبنای سند تحول بنیادین آموزش و پرورش/۱۲۷

سلیمان موحدی راد

محمد رضا سرمدی

مهران فرج‌اللهی

اخلاق حرفه‌ای بازجو/۱۵۵

محمود یوسف‌وند

محمد مهدی یوسف‌وند

المستخلصات/۱۸۷

193/Abstracts

بررسی و نقد شبکه معنایی مفاهیم دینی - اخلاقی قرآن از دیدگاه ایزوتسو

سید محمد اکبریان*

چکیده

تمایز میان مفاهیم اعتقادی و دینی با مفاهیم اخلاقی در میان اندیشمندان مسلمان مسئله‌ای بدیهی به نظر می‌رسد؛ اما ایزوتسو با طرح نظریه شبکه معنایی مفاهیم دینی و اعتقادی این مسئله را با چالش مواجه کرده است. در این شبکه معنایی، مفاهیم دینی و اعتقادی با مفاهیم اخلاقی یکسان و در یک شبکه قرار دارند و گاهی نیز با یکدیگر مترادف شده‌اند. مفاهیم اخلاقی در این شبکه بر اساس تضاد بنیادین میان کفر و ایمان به دو طبقه کلی تقسیم شده‌اند و بر طبق آنها تمام انسان‌ها در آیات قرآن بر اساس تقسیم به دو گروه مومن و کافر، از هیچ صفت اخلاقی مشترک برخوردار نیستند. اولین انتقاد بر این نوع شبکه بندی، وجود انسان مسلمان به عنوان حد وسط است که از هر دو نوع فضایل اخلاقی نیک و بد برخوردار است. دیدگاه ایزوتسو اگر چه با ادعای انحصار به بافت درونی قرآن طرح شده، اما این ادعا با عبارات دیگر او و آیات دیگر و روایات دینی سازگار نیست و بر خلاف دیدگاه مشهور اندیشمندان اسلامی است که آن نیز مستند به بافت درونی متون دینی و از جمله قرآن است. مطابق با همین انتقادات رویکرد او در مورد صفت حلم و جاهلیت نیز با اشکالات متعدد مواجه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: شبکه معنایی، مفاهیم اخلاقی، مفاهیم دینی، طبقه بندی.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (m.akbarian@isca.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۶).

مقدمه

رابطه مفاهیم دینی و اخلاقی در واقع به رابطه دین و اخلاق باز می‌گردد. این باور در میان اغلب اندیشمندان که به موضوع دین و اخلاق پرداخته‌اند، امری پذیرفته و قطعی است که دین و اخلاق دو علم مستقل از یکدیگراند که می‌توانند با هم ارتباط داشته یا نداشته باشند. استقلال و تمایز مفاهیم دینی و اخلاقی از یکدیگر نیز به تبع آن امری روشن و پذیرفته است. اندیشمندان دینی نیز که معتقد به رابطه دین و اخلاق هستند، آن دو علم را یک علم ندانسته و مفاهیم آنها را یکسان یا در یک شبکه قرار نداده‌اند؛ بلکه آنها را در عین استقلال و تمایز از یکدیگر با هم مرتبط دانسته و رابطه آنها را نیز اغلب، از نوع رابطه اعم و اخص دانسته‌اند که دین مفهوم عام و اخلاق اخص از آن است. در واقع دین یک مجموعه‌ای است که شامل اخلاق نیز می‌شود؛ بنابراین مفاهیم اخلاقی زیر مجموعه مفاهیم دینی خواهند بود؛ اما نه آنکه آن دو یکی و همانند هم شمرده شوند. این موضوع در تعریف آنها از دین نیز کاملاً نمایان است.

تعریفی از دین که آثار اندیشمندان مسلمان با نگاه به دین اسلام نیز مورد تأیید و تأکید قرار گرفته، آن تعریفی از دین است که برخوردار از عناصر و مولفه‌های سه گانه عقاید، اخلاق و فقه است؛ مانند تعریف ارائه شده از علامه طباطبایی که دین را يك سلسله عقاید و دستورهای عملی و اخلاقی دانسته که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. (طباطبایی: ۳۱/۱۳۸۷) جوادی آملی نیز بیان کرده که دین، مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها است. (جوادی آملی: ۹۳/۱۳۷۲) در برخی از منابع غربی نیز اشاره شده که ممکن است دین‌ها بسیار متنوع و مختلف باشند؛ طبیعی، فراطبیعی،

توحیدی، چند خدایی، آنیمیزی و...؛ اما از هر نوع دینی که باشند، شامل مجموعه‌ای از باورها، اعمال و آداب و رسوم هستند. (Hood: 2009/7) در تعریف جامعه‌شناسانه پارسونز از دین نیز آمده است: «دین، مجموعه‌ای از باورها، اعمال، شعائر و نهادهای دینی که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده‌اند. (Hick: 1393/2)

علی رغم روشنی این موضوع در میان دین‌شناسان، ایزوتسو در کتاب مفاهیم اخلاقی و دینی در قرآن به طرح نظریه‌ای می‌پردازد که در نهایت مفاهیم دینی و اخلاقی در قرآن را در یک شبکه و طبقه قرار داده و همانند یکدیگر دانسته است. این عقیده عملاً تمایز این مفاهیم از یکدیگر را به چالش می‌کشد. او معتقد است که مفاهیم دینی مانند ایمان در قرآن در همان شبکه و طبقه قرار دارد که مفاهیم اخلاقی مانند عمل صالح، احسان، فسق، ذنب و سوء قرار دارند. در برخی موارد نیز به ترادف برخی مفاهیم اخلاقی و دینی حکم کرده است.

البته ممکن است مقصود ایزوتسو از مفاهیم دینی که آنها را همانند مفاهیم اخلاقی دانسته، مفاهیم اعتقادی باشد؛ زیرا تأکید او در مفاهیم دینی بیشتر بر مفهوم ایمان و کفر است و این دو مفهوم در منابع و آثار اندیشمندان دینی به عنوان مفاهیم اعتقادی شناخته می‌شود. در این فرض نیز استقلال این دو نوع مفاهیم در نزد اندیشمندان به رسمیت شناخته شده است؛ با این تفاوت که در اینجا با رابطه دو نوع مفهوم متمایز و مستقل که هر دو زیر مجموعه مفاهیم دینی و قسیم یکدیگراند مواجه‌ایم که رابطه آنها با یکدیگر تبیین خواهد بود.

مفاهیم اخلاقی و دینی

کلمات بسیاری در قرآن وجود دارد که به عنوان مفهوم اخلاقی شناخته می‌شوند. این

کلمات یا بیان کننده فضیلت و مفهوم اخلاقی خوب یا بیان کننده مفهوم اخلاقی بد و رذیلت شناخته می‌شوند. کلماتی مانند خیر، صالح، احسان، معروف به معنای خوبی و بر فضیلت دلالت دارند. نیز کلماتی مانند عدالت، صبر، وفا، حلم، صدق، انفاق، تقوی، جود، عفت بر مصادیق خوبی اشاره می‌کنند. هم چنین مفاهیم مانند شرّ، سیئه و سوء، فسق، فساد، اثم، ذنب و منکر به معنای بدی و بر رذیلت دلالت می‌کنند و واژه‌هایی مانند حسد، دروغ، ریا، خیانت، کبر، حرص، بخل، تهمت و غیبت، مصادیق بدی و رذیلت‌اند.

از سوی دیگر مفاهیم دیگری در قرآن داریم که در آثار اندیشمندان مسلمان به عنوان مفاهیم اعتقادی یا دینی شناخته می‌شوند، مانند اسلام، ایمان، توحید، کفر، شرک، عصمت، شفاعت، احباط و تکفیر. حال پرسش آن است که رابطه این مفاهیم در آیات قرآن چگونه است؟ آیا مفاهیم اخلاقی مذکور با مفاهیم اعتقادی و دینی دو دسته جدا و متمایز از هم هستند، یا این دو گروه اصولاً یکی شمرده می‌شوند، یا باید یکی به شمار آیند؟ در صورتی که متمایز با هم باشند، چه رابطه‌ای میان آنها است؟

ایزوتسو در کتاب مفاهیم اخلاقی و دینی در قرآن دیدگاه خاصی از ارتباط میان این مفاهیم ارائه داده که پیش از این در آثار دیگران، حتی اندیشمندان مسلمان و مفسران وجود نداشته است. این دیدگاه او در واقع از چند ادعا و یا نظریه تشکیل شده که گرچه مستقل از یکدیگر به نظر می‌رسند؛ اما همگی در ارتباط با یکدیگراند.

برخ از مدعیات، مربوط به مفهوم خاص اخلاقی می‌شود و برخی دیگر به صورت کلی و شامل همه یا اغلب مفاهیم دینی و اخلاقی می‌شود.

انحصار به بافت درونی قرآن

ایزوتسو در ابتدای اثر و طرح نظریه خود بر این نکته تأکید دارد که بررسی او از این موضوع، متفاوت از آثار مشابه بوده و صرفاً بر بافت درونی متن قرآن در این تحقیقات تکیه دارد و می‌خواهد کاری کند که قرآن به زبان خود سخن گوید و خود قرآن مفاهیم خود را تفسیر و تعبیر کند. (ایزوتسو: ۸/۱۳۷۸) بر اساس همین رویکرد در بررسی واژه‌ای مانند کلمه «فسق» بیان داشته که اگر چه در آثار کلامی و تفسیری، متفاوت از کفر است؛ اما این واژه در زمان نزول قرآن معنای فنی مورد استفاده در علم کلام را نداشته است. (همان: ۳۱۴) او معتقد است که بر اساس قرآن فاسق مترادف با کافر است و آیه ۹۹ سوره بقره «وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ» را شاهد بر آن ذکر می‌کند. (همان: ۳۱۶) آیات دیگری که در ادامه بحث بیان می‌شود، شواهد دیگری بر تلاش ایزوتسو در بهره‌گیری از آیات برای بیان عقیده خود است.

تأکید او بر بافت درونی قرآن در شناخت مفاهیم اخلاقی و دینی، روش او را در بررسی این مفاهیم و ارائه دیدگاه خاص در این زمینه نیز تحت تأثیر قرار داده است.

تفاوت روشی

ایزوتسو در این کتاب برای فهم معنای مفاهیم اخلاقی در قرآن از نظریه معناشناختی شبکه‌ای بهره می‌گیرد که بر اساس آن معنای هر واژه با توجه به جایگاه آن در شبکه قابل درک است که این امر مستلزم آگاهی از روابطی است که آن واژه با واژه‌های دیگر در همان حوزه و دیگر حوزه‌ها دارد. او به جای ریشه‌یابی کلمات و مفاهیم اخلاقی در کتاب‌های لغت یا عوامل و زمینه خارج متنی، بر شناخت آنها از درون آیات قرآن و روابط واژه‌ها و مفاهیم در خود قرآن تأکید دارد که هر یک از مفاهیم با

کمک واژه‌های متضاد و مترادف توضیح داده می‌شوند. این روش فهم معانی الفاظ و واژه‌ها، شباهت با روشی دارد که علامه طباطبایی در تفسیر آیات قرآن از آن بهره می‌گیرد که تفسیر آیات قرآن از درون قرآن و از طریق آیات دیگر است. با این تفاوت که ایزوتسو به واژه‌ها و مفاهیم سر و کار دارد و روش تفسیری علامه طباطبایی ناظر به فهم معنای آیات (گزاره‌ها) است.

تأکید بر بافت درونی قرآن، تنها دلیل تفاوت روشی ایزوتسو با دیگران نیست؛ بلکه آن‌گونه که خود نیز اذعان دارد، در بررسی مفاهیم اخلاقی و دینی در قرآن، تحت تأثیر اندیشمندان غربی نیز قرار دارد. او در روش معناشناختی خود از روش هم‌زمانی سوسور بهره می‌گیرد که بر اساس معیارهایی همچون روابط هم‌نشینی، جانشینی، تضاد، ترادف، بافت کلام، مشتقات واژه در قرآن و...، وجوه معانی هر واژه در کاربرد قرآنی را از آن استخراج کرده و به تجزیه و تحلیل برخی از مهمترین مفاهیم اخلاقی قرآن پرداخته است. او هم‌چنین از تأثیرپذیری خود از مکتب قوم-مردم شناختی اشاره کرده و به تلفیق نظریه خود از دو دیدگاه وایسگربر و ساپیر اذعان دارد. (همان: ۱۴) بر اساس این مکتب، امکان مطالعه زبان فارغ از مطالعه زندگی یک قوم وجود ندارد و دنیا از نگاه هر ملّتی با نگاه ملّت دیگر متفاوت است. تأثیر این روش در بررسی از برخی مفاهیم مانند حلم و جاهلیت خود را نشان می‌دهد.

شبکه واحد مفاهیم دینی و اخلاقی

از دیدگاه ایزوتسو در آیات قرآن، مفاهیم دینی با مفاهیم اخلاقی در یک شبکه و طبقه قرار می‌گیرند و اینها دو نوع یا رسته مفاهیم متفاوت با هم نیستند. مفهوم ایمان و کفر در همان شبکه‌ای قرار دارد که مفهوم ظلم و عدل، معروف و منکر، شکر و ناسپاسی،

عدل و ظلم و مفاهیم اخلاقی دیگر قرار دارند. به عقیده او جدا شدن این مفاهیم از یکدیگر و قرار گرفتن در دو شبکه یا طبقه یا دو علم جداگانه مربوط به اندیشه‌های بعدی خارج از آیات قرآن است که به دلیل ملاحظات کلامی و فقهی آنها را از یکدیگر جدا کرده‌اند. (همان: ۳۲۸، ۳۱۴)

ایزوتسو بر این نکته تأکید دارد که بدون در نظر گرفتن ملاحظات کلامی یا فلسفی یا هر ملاحظه دیگری خارج از متن قرآن، مفاهیم اخلاقی و مفاهیم دینی، دو گروه مفاهیم جدا و مجزا از یکدیگر نیستند و «فکر اسلامی در مرحله قرآنی آن، تفاوتی میان دین و اخلاق نمی‌گذارد». (همان: ۵۲۲) مفاهیم اخلاقی و دینی، مفاهیم در هم تنیده و در یک شبکه معنایی قرار دارند که برخی جانشین برخی دیگر شده و با برخی دیگر تضاد دارند، اما هم چنان همه آنها در یک شبکه و طبقه قرار می‌گیرند. او هم چنین در دست‌یابی به روابط و طبقه بندی کلمات دینی و اخلاقی در قرآن، تأکید دارد که باید ابتدا کلمات کلیدی و بنیادین اخلاقی در شبکه‌های معنایی مورد شناسایی قرار گیرند و سپس با شناسایی تضاد میان آنها، مفاهیم دیگر در این شبکه شناسایی شوند.

تضاد بنیادین مفاهیم اخلاقی

کلمات کلیدی در شبکه مفاهیم اخلاقی و دینی در قرآن در نگاه ایزوتسو دو مفهوم ایمان و کفر هستند. «ایمان و کفر به مثابه دو ستون است که اخلاقیات قرآنی بر پایه آنها استوار شده است.» (همان: ۵۲۱) او مفاهیم اخلاقی بد (رذیلت اخلاقی) بسیار مانند بطر، ناسپاسی، بغی، کبر، طغیان، خیانت، فسق، ظلم، تجاوز از حدود و اسراف را برمی‌شمارد که در شبکه معنایی کفر مورد شناسایی قرار می‌گیرند. (همان: ۲۳۹-)

۳۵۹) هم چنین مفاهیم اخلاقی خوب (رذیلت اخلاقی) مانند صالح، احسان، تقوی، بزر، شکر و معروف را برمی شمارد که در طبقه ایمان قرار می گیرد.

مهم ترین ویژگی و وجه متمایز اخلاق قرآنی با اخلاق جاهلی به نظر او در مفهوم «کفر» و متضاد آن؛ یعنی «ایمان» قرار دارد؛ زیرا معیار دو گانه بودن ارزش های اخلاقی (خوب و بد) در اعتقاد و عدم اعتقاد به خدا؛ یعنی در «ایمان» و «کفر» نهفته است و با این مفتاح و معیار، هر عملی مشخص می شود که در کدام یک از دو ارزش «خوب» و «بد» قرار می گیرد. (همان: ۲۱۶) بنابراین هر مفهوم اخلاقی خوب تنها در ارتباط با ایمان معنا می یابد و همه مفاهیم بد اخلاقی به واسطه ارتباط آنها با کفر، به صفت رذیلت اخلاقی اتصاف می یابند.

او با اعتقاد به تضاد بنیادین میان ایمان و کفر بیان می کند که «تقابل و تضاد بنیادی میان کفر و ایمان، معیار و مقیاس نهایی است که به وسیله آن همه صفات و خصلت های آدمی در جهان بینی اسلامی، به دو مقوله اخلاقی متفاوت و متضاد با یکدیگر تقسیم می شود. این دو گانگی بنیادی کلید واقعی تمام نظام اخلاقی اسلام است.» (همان: ۳۷۹) همه صفات اخلاقی «خوب» در اصل «ایمان» و همه ارزش های «بد» در اصل کفر به صورت منسجم به هم پیوند می یابد. (همان: ۳۷۳) که برای سهولت کار می توان این دو مقوله را «طبقه صفات اخلاقی مثبت» و «طبقه صفات اخلاقی منفی» نامیده است. (همان: ۲۱۶)

تباین بنیادین ارزش های اخلاقی بر مبنای مومن و کافر

از نقطه تفاوت بنیادین میان کفر و ایمان و تقسیم تمام ارزش های اخلاقی بر اساس آنها، دو گانگی بنیادین انسان های نیک کردار و بدکردار شکل می گیرد. این دو گانگی

نیز بر اساس تقسیم انسان‌ها به مومن و کافر در قرآن دانسته است. (همان) این دو گروه از هیچ صفت مشترک برخوردار نیستند و به همین دلیل جایگاه آنها در آخرت کاملاً جدای از یکدیگر است. مومنان در بهشت و کافران در دوزخ قرار دارند.

ایزوتسو برای اثبات موضوع دوگانگی بنیادین اخلاقی در قرآن آیات بسیاری را برمی‌شمارد؛ از جمله آیه مبارکه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ». (تغابن: ۲) و آیه «أَفَنَجْعَلُ الْمُشْرِكِينَ كَالْمُجْرِمِينَ؛ آیا مسلمانان (تسلیم شدگان الهی) را همانند مجرمان قرار می‌دهیم». (قلم: ۳۵) و آیه «لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ؛ اهل دوزخ و اهل بهشت با هم برابر نیستند. اهل بهشت رستگاران‌اند». (حشر: ۲۰) این آیات و آیات بسیار دیگری که برشمرده است، غالباً به دوگانگی مومن و کافر اشاره دارند؛ اما این دوگانگی آنها تنها به دلیل توصیف به صفات دوگانه کفر و ایمان است و به نحو بنیادین که از هیچ وصف مشترک برخوردار نیستند.

تفاوت بنیادین و رفع چالش مفهوم اسلام در قرآن

این نوع تقسیم بندی و قرار دادن همه صفات اخلاقی خوب و بد در مفهوم کفر و ایمان و بر اساس آن تقسیم همه انسان‌ها به مومن و کافر در قرآن و تفاوت بنیادی میان آنها، ایزوتسو را با مشکل مفهوم اسلام و مسلمان در قرآن قرار داده است. اینان در هیچ یک از دو گروه نیستند و از صفات مومن یا کافر به طور کامل برخوردار نیستند و بنابراین طبعاً نباید در آن دو طبقه قرار گیرند. بی تردید مسلمانان کافر نیستند و هنوز به مرحله ایمان نرسیده‌اند. در آیات قرآن نیز به این مسئله و تمایز میان مومن و مسلمان تصریح شده است. (حجرات: ۱۴)

ایزوتسو با اذعان به این چالش در تلاش برای حل آن بیان کرده است: «اینان یک گروه مرزی میان ایمان و کفر هستند که ارزش ایمان آنها را باید با میزانی که از ایمان تا کفر امتداد دارد، و با توجه به یکی از این دو سنجید» (ایزوتسو: ۱۳۷۸/۲۲۰) در عین حال خاطر نشان می‌کند که چنین افرادی را که تعداد آنها نیز بسیار است، نباید یک طبقه مستقل به شمار آورد و در نهایت آنها را در جرگه مومنان با نوع ناقصی از ایمان قرار می‌دهد. (همان: ۲۲۰-۲۲۱)

ترادف حلم و اسلام

به دلیل معنایی خاصی که ایزوتسو از صفت حلم در قرآن ارائه می‌دهد، جایگاه آن در طبقه صفات مثبت بسیار برجسته می‌شود. این برجستگی تا بدانجا پیش می‌رود که به نظر او، اصل «حلم» به عنوان نقطه مرکزی اخلاق اسلامی و مترادف با اسلام قرار می‌گیرد؛ (همان: ۱۳۸) یعنی در مرتبه ایمان و در رأس طبقه اخلاقی مثبت قرار می‌گیرد.

ایزوتسو در کتاب خدا و انسان در قرآن تلاش دارد تا این معنا را به اثبات برساند که اسلام به معنای تسلیم شدن در مقابل پروردگار، در واقع چیزی جز گسترش و شدت خضوع و خشوع و بردباری نیست که در معنای حلم وجود دارد و حلم نیز در تقابل با حمیت جاهلی است که سرکشی و طغیان در مقابل پروردگار است. پس به دو دلیل یکی سلبی (تقابل آن با جاهلیت) و یکی ایجابی (عنوان کلیدی صفات مثبت اخلاقی) حلم را نقطه مرکزی اخلاق اسلامی و مترادف با اسلام قرار داده است.

ایزوتسو ترادف اسلام و حلم را به چند دلیل دانسته است: یکی اینکه اسلام به معنای تسلیم شدن در مقابل پروردگار، در واقع گسترش و شدت خضوع و خشوع و

بردباری است که در معنای حلم وجود دارد. دیگر اینکه «حلم» عنوانی کلیدی است که صفات دیگر اخلاقی، مانند احسان، عدل، پرهیزگاری و تواضع را در خود جای داده است.

دلیل دیگر برای قرار گرفتن حلم به عنوان نقطه مرکزی اخلاق اسلامی، پیوند آن با تقوا است. تقوا نیز از صفات اخلاقی است که در قرآن بسیار تأکید شده و محور تمام اخلاق قرآنی است و به عقیده ایزوتسو تقوا به نوعی با ایمان و سرسپردگی با خداوند مترادف دارد؛ بنابراین حلم با ایمان پیوند می‌یابد. (همان ۱۴۰-۱۴۲)

تضاد جاهلیت و حلم

یکی از دلایل مهم برای مترادف حلم و اسلام، تضاد هر دو با جاهلیت است. جاهلیت به عقیده ایزوتسو بر اساس طغیان و استغناء در برابر خداوند و احساس غرور و سرکشی (حمیت جاهلی) بنا نهاده شده است (همو: ۱۳۶۱/۲۶۰؛ ۱۳۶/۱۳۷۸-۱۴۰). پس در تقابل با معنای خضوع و تسلیم شدن است که این معنا در حلم و اسلام مشترک است؛ بنابراین هر جا که سخن از اسلام شود، در واقع سخن از متضاد با روح جاهلی است که همان حلم است.

او در توضیح بیشتر در مورد معنای «جاهلیت» در قرآن چنین بیان می‌کند که «جاهلیت عملاً ربطی به نادانی نداشته، بلکه در حقیقت به معنای احساس شدید داشتن نسبت به افتخارات قبیله‌ای، روح سرکش رقابت و استکبار و همه آن اعمال و رفتار خشن و گستاخانه‌ای بوده است که از خلق و خوی تند و سرکش سرچشمه می‌گیرد.» (همو: ۵۸/۱۳۷۸) و در تضاد با آن، «اسلام از جنبه اخلاقی جنگیدن با روح جاهلی و جایگزین ساختن حلم به جای آن است.» (همان) او در این سخن این معنا را مستند به

قرآن دانسته و با بیان داستان‌هایی از صدر اسلام و برخورد شدید پیامبر با حوادثی که آن را روح جاهلیت دانسته، مورد تأیید قرار می‌دهد. (همان، ص ۵۸-۵۹)

بررسی و نقد دیدگاه ایزوتسو

در این دیدگاه با چند ادعا مواجه هستیم که هر کدام نیاز به بررسی جداگانه دارد.

نگاه درون متنی

ادعای اول اینکه نظریه شبکه معنایی و عدم انفکاک اخلاق و دین و قرار گرفتن ارزش‌های اخلاقی در زیر مجموعه ایمان و کفر، بر اساس بافت و نگاه درون متنی قرآن بیان شده است؛ اما این ادعا با چند اشکال مواجه است.

۱. ایزوتسو با استشهاد به آیات بسیاری از قرآن تلاش دارد تا خود را وفادار به بافت درونی قرآن نشان دهد؛ اما در عین حال کاملاً نتوانسته خود را از تأثیر نظریه‌های بیرونی و نگاه تفسیری از آیات قرآن رها سازد. ایشان در بررسی معنای جاهلیت و تقابل آن با حلم آن گونه که خود نیز اذعان دارد (همان: ۲۶۲)، کاملاً تحت تأثیر تفسیر گلذیهر از این واژه قرار گرفته و در بازیابی این معنا از قرآن صرفاً بر متن قرآن تکیه نداشته است.

۲. ایزوتسو در نظریه تفاوت بنیادین خود به برخی از آیات استشهاد کرده؛ اما نگاه جامع به آیات قرآن نداشته و در مقام بیان آیات، دست به انتخاب زده است. برخی از آیات مربوط به موضوع بحث خود را بیان کرده و از برخی آیات قرآن صرف نظر کرده یا نادیده گرفته است؛ مانند این آیه: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» هر کسی اندک کار خوب انجام دهد، (پاداش) آن را می‌بیند و هر کس که اندک کار بد انجام دهد، (جزای) آن را می‌بیند. ذ (زلزال: ۷-۸) این آیه مبارکه

مطلق است و شامل هر کار نیک می‌شود، خواه انجام دهنده مومن باشد یا نباشد؛ یعنی شناسایی نیکی و بدی و عمل خیر و شر در این آیه به ایمان مقید نشده و لازم نیست که حتماً در شبکه ایمان باشد است و به صورت مطلق آمده است.

۳. در تفسیر برخی از آیات نیز، تفسیر به رأی کرده است؛ یعنی چون برخی از آیات مورد نظر، مقصود را برآورده نمی‌کند، آیات را به گونه‌ای تفسیر کرده تا با نظریه اش هماهنگ باشد.

یکی از آیاتی که ایزوتسو برای اثبات ادعای خود بیان کرده، آیه مبارکه: «الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ». (محمد: ۱-۲) آیه در ظاهر ایمان و کفر، تعیین کننده همه رفتارهای اخلاقی شناخته شده است. ایمان می‌تواند بدی‌ها را بپوشاند و یا انسان را از بدی پاک نماید و کفر نیز موجب تباهی اعمال است؛ اما در این آیه، ایمان و کفر در این آیه به تنهایی ذکر نشده‌اند. در کنار ایمان، عمل صالح آمده است و این هر دو موجب تکفیر (پوشاندن) بدی‌ها و پاک نمودن انسان می‌شود و کفر نیز با یک عمل (صدّ سبیل الله) موجب ضلالت و بدی اعمال می‌شود. در این آیه، عمل خوب و بد انسان چیزی جدای از ایمان و کفر تعریف شده‌اند؛ پس نقش و تأثیر جداگانه نیز دارند؛ یعنی خوبی و بدی‌های اخلاقی صرفاً با ایمان و کفر تعیین نشده‌اند.

بررسی و نقد شبکه واحد مفاهیم اعتقادی و اخلاقی

تردیدی وجود ندارد که میان مفاهیم اعتقادی (دینی) و مفاهیم اخلاقی ارتباط وجود دارد. مباحثی چون رابطه ایمان و عمل، رابطه جهان بینی و ایدئولوژی، رابطه دین و

اخلاق و همه مباحث از این دست در آثار اندیشمندان مسلمان، در واقع به نوعی با مسئله رابطه مفاهیم اعتقادی و اخلاقی، یا رابطه باورها و رفتارهای اخلاقی در اسلام ارتباط می‌یابند؛ اما آنچه ایزوتسو در اینجا بیان داشته است، فراتر از نوع روابطی است که تاکنون از سوی آنان مطرح شده است. وی مفاهیم اخلاقی و اعتقادی را نه به عنوان دو مفهوم مجزا، مستقل و مرتبط با یکدیگر؛ بلکه مفاهیمی یکسان و در یک شبکه معنایی دیده است. از این رو مفهومی مانند ایمان و کفر را مفهوم اخلاقی می‌داند؛ در عین حال که آنها را مفهوم دینی (اعتقادی) نیز دانسته است؛ یعنی فاصله گذاری، یا تقسیم بندی و مرز میان مفهوم دینی (اعتقادی) و اخلاقی را به نوعی نادیده گرفته یا آن را نفی کرده است.

ایشان در بررسی مفهوم «فسق» این تقسیم و مرز را به دوره‌های بعد از نزول قرآن نسبت می‌دهد (ایزوتسو: ۳۱۴/۱۳۷۸)؛ یعنی اندیشمندان اسلامی که این تقسیم و مرز بندی را ارائه داده و مفاهیم این دو را بر خلاف آنچه در قرآن بوده است، از هم تفکیک کرده‌اند. در این صورت آنها یا به آیات قرآن توجه نداشته یا توجه داشته بر خلاف متن قرآن و مبنای آیات قرآن در بیان مفاهیم اخلاقی و دینی رفتار کرده‌اند. این نتیجه با توجه به تعهد اندیشمندان اسلامی به قرآن و تأثیر قرآن در گسترش و تعیین مرزهای علوم اسلامی، نیز تکیه بر آیات قرآن در مباحث مختلف عملی به عنوان منبع اولیه در علوم اسلامی، نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد. شاید اگر این مسئله، یک مسئله جزئی در یک علم خاص بود، می‌توانست این باور توجیه‌پذیر باشد؛ اما ما در اینجا با یک مسئله کلان در حوزه علوم قرآنی، یعنی تقسیم و تمایز علوم از یکدیگر مواجه هستیم؛ بنابراین عدم توجه اندیشمندان اسلامی یا نادیده گرفتن قرآن در این مسئله نمی‌تواند موجه باشد.

یکی از وجوه اساسی تمایز میان مفاهیم اعتقادی مانند ایمان و کفر و توحید و شرک با مفاهیم اخلاقی در آن است که مفاهیم اعتقادی از نوع باوراند که مربوط به مرحله قلب یا عقل انسان می‌شود و مفاهیم اخلاقی از نوع رفتار و عمل هستند.

استاد مطهری در تفاوت بین احکام تکلیفی مانند نماز و امور اعتقادی بیان می‌دارد (مطهری: ۱۳۷۲، ۴/۳۰۶-۳۰۷) که در مورد معاد و اصول اعتقادی مانند توحید در قرآن گفته که به آنها ایمان بیاورید (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ) (نساء: ۱۳۶) ولی در مورد نماز نگفته به آن ایمان بیاورید، بلکه گفته عمل کنید (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ) (بقره: ۴۳). همین تفاوت در مورد رفتارهای اخلاقی با متعلقات ایمانی، مانند توحید و نبوت و معاد وجود دارد. به انجام و عمل کردن به ارزش‌های اخلاقی فرمان داده شده است نه ایمان آوردن به آنها (مائده: ۱)

اندیشمندان مسلمان در تعریف ایمان، غالباً آن را به معنای «تصدیق» دانسته‌اند. (جوادی: ۱۱۹/۱۳۷۶) تصدیق در نظر ایشان به معنای تصدیق عقلی به همراه اعتقاد و اذعان نفس است. (طوسی: ۱۴۰/۱۴۰۶؛ شریف مرتضی: ۵۳۶/۱۴۱۱) این نوع تعریف و نگاه به ایمان، نگاه شناختی به همراه باور قلبی است. آنان چنین نگاهی به قرآن را برگرفته از آیات قرآن و روایات اسلامی دانسته‌اند. (طوسی: ۶۰۳/۳؛ ملاصدرا: ۱۳۶۱، ۴۵۵/۳؛ زمخشری: ۱۴۰۷، ۳۹/۱؛ بیضاوی: ۱۴۱۸، ۲۴۱/۳) بر این اساس، عمل و رفتار اخلاقی داخل در مقوله ایمان نیست؛ یعنی تفکیک بیان شده میان متعلقات ایمانی مانند توحید و معاد با متعلقات اخلاقی مانند راستگویی، وفای به عهد و مانند آنها وجود دارد. در عین حال این بحث در میان متکلمان اشعری و شیعه از یک سو و

معتزلیان از سوی دیگر وجود داشته که آیا عمل نیز جزء ایمان است یا خیر؟ معتزلیان در مقابل نظریه غالبی متکلمان اسلامی، بر آنند که عمل جزئی از ایمان است. (جوادی: ۱۶۴/۱۳۷۶) مقصودشان از عمل، عمل اخلاقی و دینی است که در آیات قرآن و دین اسلام بیان شده‌اند.

به نظر می‌رسد که ایزوتسو در نظریه خود از این دیدگاه معتزله اثر پذیرفته است. اگر چه او از منظری متفاوت با معتزله سخن گفته است. معتزلیان ایمان را باوری اعتقادی می‌دانند و رفتارهای اخلاقی را حداقل در بخش مفهومی آنها، جدای از ایمان می‌دانند. در عین حال به عقیده آنان، عمل دینی و ایمانی که اخلاق نیز جزئی از آن است، جزئی از ایمان بوده یا با ایمان یکی می‌شود. ایزوتسو از این معنا فراتر می‌رود و «ایمان» و متعلقات آن مانند توحید و معاد را یک مفهوم اخلاقی؛ بلکه یک فضیلت اخلاقی می‌بیند و هیچ گونه دوگانگی میان اخلاق و ایمان باور ندارد و این دیدگاه خود را نیز منطبق با آیات قرآن دانسته است.

با توجه به آنچه بیان شد، نمی‌توان نگاه متکلمان اسلامی به تمایز میان «اخلاق» و «اعتقادات» را فارق از نگاه قرآن دانست؛ زیرا منبع اصلی آنان آیات قرآن بوده است؛ خواه در اصل این علوم و خواه در مسایل مختلف آن؛ بنابراین این سخن ایزوتسو که بعدها این تمایز به وجود آمده و در علم کلام راه یافته و فارغ از نگاه آیات قرآن است، موجه نیست.

تمایز میان مفاهیم اخلاقی و اعتقادی در اسلام و علوم برآمده از آنها، علاوه بر آیات قرآن، تحت تأثیر روایات دینی نیز هست. در روایت مشهوری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در منابع شیعی و اهل سنت در مورد اقسام علوم آمده است: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ

آیة مُحَكَّمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا خَلَّاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ». (ابن ماجه: ۲۱/۱)

بر اساس همین روایت و روایات مشابه، اندیشمندان اسلامی از اهل سنت و شیعه از دیرباز آموزه‌های دین اسلام را به سه بخش عمده اعتقادات، اخلاقیات و احکام فقهی و عملی طبقه‌بندی کرده‌اند. (مصطفوی فرد: ۱۳۹۶/۱۵۵) «اصول کافی» کلینی بیش از هزار سال قبل بر مبنای این ساختار سه‌گانه، روایات را اول به اصول دین، دوم به دستورات اخلاقی و جلدهای بعدی را با عنوان فروع کافی به فروع دین و فقه اختصاص داده است. علامه طباطبائی با صراحت و توجهی خاص در کتاب‌ها، مقالات و در تفسیر قرآن به این الگوی سه‌گانه پرداخته و دین را شامل سه بخش عقاید، اخلاق و احکام دانسته است. امام خمینی (ره) بر طبق همین روایت، بر اساس احتیاجات بشر و مقامات سه‌گانه انسان علوم دینی را بر سه قسم «آیه محکمه» (علوم عقلیه و عقاید حقّه و معارف الهیه)، «فریضه عادلّه» (علم اخلاق و تصفیه قلوب) و «سنتّه قائمه» (علم ظاهر و علوم آداب قالبیه) تقسیم کرده‌اند. (خمینی: ۱۳۸۰/۳۸۵-۳۹۸) استاد مطهری این وجوه سه‌گانه اسلام یعنی عقاید، اخلاق و احکام را با ابعاد سه‌گانه شناختی، عاطفی و کنشی انسان سازگار و منطبق می‌داند. (مطهری: ۱۳۸۲/۶۶) یعنی ریشه این تقسیم علوم به وجوه سه‌گانه وجودی انسان باز می‌گردد و ریشه در آفرینش و طبیعت انسان دارد؛ بنابراین تمایز مفاهیم دینی و اخلاقی باید به رسمیت شناخته شود، نه اینکه در یک شبکه معنایی و گاهی با هم مترادف باشند.

بررسی و نقد تقابل بنیادین مفاهیم اخلاقی

تقابل بنیادین میان ایمان و کفر و قرار دادن تمام مفاهیم و صفات اخلاقی خوب در ذیل ایمان و مفاهیم اخلاقی بد در طبقه کفر به معنای آن است که از نگاه قرآن هیچ

صفت اخلاقی خوب نمی‌تواند با کفر جمع شود و هیچ صفت اخلاقی بد با ایمان جمع نمی‌شود. هم چنین با توجه به تقابل بنیادین ایمان و کفر، ایزوتسو میان مومن و کافر و بهشتیان و دوزخیان نیز به تقابل بنیادین باور دارد و آیاتی نیز در تأیید عقیده خود بیان داشته است.

مهم‌ترین انتقاد بر اینکه هیچ صفت اخلاقی خوب نمی‌تواند با کفر جمع شود، ناسازگاری آن با واقعیت‌های تاریخی است؛ وقایعی که توسط خود ایزوتسو هم به رسمیت شناخته شده است. واقعیت این است که «اگر تصور کنیم که اعراب پیش از اسلام... به کلی از ارزش‌های اخلاقی به دور بوده‌اند، اشتباه بزرگی مرتکب شده‌ایم. برعکس، حقیقت آن است که زندگی عرب پیش از اسلام را قانون شدید و دقیق «مروت» که شامل مفاهیم اخلاقی متعدد و مهمی همچون «شجاعت»، «سخاوت» و «استقامت» می‌شد، نظم و قاعده می‌بخشید... این ارزش‌های اخلاقی نزد تمام مردم در تمام اعصار مورد پذیرش است.» (ایزوتسو: ۱۳۷۸/۵۲۰)

البته ایزوتسو در جای دیگر بیان داشته «مروت» به عنوان اساس ارزش‌های اخلاقی جاهلی بر شالوده تعصبات تنگ‌نظرانه قبیله‌ای بنیان نهاده بود؛ (همان) اما در اسلام بر اساس ایمان به خدا استوار بود. معنای این سخن می‌تواند چنین باشد که فضیلتی مانند شجاعت در اسلام و جامعه پیش از اسلام به شکل بنیادی با هم تفاوت دارد؛ گرچه در صورت ظاهر و از نظر معنایی یکی است. اگر این سخن را پاسخ به انتقاد مذکور تلقی کنیم؛ البته در مورد صفاتی مانند شجاعت می‌تواند پذیرفته باشد، اما در مورد سخاوت و مانند آن پذیرفتنی نیست؛ چون کفر و ایمان هیچ تفاوت ماهوی و شکلی در این صفات اخلاقی ایجاد نمی‌کند. اینها صفاتی هستند که به همان شکل و

ماهیت توسط مسلمانان و پیامبر اسلام به رسمیت شناخته شده و تمجید شده بودند؛ یا پیمانی مانند پیمان جوانمردان (حلف الفضول) که بر اساس اصول اخلاقی بنا نهاده شده بود و پیامبر نیز در آن حضور داشت و حتی بعد از نزول قرآن و اسلام نیز فرمود که اگر به آن پیمان فراخوانده شود، آن را اجابت خواهد کرد.

همین موضوع در سوی دیگر که ایمان است نیز وجود دارد؛ یعنی می تواند صفت ایمان وجود داشته باشد، اما برخی رذایل اخلاقی مانند دزدی و مانند آن نیز باشد. این مسئله در آیات قرآن که با خطاب به مومنان آنها را از بدی ها مانند ربا (آل عمران/۱۳۰)، خیانت (انفال/۲۷) تمسخر، گمان بد، غیبت (حجرات/۱۱-۱۲) نهی کرده و اجتناب می دهد، آشکار است. یعنی در چنین انسان هایی هم می تواند ایمان وجود داشته باشد و هم برخی از رذایل اخلاقی؛ پس امکان جمع شدن میان صفت ایمان و برخی رذایل نیز وجود دارد و اینکه تمام صفات اخلاقی خوب در طبقه و شبکه ایمان و تمام صفات اخلاقی بد در طبقه کفر باشد، صحیح نیست.

این اشکال وقتی خود را بیشتر نمایان می کند که از طریق تقابل بنیادین میان ایمان و کفر در قرآن و طبقه بندی صفات اخلاقی بر اساس آن، ایزوتسو مسئله تقابل بنیادین انسان مومن و کافر در قرآن را از نظر واجد بودن ارزش های اخلاقی خوب و بد بیان می کند و بسیاری از آیات قرآن که برای تقابل بنیادین میان کفر و ایمان بیان کرده، در واقع آیاتی است که به تضاد میان مومن و کافر در قرآن اشاره دارد. او به دلیل اینکه مومن را واجد تمام صفات اخلاقی خوب دانسته است، اصولاً مفهوم مومن فاسق را با آیات قرآن سازگار نمی داند و تمایز میان کفر و فسق را به ملاحظات فلسفی و کلامی خارج از قرآن و قرن های بعد نسبت می دهد؛ یعنی نمی پذیرد انسان

مؤمن از صفت اخلاقی بد برخوردار باشد یا مرتکب فسق شود.

اشکال مسلمان حد وسط در قرآن

ایزوتسو در طرح موضوع اسلام و مسلمان به عنوان حد وسط ایمان و کفر، به انتقاد وارد بر اندیشه خود اذعان داشت و تلاش کرد تا به آن پاسخ دهد؛ اما این تلاش او ناموفق است؛ زیرا با قرار دادن مسلمان در جرگه ایمان در واقع همان اشکالی که در مومن دارای صفات اخلاقی بد بیان شد، به طور روشن تر در مورد انسان مسلمان در قرآن بیان شده است.

در آیات قرآن به صریح و روشن از اختلاط نیک و بد یا عمل خوب و بد در انسان‌ها که شامل مسلمانان نیز می‌شود، خبر داده است؛ بنابراین نمی‌توان از تمایز کامل انسان‌ها در صفات یا رفتارهای خوب و بد از نگاه قرآن سخن گفت. از جمله این آیات، آیه مبارکه «و گروهی دیگر که به گناه خود اعتراف کرده‌اند که عمل نیک و بد هر دو را انجام داده‌اند». (توبه/۱۰۲) بنابراین از نگاه قرآن این گونه نیست که یک انسان فقط درستکار و دیگری فقط بدکار باشد. یا انسان مومن فقط از صفت صالح برخوردار باشد و صالح در طبقه ایمان و سوء و سیئه در طبقه کفر باشد. هم چنین آیه‌ای در قرآن که در آن اشاره کرده که خوبی‌های انسان‌ها بدی‌هایشان را از بین می‌برد. (هود/۱۱۴) پس در مورد عده‌ای از انسان‌ها خواه مومن و سملمان یا غیر مسلمان، خوبی و بدی با هم جمع می‌شوند و با غلبه خوبی‌ها و فضایل، برخی از بدی‌های او زایل می‌شوند. یا آیاتی که از ترازوی سنجش اعمال انسان‌ها سخن گفته است. (انبیاء/۴۷) این ترازو اعمال نیک و بد انسان‌ها را مورد سنجش قرار می‌دهد؛ یعنی انسان‌هایی که اعمال نیک (فضیلت) و بد (رذیلت) هر دو در کارنامه اعمال آنها

در دنیا بوده است. سپس در آیه دیگر بیان شده که «هر کس کفّه‌های (عمل خیرش در) ترازویش سنگین باشد، پس او در زندگی رضایت بخشی است. ولی هر کس کفّه‌های (کار خیرش در) ترازویش سبک باشد، پس در آغوش آتش است».

(القارعه/۶-۹)

آیات مذکور اخیر را در واقع می‌توان تفسیری بر موضع صحیح از تقسیم انسان‌ها به اصحاب بهشت و اصحاب دوزخ و نقد بر دیدگاه ایزوتسو در این مسئله دانست؛ به این معنا که تقسیم انسان‌ها به یاران بهشت و دوزخ بدین دلیل نیست که تفاوت بنیادین میان آنها از نظر صفات و ارزش‌های اخلاقی وجود دارد؛ یعنی کسانی که اهل بهشت‌اند، فقط کار خوب انجام داده باشند و در تمام دوران زندگی خود انسان فضیلت‌مند بوده‌اند و کسانی که اهل دوزخ‌اند، فقط و فقط کار بد در زندگی دنیا انجام داده باشند و هیچ کار خوب و خیری نداشته‌اند؛ بلکه با توجه به آیات مذکور می‌تواند بدین علت باشد که اعمال خیر و خوب آنها بر کارهای بد آنها غالب شده است، یا اعمال بد آنان بر کار خوب آنها غالب شده است. علاوه بر این، قرآن از افراد دیگری نیز سخن گفته است که ممکن است حتی در این دو گروه نباشند. «و گروهی دیگر (از گناه‌کاران) آنهایی هستند که کارشان بر خواست خداوند توقف دارد. یا آنان را عذاب کند و یا از گناه‌شان درگذرد، و خدا دانا و حکیم است». (توبه/۱۰۶) بنابراین تقسیم انسان‌ها به دو گروه اصحاب بهشت و دوزخ که تضاد کامل داشته و هیچ وصف یا عمل مشترک نداشته باشند، پذیرفتنی نیست.

علاوه بر اینکه این موضوع به ویژه در روایات دینی طرح شده که عده‌ای از انسان‌ها ابتدا با ورود به دوزخ عذاب دیده و سپس وارد بهشت می‌شوند. (ابن حنبل:

۱۴۱۶، ۳۵۷/۷، ۳۰۵/۱۳؛ بخاری: ۱۸۴/۱۴۱۰، ۱۸۷) این موضوع سازگار با آیاتی از قرآن است که تنها از گروه‌های خاصی به عنوان مخلد در آتش دوزخ یاد کرده است. هم چنین در آیه ۱۲۸ سوره انعام، خلود برخی از دوزخیان استثنا شده است. بر همین اساس، برخی مفسران به این معنا تصریح کرده اند که عذاب جهنم برای همه انسان‌ها ابدی و دائمی نیست و برخی از دوزخیان از آن رها شده و داخل بهشت می‌شوند. ابن جزئی: ۱۴۱۶، ۴۸۲/۱؛ سمرقندی: ۱۴۱۶، ۲۷۵/۱؛ طوسی: ۲۷۲/۴) بنابراین مرز و تمایز مطلق و بنیادین میان انسان‌ها از نظر خوب و بد بودن یا حتی بهشتی و دوزخی بودن وجود ندارد.

بررسی و نقد صفت حلم از دیدگاه ایزوتسو

ایزوتسو در بررسی صفت حلم نکات ارزنده‌ای بیان داشته است. او با استفاده از معانی لغوی این لفظ، یعنی «حالت آرامش و طمأنینه در برابر خشم و غضب»، «لجام زدن بر نفس و بازداشتن طبع از شدت خشم غضب»، «آهسته و ملایم بودن در مکافات ستمکاران، برخی ظرافت‌های معنایی آن در قرآن را بیان کرده؛ (ایزوتسو: ۱۳۷۸/۶۰-۶۱، ۱۳۰-۱۳۵) اما این ادعای او که حلم نقطه مرکزی اسلام و در تضاد با جاهلیت است، با چند اشکال مواجه است.

۱. اگر حلم نقطه مرکزی اخلاق اسلام و قرآن است، در این صورت باید در قرآن بر آن تأکید شده و بارها از آن یاد شده باشد؛ درحالی که لفظ حلم هیچ گاه در قرآن نیامده و از ۱۵ بار که در قرآن لفظ «حلم» بیان شده، ۱۱ مورد آن در وصف خداوند و تنها چهار مورد در وصف برخی پیامبران الهی بیان شده است؛ بنابراین واژه حلم در قرآن نمی‌تواند آن گونه که ادعا شده، واژه اصلی و کلیدی در قرآن باشد.

البته ایزوتسو که آگاهی از آیات قرآن دارد، از این نکته غفلت نداشته و خود به این اشکال اشاره کرده و پاسخ خود را به کتاب دیگر خود (خدا و انسان در قرآن) ارجاع داده است. (همان: ۱۳۸) اما در آنجا با پاسخ این اشکال مواجه نیستیم؛ تنها این سخن که مرز دقیق و تفاوت بنیادین اخلاق اسلامی و جاهلی با لفظ حلم مشخص نمی‌شد. (همو: ۲۶۴/۱۳۶۱-۲۶۵، ۲۷۸-۲۸۳) در این صورت خود این سخن می‌تواند دلیل آن باشد که پس حلم از آن قابلیت معنایی متصور ایزوتسو در قرآن برخوردار نیست و نمی‌تواند نقطه مرکزی اخلاق اسلامی باشد.

۲. چگونه ترادفی که او میان اسلام و حلم برقرار کرده، از دید تمام مفسران و اندیشمندان مسلمان از صدر اسلام تاکنون مخفی مانده است و در هیچ اثر کلامی، تفسیری و اخلاقی به آن اشاره نشده است؟ در حالی که با توجه به گستردگی علم تفسیر و کنکاش مفسران که حتی نظریه‌های شاذ و دور از ذهن نیز گاهی در آثار ایشان آمده است.

