



فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی

پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

سال چهاردهم • شماره سوم • پیاپی ۳۲ • پاییز ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

مدیر مسؤول: مرتضی واعظ جوادی

سرمدیر: مسعود آذربایجانی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیأت تحریریه:

احمد دیلمی (دانشیار دانشگاه قم)

حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه باقر العلوم (عج))

علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

محمد محمدرضایی (استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی)

مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیانی معارج)

مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

استیون پالمکنیست (محقق مستقل؛ استاد بازنشسته دانشگاه باپتیست هنگ کنگ)

هری هوبنر (استاد بازنشسته فلسفه و الهیات و مدیر ابتکارات بین ادیان، دانشگاه منونیت کانادا)

نشریه اخلاق 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 اِسرائ

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

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

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. پانوشتهای توضیحی و معادل‌های لاتین اصطلاحات خاص، در پایین صفحه و با شماره‌گذاری مستقل ذکر شود.
 ۵. ارجاعات، باید به شیوه درون‌متنی و مطابق الگوی APA 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: کتاب و مقاله (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، جلد، صفحه) مانند: (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۲۲۲)
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. محل نشر: نام ناشر.
مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار مقاله یا نشریه). عنوان مقاله. نام نشریه. شماره پیاپی (شماره دوره 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 امکان پذیر 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

بیش و گرایش فطری انسان به حسن و قبح از دیدگاه علامه جوادی آملی/ ۵

مجید ابوالقاسم زاده

موانع تربیت در بستر سوره مبارکه جمعه/ ۳۷

عبدالکریم عابدینی | علی هابطی نژاد

منشور حقوق شهروندی ایران و عهدنامه مالک اشتر امیر مؤمنان مقارنه و تطبیق/ ۶۵

حسن بوسلیکی

چالش‌های اخلاقی والدگری در عصر دیجیتال/ ۹۷

حسین رضایی | سیدمحمد حسینی سورکی

تحلیل مسأله «حد نصاب نیت در ارزش اخلاقی» بر اساس مبانی اسلامی/ ۱۳۳

حسن فرزی | مجتبی مصباح

بررسی تجارب زیسته مشاوران از ادراک اخلاقی و چالش‌های آن در حرفه مشاوره/ ۱۶۳

نقیسه حسینی بیوکی | کیومرث فرحبخش | حسین سلیمی بجستانی | معصومه اسمعیلی

المستخلصات/ ۱۹۵

201/Abstracts

بینش و گرایش فطری انسان به حسن و قبح از دیدگاه علامه جوادی آملی

مجید ابوالقاسم زاده*

چکیده

یکی از راه‌های کسب معرفت در معرفت‌شناسی عام، فطرت یا وجدان است. در معرفت‌شناسی اخلاق، درباره اینکه آیا وجدان اخلاقی وجود دارد یا نه و در صورت وجود داشتن، بینش و گرایش به حسن و قبح اخلاقی دارد یا نه و در صورت دارا بودن بینش، علمش حضوری است یا حصولی، اختلاف است. علامه جوادی آملی معتقدند فطرت انسان یا خلقت خاصی که خداوند بر اساس آن انسان را آفرید، هم از بینش و هم از گرایش برخوردار است. از آنجا که ادله و شواهد ایشان، آیاتی از قرآن کریم است که با رویکرد عقلی تبیین شده است، این مقاله با روش توصیفی تحلیلی به تبیین ادله در دو دسته آیات ناظر به بینش فطری به حسن و قبح و آیات ناظر به گرایش فطری به حسن و قبح پرداخته و حاصلش این شد که چون بینش فطری برخاسته از علم مستقیم و بی‌واسطه نفس است و نه با واسطه عقل نظری، از قبیل علم حضوری خواهد بود و نه حصولی. و از آنجا که گرایش و تحریک نفس حاصل شأن عامله نفس است - که بدان عقل عملی گویند - پس نفس از گرایش فطری نیز برخوردار است.

کلیدواژه‌ها

بینش فطری، گرایش فطری، حسن و قبح، علامه جوادی آملی.

* عضو هیئت علمی گروه اخلاق دانشگاه معارف اسلامی (maz@maaref.ac.ir) (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۷)

۱- مقدمه

۱.۱. بیان مسئله

برخی از مسائل فلسفه اخلاق از دیرباز در برخی علوم مانند فلسفه، کلام، اصول فقه و اخلاق مطرح بوده است. در این میان، مسئله حسن و قبح افعال از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و توجه غالب متفکران اسلامی را به خود جلب کرده است و به تعبیر ملاحادی سبزواری معرکه آراء شده است. (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۳۲۳) برخی تا چهارده مسئله مهم را متفرع بر بحث حسن و قبح دانسته‌اند (حلی، ۱۳۸۲، ص. ۵۶).

از سویی، یکی از مسائل مهم در معرفت‌شناسی، منابع یا راه‌های کسب معرفت است. در آثار آیت‌الله جوادی آملی، راه‌های متعددی همچون حس، تجربه، عقل و وحی برای کسب شناخت بیان شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص. ۲۹۷-۳۰۴؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ص. ۶۲ و ۵۱) بر این اساس، در معرفت‌شناسی اخلاق نیز - که زیر مجموعه فلسفه اخلاق و نمونه‌ای از معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است که صرفاً به بررسی معرفت‌های خاص علم اخلاق می‌پردازد - این سؤال مطرح است که منابع و راه‌های معرفت به احکام اخلاقی کدامند؟ اینکه هر یک از راه‌های شناخت مذکور، چه نقشی در کسب معرفت اخلاقی دارند، موضوع این مقاله نیست (ر. ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص. ۹۹-۱۴۰)؛ بلکه بحث درباره آن است که آیا فطرت، یکی از راه‌های شناخت احکام اخلاقی به‌شمار می‌رود؟ به بیان دیگر، اساساً آیا ما از فطرت یا وجدان اخلاقی برخورداریم؟ اساساً فطرت چیست؟ آیا همان وجدان است؟ آیا همان قلب است؟ آیا همان نفس است یا قوه و شأنی از قوا و شئون نفس یا امری متفاوت و مغایر با نفس؟ قلب و نفس چه ارتباطی با هم دارند؟ کار وجدان چیست؟ علم و ادراک است یا عمل و تحریک؟ به بیان دیگر، از ساحت بینشی برخوردار است یا گرایشی و یا هر دو؟ در صورت دارا بودن ساحت بینشی، معلوماتش از سنخ علم حضوری است یا حصولی؟ در صورت حصولی بودن، آیا

ادراکات فطری، بدیهی است یا نظری؟ فطرت در ساحت بینش حصولی، چه نسبتی با عقل دارد؟ آیا همان عقل عملی است؟ نسبت فطرت با عقل نظری و نسبت عقل نظری با عقل عملی چیست؟

ممکن است برخی سؤالات فوق-مانند آیا وجدان همان فطرت یا همان قلب است- مناقشه لفظی به نظر رسد اما باید توجه داشت نوع نگاه و مبنای فکری در نوع پاسخ به سؤالات فوق، تأثیر دارد و در نتیجه، ثمره‌های علمی به همراه خواهد داشت که بازگشت می‌کند به ثمرات علمی حاصل از اختلاف معانی فطرت، اختلاف در عقل نظری و عقل عملی، اختلاف در فطریات و وجدانیات، اختلاف در علم حصولی و علم حضوری، اختلاف در ساحت بینشی و گرایشی نفس و غیره.

مسئله وقتی مهم‌تر و جدی‌تر می‌شود که در بین حکمای معاصر، برخی مانند مرحوم علامه مصباح یزدی معتقد به وجدان اخلاقی نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۳، ص. ۱۲۷-۱۳۰؛ همو، ۱۳۹۸ الف، ج. ۱، ص. ۲۴۶-۲۵۲؛ همو، ۱۳۹۸ ب، ص. ۲۳۴-۲۳۶) برخی مانند شهید مطهری از یک سو، آن را همان عقل عملی می‌دانند و عقل عملی را همچون عقل نظری، مدرک اما مدرک بایدها و نبایدها قلمداد می‌کنند که به تبع آن، فطرت یا وجدان نیز حیث بینشی و ادراکی خواهد داشت؛ اعم از بینش یا علم حضوری و علم حصولی (مطهری، ۱۳۷۸، ج. ۳، ص. ۴۶۷، ۴۷۶، ۴۹۲، ۵۱۲ و ۶۱۲؛ ج. ۴، ص. ۱۱۸ و ۵۲۰؛ ج. ۶، ص. ۸۲ و ۲۶۲؛ ج. ۱۳، ص. ۷۳۷-۷۳۹؛ ج. ۱۷، ص. ۱۲۰؛ ج. ۲۰، ص. ۱۷۴؛ ج. ۲۲، ص. ۳۳-۳۴ و ۳۸۶؛ ج. ۲۶، ص. ۸۷). از سوی دیگر، برای وجدان اخلاقی علاوه بر بعد بینشی، بعد گرایشی هم قائل است (مطهری، ۱۳۷۸، ج. ۳، ص. ۴۲۷، ۴۶۸ و ۴۹۵؛ ج. ۴، ص. ۴۰؛ ج. ۱۵، ص. ۹۰۲، ۹۳۹، ۹۸۰ و ۱۰۲۰؛ ج. ۲۶، ص. ۵۵).

هرچند هر یک از سؤالات مذکور می‌تواند موضوع یک مقاله باشد و از این‌رو، پاسخ تفصیلی به هر کدام، از عهده یک مقاله خارج است اما تلاش می‌کنیم ضمن تبیین موضوع

اصلی؛ یعنی کارکرد فطرت در دو ساحت بینش و گرایش به حسن و قبح، به اجمال و غیر مستقیم به پاسخ دیگر سؤالات هم اشاره کنیم.

۲.۱. پیشینه

گرچه بحث درباره حسن و قبح افعال، در علوم مختلف به ویژه علم کلام (در مبحث عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح)، سابقه طولانی دارد و برخی از حکما و متکلمان علاوه بر عقلی بودن، ادعای بداهت نیز کرده‌اند (ابن‌نوبخت، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۴؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص. ۲۸۷؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص. ۱۰۴؛ حلی، ۱۹۸۲م، ص. ۸۲-۸۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۵۵؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۳۸۳؛ شبر، ۱۴۲۴ق، ص. ۸۴؛ لاهیجی، ۱۳۶۴، ص. ۶۰-۶۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص. ۳۴۳؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۳۲۱)، اما از نوع بداهت قضایای اخلاقی بحث چندانی ارائه نکرده‌اند. در مقابل، حکمای معاصر همچون شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۸، ج. ۳، ص. ۴۷۶؛ ج. ۴، ص. ۱۱۸، ۱۸۰ و ۵۲۰؛ ج. ۱۳، ص. ۳۳۷؛ ج. ۱۵، ص. ۴۶۰؛ ج. ۲۲، ص. ۳۳ و ۳۸۲-۳۸۶؛ ۴۷۵ و ۵۷۴؛ ج. ۲۶، ص. ۸۷) و مرحوم علامه مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص. ۹۱ و ۹۳؛ همو، ۱۳۹۱، ج. ۳، ص. ۱۲۸؛ همو، ۱۳۹۸الف، ج. ۱، ص. ۲۴۸)، از نوع بداهت به تفصیل سخن گفته‌اند (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص. ۲۳۱-۲۹۵).

و نیز هرچند مباحث مربوط به فطرت و وجدان و نیز وجدان و فطرت اخلاقی در آثار برخی حکمای معاصر مانند استاد شهید مطهری، فراوان است، اما به صورت پراکنده و در خلال آثار مختلف مطرح شده است. این پراکندگی در آثار علامه جوادی نیز مشاهده می‌شود و درباره دیدگاه ایشان نیز کار مستقلی که دقیقاً ناظر به عنوان اثر حاضر باشد، مشاهده نشده است. از این رو، نگارنده تلاش نموده است تا از مجموع آثار و اندیشه‌های آیت‌الله جوادی - که عمدتاً در آثار قرآنی و معارفی و ذیل آیات مرتبط مطرح شده و در مواردی با نگاه ابتدایی، متعارض به نظر می‌رسد - دیدگاه نهایی ایشان را درباره کارکرد فطرت یا وجدان اخلاقی به تفکیک حوزه بینشی و گرایشی استنباط نماید.

۳.۱. مفهوم‌شناسی

بر اساس عنوان مقاله به تعریف اجمالی از مفاهیم مؤثر و پرکاربرد در مقاله؛ یعنی، فطرت، بینش و گرایش، و حسن و قبح می‌پردازیم.

فطرت بر وزن «فُعَلَه» و از ماده «فَطَرَ» در لغت به معنای شکافتن (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۷، ص. ۳۵۰)، گشودن شیء و ابراز آن (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، ص. ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج. ۲، ص. ۷۸۱)، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۶۴۰) آمده است و از آنجا که آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن عدم و اظهار هستی است، یکی از معانی فطرت، آفرینش و خلقت است؛ البته آفرینشی که ابداعی و ابتدایی باشد. در قرآن کریم مشتقات کلمه «فطر» به صورت‌های گوناگون به کار رفته اما کلمه «فطرت» تنها یک بار استعمال شده است (روم، ۳۰). بنابراین، فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌ها باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ب، ص. ۲۳ - ۲۴).

نفس انسان به‌رغم یکی بودن، از شئون و ساحات متعددی برخوردار است که از جمله آنها ساحت بینشی و گرایشی است. با کمک ساحت بینشی که حاصل عقل نظری است، می‌فهمد و با استمداد از ساحت گرایشی که برخاسته از عقل عملی است، آموخته‌هایش را عملی و اجرا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ج. ۱۳، ص. ۴۴۳؛ همان، ج. ۱۴، ص. ۴۸).

حسن عدل و قبح ظلم گاهی در حکمت نظری مانند علم کلام مطرح می‌شود و گاهی در حکمت عملی مانند اخلاق، حقوق و فقه. آنچه در حکمت نظری مورد بحث قرار می‌گیرد، به موجود حقیقی و عدم آن بر می‌گردد که از حوزه اعتبار انسان بیرون است و آنچه در حکمت عملی طرح می‌شود، به موجود اعتباری و عدم آن بر می‌گردد که از حوزه حقیقت خارج است. به بیان دیگر، منظور از حسن و قبح در حکمت نظری، هماهنگی و ناهماهنگی

چیزی با نظام علی و معلولی است و مقصود از آن در حکمت عملی ملائمت و منافرت چیزی با نظام فطری انسان است. البته، حسن و قبح در حکمت عملی معانی دیگری هم دارد: کمال و نقص، استحقاق مدح و ذم و استحقاق ثواب و عقاب الهی (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج. ۸، ص. ۱۸۱؛ طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۶۰؛ قوشچی، [بی‌تا]، ص. ۳۳۸؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص. ۴۷۸؛ حلی، ۱۳۸۲، ص. ۳۰۲؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص. ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۵۴؛ لاهیجی، ۱۳۶۴، ص. ۵۹؛ ج. وادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۴۶-۵۷؛ همو، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۲۹۴-۳۰۷).

۲. بینش فطری به حسن و قبح

از میان گزاره‌هایی که طبق نظر مشهور حکما بدیهی شناخته می‌شوند - اولیات، مجربات، فطریات، حدسیات، متواترات و مشاهدات که مشتمل است بر محسوسات و وجدانیات (مظفر، ۱۴۲۶ق، ص. ۳۲۷-۳۳۷) - تنها وجدانیات و اولیات قطعاً و منطقاً بدیهی‌اند اما بقیه قضایا حقیقتاً نظری‌اند؛ خواه قریب به بدیهی باشند خواه نباشند. از این رو قضایای اخلاقی بدیهی نیز باید یکی از این دو قسم باشد. اگر از اولیات باشد، وجه صدق یا توجیه آنها به خود این قضایا برمی‌گردد. اگر ما طرفین قضیه را درست تصور کنیم و به مفاد هیئت ترکیبی قضیه هم توجه داشته باشیم، خود به خود به صدق یا کذب قضیه حکم می‌کنیم. این ویژگی خاص اولیات است و گرنه صدق هیچ قضیه دیگری به صرف نفس قضیه احراز نمی‌گردد. وجه صدق وجدانیات نیز به این خاطر است که طرفین صدق، یعنی وجود علمی (= حاکی یا مطابق) و وجود عینی (= محکمی یا مطابق) هر دو در اختیار ماست. از این رو می‌توانیم مطابقت و صدق آنها را بالوجدان بیابیم. به عبارت دیگر، این قضایا حاکی از علم حضوری است و همان چیزی را می‌گوید که ما حقیقت آن را مستقیماً با علم حضوری در خود می‌یابیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۵ق، ص. ۳۳۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۲۶۷؛ حلی، ۱۳۷۱، ص. ۳۱۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ج. ۱، ص. ۲۴۸-۲۵۲؛ همو، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۱۰۷).

آیت‌الله جوادی پس از تفکیک معانی حسن و قبح، تصدیق به حسن عدل و قبح ظلم را - به عنوان مبدأ تصدیقی بدیهی یا مبدأ المبادی تمام قضایای حکمت عملی - به دو معنای «کمال و نقص» و «سزاوار مدح و ذم» بدیهی می‌دانند اما به معنای «ثواب و عقاب اخروی»، اختلافی و نظری. به بیان دیگر، تصدیق به حسن عدل به معنای کمال اخلاقی و تصدیق به قبح ظلم به معنای نقص اخلاقی، بدیهی است؛ همچنین تصدیق به حسن عدل به معنای سزاوار مدح بودن و تصدیق به قبح ظلم به معنای سزاوار قدح و ذم بودن مطلبی است بدیهی. اما حسن و قبحی که مستلزم ثواب و عقاب اخروی است، ثبوت هر یک از آنها برای موضوع خاص خود یعنی عدل و ظلم، بدیهی نیست و مورد اختلاف است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص. ۶۳؛ همو، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۳۰۰؛ همو، ۱۳۸۷، الف، ص. ۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۷، اب، ص. ۳۳؛ همو، ۱۳۸۹، الف، ج. ۱۸، ص. ۸۹؛ همو، ۱۳۸۹، ج. ۳۲۴). ایشان از میان بدیهیات، دو قضیه مذکور را از اولیات می‌دانند که صرف تصور اجزاء قضیه، موجب تصدیق و بی‌نیازی آنها از استدلال می‌شود (همو، ۱۳۸۹، اب، ص. ۶۸؛ همو، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۳۰۶).

هرچند تقسیم معرفت به بدیهی و نظری، اختصاص به علم حصولی دارد (همو، ۱۳۸۴، الف، ص. ۲۷-۲۸) اما علم انسان به حسن و قبح، منحصر در علم حصولی نیست؛ بلکه به نحو شهودی و حضوری نیز به آنها علم دارد. بر این اساس، علم حصولی بدیهی به حسن و قبح نیز منحصر در اولیات نخواهد بود؛ زیرا می‌دانیم قضایای وجدانی یا وجدانیات حاکی از علم حضوری است؛ پس اگر انسان علم حضوری به حسن و افعال پیدا کند و برخی مصادیق آنها را بالوجدان و در درون خود بیابد، قضایای حاصله از قبیل وجدانیات خواهد بود. نتیجه آنکه بداهت حسن و قبح، منحصر در اولیات نیست و شامل وجدانیات هم می‌شود.

آیت‌الله جوادی علاوه بر حصولی دانستن علم به قضایای حسن و قبح، معتقد است انسان به علم حضوری نیز حسن و قبح برخی افعال را می‌یابد؛ همچنان که به طور فطری

و وجدانی، گرایش به آنها نیز دارد. از منظر ایشان معلومات فطریِ حضوری یا حقایق فطری - که با مفاهیم فطری فرق دارد - یعنی درجات عینی وجود مشهود و مراتب خارجی هستی معلوم، عین ذات آدمی و متن روح آگاه وی است و هر روح مجردی به اندازه تجرد خاص خویش آن حقایق عینی را بالفطره داراست و از این رهگذر مستوی الخلقه خواهد بود؛ زیرا استوای خلقتِ نفس در آگاهی وی به همین حقایق فطری است و جهل به آنها مانع مستوی الخلقه بودن آن است. از این رو، قرآن کریم بعد از بیان مستوی بودن نفس، به الهام فجور و تقوای آن اشاره کرده و می‌فرماید: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس، ۸ و ۷). این گونه از حقایق عینی، که همراه با روح خلق شده، همانند آگاهی حضوری وی از ذات خود و نیز از قبیل حقایق فطری روح است که معلوم به علم حضوری‌اند (همو، ۱۳۸۴ الف، ص. ۵۷-۵۹؛ همو، ۱۳۸۴ ب، ص. ۱۷۲-۱۷۳؛ همو، ۱۳۸۹ د، ص. ۶۷ و ۶۵؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص. ۱۳۷؛ همو، ۱۳۸۸ ب، ص. ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۶ ب، ج. ۴، ص. ۱۶۶-۱۶۷). برخلاف مفاهیم فطری که از قبیل علم حصولی است و انسان با آگاهی به آنها متولد نشده است؛ بلکه تمام مفاهیم را از خارج فراهم می‌کند. از این رو، معنای فطری بودن برخی از قضایای بدیهی آن است که نفس بعد از فهمیدن مفاهیم تصویری اشیا، بدون نیاز به دلیل آنها را تصدیق می‌کند. نه آنکه این گونه از علوم حصولی فطری و بدیهی همراه با خلقت بشر آفریده شده باشند (همو، ۱۳۸۹ ج، ص. ۱۷۴ و ۱۷۱؛ همو، ۱۳۸۴ ب، ص. ۲۰۷).