۳. او از برخی صفات مثبت اخلاقی نام برده که حلم، معنای جامع آنها است، در حالی که دلیلی برای آن بیان نکرده است. ضمن آنکه صفات بسیار دیگری مانند انفاق، ایثار، صدق، وفا به عهد، عزت نفس، حسن ظن را نمی‌توان در معنای حلم دید. هم چنین مفاهیم اعتقادی در قرآن که معنای اسلام در بردارنده آنها است، تمام آنها در صفت حلم جای نمی‌گیرد. لفظ «اسلام» در بردارنده باورهای اعتقادی، رفتارهای اخلاقی و احکام فقهی است که صفت «حلم» به هیچ روی نمی‌تواند نمایان‌گر همه آنها باشد.

بررسی و نقد صف جاهلیت در قرآن از دیدگاه ایزوتسو

یکی از دلایل اصلی مترادف حلم و اسلام، تضاد هر دو با معنای جاهلیت است؛ اما هم معنای تفسیری ایزوتسو از جاهلیت و هم تقابل آن با حلم با چند اشکال مواجه است.

۱. ایزوتسو جاهلیت را از معنای جهل خالی دانسته و به معنای دیگری حمل کرده است؛ اما از لابلای کلام خود او نیز آشکار است که واژه جاهلیت نمی‌تواند کاملاً از مفهوم نادانی تهی باشد، مثلاً آنجا که با بیان معنای «احساس تند و وحشی و کوری» برای لفظ جاهلیت در ادامه از ابن اسحاق نقل کرده که «این صفت ویژه کسانی است که نمی‌دانند چگونه میان خوب و بد تمیز دهند و هرگز از کاری که می‌کنند پوزش نمی‌طلبند و در برابر حق، لال و در برابر آیات راهنماینده الهی کور هستند.» (همو: ۶۳/۱۳۷۸)

نقل این کلام از ابن اسحاق، ضمن آنکه بار دیگر تأیید تأثیرپذیری ایزوتسو از اندیشه‌های برون متنی است، تأیید ابن اسحاق در بیان معنای جاهلیت نیز نشان می‌دهد که او نیز به ارتباط معنای جاهلیت با نادانی اذعان دارد. حال این نادانی تحت تأثیر عصبیت و قبیله‌گی باشد یا تحت تأثیر خشم و غضب، یا حتی ممکن است نادانی موجب خشم شود؛ بنابراین ایده بی ارتباط بودن معنای جاهلیت از نادانی نمی‌تواند صحیح باشد.

۲. در استفاده از آیات قرآن برای تفسیر جاهلیت به تعصبات و افتخارات قبیله‌ای، تنها یکی از چهار آیه که لفظ جاهلیت در آن آمده را مورد تحلیل قرار داده است و سه آیه دیگر را در بیان معنای مورد نظر خود مهم ندانسته و نادیده گرفته است؛ در حالی که آیات دیگر نشان می‌دهند که لفظ جاهلیت می‌تواند ارتباط با معنای نادانی و جهل

نیز داشته باشد که در مقابل با علم قرار می گیرد.

۳. با توجه به معنایی که خود او در مورد لفظ جاهلیت بیان داشته، این ویژگی اعراب در خدافراموشی، از سرکشی و طغیان آنها در مقابل پروردگار سرچشمه می گیرد؛ بنابراین علاوه بر مفهوم اخلاقی، یک مفهوم اعتقادی و دینی نیز دارد و در واقع همین مفهوم دینی اصل و بنیان آن است، پس یک مفهوم صرفاً اخلاقی نبوده تا در تضاد با یکی مفهوم اخلاقی قرار داشته باشد، یا قرآن بخواهد آن را با مفهوم اخلاقی دیگری مانند حلم جایگزین کند. (معصومی همدان: ۴۰/۱۳۶۱)

۴. ایشان از یک سو، حمیت جاهلی را سرچشمه همه ارزش های انسانی اخلاق جاهلی می داند (ایزوتسو: ۶۳/۱۳۷۸) و از سوی دیگر اعراب جاهلی را واجد برخی صفت های نیکوی اخلاقی دانسته است؛ (همان: ۱۵۰-۱۵۲، ۲۱۷، ۵۲۰)^۱ معنای این سخن این است که پس حمیت جاهلی آنها سرچشمه برخی صفت های نیکو می شود. در این صورت نمی تواند در تضاد کامل با اسلام، یا صفت حلم که مترادف با اسلام دانسته، قرار گیرد.

صورت منطقی انتقاد بر سخن ایشان چنین است:

مقدمه اول: اعراب پیش از اسلام از برخی ارزش های اخلاقی خوب برخوردار بودند.
مقدمه دوم: سرچشمه همه ارزش های اخلاقی اعراب پیش از اسلام، حمیت جاهلی بوده است.

نتیجه: سرچشمه های برخی از ارزش های اخلاقی خوب، حمیت جاهلی بوده است.

۱. همو، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ص ۱۵۰-۱۵۲، ۲۱۷، ۵۲۰.

با توجه به این نتیجه که از پذیرش دو مقدمه ایشان حاصل شده است، حمیت جاهلی در تضاد کامل با اسلام قرار ندارد.

نتیجه‌گیری

شبکه معنایی مفاهیم اخلاقی در قرآن و نوع ارتباط آن با مفاهیم دینی و اعتقادی که در دیدگاه ایزوتسو طرح شده، نظریه بدیع است که سابقه‌ای در میان اندیشمندان مسلمان نداشته است. اینکه تمام انسان‌ها در اوصاف اخلاقی به طور کامل در آیات قرآن از هم تمایز دارند و مفاهیم اعتقادی و دینی در یک شبکه قرار دارند، ادعاهایی است که ایزوتسو معتقد است آنها را با استفاده از متن آیات قرآن طرح کرده است. اما ادعای او نه با روش معنایی او کاملاً سازگار است و نه مورد تأیید تمامیت آیات قرآن و روایات دینی و نظریه معهود میان اندیشمندان مسلمان است.

بر طبق آیات قرآن تمایز کامل میان انسان‌ها که فقط از صفات اخلاقی خوب یا صفات اخلاقی بد برخوردار باشند، وجود ندارد. حتی انسان‌های مومن نیز گاهی از صفات بد برخوردارند و این موضوع در مورد انسان مسلمان در قرآن بیشتر صدق می‌کند؛ بنابراین انسان‌های بدکردار تنها انسان‌های کافر نیستند. در سوی دیگر ممکن است انسان کافر نیز از صفت اخلاقی خوب برخوردار باشد. علاوه بر آن لازم است همان گونه که روش اندیشمندان اسلامی بوده است، میان مفاهیم اخلاقی و اعتقادی و دینی تمایز قرار دهیم. وجود این تمایز با توجه به ظاهر برخی آیات قرآن و تصریح روایات دینی و تقسیم علوم میان اندیشمندان به رسمیت شناخته شده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن جزی، محمد بن احمد، التسهيل لعلوم التنزيل، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ۱۴۱۶ق.
۳. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، محقق: عامر غضبان و دیگران، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ق.
۴. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، بيروت، دار الفكر، بی تا.
۵. ایزوتسو، مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فروزان، ۱۳۷۸ش.
۶. _____، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱ش.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، محقق: وزارة الأوقاف، قاهره، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل و أسرار التأویل، مصحح: محمد عبدالرحمن مرعشلی، بيروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۹. جوادی، محسن، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، قم، معاونت امور اساتید معارف اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۱۰. جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ش.
۱۱. خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار، چاپ بیست و چهارم، ۱۳۸۰ش.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، مصحح: مصطفی، حسین احمد، بيروت، دار الكتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۱۳. سمرقندی، نصر بن محمد، بحر العلوم، عمر عمروی، بيروت، دارالکفر، ۱۴۱۶ق.
۱۴. شریف مرتضی، علی بن الحسین، الذخيرة فی علم الکلام، محقق: سید احمد حسینی، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۱ق.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، مصحح: محمد خواجوی، قم، بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۱ش.

۱۶. طباطبائی، محمدحسین، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
۱۸. _____، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مصحح: عاملی، احمد حبیب، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۱۹. مصطفوی فرد، حامد، *طبقه‌بندی دین‌پایه علوم*، رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، تابستان ۱۳۹۶، ش ۹۸.
۲۰. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، قم، صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۲ ش.
۲۱. _____، *انسان و ایمان*، تهران، صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۲۲. معصومی همدانی، حسین، *بحثی در زبان اخلاقی قرآن*، نشر دانش، ش ۹، اردیبهشت ۱۳۶۱ ش.
23. Hick, John, **Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion**, Yale, New York University Press, 1993.
24. Hood, Ralph. W, Hill, Peter .C, Spilka, Bernard, **The Psychology of Religion: An Empirical Approach**, 4th Edition, New York, NY 10012, The Guilford Press, 2009.

نتیجه‌گرایی در اخلاق از منظر تعالیم اسلامی

مهرداد ندیمی*

جهانگیر مسعودی**

چکیده

در اخلاق هنجاری با توجه به ملاکی که برای تعیین حسن و قبح افعال اختیاری انسان ارائه می‌شود، دو دسته کلی از نظریات شکل گرفته است که عبارت‌اند از نظریات نتیجه‌گرایی و نظریات وظیفه‌گرایی. نتیجه‌گرایی رویکردی است که خوب، بد، درستی و نادرستی عمل را وابسته به نتایج حاصل از عمل می‌داند. در مقابل، وظیفه‌گرایی نظریه‌ای است که در ارزیابی عمل اختیاری انسان صرف نتیجه را ملاک درستی و نادرستی نمی‌داند. برخی از تقریرهای این نظریه معیار فعل اخلاقی و ملاک حسن و قبح اعمال و افعال انسان را در هماهنگی و عدم هماهنگی آن‌ها با وظایف از پیش تعیین یافته می‌داند. مقاله حاضر در صدد بررسی اخلاق اسلامی در رویارویی با این دو رهیافت در اخلاق هنجاری است. نگارنده بر این باور است که آموزه‌های دینی موید رویکرد نتیجه‌گرایی در اخلاق است. برای این منظور در این تحقیق، ضمن اشاره به غایت نهایی اخلاق و بیان نوع رابطه رفتارهای اخلاقی با آن از منظر تعالیم اسلامی، نشان داده خواهد شد که از منظر تعالیم اسلامی نظریه اخلاقی اسلام جزء نظریات نتیجه‌گرایی است البته با قرائت خاصی از نتیجه و نتیجه‌گرایی که در طول مقاله بیان خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، نتیجه‌گرایی، وظیفه‌گرایی، واقع‌گرایی، فعل اخلاقی.

* دکترای حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. (ali.nadimi6159@gmail.com)

** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. (masoudi-g@um.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۷)

باتشکر از «سازمان علمی و فرهنگی آستان قدس رضوی» که این تحقیق با حمایت این مرکز محترم علمی انجام شده است.

مقدمه

پژوهش‌های مختلفی در مورد اخلاق و مباحث اخلاقی صورت می‌گیرد. این پژوهش‌ها در دو شاخه کلی قرار می‌گیرند که عبارتند از اخلاق هنجاری^۱ و اخلاق غیرهنجاری^۲ اخلاق هنجاری دو گروه از مباحث را شامل می‌شود که عبارت‌اند از اخلاق کاربردی^۳ و نظریه‌های اخلاقی^۴. مباحث غیرهنجاری نیز شامل اخلاق توصیفی^۵ و فرا اخلاق^۶ می‌شود (گنسلر، ۱۳۹۵: ۲۷ - ۲۸). در اخلاق هنجاری با توجه به ملاکی که برای تعیین حسن و قبح افعال اختیاری انسان ارائه می‌شود، دو دسته کلی از نظریات شکل گرفته است که عبارت‌اند از نظریات نتیجه‌گرایی و نظریات وظیفه‌گرایی. نتیجه‌گرایی رویکردی است که خوب، بد، درستی و نادرستی عمل را وابسته به نتایج حاصل از عمل می‌داند. در این رویکرد ملاک حسن و قبح یک عمل نتایج حاصل از آن مانند لذت، سود، قدرت و... می‌باشد. در مقابل، وظیفه‌گرایی نظریه‌ای است که در ارزیابی عمل اختیاری انسان صرفاً به نتایج حاصل از عمل مربوط نمی‌داند. برخی از این نظریه‌ها معیار فعل اخلاقی و ملاک حسن و قبح اعمال و افعال انسان را در هماهنگی و عدم هماهنگی آن‌ها با وظیفه می‌داند. در این تحقیق در صدد این هستیم تا نظریه اخلاقی اسلام را در مواجهه با این دو رویکرد اخلاقی بررسی کنیم.

-
1. Normative Ethics
 2. Non-Normative Ethics
 3. Practical or Applied Ethics
 4. Ethical theories
 5. Descriptive Ethics
 6. Meta Ethics

نتیجه گرایی و وظیفه گرایی

همانطور که اشاره شد، نظریات نتیجه گرایی، که برخی فیلسوفان اخلاق از آن‌ها با نام نظریات پیامدگرایی^۱ (همان: ۲۴۰)، خوب، بد، درستی و نادرستی عمل را وابسته به پیامدها و نتایج غیراخلاقی حاصل از عمل می‌دانند. بر اساس این رویکرد، رفتار صواب و حسن به رفتاری اطلاق می‌شود که خودش یا قاعده‌ای که تحت آن قرار می‌گیرد دست‌کم، به اندازه هر بدیل ممکن دیگر، خیری که ایجاد می‌کند غالب بر شر آن باشد به طوری که بیش از هر بدیل دیگر، من یا ما را به نتیجه مطلوب می‌رساند (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۴۵). به بیان جان اسکروپسکی فایده‌گرایی، که مصداق بارز نتیجه‌گرایی است، به مجموعه‌ای از نظریه‌های اخلاقی اطلاق می‌شود که ارزش اخلاقی را تابع به‌روزی (خوب زیستن)^۲ افراد می‌دانند. (جان اسکروپسکی، ۱۴۰۰: ۴۷)

تقریرات مختلفی از نتیجه گرایی صورت گرفته است. مهمترین ریشه تفاوت و تغایر این تقریرات به این مساله مهم بر می‌گردد که چه چیزهایی به معنای غیراخلاقی خیر هستند؟ غالب نتیجه گرایان لذت را خیر نهایی می‌دانند. آنها معتقدند که عمل خوب یا قاعده درست عمل آن است که نسبت به هر بدیل دیگر مولد غلبه خوشی بر رنج باشد. برخی به‌جای لذت خوشبختی، قدرت، معرفت، تحقق نفس، کمال و ... را غایت‌الغایات فعل اختیاری تلقی کند (لارنس هینمن، ۱۳۹۸: ۲۶۸؛ فرانکنا، ۱۳۹۲: ۳۵). البته راجع به این که خیر و فایده چه کسی معیار و میزان ارزش اخلاقی است؟ (۴۶).

1 . consequentialism

2 . well-being

برخی مطلوب نهایی را خیر شخصی (خیر فاعل) لحاظ می‌کند که از آن به «خودگروی اخلاقی»^۱ یاد می‌شود. در مقابل برخی مطلوب نهایی را خیر عمومی می‌داند. پیروان این رویکرد بر این باورند که عمل یا قاعده‌ی عمل تنها در صورتی خوب و درست است که دست‌کم به‌اندازه هر بدیل دیگر به غلبه خیر بر شر در کل جهان بینجامد یا احتمالاً می‌انجامد که از «همه‌گروی یا سودگرایی»^۲ یاد می‌شود، می‌باشند. (همان: ۴۷-۴۹؛ گنسلر، ۱۳۹۵: ۲۴۶). فایده‌گرایان سنتی (کلاسیک) معمولاً سودگرا هستند (جان اسکروپسکی، ۱۴۰۰: ۴۰) همچنین راجع به نحوه محاسبه نتایج حاصل از افعال اختیاری نتیجه برخی «عمل نگر» بوده و معتقدند که در ارزیابی نتایج حاصل از عمل و تعیین خوب و بد آن به نتیجه و غایت هر عمل خاص در شرایط و موقعیت خاص آن توجه می‌شود. در مقابل برخی «قاعده‌نگر» بوده و معتقدند که قواعد عامی وجود دارد که تصمیم‌گیری و عمل به آن قواعد در هر موقعیت و شرایطی به بیشترین نتایج منجر می‌شود. پیروان این رویکرد توصیه می‌کنند که افراد جامعه سعی کنند در رفتارهای اخلاقی خود از قواعدی تبعیت کنند که بهترین پیامدها را به بار می‌آورند (گنسلر، ۱۳۹۵: ۲۵۵ - ۲۶۰). بدین ترتیب تقریرات مختلفی از نتیجه‌گرایی شکل می‌گیرد. مکتب لذت‌گرایی کورنائی، لذت‌گرایی اپیکور، لذت‌گرایی جرمی بنتام و پیروان آنها از مهمترین نظریات نتیجه‌گرایی در ساحت اندیشه غرب شمرده می‌شوند.

شاخه دیگر از نظریات اخلاق هنجاری رویکرد وظیفه‌گرایی است. پیروان این

1 . Ethical egoism

2 . Utilitarianism

رویکرد، برخلاف نتیجه‌گرایان، معتقدند که معیار حسن و قبح افعال اختیاری تطابق و عدم تطابق آنها با وظیفه است. آنها بر این باورند که در ارزیابی و محاسبه اعمال و رفتارهای اختیاری و تعیین درستی از نادرستی و خوب از بد آنها ملاحظات دیگری غیر از نتایج اعمال نیز وجود دارد. از نظر آنها عمل یا قاعده عمل می‌تواند اخلاقاً درست و الزامی باشد گرچه باعث غلبه خیر بر شر برای شخص عامل، جامعه یا جهان نگردد. از نظر آنها عمل یا قاعده عمل ممکن است به ملاحظه واقعیت دیگری که مرتبط به آن است یا به خاطر طبیعت خود عمل درست و الزامی باشد (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۴۷). نظریات وظیفه‌گرا به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از وظیفه‌گرایی عمل‌نگر و وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر. وظیفه‌گرایان دسته نخست در پی این هستند که وظیفه اخلاقی انسان را در موقعیت‌های خاص و جزئی معلوم کنند. مدعای این دسته از وظیفه‌گرایان این است که هر موقعیتی، متفاوت و حتی یگانه است؛ بنابراین هیچ قاعده کلی نمی‌تواند وظیفه ما را در آن موقعیت خاص و جزئی معین کند مگر به عنوان یک قاعده عملی استعجالی باشد که بر مبنای تجارب گذشته به دست آمده باشد (همان: ص ۶۴). وظیفه‌گرایان قاعده‌نگر که اغلب وظیفه‌گرایان را شامل می‌شود، معتقدند که تعدادی قواعد کلی و جهان‌شمول وجود دارند که ملاک و معیار برای تشخیص درست از نادرست و خوب و بد بودن اعمال و رفتارهای اختیاری ما قرار می‌گیرند. ساموئل کلارک، ریچارد پرایس، تامس راید، دبلیو.دی.راس و ایمانوئل کانت از جمله شخصیت‌هایی هستند که از این رویکرد دفاع می‌کنند (همان: ۵۱) مثلاً کانت به عنوان یکی از مهمترین مدافعان وظیفه‌گرایی ملاک اخلاقی بودن عمل را اراده نیک عامل می‌داند نه حسن فعلی یا نتایج سودمند

عمل (کانت، ۱۳۶۹: ۱۸ - ۲۲) قائلین به نظریه امر الهی، که در میان اندیشمندان اسلامی به حسن و قبح شرعی معروف است، نیز جزء نظریات وظیفه گرایی قرار می‌گیرد (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۷۲).

براساس آنچه در تبیین اجمالی دو رویکرد نتیجه گرایی و وظیفه گرایی گذشت به دست می‌آید که علی‌رغم تقریرات مختلف که از هر یک از آن دو رهیافت ارائه شده است، تقریرات مختلف در هر یک از دو رویکرد دارای نقطه اشتراک بوده که به خاطر همین نقطه اشتراک ذیل نظریه مرتبط قرار گرفته‌اند. نقطه اشتراک تقریرات مختلف از نتیجه گرایی این است که ملاک و مرجع نهایی حسن و قبح افعال اختیاری انسان نتیجه غیر اخلاقی حاصل از عمل می‌باشد. لازم به ذکر است که «غیر اخلاقی» در این جا به معنای ضد اخلاقی نیست. مراد از این تعبیر این است که خیر بودن آنها یک خیر اخلاقی نیست که غایتی برای آنها لحاظ شود که در نهایت مستلزم دور شود بلکه آنها بیان کننده یک مرتبه وجودی اند که ارزش ذاتی دارد. و در مقابل نقطه اشتراک تقریرات مختلف از وظیفه گرایی این است که در ارزیابی یک فعل اختیاری نباید به پیامد و نتیجه آن توجه کرد. بر اساس این رویکرد مرجع نهایی در ارزش گذاری افعال اختیاری انسان هماهنگی و عدم همانگی آنها با وظیفه می‌باشد. حال باید دید که از منظر آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام نظریه اخلاقی اسلام در زمره کدام یک از این دو نظریه هنجاری قرار می‌گیرد؟ نگارنده معتقد است که نظریه اخلاقی اسلام در زمره نظریات نتیجه گرایی قرار می‌گیرد؛ البته با تقریر خاصی از نتیجه و نتیجه گرایی که در ادامه خواهد آمد.

غایت نهایی اخلاق از منظر تعالیم اسلامی

با نگاه به متون دینی، آیات و روایات، به وضوح به دست می‌آید که تعالیم دینی برای افعال اختیاری انسان غایت معرفی می‌کند. در برخی آیات برای بیان غایت و هدف مطلوب و نهایی انسان از مشتقات واژه فلاح استفاده شده است. در این آیات گاهی مطلق فلاح را نتیجه مطلق ایمان معرفی می‌کند مانند آیه «همانا اهل ایمان پیروز و رستگار شدند» (مومنون: ۱).^۱ در جای دیگر فلاح را نتیجه ایمان به غیب، اقامه نماز و انفاق معرفی می‌کند مانند آیه شریفه «چنین کسان بر طریق هدایتی از پروردگار خویش و هم ایشان تنها رستگارانند» (بقره: ۵) در آیه‌ای دیگر فلاح را نتیجه ذکر و یاد خدا معرفی می‌کند و می‌گوید: «و چون نماز به پایان رسید در زمین پراکنده شوید و از فضل خدا طلب کنید و خدا را بسیار یاد کنید تا شاید رستگار گردید» (جمعه: ۱۰) در برخی از این آیات فلاح را نتیجه تهذیب و تزکیه می‌داند مانند آیات «محققا هر کس که خود را تزکیه کند رستگار می‌شود» (اعلی: ۱۴) «(سوگند به این آیات) که هر کس جان خود را از گناه پاک سازد رستگار می‌شود» (شمس: ۹) در آیات دیگر فلاح را نتیجه تقوی که در واقع پایبندی به اصول و الزامات اخلاقی و اجتناب از بدی‌هاست، معرفی می‌کند مانند آیه شریفه «و از خدا پروا کنید باشد که رستگار شوید» (بقره: ۱۸۹؛ آل عمران: ۲۰۰) و «ای کسانی که به دین اسلام گرویده‌اید ربا مخورید که دائم سود بر سرمایه افزائید تا چند برابر شود و از خدا بترسید و این عمل زشت را ترك کنید، باشد که سعادت و رستگاری یابید» (آل عمران: ۱۳۰) در جای دیگر علاوه بر تقوی فلاح را نتیجه طلب و سلیه قرب و جهاد در راه خدا می‌داند مانند آیه شریفه «هان ای کسانی که در زمره مؤمنین در آمده‌اید، از خدا پروا داشته

۱. ترجمه فارسی همه آیات برگرفته از کتاب (ترجمه المیزان؛ محمد حسین طباطبائی (۱۳۷۸)؛ مترجم: محمدباقر موسوی، ۲۰ جلد؛ نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم) است.

باشید، و در جستجوی وسیله‌ای برای نزدیک شدن به ساحتش - که همان عبودیت و به دنبالش علم و عمل است برآئید و در راه او جهاد کنید، باشد که رستگار گردید» (مائدة: ۳۵) در آیه دیگر فلاح را نتیجه برخی از مصادیق تقوی می‌داند مانند آیه شریفه «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، جز این نیست که شراب و قمار و بت‌ها، یا سنگ‌هایی که برای قربانی نصب شده و چوبه‌های قرعه، پلید و از عملیات شیطان است. پس دوری کنید از آنها، شاید که رستگار شوید» (مائدة: ۹۰) و در آیه‌ای دیگر فلاح و رستگاری را نتیجه اطاعت از پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله می‌داند و می‌فرماید «همان کسان که آن رسول پیغمبر ناخوانده درس را که وصف وی را نزد خویش در تورات و انجیل نوشته می‌یابند پیروی کنند، پیغمبری که به معروفشان و می‌دارد و از منکر بازشان می‌دارد و چیزهای پاکیزه را حلالشان می‌کند و پلیدی‌ها را حرامشان می‌کند تکلیف گرانشان را با قیدهایی که بر آنها بوده است بر می‌دارد، کسانی که بدو ایمان آورده و گرامیش داشته و یاریش کرده‌اند و نوری را که به وی نازل شده پیروی کرده‌اند آنها خودشان رستگاراند» (اعراف: ۱۵۷)

در برخی آیات قرآن کریم از واژه فوز به عنوان هدف مطلوب استفاده می‌شود. در این آیات گاهی فوز نتیجه ایمان و عمل صالح معرفی می‌شود مانند آیه شریفه «محققاً کسانی که ایمان آورده و اعمال شایسته می‌کنند باغهایی در پیش دارند که نهرها از زیر درختانش جاری است و این خود رستگاری بزرگ است» (بروج: ۱۱) در آیه دیگر برداشتن عذاب را فوز مبین می‌داند و می‌گوید: «کسی که عذاب در آن روز از او گردانده شود خداوند به او رحمت آورده است و این خود رستگاری آشکاری است» (انعام: ۱۶) در آیه دیگر رضایت الهی را فوز عظیم می‌خواند و می‌گوید «خدای تعالی فرمود امروز روزی است که راستگویی راستگویان سودشان می‌دهد، برای ایشان

است باغهای بهشتی که از زیر آنها نهرها روان است و آنان در آن باغها برای همیشه بسر می‌برند، خداوند از آنان خوشنود شده و آنان هم از خداوند خوشنود شده‌اند و این است رستگاری بزرگ» (مائده: ۱۱۹) در جای دیگر فوز را نتیجه اطاعت از خدا و رسول می‌داند مانند آیه شریفه «... و هر کس خدا و رسولش را اطاعت کند مسلماً به رستگاری عظیمی رستگار شده است» (احزاب: ۷۱) در یک آیه دیگر فوز را بالاترین درجه نزد خدا می‌داند که بهره مومنین و مهاجران و مجاهدان در راه خدا می‌شود مانند آیه شریفه «(آری) کسانی که ایمان آورده و (از وطن مالوف) مهاجرت نموده و در راه خدا با اموال و جانهای خود مجاهدت نمودند نزد خدا از نظر درجه و منزلت بزرگ‌ترند، و ایشان، آری تنها ایشانند رستگاران» (توبه: ۲۰) در یک آیه دیگر از رضوان الهی به فوز عظیم یاد می‌کند و می‌فرماید: «خداوند مؤمنین و مؤمنات را به بهشتهایی وعده داده که از چشم انداز آنها جویها روان است، و آنها در آن جاودانه‌اند، و قصرهای پاکیزه‌ای در بهشتهای عدن و از همه بالاتر رضای خود را وعده داده که آن خود رستگاری عظیمی است» (توبه: ۷۲) و آیات دیگر ... گاهی در قرآن کریم برای توصیف انسان‌هایی که به کمال رسیده‌اند از واژه سعادت استفاده می‌شود مانند آیه شریفه «اما کسانی که نیکبخت‌اند در بهشتند و تا آسمانها و زمین هست در آن جاودانند مگر آنچه خدای تو بخواهد که این بخششی قطع نشدنی است» (هود: ۱۰۸) و در مقابل برای توصیف کسانی که از هدف مطلوب جا مانده‌اند از واژه شقاوت استفاده می‌شود مانند آیه شریفه «اما کسانی که بدبختند در آتشند و برای آنها زفیر و شهیق است و تا آسمانها و زمین هست در آن جاودانند مگر آنچه رورددگار تو بخواهد که پروردگارت هر چه بخواهد می‌کند» (هود: ۱۰۶ و ۱۰۷) در آیات قرآن

کریم علاوه بر این مفاهیم از مفاهیم مانند لذت، امنیت، سلامت، آسایش، بهشت و ...؛ و در مقابل شقاوت، اضطراب و ناامنی، جهنم، جحیم، سقر، عذاب و برای بیان پیامدهای افعال اختیاری انسان نام می‌برد. از توجه به آیات قرآن به دست می‌آید که در این آیات شریفه تنها به مفاهیم کلی اکتفی نشده است و به مصادیق مختلف از نعمت‌های بهشتی و عذاب‌های دوزخی اشاره می‌شود. به عنوان نمونه می‌فرماید «ما برای کیفر کافران غل و زنجیرها و آتش سوزان مهیا ساخته‌ایم و نیکوکاران عالم (که حضرت علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم‌السلام و شیعیانشان به اجماع خاصه و اخبار عامه مقصودند) در بهشت از شرابی نوشند که طبعش (در لطف و رنگ و بوی) کافور است از سرچشمه گوارایی آن بندگان خاص خدا می‌نوشند که به اختیارشان هر کجا خواهند جاری می‌شود» (انسان، آیات ۴-۶) در آیه دیگر در وصف کسانی که بخل می‌ورزند می‌گوید: «آنان که بخل نموده و حقوق فقیران را از مالی که خدا به فضل خویش به آنها داده ادا نمی‌کنند، گمان نکنند که این بخل به منفعت آنها خواهد بود، بلکه به ضرر آنها است چه آنکه آن مالی که در آن بخل ورزیده‌اند، در روز قیامت زنجیر گردن آنها شود (که آن روز هیچکس مالک چیزی نیست) و تنها خدا وارث آسمانها و زمین خواهد بود و خدا به کردار شما آگاه است» (آل عمران: ۱۸۰)

از مجموع آیات فوق الذکر به دست می‌آید که از منظر آیات و حیانی غایت اطاعت از خدا، رسول، ایمان، تقوی، یاد خدا، تزکیه نفس، افعال نیک چون نماز، زکات، جهاد، انفاق و اجتناب از معاصی و افعال قبیح و ناپسند فلاح و فوز و رستگاری است. همچنین همین آیات و آیات متعدد فراوان دیگر بیانگر این هستند که برخی انسان‌ها با تلاش و کوشش و افعال نیک خود به مقام فلاح و فوز و سعادت نائل شده

و غریق نعمت‌های متعدد و فراوان بهشتی می‌شوند و در مقابل کسانی که در دنیا اسیر هواهای نفسانی شده و نافرانی کرده و مرتکب افعال قبیح و معاصی می‌شوند، نتیجه‌ای جزء شقاوت نداشته و با عذاب‌های آخرتی مواجه خواهند شد.

علاوه بر آیات روایات نیز فلاح و فوز و سعادت انسان را متوقف بر اعمال و افعال نیک این جهانی می‌دانند و انسان‌ها را به پیامدها و نتایج افعال نیک و بد گوشزد می‌کنند. به نمونه‌های از روایات در این باره اشاره می‌کنیم. امام سجاده علیه السلام از خدا فوز و رستگاری را طلب می‌کند و می‌فرماید: «و رستگاری آخرت روزیم کن» (الصحیفۃ السجادیة: ص ۹۸). در روایتی دیگر فوز غایت جهاد با نفس معرفی می‌شود «هر کس با نفس خود جهاد نکند به فوز و رستگاری نمی‌رسد» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۴۴۵) و در زیارت امام حسین علیه السلام نیز بودن در رکاب حضرت زمینه وصول به فوز عظیم تلقی می‌شود. «ای کاش با شما بودم پس به فوز عظیم می‌رسیدم» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۲۳۷) امام صادق علیه السلام به عبدالله بن جندب چنین وصیت می‌کند که «در دنیا به امید فوز در آخرت عمل کن» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۵؛ ۲۸۵). آن حضرت در ضمن یک روایت دیگر می‌فرماید: «... فوز تنها به واسطه معرفت عقل و جنود آن و به واسطه دوری از جهل و جنود آن درک می‌شود» (برقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۹۸؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲/ ۵۹۱) در روایت دیگر فوز اکبر نتیجه معرفت نفس معرفی شده است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۴۹۷). در روایات متعدد دیگر نیز با الفاظ و تعبیر مختلف به غایت اعمال نیک و بد انسان در دنیا و آخرت اشاره شده است که جهت رعایت اختصار از ذکر آن‌ها اجتناب می‌شود.

نتیجه‌گرایی اخلاقی از منظر تعالیم اسلامی

خداوند متعال در آیات قرآن کریم عناوین متعددی را موضوع قرار می‌دهد و «خیر» را بر آن‌ها حمل می‌کند. گاهی تقوی را که از مفاهیم عام اخلاق و از اصول اخلاق و تمام الزامات اخلاقی است، موضوع قرار می‌دهد و می‌فرماید: «و لباس تقوا بهتر است» (اعراف: ۲۶) در آیه دیگر می‌فرماید: «و بیاد آور ابراهیم را که به قوم خود گفت خدا را بپرستید و از او بترسید که این برای شما اگر بدانید بهتر است» (عنکبوت: ۱۶) در آیات دیگر مصادیق متعدد دیگر مانند صبر، صلح، امر به معروف و نهی از منکر و ... را موضوع قرار می‌دهد و «خیر» را بر آن‌ها حمل می‌کند مانند آیات «... و اگر صبوری کنید همان برای صابران بهتر است» (نحل: ۱۲۶)، «اگر می‌توانید صبر کنید و دامن خود به زنا آلوده نسازید، برای شما بهتر است» (نساء: ۲۵)، «... و صلح در هر حال بهتر است» (نساء: ۱۲۸)، «باید از میان شما طایفه‌ای باشند که مردم را به سوی خیر دعوت نموده، امر به معروف و نهی از منکر کنند. و این طایفه همانا رستگارانند» (آل عمران: ۱۰۴) از این رو، گزاره‌های اخلاقی متعددی حاصل می‌شود که موضوعات آن‌ها عناوین عامی مانند تقوی، صبر، صلح، امر به معروف و نهی از منکر و ... است و محمول همه آن‌ها «خیر» است. خیر در این گزاره‌های بیان‌کننده ارزش اخلاقی افعال اختیاری‌ای است که مصداق این عنوان عام قرار می‌گیرد. گفته شد که نتیجه‌گرایان ملاک و معیار خوبی افعال نیک را بر غایت و نتیجه آن افعال مبتنی می‌کردند. با نگاه اجمالی به آموزه‌های وحیانی معلوم می‌شود که فلاح، فوز و رستگاری و نعمت‌های متعدد و جاودانه به عنوان غایت تقوی، تهذیب، جهاد در راه خدا، انفاق، امر به معروف، نهی از منکر و معرفی می‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت که در این آیات وحیانی معیار خوب و خیر بودن تقوی، صبر، صلح، امر به معروف، نهی از منکر و ...

نتیجه و غایت مترتب بر آن‌ها یعنی سعادت و کمال مطلب انسان است که با مفاهیمی چون فلاح و فوز بیان می‌شود. آیه شریفه «نیکی کنید شاید رستگار شوید» (حج: ۷۷) بیان‌کننده همین مطلب است. تعبیر «الخير»، که در این آیه موضوع قرار گرفته است، شامل تمام مصادیق خیر می‌شود و این آیه شریفه غایت نهایی تمام خیرات را فلاح و رستگاری می‌داند. لازم به ذکر است که در آیات قرآن کریم خود فلاح، فوز و سعادت معلّل به امری نمی‌شوند که بیان‌کننده این می‌باشد که فلاح، فوز و سعادت غایت نهایی اند که در واقع یک ارزش غیراخلاقی می‌باشند. بر این اساس معلوم می‌شود که بر اساس آیات قرآن کریم نظریه اخلاقی اسلام تقریری از نتیجه‌گرایی است که معیار و ملاک خوب و الزامی بودن افعال نیک اختیاری را کمال مطلوب انسان که همان فلاح و فوز و رستگاری است می‌داند. بر اساس این تقریر از نتیجه‌گرایی هر فعل اختیاری که در جهت سعادت انسان باشد دارای ارزش اخلاقی بوده و خوب و الزامی است و هر فعل اختیاری که انسان را از فلاح و فوز و رستگاری دور کند بد است و باید از آن اجتناب کرد.

شایان ذکر است که در میان نظریه‌های نتیجه‌گرایی غالب نتیجه‌گرایان لذت‌گرا می‌باشند یعنی غایت نهایی اخلاق را لذت می‌دانند. گرچه در تقریر مختار از نظریه اخلاقی اسلامی لذت به عنوان غایت نهایی معرفی نمی‌شود ولی در این نظریه کسی که به مقام قرب الهی می‌رسد از بالاترین و خالص‌ترین بهجت و لذت برخوردار می‌شود که دائمی و جاودانه است. آیات و روایات متعدد به لذتی که در سایه قرب الهی به دست می‌آید، اشاره دارند. خداوند متعال می‌فرماید «در بهشت قدحها از طلا و تنگ‌ها برایشان در گردش است، و در آن هر چه که نفس اشتهايش کند و چشم لذت ببرد وجود دارد، و شما در آن جاودانید» (زخرف: ۷۱) در آیه دیگر به مقام رضوان اشاره

می‌کند و می‌فرماید «خداوند مؤمنین و مؤمنات را به بهشت‌هایی وعده داده که از چشم انداز آنها جویها روان است، و آنها در آن جاودانه‌اند، و قصرهای پاکیزه‌ای در بهشت‌های عدن و از همه بالاتر رضای خود را وعده داده که آن خود رستگاری عظیمی است» (توبه: ۷۲) در آیه دیگر بهشتیان از نبودن حزن و اندوه در مقام قرب الهی خدا را اینگونه شکر می‌کنند «و گویند ستایش خدایی را که غم و اندوه را از ما ببرد که پروردگارمان آمرزنده و شکور است. همان خدایی که از کرم خویش ما را به این سرای دائم درآورد که در اینجا رنج و ملالی به ما نرسد» (فاطر: ۳۴ و ۳۵) در حدیث معراج خداوند، پس از اینکه به نعمتهای بی بدیل بهشتی و لذت اهل بهشت اشاره می‌کند، می‌فرماید «ای احمد ... هرگاه اهل بهشت از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها بهشت لذت می‌برند، خواص از کلام و ذکر و سخن با من لذت می‌برند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳/۷۴) امام سجاد علیه السلام نیز به حلاوت و شیرینی مقام قرب اشاره می‌کند و می‌فرماید «و لقاء تو نور چشم من و رسیدن به تو آرزوی من است و به سوی تو مشتاقم و محبت تو مرا سرگردان کرده و به هوای تو پر می‌کشم و رضایت تو آرزوی من و دیدن تو حاجت من و جوار و همنشینی تو مطلوب من و قرب تو نهات خواسته من است و انس و راحتی من در مناجات با توست» (همان: ۱۴۸/۹۱) همچنین در مناجات مریدین می‌فرماید «معبود من چه کسی است که حلاوت محبت تو را بچشد پس به دنبال چیز دیگر باشد و چه کسی است که به قرب تو انس بگیرد و بخواهد از تو رویگردان شود» (همان: ۱۴۸) آن حضرت علیه السلام در مناجات عارفین می‌فرماید «و چه گواراست طعم محبت تو و چقدر شیرین است شراب قرب تو» (همان: ۱۵۱)

رابطه تکوینی و عینی بین عمل و نتیجه در اخلاق اسلامی

نگارنده معتقد است که اخلاق هنجاری در اخلاق اسلامی در زمره نظریات واقع‌گرایی

اخلاقی در مباحث فرااخلاقی قرار می‌گیرد. از منظر اندیشمندان حوزه اخلاق اسلامی، نفس انسان در بدو خلقت خالی از هر گونه ملکه اخلاقی است. آن‌ها معتقدند که ملکات اخلاقی از طریق تکرار عمل در نفس حاصل می‌شود؛ یعنی قول و فعلی که از انسان سر می‌زند اثری در نفس حاصل می‌شود به طوری که تکرار آن فعل و قول موجب استحکام آن اثر شده و در نهایت آن اثر به یک ملکه راسخه و یک صورت باطنی در نفس تبدیل می‌شود که منشأ آثار مختص به خود بوده و باعث سهولت در صدور افعال اختیاری انسان می‌گردد مانند زغالی که ابتدا نور و روشنایی ندارد ولی با قرار گرفتن در آتش و در اثر حرارت کم‌کم به یک گلوله آتش تبدیل می‌شود و منشأ نور و حرارت می‌گردد. این ملکات اگر ملکات خوب باشند موجب التذاذ و بهجت و همراهی با ملائکه و اختیار می‌شود ولی اگر بد باشند مقتضی الم و عذاب و مصاحبت با شیاطین و اشرار می‌شود. به بیان مرحوم نراقی آنچه موضع اختلاف اندیشمندان و علماء اخلاق است در کیفیت ثواب و عذاب است. برخی جزاء را مغایر عمل دانسته و معتقدند که هر ملکه و فعلی منشأ ترتب ثواب و عقابی است که مغایر با فعل بوده و از طرف خدا صورت می‌گیرد. برخی معتقدند که اساساً عمل نفس جزاء است یعنی خود آن ملکات نفسانی متمثل گشته و در عالم باطن و ملکوت به صورت متناسب متصور می‌شوند. (نراقی، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۰ و ۲۱؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۰/۹) به بیان دیگر برخی معتقدند که نتیجه عمل که از آن به ثواب و عقاب تعبیر می‌شود، با خود عمل رابطه تکوینی و وجودی ندارد و ثواب و عقاب چیزی است که خداوند برای افعال اعتبار می‌کند و در مقابل برخی معتقدند که میان فعل و نتیجه یک رابطه تکوینی وجود دارد و جزاء در واقع صورت باطنی خود عمل است. حال باید دید که آیات و روایات بر کدام یک از این دو دیدگاه دلالت می‌کنند؟ ظاهر آیات و روایات معصومین علیهم‌السلام بیانگر رابطه تکوینی بلکه عینیت بین عمل نیک و بد انسان

و سعادت و شقاوت اوست. قرآن کریم در توصیف قیامت می‌گوید که قیامت روزی است که عمل خیر و بد انسان برای انسان حاضر می‌شود «روزی که هر نفسی آنچه را در دنیا کرده چه خیر و چه شر برابر خود حاضر می‌بیند در آن روز آرزو می‌کند ای کاش بین او و آنچه کرده زمانی طولانی فاصله بود» (آل عمران: ۳۰) همان‌طور که از ظاهر آیه معلوم است انسان با خود عمل ملاقات می‌کند. در آیه دیگر می‌فرماید: «و نماز بپا دارید و زکات بدهید (و بدانید) که آنچه عمل خیر می‌کنید و برای دیگر سرای خود از پیش می‌فرستید آن را نزد خدا خواهید یافت که خدا بآنچه می‌کنید بینا است»^۱ (بقره: ۱۱۰). بر اساس این آیه شریفه انسان همان عمل خیر را می‌یابد. آیه دیگر نیز همین مطلب را بیان می‌کند «... و هر چه کرده‌اند حاضر یابند که پروردگارت به هیچ کس ستم نمی‌کند» (کهف: ۴۹) در جای دیگر در توصیف قیامت می‌گوید «در آن روز مردم یک جور محشور نمی‌شوند بلکه طایفه‌هایی مختلفند تا اعمال هر طایفه‌ای را به آنان نشان دهند. پس هر کس به سنگینی یک ذره عمل خیری کرده باشد آن را می‌بیند. و هر کس به سنگینی یک ذره عمل شری کرده باشد آن را خواهد دید»^۲ (زلزله: ۶ - ۸) در آیات دیگر در بیان احوالات انسان‌هایی که کوتاهی کرده و مرتکب افعال ناپسند شده‌اند می‌فرماید «آنان که مال یتیمان را به ستمگری می‌خورند در حقیقت آنها در شکم خود آتش جهنم فرو می‌برند و به زودی به دوزخ در آتش فروزان خواهند افتاد» (نساء: ۱۰) ذیل این آیه شریفه که مشتمل

۱. «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَ مَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» ضمیر در

جمله «تجدوه» به کلمه «ما» برمی‌گردد که با عبارت «مِنْ خَيْرٍ» تفسیر شده است.

۲. «يَوْمَئِذٍ يَصُدُّ النَّاسُ أَمْثَلًا يُبْرُوا أَعْمَالُهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ». مرجع

ضمیر در «يَرَهُ» به عمل برمی‌گردد که از فعل «يَعْمَلُ» به دست می‌آید؛ بنابراین آیه بیانگر این است که انسان همان

عمل انجام شده را می‌بیند. تعبیر «يُبْرُوا أَعْمَالُهُمْ» همین را تأیید می‌کند.

بر «إِنَّمَا» است بیان‌کننده این است که مال ماکول از یتیم که از روی ظلم خورده شده چیزی غیر از آتش نیست. در آیه دیگر نیز در احوال کسانی که حقایق و حیانی را کتمان می‌کنند شبیه به همین تعبیر می‌آورد و می‌گوید «بدرستی آنهایی که از کتاب خدا آنچه را که خدا نازل کرده کتمان می‌کنند و با کتمان آن ثمن اندک بدست می‌آورند آنها آنچه می‌خورند جز آتشی نیست که بدرون خود می‌کنند و خدا روز قیامت با آنها سخن نخواهد گفت و تزکیه‌شان نخواهد کرد و عذابی دردناک خواهند داشت» (بقره: ۱۷۴). در برخی آیات راجع به عذاب گنهکاران هیزم جهنم را خود انسان‌ها می‌داند «و اما منحرفین برای دوزخ هیزم خواهند بود» (جن: ۱۵)، «پس از آتشی که هیزمش مردم و سنگ است و برای کافران مهیا شده بترسید» (بقره: ۲۴) در جای دیگر راجع به غارتگران اموال مردم و کسانی که دیگران را از مسیر حق منحرف کرده، به انباشتن طلا و نقره مشغول شده و به وظیفه خود عمل نمی‌کنند وعده عذاب می‌دهد و می‌فرماید «ای کسانی که ایمان آورده‌اید (متوجه باشید که) بسیاری از احبار و رهبان اموال مردم را بیاطل می‌خورند و از راه خدا جلوگیری می‌کنند و کسانی که طلا و نقره گنجینه می‌کنند و آن را در راه خدا انفاق نمی‌کنند به عذاب دردناکی بشارتشان ده (و آن عذاب) در روزگاری است که آن دفینه‌ها را در آتش سرخ کنند و با آن پیشانیها و پهلوها و پشت‌هایشان را داغ نهند (و بدیشان بگویند) این است همان طلا و نقره‌ای که برای خود گنج کرده بودید اکنون رنج آن را بخاطر آنکه رویهم انباشته بودید بچشید» (توبه: ۳۴ و ۳۵) عبارت «هَذَا مَا كُنْتُمْ» در آیه شریفه بیانگر این است که همان اندوخته‌های از طلا و نقره گذاخته‌های آتشین هستند و در عبارت «فَلْدُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» مراد از کلمه «ما» همان اندوخته‌هاست؛ بنابراین همان اندوخته‌ها به صورت عذاب مجسم می‌شوند. این‌ها نمونه‌هایی از آیاتی است که به رابطه تکوینی عمل و نتیجه آن دلالت دارند.

علاوه بر آیات، روایات متعدد از معصومین علیهم السلام نیز بر تجسم اعمال نیک و بد و رابطه تکوینی بلکه عینیت عمل و جزاء دلالت دارند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ظلم را تاریکی‌های روز قیامت معرفی می‌کند و می‌فرماید «از ظلم بترسید پس همانا آنها تاریکی‌های روز قیامت اند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/ ۳۳۲) براساس این روایت ظلم در قیامت به صورت تاریکی‌هایی تجلی پیدا می‌کند. امام علی علیه السلام می‌فرماید اعمال انسان در دنیا نصب العین انسان‌ها در آخرت است «اعمال بندگان در دنیا نصب العین در آخرت آنها خواهد شد». (نهج البلاغه: ۴۷۰ (قصار ۷)) امام صادق علیه السلام می‌فرماید «... هر چه خواهی عمل کن پس همانا آن را ملاقات می‌کنی». (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/ ۲۵۵؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۱/ ۴۷۲) بر اساس این روایت انسان عین عمل را در آخرت ملاقات می‌کند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید «ای قیس همانا قطعاً یک قرین و همراهی با تو دفن می‌شود در حالی که حی است و تو میت. اگر کریم باشد تو را اکرام می‌کند و اگر لئیم و پست باشد تو را تسلیم (عذاب و رنج) می‌کند سپس با هم محشور می‌شوید و سؤال نمی‌شوی مگر از آن؛ بنابراین او را صالح قرار بده که اگر صالح باشد با آن انس می‌گیری و اگر فاسد باشد تنها از او وحشت می‌کنی و آن فعل توست». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷/ ۲۲۸) از این روایت به دست می‌آید که عمل انسان حیات دارد و تا قیامت با انسان قرین است و همین عمل است که مورد خطاب و سؤال قیامت واقع می‌شود. امام صادق علیه السلام می‌فرماید «زمانی که مؤمن از قبر برانگیخته می‌شود همراه او صورت و مثالی خارج می‌شود که پیش روی مؤمن قرار می‌گیرد. هرگاه مؤمن از حوادث ناگوار روز قیامت هولناک می‌شود آن مثال به او آرامش می‌دهد و می‌گوید نگران و غمگین نباش و او را به سرور و کرامت از سوی

خدا بشارت می‌دهد تا اینکه مؤمن در پیشگاه خداوند عز و جل حاضر می‌شود پس حسابرسی آسانی صورت می‌گیرد و او به سوی بهشت دعوت می‌شود در حالی که آن مثال پیش روی اوست پس مؤمن به آن مثال می‌گوید رحمت خدا بر تو چه خارج شونده خوبی هستی که همراه من از قبر خارج شدی و دائماً مرا به سرور و کرامت از سوی خدا بشارت می‌دادی تا اینکه مؤمن او را می‌بیند و می‌گوید تو کیستی؟ پس جواب می‌دهد که من آن سروری هستم که در دنیا بر (دل) برادر مؤمنت وارد کردی. خدا مرا ایجاد کرد تا بشارت‌دهنده تو باشم» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹/۹۵) بر اساس این روایت خود صورت باطنی عمل نیک تا قیامت با انسان قرین و همراه است. امام سجاده علیه السلام نیز می‌فرماید «اعمال انسان قلاده‌های در گردن می‌گردند» (الصحیفة السجادية: ۱۸۰) یعنی. در یک حدیث دیگر آمده است که «بهشت باغی است که درختان آن تسبیح (سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَ بِحَمْدِهِ) است» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۴/۸) و روایات متعدد دیگر که به رابطه تکوینی عمل و نتیجه آن دلالت دارند.

بر اساس آنچه از آیات و روایات بیان شد می‌توان گفت که از منظر تعالیم اسلامی بین اعمال نیک و بد انسان در این دینا و نتایج آن‌ها در عالم آخرت یک رابطه تکوینی وجود دارد. اعمال انسان علاوه بر صورت ظاهری در این دنیا دارای یک صورت باطنی بوده و به صورت حقایقی در همین دنیا نیز تحقق دارند گرچه انسان‌ها غیر از افراد خاص در این عالم از آن حقایق غافل‌اند. آیه شریفه «... تو از آن در پرده‌ای از غفلت بودی ما امروز پرده‌ات را کنار زدیم اینک دیدگانت امروز تیزبین شده است» (ق: ۲۲) شاهد بر همین مطلب است. ظاهر این آیات و روایات بیانگر رابطه تکوینی و تجسم عینی اعمال نیک و بد انسان می‌باشند ولی از آنجایی که تبیین این رابطه

تکوینی و بیان ماهیت تجسم اعمال کاری سخت و دشواری است، برخی از مفسرین و محدثین و متکملین را مانند فخر رازی، طبرسی و علامه مجلسی را بر این داشته که چنین چنین آیات و روایات دال بر رابطه تکوینی و تجسم عینی اعمال را تاویل ببرند. قائلان به تأویل در مورد عبارات آیاتی چون آیه ۳۰ سوره آل عمران^۱ و آیه ۴۹ سوره کهف^۲ و نظیر آن‌ها در آیات و روایات که به برخی از آن‌ها اشاره شد، معتقدند که اسناد در این آیات اسناد مجازی است و لازم است که در این موارد کلمه‌ای مانند «صحائف» و «جزاء» در تقدیر گرفته شود. بر اساس این تأویل مراد آیات فوق و آیات و روایات نظیر آن‌ها این است که انسان‌ها صحیفه‌های حسنات و سیئات یا جزای اعمال خود را می‌یابند نه خود اعمال را. توجیه آن‌ها بر این تأویل این است که اعمال در حقیقت اعراضی بودند که از بین رفته‌اند و محال است که در قیامت اعاده شوند. مرحوم طبرسی به همین مطلب اشاره می‌کند و می‌نویسد: «سپس در کیفیت حضور عمل اختلاف کردند پس گفته شده صحیفه‌های حسنات و سیئات حاضر می‌شود و گفته شده جزای عمل خود یعنی ثواب و عقاب را می‌بیند اما اعمال آن‌ها امور عارضی‌اند که از بین رفته و اعاده آن ممکن نیست پس محال است که آن را حاضر ببیند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۳۲/۲) علامه مجلسی نیز از جمله کسانی است که تجسم اعمال را خلاف طور عقل دانسته و رابطه تکوینی عمل و نتیجه عمل را انکار می‌کند و آیات و روایات دال بر این رابطه را از نوع مجاز مشهور می‌دانند. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۴/۹ و ۹۵؛ همان، ۱۴۰۳: ۲۳۰/۷). فخر رازی در تفسیر خود با بیان اینکه عمل از

۱. «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا»

۲. «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا»

بین می‌رود و یافتن عین عمل در روز قیامت امری محال است، تصریح می‌کند که چنین تعبیراتی را باید به یک معنای مجازی تاویل برد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸/ ۱۹۶)

در مقابل کسانی که از ظاهر آیات و روایات دال بر تجسم اعمال و رابطه تکوینی عمل و نتیجه دست کشیده و آن‌ها را به یک معنای مجازی تاویل بردند، افراد زیادی هستند که نه تنها به ظاهر این گونه آیات و روایات پایبند بوده و تاویل آن‌ها را بی‌دلیل می‌دانند بلکه در مقام تبیین عقلی آن نیز برآمده‌اند. به عنوان نمونه شیخ بهائی از کسانی است که مدافع رابطه تکوینی عمل و نتیجه آن می‌باشد. او در ذیل آیات ۶ تا ۸ سوره زلزله^۱ می‌گوید: «کسی که در عبارت «لِيُرَوْا أَعْمَالُهُمْ» کلمه «جزاء» را در تقدیر می‌گیرد و مرجع ضمیر در عبارت «يَزْرَهُ» را جزاء عمل می‌داند نه خود عمل، در حقیقت بیراهه رفته است.» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹/ ۹۴) از جمله کسانی که به شدت از رابطه تکوینی عمل و نتیجه آن در آخرت دفاع می‌کند، صدر المتالیهین شیرازی است. او معتقد است که صورت هر انسانی در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او است؛ از این رو، آنچه در آخرت از بهشت و نعمت‌های بهشتی و آتش و عذاب‌های آخرتی هست در واقع صورت باطنی اعمال انسان می‌باشد و جزاء آخرتی، نفس عمل است. او در این باره می‌گوید: «فی القرآن آیات كثيرة دالة علی أن کل ما یلاقیه الإنسان فی الآخرة و یصل إلیه من الجنة و ما فیها من الحور و القصور و الفواکه و غیرها و النار و ما فیها من العقارب و الحیات و غیرها لیست إلا غایة أفعاله و صورة أعماله و آثار ملکاته و إنما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ینتهی إلیه» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۹/ ۲۹۵) او معتقد است که تعبیر «وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (یس: ۵۴) و «إِنَّمَا

۱. «يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالُهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»

تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (طور: ۱۶) در آیات قرآن کریم دلالت بر همین دیدگاه دارند؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید «ما كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» نه «مما كنتم تعملون» یعنی جزای آن‌ها همان عمل آن‌هاست نه این‌که به خاطر اعمالشان جزاء داده می‌شود. (همان: ۹/۲۹۵) او در جای دیگر بر همین مطلب تأکید می‌کند و می‌گوید «ان الثواب و العقاب فی دار الآخرة انما یكونان بنفس الاعمال و الأخلاق الحسنة و السيئة لا بشيء آخر یترتب علیها فالملذ و المؤلم و النعمة و النقمة و الجنة و النار فی دار القرار هی نفس صور الاعمال و الآثار، كما دل علیه قوله صلى الله علیه و آله و سلم: «انما هی أعمالکم ترد علیکم» و قوله: «ان الجنة قیعان و ان غراسها سبحان الله» (شیرازی، ۱۳۶۶: ۵/۱۸۷) از نظر صدرا عقوبات واصله به مجرمین در آخرت از باب انتقام نیست که به واسطه یک منتقم بیرونی صورت بگیرد همچنین آلام و مکارهی که بر انسان وارد می‌شود امور خارج از ذات انسان نیست بلکه تجلی همان ملکات نفسانی است که در دنیا شکل گرفته است (همان: ۱۸۷ و ۱۸۸) از دیدگاه صدرا حال انسان در آخرت به حسب طاعات و حسنات و معاصی و سیئات اوست و همین حسنات و سیئات صورت‌های نیکو و قبیح انسان را در تجسم اعمال شکل می‌دهند. (شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۵۹) از نظر او مواد اشخاص اخروی همان تصورات باطنی و تأملات قلبی اوست که در این دنیا در حجاب و غطاء است و زمانی که انسان از این عالم دینا منقطع گردد پرده حجاب کنار می‌رود و انسان خواهد دید آنچه در باطن محجوب گشته است. آیه ۲۲ سوره ق بر همین مطلب اشاره دارد.^۱ (شیرازی، صدرالمتاهین، ۱۳۷۵: ۲۴۹)

علامه طباطبائی، از شارحان حکمت متعالیه، نیز همچون صدرا بر رابطه تکوینی

۱. «لَقَدْ كُنْتُ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»

عمل و نتیجه آن تأکید می‌کنند. او معتقد است که وراء رابطه اعتباری که بین عمل و نتیجه در اجتماعات انسانی مطرح می‌شود، بین آن دو یک رابطه تکوینی وجود دارد که آیات قرآن از آن حکایت می‌کند. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۶/ ۳۷۶) او معتقد است که عمل انسان با حفظ نفس عامل نزد خدا محفوظ می‌ماند سپس خداوند روزی که باطن‌ها آشکار می‌گردد آن عمل را آشکار می‌کند «الجزاء علی الأعمال إنما هو نفس الأعمال بحسب الحقيقة لا كما يضع الإنسان فی مجتمعة عملا ثم یرد فیه بجزاء بل العمل محفوظ عند الله سبحانه بحفظ النفس العاملة ثم یرد فیه الله علیها یوم تبلی السرائر» (همان) او آیات متعددی که پیش از این ذکر شد را در تائید این مطلب می‌آورند و معتقدند که بهترین آیه‌ای که به نیکویی بر این امر دلالت دارد آیه شریفه ۲۲ سوره ق است که ذکر شد. به بیان علامه تعبیر «هذا» در این آیه شریفه به قرینه «الْیَوْمَ» اشاره به مقام جزاء دارد. این تعبیر بر این حقیقت اشاره می‌کند که انسان از یک امر موجود در دنیا غفلت داشته است و آن باطن اعمال است. (همان: ۶/ ۳۷۶ و ۳۷۷) علامه طباطبائی راجع به آیاتی که به ظاهر مخالف تجسم اعمال و رابطه تکوینی عمل و نتیجه می‌باشند، معتقد است که این آیات به تناسب فهم عادی مردم بیان شده است. از آن جایی که مجازات و کیفرها در اجتماع بشری از سنخ اعتباری و وضعی است، عموم مردم همین معنا از کیفر و جزاء را در ذهن دارند و چون به راحتی نمی‌توانند تجسم اعمال و رابطه تکوینی عمل و جزاء را فهم کنند؛ از این رو، خداوند متعال در این آیات مطابق لسان عامه مردم سخن گفته است. «أن الله تکلم مع الناس فی دعوتهم و إرشادهم بلسان أنفسهم و جرى فی مخاطباته إیاهم و بیاناته لهم مجری العقول الاجتماعية ... هذه طريقة القرآن الکریم فی تکلیمه للناس، فهو یصرح أن الأمر أعظم مما یتوهمه الناس أو یخیل إلیهم، غیر أنه شیء لا تسعه حواصلهم و

حقائق لا تحیط بها أفهامهم و لذلك نزل منزلة قريبة من أفق إدراكهم لينالوا ما شاء الله أن ينالوه من تأويل هذا الكتاب العزيز» (همان: ۲/ ۱۷۶ و ۱۷۵) حضرت امام ره از دیگر کسانی است که از رابطه تکوینی عمل و نتیجه آن دفاع می کنند. او معتقد است که هر ذره ای از عمل انسان یک صورت ماوراء طبیعت دارد و خود آن عمل در آنجا به انسان می رسد و شکنجه خود عمل است. (خمینی، ۱۳۸۹: ۷/ ۴۹۹) شهید مطهری نیز از جمله کسانی است که از همین دیدگاه حمایت می کنند. او معتقد است که سه نوع مجازات وجود داد که عبارت اند از:

۱. مجازات قراردادی،
 ۲. مجازاتی که با گناه رابطه تکوینی دارد،
 ۳. مجازاتی که تجسم خود جرم است.
- شهید مطهری مجازات نوع اول را کیفرها و مقررات جزائی می داند که در جوامع بشری به وسیله قانون گذار الهی یا غیر الهی برای جلوگیری از تکرار جرم و تشفی و تسلی خاطر ستم دیده وضع می رود. او معتقد است که این نوع مجازات را می توان مجازات «تنبيه» نامید. دومین نوع از انواع مجازات در واقع کیفرهایی اند که رابطه علی و معلولی با جرم دارند. این کیفرها را «مکافات عمل» یا «اثر وضعی گناه» می نامد؛ بسیاری از گناهان مانند شراب خواری، بی احترامی به والدین اثرات وضعی ناگواری در همین جهان برای انسان به وجود می آورد. سومین نوع از مجازات، مجازاتی اند که در واقع تجسم خود عمل می باشند. شهید مطهری مجازات های آخرتی را از نوع سوم می داند و می گوید «مجازاتهای جهان دیگر، رابطه تکوینی قوی تری با گناهان دارند. رابطه عمل و جزا در آخرت نه مانند نوع اول، قراردادی است و نه مانند نوع دوم از نوع رابطه علی و معلولی است، بلکه از

آن هم يك درجه بالاتر است. در اینجا رابطه «عینیت» و «اتحاد» حکمفرماست؛ یعنی آنچه که در آخرت به عنوان پاداش یا کیفر به نیکوکاران و بدکاران داده می‌شود تجسم خود عمل آنهاست» (مطهری، ۱۳۷۴/۱: ۲۲۵ الی ۲۳۰)

از آنچه گذشت به دست آمد که از منظر تعالیم اسلامی رابطه بین عمل اختیاری انسان و نتیجه آن اعتباری و قراردادی نیست بلکه یک رابطه تکوینی و عینی وجود است و جملات و گزاره‌های اخلاقی در واقع بیان‌کننده همین رابطه عینی می‌باشند. بر اساس این تحلیل، جملات و گزاره‌های اخلاقی، گرچه به خاطر اغراض تربیتی به صورت انشائی مطرح می‌شوند ولی ماهیتاً از سنخ گزاره‌های خبری می‌باشند که از واقعیات نفس الامری خبر می‌دهند به طوری که اگر رفتار اخلاقی انسان به نتیجه مطلوبی منجر می‌شود که انسان را در جایگاه قرب الهی که یک مقام تکوینی و وجودی است قرار می‌دهد، رفتار خوب و حسن است ولی اگر رفتاری است که نتیجه تکوینی آن موجب انحطاط وجودی انسان از آن مقام قرب می‌شود، قبیح و ناپسند است. براساس این تقریر از واقع‌گرایی در مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی، که در آیات و روایات تجلی یافته است، رویکرد مختار در اخلاق هنجاری یک رویکرد نتیجه‌گرا خواهد بود. از آنجایی که موضوع اخلاق و گزاره‌های اخلاقی افعال اختیاری انسان می‌باشد، یک طرف اضافه در انتزاع مفاهیم عام اخلاق مانند خوب، بد، درست، نادرست و ...، افعال اختیاری انسان یا صفات منتزع از افعال مانند عدالت و ظلم و ... می‌باشد. طرف دیگر اضافه در انتزاع این مفاهیم غایت اخلاق است. از آن جایی که غایت نهایی افعال اختیاری انسان قرب الهی است. لازم است که افعال اختیاری او بر اساس میزان ملائمت آنها با قرب او به خداوند ارزش‌گذاری گردد. البته این مقام و جایگاه یک حقیقت تشکیکی است که بر اساس ظرفیت وجودی و

درجه اعمال انسان مراتب متعددی پیدا می‌کند. آموزه‌های دینی همچون آیه شریفه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات: ۱۳) و بیان نورانی حضرت امیر علیه السلام که می‌فرمایند «وَاجْعَلْنِي مِنْ أَحْسَنِ عِبِيدِكَ نَصِيْبًا عِنْدَكَ وَ أَقْرَبِهِمْ مَنْزِلَةً مِنْكَ وَ أَحْصِهِمْ زُلْفَةً لَدَيْكَ» (کفعمی، ۱۹۱) که به درجات قرب انسانها اشاره دارند، به تشکیکی بودن مقام قرب الهی دلالت می‌کنند.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق تلاش شد تا نظریه اخلاقی اسلام در مواجهه با دو رویکرد اخلاقی معروف یعنی نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی بررسی شود. با نگاه اجمالی به تعالیم اسلامی به دست آمد که نظریه اخلاقی اسلام از منظر تعالیم اسلامی یک نظریه نتیجه‌گرا است. آیات و روایات متعدد کمال مطلوب انسان را فلاح، فوز و سعادت معرفی می‌کنند. افزون بر این با ملاحظه آیات و روایات معلوم شد که رابطه عمل و نتیجه آن یک رابطه تکوینی است یعنی هر رفتار اخلاقی انسان دارای یک صورت ظاهری دارد و یک صورت حقیقی باطنی و رفتارهای اخلاقی انسان بر اساس همین نتایج تکوینی ارزش‌گذاری می‌شوند. هر عملی که نتیجه و صورت باطنی و حقیقی آن مقام وجودی انسان را به خداوند نزدیک می‌کند، خوب و پسندیده است و هر رفتاری که نتیجه تکوینی آن موجب انحطاط وجودی انسان از مقام قرب می‌شود قبیح و ناپسند است.

منابع

۱. نهج البلاغه، شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ ق)، محقق / مصحح: صالح صبحی، هجرت، قم، چاپ اول.
۲. صحیفه سجادیه، الامام علی بن الحسین (ع) (۱۳۷۶ ش)، قم، دفتر نشر الهادی، چاپ اول.
۳. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ ق)، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، مصحح: مجتبی عراقی، قم، دار سید الشهداء للنشر، چاپ اول.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ ش)، عیون أخبار الرضا (ع)، محقق مصحح: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، چاپ اول.
۵. _____ (۱۳۶۲ ش)، الخصال، ۲ جلد، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
۶. _____ (۱۴۱۳ ق)، من لا یحضره الفقیه، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۷. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ ش)، کامل الزیارات، نجف اشرف، دار المرتضویه، چاپ اول.
۸. اسکروپسکی جان (۱۴۰۰ ش)، فلسفه اخلاق، ترجمه محسن جوادی، قم، کتاب طه، پاییز، چاپ اول.
۹. اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن الکریم (۱۴۲۶ ق)، تحقیق صفوان عدنان داوودی، نجف اشرف، طلیعه النور.
۱۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ق)، المحاسن، ۲ جلد، قم، دار الکتب الإسلامیه چاپ دوم.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
۱۲. شیرازی، صدر المتالیهین (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.
۱۳. _____ (۱۳۷۵) مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.

۱۴. _____ (۱۳۶۶ ه. ش) تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، چاپ دوم.
۱۵. طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.
۱۶. خمینی، روح الله (۱۳۸۹ ه. ش)، صحیفه امام، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ۵.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ه. ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: رسولی، هاشم و یزدی طباطبائی، فضل الله، تهران، ناصر خسرو، چاپ ۳.
۱۸. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، تفسیر نور الثقلین، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) (۱۴۲۰ ه. ق)، لبنان - بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۰. فرانکنا، ویلیام. کی (۱۳۹۲)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه.
۲۱. کفعمی ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۱۸ ق)، البلد الأمين و الدرع الحصین، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ق)، الکافی (ط - الإسلامية)، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۲۳. گنسلر، هری جی (۱۳۹۵)، درآمدی جدید بر فلسفه اخلاق، ترجمه حمیده بحرینی، تهران، آسمان خیال.
۲۴. لینی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ ش)، عیون الحکم و المواعظ، قم، دار الحدیث، چاپ اول.
۲۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۲۶. _____ (۱۴۰۴ ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محقق / مصحح: رسولی محلاتی، هاشم، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، انتشارات صدرا.
۲۸. نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۱ ه. ش)، جامع السعادات، قم، دار التفسیر.
۲۹. هینمن لارس ام (۱۳۹۸)، اخلاق: رویکردی کثرت گرایانه به نظریه اخلاق، سرپرست ترجمه: میثم غلامی، تهران، نشر کرگدن.

تحقق قانون طلایی اخلاق؛ بررسی موانع و راهکارهای گرایشی

سیدهادی سهرابی*

رحیم دهقان**

چکیده

قانون طلایی به عنوان یک قانون عام اخلاقی توصیه می‌کند که؛ با دیگران بگونه‌ای رفتار کن که در همان موقعیت رضایت می‌دهی با تو چنان رفتار شود. علیرغم تصدیق این قانون از سوی تمام انسان‌ها، به نظر می‌رسد نوعی شکاف بین نظر و عمل به این قانون وجود دارد. بخشی از این شکاف، در موانع مربوط به ساحت گرایشی انسان ریشه دارد که نیازمند واکاوی است. از این رو، مساله اصلی در این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، این است که عمده‌ترین موانع مربوط به ساحت گرایشی انسان بر سر راه تحقق این قانون چیست و چه راهکارهایی در جهت رفع این موانع می‌توان ارائه داد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که؛ پیروی از هوای نفس، ضعف اراده، و همرنگی با جماعت، از عمده‌ترین موانع گرایشی انسان در جهت تحقق این قانون است. بر همین اساس، تسلط عقل بر دیگر قوای نفس، هدفداری و برنامه ریزی و ممارست در تقویت اراده، و نیز تقویت روحیه ایثار و از خودگذشتگی در جامعه را می‌توان از جمله راهکارهای ناظر به موانع گرایشی دانست. از این رو، لازمه تحقق این قانون رفع موانع مذکور بر اساس راهکارهای بیان شده در این مقاله است.

کلیدواژه‌ها: قانون طلایی، انسان، جامعه، ساحت گرایشی، تخیل.

* کارشناسی ارشد اخلاق اسلامی دانشگاه شهید بهشتی. (seyedhadisohrabi16500@gmail.com).

** استادیار گروه مدرسی معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید بهشتی تهران.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۷؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۱/۱۲/۰۷)

بیان مسئله

«قانون طلایی»^۱ در فطرت یا طبیعت تمام انسان‌ها، حتی آنها که به دین و یا اعتقاد خاصی پایبند نیستند، نهاده شده و مورد تاکید متون مقدس ادیان ابراهیمی نیز قرار گرفته است.^۲ در آیات متعدد قرآن کریم، گاه به صورت مستقیم و گاه به طور ضمنی این قانون مورد توجه بوده است، از جمله در ابتدای سوره مطففین در توصیف انسان‌های کم فروش بیان شده «الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» (مطففین، ۲-۳)؛ که چون از مردم پیمانه ستانند تمام ستانند، و چون برای آنان پیمانه یا وزن کنند به ایشان کم دهند». همچنین آیه شریفه «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره، ۴۴)، می‌تواند از جمله آیات قرآن در رابطه با قانون طلایی اخلاق باشد. همچنین آیه «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» (آل عمران، ۹۲) نیز مؤید همین مضمون است و این را به عنوان يك قانون اخلاقی بیان می‌کند که همواره اگر قصد بخشش دارید، چیزی را ببخشید که خود آن را دوست دارید نه آنکه چیزی را که در نزد شما بی ارزش است را ببخشید؛ چرا که آن را دارید به شخصی می‌بخشید که چون شما انسان است.

در عین حال، اگرچه به لحاظ نظری، همواره متن مقدس قرآن کریم و دیگر متون و مکاتب تاریخی و دینی این قانون را تصدیق کرده و انسان‌ها آن را به عنوان یک

1 . Golden Rule

۲. در تلمود آمده است که «آنچه را خود از آن نفرت داری در حق هم نوعت روا مدار. این همه‌ی تورات است، و بقیه توضیح و تفسیر آن است.» (کهن ۱۳۹۰، ۲۳۴). همچنین در موارد متعددی (متی ۷: ۱۲) از عهد جدید بیان شده است که و چنانکه می‌خواهید مردم با شما عمل کنند شما نیز همانطور با ایشان سلوک نمایید. (لوقا ۶: ۳۰، ۳۸؛ متی،

۲۲: ۳۸؛ یوحنا ۸: ۸)

قانون طبیعی پذیرفته‌اند، اما در عمل، با موانعی مواجه است که باعث شده جوامع و انسان‌ها در عرصه عمل چندان این قانون را بکار نگیرند. لذا محور اصلی در این پژوهش، بررسی موانع عدم تحقق این قاعده زرین است. این موانع را از ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، روانشناختی، و... می‌توان مورد تحقیق و بررسی قرار داد، اما آنچه در این تحقیق بیشتر مد نظر است بررسی موانع انسانشناختی است. در یک تقسیم‌بندی، می‌توان موانع را بر حسب ساحت‌های وجودی انسان به سه دسته موانع بینشی، گرایشی و کنشی تقسیم نمود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹) در حقیقت انسان در ارتباط با بیرون خود و به طور خاص در ارتباط با «دیگری» که در این تحقیق از مهمترین مولفه‌های قانون طلایی است، دارای سه ساحت «بینش»، «گرایش» و «کنش» است و هر ساحت، خود دارای استعدادهای خاصی است که باید شکوفا شود و شکوفا شدن آنها، می‌توان مسیر تحقق قانون طلایی را هموار سازد. به بیان دیگر، آنچه مانع حرکت انسان به سمت عمل نمودن بر طبق قانون طلایی اخلاق می‌شود، یا ضعف و نقصان در ناحیه ی بینش هاست؛ از جمله اینکه عامل اخلاقی شناخت کافی از ماهیت این قانون و مولفه‌های آن ندارد و نتوانسته است دستگاه اندیشه ورزی خود را در رابطه با این قانون قانع سازد. یا ضعف از جهت گرایش‌ها و میل‌های مناسب است، به طوری که میل و انگیزه کافی برای عمل نمودن بر طبق این قانون در فرد فراهم نشده و فاعل اخلاقی در این مسیر انگیزه لازم و کافی را ندارد. و یا ضعف و کاستی در قدرت انجام دادن اعمال و رفتارهای خود، مطابق این قانون است. پرداختن به هر سه ساحت از عهده این پژوهش خارج است و لذا در این تحقیق، تمرکز بر موانع گرایشی خواهد بود، هرچند موانع بینشی،

انگیزشی، و کنشی^۱ مترتب بر هم بوده و نوعی پیوستگی را در آنها می‌توان مشاهده نمود. از این رو ضمن تبیین منظور خود از موانع گرایشی؛ به بررسی این دسته از موانع عدم تحقق قانون طلایی در جامعه خواهیم پرداخت.

۱. موانع گرایشی

موانع ناظر به حوزه احساسات و عواطف و نیز موانع ناظر به حوزه اراده و خواسته‌ها را می‌توان در زمره موانع گرایشی دانست. موارد مربوط به غرائز، عواطف، انفعالات و احساسات، و کشش‌های منفی و مثبت موجود در رفتارهای انسان همگی در همین قسم مورد بررسی قرار می‌گیرند. اموری چون نفرت، خشم و کینه و بالاخره احساسات، حالاتی روانی و مخصوص انسان هستند که حالات مختلف انسان را در موقعیت‌های مختلف و از جمله موقعیت‌هایی که انسان بنا دارد بر طبق قانون اخلاق عمل کند را تحت تاثیر قرار می‌دهد. به این ترتیب، تمایلات غریزی، محبت، عشق، نفرت، کینه، خشم، غضب، ترس، امید، یأس، اضطراب، شادی، غم، احساس تعجب، تجلیل، تحسین، پرستش و مانند این امور را می‌توان به ساحت گرایشی مربوط دانست. پرورش این گرایش در تحقق قانون طلایی موثر است.

۲. عمده‌ترین موانع گرایشی

مواردی که در ادامه در قالب موانع گرایشی ذکر می‌شود، حصر عقلی نیست و چه بسا موانع دیگری را نیز بتوان در حوزه گرایش ذکر نمود. در عین حال، به نظر می‌رسد چهار مانع ذیل، عمده‌ترین موانع گرایشی بر سر راه قانون طلایی هستند، و دیگر موانع را به نوعی می‌توان به این چهار مورد، بازگرداند:

۱. معرفتی، هیجانی و رفتاری نیز تعبیر شده است. همچنین شناختی، عاطفی و رفتاری نیز تعبیر شده است.

۲-۱. پیروی از هوای نفس

از جمله دشمنان درونی انسان، نفس است که همواره به بدی‌ها و زشتی‌ها انسان را فرا می‌خواند «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف، ۵۳)؛ و به همین خاطر در آیات و روایات انسان را بر عدم پیروی از آن تذکر داده اند تا مبدا انسان با اتباع از آن در دام هلاکت بیفتد. در قرآن کریم با بیان‌های مختلفی نظیر «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ» (قصص، ۵۰)؛ و «وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا» (کهف، ۲۸) مخالفت با هواهای و هوس‌های نفسانی مورد تکرار و تاکید قرار داده شده؛ چرا که هوای نفس موجب می‌شود انسان به نفس پرستی دچار شود و در رفتارهای اخلاقی، حقوق دیگران را نادیده گرفته و همواره پسند و ناپسند خود را بدون توجه به پسند و ناپسند دیگران مورد توجه قرار دهد. پیروی از هوی و هوس‌ها سبب هلاکت نفس و پیروی نکردن از هوای نفس سبب سعادت، نیک بختی و رستگاری انسان در قرآن دانسته شده که با بیان «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» (اعلی، ۱۴)؛ و «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس، ۹) به آن اشاره شده است. حضرت علی علیه السلام در آموزه‌های خود بیان داشته اند که؛ خطرناک ترین چیزی که ترس آن بر انسان وجود دارد اتباع هوی است؛ چرا که شما را در دام هلاکت می‌افکند «انّ اخوف ما اخاف علیکم اثنان اتباع الهوی و طول الأمل» (نهج البلاغه، خ ۴۲).

با بررسی مجموعه شواهد مرتبط با مسئله پیروی از هوای نفس در آیات و روایات، بدست می‌آید که ریشه بسیاری از گرفتاری‌ها و مشکلات اخلاقی همین صفت است. انسانی که دچار پیروی از هوای نفس است، نه تنها پسند و ناپسند خود را بر دیگران مقدم دانسته و نمی‌تواند موقعیت و شرایط دیگر انسان‌ها را درک کند، بلکه در مقام

عمل نیز انگیزه‌ای برای کمک به دیگری یا عمل نمودن مطابق کرامت و شرافت دیگری نخواهد داشت. اتباع هوای نفس نمی‌گذارد در مقام و مواقع عمل به قانون طلایی انسان بر خود محوری پا نهد و دیگران را چون خود پندارد و آنچه بر خود پسندد بر دیگران نیز پسندد چرا که مواقع عمل به قانون طلایی غالباً در مواردی است که پای منفعی در میان است و طبیعتاً نفس آدمی همه چیز از منافع را برای خود می‌خواهد و خوش ندارد دیگران از آن بهره مند گردند.

۲-۲. ضعف اراده

پیروی از هوای نفس که در مورد قبل ذکر شد، به نوعی ناشی از ضعف اراده در انسان است. اراده آن قوه درونی است که انسان را بر انجام کارها به حرکت و گشتن درمی‌آورد. اراده نقش مهمی در تحرکات انسان دارد و واکنش‌های انسان وابسته به اراده اوست. اراده از آن حیث که انسان را بر نفس خویش مسلط می‌کند بسیار ارزشمند است. بدون اراده، انسان نمی‌تواند از امیال و کشش‌های نفسانی خودداری کند، و به گفته شهید مطهری «اراده نیرویی است در انسان که همه میل‌ها و ضد میل‌ها را، همه کشش‌ها را و تنفرها را، خوف‌ها، بیم‌ها، و ترس‌ها را تحت اختیار خود قرار می‌دهد و نمی‌گذارد که یک میل یا ضد میل، انسان را به یک طرف بکشد.» (مطهری ۱۳۹۶، ۵۵). اگر اراده انسان ضعیف و ناتوان باشد اسیر هواهای نفس می‌گردد و بالتبع انسان از عمل نمودن به مقتضای قانون طلایی بازخواهد ماند. آن چیزی که می‌تواند افسار نفس سرکش را در دست بگیرد و شعله خشم انسان را در موقعیت‌هایی که می‌خواهد در قبال دیگری عملی انجام دهد را فرو بنشانند، اراده قوی و محکم انسان است. در صورت برخوردار نبودن از اراده قوی، انسان قادر به

مدیریت رفتار خود نخواهد بود. اراده با تمرین و ممارست قابل قوّت گرفتن است و انسان‌ها همانگونه که با ممارست می‌توانند قوای بدنی خود را تقویت کنند، می‌توانند اراده خود را نیز استوار سازند؛ چرا که اراده تحت کنترل انسان است. به تعبیر کاپلستون «انسان در این نظام مقدر الهی، در همه امور مجبور است مگر در اراده و نیت خیر.» (کاپلستون ۱۳۷۶، ۵۵۱)، یعنی در تمام حیات انسان آنچه سرنوشت انسان را به فضایل متمایل می‌کند، اراده و نیت خیر انسان است، گرچه البته این سخن کاپلستون مورد نقد و مناقشه است زیرا اگر جبر حاکم است، استثنای اراده بی وجه است. با این حساب یکی از توانایی‌هایی که خداوند به انسان در کنار اختیار به او عطا نموده است، مسئله اراده است زیرا در بسیاری از امور همراهی این دو مؤلفه [اختیار - اراده] در کنار یکدیگر است، که فرآیند «انتخاب» و «گزینش» را شکل می‌دهند. به تعبیر استاد مطهری «انسان موجودی است که می‌تواند به حکم اراده و به حکم اختیار از جبر غریزه آزاد باشد، می‌تواند اراده کند که بر ضد میل خودش رفتار و عمل کند.» (مطهری ۱۳۹۰، ۲۳۰)، و از آنجا که خیلی از رذائل اخلاقی از جمله ستم کردن به دیگری که از مصادیق نقض قانون طلایی است، برخاسته از امیال انسان هاست، تا امیال مهار نشود، تحقق قانون طلایی نیز با مانع مواجه است. چاره این مهار کردن در تقویت اراده است، و در نتیجه با ضعف اراده نقش مستقیم در ضعف عملکرد فضیلت‌مندانه دارد. اساساً قوام تربیت دینی و اخلاقی به اراده و اختیار شخص فراگیر بستگی تام دارد. (رهنمایی ۱۳۸۸، ۱۲)، در نتیجه در مقوله تحقق قانون طلایی؛ «اراده» نقش اساسی را ایفا می‌کند زیرا خیلی اوقات انسان دوست دارد کاری را انجام دهد و به اصطلاح مقتضی موجود است یعنی شرایط لازم برای انجام آن کار فراهم

است، اما مانع مفقود نیست و آن مانع بیشتر مواقع همان فقدان و یا ضعف اراده انسان است زیرا آنچه انسان را بر انجام کاری و می‌دارد و توفیق انجام به او می‌دهد قدرت اراده است، یعنی در انجام کارها و ایجاد فرایند هر عملی قاعدتاً به تحریک اراده و بکارگیری آن نیاز است و لذا در تحقق قانون طلایی عمل به آن، همچنان اراده ایفاء نقش می‌کند.

۲-۳. هم‌رنگی با جماعت

از دیگر موانع تحقق قانون طلایی، هم‌رنگی با جماعت و یا گرایش طبیعی انسان به مخفی نمودن خود در درون یک جمع است. انسان به جهت مدنی بالطبع بودن، هراسی شدید از گوشه‌گیری و انفراد دارد و برای اینکه با جمع باشد، سعی می‌کند با یک جماعت هم‌رنگ شود. هم‌رنگ شدن و پذیرش اجتماعی یکی از نیازهای اصلی افراد مخصوصاً افرادی که عزت نفس کمتری دارند و مخصوصاً در دوران نوجوانی است. مثلاً فردی که تازه وارد مجلس و دانشگاه و یا محیط کاری شود، علیرغم اینکه خودش عقیده و باوری دیگری دارد و علیرغم اینکه می‌داند در بسیاری از موارد نباید کاری را انجام دهد که موجب تضییع حق فرد مقابل است اما به جهت ترس از طرد شدن، سعی می‌کند کارهایی را انجام دهد که دیگران انجام می‌دهند. سعی می‌کند به دلیل ترس از طرد شدن و تنها شدن، از جماعت تبعیت کند و خلاف وجدان طبیعی خود که مقتضای قانون طلایی اخلاق است رفتار کند. این هم‌رنگی یا به نوعی تقلید کورکورانه، در برخی آیات قرآن مورد مذمت قرار گرفته است چنانچه بیان شده «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ؛ ما پدرانمان را بر آیینی یافتیم و ما هم حتماً به آثارشان اقتدا می‌کنیم.» (زخرف، ۲۳)، در آیه شریفه خداوند مقلدان از

آباء را که کورکورانه خواسته‌اند خود را هم‌رنگ پدارن کنند، سرزنش می‌کند و این دلیلی است بر آنکه در منطق اسلام هم‌رنگی با جماعت گمراه و تقلید کورکورانه جایگاهی ندارد. یا در آیه‌ای دیگر با صراحت بیشتر ناپسندی این مسلک را اینچنین بیان می‌کند که «وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ؛ و از امیال و هوس‌های گروهی که یقیناً پیش از این گمراه شدند و بسیاری را گمراه کردند و از راه راست دور شدند، پیروی مکنید.» (مائده، ۷۷)، در این آیه شریفه نیز آنانی که تقلید کورکورانه و هم‌رنگ شدن با کسانی که مسلک درستی نداشته‌اند مورد سرزنش خداوند قرار گرفته‌اند. لذا در قرآن کریم، اینگونه مضامین وجود دارد چرا که این چنین چیزی منطقی و معقول نیست زیرا چه بسا گروهی که از حیث اعتقادات یا رفتارهای اخلاقی دارای مرام و مسلک شایسته و صوابی نباشند، و انسان در اثر هم‌رنگ شدن با آنان و تقلید چشم بسته از آنان سبب می‌شود تا او نیز راه ناصحیح پیش گیرد. در کاربست قانون طلایی، گاه فاعل اخلاقی در موقعیتی که می‌تواند قانون طلایی را بکار ببندد، به جهت تبعیت از جماعت از انجام و کاربست آن سر باز می‌زند بدین خاطر که در چنین موقعیتی عرف و عمده مردم جامعه او از عمل به قانون طلایی در این موقعیت منع می‌کنند. به عنوان نمونه، در موقعیت کمک کردن به یک فقیر، فاعل اخلاقی از کمک امتناع می‌کند به این دلیل که جمع مردم در چنین موقعیتی از این کار امتناع دارند و در نتیجه این هم‌رنگی با جماعت گاهی سبب می‌شود تا آن فاعل اخلاقی قانون طلایی را زیر پا بنهد و بدان عمل نکند.

۲-۴. خود مداری یا خود محوری

خودمحوری از آن جهت که ناشی از عدم شناخت صحیح فرد از خود و دیگری

است، می‌تواند به عنوان یک مانع در ساحت بینش انسان مطرح گردد اما از آن حیث که ناشی از عواطف و احساسات انسان است می‌توان آن را در ساحت گرایش‌ها طرح نمود. خود محوری یعنی این که انسان خود را محور حق و باطل، درست و نادرست بداند و تشخیص خود را معیار نیک و بد بداند و مردم را به پیروی از خود دعوت کند و همه چیز را برای خود بخواهد و فقط آنچه را که خود می‌فهمد صحیح بداند و بس. گنسلر بر این باور است که «قاعده طلایی روح اخلاق را در خود جای داده است و به همین خاطر یکی از جهات آن این است که با خود محوری ما مقابله می‌کند.» (گنسلر ۱۳۹۰، ۲۵۴) خودمحوری به جهت آنکه اساس حب ذات است موجب می‌شود تا انسان همواره در پی جلب نفع و دفع ضرر باشد و از این رو منافع خود را بر دیگران ترجیح داده و در موارد متعددی پسند و ناپسند خود را معیار قرار دهد بدون آنکه به پیامدهای آن نسبت به دیگری توجه داشته باشد. خود محوری به نوعی پایه و اساس موانع تحقق قانون طلایی محسوب می‌شود. از قید [دیگری] که در قانون طلایی اخذ شده است به خوبی میتوان دریافت که از موانع جدی بر سر راه دیگر گروهی در قانون طلایی مسئله خود محوری و خود گروهی است. انسان خود محور، در بسیاری از موارد در شرایط گوناگون که قرار می‌گیرید همه چیز را به نفع خود و برای خود می‌خواهد، و تمام سعی و تلاش خود را بکار می‌بندد تا بر حریف چیره گشته و گوی منافع را از او برباید و نگذارد که حریفش از چیزی منتفع گردد، همچنین در مواقع مختلف چیزی به ضرر او باشد را نمی‌پذیرد و دست به دامن هرگونه توجیهی می‌شود تا که بر او غلبه نکنند البته این نیز از همین جهت خود محوری اوست و در حقیقت نفع و سود خود را در این میبیند که ضرر را از خود دور

کند و به هر قیمت نگذارد این ضرر متوجه وی باشد. شخص خود محور در حقیقت خود را تافته جدا بافته می پندارد و به خود حق می دهد که با حریف، آن گونه که دوست دارد رفتار کند اما نمی پسندد که حریف با او آن گونه که خودش دوست دارد رفتار کند. این مانع درونی، نمی گذارد آنچه را فرد برای خود دوست دارد برای دیگران نیز دوست داشته باشد. انسان به خاطر حبّ ذات، در هر حال همه چیز و همه خیر را برای خود می خواهد و از طرفی حاضر نیست دیگران نیز همانند او از این خیرات و منتفع و بهره مند گردند، این در حالی است که قانون طلایی بر دیگرگروی و همگرایی توصیه دارد و پیام آن نوع گرایی و برابری مبتنی بر تامین منافع طرفین است. (مهدوی آزادبنی ۱۳۹۵، ۱۳). حبّ ذات البته امری طبیعی است و به اصطلاح فیلسوفان اسلامی «هدف و غایت تمام افعال انسانی نفع فاعل است و بازگشت غایت همیشه به فاعل است، چنانکه اگر کسی به فقیری کمک می کند و یا به دیگری احسان می کند، در واقع با احسان خود می خواهد درد را از خودش دور سازد.» (طباطبایی ۱۳۸۷، ۱۹۹) اما در عین حال، بخاطر همین حبّ ذات و نفع طلبی نفس، ممکن است انسان نوع تعامل خود با دیگران [چه در قالب احسان، اطعام، و ...] را وسیله و ابزاری در جهت تامین خواسته حبّ ذات و خودکامگی قرار دهد. چنانکه کانت بیان نموده، انسان خودمحور غیر خود را «وسیله» می انگارد. (کاپلستون ۱۳۷۵، ۳۵۵) انگار که دیگران به دنیا آمده اند تا وسیله آسایش و رفاه او باشند. انسان حق ندارد انسان های دیگر را چونان وسیله ای برای دست یافتن به اهداف خود تلقی کند. اینکه انسان در انجام کاری هدفش از خواستن آن شیء برای خودش باشد و به تعبیری دیگران را ابزاری برای رسیدن خود به اهدافش کند، سطح عادی، حیوانی و

پایین انسان است. (مطهری ۱۳۹۸، ۶۴)، یعنی به عبارتی باید گفت که هر جا سخن از انگیزه و گرایش خودبینی و خودمحوری باشد ارزش کار را می‌کاهد و سطح رفتار را در انجام کارها از مرتبه اخلاقی بودن آن کار، می‌اندازد.

اشاره به این نکته لازم است که خود محوری لزوماً مربوط به فرد نیست یعنی اینطور نیست که خود محوری تنها قائم به شخص باشد بلکه ممکن است در یک جامعه یا یک کشور نیز بروز کند که خطرات آن به مراتب بیشتر و شدیدتر است. (مطهری ۱۳۹۸، ۵۶) به بیان دیگر، گاهی به پیکره جامعه نیز سرایت می‌کند و حس جانبداری بوجود می‌آورد، در مجموعه‌ها و واحدهای بزرگ نظیر خانواده، قبیله، شهر و جامعه این حس خودخواهی و به تبع جانبداری دیده می‌شود و گاهی در عرصه‌ای بسیار کلان نیز خود را نشان می‌دهد، مانند حس ناسیونالیستی که ثمره همین مسئله خودخواهی و خودمحوری است. جوامع خود محور، تمام ارزش‌های انسانی و اجتماعی و اخلاقی را در محورهایی قرار می‌دهند که منافع آنها را تأمین کند و اگر همان ارزش‌ها در جایی دیگر باشد به کلی از اعتبار ساقط و بی ارزش است. چپاول و غارت‌هایی که در طول تاریخ توسط برخی حکومت‌های ظالم و خودکامه صورت گرفته، برون داد همین رذیله اخلاقی توسط حاکمان جور بوده است که خود را محور هر منفعتی قرار داده و روحیه انحصار طلبی را به دنبال داشته است. این خودمحوری ناعادلانه موجب می‌شود که در سطح کلان، جوامع و حکومت‌ها پسند و ناپسند دیگران را به رسمیت نشناخته، تنها خود و منافع خود را معیار قرار دهند و از این رو قانون طلایی به کلی به فراموشی سپرده شود.

۳. راهکارهای رفع موانع تحقق راهکارهای ناظر به موانع گرایشی

تا اینجا موانع تحقق قانون طلایی در ساحت گرایش، مورد بررسی قرار گرفت. در عین حال، آنگونه که پیش از این نیز اشاره شد، مواردی که بیان شد، حصر عقلی نیست و چه بسا موانع دیگری را نیز در این خصوص برشمرد. اکنون نوبت آن است تا راهکار رفع این موانع بررسی شود. اشاره به این نکته لازم است که؛ هر کدام از این راهکارها سطوح مختلفی دارند و سهم هر کدام در کاربست این قانون متفاوت بوده و در جهت تاثیر دارای شدت و ضعف می‌باشند.

۳-۱. تسلط عقل بر دیگر قوای نفس و ایجاد اعتدال

عدم تسلط عقل بر دیگر قوای نفس از جمله موانع تحقق قانون طلایی است که در بخش قبل از آن تحت عنوان پیروی از هوای نفس نام برده شد. راهکار رفع این موانع تکیه بر عقل و ایمان برای ایجاد اعتدال بین قوای نفس است. می‌توان گفت «اعتدال»، از مهمترین مولفه‌هایی است که در بطن قانون طلایی نهفته شده و انسان‌هایی در جهت تحقق قانون طلایی خواهند کوشید که اعتدال را بر نفس خود حاکم ساخته باشند. در جهت ایجاد اعتدال، دست کم دو امر قابل توجه است؛ یکی تقویت اندیشه‌ورزی و دیگری تقویت ایمان و دینداری:

الف: عقل محوری غلبه عقل بر عواطف و هیجانات: از جمله موهبت‌های الهی به انسان

نعمت «عقل» است. بنا به فرموده آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام، عقل دارای ویژگی‌هایی است که صاحب خود را در صورت پابندی به آن، از هرگونه گزند و اشتباه مصون می‌دارد. (جوادی آملی ۱۳۸۶، ۳۱)، خرد از آن جهت که خود از هر گزند از حیث وهم و خیال و ... مبرا است می‌تواند صاحب خود را نیز از این حیثیات

که معمولاً منشاء خطا و اشتباه هستند، حفظ نماید. قرآن کریم عقل را آن چیزی می‌داند که خداوند متعال فسق و فجور و صلاح و تقوای آن را به او الهام نموده است. «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا؛ پس بزه کاری و پرهیزکاری اش را به او الهام کرد.» (شمس، ۸)، این چنین خداوند متعال صلاح و مفسده آن را به او الهام و القاء نموده است. از طرفی آیاتی در قرآن، انسان را مورد سرزنش و بلکه به انگیزه بیدارسازی نهیب می‌زند که «أَفَلَا يَعْقِلُونَ؛ پس آیا تعقل نمی‌کنند؟» (یس، ۶۸)، در شمار زیادی از آیات قرآن به تعقل ورزی در کارها توصیه موکد شده است که نشان از اهمیت و جایگاه ویژه عقل در عملکرد عامل اخلاقی دارد، و لذا در برخی روایات نقل شده است که میزان بازپرسی و حسابرسی اعمال انسان در یوم الحساب به قدر عقلانیت اوست. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: خداوند در روز قیامت نسبت به بندگان خود به اندازه عقلی که به آنها داده خرده گیری میکند.» (کلینی ۱۳۷۷، ۱۱)، بنابراین سهم انسان از سعادت و شقاوت وابسته به میزان بهره گیری و بکارگیری او از قوه عاقله اش می‌باشد و از سویی آن چیزی که می‌تواند انسان را از هلاکت نجات دهد، عقل است، آنچنان که امیرالمومنین علیه السلام فرموده‌اند «الْعَقْلُ يَهْدِي وَ يُنْجِي؛ خرد، هدایت می‌کند و نجات می‌بخشد.» (تمیمی آمدی ۱۴۱۰ق، ۱۲۴)، که اگر انسان به آن استمداد جوید و از فرامین و رهنمودهای آن بهره بگیرد، راه سعادت را می‌تواند بییابد. در حدیث سوم کتاب *العقل و الجهل* از قول امام صادق علیه السلام آمده است: «العقل ما عُيِدَ به الرحمن و اكتسب به الجنان؛ عقل چیزی است که خداوند بواسطه ی آن عبادت می‌شود و بهشت با آن به دست می‌آید.» (کلینی ۱۳۷۷، ۱۱)، زیرا فرد خردمند وظیفه خویش را که از جمله آن عمل به نیکی‌ها و دوری از زشتی‌هاست درست انجام می‌دهد.