پیش از استدلال عقلی، عدم و جهل است و انسان در آغاز تولد از معلومات حصولی کاملاً بی‌بهره است: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل، ۷۸). . . نوزاد از علومی که از راه حس و تجربه حسی مانند چشم و گوش به دست می‌آیند؛ بی‌بهره و دارای پیشینه جهل است. . . و نمی‌داند که جمع نقیضان و رفع آن دو محال است، با اینکه اجتماع نقیضان روشن‌تر از بدیهی یعنی اولی

است. . . ولی از راه فطرت و دل، هیچ کس جاهل به دنیا نیامده، بلکه دارای بینش: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و نفس مُلَهُمْ: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» است. . . این راه، راه عقل و استدلال نیست، بلکه راه دل و فطرت است (همو، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۳).

ایشان در جای دیگر از علم حصولی به علم مهمان و از علم حضوری به علم صاحب‌خانه یا میزبان تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۹۷، ص. ۹۲؛ همو، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۶).

بشر گرچه در آغاز تولد از نظر علوم حوزوی و دانشگاهی تهی است و بعد آن‌ها را فراهم می‌کند: «وَاللَّهُ آخِرَ جَزَاكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا»؛ اما علم میزبان یعنی علم فطری دارد که نه در حوزه است نه در دانشگاه و خدای سبحان درباره آن می‌فرماید: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». خدا هیچ کسی را بی‌سواد و بی‌سرمایه و تهی دل خلق نمی‌کند، بلکه همه را با سرمایه می‌آفریند. . . . کودک نوزاد هیچ چیز نمی‌داند و بعد با ورود به مدرسه و حوزه یا دانشگاه علوم را فراهم می‌کند و همه این علوم مهمان‌اند و مهمان چنانکه یک روز آمده، روز دیگر می‌رود. . . . این علوم مهمان است و مهمان رفتنی است. . . اما علوم میزبان چنین نیست؛ بلکه از آغاز تولد تا پایان عمر همراه انسان هست؛ . . . فجور و تقوای هر کسی را خدای سبحان به او الهام کرده. این سرمایه صاحب‌خانه است. . . . پس ما یک مهمان داریم و یک صاحب‌خانه. آنچه از بیرون می‌آید، اعم از علوم حوزوی و دانشگاهی، علوم مهمان است و فطرت دست‌نخورده الهی ما صاحب‌خانه است (همو، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۶-۱۱۸).

از آنجا که دیدگاه آیت‌الله جوادی مبنی بر برخورداری نفس و فطرت انسانی از بینش حضوری به خوبی و بدی برخی امور، اغلب در تفسیر آیات مرتبط و البته با رویکرد عقلی و فلسفی بیان شده است، به تبیین دیدگاه ایشان در تفسیر آنها می‌پردازیم.

۱.۲. الهام به فجور و تقوا

علامه جوادی ذیل آیات ۷ و ۸ سوره شمس «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا: و

سوگند به نفس آدمی و آن کس که آن را منظم ساخته، سپس فجور و تقوا (شر و خیر) را به او الهام کرده است»، معتقدند علم فطری و حضوری - که بر اساس کالای گرانبهای الهام الهی، انفسی و از راه دل است و نه آفاقی و اکتسابی - علم میزبان و سرمایه اولی انسان است که هیچ انسانی خالی از آن نیست؛ یعنی روح هیچ کس لوح نانوخته نیست. همه انسان‌ها از اول دارای نفس ملهمه‌اند و با این سرمایه نخستین درونی آفریده شده‌اند و به مقتضای فطرت و فطنت، خیر و شر، تقوا و طغوا، و خوب و بد را تشخیص می‌دهند. مسلماً الهام در این آیه از نوع قضایا و علم حصولی نیست. برخلاف علم حصولی که آفاقی و علم مهمان است و با فکر و تعلیم و از طریق حوزه و دانشگاه کسب می‌شود و باید آنها را در قالب مفاهیم و قضایا فرا گرفت. ذهن انسان از جهت علم حصولی، لوح سفید نانوخته است که با نبودنش و یا از بین رفتنش، انسانیت انسان پابرجاست. (همو، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۱ و ۱۷۲؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ص. ۵۹؛ همو، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۴۴؛ همان، ج. ۴، ص. ۱۶۶؛ همو، ۱۳۹۶ الف، ج. ۲۰، ص. ۷۲۵؛ همو، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۴۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص. ۱۵۳؛ همو، ۱۳۸۹، ص. ۱۴۸؛ همو، ۱۳۸۸، ج. ۳، ص. ۲۵۵؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲، ص. ۳۰۸؛ همان، ج. ۶، ص. ۱۳۸؛ همو، ۱۳۸۸، ج. ۷، ص. ۴۶۲؛ همو، ۱۳۹۰، ج. ۲۵، ص. ۴۰؛ همو، ۱۳۹۴، ج. ۲۶، ص. ۵۶۳؛ همو، ۱۳۹۲، ج. ۲۸، ص. ۲۴۶).

خدای سبحان انسان را با سرمایه‌های علمی و عملی آفریده است. سرمایه‌های علمی انسان دارای دو بخش است: علم حصولی و علم حضوری؛ علم حصولی همان علم اکتسابی است که از راه اندامهای ادراکی، مانند چشم و گوش و دیگر حواس ادراکی به امامت و رهبری عقل به دست می‌آید و انسان در آغاز تولد، تنها از ابزار تحصیل آن بهره‌مند است: «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لتعلمون شيئاً» (نحل، ۷۸) ولی از نظر علم حضوری و شهودی، خداوند انسان را با سرمایه‌ای گرانبهای آفرید و آن تسویه جان آدمی و الهام فجور و تقوا به اوست: «ونفس وما سواها فألهمها فجورها و تقواها». علم حضوری نظیر علم حصولی نیست که وصفی متمایز و جداگانه برای روح انسان باشد و با فقدان آن انسانیت

انسان باقی بماند، بلکه علم حضوری در سازمان آفرینش او نقش دارد و اگر کسی سرمایه علم حضوری خویش را از دست داد، معنای صحیح انسانیت بر او صدق نمی‌کند (همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲، ص. ۳۰۸).

خدای سبحان نه تنها راه خیر و شر را تعیین و تبیین و ارائه و راه تشخیص آنها را در درون هر کسی نهادینه کرده: «و نفس و ما سواها فإلهمها فجورها و تقواها»، بلکه گرایش به تقوا و نیکی را نیز به همگان عطا کرده است: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها» (روم، ۳۰)، به طوری که همگان با اندیشه الهی، تقواشناس و با انگیزه الهی، تقواطلب آفریده شده‌اند. (همو، ۱۳۸۸ ا، ج. ۷، ص. ۴۶۲؛ همو، ۱۳۸۴ د، ص. ۳۰۵؛ همو، ۱۳۹۴ ج، ص. ۲۶، ص. ۵۳۰).

البته، آیت الله جوادی نفس ملهمه را یکی از شؤون نفس واحد انسان می‌داند و برای آن شؤون دیگری نیز قایل است: نفس مسؤله: «بل سؤلت لكم أنفسكم أمراً» (یوسف، ۱۸)، نفس اماره: «إن النفس لأمارة بالسوء» (یوسف، ۵۳)، نفس لوامه یا وجدان بیدار و ملامتگر: «و لا أقسم بالنفس اللوامة» (قیامت، ۲)، و نفس مطمئنه: «یا أيتها النفس المطمئنة، إرجعی إلى ربك راضية مرضية» (فجر، ۲۷-۲۸). (همو، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۲-۱۴۵؛ همو، ۱۳۸۸ ا، ج. ۱، ص. ۶۹-۷۳).

۲.۲. فطرت الهی انسان

آیه دیگر در این باره، آیه ۳۰ سوره روم است «... فُطِرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...»: این سرشت الهی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست». هرچند در قرآن کریم مشتقات کلمه «فطر» به صورت‌های گوناگون به کار رفته، اما کلمه فطرت تنها در آیه مذکور استعمال شده است. از منظر آیت الله جوادی، فطرتی که در قرآن به عنوان سرشت ویژه و آفرینش خاص انسان مطرح است، غیر از فطریات و امور فطری است که در منطق و فلسفه از آن بحث می‌شود. و نیز غیر از طبیعت است که در جمادات و گیاهان یافت می‌شود؛ همچنین غیر از غریزه است که در حیوانات و بعد

حیوانی انسان موجود است. این ویژگی فطرت از آن جهت است که با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است و با کشش و گرایش حضوری نسبت به خالق، آمیخته و هماهنگ است. فطرت انسانی، مطلق‌بینی علمی و مطلق‌خواهی عملی است. به بیان دیگر، «فطرت» که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت اوست، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است. صفتی نیست که با نبودنش، موصوف باقی بماند؛ بلکه با زوالش، انسانیت انسان زائل می‌شود.

به بیان دیگر، انسان موجودی متفکر و مختار است که آگاهانه کاری را انتخاب کرده سپس آن را انجام می‌دهد. چنین موجودی از گزارش‌های علمی و گرایش‌های عملی برخوردار است، یعنی گزارش‌های علمی و گرایش‌های عملی در نهاد او تعبیه شده و از بیرون بر او تحمیل نشده است و قابل زوال هم نیست. پس انسان حقیقتی است که در مقام علم و عمل با فطرت زندگی می‌کند. با توجه به این موارد، ویژگی‌های فطرت عبارت است از:

- ۱- معرفت و آگاهی و بینش فطری و نیز گرایش‌های عملی انسان تحمیلی نیست، بلکه در نهاد او تعبیه شده است نه مانند علم حصولی که از بیرون آمده باشد.
- ۲- با فشار و تحمیل نمی‌توان آن را زایل کرد، لذا تغییرپذیر نخواهد بود. و به عبارت دیگر: ثابت و پایدار است، گرچه ممکن است تضعیف شود.
- ۳- فراگیر و همگانی است. چون حقیقت هر انسانی با این واقعیت سرشته شده است.
- ۴- چون بینش و گرایش انسان متوجه هستی محض و کمال مطلق است، از ارزش حقیقی برخوردار بوده و ملاک تعالی او است. و از این رهگذر، تفاوت بین انسان و سایر جانداران باز شناخته می‌شود. (همو، ۱۳۸۴، ص. ۲۴-۲۷).

علامه جوادی برای توضیح بیشتر، راه فطرت را با راه‌های دیگر همچون عقل و وحی

مقایسه می‌کند. از نظر ایشان، خاستگاه علم یا بیرونی است که از راه حواس به عقل می‌رسد؛ یا درونی است که با فطرت یا مشاهده قلبی همراه است: «فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا». علوم می‌که از درون انسان می‌تراود، فطری است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...». پس فطرت غیر از عقل و آن دو غیر از وحی است. عقل نیرویی است که درباره فطرت و وحی اظهار نظر می‌کند. هر انسانی که فطرتش را دفن نکرده، آگاه به فجور و تقوای خویش است (شمس، ۸۷). در سوره روم نیز می‌فرماید دین فطری انسانهاست و فطرت آدمی نیز تغییرناپذیر است. عقل در مقام عمل بعد از احراز حسن و قبح در هیچ امری ساکت و بی‌نظر نیست. او به انسان می‌گوید چیزی را که تکویناً بر اثر الهام الهی خوب می‌دانی، انجام بده و چیزی را که به استناد الهام الهی بد می‌دانی، ترک کن و اگر حکم چیزی را نمی‌دانی، از وحی استمداد کن (همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲، ص. ۵۴۹-۵۵۰؛ همان، ج. ۲۲، ص. ۳۵۰).

منشأ خاطرات قلبی، گاهی القائنات شیطانی است و زمانی القائنات رحمانی و به وسیله فرشتگان. راه تشخیص خاطرات رحمانی از شیطانی، درون انسان تعبیه شده است: «فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا». خطوط کلی «فجور» و «تقوا» میزان الهی است در نهاد و نهمان انسان: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» و انسان، هم با ترازوی درونی (فطرت انسانی) و هم با ترازوی بیرونی (وحی)، راهنمایی شده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵). براهین عقلی نیز برای تشخیص مغالطه‌هایی است که در استدلال پیش می‌آید (همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۱۴، ص. ۲۱۳).

از همین رو، باید گفت کودک نوزاد در بخش علم حصولی فطریات (به اصطلاح منطقی) حتی اجتماع نقیضین را نمی‌داند «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً»؛ سپس از راه گوش و چشم و دل چیزهای دیگر را می‌فهمد: «جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» ولی از راه فطرت و دل، هیچ کس جاهل به دنیا نیامده، بلکه دارای بینش:

«فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و نفس مُلَمَّهَم: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» است (همو، ۱۳۹۲، ج. ۳۱، ص. ۱۲۲-۱۲۳).

به نظر می‌رسد فطرت در آیه مورد بحث همچون الهام در آیه قبل، اعم از بینش و گرایش است و از حیث بینشی‌اش، اگر نگوییم همان علم حضوری است، اما از باب وجدانیات یا قضایای وجدانی، شناخت‌های حضوری را نیز شامل می‌شود. البته، چنانکه در مبحث بعدی اشاره خواهیم کرد، برخی عبارات علامه جوادی دلالت بر انحصار آیه فطرت در گرایش فطری دارد.

۳.۲. هدایت انسان

آیات متعددی دلالت بر هدایت انسان دارد که از جمله آنها عبارت است از: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ...»: ما راه را به او نشان دادیم (انسان، ۳) و «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»: و او را به راه خیر و شر هدایت کردیم (بلد، ۱۰). در اینکه هدایت چند قسم است و هدایت در این آیات از نوع ارائه طریق است یا رساندن به مطلوب؛ و یا تشریحی است یا تکوینی است، اندکی میان علما و مفسران اختلاف است (همو، ۱۳۸۵، ص. ۴۰-۶۲ و ۱۶۸-۱۶۹؛ همو، ۱۳۸۳، ص. ۴۶۶-۴۶۸).

«نجدین» در روایات و به تبع آن، اکثر تفاسیر به راه خیر و راه شر تفسیر شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۶۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۴۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج. ۶، ص. ۳۵۳؛ قمی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۴۲۲) اینکه خداوند از سه راه وجدان (الهامات فطری)، عقل (ادراکات عقلی) و وحی (ارسال رسل و انزال کتب) انسان را به خیر و شر هدایت می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۳۵-۸۳۸).

آیت‌الله جوادی ضمن تقسیم هدایت الهی به هدایت ابتدایی و عام در مقابل هدایت پاداشی یا خاص (که آنرا ایصال به مطلوب یا هدایت تسدید و تأییدی هم می‌نامد)، و تقسیم هدایت ابتدایی به تشریحی (یا ارائه طریق) و تکوینی، آیات مورد بحث را در برخی آثار از قسم اول؛ یعنی ابتدایی تشریحی دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ق، ج. ۲، ص. ۵۱۶، ۱۳۹۴؛ همو،

۱۳۹۴، ج. ۳۶، ص. ۴۷۹؛ همو، ۱۳۹۵، ج. ۳۹، ص. ۲۰۴؛ همو، ۱۳۹۶، ج. ۴۲، ص. ۱۱۵؛ ۱۳۸۴، ص. ۴۷-۴۹) که در این صورت، به دلیل فطری و تکوینی نبودن مشمول بحث ما واقع نمی‌شود. اما از آنجا که در آثار دیگر، هدایت مزبور را ذیل مطلق هدایت ابتدایی (همو، ۱۳۸۹، الف، ج. ۲۲، ص. ۱۹۰) یا هدایت ابتدایی تکوینی آورده است (همو، ۱۳۸۸، او، ج. ۷، ص. ۴۴۳؛ همو، ۱۳۹۴، ج. ۲۶، ص. ۵۲۰ و ۵۷۴؛ همو، ۱۳۹۱، ج. ۲۷، ص. ۳۶۲ و ۴۷۳؛ همو، ۱۳۹۴، ج. ۳۷، ص. ۱۶۷؛ همو، ۱۳۹۵، ج. ۳۹، ص. ۲۳۵)، محل بحث واقع می‌شود و از این عبارات برمی‌آید که مراد هدایت فطری و تکوینی در ساحت بینشی است که آگاه به خیر و شر است و آنها را از هم تشخیص می‌دهد.

حقیقت آدمی همان جان و نفس اوست. . . خدای سبحان نفس انسان را با سرمایه شناخت فجور و تقوا آفرید: «فألهمها فجورها وتقواها» و او را به هر دو «نجد» و طریق خیر و شر آشنا کرد: «وهديناه النجدين»، «إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً» (همو، تسنيم، ۱۳۸۹، الف، ج. ۲، ص. ۲۸۸).

خدای سبحان به انسان هم راه راست، هم کجراهه را - که راه شیطان و جنود اوست و عده‌ای بدان راه می‌روند - نشان داد: «و هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»؛ یعنی ما راه حق و باطل، صدق و کذب، خیر و شر، همه را به انسان نمایانديم (همو، ۱۳۹۶، ج. ۴۵، ص. ۴۷۸).

قرآن از طرفی می‌فرماید: «وهديناه النجدين» ما راه حق و باطل و خیر و شر و بهشت و دوزخ را به او نشان دادیم؛ و از طرفی فرمود: «إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً» ما به حقیقت، راه حق و باطل را به انسان نمودیم، حال خواهد هدایت پذیرد و شکر این نعمت را بگوید، یا نپذیرد و آن را کفران کند (همو، ۱۳۸۴، ص. ۱۹۱).

بر این اساس، هدایت در آیات هدایت همچون الهام در آیات الهام، از سنخ بینش است که خداوند سبحان در نهاد انسان‌ها قرار داده و آنها را با تشخیص فطری خیر و شر هدایت نموده است. در این صورت، آیت‌الله جوادی با استنادش هم‌نظر خواهد بود. علامه طباطبایی ضمن تقسیم هدایت به فطری و کلامی، هدایت به خیر و شر را در این آیه از نوع هدایت

فطری و لازمه خلقت بشر دانسته و همچون دو آیه قبل، از سنخ بیش و از راه الهام قلمداد نموده است. بنابراین، از منظر علامه هدایت دو قسم است: قسم اول هدایت فطری [یا تکوینی] است که خداوند بشر را به نوعی خلقت آفریده و هستی‌اش را به الهامی مجهز کرده که با آن الهام اعتقاد حق و عمل صالح را تشخیص می‌دهد، همچنان‌که در جای دیگر فرمود: «و نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس، ۷-۸) و از این آیه وسیع‌تر و عمومی‌تر آیه ۳۰ سوره روم است که فطرت خدای را حاکم بر تمامی خلایق می‌داند نه فقط بر انسان. قسم دوم هدایت کلامی و زبانی [یا تشریحی] است که خداوند از طریق دعوت و با ارسال رسل، انزال کتب و تشریح شرایع انجام می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۲۰، ص. ۱۲۳).

ما راه خیر و شر را با الهامی از خود به او تعلیم دادیم، در نتیجه او به خودی خود و به الهام ما خیر و شر را تشخیص می‌دهد، پس آیه مورد بحث در معنای آیه «و نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس ۷-۸) است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۲۰، ص. ۲۹۲).

برای وجه جمع دو دیدگاه آیت‌الله جوادی (که هدایت را در دو آیه مورد بحث، هم تکوینی گرفته و هم تشریحی) می‌توان گفت انسان‌ها تکویناً در انتخاب راه و شریعت آزاداند، هرچند تشریحاً مأمور به انتخاب راه تقویناً؛ یعنی تکویناً هر فردی هر راهی را خواست برمی‌گزیند: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»، «وهدیناهُ النجدين» ولی تشریحاً انتخاب راه حق، پاداش و اختیار راه باطل، کیفر دارد. به بیان دیگر، هرچند امر و ترغیب و تبشیر به ایمان، و نهی و تحذیر و انذار از کفر و شرک در آیات متعدد، همگی در محدوده تشریح و عرصه اراده انسان‌اند؛ ولی خدا از نظر تکوین می‌خواهد که انسان مختار باشد و ایمان و کفر را خود برگزیند، چون خدا راه خیر و شر و شکر و کفر را به او نمایانده است: «هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»؛ «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» تا هر کس خواست ایمان آورد یا کافر شود: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف، ۲۹) (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۷، ص. ۴۶۳؛ همو، ۱۳۹۴، ج. ۲۶، ص. ۵۷۴ و ۵۷۵؛ همو، ۱۳۹۵، ج. ۳۹، ص. ۲۳۵).