(دهقان سیمکانی ۱۳۹۱، ۳)، یعنی با اتکاء و ابتنای عقل و خرد است که فرد خردمند می‌تواند نسبت به نیکی‌ها و خوبی‌ها عامل، و نسبت به زشتی‌ها و بدی‌ها تارک باشد، و همین سبب می‌شود تا انسان راه سعادت و کمال را درست بینماید، که در مرتبه ادراک عقلی، آدمی مجرد و نورانی است، از این رو ساحت ادراکی، در صورت پرورش صحیح، منجر به تعالی روحی و معنوی انسان می‌شود. (موسوی مقدم، عزیزمانی ۱۳۹۰، ۷)، از طرفی به گفته روایات، عقل به عنوان حجت باطن است. امام کاظم علیه السلام فرمود «خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی؛ حجت آشکار پیامبران و امامان اند و حجت پنهان عقل‌ها هستند.^۱» (فیض کاشانی ۱۳۶۵، ۹۱)، بنابراین انسان در صورتی که این عقلانیت را بر عواطف و احساسات و تمایلت نفسانی و گرایش‌های درونی غالب کند، توسط این حجت باطنی می‌تواند راه صواب را تشخیص دهد و بدان عمل کند. به گفته برخی «انسان اگر از عقل خود به طور صحیح استفاده نماید در جهان مادی می‌تواند به کمالاتی خاص دست یابد.» (احمدیان سیاهکل ۱۳۹۴، ۲۰)، در نتیجه با توجه به نقش عقل و منزلت آن در هندسه دینی، باید گفت یکی از راهکارهای مطمئن برای عمل به قانون طلایی، اتکاء به فرمان و راهنمایی عقل است. رشد عقلانی انسان باید به حدی برسد که بتواند بر عواطف و احساسات غلبه یافته و شهوات و هواهای نفسانی در ذیل تصمیمات عقل بکار گرفته شود. در این صورت، به جهت غلبه این بُعد از وجود انسان بر عواطف و هیجانات، انسان در موقعیت‌های اخلاقی گزینه درست را انتخاب خواهد کرد.

۱. یا هشام ان الله على الناس حجتين حجة ظاهرة و حجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الائمة و اما الباطنة فالعقول.

ب: باور به آموزه‌های دینی و وحیانی: با توجه به محدودیت عقل، انسان البته به نیروی دیگری نیز نیازمند است تا در مواردی که عقل امکان تشخیص درست را ندارد با اعتماد به آن بتواند مسیر اخلاقی را انتخاب کند و آن تقویت ایمان و پایبندی به وحی و دین است. حتی ممکن است کسی ارزش‌ها و احکام خوب و بد اخلاقی را خوب بشناسد و تشخیص دهد، اما در عرصه عمل نتواند به آن‌ها جامه عمل بپوشاند، و لذا براساس مبانی روانشناسی، می‌توان اعتراف کرد که اگر نگوئیم همه آحاد انسانی، دست کم بسیاری از انسان‌ها، اعمال آنان مبتنی و منوط به تشویق و تنبیه‌هایی است که در انتظار اعمال و رفتار آنان است. در نتیجه باید گفت که منهای دین و بدون پایبندی به احکام و آموزه‌های دینی، نظیر اعتقاد به عدالت الهی، حسابرسی قیامت، و انسان چندان اهتمام و التزامی به ارزش‌ها و احکام اخلاقی از خود نشان نمی‌دهد. به تعبیری، در این زمینه دین می‌تواند با ارائه تضمین‌های لازم و بیان تاثیرات و فوائد دنیوی و اخروی افعال اخلاقی، آدمیان را به سمت عمل به ارزش‌های اخلاقی سوق دهد.» (مصباح یزدی ۱۳۹۳، ۲۲۸). به عبارتی می‌توان گفت دین ضامن اجرایی اخلاق است، و اینجا کارزار جولان دین است که با وارد شدنش در عرصه اخلاق و با وعده و وعیدهایش به بهشت و جهنم برای انسان در مرتبه نخست و در درجه‌ای بالاتر با نشان دادن چشم انداز اخلاق یعنی همان نائل آمدن به مقام قرب الهی، ضمانت کافی برای انجام و اجرای احکام اخلاقی توسط انسان را فراهم می‌کند. به عبارت دیگر، دین به انسان نفعی می‌دهد تا در مقابل این نفع، انسان رغبتی برای انجام کارهای خوب اخلاقی داشته باشد.» (موسوی راد ۱۳۹۴، ۸۲۸) در تحقق قانون طلایی که یک قانون جهان شمول و همه پذیر است نیز این شکاف و فاصله

میان نظر و عمل به وضوح قابل مشاهده است، یعنی از طرفی همه پذیر است و همگی از محاسن و خوبی آن سخن به میان آورده اند اما در میدان عمل چندان خبری از قانون طلایی نیست، در ارائه راهکار و چاره جویی برای اجرای این قانون اخلاقی مهم، دین و آموزه‌های دینی نقش بسزایی را به عنوان ضمانت اجرا از یکسو و عامل انگیزه بخش از سوی دیگر ایفا می‌کند. در نتیجه برای فرآیند اجرایی شدن قانون طلایی باید پایبندی به دین و آموزه‌های دینی را بسط و گسترش داد. تقویت ایمان از جمله راهکارهایی است که می‌تواند انسان را از غلبه یافتن بر هواهای نفسانی و احساسات و هیجانات ایمن بدارد. ایمان در قلب انسان، عنصری است که انسان را فرمان می‌دهد تا به حقوق دیگران احترام بگذارد و از خودگروی و خودپسندی و رذائل اخلاقی دوری گیرند و در تحصیل و کسب فضائل اخلاقی بکوشد. و در شرایط و موقعیت‌های مختلف در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، آنچه بر خود می‌پسندد را برای دیگران نیز لحاظ کند و برای آنان همان پسندد که بر خود می‌پسندد و لذا آموزه قانون طلایی در نظام اخلاق اسلامی، چه به صورت ایجابی چه به صورت سلبی ناظر بر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان است که به گفته عده‌ای «از یک سو باور و ایمان واقعی او را نشان می‌دهد که در قالب یک عمل نیک و فضیلت بروز پیدا خواهد کرد و از سویی دیگر موقعیت انسان را در زندگی دنیوی و اُخروی ارج می‌بخشد» (قرائی سلطان آبادی، نظری توکلی ۱۳۹۴، ۵).

از این رو، پایبندی به قانون طلایی فرآیندی است که از لوازم و مولفه‌های آن، ایمان قلبی است که خود به عنوان یک محرک و مشوق، نقش عمده‌ای در عمل به این قانون دارد یا به عبارتی می‌توان گفت در بسیاری از موارد این ایمان قلبی انسان

است که شخص را برمی انگیزد و به عمل مطابق قانون طلایی تحریک می کند. البته میان ایمان و عم به قانون طلایی نوعی رابطه دوسویه وجود دارد. ایمان انسان آن گاه به کمال خود دست می یابد که به سهولت بتواند بر قانون طلایی عامل باشد چنانکه غزالی در این باره می گوید: «ایمان مرد تمام نشود تا به برادران خود نخواهد آنچه به نفس خود خواهد و بدان که کمتر درجات برادری آن است که با برادر آن معاملت کند که از او در حق خود خواهد.» (غزالی ۱۳۶۶، ۳۸۸)، غزالی ابتدا با بهره گیری از صورت سلبی و سپس با شکل ایجابی قانون طلایی، عمل به این قانون را از شرائط تمامیت ایمان و برادری برمی شمارد. بنابراین، انسان باید همواره در رشد و تقویت ایمان خود اهل جهد و تلاش مستمر باشد؛ چرا که راه عمل به قانون طلایی از راه تقویت ایمان می گذرد.

۳-۲. تقویت اراده

برای تقویت اراده راهکارهای زیادی وجود دارد که در اینجا به تناسب برخی از مهم ترین راهکارهای شناختی و رفتاری را بیان می کنیم. خودشناسی و شناخت ارزش و کرامت نفسانی، از جمله راهکارهای تقویت اراده است. خودشناسی تا اندازه ای مهم شمرده شده که آن را پایه، مبنا و مقدمه خداشناسی عنوان کرده اند. در بسیاری از منابع آمده است که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ هرکس خود را بشناسد خدا را شناخته است.» (تمیمی آمدی ۱۴۱۰هـ-۵۸۸)، و از طرفی در قرآن کریم نیز سفارش شده است که: «علیکم انفسکم ...»؛ بر شما باد خودتان [یعنی به خویشتن بپردازید].» (مائده، ۱۰۵)، بنابراین توجه به شناخت خود و خودشناسی یکی از مواردی است که می تواند انسان را بر استعدادهای درونی خود، توانایی خود و

ظرفیت‌های وجودی خود آشنا کند که در نتیجه با این شناخت، انسان اراده اش را در رساندن این استعدادها به حد شکوفایی تقویت خواهد کرد. حضرت علی علیه السلام فرمود: «عَلَى قَدْرِ الرَّأْيِ تَكُونُ الْعَزِيمَةُ» (تمیمی آمدی ۱۴۱۰ق، ۳۲۷) تصمیم انسان به اندازه رای و تدبیر اوست. و نیز فرمود «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَتُهُ» (نهج البلاغه، ح ۴۴۹) و در غررالحکم آمده است که: «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ لَمْ يَهْنِهَا بِالْمَعْصِيَةِ» (تمیمی آمدی ۱۴۱۰ق، ۴۴۳) هر کس نفسش گرامی داشته شود، شهوتها برای او خور و ذلیل می‌شود، و هر کس نفسش گرامی داشته شود، آن را با گناه ذلیل نمی‌گرداند. همچنین تقویت خودباوری و اعتماد به نفس، و این امر که انسان توانایی و ظرفیت‌های وجودی خود را آشنا باشد، نوعی حس ارزشمندی و مسئولیت پذیری را در انسان ایجاد خواهد نمود و اراده او را برای انجام امور افزون خواهد ساخت. مثبت اندیشی، شناخت خداوند، شناخت غایت و هدف زندگی، و شناخت درست از ایده‌آل‌ها می‌تواند در تقویت اراده انسان و قوت بخشیدن به عزم وی برای انجام امور موثر باشد.

همچنین به برخی راهکارهای رفتاری نیز در این جهت می‌توان اشاره کرد از جمله؛ هدفداری و برنامه ریزی؛ چرا که «موفقیت، در گرو برنامه عملی است که مشتمل بر کوشش‌های مثبت و منفی خاصی در جهت تقویت خواست کمال جویی و خداپرستی باشد.» (مصباح یزدی ۱۳۹۱، ۱۲۴). تمرین و تکرار به شاهد «مَنْ يَعْمَلْ يَرْدَدْ قُوَّةً» (تمیمی آمدی ۱۴۱۰ق، ۴۵۴) هر کس اهل عمل باشد نیرویش افزوده می‌شود؛ می‌تواند از جمله راهکارهای رفتاری در جهت تقویت اراده محسوب شود. مطابق متون روایی، فلسفه انجام و تکرار عبادات همین است که فرمود «وَإِسْتَعِينُوا

بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» (بقره، ۴۵)، از نماز و روزه کمک بگیرید و این کار جز برای خاشعان سنگین است. همنشینی یا رفاقت با انسان‌های صاحب اراده از دیگر راهکارای تقویت اراده است. در متون روایی توصیه شده است که؛ «لا تصحب الشرير فإن طبعك يسرق من طبعه شراً وأنت لا تعلم.» (ابن ابی الحدید ۱۴۲۸ق، ج ۲۰، ۲۷۲) با انسان شرور هم نشین نشو زیرا طبع تو از طبع او اخلاق بد را می‌دزدد در حالی که تو نمی‌فهمی. همچنین توجه و اهتمام انسان به عبادت بویژه نماز و روزه، سبب نوعی قدرت و توانایی اراده است و اراده قوی قدرت مقابله با موانع مسیر کمال را در اختیار انسان می‌گذارد و به این ترتیب عبادت وسیله‌ای برای تهذیب نفس با واسطه اراده می‌شود.» (هاشمی ۱۳۸۸، ۵). در نماز، انسان با ممارست و مداومت ملکه ایمان را در خود تقویت می‌کند که نتیجه آن قدرت اراده و تسلط بر کنترل خود در رویارویی با ناهنجاری‌ها است. لذا قرآن کریم می‌فرماید «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ؛ يَقِيناً نماز از کارهای زشت، و کارهای ناپسند باز می‌دارد.» (عنکبوت، ۴۵)، نماز است که در انسان بازدارندگی از ارتکاب زشتی‌ها را پدید می‌آورد. بنابراین عبادت و روح معنوی عباداتی مثل نماز است که در انسان سبب تقویت اراده برای کنترل نفس در بازدارندگی خود از ارتکاب به فحشا و منکر می‌شود یا در روزه است که با اجتناب از مفطرات آن در انسان اراده رفته رفته تقویت می‌شود و خودداری درونی را ایجاد می‌کند. «روانشناسان بر این باورند که برای تقویت اراده چیزی بهتر از آن نیست که انسان کارهایی را انجام دهد که خلاف میل اوست.» (راشدی ۱۳۸۸، ۱۹۱). نماز و عبادت می‌تواند غرایز سرکش را مهار کند و از افراط تمایلات جلوگیری نماید، و از طرفی به گفته برخی «نماز و

عبادت انسان را امیدوار می‌کند و به او قدرت استقامت و ایستادگی می‌دهد.»
(حیدری، ۱۳۸۵، ۸۰).

دیگر راهکار برای تقویت اراده، محبت ورزی نسبت به دیگران است. اگر انسان اهل محبت بی دیگران باشد، طبیعتاً در مواقع اخلاقی محبت خواستگاه تحریک اراده او می‌شود، و این دوست داشتن و محبت ورزی اگر پایدار باشد اراده انسان را در اخلاقی عمل کردن نسبت به دیگران تقویت خواهد کرد. اگر نوع دوستی و محبت ورزی به دیگران در شخص ریشه دواند قطعاً در مواقع اخلاقی اراده فاعل اخلاقی را برمی‌انگیزد تا محبت و نوع دوستی خود را ابراز و اظهار نماید و همین در بلند مدت سبب اراده‌ای قوی در انسان خواهد شد.

ورزش و فعالیت بدنی؛ مطالعه در مورد انسان‌های دارای اراده قوی؛ رعایت نظم و انضباط و همچنین راهکارهای دیگری را نیز می‌توان در جهت تقویت اراده داد. مجموعه این راهکارها، انسان را کمک می‌کند تا به اراده‌ای قوی در موقعیت‌های اخلاقی برای دیدن دیگری و بکار بستن قانون طلایی داشته باشد.

۳-۳. تقویت روحیه ایثار، همدلی و دیگر گروی

از جمله موانع گرایشی که پیش از این مورد بحث قرار گرفت، خود محوری بود. برای مقابله با این مانع، باید روحیه ایثار و دیگرگروی و حس همدلی در انسان تقویت شود و در کنار آن به فاعل اخلاقی تفهیم شود که قانون طلایی، قانون مقابله به مثل نیست و مقوله «دیگری» در آن مؤلفه‌ای محوری است. این سه امر نیازمند توضیح است:

الف: تقویت فرهنگ ایثار: یکی از مهمترین کلید واژگان در آموزه‌های دینی و

اخلاقی، مفهومی «ایثار» است که نقش آن در سعادت و کمال انسان بسیار مهم است. «ایثار از پرشکوهترین مظاهر جمال و جلال انسانیت است و تنها انسان‌های بسیار بزرگ به این قلّه شامخ صعود می‌کنند.» (مطهری ۱۳۸۷، ۲۱۹). مرحوم نراقی روایتی را نقل می‌کند که حکایت یک شخصی است که گرچه علی‌الظاهر در جنگ احد کشته شد اما شهادتش ارزشی نداشت. ایشان می‌گویند: «یکی از اصحاب رسول الله ﷺ نقل می‌کند با برخی از صحابه نزد پیامبر ﷺ نشسته بودیم. به ناگاه، ایشان شخصی را نشانمان داد و فرمود: او اهل آتش است. بعدها در جنگ احد، او را دیدم که در صحنه کارزار، عجیب می‌جنگید و شمشیر می‌زد. سعی کردم در معرکه جنگ، خودم را به او نزدیک کنم. وقتی نزدیکش رسیدم، به او گفتم: دست مریزاد! خسته نباشید برادر! خوب در راه خدا شمشیر می‌زنی! گفت: آری! آن مَرکَبِ زیر پای آن مشرک را بین چه مرکب خوبی است! می‌خواهم صاحبش را بکشم و آن مرکب را به غنیمت بگیرم. آن شخص در همان جنگ، کشته شد و به «قتیل الحمار» یعنی «کشته راه الاغ» شهرت یافت!» (نراقی ۱۴۳۲هـ، ۱۱۳)، پس هر حضور در میدان نبرد را و هر لباس رزمی پوشیدن و جنگیدنی را نمی‌شود ایثار و از خودگذشتگی نامید. ترک تعلقات مادی بخشی از جهاد و ایثار است اما بخش اعظم آن است که انسان انگیزه نفسانی و شهوانی در جهاد و پیکار نداشته باشد و تنها رضای حق تعالی را انگیزه و هدف خود قرار دهد. از طرفی ایثار به معنی حقیقی را باید در فرهنگ اهل البیت (علیهم‌السلام) و در آیات قرآن جست‌چنانکه در سوره «هل اتی» خداوند متعال آیاتی را در موضوع ایثار و از خود گذشتگی امیرمومنان و حضرت زهرا (سلام الله علیهما) عنوان می‌کند. «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَشْكِيئًا وَبَيْئًا وَأَسِيرًا؛ و غذا را در عین دوست

داشتنش، به مسکین و یتیم و اسیر انفاق می‌کنند.» (انسان: ۸)، این آیه با تعبیر «علی حبه» نشان می‌دهد که آنان در حالی اطعام نمودند که خود نیز گرسنه بودند و می‌داشتند از آن تناول کنند اما با این حال از خود گذشتند و ایثارگونه آنان طعام را به آن نیازمندان دادند.

ایثار و از خود گذشتگی چیزی است که قانون طلایی نیز بطور غیر مستقیم و ضمنی به آن اشاره دارد یا به نوعی می‌توان گفت که قانون طلایی در فرآیند تکمیلی خود در نظام اخلاق اسلامی مولفه ایثار را جای داده است. می‌توان دریافت که نظام اخلاق اسلامی علاوه بر اینکه در کاربست این قانون، مقابله به مثل را رد می‌کند و اذعان می‌دارد آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران نیز بپسند، فراتر رفته و می‌گوید انسان می‌تواند صورت و جلوه بهتر قانون طلایی را در ایثار و از خود گذشتگی مشاهده کند زیرا در بسیاری از موارد پیش می‌آید که انسان اگر بخواهد به معنای درست و دقیق قانون طلایی دست یابد، باید در آن موقعیت ایثار کند. همین را در یک موقعیت تجاوز به وطن می‌توان ادراک کرد، چرا که در زمانی که دشمن متجاوز به سرزمین انسان حمله می‌کند، در چنین موقعیت حساس و خطیری انسان دوست دارد که دیگر افراد [هموطنانش] از حریم او و مرز جغرافیایی کشورش دفاع کنند، اما با تاملی در آموزه‌های دینی و اخلاقی می‌توان دریافت که در چنین مواقعی انسان باید فراتر از این بیندیشد و از خود گذشته و جان خود را فدای میهن، وطن و هموطنان خود کند. مواردی را می‌توان ذکر نمود که اهمیت ایثار را در کاربست قاعده طلایی اخلاق نشان می‌دهد؛ «موقعیتی را تصور کنید که بر اساس نوبت بندی، این ماه نوبت شماست که از صندوق اداره وام دریافت کنید، خود شما برای این

وام برنامه دارید و می‌خواهید کمی وضعیت زندگیتان را بهبود بخشید. در عین حال، متوجه میشوید که یکی از همکارانتان که چند ماه بعد نوبتش میرسد، برای تأمین هزینه‌های درمانی فرزندش نیازمند این وام است. قانون طلایی اقتضاء دارد که، شما از حق خود بگذرید و نوبتتان را به او بدهید. بنا بر قاعده طلایی اگر خود را به جای همکاران در نظر بگیرید، دوست دارید که او ایثار کند و به خاطر شما از حق خود بگذرد. پس مقتضای این قاعده اعطای نوبت خود به همکاران است و این نشان می‌دهد که قاعده زیرین حتی می‌تواند سطح حداکثری اخلاق را پوشش دهد (بوسلیکی ۱۳۹۶، ۱۳)، این آمیختگی و پیوندی که قانون طلایی با سطوح حداکثری و عالی اخلاق دارد، نشان از ظرفیت و اهمیت این قانون اخلاقی است.

ب: تقویت روحیه دیگرگروی: ایثار البته می‌تواند همان دیگرگروی در اصطلاح اخلاق باشد. توصیه و دستور به انصاف ورزی و بها دادن به پسندها و ناپسندهای دیگران سبب می‌شود تا بر سرنوشت دیگران همان اندازه بیندیشیم که بر سرنوشت خود توجه داریم. انسان دوستی اساس و پایه‌اش محبت است. انسان اگر اهل محبت و انسان دوستی بود انسان است و به تعبیر شهید مطهری «اولین حرفی که در معیار انسانیت مطرح است، انسان دوستی است، و انسان اخلاقی یا انسان بالاتر، انسان فراتر، انسانی است که انسان دوست است.» (مطهری ۱۳۹۰، ۲۳۴)، بنابراین ایثار اساسش همین انسان دوستی و محبت به انسان هاست، منطق ایثار در اسلام یعنی همان به دیگران بیش از خود اندیشیدن، و محبت و انسان دوستی را در حق آنان به کمال رساندن است. ما انسان‌ها فارغ از هر دین و آیین و فرهنگی اگر برخی انسان‌ها و شخصیت‌های برجسته تاریخ را دوست داریم و به آن‌ها عشق می‌ورزیم و افتخار

می‌کنیم بخاطر همین صفت انسان دوستی و محبت آنان در قالب ایثار برای دیگران است که از خود بروز داده‌اند.

ج: تقویت حس همدلی و همدردی: برای تحقق بخشیدن به قانون طلایی از عناصری همچون همدلی و همدردی باید بهره گرفت تا در مقام اتخاذ یک تصمیم اخلاقی و انجام یک قضاوت درست اخلاقی موفق بود. به نوعی می‌شود گفت که برای فراهم سازی یک موقعیت مناسب برای پیاده سازی فرآیند قانون طلایی نیازمند ایجاد و تقویت حس همدلی و همدردی در بین انسان‌ها هستیم. به اقتضای دو مقوله همدلی و همدردی در حقیقت شخص یک فرآیند اتخاذ نقش یا همان درک موقعیت متقابل را از خود آزمون می‌گیرد. همدلی در قانون طلایی در صورتی اتفاق می‌افتد که فاعل اخلاقی، خود را در موقعیت و شرایط فرد مقابل قرار داده و موقعیت او را تصویرسازی کند. قانون طلایی، به ما یادآوری می‌کند که انسان‌ها در جزایر پراکنده زندگی نمی‌کنند بلکه زندگی آنها کاملاً با هم عجین است و شرایط و موقعیت‌های افعال آنها در موارد بسیاری با هم مشابهت دارد. «قاعده زرین از آنجا که مستلزم «اتخاذ نقش» است، نوعی از همدلی را ایجاد می‌کند. این همدلی انگیزشی اخلاقی ایجاد می‌کند. وقتی کسی خود را در موقعیت طرف مقابل تصور می‌کند و تصمیم می‌گیرد به او کمک کند، گویا به خودش کمک می‌کند. به بیان دیگر وقتی خود را جای طرف مقابل قرار می‌دهد، وجه اشتراك خود و او (انسانیت) را بیشتر درک می‌کند و انگیزه‌ای برای افزایش رفاه او پیدا می‌کند» (موسوی مطلق ۱۳۹۴، ۱۰۵). این همدلی، پایه‌های احساسی برای تصمیم‌گیری، قضاوت و کنش اخلاقی است. تا شخص خودش را بجای دیگری تصور نکند

نمی‌تواند یک قضاوت اخلاقی صواب داشته باشد. از این رو، عنصر محوری در تصمیم‌گیری اخلاقی را می‌توان همدلی دانست. با همدلی و همراهی است که فرد می‌تواند وضعیت و موقعیت طرف مقابل را تصور کند و با درک موقعیت او به قانون طلایی جامه عمل بپوشاند. به عنوان نمونه، اینکه افراد متمکن با بهره‌گیری از قانون طلایی در سطوح مختلف زندگی نیازمندان و محرومین را مورد همدردی قرار دهند قدری از بار سنگین فشارها و نیازها از دوش آنان کاسته می‌شود و این چیزی است که قانون طلایی به ما عرضه می‌کند.

د: پرهیز از مقابله به مثل: قاعده طلایی، قاعده «مقابله به مثل» یا «معامله به مثل» نیست؛ چه این عمل متقابل از نوع کیفرهای مشروع قانونی باشد، چه از نوع ناصحیح و انتقام‌گیرنده (تلافی گرانه و کینه جویانه). این قاعده نمی‌گوید «با دیگران آنگونه که [آنها با تو] رفتار میکنند/کرده‌اند، رفتار کن». بلکه بیان میدارد «با دیگران آنگونه که دوست داری (و انتظار داری) آنها با تو رفتار کنند، رفتار کن. به تعبیری «قانون طلایی، قاعده «سرمایه‌گذاری شخصی» و «مصلحت‌اندیشی فردی» و «معاوضه تاجران» نیست. این قاعده نمی‌خواهد بگوید که «اگر می‌خواهی دیگران [در آینده] کاری را برایت انجام دهند، تو نیز مانند همان کار را برایشان الان انجام بده». یعنی این قاعده به قصد دریافت پاداش و سزای متقابل نیست.» (عطایی ۱۳۹۵، ۹۷)، این قانون به ما نمی‌گوید که اگر چنانچه مصلحت شخصی تو در این کار است پس همین کار را الان در حق دیگری انجام بده، زیرا قانون طلایی اساساً قاعده‌ای شخص محور نیست بلکه متناظر به روابط طرفینی است و در قانون طلایی تنها «خود» مطرح نیست بلکه در کاربست آن «دیگری» کلیدواژه‌ای مهم به شمار می‌رود. پس بنابراین هرگونه رفتار یا قضاوت

اخلاقی که منجر به نادیده گرفتن «دیگری» گردد، ناقض و منافی با قانون طلایی است و مقابله به مثل نیز از همین قبیل است و لذا با کارکرد قانون طلایی منافات دارد.

نتیجه‌گیری

مطابق مطالب بررسی شده در این تحقیق می‌توان گفت؛ قانون طلایی برای تحقق یافتن در سطح جامعه نیازمند الزاماتی در حوزه گرایش است و تا زمانی که این موانع گرایشی بر طرف نشود همچنان شکاف بین نظر و عمل و فاصله بین گفتار و کردار انسان‌ها در این رابطه باقی خواهد ماند. از جمله الزامات انسان‌شناختی با نظر به ساحت گرایشی، تقویت بُعد عقلانی و مسلط ساختن آن بر دیگر ابعاد نفسانی، تقویت اراده و تقویت روحیه ایثار و همدلی در جامعه است. موانع گرایشی بیان شده در این تحقیق، در بین جوامع انسانی مشترك است، چرا که همه انسان‌ها از ساختار روحی روانی و عاطفی هیجانی مشترك برخوردارند؛ و دارای حقیقت مشترك و واحدی بنام نفس با قوا و ظرفیت‌های مشترك هستند که استعداد لازم برای داشتن درك مشترك از قانون طلایی را برای آنها فراهم ساخته است. از جمله مهم‌ترین راهکارهای رفع موانع گرایشی تحقق قانون طلایی، تقویت عقلانیت اخلاقی، تقویت ایمان دینی و باور به حقایق و حیانی، تقویت اراده، و تلاش در جهت گسترش فرهنگ دیگرگروی و حس همدردی و انسان‌دوستی و ایثار است که نقش بسزایی در کاربست و تحقق قانون طلایی در جامعه دارد. اگر این موارد و بخصوص انسان‌دوستی در جامعه تقویت شود، قطعاً راه برای تحقق و عمل به قانون طلایی هموار خواهد شد، لذا تا فرهنگ انسان دوستی در فضای جامعه تقویت نشود، تحقق این قاعده در سطح جامعه امری دشوار خواهد بود و هر زمان که ما توانستیم به تقویت فرهنگ انسان دوستی کمک کنیم توانسته‌ایم گامی در جهت پیاده سازی و تحقق قانون طلایی در جامعه برداریم.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. بوسلیکی، حسن (۱۳۹۶)، «مقایسه بسندگی و کارآمدی قاعده زرین با قاعده تعمیم پذیری کانت»، قیسات، شماره ۸۴، ص ۱ - ۳۰.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غررالحکم و دررالکلم، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۵. رهنمایی، سیداحمد، (۱۳۸۸)، «پایه‌های روان شناختی تربیت دینی». اسلام و پژوهش‌های دینی، سال اول، شماره دوم، ص ۱-۳۱.
۶. غزالی، محمدبن محمد، (۱۳۹۰)، کیمیای سعادت، تهران، گنجینه.
۷. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۶)، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
۸. کهن، ابراهام (۱۳۹۰)، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران: نشر اساطیر.
۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۶)، فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.
۱۰. مهدوی آزادبنی، رمضان (۱۳۹۵)، «انسان شناسی تکاملی و بن بست اخلاقی آن با تاکید بر قانون طلایی» پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۲۵، ص ۱ - ۱۳.
۱۱. موسوی مطلق، سیدمحمد و همکاران (۱۳۹۵)، «بررسی قاعده طلایی به عنوان ملاکی عقلانی اخلاقی برای سبک زندگی ایرانی اسلامی»، دومین همایش ملی سبک زندگی و خانواده پایدار، ص ۱ - ۹.
۱۲. عطایی، حسین (۱۳۹۵)، «سقط جنین و قاعده زرین» پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، سیری در نهج البلاغه، تهران: صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، گفتارهای معنوی، تهران، صدرا.
۱۵. گنسلر، هری. جی، (۱۳۹۰)، اخلاق صوری، ترجمه مهدی اخوان، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، تفسیر انسان به انسان. قم: اسراء.
۱۷. ابن ابی الحدید، فخرالدین ابوحامد عبدالحمید (۱۴۲۸هـ)، شرح نهج البلاغه، بیروت: الامیره.

۱۸. هاشمی، انیسه سادات (۱۳۸۸)، «نقش اراده در کمال»، نشریه نامه جامعه، شماره ۵۹، ص ۷۹-۸۵.

۱۹. راشدی، حسن (۱۳۸۸)، نمازشناسی، تهران: نشر نماز.

۲۰. حیدری، کبری (۱۳۸۵)، نقش نماز در زندگی، تهران: نورالسجاده.

۲۱. نراقی، محمدمهدی (۱۴۳۲ق)، جامع السعادات، بیروت: منشورات الفجر.

۲۲. موسوی مطلق، سید محمد (۱۳۹۴)، «مسئولیت اخلاقی در پرتو روانشناسی رشد (تأثیرات رشد روانشناختی فرد بر مسئولیت اخلاقی وی)» مجله فلسفه، ویژه نامه روز جهانی فلسفه، شماره ۷۵.

ادله اخلاقی نظریه تشریک اذن ولی و رضایت باکره رشیده با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی

احسان ابراهیمی*

نرجس السادات محسنی**

چکیده

فقیهان دینی، درباره ولایت پدر بر دختر باکره بالغه رشیده یا استقلال وی در ازدواج، اختلاف نظر دارند. در این میان، برخی فقهای معاصر همچون آیت الله جوادی آملی در دیدگاهی میانه، به نظریه تشریک قائل شده‌اند؛ یعنی لزوم شراکت اذن ولی و رضایت دختر در عقد نکاح. اساس این دیدگاه، در نظر گرفتن برخی بایدها و نبایدهای اخلاقی است که شرطیت اذن پدر برای باکره رشیده را از باب احتیاط (نه به عنوان شرط صحت) می‌داند. مسأله اصلی در این پژوهش، بررسی ادله اخلاقی نظریه تشریک اذن ولی و رضایت باکره رشیده با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی است. روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای و روش پردازش نیز توصیفی تحلیلی است. براساس یافته‌های تحقیق، توجه ولی به خواسته‌های مولی‌علیها و پرهیز از استبداد به‌رأی، رعایت مصالح مولی‌علیها از سوی ولی، پیشگیری ولی از فروپاشی خانواده و تزلزل اجتماع، رعایت احترام ولی از سوی مولی‌علیها، حفظ ناموس و آبروی خانواده از سوی مولی‌علیها و توجه مولی‌علیها به آداب و رسوم قومی و

* دکترای تفسیر تطبیقی؛ همکار علمی پژوهشگاه علوم و حیانی اسرا (Ehsan_1144@yahoo.com)

** طلبه سطح چهار مدرسه علمیه معصومیه (س) گرایش تفسیر تطبیقی.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۱؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۱/۱۱/۲۶)

قبیله‌ای از ادله اخلاقی نظریه تشریک هستند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که به حسب عنوان اولی، باکره رشیده در ازواج خود مستقل است و اذن ولی، شرط صحت نکاح نیست؛ ولی با توجه به عناوین ثانوی و برای رعایت برخی مصالح و مفاسد اخلاقی، اذن ولی از باب احتیاط لازم است.

کلیدواژه‌ها: ولی، مولی علیها، اذن ولی، باکره رشیده، شروط عقد نکاح، اصالة الاحتیاط، ادله اخلاقی، فقه اخلاقی.

طرح مسئله

ازدواج، میان پیروان تمام ادیان، با قاعده‌های متفاوت وجود دارد؛ اما دین اسلام، ازدواج را امری اخلاقی، اجتماعی، شرعی دانسته، از این رو به جزئیات در این مورد پرداخته و چارچوب و شروط مشخصی را برای ازدواج تعیین کرده است. یکی از شروط مدنظر اسلام، «ولایت اولیاء» است. فقهای امامیه و همچنین اهل تسنن، به ولایت پدر و جدپدری بردختر صغیره و بالغه غیررشیده اتفاق نظر دارند، اما در ولایت بردختر باکره بالغه رشیده (غیرسفیه) میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. برخی فقهای متقدم امامیه، قائل به استقلال باکره رشیده در ازدواج شده‌اند. (شهیدثانی، ۱۴۱۳، ۷/ ۱۲۰ و ۱۲۱؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۵، ۱۲۰ و ۱۲۲؛ فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۹، ۳/ ۲۱؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸، ۲۹۹؛ نجفی، ۱۴۰۴، ۱۷۴/۲۹ و ۱۷۵) برخی فقهاء معاصر از جمله آیت الله جوادی آملی قائل به تشریک اذن ولی و رضایت دختر باکره رشیده شده‌اند (جوادی آملی، ۱۴/۱/۹۵) که در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد و به چند صورت قابل فرض است:

یکم. میان دختر و ولی (اعم از پدر و جدّ) که در کتب فقهی با عبارات مضطرب و متفاوت بیان شده است: «التشريك بينها وبين الولی، و هو قول أبي الصلاح، و المفيد في المقنعة على اضطراب في عبارته» (عمانی، ۱۴۱۳: ۴۴۵) به عبارت دیگر، تشریک به معنای ثبوت ولایت جدّ و پدر بر دختر به نحو تشریک بین جدّ و پدر به معنای اعتبار اذن دختر و اذن یکی از جدّ و پدر با هم: «ثبوت الولاية لهما علیها علی نحو التشريك، بمعنى اعتبار اذنها و اذن أحدهما معا، نسب ذلك الى المفيد و الحلبيين و ظاهر الوسائل» (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۲۱/ ۱۵۳) چون هرچه بر «أب» ثابت می‌شود، برای جدّ هم ثابت است و روایاتی که به لفظ

«أَب» اشاره می‌کنند، بر غالب حمل می‌شوند؛ یعنی به طور غالبی، ولی همان «أَب» است. (ترحینی عاملی، ۱۴۲۷: ۶/ ۱۷۳)

دوم. میان پدر و باکره رشیده است؛ یعنی جدّ و سایر اولیا، ولایت ندارند، بلکه پدر و دختر در ولایت شریکند. (عمانی، ۱۴۱۳: ۴۴۵؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۱۵۳/۲۱؛ ابن علامه، ۱۳۸۹: ۳/ ۲۰؛ جوادی آملی، ۹۴/۱۲/۲۴)

گفتنی است که در احکام فقهی، هرگاه از مستحبات یا مکروهات سخن به میان می‌آید، به گونه‌ای از مفاهیم اخلاقی حکایت می‌کند. در مسائل گوناگون نکاح نیز، اصل بر احتیاط نهاده شده است، زیرا نکاح، مرتبط با فروج و ولد است. بر این اساس، فقیهان در مسائل اقتصادی مربوط به دختر بالغ (مانند خرید، فروش، اجاره و دیگر عقود مالی) اذن ولی را شرط نمی‌دانند؛ اما در ازدواج او، نسبت به اذن پدر احتیاط کرده و تشریک در اذن را لازم دانسته‌اند. (شهیدثانی، ۱۴۱۳: ۱۲۰/۷؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸: ۲/ ۸۵۰؛ ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۳۴۲) احتیاط به معنای صیانت و برگزیدن مطمئن‌ترین وجوه (فیومی، بی‌تا: ۱۵۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/ ۳۹۵) در عرف عام به صورت گسترده، عبارت است از هوشیاری، مراقبت و دوراندیشی کامل در همه امور که هدف از آن دفع ضرر و خطر احتمالی از خود یا دیگران است. حزم و دوراندیشی در کارها از اصول عقلایی است؛ به این معنا که عقلا در همه امور خویش از روش احتیاط بهره می‌گیرند تا از خطرهای احتمالی که مال، جان و آبروی آنان را تهدید می‌کند در امان باشند. اسلام نیز این سیره عقلا را تأیید و پیروانش را در همه امور، اعم از فردی یا اجتماعی، دنیوی یا اخروی به دقت و مراقبت ترغیب کرده است. (مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۳: ۱/ ۵۲۲)

به خاطر اهمیت این موضوع، پژوهش‌های زیادی درباره مسئله ولایت نکاح باکره رشیده، انجام گرفته است. برای نمونه: مقاله «نگرشی نو بر اذن ولی قهری در نکاح باکره رشیده از منظر فقه و حقوق موضوعه» نوشته سیدمحمدصدری و حمید ذاکری. بررسی‌ها حاکی از آن است که ماده ۱۴۰۳ قانون مدنی مطابق با نظر مشهور، یعنی «عدم وجود ولایت ولی در نکاح باکره رشیده» وضع گردیده است. مطابق این ماده، ضمن اینکه ولی قهری، ولایتی در نکاح باکره رشیده ندارد، نکاح باکره رشیده فاقد اذن نیز صحیح است.

همچنین مقاله «ازدواج باکره رشیده و ولایت پدر از منظر فقه امامیه» نوشته زین العابدین نجفی که در آن، اقوال و ادله مسئله از آیات و روایات و اصول عملی، بررسی و استقلال باکره رشیده در امر نکاح، اثبات گردیده است. در پایان مقتضای عناوین ثانویه نیز در مسئله مورد توجه قرار گرفته است.

مقاله «ولایت در نکاح باکره رشیده» نویسندگان: علی اکبر ایزدی فرد، سمیه کلیجی، حسین کاویار؛ پژوهش حاضر، با رویکردی انتقادی به ادله اقامه شده، به تبیین و تحلیل دیدگاه‌های مطروح پیرامون ولایت در نکاح باکره رشیده در فقه و حقوق ایران می‌پردازد و در پایان، نظر مختار که تشریک ولایتی است، تشریح می‌شود.

مقاله «اذن پدر در ازدواج دختر باکره» نوشته محمدکاظم تقوی که نظریات مختلف آیت الله جوادی آملی درباره استقلال یا عدم استقلال دختر بالغ باکره در ازدواج را با تأکید بر روایات بررسی کرده و در نهایت، دیدگاه رعایت احتیاط در استیذان از پدر و جد پدری، تقویت شده است.

مقاله پیش‌روی، با نگاهی جامع و با تمرکز بر قول تشریک اذن ولی و رضایت باکره رشیده، با رویکردی اخلاقی به تبیین و تحلیل ادله اخلاقی این نظریه با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی می‌پردازد و می‌کوشد تا با تحلیل گزاره‌های فقهی با نگاه اخلاقی که از آن تعبیر به فقه اخلاقی نیز می‌شود، نقش احکام فقهی را در زندگی آشکارتر سازد.

۱. مفاهیم تحقیق

پیش از پرداختن به مسئله اصلی تحقیق، مفهوم‌شناسی کلیدواژه‌های تحقیق برای روشن شدن مبادی بحث، امری بایسته است:

أ. ادله اخلاقی

«ادله» از ماده «دل» جمع «دلیل» در اصل، مفهوم راهنمایی و راهبری را می‌رساند. (جوهری، ۱۳۷۶: ۴ / ۱۶۹۸) در اصطلاح، مستند حکم شرعی، یا به عبارت دیگر، آنچه که برای اثبات حکم شرعی به آن استدلال می‌شود. (شاهرودی، ۳، ۱۴۲۶/۶۵۰) و برهان، حجت و سلطان نیز نامیده می‌شود. (عبدالرحمان، بی تا، ۸۸/۲)

اخلاق نیز، جمع خُلُق یا خُلُق به معنای صورت باطنی و ناپیدای انسان است که سرشت و سیرت نیز نامیده می‌شود؛ چنان‌که خُلُق بر صورت ظاهری و دیدنی انسان دلالت دارد. (راغب اصفهانی، ۲۹۷: ۱۴۱۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۳/۱۲۴؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۸۷۱/۶)

خُلُق در اصطلاح، ملکه‌ای نفسانی است که به اقتضای آن، فعلی به سهولت و بدون نیاز به فکر کردن، از انسان صادر می‌شود. «ملکه» آن دسته از کیفیات نفسانی است که به کندی از بین می‌رود، در برابر دسته دیگری از آن به نام «حال» که به سرعت زوال می‌پذیرد. (ابن مسکویه، ۱۴۲۶: ۲۷؛ غزالی، بی تا: ۹۶/۳)

با توجه به آنچه گذشت، مراد از ادله اخلاقی، مستندات عقلی و نقلی برای اثبات نظریه تشریک اذن ولی و رضایت باکره رشیده در تحقق ازدواج است.

ب. تشریک

تشریک از ماده «شرک» در لغت به معنای شریک ساختن یا شرکت دادن دیگری در امری است. (فیومی، بی تا، ج ۲ ص ۳۱۱) عنوان تشریک میان فقهاء و در برخی ابواب مانند باب بیع و تجارت یا باب نکاح به کار رفته است و از آن یاد کرده‌اند. (شاهرودی، ۱۴۲۶: ۲/ ۴۹۰؛ صدر، ۱۴۲۱: ۹/ ۲۶۱) تشریک در ولایت یعنی لزوم اذن ولی و دختر در عقد نکاح، به این معنا که صحت ازدواج مشروط به رضایت هر دوست. البته تشریک واقعی، درجایی مطرح است که اذن ولی و رضایت باکره هرکدام جزء العلة بوده و با فقدان هریک عقد باطل باشد، ولی برخی فقهاء و مراجع معاصر نظریه تشریک را به صورت احتیاط مطرح کرده‌اند. به عقیده این گروه، دیدگاه تشریک؛ یعنی دختر بالغ می‌تواند در ازدواج خود مستقل تصمیم بگیرد؛ ولی احتیاط آن است که از پدر اذن بگیرد. دیدگاه تشریک «فی الجملة» تام است نه «بالجملة» و مرجع این احتیاط حکم تکلیفی است نه حکم وضعی. (جوادی آملی، ۱۴/ ۹۵) آنچه در این مقاله مراد است تشریک بین دختر و ولی به معنای عام (اعم از پدر و جدپدری) و از باب احتیاط (نه از باب شرط صحت) است و از باب مسامحه، تشریک نامیده می‌شود.

ج. اذن ولی

اذن در لغت به معنای علم (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۷۷/ ۱؛ شرتونی، ۱۳۷۷: ۴۹/ ۱) رخصت برای انجام دادن فعلی و اباحه (فیومی، بی تا: ۱۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۲/

۲۷۰؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸/۱۲) استماع و فرمان (فیومی، بی تا: ۹؛ دامغانی، ۱۴۱۶: ۱/۱۶۳) آمده است. در فقه، اذن به رخصت دادن و اعلام رضایت معنا شده است (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸: ۱/۱۳۱)

«ولّی» نیز از ریشه «وَلّی» است و «ولایت» واژه‌ای عربی و به معنای «بر عهده گرفتن کار و سرپرست کاری شدن». «وَلّی» در لغت عرب، به معنای آمدن چیزی است در پی چیز دیگر، بی آنکه فاصله‌ای در میان آن دو باشد که لازم چنین توالی و ترتبی، نزدیکی آن دو به یکدیگر است. به دو موجود کنار هم و بی ارتباط با یکدیگر «وَلّی» گفته نمی‌شود؛ اعم از اینکه رابطه، حسنه باشد یا سیئه، (گرچه پیوند سیئی میان دو موجود زشت از نظر خود آنها زیباست). از این رو این واژه با هیئت‌های مختلف (به فتح و کسر) در معانی «دوستی»، «یاری»، «پیروی»، و «سرپرستی» استعمال شده که وجه مشترك همه این معانی، همان قرب معنوی است. (راغب، ۱۴۱۲: ۸۸۵؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۳/۲۰۶) از مصادیق ولایت، تدبیر امور دیگری و رسیدگی به شئون زندگی و معاش اوست. بر این اساس، «ولّی» کسی است که کنار دیگری قرار می‌گیرد و امور او را تدبیر و تأمین می‌کند. (جوادی آملی، بی تا: ۱۲/۱۹۵)

دو چیزی که با هم رابطه دارند، گاهی رابط‌هشان «متوافقة الأطراف» است و زمانی «متخالفة الأطراف»؛ بدین معنا که گاهی يك چیز با دیگری، همان رابطه را دارد که آن دیگری با او دارد؛ همانند أُخْوَت و گاهی رابطه‌ای که يك طرف با دیگری دارد، غیر از رابطه‌ای است که طرف مقابل با او دارد؛ نظیر أُبُوْت و بُئُوْت. اَوَّلی را که رابطه طرفینی و تأثیر و تأثر، متقابل است، رابطه دوستی، نصرت و اعانت و مانند آن می‌نامند؛ ولی دومی را که تأثیر و تأثر در آن، يك جانبه است، رابطه سرپرستی

می‌گویند. رابطه افراد جامعه با هم، از سنخ قسم یکم و رابطه خدای سبحان با مخلوقات خود، از سنخ قسم دوم است، البته خدای سبحان این قسم رابطه ولای سرپرستی را برای پیامبران، ائمه (علیهم السلام) و جانشینان آنها (مائده، ۵۵) و در مراحل پایین‌تر و ضعیف‌تر آن را برای حاکم عادل، پدر و جد پدری جعل کرده است. (جوادی، ۱۳۸۹. الف: ۲۲۵/۱)

د. رضایت باکره رشیده

رضایت، مصدر مجعول از رضا، در لغت به معنای قبول، خشنودی، اذن، رخصت و اجازه آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۷) در تفاوت اذن و رضایت می‌توان گفت: رضایت، ملایمت نفس با شیء بدون اظهار است؛ ولی اذن، اعلام رضایت و عدم مانع. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۹/۱۹) به باور برخی، اذن، اعلام رخصت و رضایت پیش از تصرف و عمل، و اجازه، ابراز رضایت پس از عمل است. (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۲۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۱۰۴/۲)

«باکره» از ریشه «بكر» در لغت به معنای هر چیز تازه و نو، ابتدا و آغاز هر چیز، هر کار جدید که مانند آن انجام نشده، فرزند نخستین، زن و مردی که با کسی هم‌خوابی نکرده‌اند و ... آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۷۱/۱؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۲۶۴/۳) این ماده در اصل به معنای قرار داشتن در ابتدای يك برنامه یا آغاز جریان يك امر است؛ (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۸۷/۱؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱/۳۲۰) بکارت در منابع فقهی بیشتر در مورد انسان به ویژه زنان به کار رفته و درباره مفهوم دقیق آن در موارد کاربرد اقوال متعددی وجود دارد (طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴: ۱۴/۴۵۰-۴۵۱؛ ابوجیب، ۱۴۰۸: ۴۱؛ ابن نجیم مصری، بی تا: ۲۰۵/۳؛ ابن عابدین، بی تا: ۶۹/۳؛ عاملی، ۱۴۱۲:

۷۰۰/۲؛ خوئی، ۱۴۰۹: ۲/۲۷۰) بنابر قول مشهور، باکره زنی است که با وی مطلق مباشرت یا مباشرت حلال صورت نگرفته باشد. (علاءالدین کاشانی، ۱۴۲۴: ۷/۳۴۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ۵/۵۸۷؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲۹/۲۰۵) برخی از فقهای معاصر با استناد به معنای لغوی و عرفی بکارت و استدلال به برخی آیات و روایات نظریه صحیح و معنای اصلی بکارت را همین قول دانسته‌اند. (خوئی، ۱۴۰۹: ۲/۲۷۰ - ۲۷۱) بر پایه این نظر، کسی که بکارت او به گونه‌ای دیگر زایل شده یا اصلاً فاقد آن بوده، بکراست. (ابن نجیم مصری، بی تا: ۳/۲۰۵؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲۹/۲۰۵)

«رشیده» از ریشه «ر-ش-د» به معنای راه یافتن به سوی خیر و صلاح، و ضد «غی» به معنای فرو رفتن در فساد است. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۴/۱۴۰) برخی رشد را اعم از رشد دانسته‌اند، زیرا رشد درباره امور دنیا و آخرت؛ ولی رشد تنها در امور آخرتی است. (راغب، ۱۴۱۲: ۳۵۵) بعضی از اهل لغت، رشد را به معنی قدرت بر حفظ مال هم به کار برده‌اند که با معنی اصطلاحی فقهی سازگار است. (طریحی، ۱۴۱۶: ۳/۵۲) رشد و بلوغ فکری خلقت انسان، قبل از رسیدن به مرحله تعقل تکامل نمی‌یابد و با تحقق کمال رشد جسمی و عقلانی است که صباوت از میان می‌رود، از همینرو رشد عقلی و ادراکی از معیارهای اهلیت شخص و صلاحیت وی برای ازدواج است که دایره وسیعتری از بلوغ جنسی دارد. برای پیدایی رشد، همین مقدار کافی است که شخص برای تأمین هزینه خود و همسر آینده‌اش که به مرحله همسریابی رسیده، توان داشته باشد. (جوادی، ۱۳۸۸. الف، ۱۷/۳۶۳)

منظور از رشیده باکره دختری است که هنوز شوهر نکرده یا شوهر کرده و بدون نزدیکی زوجیت منحل شده است اگر چه بکارت او به نحوی از انحاء، مانند پریدن و

یا عملیات جراحی زائل شده باشد (امامی، بی تا: ۴/ ۲۸۷)

۲. آشنایی اجمالی با منظومه اخلاقی آیت الله جوادی آملی

آیت الله جوادی آملی، یک متفکر اسلامی است که با اشراف نسبی بر همه اندیشه‌ها، اعم از تفکر علمای اهل تسنن و اندیشه‌های اندیشمندان غیر مسلمان (اعم از موحدان و ملحدان) منظومه فکری خود را گسترده است. مهم‌ترین ویژگی‌های منظومه فکری اخلاقی آیت الله جوادی آملی، به اجمال و تیتروار عبارتند از:

أ. عقلانیت و حیانی

شیوه‌ای که آیت الله جوادی آملی به عنوان منهج و روش معرفتی انتخاب کرده، عقلانیت و حیانی است. هر منظومه‌ای مانند منظومه شمسی، یک محور دارد که سایر اقمار از آن نور می‌گیرند و در منظومه فکری آیت الله جوادی نیز، این محور، عقلانیت و حیانی است که همه منابع مختلف فکری تحت سیطره آن است. (جوادی آملی، ۱۳۹۷/۱۱/۱۰) بشر، عقل و نقل را دو منبع متفاوت و بعضاً متعارض می‌داند، اما آیت الله جوادی آملی معتقد است تنها یک منبع به لحاظ معرفتی برای بشر وجود دارد و آن عبارت است از وحی؛ و عقل و نقل دو سراج و چراغی هستند که برای کشف از وحی که صراط است تلاش می‌کنند. عقل برهانی مانند نقل معتبر هر دو تحت سیطره و اشراف وحی معصوم بوده و هیچ یک از عقل و نقل با وحی برابری و هم سانی نمی‌کنند زیرا علم حصولی ذهنی خطاپذیر است و تنها همسان چیزی است که مانند خود او اشتباه‌پذیر است و هرگز با مثل علم حضوری شهودی که معصوم از آنان برخوردار است برابری و همسری نمی‌کند بلکه تنها دلیل عقلی مانند دلیل نقلی است که هر دو خطاپذیرند و هیچ یک در مقابل وحی معصوم

قطعی ضرورت برابری و همسانی ندارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ۲۹۳)

از این منظر آنچه می‌تواند صراط مستقیم را کشف کند، همان عقلانیت و حیانی است؛ عقل به عنوان گوهر و چراغی که خداوند در درون بشر به ودیعه نهاده، نه وسیع است نه مصون، از این رو باید آن را شکوفا کرد و وسعت داد و از خطاها مصون نگاه داشت. در این میان، تنها وحی است که می‌تواند عقل را از خطا و لغزش دور نگاه دارد، در نتیجه وحی در وهله اول به سراغ عقل می‌رود و در صدد حیانی کردن آن برمی‌آید. در مقابل، اگر عقل به خود واگذار شود و از وحی در اصلاح خود استفاده نکند در حوزه عقل نظری، گرفتار وهم و ظن و خیال و در حوزه عقل عملی، دچار شهوت و غضب می‌شود؛ اما عقل و حیانی، از این دو آفت خطرناک منزه است. در روایات نیز آمده است: «لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۱/ ۹۴) پس اولین رسالت دین و وحی، شکوفا کردن عقل و نجات او از این دو آفت است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ۲۹۳)

وقتی عقلانیت و حیانی به عنوان چراغ در دست بشر قرار گرفت، انسان وارد حوزه شناخت وحی و دین می‌شود و با این ابزار، راه مستقیم را از راه غیرمستقیم تشخیص می‌دهد. اگر نقل و عقل، مستقل و جدا از هم باشند، هرگز قدرت رفع تعارضات را نخواهیم داشت؛ اما اگر جمعی بر مبنای عقلانیت و حیانی شکل بگیرد این تعارضات حل و فصل خواهد شد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ۲۹۳)

ب. جامعیت علمی به همراه عمق و گستردگی

ویژگی دیگر منظومه فکری آیت الله جوادی آملی، «جامعیت علمی» و همچنین «عمق و گستردگی» مباحث و اندیشه‌های علوم اسلامی ایشان است. در «اجتماع»

مجموعه افراد، کنار هم هستند، اما نسبت به هم حیثیت اصلاحی و هم افزایی ندارند و نمی توانند نقص های یکدیگر را جبران کنند، اما در «جامعیت»، مجموعه افرادی، همدیگر را می شناسند و به نقاط ضعف و قوت هم آگاه هستند و قدرت آن را نیز دارند که نقص را از یکدیگر دور کنند و همدیگر را تقویت کنند. همین مسئله در فضای علم و تفاوت دو اصطلاح «اجتماع» و «جامعیت» علم نیز وجود دارد؛ گاهی علوم مختلف، در کنار هم هستند؛ اما هم افزایی ندارند و نقص یکدیگر را رفع نمی کنند. گاهی این علوم، تعارضاتی نیز دارند، این اجتماع علم، نه تنها نمی تواند مفید باشد، بلکه گاهی مضر هم هست، از این رو باید جامعیت علمی اتفاق بیفتد یعنی علوم نسبت به هم، هم افزایی داشته باشند و یکدیگر را تکمیل و نقص یکدیگر را نیز برطرف کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۷/۱۱/۱۰)

ج. هم پوشانی علم فقه و اخلاق (اخلاق پشتمانه و ضامن اجرای احکام فقهی)

منظومه وار بودن اندیشه آیت الله جوادی آملی، سبب شده تا همه علوم اسلامی در گرایش های مختلف عقلی و نقلی (حکمت، فلسفه، عرفان و کلام، فقه، اخلاق و حقوق) در کنار هم و در کمال مصاحبت و همراهی، همدیگر را پوشش دهند و این، از جمله ویژگی های خاص این مکتب فکری و علمی و محصول و زاییده دو ویژگی قبلی یعنی عقلانیت و حیانی به علاوه جامعیت است.

براین اساس، با وجود اختلافات در علوم مانند فقه، حقوق، اخلاق و ...، در منظومه فکری آیت الله جوادی آملی، تشتمت و تعارضات علوم مشاهده نمی شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۷/۱۱/۱۰) ایشان، در بیان رابطه فقه و اخلاق، علیرغم يك میز جوهری عمیق میان این دو اصطلاح، اخلاق را یک فنّ مهم برای فهم

حقیقت احکام الاهی و ضامن اجرای حکم فقهی می‌داند. بنابراین اخلاق یک امر حقیقی (نه اعتباری) است که با باطن اعمال کار دارد.

گفتنی است، در عصر تدوین علوم اسلامی، «اخلاق» مسیری نسبتاً مستقل از «فقه» را پیموده است؛ اما در فرهنگ اسلامی، تعیین مرزی میان دستورهای اخلاقی و احکام فقهی، امکان‌پذیر نیست. در سرتاسر قرآن، دستورهایی که در منابع فقهی موضوع علم فقه شمرده شده‌اند (همچون اقامه نماز و ادای زکات) در کنار دستورهایی مانند امر به «صبر» آمده‌اند که هیچ‌گاه صورت موضوعی فقهی به خود نگرفته‌اند. (بقره/۴۵ و ۱۵۳ و ۱۸۳؛ نساء/۸-۱۰؛ اعراف/۲۶؛ ر.ک: جواد آملی، ۱۳۸۹، د، ۲۵؛ همو، ۱۳۸۷، الف، ۴۲ و ۴۱؛ همو، ۱۳۸۵، ۲۲۷) پس باید جامعه را با فقه و اخلاق اداره کرد و هر یک، به تنهایی از کارایی لازم برخوردار نیست. (همو، ۱۳۸۷، ب، ۲۰۴)

نقش احکام و قوانین الاهی در تحصیل عمل صالح و نیز اثر عمل صالح در کسب ارزش‌ها و فضایل اخلاقی و نیز در قرب به خدا، عاملی است که سبب التزام فرد معتقد به اخلاق، نسبت به احکام و قوانین می‌گردد. ذکر مسائل اخلاقی آیات مربوط به احکام (آیات الاحکام) هرگز دلیل بر این نیست که قرآن کریم، تنها به اخلاق و نظام ارزشی دعوت کرده و وضع قانون را به عنوان تابعی از آن در اختیار انسان گذارده است، بلکه از اخلاق به عنوان پشتوانه اجرای احکام استفاده می‌کند و از سوی دیگر، بیانگر ریشه تکوینی احکام اعتباری است، تا آن‌ها را از اعتبار محض خارج ساخته و به گونه غیرمستقیم به حقایق عینی مرتبط سازد، زیرا روح و ملکات آن که با احکام شکل می‌گیرد، جزء حقایق غیبی‌اند. (جواد آملی، ۱۳۸۶: ۲۴۳)

اخلاق در اسلام در ردیف عقاید و احکام، جزء مبانی و ارکان دین به شمار آمده

و دارای نظام خاصی است. (جوادی آملی، ۱۳۵۹: ۸۶) اسلام، منظومه بزرگ و عظیمی است که به امر خداوند متعال در آن، نظام‌های گوناگونی اعم از نظام اخلاقی و فقهی و غیره برای سامان‌دهی امور بشر، در نظر گرفته شده است. همه این نظام‌ها در رابطه باهم و به صورت هماهنگ، عهده‌دار سعادت و نیک‌بختی انسان هستند. (مکارم، ۱۳۸۵: ۱/۱۹۴؛ ر.ک: جوادی، ۱۳۸۹: ب: ۲۰۴)

بر اساس آنچه گذشت، نظام اخلاقی نظریه تشریک اذن ولی و رضایت باکره رشیده نیز، یک نظام هماهنگ و مبتنی بر برخی باید‌ها و نبایدها و تابع مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی است که در ادامه، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

۳. ادله اخلاقی وظیفه ولی در برابر مولی‌علیها و پیامدهای بی توجهی آن

أ. لزوم توجه ولی به خواسته‌های مولی‌علیها و پرهیز از استبداد رأی

یکی از ادله اخلاقی نظریه تشریک اذن ولی و رضایت دختر باکره رشیده، توجه به خواسته مولی‌علیها و پرهیز از استبداد به رأی است. استبداد از ریشه «بدد» و به معنای «انفراد در هر امری و اختصاص دادن آن به خود، بدون مشارکت دیگران (طریحی، ۱۴۱۶: ۱/۱۶۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱/۳۳۹) تنها بر سرکاری ایستادن و بی‌توجهی به منع دیگران (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۷۸۸/۲) است، چنان‌که «استبداد در رأی» به معنای انفراد در رأی خود و بی‌توجهی به نظر دیگران (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱/۳۳۹) و در لغت در برابر مشورت است. این تقابل از سخنان امیرمؤمنان علیه السلام نیز استفاده می‌شود: «مَنِ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ وَ مَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا؛ کسی که (مشورت را ترک کند و) استبداد رأی داشته باشد هلاک می‌شود و آن کس که با مردان بزرگ مشورت کند در عقل و خرد آنها شریک می‌شود» (سیدرضی، حکمت ۱۶۱)

برپایه قرآن کریم، عرب جاهلی از دختردارشدن خجالت کشیده، آن را ننگ می‌پنداشتند و مستبدانه، دختران خود را زنده به گور می‌کردند (نحل/۵۷ و ۵۸) پیامبر اکرم ﷺ در چنین فضای تاریکی، پیام آزادی آورد و دختران را به گونه‌ای تربیت کرد تا بتوانند زندگی کنند و مستقل و به دور از اکراه و اجبار کسی، حقوق خود را مطالبه کنند. (جوادی آملی، ۹۵/۱/۱۴) پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بر اساس رسالتش عملاً حقوقی برای زنان تعیین کرد که در تاریخ فرهنگ عرب بلکه در فرهنگ ایران و روم نیز بی‌سابقه بود. پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) با لغو تمامی قوانین ظالمانه عرب جاهلی، هویتی حقیقی و مستقل به زنان بخشید. زن را یکی از دو بال انسانیت تلقی کرد و حقوق حقّه وی را به او بازگرداند. این پیام، در منابع تاریخی و نسبت به حق انتخاب دختران در ازدواج نیز منعکس شده است. چنانچه زن حق انتخاب همسر خود را پیدا کرد؛ بدین معنا که تا دختر موافق نباشد، تحمیل کردن همسر بر او جایز نیست. (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۱)

بر پایه برخی گزارش‌های تاریخی، در زمان پیامبر اعظم ﷺ پدری دختر بالغ خود را به عقد برادرزاده‌اش درآورد؛ ولی دختر به این ازدواج راضی نبود و برای شکایت از کار پدر، روانه منزل رسول خدا ﷺ شد و آن حضرت نیز، به پدر دختر فرمود: دخترت بالغ و رشید شده، چرا چنین کردی؟ پدر نیز متأثر شد و ولایت خود را از دختر برداشت، سپس آن حضرت به دختر فرمود: شما در ازدواج مستقل هستید. آیا این عقد را امضا می‌کنی؟ دختر عرض کرد: آری! ولی من با این اعتراض و شکایت، می‌خواستم جلوی استبداد پدرم را بگیرم. (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۷: ۴۶۳/۱۱؛ ابن‌کثیر، ۱۳۸۴: ۷/۱)

براساس روایات، در مسئله نکاح باکره رشیده، مشورت ولی با صاحب نظران و همچنین توجه ولی به رضایت دختر امری لازم است و روایات بر آن دلالت دارد: «إِسْتَشَارَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ) فِي تَزْوِيجِ ابْنَتِهِ لِابْنِ أَخِيهِ، فَقَالَ: «افْعَلْ وَ يَكُونُ ذَلِكَ بِرِضَاهَا فَإِنَّ لَهَا فِي نَفْسِهَا نَصِيبًا» قَالَ فَاسْتَشَارَ خَالِدُ بْنُ دَاوُدَ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ) فِي تَزْوِيجِ ابْنَتِهِ عَلَى بْنِ جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَقَالَ: «افْعَلْ وَ يَكُونُ ذَلِكَ بِرِضَاهَا فَإِنَّ لَهَا فِي نَفْسِهَا حَظًّا؛ عَبْدِ الرَّحْمَنِ از امام موسی کاظم علیه السلام درباره به ازدواج درآوردن دخترش با پسر برادرش مشورت کرد. حضرت فرمود: این کار را بکن، درحالی که با رضایت دختر باشد، برای اینکه او نسبت به خود سهمی دارد. گفت: خالد بن داود با امام موسی کاظم علیه السلام درباره به ازدواج درآوردن دخترش با علی بن جعفر علیه السلام مشورت کرد. آن حضرت فرمود: انجام بده درحالی که با رضایت دختر باشد، زیرا او نسبت به خود سهمی دارد» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۷۹/۷)

تعبیر «استشار» در صدر روایت، بر اهمیت مشورت و هم‌اندیشی در امر ازدواج دلالت دارد و تعبیر به «برضاها»، «حظ» و «نصیب» در ذیل روایت نیز، بهترین شاهد بر لزوم جلب رضایت دختر و استحباب تشریک اذن ولی است. (فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۲/ ۱۴۹۳؛ مکارم، ۱۴۲۵: ۲۷۰)

گفتنی است، قرآن کریم نیز برای برقراری حیات طیب در نهاد خانواده، به مسئله ازدواج و تشکیل و تدبیر خانواده از آغاز تا پایان، نگرشی اخلاقی دارد و در آن، پیوسته بر تنظیم روابط بر اساس عدل و انصاف و مودت و رحمت و معاشرت به معروف تأکید می‌کند. (نساء/ ۱۹، ۳ و ۱۲۹؛ روم/ ۲۱؛ اعراف/ ۱۸۹) اگر تنظیم مناسبات زن و مرد در نهاد خانواده و مسئله ازدواج، بر اساس قوانین و مقررات نهاد برده‌داری

و عدم استقلال باشد، برای ارزش‌های والای اخلاقی، جایی نمی‌ماند، ازاین‌رو ولی باید برای تشکیل نهاد خانواده بر پایه صحیح و معیارهای دینی، از انفراد در رأی خود و بی‌توجهی به رضایت دختر پرهیز کند و ولایتش را بر مبنای مشورت و تبادل نظر استوار سازد، چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمود: «تُسْتَأْمَرُ الْبِكْرُ وَ غَيْرُهَا وَ لَا تُنْكَحُ إِلَّا بِأَمْرِهَا؛ از دختران باکره و غیر باکره، باید اجازه ازدواج گرفت و او هرگز نکاح نمی‌شود، مگر به امر خودش» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۸۰/۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ۲۰/۲۸۴) و تعبیر «تُسْتَأْمَرُ» از او اجازه گرفته می‌شود» و «بِأَمْرِهَا: به امر دختر» مؤید دیگری بر اهمیت نظرخواهی از دختر در امر ازدواج است. طبق روایت فوق، هیچ کس (حتی پدر) حق ندارد بدون امر دختر، او را به تزویج کسی درآورد و این به معنای نفی استقلال ولی است. (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ۱۱/۳۹۰۳) در روایات معصومان (علیهم السلام) نیز آمده است: شخصی که در انجام کارهای خود با دیگران مشورت می‌کند، به راه رشد و هدایت رهنمون می‌شود (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۳۶) و اگر روزی، با شکست مواجه گردد، زبان اعتراض و سرزنش مردم بر او بسته است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۸۸/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۵/۱۰۰ و ۱۰۴)

ب. لزوم رعایت مصالح مولی‌علیها از سوی ولی

اسلام، دین جامع و کامل و خاتم ادیان الهی است و افزون بر بیان احکام ثابت، به احکام متغیر و مصالح و مفاسد مادی و معنوی فرد و جامعه نیز توجه دارد و آن‌گاه که مصلحت ضروری و قطعی کشف گردد، در تعطیلی موقت حکم اولی و ارائه حکم ثانوی، منعی نمی‌بیند. (مکارم، ۱۴۲۵: ۵۴۰/۱)

آیات و روایات و سیره معصومان (علیهم السلام) نیز، انسان‌ها را به رعایت مصالح

اجتماعی و ترک مفاسد، مکلف ساخته است. (اعراف/۱۷۰ و ۸۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۲۹۲) همچنان که اصطلاح «مصلحت» و زیرمجموعه های آن از جمله «مصلحت زوجه» و غیر آن نیز در منابع فقهی شیعه، به گونه فراوان ذکر شده است. (شهید اول، بی تا: ۲۱۸/۱ - ۲۲۰ و ۲۸۷ و ۱۳۸/۲) براین اساس، حکمت ولایت داشتن پدر در امر ازدواج دختر، رعایت مصلحت مولی علیها (دختر) و دفاع از حقوق و حفظ مصالح اوست (مکارم، ۱۴۲۴: ۲۰/۲)

برپایه نظریه تشریک اذن ولی و رضایت مولی علیها، ولی باید به مصالح مولی علیها توجه کند. به همین دلیل، اطلاقات ولایت پدر، مواردی را شامل نمی شود که مصلحت دختر را در نظر نمی گیرد. برای نمونه، اگر فرد هم کفوی، از دختری خواستگاری کند و پدر دختر با این ازدواج مخالف باشد، نظر او برخلاف مصلحت مولی علیها و حتی معارض با ماهیت ولایت اوست. در نتیجه، ولایت ولی، چنین مواردی را در برنمی گیرد، حتی می توان گفت: این کار ولی، خیانت به مولی علیها و سبب اسقاط ولایت اوست، نظیر وکیل یا وصی خائن یا ولی غایب و فوت شده که نمی توانند حفظ مصلحت کنند، از این رو ولایت و اذنشان اعتبار ندارد. (مکارم، ۱۴۲۴: ۲۱/۲)

درباره حدود ولایت ولی بر دختر باکره رشیده، برخی با استناد به روایت زراره از امام باقر (ع): «لَا يَنْقُضُ النِّكَاحَ إِلَّا الْأَبُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۲/۵) ولی را منحصر در پدر دانسته و معتقدند: حق فسخ ازدواج صورت گرفته از سوی دختر، تنها برای پدر دختر ثابت است، نه جد پدری (طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴: ۴۴۸/۱۴) اما این نظریه، قابل نقد است؛ زیرا لفظ «أب» در قرآن کریم اعم از أب و جد است (بقره/۱۳۳) از سوی دیگر،

برخی روایات، ولایت جد را أولا و اقوای از ولایت پدر می دانند: «وَرَوَى ابْنُ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: أَلْجَارِيَةُ يُرِيدُ أَبُوهَا أَنْ يُزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ وَ يُرِيدُ جَدُّهَا أَنْ يُزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ فَقَالَ الْجَدُّ أَوْلَى بِذَلِكَ مَا لَمْ يَكُنْ مُضَارًّا إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَبُ زَوَّجَهَا مِنْ قَبْلِهِ وَيَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الْأَبِ وَالْجَدِّ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/ ۳۹۲؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۳/ ۳۹۵) وقتی ولایت برای اضعف ثابت شود، به طریق اولی، برای اقوا هم ثابت خواهد شد. (سبحانی، ۱۴۲۹: ۱/ ۴۳۸) بنابراین، نظریه تفصیل پدر و جد، تام و دقیق نیست.

به هرروی و بنابر نظریه تشریک، ولی اعم از پدر و جدپدری، در صورت رعایت مصلحت مولی علیها می توانند در عقدنکاح دخترباکره رشیده دخالت کنند و در غیراین صورت، ولایت آن دو ساقط است.

ج. لزوم پیشگیری ولی از فروپاشی خانواده و تزلزل اجتماع

تزلزل پیوند زناشویی و فروپاشی کانون خانواده، از آسیب هایی است که تبعات منفی بسیاری در ابعاد مختلف زندگی انسان به دنبال دارد. قرآن کریم، راهکارهای مفیدی برای حفظ کانون خانواده و جلوگیری از فروپاشی آن عرضه کرده است. (ر.ک: مطهری، بی تا: ۱۹/ ۹۱)

نکاح باکره رشیده نیز، نخستین تجربه زندگی مشترک اوست و او، آگاهی و خبرویت لازم برای نکاح را ندارد. از سوی دیگر، مسئله ازدواج و تشکیل خانواده، امری مهم و سرنوشت ساز است، به ویژه در دنیای امروز که انواع تدلیس ها و کلاه برداری ها رواج یافته است، به گونه ای که حتی با وجود اذن و نظر والدین و...، گاهی برخی مردم در ازدواج فریب می خورند.

براین اساس، اگر دختر در امر ازدواج، به گونه کامل مستقل و رهای از پدر و ولی خود باشد، سلامت خانواده و اجتماع به خطر می افتد، زیرا احتمال رخ دادن طلاق در چنین اوضاعی، فراوان است. طلاقى که در فرهنگ سخنان اهل بیت (علیهم السلام) بسیار نکوهش شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۰: ۱/۱۹۷)

افزون بر این، فرزندان نیز بیش تر در معرض عشق های کاذب و هیجان شهوت قرار می گیرند؛ اما اولیا در تصمیم گیری خود، محاسن و معایب را با هم می بینند، حتی اگر دختر به زعم خود، انتخاب خوبی در ازدواج کرده باشد، چنانچه بعد از آن، به مشکلی برخورد، چه کسی از او حمایت می کند؟ فقط اگر دختر به اذن ولی ازدواج کند، همه بستگان حامی او در مشکلات می شوند، بنابراین برای جلب حمایت بستگان نیز، اشتراط اذن ولی به مصلحت او نزدیک است، تا از طلاق و پیامدهای احتمالی آن جلوگیری شود. مجموعه این جهات ایجاب می کند که ولی دختر باکره رشیده، از باب احتیاط، در امر ازدواج او دخالت کند (مکارم، ۱۴۲۴: ۱۸/۲؛ جوادی آملی، ۹۵/۱/۱۴)

گفتنی است، تمام روایاتی نیز که به طور مطلق برای پدر و جد، ولایت قائلند یا رضایت پدر را معتبر و لازم و عقد بدون رضایت او را باطل می دانند (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۳۹۱ و ۳۹۲) ولی در مورد اشتراط اذن دختر سکوت کرده، نفیاً و اثباتاً متعرض آن نشده اند، با قول تشریک اذن ولی و رضایت باکره رشیده سازگاری دارند (شیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۱۱/۳۹۹۶؛ تیجانی سماوی، ۲۵۲: ۱۴۱۶) و در خصوص ازدواج دختر باکره بالغه رشیده، بر استحباب دخالت ولی حمل می شوند.

۴. ادله اخلاقی وظیفه مؤلی علیها در برابر ولی و پیامدهای بی توجهی آن

أ. لزوم رعایت احترام ولی از سوی مؤلی علیها

توصیه به احتیاط در امر تشکیل خانواده و قائل شدن به نظریه تشریک، گاهی به صورت احتیاط واجب (لزومی) و زمانی هم استحبابی است. (جوادی آملی، ۹۵/۱/۱۴) احتیاط نیز از دو بعد فقهی و اصولی، مورد بحث قرار گرفته و گاه شرعی و زمانی عقلی است. (شاهرودی، ۱۴۲۶، ۱/ ۲۷۱ و ۲۷۲)

در برخی مواقع، عقل با کمک شرع و شواهد روایی، به احتیاط استحبابی حکم می‌دهد و سر آن، رعایت احترام خانواده از جمله پدر است. برای نمونه، گاهی دختر بالغ، دارای تحصیلات دانشگاهی و هوش و درایت مساوی با پدر و مادر یا حتی بیشتر از آنان است، در چنین مواردی، احترام خانوادگی ایجاب می‌کند تا از باب احتیاط، در ازدواج خود از پدر اذن بگیرد (جوادی آملی، ۹۵/۱/۱۴) ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی نیز از نظریه تشریک در ولایت، تبعیت کرده و اجازه پدر یا جد پدری را در نکاح دختر باکره لازم دانسته است. (اصلاحی ۱۳۷۰/۸/۱۷)

روایات معصومان علیهم‌السلام در مسئله ازدواج و انتخاب همسر، نظر و انتخاب شخص ازدواج کننده را بر نظر پدر و مادر ترجیح داده است: «عن ابن اُبی یعفور عن الإمام الصادق علیه‌السلام، قال: قُلْتُ لَهُ: إِنِّي أَرِيدُ أَنْ أَتَزَوَّجَ امْرَأَةً وَإِنَّ أَبَوَيَّ أَرَادَا غَيْرَهَا. قَالَ: تَزَوَّجِ الَّتِي هَوَيْتَ، وَدَعْ الَّتِي يَهْوِي أَبَوَاكَ»؛ ابن اُبی یعفور، به امام صادق علیه‌السلام عرض کرد: می‌خواهم با زنی ازدواج کنم؛ ولی پدر و مادرم، فرد دیگری را می‌خواهند. امام علیه‌السلام فرمود: «با کسی ازدواج کن که می‌خواهی، و آن شخص مورد نظر پدر و مادرت را رها کن». (کلینی، ۱۴۰۷: ۵ / ۴۰۱)

این روایت از نظر سند، موثق است (نجاشی، ۱۳۱۷: ۲۱۳/۱) و بر اساس آن، اطاعت پدر و مادر در امر ازدواج، واجب و حتی مستحب نیست، پس اگر جوان بالغ و رشیدی با تحقیق تشخیص داد که ازدواج با فردی برای او مناسب است، اما میل پدر و مادرش به فرد دیگری بود، طبیعی است زمانی زندگی موفق‌تری خواهد داشت که نظر خود را ترجیح دهد؛ اگرچه دخالت دادن نظر ولی در امر ازدواج از سوی دختر باکره رشیده، به عنوان نوعی احترام به والدین و قدرشناسی از آنان، امری لازم است. (مطهری، بی‌تا: ۱۹/ ۹۱ و ۹۲) دلالت روایت پیش‌گفته بر عدم ولایت والدین بر بالغ رشیده، واضح است. (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۸۶/۲۹؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴: ۴۳۹؛ رضازاده، ۸۸/۳/۱۷)

گفتنی است، این روایت در ارتباط با مواردی است که شخصی رشید با استفاده از عقل و منطق به این نتیجه رسیده که زندگی با فردی او را خوشبخت‌تر می‌کند که در این هنگام، اگرچه الزامی به پذیرفتن پیشنهاد والدین خود در ازدواج با فرد دیگر نیست، توجه به نظر ولی و احترام به خواسته او، امری مطلوب و پسندیده است.

ب. لزوم توجه مولی‌علیها به آداب و رسوم قومی و قبیله‌ای

از دیگر ادله اخلاقی نظریه تشریک اذن ولی و رضایت باکره رشیده، توجه به آداب و رسوم قومی و قبیله‌ای است. «قبیله»، گروهی از خانواده‌های خویشاوندی است که به دلیل رابطه نسبی و سببی و انگیزه زندگی مشترك، در يك سرزمین گرد هم آمده و تحت ریاست شیخ قبیله که معمولاً کهنسال‌ترین و یا مقتدرترین عضو قبیله است، طبق يك سلسله رسوم و سنت‌ها و مقررات عرفی مشترکی اداره می‌شوند و در مسائل مهم، مشورت با سالخوردگان باتجربه قبیله و رؤسای تیره‌های کوچک‌تر قبیله و دانایان و

خردمندان هرگز فراموش نمی‌شود. (عمیدزنجانی، ۱۴۲۱: ۱۵۸/۳ و ۱۶۶)

براساس آیه «وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَآئِمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللّٰهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (بقره/۲۲۱) دختران در ولایت پدران قرار دارند و ازدواج آنان باید با هماهنگی پدران باشد. خطاب «لَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا» به لزوم اذن ولی در نکاح دختر باکره اشاره می‌کند و روایات تفسیری نیز این مطلب را تأیید می‌کند. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱/ ۶۱۶) آیت‌الله جوادی آملی نیز، برای اثبات لزوم اذن ولی زن در نکاح دختر، به آیه فوق استدلال می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱ / ۱۵۶)

بخش نخست آیه، درباره ازدواج مردان با زنان مشرک است، ازاین‌رو به خود مردان مسلمان خطاب کرده نه اولیای آنان؛ ولی در بخش دوم آیه که درباره ازدواج زنان مسلمان با مردان مشرک است (به جای خطاب به زنان) دوباره به مردان خطاب کرده و فعل امر باب «افعال» را به کار برده است. تغییر تعبیر و حفظ وحدت مخاطب در آیه، به آداب و رسوم قبیله‌ای اشاره دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱/۱۴۵) و افزون بر آن، برخی قرائن متنی و فرامتنی دیگر نیز آن را تأیید می‌کند:

- قرائن فرامتنی

فضای نزول سوره با معارف آن، تأثیر و تأثر متقابل و دوجانبه دارد. سوره بقره، هم ویژگی‌های فضای عمومی سوره مدنی را دارد و هم با ویژگی‌های فضای خاص مقطع نزول خود (سال اول و دوم هجرت) هماهنگ است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۵۵/۲) همچنین، نخستین سوره‌ای است که بعد از هجرت نازل گردید. از دیگر سو، شهر

مکه، محیطی عشیره‌ای و قبیله‌گرا داشت و پیامبر اکرم ﷺ به فکر جست‌وجوی مرکز دیگری غیر از مکه افتاد، تا از عقیده‌ی اسلامی و آزادی مسلمانان و آسودگی آنان از مشرکان را تضمین کند. (سید قطب، ۱۴۲۵، ۱/ ۳۷)

از سوی دیگر، با توجه فضای نزول سوره و سیاق برخی آیات، همه همت دشمنان این بود که مسلمانان را از اصول ارزشی خویش منحرف و از تمدن دینی و آداب و رسوم قبیله‌ای خود منصرف سازند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۲/ ۶۱ و ۶۲) تأثیر عوامل فرهنگی و اعتقادی بر ظهور طبقات و پیدایش قشربندی اجتماعی و در نتیجه تقسیم افراد جامعه به دو دسته مشرک و موحد، از ویژگی‌های جامعه آن زمان بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ۱۲۴) مهمترین تأثیر سوره بقره نیز، تأیید آداب و رسوم صحیح از جمله آداب مربوط به نکاح و غبار روبی آداب و رسوم غلط جاهلی بود. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۲/ ۶۱ و ۶۲)

- قراین درون‌متنی

عبارت «وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» می‌تواند قرینه و مؤیدی بر آداب و رسوم قبیله‌ای حاکم بر جامعه آن روز باشد. خدای سبحان، گاهی منافع یا مضار اشیا را تشریح و با اشاره دافینه عقول جامعه، آنان را آگاه می‌کند و زمانی هم آنان را به جهل خودشان واقف می‌کند و در نتیجه، جامعه می‌فهمد که به راز و رمز بعضی از امور دسترسی ندارد و باید به وحی الهی تکیه کند. احکام ازدواج مذکور در آیه فوق، نشان می‌دهد که انسان بدون راهنمایی وحی و رسولان الهی، نمی‌تواند به درستی عمل کند، زیرا طبق نظر عرف و توده مردم، مرد و زن مشرک تحصیل کرده، زیبا، ثروتمند و دارای حسب و نسب، از عبد و کنیز باایمان بهتر هستند، با آنکه ایمان

راستین، مرد و زن مسلمان را از دیگران برتر و بالاتر می‌برد و عقل نوع مردم، این مطلب را ادراک نمی‌کند، از این رو خدای سبحان برتری کنیز و عبد باایمان را بر مشرکان گوشزد کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۱/ ۱۵۴)

گفتنی است، به کاربردن واژه «تبیین» به جای «تعلیم»، نشان می‌دهد: حقایقی را که خدای سبحان در بیان حکمت و مصالح و مفاسد احکام می‌آورد، در درون انسان‌ها نهفته است، پس هدف خداوند تعلیم ابتدایی و آگاه ساختن بی‌سابقه افراد نیست، بلکه یادآوری دانسته‌های قبلی است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۱/ ۱۵۲)

- قراین بینامتنی

روایات شأن نزول آیه «وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/ ۲۳۲) و محتوای آیه که منع عضل اولیای زن مطلقه است، می‌تواند مؤید دیگری بر جو قبیله‌ای حاکم بر محیط آن زمان باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۵۸۳/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۶۸۶/۱)

برخی فقها نیز با توجه به مسئله آداب و رسوم قومی و قبیله‌ای، به احتیاط واجب درباره تشریک اذن ولی حکم داده‌اند. (ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۳۴۲؛ وحید خراسانی، ۱۳۸۶: مسئله ۲۴۴۰) برای نمونه، اگر دختران قبایل و اقوامی که فرهنگ زندگی آن‌ها بر اساس پدرسالاری و مادرسالاری یا قبیله سالاری است، بدون إذن پدر خود ازدواج کند، چنین رخدادی برای پدر یا خانواده و قبیله‌اش، ننگ است. (جوادی آملی، ۹۵/۱/۱۴؛ مکارم، ۱۴۲۴: ۱۸/۲) از این رو دختر باید با توجه به عنوان ثانوی و جهت رعایت فرهنگ قومی و قبیله‌ای، بنابر احتیاط مستحب یا واجب، نظر ولی خود را هم در امر نکاح جلب کند.

ج. لزوم حفظ ناموس و آبروی خانواده از سوی مولی‌علیه‌ها

آبرو یا ناموس که در عربی از آن به «عرض» یاد می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷)، وجاهت و اعتبار اجتماعی انسان در اجتماع است که با منزلت، شرافت و قدر اجتماعی انسان گره خورده است. خواه در خود او باشد یا در خانواده و کسانی که به گونه‌ای با او پیوند دارند.

این عنوان در باب‌های گوناگون فقهی (مانند طهارت، صلات، حج، جهاد و تجارت) مورد توجه و موضوع احکامی قرار گرفته است. (شاهرودی، ۱۴۲۶: ۹۸/۱) از منظر فقهی، حفظ آبرو را واجب و اهتمام به عرض و شرافت انسان‌ها لازم است. (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۶/۲۱ و ۱۹۵/۲۷ و ۱۱۹/۳۰) برپایه آیات، انسان باید در حفظ و صیانت از آبروی خویش و خانواده‌اش اقدام کند. (نساء/۱۴۸؛ توبه/۷۹؛ حجرات/۱۱ و ۱۲؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱/۶۵۰) همچنین قرآن، انسان را موجودی برخوردار از کرامت ذاتی و مظهر عقل و حیا می‌داند (اسراء/۷۰) و مطالبی را نقل می‌کند که از تمایل فطری انسان به حفظ آبرو حکایت دارد (یوسف/۲۹ و ۵۰؛ مریم/۲۳؛ حجر/۶۸ و ۶۹؛ هود/۷۸؛ اعراف/۲۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۶۲۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۹۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۷/۱۱۷) امام علی علیه السلام نیز در این باره می‌فرماید: «لَا تَجْعَلْ عِرْضَكَ غَرَضًا لِنَبَالِ الْقَوْلِ؛ آبرویت را هدف تیرهای سخن مردم قرار مده» (سیدرضی، نامه ۶۹) براین اساس، تشکیل خانواده، پایه و بنیاد تمام تشکیلات اجتماعی است و زن، به عنوان عامل اساسی تشکیل خانواده و به واسطه مقام پرارزش و مهمی که در اجتماع بشر دارد، ناموس نامیده می‌شود و دفاع از ناموس و خانواده، از غرایز فطری بشر و در واقع، دفاع از خویشتن است.

در زمان کنونی نیز، استقلال باکره رشیده در امر ازدواج، می‌تواند مشکلات عمده‌ای در خانواده و جامعه پدید آورد و آبروی دختر و خانواده وی را به خطر اندازد، زیرا امروزه، سن ازدواج جوانان بالا رفته است که اسباب اصلی آن، روی آوردن به تحصیلات عالیه و نیز سختگیری‌ها و توقعات بسیار مردم و گرایش یافتن به تشریفات در مراسم ازدواج است. از سوی دیگر، عوامل تحریک جنسی در جامعه زیاد شده و به مقتضای آن، درخواست ازدواج موقت یا رابطه داشتن در غیر چهارچوب ازدواج دائم، افزایش یافته است، درحالی که کم‌تر پدری، به برقراری چنین رابطه‌ای اذن و رضایت می‌دهد. در چنین اوضاعی، قائل شدن به عدم اشتراط اذن پدر، می‌تواند این مشکل به گونه موقت رفع کند؛ اما مشکلات دیگری را به دنبال خواهد داشت. (مکارم، ۱۴۲۴: ۱۶/۲) براین اساس، برخی فقها با توجه به این معضل معتقدند: مستحب است که دختر از باب احتیاط، استقلال به رأی نکند. چه بسا در بعضی از شرایط، استقلال به رأی دختر، حرام باشد. (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۹/۱۸۳)

احتیاط یادشده از سوی فقیهان، در حکم عقل نسبت به اهمیت زندگی خانوادگی و تربیتی ریشه دارد که بر اساس آن، باید در ازدواج دختر، طبق مصلحت او تصمیم گرفته شود و با توجه به اینکه پدر و جدّ، عصاره عمر و پاره تن خود را با عقد ازدواج، تحویل مردی بیگانه می‌دهند، ناگزیر صلاح و مصلحت آینده او را بیشتر لحاظ می‌کنند. از سوی دیگر، پدر و جدّ بهتر می‌دانند که شرایط مختلف خانوادگی طرفین، در استحکام زندگی، نقش مهمی دارد و علاقه ایجاد شده میان دو جوان، بیش‌تر بر پایه عواطف و احساسات زودگذر است نه عشق و محبتی مانا و پایدار. براین اساس، عقل بدون اینکه نزد خود قیاس کند، با بهره‌گیری از متون شریعت، مانند

روایات مربوط به ناموس و حرمت زن (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۴/ ۱۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱۵/۷۹؛ بروجری، ۱۴۲۹: ۲۳/ ۱۱۵۵) به احتیاط روی آورده و در کنار رضایت دختر، به لزوم اذن گرفتن از پدر حکم می‌کند.

این حکم عقل به احتیاط، نشان دهنده دخالت عقل در امور دینی نیست، بلکه عقل مصالحی را کشف کرده که خود شارع نیز به آن مصالح اهمیت می‌دهد. آری، مسئله ازدواج، امری مهم و مربوط به ناموس و امانت الاهی است؛ لیکن بخشی از آن به مسائل اجتماع، خانواده و تربیت برمی‌گردد که عقل نیز قادر به کشف آن است. (جوادی آملی، ۹۵/۱/۱۴)

گفتنی است، با توجه به حساسیت مسئله نکاح و تشکیل زندگی، و نیز لزوم حفظ آبروی خانوادگی، قاعده «لاضرر» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/ ۲۹۳؛ صدوق، ۱/ ۱۴۱۳: ۲۸۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۲/۱۸؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۱۱-۲۱۳) هم اقتضا می‌کند تا برای رفع ضرر معنوی و حتی مالی و حفظ مصلحت دختر، ولایت ولی در نکاح باکره رشیده لحاظ شود. (شهیدثانی، ۱۴۱۳: ۷/ ۱۳۲)

نتیجه‌گیری

درباره ولایت پدر بر دختر رشیده باکره اقوال فقهی گوناگونی مطرح شده است. یکی از اقوال مشهور بین فقهاء، نظریه تشریک اذن ولی و رضایت دختر در عقد نکاح است. بسیاری از فقها و مراجع معاصر از جمله آیت الله جوادی آملی با در نظر گرفتن برخی ادله اخلاقی، این نظریه را از باب احتیاط مطرح کرده‌اند؛ یعنی دختر بالغ می‌تواند در ازدواج خود مستقل تصمیم بگیرد؛ ولی احتیاط آن است که از پدر اذن بگیرد. به عبارت دیگر، شرطیت اذن پدر از باب احتیاط است نه به عنوان شرط

صحت عقدنکاح. توجه ولی به خواسته‌های مولی علیها و پرهیز از استبداد به رأی، رعایت مصالح مولی علیه از سوی ولی، پیشگیری ولی از فروپاشی خانواده و تزلزل اجتماع، رعایت احترام ولی از سوی مولی علیها، حفظ ناموس و آبروی خانواده از سوی مولی علیها و توجه مولی علیها به آداب و رسوم قومی و قبیله‌ای از اصول اخلاقی جواز قول تشریک محسوب می‌شود. پیدایی عشق‌های دروغین و عدم توجه به نیکی‌ها و بدی‌های شخص مقابل، به خطر افتادن آینده دختران، کم شدن رغبت نسبت به ازدواج، بالا رفتن سن ازدواج، تقاضای ازدواج موقت، ازدیاد عوامل تحریک جنسی، روابط مخفیانه، به خطرات افتادن کانون خانواده، سوء استفاده مردان شهوتران، از دست دادن پشتیبان در زندگی، اهانت و عدم احترام به والدین عوارضی هستند که موجب توجه فقهاء به حکم ثانوی ازدواج دختر باکره بالغه رشیده شده است لذا قائل به تشریک، یعنی لزوم اذن دختر به همراه «ولی» او شده و آنرا با مصلحت دختر موافق دانسته‌اند.

بنابراین، اگرچه مطابق عنوان اولی، دختر باکره رشیده در ازدواج خود مستقل است، با توجه به عناوین ثانوی، برای رعایت برخی مصالح و مفسد اخلاقی اعم از فردی و اجتماعی، باید جانب احتیاط را رعایت کرد و به نحو تشریک، اذن ولی را دخالت داد.

منابع

۱. قرآن کریم، مترجم: محمدرضا صفوی (۱۳۸۸ش)، دفتر نشر معارف، قم.
۲. نهج البلاغه، سیدرضی (۱۳۷۹ش)، مترجم: محمد دشتی، مشهور، قم.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۴۱۷ق) جامع الاصول فی احادیث الرسول، دارالفکر، قم.
۴. ابن حمزه، محمد بن علی، (۱۴۰۸ق)، الوسيلة الى نيل الفضيلة، مكتبة المرعشي النجفي، قم.
۵. ابن زهره حلبی، حمزه بن علی (۱۴۱۷ق)، غنية النزوع الى علمی الاصول والفروع، مؤسسه الامام الصادق (ع)، قم.
۶. ابن کثیر، اسماعیل (۱۳۸۴ق)، السيرة النبوية، مطبعة عيسى البابي الحلبي، قاهره.
۷. ابن شعبه حرانی، ابو محمد حسن (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
۸. ابن عابدین، (بی تا)، حاشية رد المحتار، دارالفکر، بیروت - لبنان.
۹. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق) معجم مقاییس فی اللغة، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۰. ابن مسکویه، احمد بن محمد، (۱۴۲۶ق) تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق، طلیعه النور، بی جا.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق) لسان العرب، دارالفکر، بیروت - لبنان.
۱۲. ابن نجیم مصری، زین الدین، (بی تا) بحر الرائق شرح كنز الدقائق، دارالکتاب الاسلامی.
۱۳. ابو جیب، سعدی، (۱۴۰۸ق) القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا، دارالفکر، دمشق - سوریه.
۱۴. امامی، سید حسن، (بی تا) حقوق مدنی، انتشارات اسلامیة، تهران.
۱۵. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق) کتاب النکاح (للشیخ الأنصاری)، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم.
۱۶. بروجری طباطبائی، حسین، (۱۴۲۹ق)، منابع فقه شیعه، مترجمان: حسینیان قمی، مهدی - صبور، انتشارات فرهنگ سبز، تهران.
۱۷. ترحینی عاملی، محمدحسین، (۱۴۲۷ق) الزبدة الفقهية فی شرح الروضة البهية، دارالفقه، قم.
۱۸. تیجانی سماوی، محمد، (۱۴۱۶ق) مجموعه فتاوی ابن جنید، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تفسیر تسنیم، ج ۲، اسراء، قم.
۲۰. _____ (۱۳۸۹ش.د) نزاهت قرآن از تحریف، اسراء، قم.
۲۱. _____ (۱۳۸۸ش.ب) وحی و نبوت، اسراء، قم.
۲۲. _____ (۱۳۸۹ش.الف) ادب فنای مقربان: اسراء، قم.

۲۳. _____ (۱۳۸۵ش) هدایت در قرآن، اسراء، قم.
۲۴. _____ (۱۳۸۸.الف) تفسیر تسنیم، ج ۱۷، اسراء، قم.
۲۵. _____ (بی تا) تفسیر تسنیم، ج ۱۲، اسراء، قم.
۲۶. _____ (۱۳۵۹ش) ادب قضاء در اسلام، اسراء، قم.
۲۷. _____ (۱۳۸۶ش) شریعت در آینه معرفت، اسراء، قم.
۲۸. _____ (۱۳۸۷ش. الف) مبادی اخلاق در قرآن، اسراء، قم.
۲۹. _____ (۱۳۸۷ش.ب) نسبت دین و دنیا، اسراء، قم.
۳۰. _____ (۱۳۸۹ش.ب) انسان از آغاز تا انجام، اسراء، قم.
۳۱. _____ (۱۳۸۹ش.ج) جامعه در قرآن، اسراء، قم.
۳۲. _____ (۱۳۸۶) تفسیر تسنیم، ج ۱۱، اسراء، قم.
۳۳. _____ دروس خارج فقه نکاح: وبگاه بنیاد بین المللی علوم و حیانی اسراء:
www.portal.esra.ir
۳۴. _____ سلسله دروس تفسیر: وبگاه بنیاد بین المللی علوم و حیانی اسراء:
www.portal.esra.ir
۳۵. حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، مؤسسه آل البیت، قم.
۳۶. حسینی روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیه السلام، دارالکتاب، مدرسه امام صادق علیه السلام، قم.
۳۷. حلی (فخرالمحققین)، محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۸۹ق)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، المطبعة العلمية، قم.
۳۸. خامنه ای، سیدعلی (۱۳۹۱ش)، درسهای پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم، انقلاب اسلامی، تهران.
۳۹. خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۰۹ق) مبانی العروة الوثقی، دارالعلم، قم.
۴۰. دامغانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، الوجوه و النظائر لالفاظ کتاب الله العزیز، لجنة احیاء التراث الاسلامی، قاهره.
۴۱. دهنخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷ش، لغت نامه، دانشگاه تهران، تهران.
۴۲. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، دارالشامیة، بیروت - لبنان.
۴۳. رضازاده، رجبعلی، دروس خارج فقه: ۱۳۸۸/۳/۱۷ <https://www.eshia.ir/Feqh>

۴۴. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ق) تاج العروس فی جواهر القاموس، دارالهدایة، بیروت - لبنان
۴۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۹ق) رسائل فقهیة، مؤسسة الامام الصادق، قم
۴۶. سبزواری، هادی، (۱۴۱۷ق) شرح المنظومة، شارح: حسن حسن زاده آملی، ناب، تهران
۴۷. سید قطب (۱۴۲۵ق) فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق.
۴۸. سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم
۴۹. شایان مهر، علیرضا، (۱۳۷۹ ش) دائره المعارف تطبیقی علوم اجتماعی، انتشارات مؤسسه کیهان .
۵۰. شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۴۱۹ق) کتاب نکاح، مؤسسة پژوهشی رأی پرداز، قم.
۵۱. شرتونی، سعید (۱۳۷۷ش)، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، اداره کل حج و اوقاف و امور خیریه.
۵۲. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۱۵ق) الانتصار فی انفرادات الامامیة، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۵۳. صدر، محمد، (۱۴۲۱ق)، ماوراء الفقه، دارالاضواء، بیروت لبنان.
۵۴. صدوق (ابن بابویه)، محمد ابن علی، (۱۴۱۳ق) من لایحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه، قم.
۵۵. طباطبایی حکیم، محسن، (۱۴۰۴ق) مستمسک العروة الوثقی، دارالکتب الاسلامیة، تهران.
۵۶. طباطبایی یزدی، محمد کاظم (۱۴۱۹ق) العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشی)، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۵۷. _____ (۱۴۲۸ق)، العروة الوثقی مع تعلیقات، محشی ناصر مکارم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، قم.
۵۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان.
۵۹. طبرسی، حسن بن فضل، (۱۳۷۰ش) مکارم الاخلاق، الشریف الرضی، قم.
۶۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش) مجمع البیان لعلوم القرآن، ناصر خسرو، تهران.
۶۱. طریحی، فخرالدین، (۱۴۱۶ق) مجمع البحرین، مرتضوی، تهران.