از همین رو، آیت‌الله جوادی اراده الهی را به تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کنند، اراده تکوینی خداوند که به فعل خودش تعلق می‌گیرد، یا در قلمرو تکوین است یا در قلمرو تشریح که از آن به «اراده تشریح» تعبیر می‌کنند و متفاوت است با «اراده تشریحی» که متعلقش فعل انسان است (همو، ۱۳۹۴، ج. ۳۷، ص. ۳۶۱؛ همو، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۰).

۳. گرایش فطری به حسن و قبح

برای فهم دقیق‌تر کارکرد گرایشی فطرت، لازم است مراد علامه جوادی از عقل عملی و ارتباطش را با فطرت مشخص نماییم. ایشان برخلاف نظر مشهور معتقدند ادراک‌کننده تمام مسائل حکمت نظری و حکمت عملی همان عقل نظری است که هم بود و نبود را ادراک می‌نماید و هم باید و نباید را می‌فهمد و اما عقل عملی تنها عهده‌دار تحقق بخشیدن مسائل حکمت عملی است و هرگز عهده‌دار ادراک نخواهد بود. عقل نظری و عقل عملی دو نیرو از نیروهای انسانی است و حکمت نظری و عملی دو رشته از علوم و مسائل انسان است. کار عقل نظری صرفاً ادراک است و هیچ مولویت و آمریت و ولایتی ندارد و کار عقل عملی صرفاً تحریک، سیاست، تدبیر و فرماندهی امور است. عقل نظری چونان قوه مقننه و عقل عملی بسان قوه مجریه است؛ در حقیقت، امام اصلی، عقل نظری است چون عقل عملی از عقل نظری فرمان می‌گیرد؛ عقل نظری فتوا می‌دهد که خوب و بد کدام است. جهتی که در اثر آن از مافوق، فیض را دریافت می‌دارد، عقل نظری است و جهتی که فیض‌های یافته را در مادون پیاده می‌کند، عقل عملی است. هرگونه تحقیق علمی درباره بود و نبود اشیا و باید و نباید احکام، در حوزه عقل نظری است؛ یعنی متولی حکمت نظری و حکمت عملی، عقل نظری اندیشه‌مدار است ولی هرگونه تحقق عملی، باور قلبی، اعتقاد، اتصاف خلقی و مانند آن، در قلمرو عقل عملی است؛ یعنی متولی آن، عقل عملی انگیزه‌محور است. انسان با عقل نظری، صاحب اندیشه و جزم می‌شود اما با عقل عملی، صاحب انگیزه و

عزم. علم صحیح، بهره عقل اندیشور است و عمل صالح، نصیب عقل انگیزه‌دار؛ به بیان دیگر، عقل نظری عهده‌دار علم صادق است و عقل عملی مسئول عمل صحیح. عقل نظری در صدد دانش حصولی است و عقل عملی در تلاش برای بینش حضوری است؛ یکی می‌خواهد به ره‌آورد ذهنی بسنده کند و دیگری می‌خروشد تا از علم به عین آید. چه فرق‌های وافر بین مفاهیم حصولی صاحب‌نظران و مشاهد حضوری صاحب‌بصران است. از این‌رو، عرفان عملی، شهودی است نه حصولی، عینی است نه ذهنی، در منطقه انگیزه عملی است نه در قلمرو اندیشه حصولی. به بیان دیگر، عرفان در ساحت عزم، اراده، نیت، محبت، اخلاص و نظایر آن است که هیچ‌کدام از صنف دانش نیستند، بلکه همگی از سنخ گرایش و منتهی به بینش شهودی‌اند و مسئول همه اینها عقل عملی است که خدای سبحان با آن عبادت می‌شود و انسان به بهشت برین می‌رسد «ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۱).

آیت‌الله جوادی با اشاره به نظر مشهور و اکثر حکما - مبنی بر آنکه عقل عملی نیز مدرک است اما مدرک باید و نبایدها و اموری که تابع اراده و اختیار انسان است - نظر برخی بزرگان حکمت را که مدرک باید و نبایدها، عقل نظری است، راجح و اصوب می‌داند (جوادی آملی؛ ۱۳۸۷ الف، ص. ۱۴۹ و ۱۴۸؛ همو، ۱۳۸۴ ب، ص. ۲۹؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ص. ۳۳ و ۴۴؛ همو، ۱۳۸۹ ب، ص. ۴۵؛ همو، ۱۳۸۶ ب، ج. ۴، ص. ۲۹۲؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲، ص. ۲۸۰؛ همو، ۱۳۸۷ د، ج. ۱۱، ص. ۵۲۶؛ همان، ج. ۱۲، ص. ۴۴۰؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲۰، ص. ۴۱۴؛ همو، ۱۳۹۳ ج، ص. ۳۲؛ همو، ۱۳۹۴ ج، ص. ۳۷؛ همو، ۱۱۱؛ همو، ۱۳۷۶، ص. ۱۵، ۳۷ و ۷۶؛ همو، ۱۳۸۲ ج، ص. ۹۱-۹۷؛ همو، ۱۳۸۸ ا، ص. ۵۳۲؛ همو، ۱۳۸۶ د، ج. ۱، ص. ۱۲۲، ۱۲۸ و ۱۵۳؛ همو، ۱۳۹۶ الف، ج. ۲۰، ص. ۷۱۴؛ همو، ۱۳۸۶ ج، ص. ۱۸۸، ۱۹۸ و ۲۳۷؛ همو، ۱۳۸۷ ج، ص. ۱۲۷، ۱۶۱ و ۲۴۷؛ همو، ۱۳۸۴ ج، ص. ۷۶). مطابق دیدگاه مشهور، حکمت عملی حاصل عقل نظری است اما طبق دیدگاه آیت‌الله جوادی، حکمت عملی نیز همچون حکمت نظری حاصل عقل نظری است (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۵-۱۲۷).

آیت‌الله جوادی بر این اساس که گرایش و تحریک و عمل، حاصل عقل عملی است، درباره گرایش فطری انسان به حسن برخی امور مانند عدالت و بی‌میلی برخی امور مانند ظلم، بر این باورند عدل از اموری است که نهاد انسان به طرف آن گرایش دارد و ظلم از اموری که نهان انسان از آن گریزان است؛ زیرا عدل هم با ساختار درونی انسان هماهنگ است و هم با هدف بیرونی انسان سازگار؛ برخلاف ظلم که هم تحمیلی بر ساختار درونی انسان است و هم با هدف بیرونی وی ناسازگار؛ چنان که سمّ و غذای مسموم هم با جهاز هاضمه انسان ناسازگار است و هم با هدف آفرینش وی مخالف است، لذا موجب هلاکت یا رنج او می‌گردد. این که گفته‌اند: باید و نبایدهای اخلاقی و حقوقی و فقهی، فطری‌اند، ملاک فطری بودن آنها در انسان به این است که با شهوت و غضب و عقل او هماهنگ باشد و در جایی که محور اراده و تصمیم و عزم و اخلاص است، تعادل آنها را حفظ کرده و رسیدن به هدف را برای او تسهیل کند (همو، ۱۳۸۴، ب، ص. ۳۱-۳۲؛ همو، ۱۳۸۸، ج، ص. ۲۸۱).

۱.۳. تحبیب ایمان و تکریمه کفر

آیه دیگر که دلالت بر گرایش فطری انسان به خیر و شر دارد، آیه ۷ سوره حجرات است: «... وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِضْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ: ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل‌های تان زینت بخشیده و کفر و فسق و گناه را منفورتان قرار داده، کسانی که دارای این صفاتند، هدایت‌یافتگانند.» مطابق این آیه، آیت‌الله جوادی آملی بر این باورند تویی و تبری، گویای پیوندی دینی و الهی برای حفظ و تقویت عواطف ایمانی است که روحیه الفت و رغبت و محبت را نسبت به دوستان خدا در انسان ایجاد نموده و نفرت و عداوت نسبت به دشمنان الهی را تقویت می‌کند. این دو ویژگی را خداوند در خلقت و سرشت انسان‌ها نهفته است. خدا ایمان را دوست‌داشتنی گردانید و آن را در دل‌ها بیاراست و کفر و پلیدی و سرکشی را

ناخوشایند ساخت. پس، اصل نیروهای حب و بغض و تولی و تبری، ماهیت فطری دارند و خدا آن دو را در سرشت و جبلت انسان‌ها نهاده است (همو، ۱۳۸۶هـ.ج. ۱۰، ص. ۳۳۸).

علامه این آیه را که بر گرایش فطری دلالت دارد، با آیات الهام و فطرت - که حاکی از بینش فطری است - مقایسه می‌کنند. چنان‌که اشاره شد، استوای خلقت روح، به الهام تقوا و فجور است که از ناحیه خداوند انجام می‌شود. هرچند الهام، دانشی شهودی و حضوری است که قبل از تعلیم و تعلم در جان آدمی جوانه می‌زند و شک و تردید نیز در آن راه پیدا نمی‌کند، اما علم شهودی جدای از باور و ایمان نیست، به همین دلیل علم به فجور و تقوا همراه با گرایش به خیر و انزجار از شر در درون انسان نهاده شده است که آیه تحبیب ایمان و تکریم کفر بر آن دلالت دارد. از همین رو، خداوند متعال محبت ایمان را در دل‌های ما قرار داده و آن را زیور قلب‌مان ساخته و کفر و فسق و عصیان را مکروه ما قرار داد، به گونه‌ای که فطرتاً میل به گناه نداریم (همو، ۱۳۸۶الف، ص. ۳۹۷).

خدا در مقام تکوین، هم حدوداً جهان را نیکو آفرید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده، ۷) و هم بقائاً همگان را با فطرت آگاه آفرید؛ یعنی هیچ کس را جاهل خلق نکرد و بر اساس «و نَفْسٍ و مَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» علم و بینش، این سرمایه اصلی را به او داد که در سعادت و شقاوت بشر سهم تعیین کننده دارد و از جهت گرایش و خواستن هم ایمان را در نهان انسان، گوشواره زینت گوشه فطرت نهاد: «حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ» و آیه «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» نیز مؤید است که فطرت انسان، نه تنها خطوط کلی دین را می‌شناسد، خواهان دین هم هست، پس خدا هم فطرت را آگاه آفرید و هم آن را به گرایش زیباپسندی زینت کرد - مانند ایمان که زیباست و جان انسان او را می‌پسندد - و از بدی‌ها مانند کفر و فسوق و عصیان نیز منزجر ساخت: «وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ» (همو، ۱۳۹۴، ج. ۲۶، ص. ۵۳۰).

علامه جوادی در موارد متعددی به تغایر حیث بینشی و گرایشی اشاره می‌کند و با اینکه در جهت تکوینی و فطری بودن، آن دو را مشترک می‌داند، اما تفاوت‌های این دو ساحت فطری انسان را با تعابیر متنوع بیان می‌کنند:

بارزترین نمود تمایل به کمال و مشهورترین نماد تنفر از نقص، همان گرایش فطری انسان به توحید و گریز فطری او از شرک است. خدای سبحان ایمان را محبوب انسان کرده و آن را در دل او زینت داده است: «لَکِنَّ اللّٰهَ حَبَبَ الْاِيْمَانِ وَزَيَّنَّهٗ فِیْ قُلُوْبِكُمْ» ایمان به خداوند، نه تنها تکلیف و تحمیل نیست، بلکه تحبیب است. محبت، کشش درونی بین محب و محبوب است؛ یعنی خداوند تکویناً انسان را دوستدار فضایل و معارف آفریده است و او به معارف اعتقادی، بینش شهودی و نیز به فضایل اخلاقی گرایش دارد و آنها را می‌پذیرد. ذات اقدس الهی که سازنده و نوازنده این دستگاه است، انسان را هم عالم: «فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» و هم عاشق کرده است: «حَبَّبَ الْاِيْمَانَ وَزَيَّنَّهٗ فِیْ قُلُوْبِكُمْ وَكَرَّهَ الْاِيْمَانَ الْکُفْرَ وَالْفُسُوْقَ وَالْعِصْيَانَ». بد و خوب را به او فهمانده است تا در بخش اندیشه صاحب فکر باشد. در بخش انگیزه نیز برای او محبوب گذارده و دل او را با محبوبش پیوند داده و قلب و جان وی را به زینت ایمان و توحید زینت کرده است (همو، ۱۳۸۹ج، ص. ۱۷۹-۱۸۰).

ایشان در جای دیگر با استفاده از آیه مورد بحث، به تبیین فطرت از راه محبت می‌پردازند؛ یعنی با محبت می‌توان به جهان‌بینی فطری دست یافت. مطابق نظر ایشان، محبت به خدا و دین او راهی برای تبیین فطرت است؛ زیرا در طرز تفکر فلسفی و مسائل عقلی محض هرگز محبت حدوسط قرار نمی‌گیرد؛ محبت از شئون عقل عملی است و در اسلوب منطقی که از شئون عقل نظری است، نمی‌گنجد. به بیان دیگر، برهانی که حدوسطش محبت باشد، در هیچ یک از مسائل عقل نظری جا ندارد. محبت، مانند اراده، عزم، تصمیم، کراهت، انزجار و تبری، از خواسته‌ها و سنت‌های عقل عملی است. اما جهان‌بینی و حکمت نظری مستقیماً با

اندیشه‌های عقل نظری در ارتباط است؛ لذا با حدوسط قرار دادن محبت نمی‌توان آن را مبرهن ساخت و به اثبات یا نفی آن پرداخت (همو، ۱۳۸۴، ص. ۲۲۹-۲۳۰).

حاصل آنکه انسان در کنار بینش فطری، از گرایش فطری نیز همراه است. چنانکه گفتیم، هر چند انسان همراه آفرینش خود چیزی از علوم حصولی ندارد، اما قرآن برای روح آدمی علم حضوری قایل است، این علم فطری او بوده و نیازی به کسب ندارد؛ زیرا انسان روحی مجرد دارد که نزد خود او حاضر است. پس هم خود را همواره مشاهده می‌کند و هم آنچه که سعادت و شقاوت او را می‌سازد، بالذات درک می‌کند. مطابق «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» خدا نفس انسان را با فجور و تقوا ملهم ساخت و آگاه به حسن و قبح فطری خلق کرد. در واقع تسویه جان آدمی به همین الهام او و آگاهی از مایه سعادت و شقاوت اوست. به طوری که از هنگام ولادت از صلاح و فلاح فطری خود با علم حضوری آگاه است و می‌داند که چه می‌خواهد و به چه سمت باید برود. بهترین تقوای روح، توحید و بدترین فجور نفس، شرک به خدای سبحان است که هر دو مشهود فطری و معلوم حضوری نفس است. پس قرآن کریم، انسان را موجودی آگاه، و روح او را مستوی الخلقه می‌داند و استوای خلقت او در بینش علمی و گرایش عملی به توحید و آثار نیک آن و گریز از شرک و لوازم شوم آن است. آیه «. . . حَبِّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ. . .» شاهد گویایی است بر اینکه گرایش انسان به توحید و گریز وی از شرک، فطری اوست. طبق این آیه، ایمان به خداوند نه تنها تکلیف و تحمیل نیست، بلکه تحیب است. انسان بالفطرة محب حقیقت است و خداوند ایمان را محبوب انسان معرفی کرده و آن را زینت دل قرار داد (همان، ص. ۲۶۶-۲۶۹).

۲.۳. ایحاء به انجام کارهای خیر

آیت‌الله جوادی ایحاء به انجام کارهای خیر را در آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ: و انجام کارهای را به آنها وحی کردیم» (انبیاء، ۷۳)، عملی و گرایشی می‌داند. طبق نظر ایشان، وحی یا

از قبیل حکم است و یا از قبیل فعل؛ به بیان دیگر، یا علمی است یا عملی. در اولی، خداوند مطلبی علمی را به کسی انتقال می‌دهد و او را صاحب جزم و حیانی علمی می‌کند اما در دومی، مطلبی ارادی و عملی را به کسی منتقل می‌کند و او را صاحب عزم و حیانی عملی می‌کند؛ یعنی با القای ربانی و الهام الهی، اراده و عزم و حرکت درونی در انسان پدید می‌آید که از سنخ مفاهیم ذهنی و علم حصولی نیست (هرچند علم به این اراده‌ها و عزم‌ها، حضوری است). ایحاء یا وحی کردن در آیه مزبور از نوع دوم؛ یعنی گرایشی و عملی است (همو، ۱۳۸۴هـ.، ص. ۵۵؛ همو، ۱۳۸۸و، ج. ۷، ص. ۱۴۲-۱۴۳؛ همو، ۱۳۹۲، ج. ۲۹، ص. ۶۵۳؛ همو، ۱۳۹۳، ج. ۳۳، ص. ۱۲۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جمع‌بندی

در پایان، نظرات آیت‌الله جوادی را درباره بینش و گرایش فطری به حسن و قبح بر اساس آیات ذکر شده، می‌توان به این صورت جمع‌بندی کرد که پیام فطرت که شهودی و حضوری است، در سطح بینش‌ها و گرایش‌ها و در افق ابعاد نظری و عملی انسان، به صورت اولیات عقل نظری و عملی و به صورت جزم‌ها و عزم‌ها به سوی خیر استمرار می‌یابد و انسانی که از آگاهی فطری و هدایت‌های آن بهره می‌برد، با شناخت فجور و تقوا بر سر دو راهی اختیار قرار می‌گیرد: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» و انسانی که با فطرت راه را می‌شناسد، یا شاکر است یا کفور: «أَنَا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا».

از ویژگی‌های شناخت فطری آن است که وقتی دهن می‌شود، از بین نمی‌رود و پیام خود را مدت‌ها در مراتب پایین وجود انسان در سطح نظر و عمل آشکار می‌سازد و از آن پس نیز همچنان به شکل دینه‌ای در متن وجود انسان، حاضر و باقی می‌ماند.

یکی از بینش‌های فطری انسان، علم به فجور و تقوا است که در فطرت و نوع آفرینش انسان حضور دارد و آفرینش خداوند بر آن مستقر است و این آگاهی به‌همراه دیگر

شناخت‌های فطری مانند شناخت فطری انسان و شناخت ربوبیت خاص الهی، گوهر و حقیقت دین حنیف را تشکیل می‌دهد که انسان باید روی خود را به سوی آن کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا». انسان چون در متن آفرینش خود از این آگاهی‌ها بهره دارد، همراه با وصف «مستوی الخلقه بودن»، مورد سوگند خدا قرار گرفته است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا». استوای خلقت نفس، نظیر استوای خلقت بدن نیست تا با کم یا افزوده شدن یک انگشت، کم و زیاد شود. نفس چون «مستوی الخلقه» است، از جهت نظر و عمل، از الهامات الهی به فجور و تقوا نیز برخوردار است: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا».

معرفت حضوری انسان به خدا و میثاق فطری او از نوع دانش حصولی (بدیهی یا نظری) نیست تا نظیر «کل بزرگ‌تر از جزء است»، در دسترس ذهن همگان باشد، بلکه گنجینه‌ای همراه است که با دسیسه و گناه آلوده می‌شود و با تزکیه و اطاعت از دستورهای الهی، پاک و شفاف می‌ماند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»؛ هر کس آن را تزکیه کند، رستگار است و هر کس آن را بیالاید، گرفتار می‌شود (همو، ۱۳۸۹ج، ص. ۱۱۲-۱۱۳).

در مقام گرایش نیز انسان گرایش فطری و توحیدی به اخلاق فاضله دارد. هرچند انسان در انتخاب راه، آزاد و مختار است و هیچ تحمیلی بر او نیست: «وهديناه النجدين» و «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» اما با بینش و گرایش توحیدی آفریده شده و در نتیجه، عشق به خداوند و اوصاف کمال خدا و شوق به اخلاق الهی و تخلُّق به آن، در جانش تعبیه و ذخیره شده است. اگر این بینش را از انسان بگیرند و بینش غیر توحیدی و گرایش غیر الهی را به او بدهند، تحمیلی بر فطرت و خیانتی بر اوست.