۶۲. _____ (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۶۳. عاملی، بهاءالدین محمد، (۱۴۱۲ق) العروة الوثقی، دارالقرآن الکریم، قم.
۶۴. عاملی، زین الدین (شهیدثانی)، (۱۴۱۳ق) مسالک الافهام فی تنقیح شرائع الاسلام، مؤسسة المعارف الاسلامیه، قم.
۶۵. عاملی، محمد بن مکی (شهیداول)، (بی تا)، القواعد والفوائد، کتابفروشی مفید، قم.
۶۶. عبدالرحمان، محمود، (بی تا)، معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیه، بی نا، بی تا.
۶۷. عمانی، حسن بن علی بن ابی عقیل حدّاء (۱۴۱۳ق)، حیاة ابن أبی عقیل و فقهه، مرکز معجم فقهی، قم.
۶۸. عمیدزنجانی، عباس علی (۱۴۲۱ق)، فقه سیاسی، انتشارات امیر کبیر، تهران.
۶۹. غزالی، محمد (بی تا)، احیاء علوم الدین، دارالکتب العربی، بی جا.
۷۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، القاموس المحیط، دارالکتب العلمیه، بیروت - لبنان.
۷۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۸۳ق)، الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام، لوح محفوظ، تهران.
۷۲. فیومی، احمد بن محمد (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، منشورات دارالرضی، قم.
۷۳. قرطبی، محمد (۱۳۶۴ش)، الجامع لاحکام القرآن، ناصر خسرو، تهران.
۷۴. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۷ش) مبانی حقوق عمومی، نشر دادگستر، تهران.
۷۵. کاشانی، علاءالدین ابوبکر بن مسعود (۱۴۲۴ق)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، دارالکتب العلمیه، بیروت لبنان.
۷۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، اسلامیه، تهران.
۷۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، مؤسسة الوفاء، بیروت - لبنان.
۷۸. مصطفوی، حسن، (۱۴۰۲ق) التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مرکز الکتاب للترجمة و النشر، تهران.
۷۹. مطهری، مرتضی، (بی تا)، مجموعه آثار (نظام حقوق زن در اسلام)، صدرا، تهران.
۸۰. مکارم، ناصر، (۱۴۲۴ق) کتاب النکاح، مدرسة امام علی بن ابی طالب، قم.

۸۱. _____ (۱۳۸۵ش)، اخلاق در قرآن، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، قم.
۸۲. _____ (۱۴۲۵ق) أنوارالفقاهة، مدرسة الامام علی بن ابی طالب، قم.
۸۳. مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، (۱۴۲۳ ق)، موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، قم.
۸۴. موسوی خمینی، مصطفی، ۱۴۱۸ق، کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸۵. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۱۷ق) رجال النجاشی، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
۸۶. نجفی، محمدحسن، (۱۴۰۴ق) جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام، داراحیاء التراث العربی، بیروت - لبنان.
۸۷. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، قم.
۸۸. وحید خراسانی، حسین، سایت پاسخگوی به مسائل شرعی، ۱۳۸۶: <http://wahidkhorasani.com>

مقدمه‌ای برای تدوین الگوی تربیت فضیلت‌مندانه بر مبنای سند تحول بنیادین آموزش و پرورش

سلیمان موحدی راد*

محمد رضا سرمدی**

مهران فرج‌اللهی***

چکیده

این پژوهش با راهبرد مطالعه کتابخانه‌ای و با روش توصیفی-تحلیلی با نظر به تحلیل فرارونده جهت دستیابی به مقدمات لازم برای تدوین الگوی تربیت فضیلت‌مندانه بر مبنای سند تحول بنیادین انجام شده است. با بررسی سیر تحول فضیلت‌گرایی در بستر تاریخ، موضوع اصلی تربیت انسان فضیلت‌مند را بررسی و با انسان مطلوب سند تحول بنیادین مطابقت داده شد. پس از کدگذاری و مقوله‌بندی و تحلیل محتوا، توانسته الگوی فضیلت را مبتنی بر مبانی تربیت فضیلت‌مندانه از جمله فطرت به شناخت و باور فضیلت، کرامت ذاتی و اکتسابی به عنوان جنبه‌ای از کوشش اختیاری جهت تزکیه و تحصیل معرفت و هستی‌یابی، اراده و میل برای انجام فعل فضیلت‌مندان بنیاد نهاد. از همین رو الگوی پیشنهادی بر مبنایی تدوین شده است تا مربی در مسیر شدن تکاملی خود، ابتدا به شناخت فضیلت و باور به آن برسد و به دریافت درستی از وجود خود نائل شود، سپس شوقی درونی به آن پیدا کند و اشتداد شوق، میل او را به صورت ارادی به انجام عمل فضیلت‌مندانه در عالم بیرون سوق دهد.

کلیدواژه‌ها: الگوی فضیلت، سند تحول بنیادین، تربیت فضیلت‌مندانه، مبانی تربیت، تربیت اخلاقی، اخلاق فضیلت.

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه پیام نور تهران (نویسنده مسئول) (soleymanmovahedd@gmail.com)

** استاد گروه تربیتی دانشگاه پیام نور تهران، ایران.

*** استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه پیام نور تهران، ایران.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۴؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۱/۱۲/۰۷)

تبیین مسأله

ارائه‌ی الگوی مفهومی برای فضیلت، نگاهی نو به مقوله‌ای کهن است که می‌تواند از منظر علم تربیت، در نظام تربیتی کشور مورد مطالعه قرار گیرد. سند تحول بنیادین در آموزش رسمی و عمومی «تدوین یک برنامه عملیاتی در راستای ایجاد، تقویت مستمر و تحکیم فضایل اخلاقی در محیط‌های تربیتی با استفاده از تمام ظرفیت‌های آموزشی و تربیتی در تمام دوره‌های تحصیلی» را مطرح کرده است (سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، ۱۳۹۰، ش ۱-۲، بخش راهکار ۲۰). از همین رو، نظام تعلیم و تربیت کشور نیازمند تدوین یک الگوی جامع در زمینه‌ی ایجاد، تقویت و تحکیم فضایل اخلاقی است. چگونگی تدوین این الگو از نظر ساختار شکلی و محتوایی و این‌که بر کدام مبانی و مبادی مورد نظر سند تحول بنا شود، نیازمند دقت فراوان و یافتن اصول و روش‌های تربیتی خاص خود است؛ این مفاهیم باید مبین یک واقعیت درهم‌تنیده از نگرش‌ها، کنش‌ها و رفتارهای عالی انسان عصر حاضر در ساحت فردی و اجتماعی باشد (وست و آجودان، ۱۳۸۴: ۲۹).

به نظر می‌رسد که برخی از فلاسفه و اندیشمندان تعلیم و تربیت، بدون داشتن الگویی خاص درباره فضیلت و رذیلت مباحثی را ارائه کرده‌اند که متأثر از نگاه هستی‌شناسی و تا حدی الهیات و مبانی انسان‌شناختی آن‌هاست (مک اینتایر و دیگران، ۱۳۹۳: ۴۳). بسیاری از مربیان مسیحی بهترین فضیلت را سعادت معرفی کرده‌اند (کوششی، ۱۳۸۹: ۷۳). مربیان مسلمان، با تکیه بر قرآن و سنت، دین اسلام را دارای الگوی تمام‌عیاری درباره فضیلت دانسته‌اند.

برای رسیدن به الگویی نظام‌مند، باید روشی اتخاذ شود که بتواند برای هدایت

تکوینی و تشریعی انسان، بین مبدأ و معاد ارتباطی منطقی برقرار کند (قاسمی‌راد، ۱۳۹۸: ۲۴). این الگو باید بر اساس ظرفیت وجودی انسان کشف و با قاعده‌های جهان‌شمول در چارچوبی نظام‌یافته مدون شود. در الگوی تربیتی انسان فضیلت‌مند قرآنی، انسان بسان خود آیات قرآن، دارای دو ساحت «محکم و متشابه» است. انسان محکم در مقام عبودیت، استعدادهای خود را در مسیر کمال و سعادت اصیلی به نام قرب و رضوان و حیات طیبه صرف می‌کند و به عنوان «حی متاله»؛ در برابر «حیوان ناطق» بازتعریف می‌شود تا بتواند برای خود برنامه‌ای منظم و مدون در قالب یک الگو، در راه فضیلت‌مندی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۴).

اهمیت و ضرورت تدوین الگوی فضیلت

امر تربیت بدون داشتن طرحواره و ابتنا بر یک قالب فکری منظم و الگویی منضبط قابل تحقق نخواهد بود. از یک‌سو نیاز جهان معاصر به اخلاق و از سوی دیگر توجه به تربیت اخلاقی به عنوان حیاتی‌ترین مقوله انسانی (ایمانی و همکاران، ۱۳۸۷: ۶۷) ایجاب می‌کند که الگو باید بر مبنای محکم که «همان هست‌ها و واقعیت‌هایی است که در ساحت هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بررسی می‌شود و زیربنای نظریات علمی قرار می‌گیرد و بر اساس آن اصول و قواعد فرعی استنباط می‌شود» (موحدی‌راد، ۱۳۸۸: ۱۲۶) بنا شود.

۱۲۹

در این مقاله تلاش محقق تدوین مبانی انسان‌شناختی الگوی تربیت انسان فضیلت‌مند، بر اساس سند تحول است و سعی شده است تا تبیین موضوع در یکی از ساحت‌های شش‌گانه مورد نظر سند تحول بنیادین؛ یعنی ساحت تربیت اعتقادی،

عبادی و اخلاقی صورت پذیرد^۱ و فضایل در پرتو استعدادهای تربیی شکوفا و عوامل رشد و بالندگی تربیی جهت رسیدن به حیات طیبه و قرب و رضوان و نیل به مقام «ولایت تامه» مشخص شود.

از آنجاکه «انسان تنها موجودی است که به غایت کمال دست می‌یابد» (خان محمدی، ۱۳۹۲) الگوی تربیت فضیلت‌مندانه به دنبال تدوین هدفی متعالی است که در پرتو آن یک انسان مبتدی به عنوان تربیی به درجاتی (یا تمام) از کمال وجودی خود برسد تا جامع صفات الهی بودن خود را تحقق بخشد (همان) و مراحل را طی کند تا به اندازه سعه وجود خود بتواند به مقام و جایگاه برین خود یعنی مقام «لقاءالله» دست یابد (ابراهیمی و صادری، ۱۳۹۳: ۸۳). تجلی این کمال همان ولایت تکوینی الهی انسان است. از آنجایی که راه کمال بسته به شرایط زمان و مکان مسدود نمی‌شود، پس الزامات و اقتضائاتی برای وصول به مقام و مرتبه خلیفه خدا شدن دارد؛ بنابراین با نگاه تشکیکی به تربیت، می‌توان هدف تدوین الگوی تربیت فضیلت‌مندانه را تربیت انسانی دانست که در پرتو حیات طیبه به «مقام ولایت و خلیفه خدا» شدن برسد.

با نگاه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت به فرد و اجتماع، می‌توان گفت: هر عضو در میان «امت» مسئولیت خطیری دارد و نهادهای اجتماعی وظیفه هدایت فرد را جهت کسب فضایل را دارد. (اعرافی و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۳۵) وجود

۱. ساحت‌های شش‌گانه تربیت سند تحول بنیادین عبارت است از: الف) ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی، ب) ساحت تربیت اجتماعی و سیاسی، پ) ساحت تربیت زیستی و بدنی، ت) ساحت تربیت زیبایی‌شناختی و هنری، ث) ساحت تربیت اقتصادی و حرفه‌ای، ج) ساحت تربیت علمی و فناوری.

نابسامانی در حوزه تربیت اخلاقی و زبان اخلاق معاصر (مک اینتایر و دیگران، ۱۳۹۳: ۴۵) به‌ویژه در نظام تعلیم و تربیت فضیلت‌مندانه، نداشتن تصویری درست از اصطلاحات کلیدی اخلاق فضیلت و ناهمخوانی‌های بسیاری که در میدان عمل و روش‌های تربیتی مشاهده می‌شود، افتادن افراد در مسیرهای انحرافی غیرتوحیدی و التقاط روش‌های غیر الهی، نشان از ضرورت تدوین الگوی فضیلت دارد.

از آنجاکه موضوع تربیت انسان است، مؤلفه‌های انسان‌شناختی بیشترین تأثیر را در طراحی الگوی فضیلت دارد. سند تحول که حاصل فکر اندیشمندان مسلمان بر مبنای تعالیم اسلام و جهت تحقق تمدن اسلامی تدوین شده است، می‌تواند به عنوان منبعی در تدوین مبانی انسان‌شناختی الگوی تربیت فضیلت‌مندانه مورد استفاده قرار گیرد. فقدان مبانی در الگو، آن را به ارائه چند توصیه کاربردی شخصی یا دستوراتی ابتدایی در اخلاق الهیاتی **فرو می‌کاهد** و ممکن است بازخورد مناسبی از نظام مطلوب تربیتی به دست ندهد. در ضمن باید گفت هدف طراحی الگو آن است که در برابر تمام چالش‌ها و انحرافات موجود و احتمالی آینده در حوزه فضیلت، طرحی کارآمد به دست دهد. به دست دادن مبانی، مشخص کردن اهداف و اصول و روش‌ها می‌تواند در گستره وسیع معنایی و تفاسیر گوناگون از فضیلت، تصمیم‌سازان و برنامه‌ریزان و مربیان و متربیان را به **وحدت رویه** در عمل تربیتی هدایت کند. مهم‌ترین هدف در این پژوهش تدوین یک طرحواره مفهومی فرایند مدار فضیلت‌مند است که از این‌پس الگو نامیده می‌شود. این الگوی مفهوم همچنان که دارای انسجام و سازواری درونی است باید تا اندازه‌ای انعطاف‌پذیر و پویا نیز باشد و با مراحل تکامل حیات بشر نیز متناسب باشد. هدف تدوین مقدمات یک الگوی تربیتی جامع،

پاسخگو و پرثمر است. الگویی که بتوان در قالب آن، به تمام شئون فضیلت فردی و اجتماعی را ترویج، تقویت و تحکیم نمود و با الگوهای نظیر خود در مکاتب دیگر قابل مقایسه و رقابت باشد.

در این زمینه تاکنون در نظام تعلیم تربیت کشور ما، یا الگویی مشخص وجود نداشته یا اگر وجود داشته، تک ساحتی با تأکید بر جنبه فردی بوده است. تعارض رفتارهای انسان‌ها در جامعه، هم محصول نگاه فردگرایانه محض به این مقوله و هم نتیجه تدوین اخلاق اجتماعی در قالب حقوق بوده است، با نگاه ترکیبی فردی و اجتماعی می‌توان به الگویی کامل‌تر دست یافت؛ بنابراین الگو یا مدل ارائه‌شده باید به تبیین ترکیب اتحادی ساحت اجتماعی و فردی به‌صورت توأمان بپردازد.

مفهوم‌شناسی فضیلت و پیشینه

فضیلت به معنای رجحان، برتری، مزیت فزونی است. (شوکانی و سربیحی، ۱۴۱۹) و در فرهنگ عمید «برتری در علم، هنر و اخلاق، فضل و برتری و شرف و مقابل رذیلت» معنا شده است. (عمید، ۱۳۶۲)؛ همچنین «رجحان، برتری، مزیت، درجه عالی در معرفت و حکمت، صفت نیکو مقابل رذیلت (معین مدخل فضیلت)» و در لغت‌نامه دهخدا به معنای «رجحان، برتری، برتری در علم و دانش» آمده است و معادل این واژه در فرهنگ لغت آکسفورد «virtue» است.

فضیلت در آثار یونان باستان و در متون حماسی دوره قهرمانی و در اشعار «هومر» به «کمال و جوانمردی و توانایی اجرای نقش‌های قابل ستایش» تعبیر شده است (مک ایتایر و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۱۱). سقراط، آن را معادل با معرفت و شناخت معنا کرده است (کاپلستون، ۱۳۹۳). افلاطون با نگاه ایده آلیستی، به تبیین قوای نفس

پرداخت و سه قوه که مطابق سه بخش مدینه فاضله است را برای انسان متصور شد. وی بر خلاف سقراط تنها معرفت عقلانی را باعث فضیلت‌مند شدن نمی‌دانست (پینکافس، ۱۳۸۳). ارسطو با مبانی واقع‌گرایی، فضیلت را ملکه‌ای که موجب انتخاب آزاد در عمل و موقوف به اراده می‌شود، دانست که متضمن حد وسط عقلانی دو رذیلت افراط و تفریط می‌باشد. آنچه مشخص است این است که تا پیش از او فضیلت عقلانی (ذهنی) به عنوان «بصیرت» برای «خوب عمل کردن به عنوان یک انسان» چندان مورد توجه نبوده بلکه بیشتر فضیلت اخلاقی مورد نظر بوده است. (ارسطاطالیس ترجمه پور حسینی، ۱۳۹۱: ۳۴۵)

با ظهور مبانی فکری مسیحیت تا دوره‌های بعد از رنسانس، در آثار برخی متکلمان مسیحی، فضیلت معادل با ایمان، امید و محبت تعریف شد. «توماس آکویناس»، «فضیلت را عمل شایسته در پرتو عشق و محبت به خداوند (ایمان) تعریف می‌کند.» (کوششی، ۱۳۸۹) آکویناس و اکثر متکلمان مسیحی با جمع‌بندی دیدگاه ارسطویی و نوافلاطونی به تبیین الهیاتی مسیحی فضیلت پرداخته و به تبع «پل قدیس»، بهترین فضیلت را «محبت» دانسته و آن را نوعی فیض الهی که مستلزم «عشق به خداوند، خوش‌قلبی و خیرخواهی نسبت به دیگران» است، می‌داند. (همان) در قرن بیستم نظریه‌های «غایت‌گرا ارسطویی و رسویی» و «وظیفه‌گرایی کانتی» به بازتعریف فضیلت پرداختند. کانت و پیروان او بدون در نظر گرفتن پیامدهای عمل اخلاقی، عمل فضیلت‌مندانه را به عنوان یک ارزش مستقل لحاظ نمودند (بهارنژاد، ۱۳۹۲). «اعتماد‌گرایان» فضیلت معرفتی را به عنوان «قوه باورساز» تعریف کرده و معتقدند این قابلیت، باور صادق را می‌تواند به شناخت تبدیل کند. «مسئولیت‌گرایان»

فضایل را در رده «منش» دانسته و معتقدند: صاحب باور، مسئول باور خود است؛ هم چنانکه فرد، مسئول اعمال ارادی خود است (خزاعی، ۱۳۹۴). باور وجدان مدارانه - فضیلت‌مندانه، باوری برآمده از فضایل عقلانی است و باورهای دینی آنگاه فضیلت‌مندانه خواهد بود که فضایل عقلانی از جمله گشودگی ذهنی را محقق سازد» (حجتی و خداپرست: ۳۹). هم‌چنین برخی مانند «هیوم» و «اسلت» فضیلت را «ملکه انگیزشی و ملکه اصلاح‌گر مهارت‌ها می‌دانند» (خزاعی، ۱۳۸۹: ۵۶).

مبانی فکری اندیشمندان مسلمان در باب فضیلت، تمایل بیشتری به نظریه حد وسط ارسطو دارد، ولی آن را با رنگ الهیاتی بر اساس برداشت خود تزئین کردند و برخی آن را با نگاهی متفاوت از نظم ارسطویی، خرقة عرفانی نیز پوشاندند.

به عنوان نمونه، «جاحظ» فضیلت را نوعی اعتدال و میانه‌روی در صفات و افعال که منشأ آن طبع ثانوی است می‌داند و معتقد است عمل فضیلت‌مندانه باید ارادی، آگاهانه و در جهت حصول کمال باشد. (اعرافی و همکاران، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۷). «فارابی» با معرفی انسان فضیلت‌مند به ترسیم مدینه فاصله می‌پردازد و می‌گوید «فضیلت هیئت نفسانی است که انسان به وسیله آن خیرات و افعال را انجام می‌دهد». (فارابی و نجار، ۱۳۶۴) وی نهایت کمال انسان را مجرد تام است. «ابوالحسن عامری» که سکان‌دار امور فلسفی در دوره میان فارابی تا ظهور شیخ‌الرئیس بوعلی سینا است، فضیلت را نوعی کمال اخلاقی دانسته و استعلای عقل را منشأ کمال اخلاقی می‌داند (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰).

ابن‌سینا دیدگاه مجرد تام فارابی، رهایی از ماده را نیز بر مفهوم فضیلت اضافه می‌کند. او سعادت را به معنای ادراک هستی گرفته و فضیلت را راه رسیدن به سعادت

می‌داند (افضلی، ۱۳۸۸: ۹۸). درواقع ابن‌سینا در اخلاق، به‌نوعی سعادت‌گراست و فضیلت‌مند شدن را علاوه بر رسیدن به خیر تام، نائل شدن به مرتبه عقل در پرتو اعتدال می‌داند. در همین عصر «ابن‌مسکویه» با دقت در حرکت تکاملی موجودات در بستر طبیعت، فضیلت را به معنای «شدن» و حرکت تدریجی از جماد به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به انسان و از آنجا نیل به مقام خلیفه‌اللهی می‌داند؛ اما او نقطه عزیمت هر نوع تکامل وجودی را ماده دانسته و اساس فضیلت را بر اعتدال استوار کرده است (ساجدی و دارایی تبار، ۱۳۹۵).

فضیلت‌گرایی «غزالی» همان نگاه عقلانی ارسطویی است که با سعادت‌مند شدن و کمال اخلاقی می‌داند. وی در عین تعارض با بعضی فلاسفه، اما در مسئله فضیلت نیز بسان ابن‌سینا، آن را ابزاری برای رسیدن به سعادت معرفی می‌کند. او علم را که از صفات باری تعالی است کامل‌ترین فضیلت می‌داند (همایی، ۱۳۶۸: ۱۶۲).

«ابن‌مسکویه» و به تبع او «سهروردی» در عین اعتدال‌گرایی، فضیلت را نوعی کمال استدراجی مطرح کردند و فضیلت‌مند شدن معادل با رسیدن به کمال انسان است (کوربن و سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳) و کمال‌گرایی کمی متفاوت از سعادت‌گرایی غایت‌گراست و هر پله صعود انسان و اضافه کردن هر معرفتی بر معرفت قبلی نوعی کمال محسوب می‌شود.

۱۳۵

«خواجه‌نصیرالدین» فضیلت را در ارتباط با «لذت» و سعادت تبیین نمود. از نظر او بیشترین لذت را انسان اهل «جود و بخشش» می‌چشد؛ زیرا جود شبیه‌ترین خصلت به اخلاق الهی است. در همین دوره «سعدی» نیز به عنوان ادیب و مصلحی اجتماعی، در تعلیم آموزه‌های اخلاقی، پس از تعالیم اسلام، به گفتار فیلسوفان هم

توجه داشته است» (تجلی اردکانی، ۱۳۹۳: ۱۲۲). او هدف نهایی تربیت را «معرفت باری تعالی» می‌داند و با اتحاد بین طریقت و شریعت، بهترین فضیلت را انقطاع به سوی خدا و بندگی و فرمان‌برداری و تحصیل صفای باطن معرفی می‌کند. از نظر «ابن خلدون» فضیلت، ملکات کمالی راسخی هستند که به واسطه انجام دادن پی‌درپی عمل و تکرار و تمرین در نفس رسوخ می‌کند. بهترین فضیلت از منظر او معرفت و ایمان به خدا و رسیدن به مقام توحید در عمل است (اعرافی و همکاران، ۱۳۹۱، ج ۲).

«ملاصدرا» فضیلت را امری وجودی معرفی می‌کند و آن را کمال و خیری برای نفس می‌داند. از دید وی تفاوت در فضایل، تفاوت در شدت و ضعف وجودی افراد است. هر امر حال در نفس که به صورت قوه راسخه در آید، یک صفت وجودی است و چون صفت وجود است، پس کمالی برای نفس و فضیلت محسوب می‌شود؛ اما «مجلسی» و «نراقین» با تأثیرپذیری از ابن مسکویه و بازگشت به مبانی فکری او، دوباره فضیلت‌مندی را نوعی اعتدال که در پرتو دوری از افراط و تفریط بلکه نفسانی شده باشد بازتعریف کرده‌اند. فضیلت‌مندی زمانی به اوج می‌رسد که موجب وصول به خیر و سعادت مطلق که همان کمالات نفس است شده باشد. در دو قرن گذشته، فضیلت رسیدن به مراتبی از لقاءالله (ملکی تبریزی، ۱۳۸۹)، رسیدن به ولایت تامه (طباطبایی و دیگران، ۱۳۹۴: ۷۳) و تحقق تجلی اسماء در نفس (خمینی، ۱۳۷۸: ۴۴) تبیین شده است.

نو صدرائیانی مانند امام خمینی و علامه طباطبایی و پیروان آنها، بیشترین تأثیر را در فضیلت‌گرایی عصر حاضر داشته‌اند تا جایی که در تدوین سند تحول بنیادین،

بهره‌مندی از دیدگاه این متفکران به‌وضوح اعتراف شده است؛ (مبانی نظری سند، ۱۳۹۰: ۴۲) از همین رو جهت اتفاق نظر، عناوین مبانی از سند تحول اتخاذ شده است و در ذیل آن دیدگاه‌های دیگر نیز آورده شده است.

تعریف الگوی فضیلت

الگوی فضیلت به معنای سازمان‌دهی و طراحی یک طرحواره مفهومی که زمینه‌ساز تحقق اعتدال در منش‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای شایسته و خیرخواهانه برای تکوین و تکامل انسان به عنوان حی متأله در سایه نظام معیار اسلامی برای تحقق آگاهانه اختیاری مراتب حیاط طیبه و رسیدن به مقام خلیفه‌اللهی (ولایت).

تبیین ویژگی‌های تعریف

منش خیرخواهانه آن بعد از ویژگی‌های شخصیت انسان که توجه به فضایل و اعمال نیکو دارد و نگرش خیرخواهانه، آن بخش از هویت انسان که باور و هیجان‌های او را به سمت و سوی عمل خیرخواهانه هدایت می‌کند و رفتار خیرخواهانه، کنش و واکنش‌های برین است که برای یک انسان به ظهور می‌رسد، همچنین تأکید بر تکوین و تکامل تدریجی نفس در عالم وجود و سیر تدریجی صعودی مراتب نفس که دلالت بر تدریجی بودن کسب فضایل است. منظور از حی متأله تعریفی الهی از انسان در برابر تعریف منطقی آن «حیوان ناطق» بودن اوست و موجود زنده‌ای است که در مسیر الهی شدن گام برمی‌دارد.

تأکید بر نظام معیار به منظور «مهار غرایز، تعدیل عواطف، خویش‌تن‌داری، حفظ کرامت و عزت نفس، کسب صفات و فضایل اخلاقی و پیشگیری از تکوین صفات و رذایل اخلاقی است» (مبانی نظری سند: ۲۹۹) و توجه به آگاهی به عنوان مؤلفه‌ای

لازم برای شناخت درست فضیلت و مؤلفه‌های آن می‌تواند باشد. مختار بودن انسان اشاره دارد که انجام عمل فضیلت‌مندانه باید بدون اجبار و کاملاً از روی اختیار انجام پذیرد و همه‌جانبه بودن انسان به این معناست که عمل فضیلت‌مندانه باید یک‌بعدی نباشد بلکه به تمام ابعاد و جوانب حیات انسان بپردازد. مربی به‌دوراز افراط و تفریط آمادگی لازم را برای کسب مقام خلیفه‌اللهی که نهایت هدف تربیت انسان فضیلت‌مند است کسب کند.

نگاه چندبعدی

یک الگوی نظام‌مند فضیلت‌گرا باید بتواند انسان را همه‌جنبه‌های فردی و اجتماعی به تعالی برساند. نگاه جامعه‌شناسانه به مفهوم فضیلت در حیطه نظر و عمل با توجه به رابطه فاعل اختیاری بودن او یعنی همان نیت و انگیزه عمل، می‌تواند راهگشای تدوین بخشی از این الگو باشد. با نظر مسامحه‌نگرانه، در وهله نخست به نظر می‌رسد فضایل در حیطه نیات و انگیزه‌ها بنا می‌شود، اما با دقت می‌توان دریافت که علاوه بر ساحت رفتار فردی و رسیدن به کمالات انسانی اختصاصی هر فرد، درواقع نمود عینی آن در اجتماع به ظهور می‌رسد. الگو باید معیاری به دست بدهد تا بتوان با آن از یک‌سو از شخصی‌نگری محض و دستورمحوری بر حذر بود و از سوی دیگر بتوان با انجام فعل خیر جامعه به مرتبه اقناع برسد. دوباره جامعه همان شکل تأثیر را به طریقه‌ای متعالی‌تر که برآیند هم‌افزایی فضایل افراد است، بر هر فردی از افراد اجتماع منتقل می‌کند و این تأثیر و تأثر دوجانبه بین فرد و اجتماع به هم‌افزایی افعال خیر در جامعه کمک خواهد نمود و جامعه به‌سوی فضیلت‌مند شدن سیر می‌کند. به عبارتی روان‌تر، فرد و جامعه با هم ترکیب اتحادی یافته و به یک

وجود خواهند رسید؛ از همین رو «جهت‌گیری ساحت تربیت اجتماعی، تربیت برای عضویت فضیلت‌مندانه، فرد در خانواده صالح، جامعه صالح» اتخاذ شده است (سند: ۳۰۳). بنابراین برای تدوین نظام الگویی تربیت فضیلت علاوه بر توجه بر مباحث ارزشی و اخلاقی و در نظر گرفتن ساحت‌های دیگر، باید بر انطباق و سازگاری بین نظام معیار دینی با نظام الگویی ارائه‌شده نیز تأکید کرد حال باید پرسید: «بنیادهایی که الگوی تربیت انسان فضیلت‌مند بر آن استوار خواهد شد چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟». به خاطر این‌که بحث به درازا نکشد در این مقاله فقط به مبانی انسان‌شناختی که پایه فضیلت‌گرایی است اشاره خواهد شد و در مقاله یا مقاله‌های دیگر به سایر ابعاد این الگو پرداخته خواهد شد.

مبانی الگوی فضیلت و تبیین آن

منظور از مبانی الگوی تربیت فضیلت‌مندانه، پایه‌ها و بنیان‌هایی است که الگوی تربیتی فوق بر آن استوار می‌شود و سبک و سیاق تدوین اصول و روش‌های تربیت انسان فاضل را تعیین می‌کند. از یک سو مبانی این الگو باید به سادگی تصور و به‌آسانی تصدیق شوند و از سوی دیگر از علوم دیگر که مقدمات الگو در آن اثبات شده است، اخذ شوند. با این وصف می‌توان گفت: «مبانی الگوی تربیتی فضیلت یک طرحواره شامل گزاره‌های اخباری که در چارچوبی نظام‌یافته بر سبکی خاص، چه مأخوذ از بدیهیات و چه وام‌گرفته‌شده از بنیادهای دانشی دیگر علوم است که اهداف، اصول و روش‌های تربیت انسان فضیلت‌مند بر آن بنا می‌شود». این مبانی شامل مبانی انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، ارزش‌شناسی، روانشناسی، جامعه‌شناسی است. لازم به توضیح است که در این مجال بیشتر به مبانی انسان‌شناسی تأکید شده است.

از منظر سند تحول بنیادین، یکی از ساحت‌های تربیتی، ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی است و «تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی ناظر به آماده‌سازی فردی و جمعی متربیان در مسیر تحقق شأن اعتقادی، عبادی و اخلاقی حیات طیه» (مبانی نظری تحول بنیادین، ۱۳۹۰) است، از همین رو الگو باید متضمن مبانی فوق نیز باشد.

حدود و قلمرو

«تربیت دینی و اخلاقی بخشی از جریان تربیت است که ناظر به رشد و تقویت مرتبه قابل قبولی از این بخش از حیات طیه در وجود متربیان است و شامل همه تدابیر و اقداماتی که جهت پرورش ایمان و التزام آگاهانه و اختیاری متربیان نسبت به مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، اعمال و صفات اعتقادی عبادی و اخلاقی و در راستای تکوین و تعالی هویت دینی، ناظر به خودشناسی و معرفت نسبت به خداوند متعال، معاد، نبوت و پذیرش ولایت رهبران دینی و پیروی از ایشان که به حق برترین انسان‌های کامل در طول تاریخ هستند، می‌باشد» (مبانی نظری سند: ۲۹۹). این ساحت ناظر به تلاش پیوسته برای خودسازی بر اساس نظام معیاراست که جنبه‌های رشد و تقویت، نگاه سلسله مراتبی به مفهوم حیات طیه، تدبیر در امر پرورش ایمان و التزام آگاهانه و اختیاری به باورها و اعمال و صفات را در بر دارد.

با توجه به مبانی و مبادی به شرح و استخراج و استنباط اصول و روش‌های تربیت در باب «الگوی فضیلت‌مندی» به صورت تجویزی پرداخته می‌شود. بیان هستی حقایق فضیلت آن‌چنان که باید باشد، اصول و روش‌های مندرج در الگوی تربیت فضیلت‌مندانه، درعین حال که شامل تدابیر تحول‌خواهانه و تعالی‌گرایانه و اختیاری انسان هست، بر ربوبیت الهی و مبانی توحیدی نیز استوار می‌شود. پس

لازم است شامل خویشتن‌بانی، خودسازی و تهذیب نفس و اموری که تمام جنبه‌های حیاتی آن تا رسیدن به مقام حیات طیبه است، باشد. هم‌چنین بتواند بین زندگی اجتماعی و زندگی فردی، با پذیرش نگاه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت جمع کند.

محدوده شمول تعریف نیز می‌تواند دانش‌آموزان کشور اسلامی ایران باشد؛ با چنین نگاهی به ساختار الگو می‌توان آن را به‌صورت عمومی نیز برای همه انسان‌های مسلمان در هر جغرافیا و در هر سن و سالی نیز مورد استفاده قرار داد و البته تنوع فرهنگی و اختلاف نگرش‌های اجتماعی و دینی و مذهبی در تدوین این الگو فضیلت‌مند لحاظ می‌شود. در تعریف الگو سعی شود تا نظام معیار قرآن و اسلام در نظر گرفته شود و اصول و فعالیت‌ها و روش‌ها به‌گونه‌ای طراحی شود که جامعه صالح، مدرسه صالح و تربیت‌حی متاله در تحقق مراتبی از حیات طیبه با نظر به فرایند تدریجی و مستمر بودن امر تربیت در نظر گرفته شود و تا حد امکان سعی شده است در مربیان و متربیان و نقش‌های اساسی ایشان در تحقق قرب الهی و رسیدن به مقام ولایت تامه توجه داشته باشد.

حیات طیبه به عنوان اصلی‌ترین هدف اخلاق فضیلت

یکی از ساحت‌های وجودی انسان شأن عبادی است و عبودیت کانون هدف غایی تربیت است. اگر عبودیت از حیث آثاری که در انسان به وجود می‌آورد در نظر گرفته شود، انسان به مقام حیات طیبه نائل می‌شود (باقری، ۱۳۸۶، ج ۱). حیات طیبه وضع مطلوب زندگی بشر در همه ابعاد و مراتب، بر اساس نظام معیار ربوبی است که تحقق آن باعث دست‌یابی به غایت زندگی یعنی قرب الی الله خواهد شد (مبانی

نظری تحول بنیادین، ۱۳۹۰). فضیلت‌مندی و عمل صالح انسان را در زندگی دنیایی خود به مراتبی از قرب خواهد رساند. تکامل انسان و فضیلت‌مند شدن، با پذیرش رنگ الهی و قبول مبانی و ارزش‌های دین اسلام، در ساحت‌های فردی و اجتماعی به شکوفایی فطرت و رشد همه‌جانبه استعدادهای او در حیطه‌های انگیزشی و گرایشی، تحقق می‌یابد.

آشنایی و شناخت ابتدایی‌ترین پیش‌فرض‌های یک الگوی تربیت فضیلت‌مند از آن جهت مهم به نظر می‌رسند که می‌توانند مبین روابط ماهوی اندیشه انسان، نگرش او و درنهایت رفتار ارادی و اختیاری او باشد. نوع نگرش ارادی و اختیاری انسان، میزان انطباق عمل را بر یک الگوی تدوین‌شده بر مبنای انسان‌شناسی دقیق نشان می‌دهد. از همین رو در نظام تعلیم و تربیت، الگوی تربیت فضیلت باید به توانایی‌های انسان و محدودیت‌ها و موانع پیش روی او پردازد. این گزاره‌های مبنایی که بر هست‌ها و نیست‌های موجود در خلقت انسان اشاره دارند پایه و اساس تدوین نظام تعلیم تربیت فضیلت‌مند نیز هستند.

انسان موجودی است که دو حقیقت درهم‌تنیده دارد.

الف) انسان موجودی است که از دو حقیقت تشکیل شده است. این دو حیثیت درهم‌تنیده و باهم مرتبط هستند (مبانی سند: ۵۷)؛ حقیقت جسم مادی که از آن به کالبد یاد می‌شود (روم: ۲ و مؤمنون ۱۲) و حقیقت روح غیرمادی و مجرد که برخی از آن به نفس نیز یاد کرده‌اند. (علم الهدی، ۱۳۸۴: ۱۳۴) نفس برای استقرار در عالم طبیعت نیازمند ترکیبی به نام جسم است و در حقیقت نفس مجرد، بدون داشتن بعد جسمانی در عالم طبیعت تحقق نمی‌یابد. نظریه ترکیب جسم و روح انسان مرگب از

دو جوهر مادی و مجرد می‌داند (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، ج ۲). دیدگاهی دیگر «روح را عالی‌ترین محصول ماده و موجود مادی که در مراحل تکامل و ترقی خود تبدیل به موجودی غیرمادی می‌شود» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵، ج ۱) در این منظر نفس انسان جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است (طباطبایی: ۱۳۷۵) روح از وجودات «عالم امر» که خود عالم قدس و طهارت است، می‌باشد و امور الهی در این نشئه دفعی و تدبیر امور به صورت «کن فیکون» است، و با عالم خلق که عالم تدریج است، تفاوت دارد. روح انسان با نفخی ربانی در بدن مادی ساکن شده و به جذبی ربانی نیز آن را ترک خواهد کرد. (طباطبایی و دیگران، ۱۳۹۴) هم‌چنین دیدگاهی: «انسان را دارای مقامات و مدارجی می‌داند که یکی مقام دنیا و شهادت و دیگری آخرت و غیب» است. (اخلاقی و شریعتمداری، ۱۳۸۶: ۵۶)

بر همین اساس می‌توان در تبیین فضیلت‌مندی انسان این گونه گفت که: مراتب فضیلت هر انسان، مراتب کمال او است و از آنجاکه حیات انسان در عالم ماده ظهور یافته و در عالم غیر ماده تکوین می‌یابد و تداوم دارد، پس مراتب کمال در واقع تکامل بشر در جنبه روحانی و الهی او خواهد بود. هویت او در گرو ارتقا این من الهی و روحانی شکل می‌گیرد که بخشی از آن در عالم ماده و بخش دیگر که وسیع‌تر است در عوالم بالاتر نمود پیدا خواهد کرد.

۱۴۳

ب) انسان فطرتی الهی دارد که قابلیت فعلیت یافتن یا شکوفایی یا

فراموش شدن است و جویای همه مراتب کمال است (مبانی سند: ۵۹)

یکی از کلیدی‌ترین و مهم‌ترین ابعاد وجودی انسان را باید «فطرت» نامید. رتبه وجودی فطرت انسان، مقدم بر ساختار طبیعی و بعد مادی اوست. از همین روست

که انسان باید فطرت خویش را راهبر و طبیعت مادی خود را پیرو او قرار دهد. بخش اعظم تحقق الگوی فضیلت در انسان در گرو تبعیت و رهبری فطرت الهی و تبیین و تفصیل این نوع رهبری در رسیدن به مقام حیات طیه است. «بدین گونه که روش رهبری فطرت نسبت به طبیعت و شیوه تبعیت طبیعت و قوای طبیعی از فطرت و قوای فطری را در تمام ابعاد وجودی بیان می‌کند. تقدّم فطرت بر طبیعت را می‌توان به صورت حیات‌یابی طبیعت از فطرت و حیات‌بخشی فطرت به طبیعت یاد کرد؛ زیرا بدن باروح زنده است که فطرت نحوه هستی آن است؛ نه به عکس» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸۷)

بحث فطرت از یک سو دارای جنبه فلسفی و کلام الهی است و از دیگر سو نوعی انسان‌شناسی الهی - قرانی است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۶). در انسان‌شناسی فلسفی، می‌توان گفت فطرت مبنای جهت‌گیری انسان در ادراک و گرایش اوست و اثبات و انکار آن آثار و لوازم وجودی و معرفتی زیادی در پی دارد. (اکبریان و مقدم، ۱۳۹۲: ۷۹). اما کنه و ذاتیات فطرت به نحو تام مانند حقیقت نفس و روح به وضوح قابل شناخت نیست و محتوای تعاریف اندیشمندان، علی‌رغم تمایزاتی که دارد مفاهیمی چون «خلقت ابتدایی، نظام اولیه، طبیعت مفطور، معرفت درونی، استعداد اولیه، ولایت ساری و خمیرمایه هویت انسانی و در کل اشاره به آفرینش خاص الهی را در بر دارد.» (همان، ۱۳۹۲: ۸۱) از برآیند تعاریف و دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان می‌توان گفت: «فطرت از سنخ هستی است نه از سنخ ماهیت و چون ماهیت ندارد فاقد تعریف و تحلیل ماهوی است. نه تحدید و تعریف دارد و نه تعریف رسمی؛ بلکه تعریف شرح اسمی دارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۸). با این توصیف می‌توان

گفت: فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و همه انسان‌ها از آن برخوردارند و نه اکتسابی است و نه تحویل‌پذیر، اما شدت و ضعف می‌پذیرد. (همان: ۶) و چنانچه ضعف بپذیرد یا غباری بر روی آن قرار بگیرد و به آن توهین شود انسان دارای صورتی انسانی و قلبی حیوانی خواهد شد. (شریف الرضی و دیگران، ۱۳۷۹، خطبه ۸۷)

ج) انسان دارای کرامت ذاتی به واسطه نوع آفرینش و کرامت اکتسابی به واسطه نوع منش و تفکر و رفتار و اعمال خویش است.

بر اساس آیه کرامت (اسرا: ۷۰)، خداوند بر بشر منت نهاده و بر او دو چیز عطا کرده است: یکی کرامت و دیگری برتری و افضلیت بر بسیاری از مخلوقات. بر این اساس انسان از نظر جنبه وجودی خویش و از لحاظ توانایی‌ها و استعدادها و امکانات، نسبت به مخلوقات شناخته شده عالم ماده برتری‌هایی دارد و به واسطه همین مزایا دارای تکالیف، وظایف و حقوقی است. منظور از تکریم انسان، «اعطای خصوصیتی بر انسان است که در دیگران نیست و مراد از تفضیل و برتری نیز اعطای خصوصیتی به انسان است که انسان در آن با دیگران شریک است، اما انسان به نحو اکمل از آن برخوردار است.» (رضایی اصفهانی و صدیق، ۱۳۹۳: ۱۱۳) به اعتبار برداشت از قرآن کرامت انسان از یک جنبه ذاتی (اسرا: ۷۰) و از یک سو اکتسابی است (حجرات: ۱۳). اولی در ساختار خلقت ابتدایی انسان به صورت تکوینی وجود دارد و به نوعی حقی است که پروردگار در سنت خلقت انسان از بدو حیات به وی عطا کرده است. از همین رو «افراد انسانی به اضافه حق حیات و تکلیف دیگران به مراعات آن، دارای حق کرامت ذاتی می‌باشند» (جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۱) و دومی

از بیان اول بالاتر و ارزشمندتر است و انسان به واسطه آن توانایی نیل به حیات طیبه را دارد. این مرتبه همان مقام خلیفه خدا بودن، مقام امامت و ولایت است. کرامت اکتسابی انسان درواقع در اثر عقل ورزی آزادمنشانه، ایمان و عمل صالح و تقوای حضور در فعالیت‌های فردی و اجتماعی با معاونت تعلیم و تربیت در انسان‌ها به ظهور می‌رسد. محمدتقی جعفری این مرتبه از کرامت را با عنوان «کرامت انسان الهی» مطرح می‌کند که عبارت است از:

«آن شرف و حیثیت ارزشی که با کوشش اختیاری، در مسیر تزکیه نفس و تحصیل معرفت و هستی‌یابی و تقرب به پروردگار متعال که شناخت و احترام به کرامت انسانی یکی از مقدمات ضروری آن است، به دست می‌آید. این همان کرامت عظمی است که خداوند سبحان مشخص فرموده است.» (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ۸۹)

بنابراین نوعی از ادراک نسبت به فضیلت و تعلق خاطر و اشتیاق به آن، ریشه در کرامت ذاتی انسان دارد و مرهون کرامت اکتسابی است. با آگاهی از کرامت ذاتی، انسان نسبت به فضایل باور و سپس شوق پیدا کرده و آن را محترم می‌شمارد. این اشتیاق با تحول در کرامت اکتسابی او اشتداد پیدا می‌کند و او را به‌سوی انجام عمل سوق می‌دهد.

د) انسان موجودی آزاد و دارای اختیار و اراده است.

فعل انسان به عنوان موجودی فاعل دو ساحت دارد: یکی ساحت وجودی فعل و دیگری ساحت صدور فعل از انسان است. از جنبه وجودی، فعل انسان منتسب به خداوند است؛ یعنی این‌که حضرت باری تعالی است که «آفریدگار همه چیز است و حافظ و ناظر بر همه اشیاء است» (زمر: ۶۲) و ایجادکننده فعل می‌باشد اما در مرتبه صدور فعل از انسان، فعل مربوط به نفس انسانی است؛ یعنی این انسان است که

فعلی را به ظهور می‌رساند؛ به عبارت دیگر، خدا و انسان هر دو علّت هستند؛ اما خدا علّت «مَامِنْهَاالْوُجُود» و انسان علّت «مَا بِهِ الْوُجُود» است.

بنابراین می‌توان گفت: «اراده الهی گرچه به فعل تعلّق می‌گیرد، اما این تعلّق مستقیم نیست، بلکه غیرمستقیم است؛ بدین معنا که اراده الهی نخست به اراده انسان و از طریق آن به فعل تعلّق می‌گیرد، بدین ترتیب که خدا اراده می‌کند، انسان نیز اراده فعل می‌کند و هنگامی که انسان اراده کرد، فعل تحقق می‌یابد؛ بنابراین، چون اراده الهی در طول اراده انسان قرار می‌گیرد و فعل مستقیماً از اراده انسان نشأت می‌گیرد، در نتیجه تعلّق اراده الهی موجب جبر نمی‌شود؛ زیرا معیار اختیاری بودن فعل این است که از اراده انسان سر بزند و این معیار وجود دارد.» (شریعتی و انصافی مهربانی، ۱۳۹۳: ۳۹).