انسان از نظر علوم حصولی، ناآگاه به دنیا آمده است: «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً» و باید از راه حس و تجربه، تعقل و غیره آن را یاد بگیرد؛ ولی بینش توحیدی در جان او تعبیه شده است: «فطرت الله التي فطر الناس عليها» و این نوع خاصی از خلقت؛

یعنی همان گرایش به توحید است. پس اگر گرایش به توحید در جان انسان ذخیره شده باشد، اعتقاد به توحید و شرک، نسبت به فکر او یکسان نیست و چنین علمی، علم حضوری و شهودی است؛ نه علم حصولی و مدرسه‌ای، پس او معبود و ربّ خود را به اندازه هستی خود شهوداً می‌یابد و کمال، جمال و اخلاق او را هم شهوداً می‌یابد و شهوداً گرایش به اخلاق فاضله پیدا می‌کند. پس در درون جان هر کسی، هم بینش به حق و هم گرایش به حق هست. بر این اساس، آیه ۱۷۲ سوره اعراف «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» اختصاص به عالم ذر ندارد؛ بلکه آن نشئه اکنون نیز وجود دارد. خداوند در این آیه می‌فرماید: به یاد آن صحنه باش که خدا از همگان پیمان گرفت و شما به ربوبیت او اعتراف داشتید و به عبودیت خود هم معتقد بودید. این ربوبیت و عبودیت، تنها در جنبه بینش نیست؛ بلکه در جنبه گرایش هم هست. پس گرایش به عبودیت خود و ربوبیت حق در جان همه انسانها ذخیره شده و یکی از اهداف برجسته انبیا علیهم‌السلام این است که آنان آمدند تا عقول دینیه را شکوفا سازند و تحول و انقلابی در انسان‌ها ایجاد کنند: «وَيُثِرُوا لَهُمُ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱). آثاره و شکوفا ساختن دفائن عقول ناظر به هر دو بخش است؛ یعنی هم مسئله تفکر و هم مسئله گرایش، هم عقل عملی: «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» و هم عقل نظری را شامل می‌شود. پس تعلیمات دینی، تحصیل فضایل اخلاقی و تهذیب روح، همگون با فطرت است نه تحمیل بر فطرت؛ چون فضیلت با ذائقه روح، سازگار و رذیلت برای آن تلخ است.

خلاصه آنکه اولاً: بینش توحیدی که مبدأ پیدایش همه فضایل اخلاقی است، در جان انسان ذخیره شده است؛ ثانیاً: گرایش به جمال و جلال حق و تخلّق به اخلاق الهی در جان هر کسی تعبیه شده است؛ ثالثاً: وحی و شریعت آمده تا این گرایش‌ها و بینش‌ها را شکوفا

ناگفته نماند آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیات ذیل نیز به هر دو کارکرد بینشی و گرایش فطرت اشاره نمودند که چون تفصیل دیدگاه‌های ایشان در تفسیر آیات ذکر شده بیان گردید و نیز به جهت رعایت حجم مقاله، از بیان آنها صرف‌نظر می‌گردد:

«فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ» (انبیاء، ۶۴)، «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت، ۲)، «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلِيٌّ نَفْسِهِ بِصِيرَةٍ» (قیامت، ۱۴)، «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف، ۵۳)، «نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ» (نازعات، ۴۰)، «الَّذِي يُوسِّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (ناس، ۵) (همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲، ص. ۴۰۲؛ همو، ۱۳۸۷ د، ج. ۱۲، ص. ۲۵۰؛ همو، ۱۳۸۹ ا، ج. ص. ۱۷۶؛ همو، ۱۳۸۷ ج، ص. ۵۸-۵۹).

نتیجه‌گیری

از مجموع دیدگاه‌های علامه جوادی آملی درباره آگاهی و گرایش فطرت به حسن و قبح نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. حقیقت انسان به بُعد مجردی‌اش یعنی نفس است که شؤون مختلفی دارد. هم از درک و بینش برخوردار است و هم از میل و گرایش.
۲. علم و بینش نفس یا مستقیماً و بدون واسطه قوایش است یا به واسطه قوا مانند عقل، خیال و حس؛
۳. علم مستقیم و بی‌واسطه نفس را علم حضوری گویند؛ و از آن جهت که حقیقت انسان به نفسش است و خلقت خاص و ویژه انسان را فطرت گویند، می‌توان این علم و بینش را به فطرت هم نسبت داد؛
۴. پس فطرت یا خلقت خاص انسان، یکی از راه‌های شناخت به حسن و قبح برخی امور است و ما از بینش فطری نسبت به حسن و قبح برخورداریم؛
۵. علم نفس به واسطه قوایش مانند عقل را علم حصولی گویند که یا بدیهی است و یا نظری؛ بدیهی یا از نوع اولیات است یا از نوع وجدانیات. (فطریات که طبق نظر مشهور جزو

بدیهیات است، قریب به بدیهی است نه حقیقتاً بدیهی. از سوی دیگر، چون از سنخ علم حصولی است، با علم فطری که بنابر نتیجه سوم حضوری است، فرق دارد؛

۶. از آنجا که از نفس به قلب نیز تعبیر می‌شود، می‌توان از شناخت و بیش فطری به شناخت قلبی هم تعبیر نمود و یا فطرت را همان قلب دانست؛

۷. از آنجا که قضایای حاکی از علم حضوری را وجدانیات گویند - که انسان محکی و مفاد چنین قضایا را بالوجدان در درون خود می‌یابد - می‌توان از بیش فطری به بیش وجدانی هم تعبیر نمود و یا فطرت را همان وجدان دانست؛

۸. بنابر نتیجه سوم و پنجم، می‌توان علم حصولی بدیهی را نیز علم یا بیش فطری دانست، اعم از آنکه اولیات مراد باشد یا وجدانیات و یا حتی بنابر نظر مشهور، اعم از فطریات. (هرچند در این مقاله، بیش فطری حضوری مراد بوده است نه بیش فطری حصولی یا بیش فطری بدیهی)؛

۹. آنچه در نتایج قبلی از علم حصولی، به‌ویژه بدیهیات گفتیم، مربوط به عقل نظری است که کارش فقط ادراک است اعم از ادراک هست و نیست (که حاصلش حکمت نظری است) و ادراک باید و نباید (که حاصلش حکمت عملی است)؛

۱۰. نفس علاوه بر ادراک و بیش از انگیزش و گرایش و قوه تحریک هم برخوردار است که این امر از شأن عامله نفس برمی‌خیزد و به آن عقل عملی گویند؛

۱۱. پس، نفس از گرایش و تمایل فطری به حسن و انزجار و نفرت فطری از قبح برخوردار است.

به بیان دیگر، نتایج تحقیق از این قرار است که اولاً انسان به طور فطری و وجدانی هم بیش و شناخت به حسن و قبح برخی امور دارد و هم گرایش به انجام آنها. جنبه بیشی آن یا از قبیل علم حصولی است (بدیهی اولی) و یا از قبیل علم حضوری که در این صورت،

اگر در قالب قضیه و علم حصولی درآید، بدیهی وجدانی یا وجدانیات نامیده می‌شود؛ ثانیاً فطرت بینشی به معنای اولیات و وجدانیات، به عقل نظری مربوط می‌شود، فطرت گرایشی با عقل عملی در ارتباط است که تفاوت ماهوی با عقل نظری دارد و صرفاً اشتراک لفظی با هم دارند، و فطرت یا وجدان بینشی به معنای علم حضوری، حاصل شناخت مستقیم و بی‌واسطه نفس یا قلب است و اساساً ارتباطی با عقل به عنوان قوه ادراکی نفس ندارد.

منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه ناصر مکارم شیرازی)
۲. نهج البلاغه (ترجمه محمد دشتی)
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات والتنبيهات*، قم: البلاغه.
۴. _____ (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تهران: دانشگاه تهران.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۴.
۶. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۶۳)، *الیاقوت*، چاپ شده در: جمال‌الدین حسن بن یوسف حلی، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم: الشریف الرضی.
۷. ابوالقاسم زاده، مجید (۱۳۹۶)، *معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی*، قم: مجمع عالی حکمت حوزه علمیه قم.
۸. استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲)، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۲.
۹. بحرانی، کمال‌الدین میثم (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
۱۰. بهمینار، ابن مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۱)، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم: اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۸۲)، *سروش هدایت*، ج ۲، قم: اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۸۳)، *توحید در قرآن*، قم: اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۸۴الف)، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۸۴ب)، *فطرت در قرآن*، قم: اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۸۴ج)، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: اسراء.
۱۸. _____ (۱۳۸۴د)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم: اسراء.
۱۹. _____ (۱۳۸۴هـ)، *وحی و نبوت در قرآن*، قم: اسراء.
۲۰. _____ (۱۳۸۵)، *هدایت در قرآن*، قم: اسراء.
۲۱. _____ (۱۳۸۶الف)، *شریعت در آینه معرفت*، قم: اسراء.

۲۲. _____ (۱۳۸۶ب)، سرچشمه اندیشه، قم: اسراء، ج ۱، ۳-۴.
۲۳. _____ (۱۳۸۶ج)، مراحل اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
۲۴. _____ (۱۳۸۶د)، رحنیق مختوم، قم: اسراء، ج ۱.
۲۵. _____ (۱۳۸۶هـ)، ادب فنای مقربان، قم: اسراء، ج ۱۰.
۲۶. _____ (۱۳۸۷الف)، دین شناسی، قم: اسراء.
۲۷. _____ (۱۳۸۷ب)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
۲۸. _____ (۱۳۸۷ج)، مبادی اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
۲۹. _____ (۱۳۸۷د)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۱۱-۱۲.
۳۰. _____ (۱۳۸۸الف)، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء.
۳۱. _____ (۱۳۸۸ب)، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، قم: اسراء.
۳۲. _____ (۱۳۸۸ج)، زن در آینه جمال و جلال، قم: اسراء.
۳۳. _____ (۱۳۸۸د)، نسیم اندیشه، قم: اسراء، ج ۱.
۳۴. _____ (۱۳۸۸ز)، شمیم ولایت، قم: اسراء.
۳۵. _____ (۱۳۸۸هـ)، ادب فنای مقربان، قم: اسراء، ج ۳.
۳۶. _____ (۱۳۸۸و)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۱، ۷.
۳۷. _____ (۱۳۸۹الف)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۲، ۶، ۱۳-۱۴، ۱۸، ۲۰، ۲۲.
۳۸. _____ (۱۳۸۹ب)، فلسفه حقوق بشر، قم: اسراء.
۳۹. _____ (۱۳۸۹ج)، تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء.
۴۰. _____ (۱۳۸۹د)، انتظار بشر از دین، قم: اسراء.
۴۱. _____ (۱۳۸۹ز)، انسان از آغاز تا انجام، قم: اسراء.
۴۲. _____ (۱۳۸۹هـ)، آفاق اندیشه، قم: اسراء.
۴۳. _____ (۱۳۸۹و)، قرآن حکیم از منظر امام رضا (ع)، قم: اسراء.
۴۴. _____ (۱۳۹۰)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۲۵.
۴۵. _____ (۱۳۹۱)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۲۷.
۴۶. _____ (۱۳۹۲)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۲۸-۲۹، ۳۱.
۴۷. _____ (۱۳۹۳)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۳۲-۳۳.

۴۸. _____ (۱۳۹۴)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۲۶، ۳۶، ۳۷.
۴۹. _____ (۱۳۹۵)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۳۹.
۵۰. _____ (۱۳۹۶ الف)، ریحیق مختوم، قم: اسراء، ج ۲۰.
۵۱. _____ (۱۳۹۶ ب)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۴۲، ۴۵.
۵۲. _____ (۱۳۹۷)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۴۷.
۵۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین، ج ۲.
۵۴. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف (۱۹۸۲م)، نهج الحق و كشف الصدق، بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
۵۵. _____ (۱۳۷۱)، الجوهر النضید، قم: بیدار.
۵۶. _____ (۱۳۸۲)، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیقه جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۵۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
۵۸. سبزواری، هادی بن محمد (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنی، تهران: دانشگاه تهران.
۵۹. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۰. سیوری حلی، جمال‌الدین مقداد (فاضل مقداد) (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۶۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، الدر المثنور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (ره)، ج ۶.
۶۲. شبر، سید عبدالله (۱۴۲۴ق)، حق الیقین فی معرفه اصول الدین، قم: انوار الهدی.
۶۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۲۰.
۶۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ج ۱۰.
۶۵. عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی، ج ۸.
۶۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، المحصل، عمان: دار الرازی.
۶۷. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۶۴)، سرمایه ایمان، تهران: الزهرا.

۶۸. _____ (۱۳۸۳)، گوهر مراد، چاپ اول، تهران: سایه.
۶۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب، ج ۲.
۷۰. قوشجی، علی بن محمد (بی تا)، *شرح تجرید الاعتقاد*، قم: منشورات رضی و بیدار.
۷۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ج ۱.
۷۲. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر، ج ۷.
۷۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳)، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: اطلاعات.
۷۴. _____ (۱۳۸۴)، *شرح برهان شفا*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۱.
۷۵. _____ (۱۳۹۱)، *اخلاق در قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۳.
۷۶. _____ (۱۳۹۸الف)، *آموزش فلسفه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۱.
۷۷. _____ (۱۳۹۸ب)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۷۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، ج ۳، ۴، ۶، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۲ و ۲۶.
۷۹. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۳ق)، *المنطق*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۸۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *رساله قواعد العقائد*، لبنان: دار الغربیة.

موانع تربیت در بستر سوره مبارکه جمعه

عبدالکریم عابدینی* | علی هابطی نژاد**

چکیده

در سوره مبارک جمعه، نمای کلی نظام تربیت و حیانی به تصویر کشیده شده و شاخص‌های اصلی آن برشمرده شده است. در این سوره، مبانی و مبادی تربیتی، منابع تربیت، موانع تربیت و نتایج و آثار تربیت به عنوان مؤلفه‌های نظام تربیت و حیانی قابل تحلیل و ارزیابی است. این مقاله، موانع تربیت در نظام تربیت و حیانی را بر پایه معارف سوره جمعه شناسانده و انطباق آن بر سیر ترتیبی آیات سوره را می‌نمایاند. بر اساس نتایج این پژوهش، مهمترین موانع تربیت را می‌توان در شش محور بر اساس آیات سوره جمعه بیان کرد. اولین محور، غفلت از مفهوم فضل خدا و آن حقیقتی است که در آیات قرآن به عنوان فضل مورد اشاره قرار گرفته است. محور دوم، غفلت از ارتباط صحیح با کتاب و وحی است. محور سوم، غفلت نسبت به مفهوم ولی خدا و جایگاه اولیاء الهی است که نقش بسیار پررنگ و زیربنایی در فرآیند تربیت توحیدی به عهده دارد. محور چهارم، غفلت از حقیقت مرگ بوده که از مهمترین موانع تربیت محسوب می‌شود و محور پنجم از موانع تربیت، عدم توجه به موضوع ذکر و به صورت خاص ذکر خداوند است. محور نهمی از موانع تربیت نیز مسئله لهوگرایی بوده و که در معارف سوره جمعه در پیوند با مفهوم «ما عندالله» بیان شده و این پیوند، به عنوان یکی از نکات بی‌بدیل قرآن در حوزه موضوع تربیت و موانع آن قابل تحلیل است.

کلیدواژه‌ها

مبانی و مبادی تربیت، منابع تربیت، نظام تربیت و حیانی، سوره جمعه.

* دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین. (abediniabdolkarim1335@gmail.com)

** دکترای مدرسی معارف اسلامی دانشگاه تهران، و استاد مدعو دانشگاه تهران. (habeti@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶)

□ عبدالکریم عابدینی، علی هابطی نژاد (۱۴۰۳). موانع تربیت در بستر سوره مبارکه جمعه، فصلنامه اخلاق و حیانی، ۳ (۳۲)، ۳۷-۶۴.

مقدمه

رشد و تعالی انسان در مسیر کمال ممکن برای او و نیز ترسیم ابعاد جامعه مطلوب انسانی همواره در طول تاریخ دغدغه هر انسان اندیشمندی بوده است. بخش مهمی از مکاتب و مذاهب مطرح در پهنه وسیع تاریخ تفکر بشر چه ادیان آسمانی و الهی و چه مکاتب دست ساخته بشر به این مهم اختصاص داشته است که سهمی بزرگی از این موضوع به حوزه تربیت اختصاص دارد. اهتمام به امر خطیر «تربیت» و تأسیس و تحکیم ساختارهایی برای دستیابی انسان‌ها به کمال ممکن و «جامعه مطلوب» که همواره در دستور کار سفیران وحی و جانشینان آنان قرار داشته، حکایتی از همین حقیقت بوده و پیدایش مکتب‌های تربیتی در برهه‌های مختلف تاریخ و جای‌جای جغرافیای زندگی انسان‌ها شاهدی گویا بر این مدعاست. وجه مشترک در تمامی مکتب‌های تربیتی، ارائه راهکار برای تحقق تربیت در نهاد آدمی و پرداختن به موضوعات مرتبط با این امر مهم بوده است. تربیت از منظر شهید مطهری، پرورش دادن و به فعلیت رساندن استعدادها و ایجاد تعادل و هماهنگی میان آن‌ها بوده تا مرتبی از این راه به حد نهایی کمال ممکن خود دست یابد. (مطهری، ۱۳۷۱، ص. ۹۰) هر نظام تربیتی به عنوان یک کل، از مجموعه اجزای مرتبط با یکدیگر تشکیل یافته که هدف معینی را دنبال می‌کند. مبانی و مبادی تربیت، معرفت‌هایی در ساحت هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است که اجزاء دیگر نظام تربیتی بر آن‌ها استوار است. منابع تربیت در نظام تربیتی نیز رکن دیگری از این امر بوده که مراد از آن، عوامل و زمینه‌های مؤثر بر تربیت است که انسان را به اهداف تربیت می‌رسانند یا زمینه رسیدن به اهداف را فراهم می‌سازند. دو رکن دیگر اساسی در نظام تربیت، بررسی موانع تربیت و تحلیل آثار و نتایج تربیت است که هر نظام تربیتی برای برخورداری از ساختاری منطقی و جامع، بی‌نیاز از تبیین و تشریح این ابعاد نیست.

نظام تربیت و حیانی، نظام تربیتی است که در آن همه اجزاء، برگرفته از آموزه‌های و حیانی بوده و آیات قرآن کریم تجلی گاه وحی است. در سوره مبارک جمعه، نمای کلی نظام تربیت و حیانی به تصویر کشیده شده و شاخص‌های اصلی آن برشمرده شده است. مبانی و مبادی تربیتی، منابع تربیت، موانع تربیتی، نتایج، آثار و برکات تربیت در این سوره، یکی پس از دیگری با اعجازی شگرف بیان شده است. بر همین اساس، مقاله «مبانی، مبادی و منابع تربیت نظام تربیت و حیانی (در آیات آغازین سوره جمعه)» پیشتر از همین قلم با تمرکز بر مباحث مقدماتی منتشر شده^۱ و مقاله حاضر، موانع تربیت را در نظام تربیت و حیانی، برپایه معارف سوره جمعه شناسانده و انطباق آن بر سیر ترتیبی آیات سوره را می‌نمایاند. مسئله اصلی این پژوهش، بررسی تحلیلی موانع تربیت انسان بر اساس معارف سوره مبارکه جمعه و پاسخ به این سوال است که بر اساس آیات و معارف این سوره، چه مواردی به عنوان موانع تربیت قابل طرح است؟ در این مقاله تلاش خواهد شد با روش تحلیل و تفسیر متن، با استناد به آیات قرآن کریم به عنوان متن مقدس اسلام و روایات تفسیری معتبر و تفاسیر معتبر اسلامی، موانع تربیت در نظام تربیت و حیانی در ضمن شش عنوان با محوریت آیات سوره جمعه شناسانده شود. فارغ از تفاسیر اسلامی و برخی منابع تربیتی که به طور عمومی به برخی ابعاد این موضوع توجه داشته، هیچ پژوهش مستقلی تاکنون با محور موضوع این مقاله انجام نشده است. برخی آثار همچون «عوامل و موانع تربیت دینی از دیدگاه نهج البلاغه» از سجادی و همکارش،^۲ «بررسی و تحلیل عوامل و موانع مؤثر در تربیت دینی بر مبنای سخنان حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه» از اکبر صالحی و همکارش،^۳ «بررسی و تحلیل عوامل و موانع مؤثر در تربیت اخلاقی بر اساس آموزه‌های امام علی علیه السلام در نهج البلاغه» از

۱. «اخلاق و حیانی» پاییز ۱۴۰۲، دوره ۱۳، شماره پیاپی ۲۸ (ص ۹۳-۱۱۶).

۲. «مطالعات پژوهشی زنان با رویکرد اسلامی» پاییز و زمستان ۱۳۹۹ - شماره پیاپی ۱۳ (ص. ۱۰۷ تا ۱۲۹).

۳. «دوفصلنامه تربیت اسلامی» پاییز و زمستان ۱۳۸۸، شماره پیاپی ۹ (ص. ۷۵-۹۴).

احتشامی و همکارانش^۱، به بخشی از موضوع مورد نظر با تمرکز بر نهج البلاغه اشاره داشته و برخی پژوهش‌ها همچون «موانع تربیت دینی از دیدگاه قرآن» از محمدجواد اصغری^۲، «موانع و مقتضیات آموزهای تربیت فکری از نگاه قرآن و روایات» از حسین رحمانی^۳، «موانع رویکرد تربیت اجتماعی در حوزه رفتار در بستر تحقق سلامت جامعه از منظر قرآن کریم» از علیرضا کاوند و همکارش^۴ قیود مورد نظر در این مقاله را شامل نمی‌شوند.

۱. غفلت از فضل الهی

یکی از مهمترین موانع تربیت، غفلت از حقیقتی مهم در تعامل و ارتباط عبد با خداوند متعال است که در نظام واژگانی قرآن کریم از این حقیقت با عنوان «فضل الهی» یاد شده است. در آیه چهارم سوره جمعه به این حقیقت اشاره شده است: «ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ؛ این فضل خداست که به هر کسی بخواهد می‌دهد و خدا صاحب فضل بزرگ است». در ادامه نیز در آیه دهم و پس از طرح برخی موارد دوباره به این حقیقت بنیادین اشاره رفته است: «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».

۱.۱. معنای لغوی فضل خدا

مصباح المنیر فضل را زیاده، خیر و خلاف نقیصه معنا کرده است. (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۷۶). راغب اصفهانی می‌گوید: فضل زیادتر از حد میانه است و بر دو قسم می‌باشد: الف: محمود: مثل علم و حلم فراوان. ب: مذموم: مثل خشم زیاد و بیش از حد. در امور پسندیده بیشتر کلمه «فضل» و در امور ناپسند بیشتر کلمه «فضول» به کار می‌رود. و هر بخششی که بدون الزام داده

۱. «ماهنامه جامعه شناسی سیاسی ایران» مهر ۱۴۰۱، دوره ۵، شماره پیاپی ۷ (ص ۶۹-۸۳).

۲. «راه تربیت» زمستان ۱۳۸۹، سال ۵، شماره پیاپی ۱۳ (ص ۴۸-۶۲).

۳. «مطالعات علوم اسلامی انسانی» پاییز ۱۳۹۶، سال سوم، شماره پیاپی ۱۱ (ص ۱۳۹-۱۵۱).

۴. «پژوهش‌های میان رشته ای قرآن کریم» بهار و تابستان ۱۳۹۵، سال هفتم، شماره پیاپی ۱۴ (ص ۱۲۹-۱۳۸).

می شود، «فضل» نامیده شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۶۳۹) فضل خداوند نسبت به بندگان اعطای الهی است بدون آنکه بنده استحقاقی داشته باشد و یا خداوند به دادن آن ملزم باشد. در اصطلاح فضل به معنی برتری و فزونی و مقدار زاید بر حد وسط است؛ ولی به طور کلی تمام مواهبی را که خدا بر دیگران ارزانی داشته است، شامل می شود. فضل به نعمت عام پروردگار بر دوست و دشمن اشاره دارد. (شریعتمداری، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۴۷۱)

۲.۱. چیستی فضل خدا

«فضل» موهبتی است الهی که از محاسبات مادی فراتر است و در قالب‌های علی و معلولی قابل درک برای انسان‌های عادی نمی‌گنجد؛ چنان که در مناجات از خدا چنین طلب می‌کنیم: «إلهی عاملنا بفضلک و لا تعاملنا بعدلک»، اما در عین حال شوق‌انگیز است، زیبایی، عظمت و جاذبه‌ای شگفت‌انگیز دارد به گونه‌ای که انسان را به جستجوی خویش می‌خواند و شوق به دستیابی‌اش را در آدمی هر دم فزونی می‌بخشد. خدای سبحان به اشتیاق پاسخ می‌دهد و مبدأ و معدن فضل را می‌نمایاند و بندگان را برای رسیدن بدان برمی‌انگیزاند: قل إن الفضل بید الله یعطیه من یشاء والله واسع علیم یختص برحمته من یشاء و الله ذوالفضل العظیم (آل عمران: ۷۳/۳)؛ «بگو چنین فضلی به دست خداست آن را به هر کس که بخواهد می‌دهد، و خداوند گشایشگر داناست، هر کس را بخواهد ویژه رحمت خدا می‌کند و خداوند دارای فضل بزرگ است».

این فضل را در حد اعلی به پیامبر ﷺ عنایت فرموده و مشتاقان فضل خویش را به آن حضرت متوجه می‌کند: و لولا فضل الله علیک و رحمته لهمت طائفه منهم أن یصلوک و ما یصلون إلا أنفسهم و ما یضرونک من شیء و أنزل الله علیک الكتاب و الحکمه و علمک ما لم تکن علم و کان فضل الله علیک عظیماً؛ (نساء: ۱۱۳/۴) «و اگر فضل و رحمت خدا در حق تو نبود، گروهی از ایشان کوشیده بودند تو را گمراه کنند؛ اما جز خودشان را گمراه نمی‌کنند و

هیچ گونه زیانی به تو نمی‌رساند و خداوند کتاب و حکمت را بر تو نازل کرد و آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت و فضل خدا بر تو همواره بزرگ بوده است».

همین فضل در آیات نخستین سوره مبارکه جمعه در جلوه‌های بعثت و نبوت، آیات کتاب خدا، تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت و نجات از ضلالت و گمراهی به نمایش درآمده است. خدای سبحان پس از آن که از بعثت، تلاوت آیات، تزکیه نفوس، تعلیم کتاب و حکمت و جهانی بودن رسالت و دعوت پیامبر سخن آورد، آن را «فضل» نامید که به هر کسی بخواهد می‌دهد و خود را صاحب «فضل عظیم» معرفی فرمود. آنجا که سخن از مصونیت بخشی پیامبر در مواجهه با گمراهی و گمراهان است و نیز آنجا که از نزول کتاب و حکمت و تعلیم معارف دست نایافتنی است، خداوند آن را فضل بزرگ خویش بر پیامبر ﷺ می‌نامد. و نیز می‌فرماید: یا ایها الناس قد جاءکم برهان من ربکم و أنزلنا إلیکم نوراً مبیناً فاما الذین آمنوا بالله واعتصموا به فسیدخلهم فی رحمه منه و فضل و یهدیهم إلیه صراطاً مستقیماً (نساء: ۱۷۴/۴-۱۷۵)؛ «ای مردم برهانی از سوی پروردگارتان برای شما نازل شده است و برای شما نوری آشکار فرو فرستاده‌ایم، آنگاه کسانی که به خدا ایمان آورده و به او پناه برده‌اند، آنان را به زودی در رحمت و فضل خویش وارد می‌کند و آنان را به راهی راست به سوی خویش رهنمون می‌شود». در این آیه شریفه نیز که از وجود با برکت رسول اکرم، قرآن کریم و ایمان و اعتصام به خدای سبحان و راه مستقیم هدایت یاد شده است، از «فضل» سخن به میان آمده است. خدای سبحان «تزکیه» را نیز از آثار فضل و رحمت خود به شمار آورده، می‌فرماید: ولولا فضل الله علیکم و رحمته ما زکی من أحد أبداً ولكن الله یزکی من یشاء و الله سمیع علیم (نور: ۲۴/۲۱).

در سوره مبارکه جمعه نیز که جامع موارد یاد شده در آیات مزبور است، می‌فرماید: ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء و الله ذو الفضل العظیم. حضرت امام جواد می‌فرماید: «فضیلتها

چهار نوع هستند، یکی از آنها حکمت است.» (اربلی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۳۴۸)

البته کلمه «فضل» در معانی و مصادیق دیگر نیز به کار رفته که در ادامه اشاره می‌شود. در آیات پایانی سوره مؤمنان اهل ذکر را به جستجو در پی فضل خدا تشویق و ترغیب می‌فرماید: *فإذا قضيت الصلوة فاتشروا فی الأرض وابتغوا من فضل الله واذکروا الله كثيراً لعلکم تفلحون* (جمعه: ۱۰/۶۲). به وضوح می‌توان دریافت که پاسخ اشتیاق انسان نسبت به فضل الهی را باید در آموزه‌های نبوی و رهاوردهای وحیانی جستجو کرد. «و ابتغوا من فضل الله»، ما را به پیامبر، قرآن، کتاب، حکمت و خوانندان عصمت و طهارت ارجاع می‌دهد.

۳.۱. سعه فضل خدا

به فرموده علامه طباطبائی همانگونه که در آیه پیش منظور از جمله «زرروا البیع»، تنها خرید و فروش و معاملات تجاری و بازاری نیست؛ بلکه هر چیزی است که انشان را از یاد خدا باز دارد، در این آیه شریفه نیز که می‌فرماید «و ابغوا من فضل الله»، منظور این نیست که تنها معاملات را از سر گیرید؛ بلکه در جمیع شؤون زندگی وارد شوید و هر چیزی را که عطیه و فضل محسوب می‌شود، طلب کنید؛ چه طلب روزی، چه عیادت مریض، چه تحصیل دانش و چه برآوردن حاجت مسلمانان. (طباطبائی، ج. ۱۹، ص. ۲۷۴)

۴.۱. نیاز به فضل الهی در مسیر سلوک

اگر روح آدمی به فضیلت آراسته شود، نشانه‌های این آراستگی باطن را در وارستگی، رفتارهای ارزشی و اخلاق متعالی به ویژه در تعامل با مردم می‌توان مشاهده کرد. در پرتو فضل الهی است که انسان سالک از همه چیز به طور کامل منقطع گشته و به لقای حضرت حق نایل می‌گردد. انسان با خطا و اشتباه در زندگی و انتخاب غلط، خود را از فضل الهی دور کرده و در نتیجه با پیروی از دستوره‌های ایلیس و شیاطین جنی و انسی و سرپیچی از اوامر و تکبر در برابر خداوند یکتا، خود را به هلاکت می‌افکنند و دچار خسران می‌شوند.

بدون تمسک به فضل الهی هیچ گامی در مسیر تحقق اهداف الهی در حیات فردی و اجتماعی انسان ممکن نیست و غفلت از این امر را می‌توان زیربنایی‌ترین مانع تربیت و بنیان‌سوزترین نقصان یک نظام تربیتی دانست.

۲. غفلت از آداب ارتباط با کتاب خدا

ارتباط خداوند با بشر از طریق انبیاء بوده و برخی از این انبیاء به‌مراه خود کتابی از سوی خداوند برای هدایت بشر به ارمغان آورده که همچون دیگر اضلاع دین از قداست برخوردار بوده است. یکی از مهمترین موانع تربیت برای باورمندان به یک دین آسمانی، غفلت از آداب تعامل و ارتباط با کتاب آسمانی است. در سوره جمعه خدای سبحان پس از سخن از تسبیح همه خلایق و بعثت پیامبر خاتم، اهداف رسالت آن حضرت را تشریح کرده و ره‌آورد‌های وحی را فضل خدا می‌نامد. عالم نمایان یهودی ظهور و بعثت پیامبر خاتم را با اهداف خود در تعارض می‌دیدند و وانمود می‌کردند دوستان و فرزندان خدا هستند و خداوند تنها آن‌ها را محرم اسرار خویش قرار داده و امتیاز ارتباط با خدا و نزول وحی را در انحصار خود می‌خواستند، از این رو هرگز کسی را با داعیه ختم رسل بر نمی‌تافتند، به ویژه آن که خطر ابطال ادعاها و افشای نیرنگ‌ها و نقشه‌هایشان را در کلام و گفتار حکیمانه و منش و رفتار کریمانه او احساس می‌کردند. در آیه ۵ چنین آمده است: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ».

کلمه «حملوا» از «تحمیل» به معنای بار کردن و یا باری را بر دوش کسی گذاشتن است. با در نظر گرفتن موارد استعمال آن در آیات قرآن کریم نوعی اکراه در پذیرش را در معنای تفعلیلی ماده «حمل» می‌توان بیان کرد؛ از جمله: ربنا ولا تحملنا مالا طاقه لنا به (بقره: ۲۸۶)؛ قل اطيعوا الله و اطيعوا الرسول فأن تولوا فانما عليه ما حمل و عليكم ما حملتم و ان تطيعوه تهتدوا

و ما علی الرسول الا البلاغ المبین (نور: ۲۴/۵۴)؛ قالوا ما أخلفنا موعدك بملکنا و لکننا حملنا أوزاراً من زینه القوم فقدفناها فکذلك ألقى السامری (طه: ۲۰/۸۷). خلیل می گوید: «حمل به فتح حاء چیزی که در بطن (شکم) است و حمل به کسر حاء چیزی که بر پشت قرار داده می شود».

(فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص. ۲۴۱) از ابن عباس نیز نقل شده که «حملوا» را چنین معنا کرده است: «مکلف شدند که به آن (کتابها) عمل کنند؛ اما عمل نکردند». (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۸، ص. ۹۴) شیخ طوسی (قدس سره) کلمه «الأسفار» را به نقل از ابن عباس چنین نقل کرده است: اسفار به معنای کتابها و مفرد آن سفر است، کتاب را از آن رو سفر می گویند که با ظاهر کردن معنا آن را کشف می کند: چنان که گفته می شود: سفر الرجل عمامه (هنگامی که عمامه اش را بر می کند) و یا گفته می شود: سفرت المرأه عن وجهها، (هنگامی که زن حجاب از صورت خود بر می دارد)». (طوسی، بی تا، ج. ۱۰، ص. ۵) طبرسی نیز در معنای کلمه «اسفار» به نقل عبارت شیخ طوسی اکتفا کرده است. (طبرسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۰، ص. ۴۳۰) طریحی آورده است: «کلمه «سفره» به معنای ملائکه. . . و کلمه سفر به کسر سین به معنای کتاب است که پرده از حقایق بر می دارد؛ فعیل (سفیر) به معنای رسالت آمده است؛ پس رسول، ملائکه و کتابها از آن جهت که شبههها را از (اذهان و افکار، مردم می زدایند و در ذهن و ضمیر انسان را نسبت به حقایق روشنی می بخشند) مشترک هستند». خلیل می گوید: «الأسفار أجزاء التوراه و جزء منه سفر و التواره خمسہ أسفار آی کتب ...»؛ «منظور از «أسفار» اجزاء تورات است؛ بله هر جزء آن «سفر» می گویند، تورات از پنج سفر یعنی پنج کتاب ترکیب یافته است...». (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص. ۳۳۲) جمله «لبئس مثل القوم الذین کذبوا بآیات الله» یعنی مردمی که همانند حماری هستند که بر او کتابی چند، بد مردمی هستند. یهودیان همواره سرسخت ترین دشمنان اسلام بوده اند و با توجه به آنچه گذشت می توان گفت که از این که خدای سبحان یهودیان متمرّد و تحریف گر حقایق و حیانی را به چهارپایان کتاب بر دوش تشبیه فرمود، نتیجه می گیریم که

ارتباط با کتاب خدا و قرآن کریم نیز که خاتم و اشرف کتب آسمانی است دارای آدابی است و باید آن آداب را مراعات کنیم، تا از شمول مثال مزبور در امان بمانیم. عدم رعایت این آداب منجر به بی بهره شدن از معارف قرآن بوده و مهمترین منبع تربیت را مسدود می سازد و از همین رو، باید به عنوان یکی از موانع تربیت مورد توجه قرار گیرد.

۱.۲. آداب کتاب آسمانی

از مجموع معارف و حیانی قرآن می توان به این موارد به عنوان آداب تعامل با قرآن به عنوان کتاب آسمانی اشاره کرد: ۱. طهارت در محضر قرآن: چنان که فرمود: ﴿انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون﴾ (واقعہ: ۷۷/۵۶-۸۰)؛ «که آن قرآن کریمی است که در کتابی نهفته و جز پاکان به آن دست نزنند (نیابند)». همان گونه که از نگاه فقهی و تشریحی دست زدن به کلمات و خطوط قرآن کریم بدون طهارت ظاهری حرام است؛ از نگاه معرفتی و تکوینی نیز دستیابی به حقایق و معارف قرآنی بدون طهارت دل میسر نخواهد بود. ۲. خود را نیازمند و محتاج قرآن دانستن: زیرا انسان سراسر فقر است و غنی مطلق فقط خداست: ﴿یا ایها الناس أنتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید﴾ (فاطر: ۱۵/۳۵) ۳. شفاء خواهی: باید خود را دردمندی بشناسیم که درمان دردهایمان تنها و تنها با قرآن میسر خواهد بود؛ ﴿یا ایها الناس قد جاء تکم موعظه من ربکم و شفاء لما فی الصدور و هدی و رحمہ للمؤمنین﴾ (یونس: ۵۷/۱۰)؛ خدای سبحان کتاب خود را شفابخش دردهای انسان معرفی می کند؛ ادب بندگی و آداب حضور در محضر کتاب و کلام الهی اقتضا می کند که بنده نیز متقاضی شفاء باید با مراجعه و ارتباط مستمر به این کانون، به درمان دردهای جانکاه خویش مبادرت ورزد. حضرت رسول اکرم ﷺ فرمودند: «القرآن هو الدواء»؛ (راوندي، ۱۴۰۵، ص. ۱۷۸). ۴. فراگیری قرآن: خدای سبحان در پرتو درخشش نخستین بارقه وحی خود را «معلم» و انسان را «متعلم» معرفی فرمود: ﴿قرأ ربك الاكرم الذی علم بالقلم علم الانسان مالم یعلم﴾ (علق: ۱۷۶-۳)؛ و البته وجود

رسول اکرم ﷺ واسطه فیض الهی شد و خداوند علوم و معارفی را به او آموخت که حتی آن حضرت را یارای دستیابی به آن علوم و معارف نبود: «... و علمك مالم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيماً» (نساء: ۱۱۳/۴)؛ و مردم را به فراگیری آن علوم و معارف که دستیابی بدان جز از طریق وحی که ممکن نخواهد بود، ترغیب فرمود: «كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا و يزيككم و يعلمكم الكتاب و الحكمة و يعلمكم مالم تكونوا تعلمون» (بقره: ۱۵۱/۲). موهبت تعلیم از سوی خدا تعلم را از سوی انسان اقتضاء می‌کند؛ بنابراین آشنایی با کتاب خدا در همه مراتب آن از جمله آداب تشریف به شرف حضور در محضر کلام و کتاب خداست. ۵. استعاذه: خدای سبحان این مهم را چنین مطرح فرموده است: «فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم» (نحل: ۹۷/۱۶). با «استعاذه» در حقیقت ابواب معصیت و گناه را بسته‌ایم چنان که با «تسمیه» ابواب اطاعت و بندگی را گشوده‌ایم. ۶. روشن و شمرده خواندن قرآن: خدای سبحان می‌فرماید: «ورتل القرآن ترتيلاً». ۷. تدبیر: خدای سبحان به طور مکرر از تدبیر در قرآن سخن آورده است؛ اهل تدبیر را ستوده و آنان را که اهل تدبیر نبوده‌اند نکوهش کرده است؛ از جمله: «كتاب انزلناه اليك ليدبروا آياته و ليتذكروا لوالالالباب» (ص: ۲۹/۳۸). «افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اغفالها» (محمد: ۲۴/۴۷). ۷. خاشع بودن در برابر آیات الهی: «ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله و ما نزل من الحق و لا يكونوا كالذين اوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمر فقسست قلوبهم و كثيرهم فاسقون» (حدید: ۱۶/۵۷)؛ ۸. استماع و انصات: استماع قرآن یعنی گوش سپردن به قرآن و انصات یعنی سکوت کردن برای شنیدن قرآن از آداب حضور در محضر قرآن کریم است: «و اذا قرء القرآن فاستمعوا له و انصتوا لعلکم ترحمون» (اعراف: ۲۰۴/۷)؛ قرآن نامه محبوب است؛ محب که محبوب را می‌خواهد، با محبت و عشق نامه محبوب خویش را می‌بوید و نشانه‌های محبوب خود را در آن نامه می‌جوید. انس و الفت و عشق نسبت به کلام خدا ارمانی الهی

است که رعایت آداب حضور و ارتباط مستمر با کلام خدا موجبات بروز و ظهور آن را فراهم می‌آورد.

۲.۲. دنیاطلبی با قرآن

قرآن را وسیله دنیاطلبی و امرار معاش قرار دادن یکی از مهمترین موانع تربیت است که از تدبر و دقت در آیات سوره جمعه نمایان می‌شود. حضرت رسول اکرم \square فرموده‌اند: «من تعلم القرآن للدنيا و زينتها حرم الله عليه الجنة»؛ (طبرسی، ۱۴۱۵، ص. ۴۵۱) «هر کس قرآن را برای دنیا و زیور آن فرا گیرد، خداوند بهشت را بر او حرام گرداند». خدای سبحان عالم نمایان یهودی را به چهارپایانی تشبیه کرده است که کتب را بر دوش خویش می‌کشند؛ اما از محتوا و درون آن آگاه نیستند؛ آری آنان با کتاب و کلام خدا سروکار داشتند و کتاب خدا را به بازی می‌گرفتند، آن را کتمان می‌کرده و به بهای اندک حطام دنیا می‌فروختند.