اما در صدور فعل این تنها اراده نیست که نقش‌آفرینی می‌کند بلکه میل و رغبت نسبت به انجام عمل نیز در آن دخالت دارد. درواقع «میل، جاذبه و کششی است میان انسان و یک عامل خارجی که انسان را به سوی آن شیء خارجی می‌کشاند. عواطف عالی انسان نیز از مقوله میل است.» در حیطه عاطفی، انسان کشش و کنش‌هایی نسبت به انجام برخی امور دارد؛ بنابراین می‌توان میل را ارتباط درون انسان نسبت به امری بیرونی توصیف کرد درحالی‌که اراده صرفاً امری درونی است. «در مقابل میل، اراده به درون انسان مربوط است؛ یعنی رابطه‌ای بین انسان و عالم خارج نیست، بلکه پس از اندیشه و محاسبه امور، سنجش مصلحت‌ها و مفسده‌ها و نیز تشخیص اصلح به آنچه عقل به او فرمان داده است، اراده می‌کند درواقع، اراده در انسان نیرویی است که همه امیال و ضدّ امیال، کشش‌ها، تنفرها و ترس‌ها را در اختیار خود دارد و اجازه

نمی‌دهد که یک میل یا ضدّ میل انسان را به یک طرف بکشاند» (همان، ۱۳۹۳). انسان، متفکری آگاه و عاملی مختار است و رفتار او تحت تأثیر افکار و عقایدش هست و این معرفت علمی و ساختار گرایش‌های عملی در وجود او تعبیه شده است و تحت تأثیر تحمیل بیرونی نیست و از بین هم نمی‌رود و تبدیل‌پذیر نیز نیست. (لا تبدیل لخلق الله) (روم: ۳۰) و از جهتی در نهاد همه این‌ها بشر سرشته شده است و عمومیت دارد و ملاک تمایز انسان از سایر موجودات عالم و مقیاسی برای تعالی اوست و همین امر هویت انسانی وی را متجلی می‌کند. همه جهت‌گیری‌های معرفتی انسان فرع بر بینش و گرایش فطری و پیشینی اوست و بدون اعتقاد به فطرت، جهت‌گیری و حرکت انسان به کلی دگرگون خواهد شد. (اکبریان و مقدم، ۱۳۹۲، ص ۸۱)؛ بنابراین فرد ابتدا باید به فضیلت‌ها معرفت پیدا کند این معرفت افزایی عقلانی و استدلالی، چه تصویری و چه تصدیقی، هم با علم حصولی و هم از طریق شهود نفس و علم حضوری قابل تحقق است.

وقتی فردی به مفهوم فضیلت معرفت یافت باید آن را به باور صادق در نزد نفس خود تبدیل کند. این امر با استفاده از مفهوم توسعه نفس ممکن است و او به وضوح درمی‌یابد که هر فضیلتی باعث توسعه وجودی او خواهد شد. هر چه این باور در نفس رشد و توسعه یابد به عنوان باوری قوی‌تر و استوارتر در نفس خود تجلی می‌کند تا این که این باور باعث ایجاد اشتیاق در نفس او می‌شود. این شوق ایجاد شده هر آن در نفس تشدید می‌شود، با اشتداد شوق در نفس میل به انجام عمل فضیلت‌مندانه تقویت شود و در این مرحله نفس اراده می‌کند تا آن عمل را انجام دهد. تکرار این فرایند و چرخه باعث تقویت فضیلت و درنهایت تحکیم آن در فرد

می‌شود تمام مراحل فوق وابسته به درک موقعیت خود و دیگران و نوع عمل در حیطه فردی و اجتماعی بر اساس عنصر انتخاب، آگاهی و اختیار محقق می‌شود. با تکرار فرایند فوق فرد هر آن نفس خود را با نفس مرتبه بالاتری متحد می‌کند تا جایی که به مقامات بالاتر رسیده که بهترین آن مقام لقاءالله و خلیفه خدا شدن است. در هر مرحله از تاریکی‌های عالم ماده و حجاب‌هایی که مانع سیر او شده‌اند گذر کرده و به عالم برتری می‌رسد، در آن مقام نیز حجابی مقابل خود می‌بیند. درواقع خود اوست که از این تاریکی‌ها به نور هدایت می‌شود. هدایت‌گری در این مراتب توسط اسوه‌ای صورت می‌پذیرد که ولی‌الله است. در این مقامات انسان تحت هدایت اولیای الهی است (بقره: ۲۵۸).

نتیجه‌گیری

تربیت فضیلت‌مندانه درعین حال که به تمام ابعاد و ساحت‌های وجودی انسان مرتبط است اما بیشتر متوجه ساحت اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی متریان است؛ بنابراین باید معطوف به تکوین و تعالی هویت یکپارچه نفس متربی در بستر جامعه صالح باشد، برای این که مربیان جامعه، والدین و معلمان بتوانند به درک درستی از اصول و روش‌های تربیتی اخلاق فضیلت دست یابند لازم است فعالیت‌های خود را در قالب الگویی مشخص و جامع طراحی و اجرا کنند. از این رو باید ابتدا در تعریف فضیلت متفق‌القول شوند، سپس با نگاه چند سویه به فضیلت بنگرند و به استنباط مبانی (اعم انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، روانشناسی و جامعه‌شناسی) با در نظر گرفتن مراتب حیات طیب به عنوان هدف تربیت پردازند. مهم‌ترین مبانی این مقوله مبانی انسان‌شناختی است که بر وجود دو بعدی روح و جسم، فطرت الهی، اراده و اختیار و

کرامت انسان تامل دارد. سایر مبانی از حوصله این مقاله خارج است و در مقاله‌ای دیگر به آن پرداخته خواهد شد. در راستای تحقق چنین الگویی که بتواند راهگشا در امر تربیت انسان فضیلت‌مند باشد، باید به موارد زیر تأکید نمود.

۱) تأکید بر این موضوع که خود فضیلت با نگاه سلسله‌مراتبی به آن، مقصد کمال انسان است و معبر و وسیله رسیدن به کمال نیست.

۲) تأکید بر این امر که فضایل ارزش ذاتی دارند و وابسته به ناظر بیرونی و شرایط مکان و زمان نیستند.

۳) تأکید بر نگاه چند بعدی و ترکیب اتحادی شأن فردی و اجتماعی انسان.

۴) تأکید بر انجام عمل فضیلت‌مندانه در مسیر تحقق مراتبی از حیات طیه.

۵) تأکید بر تدابیر و اقداماتی جهت پرورش ایمان به عنوان یک فضیلت برین.

۶) تأکید بر اقداماتی جهت پرورش التزام آگاهانه و اختیاری انسان برای انجام اعمال فضیلت‌مندانه.

۷) تأکید بر انجام فضایل جهت تکوین و تعالی هویت دینی متربیان.

۸) تأکید بر معرفت‌شناسی نسبت به خود، نسبت به خداوند، معاد، نبوت و پذیرش ولایت به عنوان فضایل مطلوب.

۹) تأکید بر ترویج و تقویت فضیلت خودسازی بر اساس یک نظام معیار با قبول جنبه‌های رشد و تقویت سلسله‌مراتبی.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی، ابراهیم، و صادری، مریم، (۱۳۹۳) مفهوم شناسی واژه لقاءالله در قرآن. فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش‌های قرآنی - ادبی».
۳. ارسطاطالیس، (۱۳۹۱)، اخلاق نیکو ماخس، پور حسینی، سید ابوالقاسم، (مترجم). انتشارات دانشگاه تهران.
۴. اعرافی و همکاران، (۱۳۹۱)، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن (ج ۱). پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. اعرافی، علیرضا، بهشتی، محمد؛ فقیهی، علی نقی؛ و ابوجعفری، مهدی. (۱۳۷۶)، درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی اهداف تربیت از دیدگاه اسلام. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۶. افشار کرمانی، عزیز الله. (۱۳۹۰)، مراتب فضیلت و اخلاق از منظر علامه طباطبایی. پژوهشنامه قرآن و حدیث.
۷. افضلی، جمعه خان. (۱۳۸۸)، رابطه معرفت و سعادت از دیدگاه ملاصدرا. فلسفه و کلام؛ معارف عقلی، (۱۴)، ۷-۳۲.
۸. اکبری، رضا. (۱۳۸۶)، حل تعارضات اخلاقی بر پایه اخلاق فضیلت. پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۳۱-۳۲ (۸)، ۸۵-۱۰۰.
۹. اکبریان، رضا؛ و مقدم، غلامعلی. (۱۳۹۲)، ادراک فطری از دیدگاه علامه طباطبایی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، (۱۳)، ۷۹-۹۸.
۱۰. مک ایتتایر، السدیر، (۱۳۹۳)، در پی فضیلت شهریاری، حمید؛ و شمالی، محمدعلی؛ (مترجمان)، سمت، (نشر اثر اصلی ۱۳۹۰).
۱۱. خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸)، شرح حدیث جنود عقل و جهل موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. ایمانی، محسن؛ و بابایی، اسماعیل. (۱۳۸۷)، ارزش‌شناسی فارابی و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی با تأکید بر اهداف، اصول و روش‌ها. دو فصلنامه علمی تخصصی تربیت اسلامی، (۷-سال سوم)، ۸۱-۹۷.

۱۳. بهارنژاد، زکریا. (۱۳۹۲)، *فضیلت از دیدگاه ملاصدرا*. خردنامه صدرا، (۷۴)، ۲۳-۴۲.
۱۴. پریش کوششی. (۱۳۸۹)، *رابطه ایمان و فضیلت از دیدگاه توماس آکویناس*. کتاب ماه فلسفه، (۳۳)، ۷۸-۸۴.
۱۵. پینکافس، ادموند. (۱۳۸۳)، *از مساله محوری تا فضیلت‌گرایی*. (عمو عبداللهی، حسنی و علی پور، مترجمان). دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها).
۱۶. تجلی اردکانی، اطهر. (۱۳۹۳)، *همگونی‌های فکری سعدی و حکیمان یونان در مقوله اخلاق*. پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، (دوره ۶ شماره ۲۳)، ۱۲۱-۱۵۴.
۱۷. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۱)، *امام حسین شهید فرهنگ، پیشرو انسانیت*. موسسه نشر آثار علامه محمدتقی جعفری.
۱۸. جعفری تبریزی، محمدتقی. (۱۳۷۰)، *حق کرامت انسانی*. دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، ۲۷(۰)، ۷۷-۹۸.
۱۹. جمیله علم الهدی. (۱۳۸۴)، *مبانی تربیت اسلامی و برنامه‌ریزی درسی بر اساس فلسفه صدرا (ج ۱)*. انتشارات دانشگاه امام صادق.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵)، *بررسی فطرت در قرآن*. معارج، (۲)، ۵-۲۰.
۲۱. _____، (۱۳۹۰)، *ادب قضا در اسلام*. اسرا. (نشر اثر اصلی ۱۳۹۰)
۲۲. _____، (۱۳۸۱)، *صورت و سیرت انسان در قرآن*. (امین دین، غلامعلی، محقق). اسرا.
۲۳. _____، (۱۳۸۹)، *تفسیر انسان به انسان*. (محمدحسین الهی زاده، محقق) اسرا.
۲۴. خان محمدی، محمدحسین. (۱۳۹۲)، *کمال انسان و انسان کامل در نظر شبستری*. زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)، (۲۲۷)، ۲۲-۴۴.
۲۵. خداپرست، امیرحسین، حجتی غزاله. (۱۳۹۳) «*باور دینی و فضیلت عقلانی گشودگی ذهنی*، جستارهایی در فلسفه دین، سال سوم، پاییز و زمستان، شماره ۲.
۲۶. خزاعی، زهرا، (۱۳۸۹)، *اخلاق فضیلت*، مجموعه فلسفه اخلاق. تهران؛ حکمت؛ ۱۳۸.
۲۷. _____، (۱۳۹۴)، *معرفت‌شناسی فضیلت*، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها. (سمت)، تهران.

۲۸. باقری، خسرو. (۱۳۸۶)، **نگاهی دوباره به تربیت اسلامی**، (ج ۱). انتشارات مدرسه. (نشر اثر اصلی ۱۳۸۴)
۲۹. ساجدی، علی محمد؛ و دارایی تبار، هاجر. (۱۳۹۵)، **سعادت از منظر ارسطو و ابن مسکویه و رازی**، اخلاق دوره جدید، ششم (پیاپی ۴۳))
۳۰. سعادت مصطفوی، حسن. (۱۳۸۷)، **شرح اشارات و تنبیهات**، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۱. طباطبایی؛ سید محمدحسین. (۱۳۹۴)، **انسان از آغاز تا انجام**، (صادق لاریجانی، مترجم؛ و سید هادی خسروشاهی، مصحح). بوستان کتاب.
۳۲. طباطبایی؛ سید محمدحسین و مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، انتشارات صدرا.
۳۳. شریعتی، صدرالدین؛ و انصافی مهربانی، سپیده. (۱۳۹۳)، **نگاهی به جبر و اختیار در مکتب اسلام و دلالت‌های تربیتی آن**، پژوهش‌نامه معارف قرانی.
۳۴. شریف الرضی، محمد بن حسین؛ و علی بن ابی‌طالب علیه السلام، امام اول، (۱۳۷۹)، **نهج البلاغه**، (ترجمه دشتی، محمد). مشهور.
۳۵. شوکانی، محمدبن علی بن محمدبن عبدالله؛ (۱۴۱۹)، **أدب الطلب و منتهی الأرب و السریحی**، عبدالله بن یحیی. (محقق). مکتبه الارشاد.
۳۶. عمید، حسن، (۱۳۶۲)، **فرهنگ فارسی عمید**، نشر امیرکبیر.
۳۷. فارابی، محمد بن محمد، (۱۳۶۴)، **فصول متزعه**، نجار، فوزی متری. (محقق) مکتب الزهراء.
۳۸. قاسمی راد، مهین، (۱۳۹۸)، **بررسی انواع هدایت در قرآن کریم**، مجله پژوهش و مطالعات علوم انسانی.
۳۹. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۹۳)، **تاریخ فلسفه (یونان و روم)**، (مجتبوی سید جلال‌الدین، مترجم) سروش.
۴۰. کوربن، هانری؛ و سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲)، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، (نجف قلی حبیبی، هانری کوربن و حسین نصر، ویراستاران) وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

۴۱. گلستانی، سیدهاشم؛ یوسفی، علیرضا؛ و رضائیان، فیروز. (۱۳۸۷)، *غزالی و اخلاق فضیلت دینی*، دانش و پژوهش در علوم تربیتی - برنامه‌ریزی، (۲۰)، ۲۰-۱.
۴۲. رضایی اصفهانی؛ محمدعلی و صدیق حسین. (۱۳۹۳)، *بررسی تطبیقی تفسیر آیه کرامت*، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تفسیری، (۵)، ۱۱۱-۱۲۶.
۴۳. ذریه؛ محمدجواد؛ بیدهندی، محمد و شانظری، جعفر، (۱۳۹۶)، *واکاوی معناشناختی عقل نظری و عقل عملی از نظرگاه ملاصدرا*، خردنامه صدرا، (۲) (پیاپی ۹۰).
۴۴. اخلاقی، مرضیه؛ شریعتمداری، شایسته. (۱۳۸۶)، *انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی*، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۵. ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا، (۱۳۸۹)، *رساله لقاء الله*، (حسن‌زاده، صادق، مترجم). انتشارات آل علی.
۴۶. موحدی راد، سلیمان. (۱۳۸۸)، *تبیین ابعاد تربیتی روش امام رضا (علیه‌السلام) در مناظرات کلامی و فلسفی*، (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه علامه طباطبائی.
۴۷. وست، دب؛ و آجودان، ماندانا. (۱۳۸۴)، *معرفی مدل آموزش مسئولیت‌پذیری فردی و اجتماعی*. رشد آموزش تربیت‌بدنی، (۱۶).
۴۸. وزارت آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۰)، *مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران*.
۴۹. _____ (۱۳۹۰). *سند تحول بنیادین آموزش و پرورش*.
50. Susan Wiallace (2012), Oxford Dictionary of Education, Oxford Paperback Reference, Oxford University Press, (2011). New Delhi.

اخلاق حرفه‌ای بازجو

محمود یوسف‌وند*

محمد مهدی یوسف‌وند**

چکیده

در نظام‌های حقوق کیفری، برای حرفه بازجو چهارچوب اخلاقی مقرر شده است. این پژوهش به بررسی تطبیقی اخلاق بازجو در حقوق ایران با مطالعه مبانی فقهی و اخلاقی پرداخته؛ و یک تحقیق کیفی با رویکرد تطبیقی است که از حیث اهداف کاربردی و از حیث ابزار تحقیق اسنادی و کتابخانه‌ای است. اطلاعات جمع‌آوری شده شامل تجزیه و تحلیل قوانین کیفری ایران و منابع فقهی است. بر اساس یافته‌های تحقیق در حقوق ایران، بازجو مانند بسیاری از مشاغل و حرفه‌ها دارای قوانین اخلاقی است؛ در صورت تخلف از قوانین اخلاقی علاوه بر نقض دادرسی عادلانه و عدم احترام به کرامت انسانی، سبب عذاب وجدان بازجو می‌شود و دارای ضمانت اجرای مادی و اجتماعی است. برآیند اخلاق بازجو، دادرسی عادلانه و رعایت کرامت انسانی متهم است. عدم رعایت ارزش‌های اخلاقی برای بازجو مجازات اخروی و در حقوق ایران گاهی کیفر و در مواردی جبران خسارات به متهم به همراه دارد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق حرفه‌ای، صفات بازجو، دادرسی عادلانه.

* استادیار گروه فقه قضایی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. (mahmoudyousefvand@yahoo.com)

** کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۴؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۱/۱۲/۰۷)

بیان مسأله

بازجویی، سنگ بنای پرونده‌های محاکم قضایی است که به موجب قانون حسب مورد باید با اجازه مقامات دادسرا و دادگاه به وسیله ضابطان عام و خاص به عنوان یاوران عدالت صورت پذیرد. در اکثر موارد، مبنای آراء قضایی تحقیقاتی است که در مراجع انتظامی و اطلاعاتی صورت می‌گیرد.

از آنجا که در بازجویی (تحقیق از متهم) با پرسش از او به نوعی ورود به حریم خصوصی اطلاعات متهم است، و قضاوت به نحوی ولایت بر جان، مال و عرض افراد است؛ نیازمند موافقت و دستور خاص از طرف مقام قضایی صالح است. در واقع بازجو اقداماتی را انجام می‌دهد که مقام قضایی باید خود شخصاً انجام دهد، چون بازجویی مطابق قانون نیابت پذیر است؛ به وسیله مأموران آموزش دیده انجام می‌شود. همان طور که در نظام حقوقی اسلام برای قضات آداب اخلاقی الزامی (واجب و حرام) و توصیه‌ای (مستحب و مکروه) (حلی، ۱۴۰۸ ه‍.ق؛ ۷۱/۴ - ۶۴) مقرر شده است؛ بازجو که به نیابت از قاضی اقدام به تحقیق می‌نماید، نیز باید متخلق به صفات اخلاقی مربوط به شغل و حرفه بازجویی باشد، تا کرامت انسانی متهم حفظ شود و دادرسی عادلانه شکل بگیرد. پژوهش حاضر به اخلاق حرفه‌ای بازجو در نظام قضایی جمهوری اسلامی ایران ارتباط دارد، به صورت تطبیقی میان قوانین و مقررات موجود و منابع فقهی و علم اخلاق صورت می‌گیرد. رویکرد تحقیق، بازجویی از متهم به وسیله مأمور تحقیق است. این پژوهش به این سوالها پاسخ می‌دهد: نقش اصول اخلاقی و معارف حکیمانه در قواعد و قوانین فقهی و حقوقی بازجو چیست؟ بایدها و نبایدهای اخلاق بازجو کدام اند؟ در صورت تخلف از این بایدها و

نباید‌های اخلاقی چه ضمانت اجرایی وجود دارد؟

ضرورت دارد ابتدا مبانی نظری تحقیق بررسی شده، آنگاه صفات بازجو تبیین گردد.

۱. مبانی نظری تحقیق

در این فراز مبانی نظری مقاله تبیین می‌گردد.

۱-۲. اخلاق حرفه‌ای

اخلاق حرفه‌ای^۱ مرکب از دو واژه «اخلاق» و «حرفه» است. معنای لغوی و اصطلاحی واژگان مذکور شرح داده می‌شود.

۱-۲-۱. تعریف اخلاق

در متون اخلاقی درباره اخلاق از دو واژه بهره گرفته شده است:

الف) اخلاق به معنای «هیأت ثابت نفسانی» (شیر، ۱۳۹۲؛ ۳۰): جمع «خلق» معادل انگلیسی (Moral) است، که در لغت به معنای «سرشت و سنجیه» آمده است؛ اعم از سجایای نیکو و پسندیده، مانند راستگویی و وفای به عهد، یا ناهنجاری‌هایی، مانند دروغ‌گویی و نقض پیمان. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۶/۱۰-۸۷) در این معنی، اخلاق از صفات فاضله و رذیله (خوب و بد) که از طریق اعمال اختیاری و ارادی در انسان قابل کسب هستند، بحث می‌کند و چنین صفاتی موضوع علم اخلاق‌اند. به نظر عالمان اخلاق اسلامی، رسالت علم اخلاق آراستن نفس به خلق‌های پسندیده است و فعل پسندیده و کار نیک وسیله‌ای برای تحقق صفات راسخ نیکو در جان آدمی است. آنان هدف از علم اخلاق را چنین بیان کرده‌اند: «هدف علم اخلاق بازداشتن

انسان از اشتباهات در رفتار و کردارش است به گونه‌ای که در نیت، عمل و هدفش، صادق و به دور از میل و هوس و تقلید کورکورانه باشد؛ ... و علم اخلاق قصدش، اصلاح فرد و جامعه از طریق هماهنگ نمودن رفتار و کردار با راه راست می‌باشد.» (مغنیه، ۱۳۸۶: ۲۳-۲۴) این دیدگاه ریشه در انسان شناسی خاص عالمان مسلمان دارد که گوهر وجود آدمی را نفس و روح او دانسته (مفید، ۱۳۷۲: ۵۸) و کمال انسان را نیز کمالات روحی او می‌دانند. (شجاعی، ۱۳۷۸: ۱۲۶-۱۳۹)

ب) اخلاق به معنای «اصول هنجاری» (مغنیه، ۱۳۸۶: ۲۳): معادل انگلیسی آن (Ethics) است، بهره گرفته شده، این واژه در حکمت عملی و مطالعه سلوک و رفتار اشخاص مورد توجه قرار می‌گیرد. اگرچه این دو مفهوم چنان در هم تنیده‌اند که گاهی تمیز میان آن‌ها به سختی صورت می‌گیرد، در عین حال آنچه مورد توجه این نوشتار است، معنای دوم است. در مفهوم نخست اخلاق که قواعد آن ناظر به وجدان‌هاست هرگونه پندار و فکر زشت و ناپسند را نکوهیده است، لکن اخلاق به معنای دوم به رفتار انسان‌ها می‌پردازد؛ و با دانش حقوق ارتباط پیدا می‌کند.

۱-۲-۲. حرفه

حرفه واژه عربی است، در لغت به معنای شغل، صنعت و وسیله درآمد، (ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ.ق: ۴۴/۹) و در کتب لغت فارسی به معنای پیشه و کار است. (انوری، ۱۳۸۲: ۲۵۰/۳) و حرفه در اخلاق حرفه‌ای، شامل کسب و کار، بنگاه، سازمان (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۲: ۹۱) و اشخاص حقوقی است.

۱-۲-۳. اخلاق حرفه‌ای

اصطلاح اخلاق حرفه‌ای، «حوزه‌ای تخصصی در دانش اخلاق است که به بیان

مسئولیت‌های اخلاقی بنگاه‌ها و مشاغل و نیز تحلیل مسایل اخلاقی در کسب و کار می‌پردازد.» (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۲: ۱۳۷)

از آنجا که در اخلاق حرفه‌ای، بحث از اخلاق و شغل و حرفه شخص مطرح است. اخلاق حرفه‌ای دربرگیرنده اصول، وظایف و استانداردهای رفتار فردی و سازمانی مورد انتظار از افراد حرفه‌ای در مشاغل گوناگون است. افراد شاغل در موقعیت‌های حرفه‌ای از مهارت‌ها و دانش خود برای انجام کار بهره می‌گیرند. این افراد قادر به قضاوت، اعمال مهارت‌ها و دانش و تصمیم‌گیری بر اساس دانش خود در شرایطی هستند که عموم جامعه به دلیل نداشتن این دانش و مهارت قادر به این کار نیست. چگونگی استفاده از این دانش و مهارت در هنگام ارائه خدمات به جامعه یک مسئله اخلاقی و موضوع اخلاق حرفه‌ای است. (Chadwick, 1994; 481-484)

اگر چه در طول تاریخ، بشر از دارندگان مشاغل متناسب با حرفه‌شان انتظارات متفاوتی داشته است. اما پیچیدگی دنیای امروز در ابعاد مختلف زندگی باعث شده که اخلاق در حرفه‌های مختلف به صورت جداگانه مطرح گردد. هر شغلی، مسئولیت‌های اخلاقی دارد. اخلاق در مفهوم تنوع مشاغل، به شکل‌های گوناگون مطرح می‌شود: اخلاق پزشکان، اخلاق وکلا، اخلاق قضات، اخلاق بازاریابان و... از این رو گفته شده: «اخلاق در هر حرفه، مربوط به اعمالی است که متخصصان حرفه نسبت به یکدیگر، نسبت به طالبان دریافت خدمات و نیز نسبت به جامعه انجام می‌دهند. کدهای اخلاق در هر کشور، موازین پذیرفته شده در انجمن‌ها و اتحادیه‌های حرفه‌ای همان کشور بوده و حاکی از تعریف رفتار اخلاقی برای اعضای آن تشکلات، و جرایم مربوط به خطاهاست. این کدها توصیه‌هایی در مورد آرمانهای اخلاقی

حرفه‌ای و ارزشهای محوری دارند.» (فرهادی، ۱۳۸۶؛ ۳۰)

اخلاق حرفه‌ای، ویژگی‌ها و معیارهایی است که هر کس متناسب با شغل و حرفه خود، باید بر اساس آن عمل کند. از جمله مشاغل مورد ابتلای جامعه انسانی حرفه قضاوت و پلیسی است.

۳-۱. اخلاق حرفه‌ای در منابع اسلامی

در متون دینی در مواردی به اخلاق حرفه‌ای اشاره شده است؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام در منبر به تجار امر می‌فرمودند: «یا معشر التجار، الفقه ثم المتجر»؛ برای جلوگیری از کسب حرام، فقه و قوانین دینی کسب و کار را قبل از ورود به عرصه معاملات بیاموزید آنگاه معامله کنید. (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۵۰/۵) این روایت به اخلاق حرفه‌ای تجار اشاره دارد که باید دانش معامله را یاد بگیرند و در معاملات به کار ببندند. یا در دعای منسوب به امام زمان (عج) با زبان دعا به تعدادی از مشاغل و موقعیت‌ها اشاره رفته است؛ که باید رفتار متناسب آن را رعایت کنند: «و تفضل علی علمائنا بالزهد و النصیحة و علی الامراء بالعدل و الشفقة» برای دانشمندان دینی از خداوند پارسایی و پند ... و برای حاکمان عدالت و دلسوزی را از خداوند طلب می‌کند. (کفعی، ۱۴۰۵؛ ۲۸۰)

۴-۱. دادرسی عادلانه

مقررات دادرسی کیفری در سایه اصول مهمی تدوین و اجرا می‌شود که از آن‌ها به عنوان «دادرسی عادلانه» یا «منصفانه» تعبیر می‌شود. (طهماسبی، ۱۳۹۶: ۵۸/۱) دادرسی منصفانه مجموعه‌ای از اصول و قواعد است که در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و ترکیب این موارد دادرسی منصفانه را تشکیل می‌دهد. بسیاری از این

اصول که دارای مبانی و حیانی هستند؛ با هدف ایجاد توازن و تعادل میان قدرت حاکمیت و آزادی‌های فردی و رعایت تساوی اصحاب دعوی، در اسناد بین‌المللی و قانون اساسی کشورها پیش‌بینی شده است. اصول مذکور شامل:

۱. اصل برائت؛
۲. استقلال و بی‌طرفی قاضی؛
۳. اصل تساوی افراد در برابر قانون؛
۴. اصل قانونی بودن دادرسی کیفری؛
۵. رعایت حقوق دفاعی متهم؛
۶. حق برخورداری از کرامت و حیثیت؛
۷. حق آگاه شدن از حقوق مربوط به فرایند رسیدگی؛
۸. دادرسی در مهلت معقول و متعارف؛
۹. رعایت حریم خصوصی در فرایند دادرسی؛
۱۰. رعایت حقوق شهروندی.

۱-۵. مفهوم بازجو

اخلاق
در فضای
دیجیتال

بازجو^۱ در لغت به معنای بازجوینده، محقق، مفتش، کسی که مأموریت پیدا می‌کند از کسی در مورد امری یا اتهامی تحقیق و واریسی کند، یا از روی دفاتر اسناد راستی و ناراستی کاری را معین کند؛ تفتیش‌گر، (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۰۹۸/۳) و آن که کارش بازجویی است؛ و بازجویی به معنای پرسش از متهم، مظنون، یا طرف‌های دعوا در باره موضوع اتهام (انوری، ۱۳۸۲: ۷۵۸/۲) آمده است.

1 . interrogator

واژه بازجو فارسی است روشن است در کتب فقهی ذکر نشده است؛ و واژه بازجویی کردن متناسب با معنای لغوی آن، (تحقیق. تفتیش. تجسس. فحص. بازجست. پژوهش کردن. عملی ابتدائی که معمولاً از طرف مأمورین شهربانی یا ژاندارمری هنگام دستگیری متهم برای کشف حقیقت اتهام و تشکیل پرونده جهت فرستادن به محاکم دادگستری انجام میدهند.) (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۰۹۸/۳) آمده است. در اصطلاح حقوقی به تحقیقات از متهم و یا مظنون به بزه است در کلانتری‌ها. (جعفری لنگرودی، ۱۴۰۰: ۷۹۵/۲) چنان‌که ملاحظه می‌شود، اگرچه بازجو دارای معنای عامی است هم تحقیق به وسیله مقامات قضایی را شامل می‌شود و هم تحقیق توسط مأموران انتظامی [دادگستری] (اداره پلیس نظامی آمریکا، ۱۳۸۰: ۹۳) را در بر می‌گیرد، اما امروزه در عرف از بازجو معنای مأمور تحقیق ضابطان به ذهن تبادر می‌کند و در مقررات نیز بر آن صحه گذاشته شده، مؤید این ادعا کاربرد بازجویی در کلانتری بیان شده و برخی از نویسندگان بیان داشته‌اند: «بازجو باید از ضابطان دادگستری باشد»؛ (نجفی توانا و سعادت مهر، ۱۳۹۸: ۶۳-۷۴) و نیک روشن است که در مراجع انتظامی و امنیتی و نظامی بازجویی مطابق قانون به وسیله ضابطان انجام می‌شود. به استناد ماده ۲۸ قانون آیین دادرسی کیفری: «ضابطان دادگستری مامورانی هستند که تحت نظارت و تعلیمات دادستان در کشف جرم، ... تحقیقات مقدماتی، ... به موجب قانون اقدام می‌کنند.» به استناد ماده ۲۹ قانون آیین دادرسی کیفری؛ «ضابطان دادگستری عبارتند از: الف - ضابطان عام شامل فرماندهان، افسران و درجه داران نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران که آموزش مربوط را دیده باشند.

ب - ضابطان خاص شامل مقامات و مامورانی که به موجب قوانین خاص در

حدود وظایف محول شده ضابط دادگستری محسوب می‌شوند؛ از قبیل روسا، معاونان و ماموران زندان نسبت به امور مربوط به زندانیان، ماموران وزارت، اطلاعات سازمان اطلاعات سپاه و ماموران نیروی مقاومت بسیج سپاه پاسداران انقلاب اسلامی. همچنین سایر نیروهای مسلح در مواردی که به موجب قانون تمام یا برخی از وظایف ضابطان به آنان محول شود، ضابط محسوب می‌شوند.» نیک روشن است امر بازجویی اعمال حاکمیت است، توسط قضات و به دستور مقامات قضایی به مأمورین پلیس و نیروهای اطلاعاتی و نظامی و... انجام می‌شود.

۱-۶. اهداف بازجویی

به طور عام تحقیقات مقدماتی، مجموعه اقدامات قانونی برای حفظ آثار، علائم و جمع آوری ادله وقوع جرم، شناسایی، یافتن و جلوگیری از فرار یا مخفی شدن متهم انجام می‌شود. (ماده ۹۰ قانون آیین دادرسی کیفری) «هدف اصلی تحقیقات مقدماتی آماده سازی پرونده و تسهیل و تسریع رسیدگی در دادگاه است.» (آشوری، ۱۳۸۳: ۱۳/۲) بازجویی از متهم بخشی از تحقیقات مقدماتی است که به صورت خاص، برای چهار هدف صورت می‌گیرد: ۱. کشف حقیقت و دستیابی به حقایق؛ ۲. رفع مظنونیت و اثبات بی گناهی بازجو شونده؛ ۳. شناسایی شخص مجرم؛ و ۴. اعتراف گرفتن از متهم واقعی.

۲. صفات اخلاقی بازجو

یک بازجو به تناسب نوع حرفه خود باید علاوه بر ارتقای سطح مطالعات اجتماعی و روانشناسی، شخصیتی خودساخته داشته و قادر به جلب اعتماد اشخاص نیز باشد؛ انسان اشرف مخلوقات الهی است لازم است خود را زینده به اخلاق الهی نماید، و

هدف بعثت پیامبران هم آراستن بشریت به ارزشهای اخلاقی است. (بقره (۲)، ۱۵۱؛ و آل عمران (۳)، ۱۶۴؛ و جمعه (۶۲)، ۳) انسان‌ها در هر جایگاه اجتماعی که باشند، ملزم به رعایت این ارزش‌ها هستند. رعایت صفات اخلاقی رابطه دو سویه (حق و تکلیف) است، تکلیف خود انسان و حق کرامت شخص مقابل اقتضا دارد افراد در مناسبات اجتماعی ملتزم به پاسداشت آن باشند. همان‌طور که گفته شد، بازجو باید دارای ویژگی‌های اخلاقی شغلی و حرفه‌ای باشد، و چون در منابع فقهی مقام تعقیب و مقام تحقیق و رسیدگی واحدند و در اسلام طرفین دعوا مستقیماً به قاضی رجوع می‌کردند و فصل خصومت و صدور حکم به وسیله قاضی صورت می‌گرفت، اما امروزه علاوه بر قاضی، دادسرا در معیت دادگاه قرار دارد و بخشی از تحقیقات مقدماتی مراجع قضایی، به نیابت از مقام قضایی و به وسیله ضابطان دادگستری انجام می‌شود، از این رو در مباحث فقهی برای بازجو به صفات فردی قاضی استناد می‌شود قانون آیین دادرسی کیفری در ماده ۱، به تعیین وظایف و اختیارات مقامات قضائی و ضابطان دادگستری و رعایت حقوق متهم، ... پرداخته است.

در ماده ۲۸ و ۶۰۲ قانون فوق ضابطان دادگستری را تعریف کرده و به وظایف آنان از جمله تحقیقات مقدماتی، اشاره کرده است. در ماده ۶۱ نیز تمام اقدامات ضابطان دادگستری در انجام تحقیقات باید مطابق ترتیبات و قواعدی باشد که برای تحقیقات مقدماتی مقرر است.

مقرره‌های فوق مبتنی بر قواعد شرعی است. در آیات قرآن بر پاسداشت کرامت انسان: (اسرا (۱۷)؛ ۷۱)، و دادرسی عادلانه: (نساء (۴)؛ ۵۸) تأکید فراوان شده است. با عنایت به لزوم بهره‌مندی بازجو از اوصاف و ویژگی‌های اخلاقی، صفات بازجو تبیین می‌گردد.

۲-۱. داشتن مهارت و دانش کافی شغلی

عصاره اخلاق حرفه‌ای بهره گرفتن افراد شاغل در موقعیت حرفه‌ای و دانش خود برای انجام کار است. بازجو با داشتن تجربه و تبحر کافی در امر بازجویی و داشتن آگاهی کامل از محتوای پرونده و موضوع جرم و نیز بر اساس آموخته‌هایش قادر به اعمال مهارت در هنگام بازجویی است، و با مدد گرفتن از علوم روانشناسی، علوم اجتماعی و هنر و فن طرح مجموعه پرسش‌های فنی و قانونی از متهم و مظنون به ارتکاب بزه به منظور کسب اطلاعات صحیح در باره جرم ارتکاب یافته تحقیق می‌کند؛ از نظر قواعد و اصول اخلاقی کسانی که آموزش‌های لازم برای تحقیق و بازجویی را ندیده‌اند، حق دخالت در بازجویی را ندارند و نباید در امر بازجویی مداخله نمایند. بازجو باید دارای «شناخت درست ماهیت انسان»؛ (گادجانشون، ۱۳۹۶: ۵۷) «آشنایی با احکام و مسائل شرعی در رابطه با حرفه بازجویی»؛ (کارشناسان گروه علمی آگاهی، ۱۳۹۱: ۷۶) و «آشنایی با آخرین تحولات در هنر بازجویی»؛ «آگاهی نسبت به مقررات حاکم بر شیوه‌های بازجویی» و «آگاهی از قانون» (بنت وین دبلیو، کارن ام. هس، ۱۳۸۵: ۳۴) باشد.

بازجو ملزم است از توانمندی‌های علمی و فناوری‌های نوین در جهت کشف جرم بهره‌برد، و از روش‌های خشونت‌آمیز پرهیز نماید. پیچیدگی دنیای امروز و اشraf متهمان به فناوری‌های جدید، اقتضای آن را دارد که بازجویان علاوه بر موارد فوق، خود را به این فن‌آوری‌های نوین مجهز نمایند تا از طفره رفتن متهم و نیز اعتراف کذب او جلوگیری شود. برخی از نویسندگان در این خصوص بیان داشته‌اند: «... استفاده از وسایل الکترونیکی و فناوری‌های به روز برای پیشبرد جریان

بازجویی و همچنین افزایش میزان کیفیت بازجویی، امری کاملاً اجتناب ناپذیر و

ضروری به نظر می‌رسد». (بنت وین دبلیو، کارن ام. هس، ۱۳۸۵: ۳۰۲)

شرط علم و اجتهاد برای قاضی (موسوی خوئی، ۱۴۲۲: ۸/۴۱) ناشی از همین ویژگی اخلاقی است. امام علی علیه السلام در نامه به مالک اشتر فرمودند: «تَمَّ اخْتَرْتُ لِحُكْمِ بَيْنِ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳) سپس از میان مردم، برترین فرد نزد خود را برای قضاوت انتخاب کن. قاضی باید از نظر علم، اخلاق، تقوا و ایمان در درجه‌ای بسیار بالا باشد؛ زیرا برتری و فاضل‌تر بودن از دیگران بدون صفات مزبور قابل تصور نیست.

نظام قضائی ایران به تبعیت از آموزه‌های دینی موضوع داشتن دانش کافی در خصوص شخص بازجو را در قوانین خود پیش بینی کرده است. این امر حاکی از توجه قانونگذار ایران به اهمیت و تأثیر اصل مزبور در تضمین حقوق و امنیت قضائی افراد است. بند ۱۰ قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی مصوب ۱۳۸۲/۰۲/۱۵ مقرر داشته: «تحقیقات و بازجویی‌ها، باید مبتنی بر اصول و شیوه‌های علمی قانونی و آموزش‌های قبلی و نظارت لازم صورت گیرد و با کسانی که ترتیبات و مقررات را نادیده گرفته و در اجرای وظایف خود به روش‌های خلاف آن متوسل شده‌اند، بر اساس قانون برخورد جدی صورت گیرد.»

بازپرس طبق مقررات تعلیمات لازم را به ضابطان دادگستری می‌دهد سپس هر اقدام قانونی را برای کشف جرم لازم بداند با نظارت خود، به ضابطان دادگستری ارجاع می‌دهد. (ماده ۹۸ قانون آیین دادرسی کیفری)

زیرا احراز عنوان ضابط دادگستری، منوط به فراگیری مهارت‌های لازم با

گذراندن دوره‌های آموزشی زیر نظر مرجع قضائی مربوط و تحصیل کارت ویژه ضابطان دادگستری است، و تحقیقات و اقدامات صورت گرفته از سوی اشخاص فاقد این کارت، ممنوع و از نظر قانونی بدون اعتبار است. (ماده ۳۰ قانون آیین دادرسی کیفری) تخلف از این ماده علاوه بر بی اعتباری تحقیقات و اقدامات صورت گرفته، به استناد ماده ۶۳، «موجب محکومیت به سه ماه تا یک سال انفصال از خدمات دولتی است.»

به موجب تبصره ۱ ماده ۳۰، «دادستان مکلف است به طور مستمر دوره‌های آموزشی حین خدمت را جهت کسب مهارت‌های لازم و ایفاء وظایف قانونی برای ضابطان دادگستری برگزار نماید.»

به استناد ماده ۴۲ قانون آیین دادرسی کیفری: «بازجویی و تحقیقات از زنان و افراد نابالغ در صورت امکان باید توسط ضابطان آموزش دیده زن ... انجام شود.» به استناد ماده ۶۳، تخلف از مقررات مواد مذکور «موجب محکومیت به سه ماه تا یک سال انفصال از خدمات دولتی است.»

۲-۲. مدیریت زمان در بازجویی

بازجویی باید در مهلت معقول و متعارف صورت گیرد. بازجو و محقق، نیاز به صبر و حلم دارد، زیرا با جرایم و بزه‌کاران مواجه شده، چه بسا آزار روحی فراوانی در فرایند تحقیق می‌بیند و باید صبور باشد و با صبر و حوصله از متهم بازجویی کند، تا بتواند حقیقت را کشف نماید. از اظهار نظر سطحی پرهیز نماید و تحقیق و بررسی را برای کشف حقایق و رفع ابهام وظیفه خود بداند. البته صبور بودن بازجو به معنای طولانی شدن دادرسی نیست، به ویژه در تحقیقات مقدماتی که قانونگذار (ماده ۳

قانون آیین دادرسی کیفری) اصل را بر سرعت اعلام نموده است. برخی از نویسندگان نگاشته‌اند: «بی صبری شاید برای کارآگاهان در انجام مأموریت‌های خاص یک امتیاز باشد، اما هنگام بازجویی از افراد مانع جدی است». (گادجانسون، ۱۳۹۶: ۵۷)

بازجویی شتاب زده در پرونده‌هایی که مربوط به حق الناس است، موجب تضییع حقوق مردم می‌شود و در پرونده‌هایی که دارای جنبه حق الهی و حق عامه است، حقوق الهی و حقوق عمومی از بین می‌رود و در هر مورد با توجه به حاکمیت اصل برائت ضرورت ایجاب می‌کند بازجویی فارغ از عجله صورت پذیرد و در زمانی که برای تحقیق تعیین شده است زوایای مختلف و پنهان، بازجویی شود. زیرا آثار و نتایج تحقیق بازجو در مراحل دیگر حسب مورد در دادسرا و دادگاه (بدوی و تجدیدنظر) و دیوان عالی کشور ظهور و بروز پیدا می‌کند. چه بسا بازجویی شتابزده، طولانی شدن دادرسی را به دنبال داشته باشد. چه در دادسرا باعث اعاده پرونده به ضابط گردد، یا دادگاه کیفری و یا دادگاه تجدیدنظر و در مواردی دیوان عالی کشور تحقیقات را ناقص بداند، قابل توجه این که موضوع فوق علاوه بر تأکید قانونگذار، در متون دینی و منابع فقهی شیعه تأکید شده است.

امام هشتم علیه السلام فرمودند: «حضرت داود علیه السلام دو نفر را دید که یکی می‌گوید دیگری به من ظلم کرده و گوسفند مرا گرفته است، زود نظر داد و عجله کرد و فرمود: او به تو ظلم کرده که حیوان تو را درخواست کرده است. در حالی که می‌بایست تقاضای شاهد می‌نمود و از طرف مقابل نیز سوال می‌کرد که آیا کلام این شخص را قبول دارد یا خیر ولی چنین نکرد به همین جهت خدای متعال به شدت او را سرزنش نموده

است». (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱۷/۲۷ و ۱۳۱)

در نامه امام علی علیه السلام به مالک اشتر از جمله شرایطی که برای قاضی بر شمرده اند: «وَلَا تُمَحِّكُهُ الْخُصُومُ»؛ و کسی که برخورد مخالفان با یکدیگر او را خشمگین نکند. (نهج البلاغه، نامه ۵۳) یعنی دارای سعه صدر در برابر مردم و مراجعه کنندگان باشد. ماده ۳ قانون آیین دادرسی کیفری: «مراجع قضائی باید ... در کوتاه ترین مهلت ممکن، رسیدگی و تصمیم مقتضی اتخاذ نمایند و از هر اقدامی که باعث ایجاد اختلال یا طولانی شدن فرآیند دادرسی کیفری می شود، جلوگیری کنند».

سرعت در جمع آوری دلایل از جمله اخذ شهادت شهود، کسب اطلاع از مطلعان و ضبط دلایل مادی، سبب می شود سنگ بنای تحقیقات مبتنی بر واقعیت ها نهاده شود. سرعت در حضور ضابطان و دیگر مقامات تحقیق در صحنه جرم به اخذ شهادت دقیق و کسب اطلاعات واقعی، همچنین دستیابی زودتر به متهم کمک می کند. قانونگذار به موجب ماده ۹۴ قانون آیین دادرسی کیفری تصریح کرده است: «تحقیقات مقدماتی باید به سرعت و به نحو مستمر انجام شود و ایام تعطیل مانع انجام آن نیست».

سرعت در تحقیقات مقدماتی باید با دقت باشد؛ زیرا شتاب و بی دقتی نتیجه مثبتی در پی ندارد. اینکه ماده ۹۸ مقرر داشته است با همکاری ضابطان حکایت از این دارد که به سرعت انجام شود زیرا از نظر عملی ممکن است مقدور نباشد بازپرس به تنهایی اقدام کند. (طهماسبی، ۱۳۹۶: ۳۰/۲)

طبق ماده ۹۵ قانون آیین دادرسی کیفری بازپرس مکلف است برای جلوگیری از امحای آثار و علائم جرم، اقدامات فوری را به عمل آورد و در تحصیل و جمع آوری

ادله وقوع جرم تاخیر نکند.

ضمانت اجرای ماده ۹۵ برای دارندگان ابلاغ قضایی در تبصره ماده ۱۰۶ قانون آیین دادرسی کیفری بیان شده است. تخلف از این ماده ... موجب تخلف انتظامی تا درجه چهار است.

ضمانت اجرای تخلف ضابطان دادگستری از مقررات مذکور در ماده ۶۳ قانون آیین دادرسی کیفری بیان شده است.

۲-۳. بازجویی نکردن در حال غضب و خشم

بازجو نباید در حال خشم بازجویی کند. بازجو و بازپرس باید در شرایط عادی و در حالی که از نظر روحی و روانی در آرامش کامل است به بازجویی از متهم بپردازد و از روش‌های خشونت آمیز پرهیز نماید. این امر هم تکلیف بازجو است و هم حق متهم که در یک فضای عاری از خشم و تنش و آرام‌بخش از او تحقیق شود. تا متهم پرسش‌های مطرح شده را پاسخ دهد، تا ضمن رعایت کرامت انسانی او دادرسی عادلانه تضمین شود؛ زیرا «خشم می‌تواند باعث تشدید نگاه انتقادی و بدگمانی به بازجو و انگیزه‌های او شود.» (گادجانسون، ۱۳۹۶: ۲۵۶) «کتابهای راهنمای بازجویی عموماً اذعان دارند که خشم، چه از سوی متهم و چه از سوی بازجو، یک احساس نامطلوب در جریان بازجویی است، زیرا مانع برقراری ارتباط سازنده میان متهم و بازجو می‌شود. تفاهم، اعتماد و همکاری اجزای ضروری برای موفقیت فرایند بازجویی تلقی می‌شود. احساس خشم و سوء ظن، در این روند اختلال ایجاد می‌کند.» (گادجانسون، ۱۳۹۶: ۵۴)

در روانشناسی یکی از عمده ترین حالات و رفتارهای هیجانی انسان‌ها برای

ارضای نیازهای شان، خشم و پر خاشگری است که می تواند پیامدهای ناگواری را به همراه داشته باشد و از جهاتی ریشه بسیاری از جرائم، نابسامانی ها، انحرافات و جنگ ها را می توان در این امر جست و جو کرد. (امید علی، تیر ۱۴۰۰: ۶۰-۸۵)

در کتب اخلاقی، خشم و غضب از صفات رذیله انسانی است. این صفت علاوه بر این که از صفات خبیثه است، آثار قبیحی مانند دشنام، شماتت مسلمین، سر مسلمین را فاش کردن، سخریه و استهزاء به مسلمانان بر آن مترتب است. (نراقی، ۱۳۹۰: ۲۱۰)

در روایات معصومان علیهم السلام، از قضاوت در هنگام غضب نهی شده است: پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد ﷺ فرمودند: «هر کس به کار قضا اشتغال دارد، هرگز در حال خشم و غضب قضاوت ننماید». (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۷/۲۱۳)

حضرت امیر المؤمنین به شریح قاضی فرمودند: «اگر غضب نمودی برخیز راه برو و هرگز در حال عصبانیت و خشم قضاوت ننما». (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۷/۲۱۳)

اگر چه احادیث شریف فوق در خصوص قاضی صادر شده اند، اما از آنجا که بازجو در فرایند دادرسی مداخله می کند و شیوه تحقیق او در صدور حکم مؤثر است شامل سایر کنشگران کیفری می شود، وانگهی برای تأثیر نفوذ کلام، اصلاح مجرمان و پیشگیری از تکرار جرم به وسیله متهم رعایت حلم و ادب و متانت مورد تأکید پیشوایان دین بوده است. چنانکه پیامبر اکرم ﷺ از این که در هنگام غضب و خشم،

کسی را بخواهند ادب کنند نهی کرده است. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۸/۴۸)

یکی از اهداف مجازات ها در اسلام اصلاح مجرمان است و بازجویی در حال خشم و غضب با اصلاح و تربیت افراد سازگاری ندارد.