به تحریف کتاب خدا دست می‌زدند و در يك کلام حرمت آیات الهی را نگه نمی‌داشتند. یهودیان به همان اندازه از کتاب خدا بهره می‌برند که حمار از بار کتابی که بر دوش خویش دارد. همان گونه که برخی از مفسران تصریح فرموده‌اند، این مثال بر غیر یهودیان نیز که قدر و منزلت کتاب خدا و حرمت حریم آیات الهی را پاس نمی‌دارند، صدق می‌کند. امام خمینی (قدس سرّه) در این باره می‌فرمود: «علمی که تربیت در او نباشد، تزکیه در او نباشد، این علم فایده ندارد، همانطوری که اگر الاغ و حمار، اگر چنانچه الاغ به بار او کتاب باشد، هر کتابی باشد، کتاب توحید باشد، کتاب فقه باشد، کتاب انسان شناسی باشد، هر چه باشد، در بار او باشد و به دوش او باشد چطور فایده ندارد و آن حمار از او استفاده نمی‌کند، آنهایی هم که انبار علم در باطنشان هست و باطنشان تمام علوم را فرض کنید، تمام صناعات را، تمام تخصصات را داشته باشند، لکن تربیت و تزکیه نشده باشند، آنها هم آن علومشان برای آنها فایده ندارد بلکه بسیاری از اوقات مضر است». (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج. ۱۳، ص. ۲۶۶، ۲۶۸).

۳. غفلت از جایگاه ولایت اولیاء الهی

یکی دیگر از مهمترین موانع تربیت که هم در بُعد فردی و هم در بُعد اجتماعی دارای اهمیت و تاثیرگذاری فراوانی بوده، موضوع غفلت و بی توجهی به جایگاه ولی الهی است که از تدبر در آیات سوره جمعه آشکار می شود. در آیه ششم اینچنین آمده است: قل یا ایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین. «بگو ای کسانی که یهودی شده اید اگر گمان می کنید فقط شما دوستان خدائید نه دیگر مردمان پس، اگر راست گو هستید، آرزوی مرگ کنید».

۱.۳. واژه شناسی اولیاء

فیومی «ولی» بر وزن فلس را به معنای «قرب» و کلمه «ولایت» به کسر واو و به فتح واو را به معنای «نصرت» دانسته است. (مقری فیومی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص. ۶۷۲) احمد بن فارس نیز کلمه «ولی» را به معنای قرب دانسته است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص. ۱۴۱) شیخ طوسی کلمه «اولیاء» را در این آیه را جمع «ولی» و به معنای شایسته و سزاوار یاری و نصرت کسی که او را دوست دارد و در هنگامه نیازمندی به یاری آنان می شتابد معنا کرده است. (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص. ۶) مرحوم طبرسی نیز بی کم و کاست معنای کلمه «اولیاء» را از شیخ طوسی گرفته است. (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص. ۴۳۱) می توان چنین نتیجه گرفت که یهودیان خود را مقرب درگاه الهی و خدا را به خود نزدیک و نیز خود را مشمول سرپرستی و برخوردار از نصرت الهی می پنداشتند؛ تا آنجه که نوعی مصونیت برای خویش قائل بودند و تعدی و تجاوز به حقوق و حدود دیگران را حق خویش می دانستند و خود را تافته جدا بافته ای می دیدند که علی رغم همه ناهنجاری ها و ظلم ها از پشتیبانی و حمایت خدا نیز برخوردار هستند. رفتار منحط یهودیان اقسام گوناگونی از ظلم را به همراه داشته است و لذا خدای سبحان در پایان آیه هفتم و برای دومین بار در سوره جمعه آنان را ظالم نامیده است. این فهم از ولایت با خدا، همان آفت و مانع مهم در مسیر تربیت است که می تواند دامن گیر فرد و یا یک اجتماع شده و مسیر کمال و رشد را برای آنان سد کند.

۲.۳. ویژگی‌های اولیاء الهی

با توجه به آنچه گذشت، شناخت محدوده ولایت اولیاء الهی از اهمیت اساسی در مسیر تربیت برخوردار بوده و راه دوری از این مانع مهم، شناخت و معرفت صحیح به این مقوله است. از همین رو باید دید اولیاء الهی از منظر معارف و حیانی دارای چه ویژگی‌هایی هستند تا بتوان به نحو سلیبی و ایجابی، باید و نباید مسیر تربیت را از این نظر شناخت. از منظر قرآن می‌توان به چند مسئله اساسی به عنوان ویژگی‌های اولیاء الهی اشاره کرد: ۱- اولیاء الهی در ولایت پذیری موحد هستند و هیچ ولایتی را در عرض ولایت الهی نمی‌پذیرند؛ چرا که ولایت الهی باید با نگرش توحیدی هماهنگ و همراه باشد؛ «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَ هُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (شوری: ۹/۴۲). ۲- اولیاء الهی ولایت رسول اکرم ﷺ و جانشینان آن حضرت را جلوه ولایت الهی و در طول آن می‌بینند به گونه‌ای که نه تنها هیچ گونه تضادی با نگرش توحیدی ندارد؛ بلکه در حقیقت تحقق عینی ولایت الهی در شؤون مختلف زندگی انسان، پذیرش ولایت پیامبر و جانشینان آن حضرت است: «أَنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵/۵). با در کنار هم قرار دادن آیه «أَنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ» با آیه «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» و نیز آیه «إِنَّ وَلِيَ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَ هُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ» (اعراف: ۱۹۶/۷)؛ توحیدی بودن ولای الهی بیشتر روشن می‌شود. ۳- اولیاء الهی در تعامل با یکدیگر نسبت به هم ولایت دارند و نوعی دوستی، سرپرستی و احساس تعهد، نصرت و حمایت در تار و پود روابط اجتماعی در جامعه اهل ولاء جاری و ساری است: «وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۷۱/۹). این روح حاکم بر جامعه مبتنی بر ولای الهی در نقطه مقابل روح حاکم بر جمع یهودیان است که حریص‌ترین مردم نسبت

به زندگی دنیا هستند و خودخواهی افراطی آنان به خودپرستی مشتمن کننده‌ای بدل شده است و در عین حال خود را اولیاء خدا می‌دانند و نیز در نقطه مقابل روح حاکم بر روابط اجتماعی اهل نفاق است که هیچ گونه محبت و دوستی، دل سوزی و مهربانی، نصرت و حمایت و ارزش جوئی و خدا محوری در آن راه ندارد: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَ يَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (توبه: ۶۷/۹). ۴- اولیاء الهی با اعتقاد، اعتماد و یاد خدا، خود را در پوششی از آرامش، آسودگی خاطر و امنیت قرار داده‌اند به همین جهت آنان از هیچ چیز و هیچ کس هراسی ندارند و هیچ حزن و اندوهی آزارشان نمی‌دهد؛ ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (یونس: ۶۲/۱۰-۶۴)؛ ۵- «اولیاء الهی» بندگان ویژه‌ای هستند که خود را فقط در پناه ولایت خدا می‌بینند و خداوند نیز آنان را مسمول ولایت خویش قرار داده است: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره: ۲۵۷/۲).

۴. غفلت از مرگ

موضوع مرگ همانند کابوس وحشت، ترس و اضطراب همواره بشریت را همراهی کرده است و راهی برای رهایی از آن وجود نداشته و نخواهد داشت؛ در مکتب تربیتی اسلام همین کابوس وحشت و اضطراب به کانونی برای تربیت و ابزاری برای پرورش و بالندگی شخصیت معنوی انسان و پالایشگاهی جهت تصفیه روح از آلودگی‌ها تبدیل شده است؛ بر این اساس مرگ آیینه زندگی است؛ اگر زندگی آکنده از ظلم و شرک و فساد و گناه باشد، مرگ تابلوی تمام نمایی از زشتی، سیاهی، وحشت و خطر است و اگر زندگی با ایمان و

عمل صالح عجیب شده باشد، مرگ پایان نامه و یا نمایه پایان زندگی دنیا و رسیدن به فوز و فلاح و رستگاری و گام نهادن در مرحله جدیدی از زندگانی جاوید است. تامل در آیات سوره جمعه در بیداری و تنبه، بازگشت به خویشتن و خود سازی دارای آثار تربیتی ارزشمندی است بویژه که مخاطبان نخستین این خطاب که روزی با نخوت، غفلت و غرور از تامل، دقت و استماع این تذکار آسمانی سرباز می زدند، اکنون مرگ آنان را در آغوش خود گرفته است. در آیه ششم سوره جمعه خدای سبحان یهودیان را می آزماید و ظلم و دروغ آنان را بر ملا می کند: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا ان زَعَمْتُمْ أَنكُمْ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتُّوا الْمَوْتَ ان كُتِمَّ صَادِقِينَ﴾؛ و نتیجه آزمون را نیز به نمایش می گذارد: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَ اَبْدًا بِمَا قَدَمْتَ اَيْدِيَهُمْ وَ اَللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾؛ «ولی آنان به خاطر کارهای پیشین خویش هرگز آرزوی مرگ نمی کنند و خداوند به احوال ستمکاران آگاه است».

غفلت از حقیقت مرگ یکی از مهمترین موانع تربیت است. مفسران ذیل آیه های ششم و هفتم سوره جمعه (آیه های محل بحث) و نیز ذیل آیه های نود چهارم و نود پنجم سوره مبارکه بقره این آیات را در بردارنده یکی از معجزات حضرت رسول ﷺ و گواه صدق ادعای حضرتش شمرده اند به گونه ای که حتی یهودیان نیز آن را باور داشته اند؛ زیرا: اولاً: با آن که اجرا و اظهار نکردن پیشنهاد رسول اکرم ﷺ یعنی آرزوی مرگ، بسیار به زیان آنان بود و می توانستند با اجرا و اظهار این آرزو به زیان پیامبر اسلام ﷺ و در مسیر تحکیم پایگاه اجتماعی و جایگاه دینی خود گام بردارند؛ اما علی رغم همه زیان ها، آرزوی مرگ نکردند؛ شاید به جهت آن که قرائن، شواهد، اوضاع و احوال همگی همانند جریان مباحثه بر صداقت رسول امین خدا گواهی می داد و اگر آنان چنین آرزویی می کردند، در دم می مردند و این را خود نیز می دانسته و باور داشته اند. ثانیاً: هیچ گاه یهودیان چنین آرزویی را نسبت به مرگ و ملاقات با خدا نداشته اند؛ آرزویی که از ایمان راستین به خدا و قیامت

و عشق به قرب و وصال نشأت گیرد و حیات جاودانه از چشمه سار آن بجوشد و آرام و قرار را از سالک عاشق سلب کند.

نگاه انسان به سرانجام زندگی که بخشی از جهان بینی آدمی به حساب می آید، در گزینش بایدها و نبایدها از سوی او نحوه تعامل و رفتار وی با دیگران نقشی اساسی ایفا می کند قرآن کریم از پدیده مرگ بسیار سخن به میان آورده است؛ یادآوری آیات قرآنی از مرگ به گونه ای بس اثر بخش و تاثیر گذار است و از همین رو خدای سبحان در قرآن کریم با شیوه های گوناگون این مهم را یادآوری فرموده است؛ از جمله: ۱- ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (عنکبوت: ۵۷/۵۹). ۲- ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنًا وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (انبیاء: ۳۵/۲۱)؛ در این آیه علاوه بر آنچه در آیه پیش یادآوری شده بود، موضوع امتحان و آزمایش به وسیله بدیها و خوبیها نیز یادآوری شده است. ۳- ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ إِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (آل عمران: ۱۸۵/۳)؛ و در این آیه شریفه علاوه بر پیام های دو آیه پیش معیار سود و زیان و سقوط و نجات و راه ورود به بهشت و رهایی از جهنم را معرفی می فرماید. ۴- ﴿إِنَّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّسَيَّدَةٍ...﴾ (نساء: ۷۸/۴)؛ بر این اساس هیچ راهی برای فرار از مرگ وجود ندارد و تنها راه چاره همسویی و هماهنگی با مشیت حکیمانه حضرت حق است.

با تأمل و دقت در آیات و روایات به خوبی در می یابیم که در نظام تربیتی اسلام از فرصت مرگ برای شکوفائی حیات و شور و نشاط و بالندگی زندگی استفاده شده است و این پدیده و مخلوق الهی همانند حیات در سیر معنوی و کمال و تعالی انسان نقش آفرینی می کند.

۵. غفلت از ذکر خداوند

در بخش پایانی سوره مبارکه جمعه ره یافتگان مکتب تربیتی پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله مخاطب

قرار گرفته‌اند و فرمان حضوری با نشاط در این مراسم با درخشندگی خاص و محوریت ویژه «ذکر» صادر شده است: یا ایها الذین آمنوا إذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع ذلکم خیر لکم ان کتمتم تعلمون» «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که برای نماز روز جمعه ندا داده می‌شود (آذان گفته می‌شود)، به سوی ذکر خدا شتاب کنید. داد و ستد را رها کنید که اگر بدانید این برای شما بهتر است». مسئله ذکر یکی از ابزارهای بی‌بدیل در تربیت بویژه تربیت توحیدی بوده و غفلت از آن، سبب نقصان مسیر تربیت خواهد بود.

۱.۵. نقش تربیتی ذکر

عوامل گوناگونی در تربیت، رشد، بالندگی و تحول معنوی انسان نقش ایفا می‌کنند، در میان این عوامل نقش آفرینی ذکر از بروز، ظهور و جلوه ممتازی برخوردار است. «ذکر» در لغت به معنای یاد کردن و متوجه و متنبه بودن است و در مقابل غفلت و سهو و نسیان قرار دارد و در اصطلاح قرآن و حدیث بیشترین موارد کاربردی آن به معنای به یاد خدا بودن، خدا را با اسم‌های حسنی و صفات علیایش به خاطر داشتن و خود را در حضور و محضر خدا دیدن و در نگاهی دیگر از خدا غافل نبودن، خدا را فراموش نکردن، در اعمال و رفتار خدا را نادیده نگرفتن است. «ذکر»، وسیله صعود و عروج انسان برای تخلّق به اخلاق الهی است. یکی از نام‌های مشهور قرآن کریم نیز «ذکر» است: «أنا نحن نزلنا الذکر و أنا له لحافظون»؛ حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در تبیین حقیقت ذکر می‌فرماید: «الذکر لیس من مراسم اللسان و لا من مناسم الفکر و لکنه اول من المذکور و ثان من الذکر» (تمیمی، ۱۴۱۰، ص. ۱۱۸)؛ «یاد (خدا) نه از مراسم زبان است و نه از راه رسم فکر و اندیشه؛ بلکه نقطه آغاز آن مذکور (خدا) است و در مرتبه دوم ذاکر قرار دارد».

این بیان نورانی نشان می‌دهد که «ذکر» اجرای مراسم و تشریفاتی بی‌محتوا و غیرهدفمند نیست؛ بلکه ارتباطی حقیقی است که بین ذاکر و مذکور ایجاد می‌شود و در سایه این ارتباط، ذاکر

به رشد، بالندگی، شکوفایی و سعادت می‌رسد. بر این اساس هر کلام و بیانی و نیز هر حالت و شرایطی که توجه و ارتباط توأم با دل‌بستگی و محبت را ایجاد کند «ذکر» محسوب می‌شود. با نگاهی دیگر تمامی عبادات که به قصد «قرب خدا» صورت می‌گیرد و هر نماز و مناسکی که اقامه می‌شود، عزم و هجرت به سوی دوست و رحل اقامت در مجلس انس اوست.

۲.۵. جلوه‌های ذکر

مصادیق بارز «ذکر»، یعنی کسانی که آئینه اسماء حسنی و صفات علیای حضرت حق □ هستند، بنابراین شخصیت حضرت رسول ﷺ کامل‌ترین جلوه ذکر است؛ آن حضرت خود درباره آیه شریفه ﴿فاسئلو اهل الذکر...﴾ فرمود: «الذکر أنا و الأئمه اهل الذکر». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۱۰) دومین مصداق ذکر کتاب خداست؛ چنان که فرمود: ﴿انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون﴾. حضرت امام صادق علیه السلام نیز فرموده‌اند: «الکتاب الذکر و اهله آل محمد». (فیض کاشانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۱۶)

عنصر کیمیایی ذکر در همه عبادت‌ها همانند روح، ضامن حیات و نشاط عبادت و شریان و جریان آن در عبادت‌کننده است.

ذکر و یاد خدا آنگاه احیاء‌گر خواهد بود و به ثمر خواهد نشست که دوام و استمرار داشته باشد؛ چرا که مواهب و برکات ناشی از ذکر؛ باران رحمت الهی است که با عرضه نیاز و صعود تمنای ذاکر بر جان تشنه او باریدن می‌گیرد. انسان نیز با استمرار ذکر نتایج شگفت‌انگیز آن را در زندگی خود مشاهده خواهد کرد؛ چرا که گل‌های بوستان ارزش‌های متعالی در ترنم استمرار ذکر ریشه‌های خویش را در اعماق جان آدمی خواهند دوانید و شاخساران برکت و رحمت خود را در گستره روح انسان پهن خواهد کرد.

مجموعه آنچه در آیات نورانی آمده است ترسیم چهره انسان‌هایی است که ذائقه آنان به حلاوت ذکر شیرین شده است؛ جاذبه اکسیر یاد خدا چنان به اسارتشان کشانده است که تمامی

سلسله‌های اسارت را از دست و پا و فکر و جانشان گشوده است؛ دیو جهالت و گمراهی و عفریت کفر و شرکت و نفاق را از وادی مقدس قلب‌هایشان بیرون رانده و حریم دل‌هایشان را برای همنشینی با او از اغیار خلوت کرده است و فضای دل‌انگیز راز و نیاز و مناجات را بر جانشان سایه گستر کرده است و آنان را در مسیر بالندگی روحی و اعتلای معنوی برای هجرتی ملکوتی به پرواز واداشته است. بدیهی است، انسانی می‌تواند با «ذکر» آرمانی‌ترین بستر رشد و بالندگی معنوی و تعالی روحی را برای خویش مهیا سازد و اگر نهادهای اجتماعی نیز هماهنگ و همسو با فرهنگ ذکر و یاد خدا گام بردارند، جامعه نیز راه تعالی و کمال را در پیش خواهد گرفت و در این صورت هم آحاد مردم و هم آهنگ جامعه با شتابی هر چه بیشتر راه تربیت، اخلاق و معرفت را تا فتح قله‌های بلند رضا و خشنودی خدا خواهد پیمود.

۳.۵. موانع ذکر

فطرت الهی از درون و پیشوایان دینی از برون انسان را به یاد و ذکر خدا فرا خوانده و او را در این راه که راه هدایت، سعادت، و کمال است، به حرکت وادارند. عوامل بازدارنده‌ای در این سیر معنوی بر سر راه انسان قرار می‌گیرد که غفلت از آن در مسیر تربیت خانمان سوز است. در این بخش با عنوان «موانع ذکر» برخی از این عوامل را مرور می‌کنیم: ۱. شیطان: مهمترین عامل بازدارنده یاد خدا شیطان است: ﴿انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوه و البغضاء فی الخمر و المیسر و یصدکم عن ذکر الله و عن الصلاه فهل انتم متتهون﴾؛ ۲. پیروی از شهوات: حضرت علی بن علی طالب ؑ می‌فرماید: «لیس فی المعاصی اشد من اتباع الشهوه فلا تطیعوها فشیغلکم عن الله» (تمیمی، ۱۴۱۰، ص. ۵۶۰)؛ ۳. مردم؛ حضرت امیر المؤمنین ؑ می‌فرماید: «من اشتغل بذكر الناس قطع الله سبحانه عن ذكره» (تمیمی، ۱۴۱۰، ص. ۶۰۴). با تأمل در نگرش توحیدی قرآن کریم به خوبی در می‌یابیم که در هر بعدی از ابعاد نیازمندی‌هایمان دست‌نیازی دراز کنیم و یا لب‌به‌سؤالی بگشائیم، پاسخ

این سؤال و برآورده شدن آن نیاز را تنها و تنها از خدای سبحان باید و می‌توان انتظار داشت؛ بنا بر این در هر شأنی از شئون زندگی باید خدا را یاد کرد، یعنی باید خود را با او روبرو دید؛ زیرا که واقعیت چنین است و ما به هر کس روی آوریم ناخودآگاه به خدا روی آورده‌ایم: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾؛ از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که توجه به هر چیز و هر کس یکی از موانع بر سر راه ذکر و یاد خدا خواهد بود؛ توجه به مردم و آنان را عامل سعادت یا شقاوت دانستن از عوامل شایعی است که انسان را از یاد خدا باز می‌دارد. البته توجه به مردم به معنای مشکل‌گشایی از کار آنان و رفع گرفتاریهایشان و خدمت‌رسانی به آنان برای کسب رضای الهی و تقرب به ذات رحیمانه حضرت حق ﷺ خود می‌تواند از مصادیق ذکر محسوب شود؛ آنچه عامل بازدارنده به شمار می‌آید، ترس از مردم، دلبستگی به آنان، تکیه بر آنان و در عرض خدا دیدن مردم است.

۶. لهوگرایی و غفلت از «ما عند الله»

خدای سبحان مسئله مهم یاد و ذکر خویش را اصل و محور قرار داده است به گونه‌ای که امور دیگر می‌باید با آن هم‌مانگ شوند چنان که فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ . . .﴾ و پس از انجام مراسم نماز را نیز به استمرار یاد خویش پیوند زد: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا . . .﴾. در این آیه خدای سبحان به جای آن که در مقابل ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ بفرماید: به بیع و شراء پردازید، می‌فرماید: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ تا اصل بودن و محور بودن یاد و ذکر مشخص شود؛ پرورش یافتگان مکتب جمعه می‌باید از چنان تعالی برخوردار شده باشند که با اشتیاقی وصف ناشدنی در نماز جمعه حضور یابند و سخنان خطیب جمعه را با گوش جان استماع کنند. اصل و محور بودن یاد خدا، انس و ارتباط انسان را با مبدأ

هستی چنان عمق و استحکام می‌بخشد که هیچ چیزی نمی‌تواند آن را تغییر دهد. با این مقدمه باید گفت که یکی از مهمترین موانع تربیت، لهوگرایی است که در آیات سوره جمعه از منظری خاص مورد توجه و تذکر قرار گرفته است. رسول خدا مشغول خطبه‌های نماز جمعه بود، کاروان تجاری با کوبیدن بر طبل، آمدن خود را اعلام کرد و مردم رسول خدا را رها نموده به طرف کاروان تجاری روان شدند؛ آیه ۱۱ بدین مناسبت نازل شد: ﴿و اذا رأو تجاره او لهواً انفضوا اليها وتركوك قائماً قل ما عند الله خير من اللهو من التجاره والله خير الرازقين﴾. کلمه «لهو» در لغت به معنای مشغول شدن همراه با غفلت است. راغب اصفهانی می‌گوید: «لهو آن است که انسان را از آنچه مهم است و به کار انسان می‌آید، باز دارد». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۷۴۸) احمد بن فارس می‌گوید: «هر چیزی که تو را از چیزی باز دارد، به لهو مبتلایت کرده است». (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج. ۵، ص. ۲۱۳) طریحی در معنای آیه شریفه ﴿لاهیة قلوبهم﴾ آورده است: «قلبهایشان در سهو بود و به باطل مشغول بودند و از حق و یاد آن باز داشته شده بودند». وی «لهو الحدیث» را سخن باطل و هر آنچه از یاد خدا باز می‌دارد، معنا کرده است و درباره آیه شریفه ﴿الهاکم التکاثر﴾ آورده است: «فخر فروشی و مباحات در زیادی مال شما را از آخرت باز داشته است». (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۳۸۴)

۱.۶. نقش تخریبی لهو در زندگی انسان

«لهو» در برابر ذکر قرار دارد. ذکر روح می‌افزاید، اطمینان می‌بخشد، استعداد نهفته انسان را بیدار، بالنده و شکوفا می‌کند، انسان را در جاده مستقیم رشد، پیشرفت، تعالی و عروج به حرکت در می‌آورد و اما لهو سمت و سوئی قهقرائی دارد، انسان را به انحطاط و سقوط می‌کشاند، مانع هرگونه بیداری، شکوفائی و بالندگی است، سرمایه‌های به دست آمده را به نابودی می‌کشاند، مبتلایان به لهو از بیماری‌هایی چون ترس، یأس و ناامیدی، اضطراب و تشویش، سرگردانی و بی‌ثباتی، خودکم‌بینی و احساس حقارت و گاهی خود بزرگ‌بینی و

تکبر، بحران هویت و شخصیت رنج می‌برند و ریشه و منشأ این همه خود فراموشی است که آن نیز از خدا فراموشی نشأت می‌گیرد. لهُو یعنی هر چیز مشغول کننده و بازدارنده، مشغول کننده از خدا که نقطه عطف و مرکز و منشأ همه کمالات است و حق است؛ ﴿فماذا بعد الحق الا الضلال﴾؛ انحراف از راه حق سقوط، خسران و آسیب‌های جبران‌ناپذیری بسیاری را به همراه خواهد داشت و لهُو مقطع سرنوشت‌سوزی است که باید از او روی گردانید تا مانع یاد خدا و استمرار آن نشود.

۲.۶. مراد از «ما عند الله»

توجه به چشمه‌های جوشان «ما عند الله» که قرآن کریم زلال حیات‌بخش و روح‌افزای آن را به نمایش گذاشته است، انسان را به خزائن بی‌کران و ماندگار مبانی تربیت یعنی علم، حکمت، عزت، کرامت و مانند آن متصل می‌کند و شور و شوق رشد و بالندگی را در آدمی برمی‌آشوباند. به ویژه آن‌که قرآن کریم دل‌مشغولی‌های آدمیان را به امور دنیوی «و ما عند الناس» در کنار مصداق‌هایی از «ما عند الله» قرار داده است تا عزت و شکوه «ما عند الله» و بقاء و جاودانگی آن آشکارا رخ نماید و آنچنان چشم و دل انسان را به تسخیر خویش در آورد که دیگر جائی برای آن باقی نگذارد. و البته در مرحله‌ای بالاتر و مرتبتی والاتر «ما عند الله» نیز جای خود را به خدا می‌سپارد و انسان جز خدا را نمی‌خواهد و تجلی عظمت خالق چنان در جانش پرتو می‌گسترده که غیر خدا را ذوب می‌کند: «عظم الخالق فی أنفسهم فصغر ما دونه فی أعینهم». (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳). در این مرحله بنده به جای «ما عند الله» خود خدا را می‌خواهد به جای «و ما عند الله خیر و أبقى» به مرتبت «والله خیر و أبقى» راه می‌یابد، به جای بهشت در جستجوی بهشت آفرین است و در بهشت نیز در تمنای وصال محبوب و رضای دوست دل خوش دارد. ﴿... و رضوان من الله اکبر...﴾، همان تمنای وصالی که عمری به راهش چشم دوخته و به

پایش اشک ریخته است. «ما عند الله» یعنی هر آنچه خدائی است و نامی و نشانی از او دارد، هزار چشمه‌ای است که برای هر پرسش انسانش پاسخی خدائی، برای هر نیاز انسانی رازی آسمانی، برای هر فقر مادی یا معنوی غنایی ملکوتی را به جوشش درآورده است و اسماء حسنايش در همه آفاق عالم روشنی بخش چشمان بینا و بیدار و جستجوگر است. خدای سبحان در بخش پایانی آخرین آیه از سوره مبارکه جمعه می‌فرماید: «قل ما عند الله خیر من الله و من التجاره»؛ در آیاتی دیگر نیز از «ما عند الله» با اهمی و ویژه سخن به میان آورده است؛ از جمله؛ بهره‌مندی انسان از زندگی دنیا و نیز زیبایی دنیا را نیز مطرح کرده آنگاه می‌فرماید: «و ما اوتیتم من شیء فمتاع الحیوه الدنیا و زیتها و ما عند الله خیر و أبقى أفلا تعقلون»؛ و نیز می‌فرماید: «فما اوتیتم من شیء فمتاع الحیوه الدنیا و ما عند الله خیر و أبقى للذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون».

با تأمل در آیات مزبور مقصود از «ما عند الله» آشکار می‌گردد و نمونه‌هایی از «ما عند الله» را در آئینه آیات وحی نمایانده شده است: ۱- اسلام: «ان الدین عند الله الاسلام»؛ ۲- قرآن: «...کل من عند ربنا...»؛ و نیز «... و قد آتینا من لدنا ذکراً» ۳- ولایت: «إنما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یؤتون الذکاه و هم راکعون» و نیز «و قل رب أدخلنی مدخل صدق و أخرجنی مخرج صدق و اجعل لی من لدنک سلطاناً نصیراً»؛ ۴- کلیدهای غیب: «و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو...»؛ ۵- خزائن همه اشیاء: «و إن من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم»؛ ۶- رزق: «... ان الذین تعبدون من دون الله لا یملکون لکم رزقاً فابتغوا عند الله الرزق و اعبدوه و اشکروا له إلیه ترجعون»؛ ۷- ثواب: «من کان یرید ثواب الدنیا فعند الله ثواب الدنیا و الآخره و کان الله سمیعاً بصیراً»؛ ۸- پیروزی: «...و ما النصر الا من عند الله العزیز الحکیم»؛ ۹- عزت: «بشر المنافقین بأن لهم عزاباً ألیماً الذین یتخذون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین أیبتغون عندهم العزه فإن العزه لله جمیعاً»؛

۱۰- بهشت جاویدان: خدای سبحان پس از آنکه از گرفتاری مردم در دام اشتباهی سیری ناپذیر تعلقات دنیوی مانند زنان، پسران، اموال بسیار از طلا و نقره، و اسب‌های نشان‌دار و چهار پایان و زراعت سخن به میان آمده است می‌فرماید: ﴿قُلْ أُوْنِبْئِكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾. تحلیل یکایک این موارد نیازمند مجالی مجزا و مفصل است که از عهده این مقاله خارج است.

۳.۶. ویژگی‌های «ما عند الله»

«ما عند الله» دارای ویژگی‌هایی است که آن را از امور دنیوی متمایز می‌کند: ۱- وحدت، انسجام و هماهنگی: این که خدای سبحان در باره قرآن کریم فرمود: ﴿وَلَوْ كَانُ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، قانونی فراگیر است که تمامی موجودات عالم را در بر می‌گیرد. ۲- خیر محض بودن و عاری از هر پلیدی و بدی: ﴿... وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ﴾؛ ۳- جاودانگی و ماندگاری: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٌ وَ لَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش گردید تا برپایه معارف قرآن کریم و با تمرکز بر سوره جمعه، تصویری جامع از موانع تربیت ارائه گردد. مهمترین موانع تربیت را می‌توان در شش محور بر اساس آیات سوره جمعه بیان کرد. اولین محور، غفلت از مفهوم فضل خدا و آن حقیقتی است که در آیات قرآن به عنوان فضل مورد اشاره قرار گرفته است. آدمی هرچه دارد از فضل خداوند است و توجه به این حقیقت و مصادیق آن است که می‌تواند بسیاری از مشکلات مسیر تربیت را مرتفع سازد. محور دوم، غفلت از ارتباط صحیح با کتاب وحی است. تربیت بدون اتصال به علم لایزال الهی ممکن نیست و کتاب وحی، مهمترین مسیر دستیابی بشر به امر

است. محور سوم، غفلت نسبت به مفهوم ولی خدا و جایگاه اولیاء الهی است که نقش بسیار پررنگ و زیربنایی در فرآیند تربیت توحیدی به عهده داشته و بی ولایت اولیاء الهی، هیچ نظام تربیتی نمی‌تواند به سرانجام رسد. محور چهارم، غفلت از حقیقت مرگ بوده که از مهمترین موانع تربیت محسوب می‌شود و در بسیاری از نظام‌های تربیت به عنوان نقطه آغاز مورد توجه قرار گرفته است. محور پنجم از موانع تربیت، عدم توجه به موضوع ذکر و به صورت خاص ذکر خداوند است که این غفلت، آثار مخرب جدی در مسیر تربیت توحیدی به‌مراه خواهد داشت. محور نهمی از موانع تربیت نیز مسئله لهوگرایی بوده و که در معارف سوره جمعه در پیوند با مفهوم «ما عندالله» بیان شده و این پیوند، به عنوان یکی از نکات بی‌بدیل قرآن در حوزه موضوع تربیت و موانع آن قابل تحلیل است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن فارس، احمد ابوالحسین (۱۴۰۴) معجم مقاییس اللغة، محقق: هارون عبدالسلام محمد، ناشر: مکتب الإعلام الإسلامی، قم.
۴. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱)، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، دارالاضواء، بیروت.
۵. امام خمینی، روح الله (۱۳۶۱) صحیفه نور، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، محل نشر: تهران.
۶. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰) غرر الحکم و درر الکلم، دار الکتاب الإسلامی، قم.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲) مفردات الفاظ القرآن، مصحح: صفوان عدنان داوودی، دار الشامیة، بیروت.
۸. شریعتمداری، جعفر (۱۳۸۷) شرح و تفسیر لغات قرآن براساس تفسیر نمونه، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد.
۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰) المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۱۰. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰) مکارم الأخلاق، ناشر: الشریف الرضی، قم.
۱۱. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵) مجمع البحرین، حسینی اشکوری، احمد، ناشر: مرتضوی، تهران.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، مصحح: عاملی، احمد حبیب، دار إحياء التراث العربی، بیروت.

۱۳. فراهیدی، الخلیل بن أحمد (۱۴۰۹) کتاب العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، دار الهجرة، قم.
۱۴. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۳۸۸) الوافی، تحقیق مكتبة الامام امير المومنين، عطر عترت، اصفهان.
۱۵. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴) الجامع لأحكام القرآن، ناشر ناصر خسرو، تهران.
۱۶. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۷) الدعوات ناشر: انتشارات مدرسه امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، قم.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷) الکافی، مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، دار الکتب الإسلامية، تهران.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱) تعلیم و تربیت در اسلام، انتشارات صدرا، تهران.
۱۹. مقرئ فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴) المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، مؤسسة دار الهجرة، قم.

منشور حقوق شهروندی ایران و عهدنامه مالک اشتر امیرمؤمنان

مقارنه و تطبیق

حسن بوسلیکی*

چکیده

اخلاق شهروندی از جمله شاخه‌های اخلاق کاربردی است که در آن اموری همچون حقوق شهروندان، تبعیض مثبت و عصیان مدنی مطرح می‌شوند. لزوم توجه به بافت فرهنگی در مسائل اخلاق کاربردی، و نیز حضور نهاد دین در جامعه ایران معاصر، این ضرورت را ایجاد می‌کند که سازگاری اسناد مربوط به اخلاق شهروندی، با منابع دینی مورد مطالعه قرار گیرند. در این پژوهش «منشور حقوق شهروندی» که توسط دولت یازدهم جمهوری اسلامی ایران منتشر شده، با نامه ۵۳ نهج البلاغه (مشهور به عهدنامه مالک اشتر) مقایسه شده است. روش این پژوهش تحلیل محتوای کیفی است. از جمله نتایج حاصل این است که به لحاظ انتساب ساختاری، عهدنامه مالک اشتر مناسب‌تر از منشور حقوق شهروندی است. محتوای این دو سند از این جهات همسو هستند: بی‌طرفی دینی در حقوق شهروندان، توجه به حقوق سلبی و ایجابی، توجه به تبعیض مثبت، توجه به حق انتقاد از حاکمان و پاسخگویی آنها، اهتمام به جلب رضایت مردم. اما از جهاتی نیز ناهمسو هستند، از جمله در زمینه: اشمال همزمان بر اخلاق عدالت و اخلاق احسان، حق دسترسی به حاکمان.

کلیدواژه‌ها

حقوق شهروندی، عهدنامه مالک اشتر، منشور حقوق شهروندی، اخلاق کاربردی، اخلاق شهروندی، اخلاق سیاسی.

* استادیار گروه تربیت، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (h.boosaliki@isca.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۷)

□ حسن بوسلیکی (۱۴۰۳). منشور حقوق شهروندی ایران و عهدنامه مالک اشتر امیر مؤمنان مقارنه و تطبیق، *فصلنامه اخلاق و حیاتی*، ۳ (۳۲)،

۹۷-۶۵. doi: 10.22034/ethics.2024.478710.2012

درآمد

گفتمان اخلاق کاربردی از یونان باستان در قالب مباحثاتی همچون ادله اخلاقی جواز/عدم جواز سقط جنین جریان داشته است، ولی از نیمه دوم قرن بیستم که واژه اخلاق کاربردی^۱ توسط پیتر سینگر^۲ به کار برده شد، وارد مرحله جدیدی از حیات خود شد.

اندیشمندان تعاریف متعددی از اخلاق کاربردی ارائه کرده‌اند (اسلامی و دیگران، ۱۳۸۶، ص. ۲۳). در یک نگاه جامع‌نگر، می‌توان هم‌نوا را بدائو، اخلاق کاربردی را چنین تعریف کرد: اخلاق کاربردی عبارت است از به کارگیری ملاحظات اخلاقی در عرصه‌های خاص حیات بشری به منظور ارزشگذاری (و در نتیجه قبول یا رد) هر عمل، برنامه یا تصمیم کلان و تلاش برای یافتن راه برون‌رفت از چالش‌های اخلاقی (Bedau, 2001, p80).

مباحث اخلاق کاربردی در سنت علمی مسلمانان در حوزه حکمت عملی پیگیری می‌شده است. حکمت عملی شامل علم به اموری است که تحت کنترل و مداخله انسان هستند (فارابی، ۱۹۹۱، ص. ۴۶). حکمت عملی به معرفت باید‌ها و نباید‌هایی که لازم است در عمل اختیاری انسان مراعات شوند^۳، اختصاص دارد. در نقطه مقابل، حکمت نظری شامل علم به پدیده‌هایی است که از حوزه اختیار انسان خارج هستند و تنها شناخت و توصیف آنها در حیطه مأموریت حکمت نظری قرار می‌گیرد.^۴ هرچند به لحاظ تاریخی، حکمت عملی مسلمانان نوعاً در حد گزاره‌های کلی اخلاق باقی مانده، اما تک‌نگاشت‌های اخلاق در حوزه‌های خاص (مانند پزشکی، حکمرانی، علم‌آموزی) و نیز مرام‌نامه‌های حرفه‌های خاص (فتوت‌نامه‌ها) نشان از اهتمام عالمان دین به تطبیق اصول کلی اخلاق بر حوزه‌های

1. Applied Ethics

2. Peter Singer

۳. ما ینبغی أن یعمل.

۴. ما ینبغی أن یعلم.

خاص دارد (احمدپور و دیگران، ۱۳۹۹، ص. ۲۴۳ و ۴۱۱-۴۱۴). این رویکرد به آنچه امروزه اخلاق کاربردی محسوب می‌شود، بسیار نزدیک است. از جمله تفاوت‌های اساسی حکمت عملی و اخلاق کاربردی امروزی، بررسی و تحلیل چالش‌های اخلاقی و تزاخم‌های اخلاقی است.^۱ اثرات مربوط به حکمت عملی نوعاً توجه ویژه‌ای به حل تزاخم‌های اخلاقی نداشته‌اند ولی موضوع غالب اخلاق کاربردی امروزی، مواجهه با تزاخم‌های اخلاقی است. عده‌ای از اندیشمندان مباحث اخلاق کاربردی را در چهار شاخه «اقتصادی، سیاسی / قضایی / امنیتی، فرهنگی، بهداشت انسان و محیط» دسته‌بندی کرده‌اند (اسلامی و دیگران، ۱۳۸۹، ص. ۷۵-۸۵). از جمله شاخه‌های مهم حوزه سیاسی / قضایی / امنیتی، اخلاق شهروندی^۲ است. در این شاخه، از حقوق و وظایف شهروندان سخن گفته می‌شود و مسائل چالش‌خیزی همچون عصیان مدنی مورد بحث قرار می‌گیرد. در یک بیان کلی، «شهروندی عبارت است از عضویت در جامعه سیاسی خودحکومتی^۳» (Norman and Kymlicka, 2003, p210). منظور از حق^۴ در اینجا عبارت است از حقوق اخلاقی^۵ است؛ به معنای فرصت‌ها، امکان‌ها و اولویت‌هایی که برای افراد به واسطه لحاظ اخلاقی اثبات می‌شود و افراد حتی پیش از شکل‌گیری نهاد قانون و حقوق رسمی^۶، شایسته بهره‌گیری از آن هستند و در اولویت استفاده از آن قرار

۱. امروزه عده‌ای از نویسندگان فارسی‌زبان ترجیح می‌دهند برای اصطلاح «moral dilemma» معادل «تزاخم اخلاقی» را به کار برند (به دلیل مراعات تفاوت معنایی تزاخم و تعارض در دانش اصول فقه) ولی عده‌ای دیگر از تعابیر مختلف همچون «تعارض اخلاقی، معمای اخلاقی، دوراهه اخلاقی، معضل اخلاقی، دشواره اخلاقی» استفاده کنند. ما در این نوشتار دو تعبیر شناخته‌شده «تزاخم اخلاقی و تعارض اخلاقی» را به صورت جانشینی (و در یک معنای واحد) به کار خواهیم برد.