۴-۲. داشتن تعادل روحی و روانی

بازجو در حال بازجویی باید دارای تعادل جسمی و روحی باشد، و دغدغه‌ای جز بازجویی نداشته باشد. بازجو نباید در حال گرسنگی، تشنگی، ترس، اضطراب و خوف، اکراه و اجبار و ... به تحقیق و بازجویی مشغول شود.

در این خصوص امیرالمؤمنین علی علیه السلام به شریح قاضی فرمودند: «در مجلس قضا ننشین مگر آن که قبل از آن غذا خورده باشی». (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۷/۲۱۳) اگرچه خطاب حدیث شریف فوق به شریح قاضی است، اما نیک روشن است، نه غذا خوردن در این روایت خصوصیتی دارد و نه شریح قاضی و حتی قاضی بودن هم خصوصیتی ندارد، بلکه شامل کسانی می‌شود که در مقام انجام کاری باشند که نیازمند دقت است و یا در صدد احقاق حق مردم و کشف حقیقت باشند و نباید در حال گرسنگی یا تشنگی یا هر آنچه که در اعمال و رفتار او ممکن است تأثیر گذار باشد. (عابدی، ۱۳۹۱: ۱۰۱)

تمرکز نداشتن بازجو او را از کشف حقیقت باز می‌دارد و دادرسی عادلانه محقق نمی‌شود.

۵-۲. بی طرفی

بازجو باید در رفتار خود بی طرف، غیر متعصب و منصف باشد و از استقلال برخوردار بوده و توصیه پذیر نباشد. از جمله قواعد دادرسی عادلانه «قاعده رفتار مساوی با طرفین» است، قاعده مذکور از اصل بی طرفی دادرسی استنتاج می‌گردد. قرآن کریم شرط قضاوت صحیح را عدم پیروی از هوای نفس دانسته است، «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...»؛ (ص ۳۸؛ ۲۶)،

یعنی «ای داوود! ما تو را خلیفه و (نماینده خود) در زمین قرار دادیم؛ پس در میان مردم بحق داوری کن،» در این آیه شریفه، شاخص داوری به حق است و هرگونه تمایل به عدم اجرای آن قاضی را از بی طرفی خارج می کند؛ و حکم به غیر از آنچه از سوی وی مقرر شده را ظلم پنداشته است: «... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ (مائده (۵)؛ ۴۵) هر کس به خلاف آنچه خدا فرستاده حکم کند چنین کسی از ستمکاران خواهد بود.

رعایت بی طرفی سنگ بنایی است که تفکیک مرحله تحقیقات مقدماتی از مرحله تعقیب بر آن نهاده شده است. بر این اساس بازپرس و بازجو در کمال بی طرفی و بدون تمایل به احد از اصحاب دعوا و بدون هرگونه جانبداری، تحقیقات مقدماتی را انجام دهند. «... و در کشف اوضاع و احوالی که به نفع یا ضرر متهم است فرق نگذارد.» (ماده ۹۳ قانون آیین دادرسی کیفری) این امر در ماده ۴۴ قوانین موقتی محاکمات جزایی (آیین دادرسی کیفری) ۱۲۹۱ نیز تأکید شده است. بازجو موظف است فقط در کشف حقیقت بکوشد. (طهماسبی، ۱۳۹۶: ۲/ ۲۷ - ۲۸)

آنچه بازجو را از بی طرفی خارج کند؛ مانند پرسش های تلقینی یا همراه با اغفال، اکراه و اجبار متهم ممنوع است. (ماده ۱۹۵ قانون آیین دادرسی کیفری) ضمانت اجرای این ماده در ماده ۱۹۶ ذکر شده است: «تخلف از مقررات ماده ۱۹۵ این قانون موجب محکومیت انتظامی تا درجه چهار است.»

از اصول مهم دادرسی عادلانه «اصل تساوی افراد در برابر قانون» است، عدم رعایت بی طرفی موجب خروج از این اصل است. این اصل مبتنی بر این است که آموزه های دینی اسلام معیار برتری افراد را تنها در تقوای الهی می داند. (حجرات

(۴۹؛ ۱۳)؛ در منابع فقهی در خصوص وظایف قاضی به «التسوية بين الخصمین» تأکید کرده اند: «از جمله وظیفه قضات این است که در مواجهه با طرفین دعوا، باید عدالت و مساوات را رعایت نماید.» (حلی، ۴۰۸ هـ.ق، ۷۱/۴)

مقصود از این تساوی این است که در برخورد با طرفین دعوا، هیچگونه تفاوت و تمایزی وجود نداشته باشد.

در مسأله تساوی بین خصمین گروهی از فقها حکم به وجوب آن داده‌اند (حلی، ۴۰۸ هـ.ق، ۷۱/۴) و گروهی نیز آن را مستحب دانسته‌اند، (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۴۲/۴۰) که این اختلاف فتوی به تفاوت استنباط ایشان بازمی‌گردد. مبنای هر دو گروه از فقها روایت نقل شده از معصومان علیهم السلام است.

به عنوان نمونه از حضرت علی علیه السلام نقل شده است: «در نگاه کردن و سخن گفتن و محل نشستن، میان مسلمانان برابری و مساوات داشته باش تا آن کس قریب توسست، طمع حیف و میل نداشته باشد و دشمنت، نو مید از عدالت نباشد.» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۵۳/۱۴) «چون مضمون این روایات، دستورالعملی برای قاضیان مسلمان است، در هر موردی که قضاوت می‌کنند. درست است که اغلب دعاوی در محکمه اسلامی، بین مسلمانان است، اما این غلبه وجودی، موجب انصراف عمومات به این فرض نمی‌شود. به همین جهت نیز قید «بین المسلمین» در برخی از این روایات خصوصیتی ندارد تا مخصص این عمومات گردد.» (جمعی از مؤلفان، بی تا: ۲۲۲-۲۲۳)

بر اساس روایات، در صورت قائل شدن به وجوب تساوی بین الخصمین یا استحباب آن، مساوی برخورد کردن و بی‌طرفی امر مطلوبی است.

۲-۶. رازداری

رازداری و حفظ اسرار در علم اخلاق از صفات پسندیده محسوب می‌شود اما در

پاره‌ای از مشاغل بر رعایت آن تأکید بیشتری شده است. در مراحل تحقیق، اسرار مردم و اطلاعات پرونده نزد بازجو امانت است و اخلاقاً و قانوناً باید نسبت به حفظ آن‌ها مقید و پای‌بند باشد؛ زیرا فاش ساختن اسرار از موجبات نقض حریم خصوصی است. رازداری بازجو از فضایل اخلاقی است و فاش کردن راز اصحاب پرونده از اخلاقیات مذموم است و در مقررات موجود ممنوع و آنچه از عیوب مردم متوجه می‌شود، نزد او امانت است و نباید اسرار آنان را فاش کند. رازداری و کتمان اسرار و پوشاندن عیوب اشخاص، آثار مثبت دنیوی و اخروی دارد که در کلام گهربار معصومان علیهم السلام به برخی از آنها اشاره شده است.

امیر مؤمنان علیه السلام خطاب به مالک اشتر از کارگزاران حکومت علوی می‌فرماید: «تا می‌توانی عیوب و زشتیهای مردم را بپوشان تا خدا هم عیوب تو را بپوشاند؛ عیبی که دوست داری از مردم مخفی بماند.» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

امام موسی بن جعفر علیه السلام می‌فرماید: «کسی که اسرار برادر مسلمان خود را بپوشاند در روز قیامت که جز سایه خدا هیچ سایه‌ای نیست، زیر سایه عرش خدا قرار می‌گیرد.» (عریضی، ۱۴۰۹: ۴۳۴)

امام خمینی در بند ۶ فرمان هشت ماده دستور دادند: «هیچ کس حق ندارد... دنبال اسرار مردم باشد و تجسس از گناهان غیر نماید یا اسراری که از غیر به او رسیده و لو برای یک نفر فاش نکند.» (امام خمینی، ۱۴۰: ۱۷)

رعایت حقوق اصحاب دعوا از جمله حقوق شناخته شده آنان است، حفظ اسرار مراجعان به دستگاه قضایی و نزد ضابطان دادگستری از اسباب اطمینان آنان است عدم توجه به این امر سبب سلب اعتماد شهروندان نسبت به حافظان عدالت و کاهش

صداقت و در بسیاری از موارد عدم مراجعه به آنان خواهد بود و فقدان مأمن و ملجأ مردم خواهد شد، نتیجه آن انتقام خصوصی نظم، و امنیت جامعه به خطر افتد. قانونگذار نقض این امر را جرم انگاری کرده و برای آن ضمانت اجرای کیفری در نظر گرفته است.

قانونگذار ایران به این مورد در مواد ۴۰ و ۳۹ و ۱۱۵ قانون آیین دادرسی کیفری اشاره کرده است.

علاوه بر توصیه‌های دینی و اخلاقی، در قوانین برای کسانی که اسرار دیگران را افشا نمایند مجازات تعیین شده است. ماده ۹۱ قانون آیین دادرسی کیفری مقرر داشته: «تحقیقات مقدماتی به صورت محرمانه صورت می‌گیرد... کلیه اشخاصی که در جریان تحقیقات مقدماتی حضور دارند موظف به حفظ این اسرار هستند و در صورت تخلف، به مجازات جرم افشای اسرار شغلی و حرفه‌ای محکوم می‌شوند.» ضمانت اجرای ماده مذکور، ماده ۶۴۸ قانون مجازات اسلامی است، ماده فوق مقرر می‌دارد: «... کلیه کسانی که به مناسبت شغل یا حرفه خود محرم اسرار می‌شوند هر گاه در غیر از موارد قانونی، اسرار مردم را افشا کنند به سه ماه و یک روز تا یک سال حبس و یا به یک میلیون و پانصد هزار تا شش میلیون ریال جزای نقدی محکوم می‌شوند.»

مبنای تعزیر مذکور، نهی معصومان علیهم السلام از افشای اسرار دیگران است. امام علی علیه السلام فرمودند: «به کسی که به تو اعتماد کند، خیانت مکن، اگرچه به تو خیانت کرده باشد و سر او را فاش مکن». (مجلسی، بی تا: ۲۱۰/۷۲) پیامبر گرامی اسلام فرمود: «اباذر، مجالس امانت هستند و افشاء سر برادرت

خیانت است». (مجلسی، بی تا: ۸۹/۷۴)

نهی در روایات فوق، دال بر حرمت است و هر کاری که شرعاً حرام باشد فاعل آن مستحق تعزیر است.

۷-۲. پرهیز از هتک حرمت متهم

بازجو و بازپرس باید از هرگونه توهین، تمسخر، استهزا، فحاشی و شکنجه نسبت به متهم پرهیزد، زیرا انسان دارای کرامت ذاتی است، باید کرامت او در هر وضعیتی مورد احترام قرار گیرد. چون انسان علاوه بر تکلیف رابطه اخلاقی با دیگران و پاسداشت کرامت آنان، مکلف است کرامت انسانی خود را هم مد نظر قرار دهد، بدگویی به دیگران نقض کرامت خود انسان و شخصی است که به او بدگویی شده است. از آنجا که متهم حق برخورداری از رفتاری منطبق با حیثیت ذاتی انسان را دارد؛ در مقررات بین المللی راجع به حقوق بشر نیز به آن پرداخته شده است از جمله می توان به ماده ۱۰ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶ و ماده ۲۰ اعلامیه اسلامی حقوق بشر ۱۴۱۱ هـ اشاره کرد که از رفتار حقارت آمیز یا سخت، یا منافی حیثیت انسانی، افراد دستگیر شده منع نموده است.

قانون اساسی جمهوری اسلامی در اصل ۳۹ مقرر داشته است: «هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید شده، به هر صورت که باشد ممنوع و موجب مجازات است.» به نظر حقوقدانان منظور از هتک حرمت و حیثیت در این اصل عبارت است: «از اعمال هرگونه خشونت و سلب آزادی از شخص بجز آنچه قانون معین کرده است، مثل کتک زدن، شکنجه و آزار کردن، استهزاء و توهین نمودن، دشنام دادن و یا تحت فشار گذاشتن مثل ندادن

خوراک، آب، پوشاک و درمان و خلاصه و هرگونه بی حرمتی که مغایر با شئون و اصول انسانیت می باشد.» (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۸۲: ۶۲) اصل ۳۸ قانون اساسی مقرر داشته: «هرگونه شکنجه برای گرفتن اقرار و یا کسب اطلاع ممنوع است اجبار شخص به شهادت اقرار یا سوگند مجاز نیست و چنین شهادت و اقرار و سوگندی فاقد ارزش و اعتبار است.» از نظر شرع مقدس اسلام هر گونه اذیت و آزار به افراد اعم از شکنجه و غیر آن، حرام است (منتظری، ۱۳۷۹، ۵۷۷/۳-۵۷۶) و اقرار مبتنی بر اکراه و اجبار اعتبار شرعی ندارد.

در بند ۶ قانون احترام به آزادیهای مشروع و حفظ حقوق شهروندی مقرر شده است: «در جریان دستگیری و بازجویی یا استطلاع و تحقیق، از ایدای افراد نظیر بستن چشم و سایر اعضا، تحقیر و استخفاف به آنان، اجتناب گردد.» ماده ۵۷۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات و مجازاتهای بازدارنده) هر یک از مستخدمین و مامورین قضائی یا غیر قضائی دولتی برای اینکه متهمی را مجبور به اقرار کند او را اذیت و آزار بدنی نماید علاوه بر قصاص یا پرداخت دیه حسب مورد به حبس از شش ماه تا سه سال محکوم میگردد و چنانچه کسی در این خصوص دستور داده باشد فقط دستور دهنده به مجازات حبس مذکور محکوم خواهد شد و اگر متهم به واسطه اذیت و آزار فوت کند مباشر مجازات قاتل و آمر مجازات آمر قتل را خواهد داشت.

از جمله ایدای افراد، توهین و تحقیر آنان است، که در ماده ۶۰ قانون آیین دادرسی کیفری از توهین در هنگام بازجویی منع شده است آنجا که مقرر شده: «در بازجویی ها ... استفاده از کلمات موهن، ... ممنوع است.»

در ماده ۷ قانون آیین دادرسی کیفری: «در تمام مراحل دادرسی کیفری، رعایت حقوق شهروندی مقرر در «قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی مصوب ۱۳۸۳/۰۲/۱۵» از سوی تمام مقامات قضائی، ضابطان دادگستری و سایر اشخاصی که در فرآیند دادرسی مداخله دارند، الزامی است. متخلفان علاوه بر جبران خسارات وارده، به مجازات مقرر در ماده (۵۷۰) قانون مجازات اسلامی (تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده) مصوب ۱۳۷۵/۰۳/۰۲ محکوم می‌شوند، مگر آن که در سایر قوانین مجازات شدیدتری مقرر شده باشد.»

۲-۸. شهادت داشتن در پذیرش خطا

بازجو باید خود را مسئول عملکرد حرفه خویش دانسته و دقت کند تا در سیر مراحل تحقیق حقی ضایع نشود. اشتباه و خطا در فرایند رسیدگی قضایی و از سوی کنشگران کیفری در مراحل مختلف رسیدگی امر اجتناب ناپذیری است. برخی از نویسندگان در خصوص سوء اجرای عدالت نگاشته اند: «به دشواری می‌توان یک نظام قضایی عاری از سوء اجرای عدالت را تصور کرد. در واقع، همه نظام‌های قضایی، چه مقابله‌ای و چه تحقیقی، ذاتاً خطا پذیرند و تا زمانی که ابزاری برای شناسایی قطعی مجرم کشف شود احتمالاً این چنین خواهد ماند. پذیرش مبنایی خطاپذیری ذاتی نظام‌های قضایی، پیش شرط شناسایی و رویارویی صحیح با موارد سوء اجرای عدالت است.» (گادجاسون، ۱۳۹۶: ۲۳۰) این امر در مقررات قانونی مورد توجه قانونگذار واقع شده است. در مقررات کیفری: در ماده ۱۵۹ قانون مجازات اسلامی «هرگاه به امر غیرقانونی یکی از مقامات رسمی، جرمی واقع شود آمر و مامور به مجازات مقرر در قانون محکوم می‌شوند...». افزون بر این، در بخش

دوم ماده مذکور، مقرر شده است: «لکن ماموری که امر آمر را به علت اشتباه قابل قبول و به تصور این که قانونی است، اجراء کرده باشد، مجازات نمی شود و در ديه و ضمان تابع مقررات مربوطه است.» بر پایه این موضوع، اگر مأمور در نتیجه «اشتباه قابل قبول (اشتباه اجتناب ناپذیر) و از روی حسن نیت»، دستور آمر را انجام دهد، نه مسئولیت کیفری دارد و نه مسئولیت اداری؛ ولی از جهت ديه و مسئولیت مدنی تابع مقررات مربوطه است و باید به صورت موردی بررسی و شخص مسئول معلوم گردد. (منصور آبادی، ۱۴۰۰: ۱۳۱-۱۳۲)

در صورت بروز خطا و اشتباه از سوی بازجو، بازجو اخلاقاً باید از چنان شهامتی برخوردار باشد که نتیجه اشتباه خود را بپذیرد.

بازجو اگر در تنظیم پرونده قصور کرد و اشتباهی مرتکب شد، مستند به «قاعده تسبیب» ضامن است و اگر از رهگذر این امر متهم به نا حق محکوم شود مسئول خواهد بود. اگر بازجو در تنظیم پرونده کوتاهی نکرد، (تقصیر) اما در عین حال اشتباهی رخ داد، دارای مسئولیت مدنی بوده و باید جبران خسارت نماید.

۲-۹. صداقت داشتن بازجو

بازجو بر اساس قانون به تحقیق از متهم می پردازد، و در کمال صداقت با توجه به محتوای پرونده دستورهای مقام قضایی را اجرا می نماید. در ماده ۳۰ قانون آیین دادرسی کیفری، عنوان ضابط دادگستری، بر وثاقت و مورد اعتماد بودن آن است. «بازجو نباید برای جلب اعتماد متهم او را به اقرار به بزه تشویق کند، وعده هایی به او بدهد تا اعتمادش را جلب نماید و از او اقرار بگیرد. چون روشن است چنین وعده هایی خارج از قدرت بازجو است و نمی تواند آن را عملی کند و باعث سلب

اعتماد متهم می‌شود، و در مراحل بعدی نیز با همین ذهنیت در مراجع قضایی حضور می‌یابد.» (رضایی بنجار، ۱۳۸۸: ۴ صفحه - از ۳۴ تا ۳۷)

بازجو می‌تواند وفق ماده ۱۹۵ قانون آیین دادرسی کیفری به متهم اعلام نماید اقرار یا همکاری موثر وی می‌تواند موجبات تخفیف مجازات وی را در دادگاه فراهم سازد و در صورت همکاری و یا اقرار مؤثر مراتب را صورت جلسه نماید. در ماده ۳۸ قانون مجازات اسلامی، همکاری مؤثر متهم در شناسایی شرکا یا معاونان، تحصیل ادله یا کشف اموال و اشیاء حاصله از جرم یا به کار رفته برای ارتکاب آن و اعلام متهم قبل از تعقیب یا اقرار مؤثر وی در حین تحقیق و رسیدگی از جهات تخفیف می‌باشند.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث مطرح شده می‌توان گفت که بازجو به مناسبت شغل و حرفه بازجویی باید متصف به صفاتی باشد، وجود این صفات برای بازجو نه تنها یک کمال محسوب می‌شود بلکه ضرورت قانونی است. این قواعد در اسناد بین المللی مربوط به حقوق بشر و قوانین و مقررات داخلی مورد توجه قانونگذار قرار گرفته است.

از این رو لازم است برای دست یابی به ارزش‌های اخلاقی، حفظ کرامت و صیانت از سرمایه‌های اجتماعی، پیشبرد اخلاق حرفه‌ای، رعایت موازین قانونی و شرعی، حقوق شهروندی و حسن رفتار با متهم بردباری و سعه صدر، رعایت اصل بی‌طرفی در پرونده‌ها، مورد توجه بازجو قرار گیرد. احساسات بازجو در مواجهه با متهمان کنترل شود، تا بازجویی از مسیر صحیح آن منحرف نشود. ملاحظات تبعیض آمیز در امور حرفه‌ای دخالت داده نشود.

بازجو از اقدامات مغایر با اخلاق و قانون پرهیز نماید تا به اصحاب پرونده توهین و تحقیر نشود.

بازجو باید پیوسته در امر دانش افزایی بکوشد و پرهیز از خشونت و روش‌های خشونت آمیز را نصب العین خود قرار دهد.

نسبت به عملکرد خود، به جان، مال و ناموس طرفین پرونده، مورد توجه قرار داده و اصل مسئولیت پذیری را، اصلی اجتناب ناپذیر بداند، تا حق کسی ضایع نشود. فقدان و عدم رعایت صفات بازجو علاوه بر نقص و بی اعتباری تحقیقات، موجب تأثر وجدان و پاداش روز جزا، و در پاره‌ای از موارد به خاطر نقض قوانین و مقررات و انحراف از دادرسی عادلانه، نقض کرامت انسانی است و دارای ضمانت اجرای مادی و اجتماعی (مدنی و کیفری) است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ هـ ق)، لسان العرب، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دارصادر، سوم.
۴. اداره پلیس نظامی آمریکا، (۱۳۸۰)، بازجویی جرایم، ترجمه: حمیدرضا حبیبی، تهران، معاونت آموزش ناجا، اول.
۵. آشوری، محمد، (۱۳۸۳)، آیین دادرسی کیفری، ج ۲، تهران، سمت، هفدهم.
۶. امیدعلی، حجت اله، تحلیل خشم در مثنوی مولوی با تکیه بر نظریه استعاره مفهومی لیکاف، متن پژوهی ادبی، ۴ دوره ۲۵، شماره ۸۸، تیر ۱۴۰۰، صفحه ۶۰-۸۵.
۷. انوری، حسن، (تابستان ۱۳۸۲)، فرهنگ بزرگ سخن (هشت جلدی)، تهران، انتشارات سخن، دوم.
۸. بنت وین دبلیو، کارن ام. هس، (۱۳۸۵)، تحقیقات جنایی، ترجمه جاوید بهرام زاد، هما روزرخ، تهران، دانشگاه علوم انتظامی، اول.
۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۴۰۰)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، هشتم.
۱۰. جمعی از مؤلفان، (بی تا)، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، اول، هـ ق، ص ۲۲۲-۲۲۳.
۱۱. حلی، (محقق)، نجم الدین، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ هـ ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، مؤسسه اسماعیلیان، دوم.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم از دوره جدید.
۱۳. رضایی بنجار، غلامحسین، بازجویی یا روش استنتاج، «نشریه دادرسی»، خرداد و تیر ۱۳۸۸، شماره ۷۴، (۳۴-۳۷).
۱۴. شبّر، سید عبدالله، (۱۳۹۲)، اخلاق، مترجم: صادق و حسین حسن زاده، آل علی علیه السلام، دوم.

۱۵. شجاعی، محمد، کمالات وجودی انسان، فصلنامه علمی پژوهشی قبسات، ۱۳۷۸، شماره ۱۳، (۱۲۶-۱۳۹)
۱۶. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، (۱۳۸۲)، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، سوم.
۱۷. طهماسبی، جواد، (۱۳۹۶)، آیین دادرسی کیفری، ج ۲، تهران، میزان، چهارم.
۱۸. عابدی، احمد، (۱۳۹۱)، حقوق متهم، دانشگاه جامع امام حسین علیه السلام، تهران، دانشکده امام هادی علیه السلام، اول.
۱۹. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ هـ ق)، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، اول.
۲۰. عریضی، علی بن جعفر علیهما السلام، (۱۴۰۹ هـ ق)، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، اول.
۲۱. فرامرزی قراملکی، احد، (۱۳۸۲)، اخلاق حرفه‌ای، تهران، انتشارات مجنون، اول.
۲۲. فرهادی، یدالله، (۱۳۸۶)، اخلاق حرفه‌ای در بهداشت روان، مؤسسه اطلاعات، اول.
۲۳. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ هـ ق)، الکافی (دار الحدیث)، قم، دار الحدیث للطباعة و النشر، اول.
۲۴. کارشناسان گروه علمی آگاهی، (۱۳۹۱)، مهارت‌های انتظامی - افسران تجسس، تهران، معاونت تربیت و آموزش ناجا، اول.
۲۵. کفعمی، ابراهیم بن حارثی، (۱۴۰۵ هـ ق)، المصباح - جنة الأمان الواقية و جنة الإیمان الباقية (مصباح کفعمی)، قم، دوم.
۲۶. گیسلی‌اچ گادجانسون، (۱۳۹۶)، روانشناسی بازجویی‌ها، اعترافات و شهادت، مترجم: ناصر بلیغ، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشکده اطلاعات، سوم.
۲۷. مارک‌آر. کبل، گراهام دیویس، (۱۴۰۰)، کاربرد روانشناسی در بازجویی و پیگردهای قضایی، مترجمان: فریبرز صدیقی‌ارفعی، محسن نیازی، تهران، میزان، اول.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، (بی تا)، بحار الأنوار، ج ۱۶ و ج ۶۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول.

۲۹. مغنیه، محمدجواد، (۱۳۸۶)، فلسفه اخلاق در اسلام، مترجم: عبدالحسین صافی، قم، دارالکتاب الاسلامی، اول.
۳۰. مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲). المسائل السرویة، تحقیق: صائب عبدالحمید، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول.
۳۱. منتظری، حسینعلی، (۱۳۷۹)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص، ترجمه و تقریر، محمود صلواتی، تهران، نشر سرایی، سوم.
۳۲. منصورآبادی، عباس، (زمستان ۱۴۰۰)، مختصر حقوق جزای عمومی، تهران، میزان، سوم.
۳۳. موسوی خمینی، سیدروح الله، (۱۳۸۹)، صحیفه امام خمینی (ره)، ج ۱۷، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چهارم.
۳۴. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۴۲۲)، مبانی تکملة المنهاج، ج ۴۱، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، اول.
۳۵. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ هـ ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۰، بیروت، دار احیاء التراث العربی، هفتم.
۳۶. نجفی توانا، علی؛ سعادت مهر، سیدمحمد؛ بازجویی: شیوه‌ها و بایسته‌ها، مجله کارآگاه، دوره دوم، سال هشتم، پاییز ۱۳۹۴ - شماره ۳۲، (۶۳ - ۷۲)
۳۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۳۹۰)، معراج السعادة، قم، آیین دانش، دوم.
38. Ruth Chadwick, **Ethics and the Professions**, Journal of Value Inquiry 28 (3): 481-484 (1994).

المستخلصات

المراجعة و النقد الشبكة الدلالية للمفاهيم الدينية و الأخلاقية في القرآن

من وجهة نظر إيزوتسو

السيد محمد اكبريان / أستاذ مساعد بمعهد بحوث العلوم والثقافة الإسلامية.

الملخص

يبدو أن التمييز بين المفاهيم العقائدية و الدينية مع المفاهيم الأخلاقية قضية واضحة بين المفكرين المسلمين، لكن إيزوتسو واجه تحدياً لهذه المسئلة من خلال اقتراح نظرية الشبكة الدلالية للمفاهيم الدينية والعقائدية. في هذه الشبكة الدلالية، تكون المفاهيم الدينية والعقائدية هي نفسها المفاهيم الأخلاقية و تقع في نفس الشبكة ، وأحياناً تصبح مرادفة بعضها لبعض. تنقسم المفاهيم الأخلاقية في هذه الشبكة إلى فئتين عامتين تقوم على أساس الصراع الأساسي بين الكفر والإيمان، و بحسبها فإن جميع البشر في آيات القرآن ، على أساس التقسيم إلى مجموعتين من المؤمنين والكفار، ليس لديهم أي صفات أخلاقية مشتركة. النقد الأول لهذا النوع من الشبكات هو وجود الرجل المسلم كالحل الأوسط، له فضائل أخلاقية جيدة و سيئة. على الرغم من أن وجهة نظر إيزوتسو مقترحة بادعاء استنادها للنسيج الداخلي للقرآن ، إلا أن هذا الادعاء لا يتوافق مع تعابير الأخرى والآيات والتقاليد الدينية و يتعارض مع وجهة النظر الشهيرة للمفكرين الإسلاميين ، و هو أيضاً موثقة على النسيج الداخلي للنصوص الدينية. و وفقاً لهذه الانتقادات، فإن مقاربتة لصفة الحلم و الجهل تواجه أيضاً العديد من المشكلات.

الكلمات الرئيسية: الشبكة الدلالية ، المفاهيم الأخلاقية ، المفاهيم الدينية، التصنيف.

التبعية في الأخلاق من منظور التعاليم الإسلامية

مهرداد نديمي / دكتور في الحكمت المتعاليه ، بجامعة فردوسي في مشهد

جهانجير المسعودي / أستاذ قسم الفلسفة الإسلامية والحكمة بجامعة الفردوسي مشهد. إيران.

الملخص

في الأخلاق المعيارية ، وفقاً للمعيار الذي تم تقديمه لتحديد حسن و قبح الأفعال الاختياريه ، تشكل فئتين عامتين من النظريات ، وهما العواقبية (الغائيّه) و اخلاق الواجب والاولى هي نهج يأخذ في الاعتبار الخير والشر و الصواب و الخطاء يعتمد على نتائج الفعل. من ناحية أخرى ، فإن الثانيه هي نظرية لا تعتبر النتيجة فقط كمعيار للصواب والخطأ في تقييم العمل البشري. يعتبر أحد التفسيرات المهمة والمؤثرة للأخلاق الواجب معيار العمل الأخلاقي ومعيار الخير والشر في الأفعال البشرية في انسجامها وعدم انسجامها مع الواجبات المحددة سلفاً.. تهدف هذه المقالة إلى بحث الأخلاق الإسلامية في مواجهة هذين المقاربتين في الأخلاق المعيارية. يعتقد المؤلف أن التعاليم الاسلام تدعم النهج الاول في الأخلاق. لهذا الغرض ، في هذا البحث ، مع الإشارة إلى الهدف النهائي للأخلاق و بيان نوع العلاقة بين السلوك الأخلاقي و الهدف النهائي ، سيظهر أنه من منظور التعاليم الإسلامية ، فإن النظرية الأخلاقية لـ الإسلام كانت من نظريات العواقبية ، الا انها قراءة خاصة للنتيجة والعواقبية التي سيتم شرحها في طول التحقيق.

الكلمات الرئيسية: الأخلاق ، التبعية ، المهمة ، الواقعية ، الفعل الأخلاقي.

تطبيق القاعدة الذهبية للأخلاق؛ المشاكل و العوائق الرئيسية

في البعد العواطف و الاميال

سيد هادي سهرابي / خريج من جامعه شهيد بهشتي في الأخلاق الإسلامية.

رحيم دهقان / عضو هيئة التدريس بجامعة شهيد بهشتي.

الملخص

توصي القاعدة الذهبية كقانون أخلاقي عام بما يلي: عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك في نفس الموقف. على الرغم من موافقة الجميع على هذا القانون ، يبدو أن هناك نوعًا من الفجوة بين الرأي و العمل في هذا القانون. جزء من هذه الفجوة متجذر في المشاكل المتعلقة بالتباعد العاطفي البشري، والتي تحتاج إلى تحليل. ما هي أهم المعوقات المتعلقة بميل الإنسان نحو تطبيق هذا القانون وما هي الحلول التي يمكن تقديمها لحل هذه المعوقات. هذه هي المشكلة الأساسية في هذا البحث والتي تم إجراؤها بالمنهج الوصفي - التحليلي. تشير نتائج البحث إلى: إن اتباع اميال النفس و الهوي، و ضعف الإرادة ، والتوافق مع الجمهور من أكبر العقبات التي يجد هذه الفجوة بين الرأي و العمل في هذا القانون. وبناءً على ذلك ، فإن إتقان العقل على قوى الروح الأخرى ، وتحديد الأهداف والتخطيط والممارسة في تقوية الإرادة ، وكذلك تعزيز روح التضحية بالنفس في المجتمع يكون من أهم الحلول في إزالة هذه المشاكل. لذلك لا بد من الالتزام بهذا القانون بإزالة العوائق المذكورة بناءً على الحلول الواردة في هذا المقال.

الكلمات الرئيسية: القاعدة الذهبية ، الإنسان ، المجتمع ، مجال الميل ، الخيال.

الأدلة الأخلاقية لنظرية المشاركة إذن الولي وموافقة العذراء رشيدته التأكيد

على وجهة نظر آية الله جوادى آملى

احسان ابراهيمى / دكتوراه في التفسير المقارن؛ التعاون العلمي مع معهد إسراء لبحوث علوم الوحي
نرجس السادات محسنى / طالبة فى سطح الرابع في مؤسسه المعصوميه (س) الحوزوية للتعليم العالى؛
اتجاه التفسير المقارن.

الملخص

اختلف فقهاء الدين حول ولاية الأبّ على البكر البالغة رشيدته أو استقلالها في الزواج. في غضون ذلك، التزم بعض الفقهاء المعاصرين مثل آية الله جوادى آملى، بنظرية المشاركة من منظور الوسطى؛ يقصد بها ضرورة موافقة الوالدين ورضا البنت في عقد الزواج. وأصل هذا القول هو النظر في بعض دوس الأخلاقي وما يجب تجنبه، وهو ما يعتبر شرط إذن الأب بالعذراء الناضجة احتياطاً (وليس شرطاً للصواب). المشكلة الرئيسية في هذا البحث هي دراسة الأدلة الأخلاقية لنظرية المشاركة بإذن ولي الأمر وموافقة العذراء رشيدته، مع التأكيد على وجهة نظر آية الله جوادى آملى. طريقة جمع بيانات، المكتبة وطريقة المعالجة، وصفية وتحليلية. بناءً على نتائج البحث، اهتمام ولي الأمر برغبات الولي وتجنب استبداد الرأي، مراعاة مصالح الوالدين من قبل الولي، منع الوالدين من انهيار الأسرة وعدم الاستقرار الاجتماعي، احترام ولي الأمر من قبل مولى عليها، حماية شرف وسمعة الأسرة من قبل مولى عليها، اهتمام مولى عليها بالعادات العرقية والقبلية هي الأدلة الأخلاقية لنظرية المشاركة. وتبين نتائج البحث أنه حسب العنوان الأولى فإن رشيدة العذراء مستقلة في زواجها، ولا يشترط إذن ولي الأمر لصحة الزواج. لكن حسب العناوين الثانوية وانصياعاً لبعض المصالح والفساد الأخلاقي، فإن إذن ولي الأمر ضروري حرصاً على الحيلة.

الكلمات الرئيسية: ولي، مولى عليها، إذن الولي، رشيدة البكر، شروط عقد النكاح، اصالة الاحتياط، الأدلة الأخلاقية، الفقه الأخلاقي.

مقدمة لصياغة نموذج التربية الفاضلة بناء على وثيقة التحول الأساسي للتعليم

سليمان موحدي راد/ طالب دكتوراه في فلسفة التربية؛ بجامعة بايام نور بطهران. (المؤلف المراسل).

محمد رضا سرمدی/ الأستاذ و مدير قسم العلوم التربوية بجامعة بايام نور بطهران.

مهران فرج اللهی/ الأستاذ العلوم التربوية ، بجامعة بايام نور ، طهران.

الملخص

تم إجراء هذا البحث باستراتيجية الدراسة المكتبية والمنهج الوصفي التحليلي بهدف تحليل العملية من أجل تحقيق المتطلبات اللازمة لتطوير نموذج للتعليم الفاضل قائم على وثيقة التحول الأساسي. من خلال فحص مسار تطور الفضيلة في سياق التاريخ ، تم فحص القضية الرئيسية المتمثلة في تثقيف الشخص الفاضل ومطابقتها مع الشخص المثالي لوثيقة التحول الأساسي. عد ترميز المحتوى وتصنيفه وتحليله ، كان قادرًا على نمذجة الفضيلة بناءً على أسس التربية الفاضلة ، بما في ذلك طبيعة الاعتراف بالفضيلة والإيمان بها والكرامة المتأصلة والمكتسبة كجزء من الجهد التطوعي لزراعة واكتساب المعرفة و إيجاد الوجود والإرادة والرغبة في أداء العمل. أسس ببراعة الأساس. لذلك ، فقد تم تجميع النموذج المقترح على أساس أن المعلم ، في مسار تطوره ، يتعرف أولاً على الفضيلة ويؤمن بها ويحقق الفهم الصحيح لوجوده ، ثم يجد شغفًا داخليًا بها وللحياة. شدة شغفه هي رغبته في أن يقود طوعية للقيام بعمل فاضل في العالم الخارجي.

الكلمات الرئيسية: نموذج الفضيلة، وثيقة التحول الجوهرية، التربية الفاضلة، أصول التربية، التربية الأخلاقية، أخلاق الفضيلة.

الأخلاق المهنية للمحقق

محمود يوسف وند / الأستاذ المساعد بقسم الفقه العدلي؛ جامعة المصطفى العالمية؛ قم . إيران.

محمد مهدي يوسف وند / ماجستير في القانون الجنائي وعلم الجريمة؛ جامعة طهران؛ طهران. إيران.

الملخص

في نظامات القانون الجنائي، وضع إطار أخلاقي لمهنة المحقق. تناول هذا البحث التحقيق المقارن لأخلاقيات المحقق في القانون الإيراني من خلال دراسة الأسس الفقهية والأخلاقية. وهو بحث نوعي بمنهج مقارن، وهو من حيث الأهداف العملية ومن حيث أدوات البحث الوثائقي والمكتبي. تشمل المعلومات التي تم جمعها تحليل القوانين الجنائية الإيرانية والمصادر الفقهية.

وفقاً لنتائج البحث في القانون الإيراني، فإن المحقق، مثل العديد من الوظائف والمهن، لديه قواعد أخلاقية؛ في حالة مخالفة القوانين الأخلاقية، بالإضافة إلى انتهاك الإجراءات العادلة وعدم احترام كرامة الإنسان، فإنه يتسبب في عذاب ضمير المحقق ويضمن التنفيذ المادي والاجتماعي. نتيجة أخلاق المحقق محاكمة عادلة تحترم الكرامة الإنسانية للمتهم. يؤدي عدم مراعاة القيم الأخلاقية للمحقق إلى عقوبة الحياة الآخرة وفي القانون الإيراني، وأحياناً العقوبة، وفي بعض الحالات تعويض المتهم.

السنة ثانی عشر، العدد رابع عشر، ص ۱۹۲-۱۹۴

۱۹۲

الكلمات الرئيسية: آداب المهنة، صفات المحقق، المحاكمة العادلة؛ اخلاق.

Professional ethics of Interrogator

Mahmoud Yousefvand ¹

Mohammad Mahdi Yousefvand ²

Abstract

There is an ethical framework for the profession of an investigator in criminal justice systems. Present adaptation has focused on the comparative investigation of interrogator's ethics in Iranian law by studying jurisprudence and ethics foundations, and it is a qualitative research with a comparative approach, which is in terms of practical goals and in terms of documentary and library research tools. The collected information includes the analysis of Iranian criminal laws and jurisprudence sources. According to the research findings in Iranian law, the interrogator, like many jobs and professions, has ethical rules; In case of violation of moral laws, in addition to violation of fair proceedings and lack of respect for human dignity, it causes torment of the interrogator's conscience and has a guarantee of material and social enforcement. The result of the interrogator's ethics is a fair trial and respecting the human dignity of the accused. Non-observance of moral values for the interrogator leads to otherworldly punishment, and in Iranian law, sometimes punishment and in some cases compensation to the accused.

Key words: Professional Ethics, Characteristics of the interrogator, fair judgment.

1 . Assistant Professor of Jurisprudence Department; Al-Mustafa International University; Qom. Iran.

2 . Master of Criminal Law and Criminology; University of Tehran; Tehran. Iran.

An introduction to formulating a model of virtuous education based on the document of fundamental transformation of education

Soleyman MovahediRad ¹
Mohammad Reza Sarmadi ²
Mehran Farajollahi ³

Abstract

This research was carried out with a library study strategy and a descriptive-analytical method with a view to the analysis of the process in order to obtain the necessary prerequisites for developing a model of virtuous education based on the document of fundamental transformation. By examining the course of evolution of virtues in the context of history, the main issue of educating a virtuous person was examined and matched with the ideal person of the document of fundamental transformation. After coding and categorizing and analyzing the content, he was able to model the virtue based on the foundations of virtuous education, including the nature to recognize and believe in virtue, inherent and acquired dignity as an aspect of voluntary effort to cultivate and acquire knowledge and existence, will and desire for Performing the actions of virtuous people is the foundation. Therefore, the proposed model has been compiled on the basis that a teacher, in the path of his evolution, first comes to know virtue and believe in it and achieves a correct understanding of his existence, then he finds an inner passion for it and the intensity of his passion is his desire. To voluntarily lead to perform a virtuous action in the outside world.

Key words: model of virtue, document of fundamental transformation, virtuous education, basics of education, moral education, virtue ethics.

-
1. Corresponding author: PhD student in philosophy of education. educational sciences at PNU.
 2. Professor and director of the department of educational sciences at PNU.
 3. Professor of the department of educational sciences at PNU.

Ethical reasons of the theory of sharing the permission of the guardian and the Consent of the virgin mature emphasizing the point of view of Ayatollah Javadi Amoli

Ehsan Ebrahimi ¹
Narjes al-Sadat Mohseni ²

Religious jurists disagree about the father's guardianship over the adult virgin daughter mature or her independence in marriage. In the meantime, some contemporary jurists such as Ayatollah Javadi Amoli, in a middle opinion, have attached to the theory of sharing; it means the necessity of the guardian's permission and consent of the daughter in the marriage contract. The basis of this point of view is to consider some moral dos and don'ts, which considers the condition of the father's permission for a mature virgin as a precaution (not as a condition of correctness). The main issue in this research is to examine the moral reasons of the theory of participation of the guardian's permission and the consent of the Virgin mature, emphasizing the point of view of Ayatollah Javadi Amoli. The data collection method is library and the processing method is descriptive and analytical. Based on the findings of the research, the guardian's attention to the wishes of the ward and avoiding the tyranny of the voting, Observance of the interests of the ward by the guardian, the prevention of family disintegration and the weakening of society by the guardian, the respect of the guardian by the ward, the protection of the honor and reputation of the family by the ward, and paying attention to ethnic and tribal customs by ward are the moral reasons of participation theory. The results of the research show that according to the first ruling, the virgin Rashida is independent in her marriage and the permission of the guardian is not a condition for the validity of the marriage; But according to the secondary ruling and to comply with some interests and moral corruption, the guardian's permission is necessary for the sake of caution.

Key words: the guardian, the ward, permission of the guardian, virgin mature, conditions of the marriage contract, the principle of caution, ethical reasons, moral jurisprudence.

1 . PhD in comparative interpretation, scientific cooperation of Esra Research Institute of Revelation Sciences.

2 . Level 4 student of Masoomiyah Seminary, majoring in Adaptive interpretation.

Golden rule in practice; orientational obstacles and solutions

Sayyed Hadi Sohrabi ¹

Rahim Dehghan Simakani ²

Abstract

The golden rule as a general moral law recommends that; Treat others the way you would like to be treated in the same situation. Despite the approval of this law by all human beings, it seems that there is some kind of gap between the opinion and practice of human being about this law. Part of this gap is rooted in the obstacles related to the field of human tendency, which needs to be analyzed. Therefore, the main question in this research, which carried out with a descriptive-analytical method, is that what are the main obstacles related to human inclinations and tendencies towards the realization of this law and what solutions can be provided to solve these obstacles. The research findings indicate that; Following carnal desires, weakness of will, and Matching with the congregation are the main obstacles to the human tendency to realize this law. Based on this, the mastery of reason over other dimensions of the soul, planning and practice in strengthening the will, as well as strengthening the virtue of sacrifice in the society can be considered as among the solutions for these obstacles. Therefore, it is necessary to fulfill this law by removing the mentioned obstacles based on the solutions stated in this article.

Key words: golden rule, human, society, human tendency, imagination.

1. M.A. in Islamic ethics, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Religion and Theology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Consequentialism in ethics from the perspective of Islamic teachings

Mehrdad Nadimi ¹

Jahangir Masoudi ²

Abstract

In normative ethics, according to the criterion that is presented to determine the goodness and ugliness of human voluntary actions, two general categories of theories have been formed, which are the theories of consequentialism and Deontology. Consequentialism is an approach that considers the good, bad, correctness and incorrectness of an action dependent on the results of the action. On the other hand, Deontology is a theory that does not consider only the result as a criterion of right and wrong in the evaluation of human voluntary action. Some interpretations of this theory consider the criterion of moral action and the criterion of goodness and badness of human actions in their harmony and lack of harmony with predetermined tasks. This article aims to investigate Islamic ethics in confronting these two approaches in normative ethics. The author believes that religious teachings support the consequentialist approach in ethics. For this purpose, in this research, while pointing to the ultimate goal of ethics and stating the type of relationship between moral behavior and it from the perspective of Islamic teachings, it will be shown that from the perspective of Islamic teachings, the moral theory of Islam is part of the theories of consequentialism, although with a special reading of the result and consequentialism. Which will be explained throughout the article.

Key words: ethics, consequentialism, Deontology, realism, moral act

1. PhD in Hikmat Motaallye; of Ferdowsi University; Mashhad. Iran.

2. Professor of Philosophy and Islamic Philosophy University of Ferdowsi University. Mashhad. Iran.

Abstracts

Reviewing and criticizing the semantic network of religious-ethical concepts in the Qur'an in the view of Izutsu

Sayyed Mohammad Akbarian ¹

The distinction between belief and religious concepts with moral concepts seems to be an obvious issue among Muslim thinkers; But Izutsu has faced a challenge to this problem by proposing the semantic network theory of religious and belief concepts. In this semantic network, religious and belief concepts are the same as moral concepts and are located in the same network, and sometimes they have become synonymous with each other. Ethical concepts in this network are divided into two general classes based on the fundamental conflict between disbelief and faith, and according to them, all human beings in the verses of the Qur'an, based on the division into two groups of believers and unbelievers, do not have any common moral qualities. The first criticism of this type of networking is the existence of the Muslim man as a middle ground, who has both good and bad moral virtues. Although Izutsu's point of view is proposed with the claim of exclusiveness to the inner texture of the Quran, but this claim is not compatible with his other expressions and other verses and religious traditions and it is contrary to the famous view of Islamic thinkers, which is also documented in the inner context of religious texts, including the Qur'an. According to these criticisms, his approach regarding the attribute of meekness and ignorance is also faced with many problems.

Key words: Semantic network; moral concepts; religious concepts; classification

1 . Assistant Professor at the Islamic Science and Culture Research Institute; Qom. Iran.

Contents

Reviewing and criticizing the semantic network of religious-ethical concepts in the Qur'an in the view of Izutsu	198
Sayyed Mohammad Akbarian	
Consequentialism in ethics from the perspective of Islamic teachings	197
Mehrdad Nadimi	
Jahangir Masoudi	
Golden rule in practice; orientational obstacles and solutions	196
Sayyed Hadi Sohrabi	
Rahim Dehghan Simakani	
Ethical reasons of the theory of sharing the permission of the guardian and the Consent of the virgin mature emphasizing the point of view of Ayatollah Javadi Amoli	195
Ehsan Ebrahimi	
Narjes al-Sadat Mohseni	
An introduction to formulating a model of virtuous education based on the document of fundamental transformation of education	194
Soleyman MovahediRad	
Mohammad Reza Sarmadi	
Mehran Farajollahi	
Professional ethics of Interrogator.....	193
Mahmoud Yousefvand	
Mohammad Mahdi Yousefvand	

In the name of Allah the compassionate the merciful



Revelatory Ethics

A Research quarterly Journal of Ethics

Maârij Research Center for Revelatory Sciences
Twelfth Year. No. 2, (Serial 25), winter 2023

Publisher: Maârij Research Center for Revelatory Sciences

Director: Morteza Waez Jawadi

Editor in Chief: Masoud Azarbajani

Executive Director and Specialist Secretary: Hadi Yasaqi

Editorial Board

Ahmad Deilami (Associate Professor, University of Qom)

Amir Khavas (Associate Professor, Imam Khomeini Educational Research Institute)

Hamid Parsania (Associate Professor, Baqir al-Olum University)

Ali Shirvani (Associate Professor, Research Institute of Hawzah and University)

Mohsen Jawadi (Professor, University of Qom)

Muhammad Fanaee Ashkevari (Professor, Imam Khomeini Educational Research Institute)

Muhammad Muhammad-Rezaee (Professor, University of Tehran, Farabi Campus)

Morteza Waez Jawadi (Assistant Professor, Maârij Research Center for Revelatory Sciences)

Masoud Azarbajani (Professor, Research Institute of Hawzah and University)

The quarterly Journal of Revelatory Ethics is indexed in **ISC, SID,**

Philosopher's Index, Magiran, and Noormags

Literary Editor: Ali Kochaki

Technical Affairs and Design: Mahdi Ahmadi

Address: Journals Department, 3rd floor, Esra International Foundation of Revelatory Sciences, Shahid Qoddusi St., Ammar Yasser St., Qom, Islamic Republic of Iran.

Postal Code: 37195-1351

Tel: +98-25-37189231 **Fax:** +98-25-37189231 **E-mail:** israethics@gmail.com

Website: Ethics.isramags.ir