2. Citizenship ethics
3. Self-governing
4. Right
5. Moral rights
6. Law

دارند؛ بدین معنا که می‌توانند آن را مطالبه کنند و قبول آن از سوی دیگران الزامی است نه دلبخواهی (Nickel, 2001, p796). مفهوم «سلطنت» از عناصر معناشناسانه حق است. بدین معنا که حق به دارنده خود یک سلطنت می‌بخشد؛ اگر خواست از آن استفاده می‌کند و اگر نخواست، نه (نبویان، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۷). البته می‌توان همین حقوق اخلاقی را مبنای تدوین قوانین و حقوق رسمی قرار داد و آنها را به نهاد حقوق مدنی گره زد.

حقوق شهروندی از حساس‌ترین مباحث اخلاق شهروندی است. «تقریباً هر مسئله‌ای در نظریه سیاسی و اخلاق سیاسی می‌تواند به عنوان موضوعی مرتبط با روابط پیچیده میان فرد، جامعه و دولت که جنس شهروندی دارند، بازتعریف شود» (Norman and Kymlicka, 2003, p210). دولت یازدهم جمهوری اسلامی به ریاست حجت الاسلام والمسلمین حسن روحانی در تاریخ آذرماه ۱۳۹۵ منشور حقوق شهروندی را با امضای رئیس جمهور صادر کرد. این منشور که سرتاسر اشاره به مصادیق حقوق شهروندان جمهوری اسلامی دارد، مسائل اخلاقی فراوانی را دامن می‌زند. در این پژوهش در صدد پاسخ به این پرسش هستیم که «منشور حقوق شهروندی» که توسط دولت یازدهم جمهوری اسلامی ایران منتشر شده، با نامه ۵۳ نهج البلاغه (مشهور به عهدنامه مالک اشتر) چه میزان تطابق/تفاوت دارد؟». این سؤال را در ابعاد ساختاری و محتوایی پی گرفته‌ایم.

حقوق شهروندی مانند هر عرصه دیگر، رابطه دوطرفه با وظایف دارد. این رابطه از سویی بین حقوق و وظایف شهروندان متصور است (هر شهروندی که حقی دارد، وظایفی نیز دارد) و از سویی دیگر بین حقوق شهروندان و وظایف کسانی که باید آن حقوق را ادا کنند، برقرار است؛ هر جا حقی هست، وظایفی برای عده‌ای هست تا این حقوق استیفا شود. در رابطه اول گفتنی که سالیان سال که منشور حقوق بشر به تصویب رسید، اندیشمندان متوجه خلأ جدی در این زمینه شدند و سخن از «مسئولیت‌های بشر» گفتند تا لنگه دوم

حقوق بشر تأمین شود (Swindler, 2006; InterAction Council, 1997). اکنون نیز اگر سخن از حقوق شهروندی گفته می‌شود، لاجرم روزی سخن از مسئولیت‌های شهروندی نیز گفته خواهد شد. به هر حال موضوع پژوهش حاضر، منشور حقوق شهروندان است که صادر شده است. اساساً عده‌ای بر این باورند که رابطه دوسویه میان مسئولیت‌ها و حقوق، از مسئولیت‌ها آغاز می‌شود؛ هر شهروند جامعه اسلامی به اندازه‌ای که به مسئولیت‌پذیر باشد، از حقوقی برخوردار می‌شود (نصر، ۱۳۸۵، ص. ۳۴۳).

درباره رابطه دوم نیز گفتنی است که اگر برای شهروندان حقوقی ذکر می‌شود، باید روشن شود این حقوق چه وظایفی را برای چه کسانی به بار می‌آورند. توجه به این رابطه روشن می‌سازد که اساساً حقوق شهروندان را باید از چه کسانی مطالبه کرد و اگر این حقوق استیفا نشوند، چه کسانی را باید مؤاخذه کرد.

از آنجا که اجرایی شدن هر منشوری کاملاً وابسته به زمینه فرهنگی جامعه است، می‌توان منشور حقوق شهروندی را از منظر نهادهای فرهنگی جامعه بررسی کرد. دین از جمله نهادهای فرهنگی جامعه ایران است. در این پژوهش بر آنیم تا منشور حقوق شهروندی را با یکی از اسناد دینی که قرابت زیادی با این منشور دارد، مقایسه کنیم تا میزان همخوانی آن دو روشن شود. این سند دینی، عهدنامه مالک اشتر است و در این پژوهش نسخه مندرج آن در نهج البلاغه صبحی صالح مورد استناد است.

اعتبار و استناد

صدور منشورهای اخلاقی در سازمان‌های مختلف امری رایج است. یک سؤال درجه دو به جایگاهی مربوط است که باید این منشورها را صادر کند. مثلاً در مواردی که منشور، وظایف کارکنان در قبال سهامداران یک شرکت را بیان می‌کند، مناسب است که این منشور از ناحیه خود کارکنان صادر شود نه مدیران شرکت. حال سؤال این است که منشور حقوق شهروندی

باید از ناحیه چه شخص حقوقی و چه جایگاهی صادر شود؟

سؤال ابتدایی دیگر درباره حقوق شهروندی این است که این حقوق بر عهده چه کسانی است؟ روشن است که تنها نهاد مسئول در قبال این حقوق دولت (قوه مجریه) نیست. همان‌طور که ذکر شد «شهروندی عبارت است از عضویت در جامعه سیاسی خودحکومتی»^۱ (Norman and Kymlicka, 2003, p210). به عبارت دیگر، حقوق شهروندی از آن حیث به افراد تعلق می‌گیرد که عضو جامعه‌ای باشند که نظام سیاسی واحدی بر آن حاکم است. چنین حقوقی تنها برای دولت‌ها مسئولیت نمی‌آورند. بخشی از حقوق شهروند باید توسط خود شهروندان مراعات شوند. یعنی مسئولیت این حقوق بر عهده سایر شهروندان است. البته بخشی نیز بر عهده دولت و سایر بخش‌های حاکمیت است. آنچه در این بین مهم است، ضمانت این حقوق است. ضمانت این حقوق بر عهده حاکمیت جامعه است. یعنی حاکمیت حافظ این حقوق است نه لزوماً مسئول آن.

بنابراین سطح تماس دولت با این حقوق یکی در ناحیه مسئولیت‌هایی است که مستقیماً در قبال حقوق دارد و باید آنها را ایفا کند و دیگری در ناحیه محافظت از حقوق است تا توسط دیگران نقض نشود. در نظام جمهوری اسلامی، حاکمیت گسترده‌تر از دولت است. دولت تنها بخش اجرایی حاکمیت است. مراجعه به متن منشور حقوق شهروندی روشن می‌سازد که در این منشور بندهایی وجود دارد که از حوزه اختیار دولت خارج است و به کل حاکمیت مربوط است؛ از جمله حقوق مربوط به مسائل قضایی. بر اساس اصل تفکیک قوا، رئیس‌جمهور مداخله یا نفوذی در دستگاه قضا ندارد (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: اصل، ۵۷) و به هیچ وجه نمی‌تواند برای استیفای حقوق شهروندان در دستگاه قضا اقدامی نماید. یک نمونه دیگر از حاکمیتی بودن این منشور (و نه دولتی بودن آن) ماده ۷ این

1. Self-governing

منشور است که به حق کرامت نفس شهروندان اشاره می‌کند. روشن است که این حق تنها از ناحیه دولت تأمین نمی‌شود. اگر قرار است حقوق شهروندان به صورت کلی مراعات شود، باید این منشور از ناحیه تمام مسئولان کلان جامعه صادر شود و به امضای آنها برسد. منشوری که تنها به امضای رئیس جمهور رسیده، نباید فراتر از حدود اختیارات دولت باشد. عهدنامه مالک اشتر از این منظر قوت بیشتری دارد، چرا که والی مصر در آن زمان، سردمدار کل حاکمیت بود و حکومت‌ها به نوعی فدرال اداره می‌شدند و به دلیل محدودیت زیاد ارتباط با مرکز حکومت (مدینه یا کوفه)، والی هر منطقه از استقلال عمل و گستره اختیار زیادی برخوردار بوده است. لذا مفاد عهدنامه به هیچ وجه خارج از اختیارات مالک اشتر نبوده است.

به لحاظ اعتبار سند و اجرایی بودن آن، مناسب بود که دولت تنها به آن دسته از حقوق شهروندان اشاره کند که از ناحیه آنها مسئولیتی متوجه دولت است. به عبارت دیگر این منشور بیشتر به زبان وظایف دولت در قبال حقوق شهروندان نوشته شود نه به زبان حقوق شهروندان. از جمله فواید این تغییر زبان (از حق مردم، به وظایف دولت)، توجه به وظایفی برای دولت است که حقی برای شهروندان نباشد. برای نمونه حمایت از شهروندانی که به دلیل ناآشنایی با قوانین به دردسر افتاده‌اند، می‌تواند وظیفه اخلاقی دولت باشد ولی حقی قابل مطالبه برای شهروندان ایجاد نمی‌کند. همچنین حمایت از گروه‌های خاص که به دلیل تبعیض‌های تاریخی حتی در شرایط مساوی کنونی قادر به تأمین مناسب زندگی خود نیستند (تبعیض مثبت)، می‌تواند وظیفه اخلاقی دولت باشد ولی حقی قابل مطالبه برای شهروندان ایجاد نمی‌کند. آنچه قابل مطالبه است، عدالت اجتماعی و شرایط مساوی برای کسب منابع زندگی است. در حوزه هنجارهای اخلاقی، لزوماً رابطه دوطرفه‌ای بین حق و وظیفه وجود ندارد، به این معنا که وظایف ما در قبال دیگران، تنها محدود به حقوق آنها باشد؛ چنین

تلقی ای از اخلاق، اخلاق حق محور نامیده می شود که بررسی اشکالات و محدودیت های آن مجال مستقل می طلبد. به هر حال در اخلاق، وظایفی بر عهده ما است که طرف مقابل، حقی در آن زمینه بر گردن ما ندارد. می توان با اندک تسامحی، این قبیل وظایف را معادل «وظایف ناقص» در نگاه کانت دانست (کانت، ۱۳۶۹، ص. ۶۱-۶۵). برای نمونه ما وظیفه ای اخلاقی برای کمک به فقرا داریم، یعنی از دارایی مشروع و قانونی خود، بخشی را برای رفع محرومیت اقشار کم درآمد اختصاص دهیم. اما فقرا از این جهت حقی بر گردن ما ندارند. به عبارت دیگر، کمک به فقرا جنبه لطف دارد و جزو اخلاق احسان است نه اخلاق عدالت. اخلاق عدالت دایرمدار مفهوم محوری «حق» است ولی اخلاق احسان، فراتر از حق است. یکی از وجوه تمایز وظایف کامل و ناقص این است که نمی توان مفاد وظایف ناقص را تبدیل به قانون کرد و پیگیری حقوقی برای آنها در نظر گرفت (تکینسون، ۱۳۷۰، ص. ۳۹-۴۰).

بنابراین تغییر زبان منشور از «حقوق شهروندان» به «وظایف دولت» می تواند این کاستی را رفع کند. از این جهت، عهدنامه مالک اشتر بر منشور حقوق شهروندی دولت یازدهم رجحان دارد. برای نمونه در فرازی از این عهدنامه می خوانیم:

به هیچ وجه دنبال کشف عیوبی از مردم که بر تو پوشیده است، نباش. تو فقط مسئول پاک سازی آبی هستی که بر تو آشکار شده است و درباره آنچه بر تو پوشیده است، خدا حاکم است. پس هر چه می توانی، عیوب [مردم] را بپوشان، تا خدا هم [عیوبی] از تو را که دوست داری بر مردمت پوشیده شود، بپوشاند. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

پوشاندن خطاهای شهروندان امری نیست که شهروندان درباره آن حقی بر گردن حاکمان داشته باشند ولی بر اساس مفاد عهدنامه، حاکمان وظیفه ای درباره آن دارند. اگر بخواهیم از منظر حقوق شهروندان به مناسبات شهروند-حاکم بنگریم، این قبیل وظایف حاکمان مغفول واقع می شوند.

حقوق ایجابی و سلبی

از ملاحظه رابطه دوطرفه حق-وظیفه، دو نوع حق قابل تصور است؛ حقوق ایجابی و حقوق سلبی. منظور از حقوق ایجابی آن دسته از حقوق هستند که در قبال آنها وظایفی ایجابی (بایدها) بر عهده عده‌ای می‌آید. یعنی آنها باید اقداماتی انجام دهند تا این حق ادا شود. وقتی شخصی از دوستش پولی قرض می‌گیرد، آن دوستش حق ایجابی «ادای دین» دارد. یعنی این شخص باید برای پس دادن پول او اقدام کند. اما در حقوق سلبی یک سری وظایف سلبی (نبایدها) متوجه عده‌ای می‌شود. مثلاً اگر همسایه ما حق آرامش داشته باشد، همین که ما کاری نکنیم که آرامش او به هم بخورد، این حق ادا می‌شود، لازم نیست اقدامی ایجابی انجام دهیم تا این حق ادا شود. به دیگر بیان، در حقوق سلبی اگر کسانی که مسئولیت دارند، اقدامی محدودکننده و مخرب حق انجام ندهند، حق به خودی خود ایفا می‌شود ولی در حقوق ایجابی، کسانی که مسئولیت دارند باید فعالیت‌هایی انجام دهند تا این حقوق استیفا شوند. حق آزادی بیان، آزادی عقیده، حق امنیت و... حقوقی سلبی هستند. لذا اگر هیچ کسی کاری نکند که این حقوق به خطر افتند، خود به خود استیفا می‌شوند. اما حقوقی همچون آموزش، آگاهی، مشارکت سیاسی، حقوقی ایجابی هستند و اگر کسی هیچ اقدامی نکند، این حقوق استیفا نمی‌شوند، بلکه اقدامی از ناحیه والدین، دولت و... لازم است.

امروزه در رابطه دولت با شهروندان، سلبی یا ایجابی بودن برخی حقوق مبهم است. مثلاً حق برخورداری از شغل مناسب، آیا سلبی است یا ایجابی؟ قطعاً جنبه سلبی دارد، ولی آیا ابعاد ایجابی هم دارد؟ یعنی آیا دولت موظف است اقداماتی انجام دهد تا شهروندان صاحب شغل مناسب شوند؟ از شواهد تاریخی برمی‌آید که در زمان حکومت حضرت امیر علیه السلام چنین حق ایجابی بر عهده حکومت نبوده است و شهروندان نیز توقعی از دولت در این زمینه نداشته‌اند. اما امروز اشتغالزایی بخشی از وظایف دولت شمرده می‌شود و دولت‌ها

نمی‌توانند با اعلام این که مانعی برای کسب و کار مردم ایجاد نمی‌کنند، از جنبه ایجابی آن شانه خالی کنند.

به هر حال هم در عهدنامه مالک اشتر و هم در منشور حقوق شهروندی به حقوق سلبی و ایجابی شهروندان توجه شده است. البته جنبه سلبی و ایجابی این حقوق در منشور حقوق شهروندی روشن نیست. این نقیصه از اینجا ناشی شده که زبان این منشور «وظایف دولت» نیست، «حقوق شهروندان» است، بر خلاف زبان عهدنامه که زبانش «وظیفه والی» است نه «حقوق مردم» یعنی عهدنامه مشخصاً وظایف حاکم را مشخص کرده است ولی منشور حقوق شهروندی روشن نمی‌کند که چه مسئولیتی دقیقاً بر عهده دولت است.

اخلاق عدالت یا احسان

تقابل اخلاق عدالت^۱ و اخلاق مراقبت^۲ در روان‌شناسی امروز موضوع مطالعات زیادی واقع شده است. اخلاق مراقبت با آثار کارول گیلیگان^۳ بصورت جدی مطرح شد. وی در اثر مشهور خود «با صدایی متفاوت»^۴ مطالعات رایج رشد اخلاقی را که تحت تأثیر کارهای لارنس کلبِرگ^۵ بیشتر حول اخلاق عدالت می‌چرخیدند، به باد انتقاد گرفت. وی مدعی شد که اخلاق زنانه حول مفهوم «مراقبت و دلمشغولی نسبت رفاه دیگران» شکل می‌گیرد، برخلاف اخلاق مردانه که بر مفهوم «حق و عدالت» متمرکز است (واکر، ۱۳۸۹، ص. ۱۹۱-۱۹۷). می‌توان با اندکی تسامح، دوگانه اخلاق عدالت و اخلاق مراقبت را معادل اخلاق عدالت و

1. Justice Ethics

2. Caring Ethics

3. Carol Gilligan

4. In a different voice: Psychological theory and women's development

۵. Lawrence Kohlberg: مشهورترین روان‌شناس اخلاق که رشد استدلال اخلاقی انسان را در شش مرحله و سه سطح

مندرج کرد.

اخلاق احسان در منابع دینی دانست.^۱ گذشته از صحت ادعای گیلیگان درباره تفاوت اخلاق زنانه و مردانه^۲، اصل تفکیک میان اخلاق عدالت و اخلاق احسان، بسیار ارزشمند بوده و نیازمند توجه جدی در عرصه عدالت اجتماعی است.

عدل حول مفهوم حق شکل می‌گیرد و در یک معنای عام می‌توان آن را به «دادن حق صاحب حق» تفسیر کرد ولی احسان (یا مراقبت) حول مفهوم خیر شکل می‌گیرد و می‌توان آن را به «دلمشغولی نسبت به رفاه دیگران یا خیررسانی به دیگران» تفسیر کرد. عدالت، حداقلی از اخلاق است که باید درباره همه مراعات شود ولی احسان، فراتر از حق است و به معنای بخشش و رسیدگی به دیگران فراتر از آنچه حقشان است، می‌باشد.

با وجود این که یک نظام اخلاقی کامل، باید شامل هر دو نوع اخلاق باشد، کارکردهای و حدود الزام آنها متفاوت است. به لحاظ حدود الزام، اخلاق عدالت دایره شمول بیشتر و نیز شدت الزام بیشتری دارد. حضرت امیر علیه السلام در مقایسه عدالت و احسان، با دو ملاک «نظم‌بخشی و تعمیم‌پذیری» عدالت را برتر می‌دانند (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷). یعنی در عرصه اجتماعی و حاکمیتی، عدالت باید وجهه غالب باشد تا نیازها از طریق احقاق حقوق تأمین شوند نه با احسان اغنیای جامعه.

در منشور حقوق شهروندی، غلبه با اخلاق عدالت است نه اخلاق احسان. هر چند این سوگیری می‌تواند اقتضای سندی باشد که اساساً برای حقوق نوشته شده است نه برای وظایف، به هر حال این نقطه قوتی برای سندی است که در رابطه حاکمان با شهروندان تدوین شده است. در بند ۱۹ این منشور می‌خوانیم: «شهروندان از حق اداره شایسته امور کشور بر پایه قانون‌مداری، کارآمدی، پاسخگویی، شفافیت، عدالت و انصاف برخوردارند.

۱. إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (نحل: ۹۰)

۲. مطالعات تجربی از ادعاهای گیلیگان درباره سوگیری اخلاقی زنان و مردان حمایت نکرده‌اند (واکر، ۱۳۸۹، ص ۲۲۰).

رعایت این حق توسط همه مسئولین و کارکنان الزامی است.»

در این بند که جزو کلی‌ترین بندهای این منشور است، غلبه اصلی با اخلاق عدالت است و هیچ‌ذکری از احسان به میان نیامده است. روشن است که اگر از منظر وظایف حاکمان (نه از منظر حقوق شهروندان) بخواهیم سندی برای تعامل حاکمان و شهروندان تدوین کنیم، باید اخلاق احسان سهم خود را ببرد، کما این که در عهدنامه مالک اشتر، به وضوح اشاراتی به لطف و احسان والی نسبت به مردم شده است: «رحمت و لطف به مردم را با قلبت احساس کن» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

مناسبات اخلاق و قانون

از جمله مباحث درجه دو درباره اخلاق، ارتباط آن با نهاد قانون است. از جمله مباحث این حوزه، ناسازگاری‌های احتمالی میان وظایف اخلاقی و مفاد قانونی است؛ گاه، قوانین موجود اجازه ادای وظیفه‌ای اخلاقی را نمی‌دهند. از آنجا که در صدر اسلام، شاهدهی بر وجود چیزی به نام قانون اساسی جامعه وجود ندارد (مگر موارد بسیار محدود که نمی‌توان از آنها به قانون اساسی یاد کرد)، نمی‌توان از سازگاری/ناسازگاری وظایف اخلاقی با قانون سخن گفت. حداکثر می‌توان از رابطه میان اخلاق و شریعت سخن گفت. اما جنبه‌ای که باید درباره منشور حقوق شهروندی بررسی شود، همین سازگاری/ناسازگاری آن با قوانین رسمی (بخصوص قانون اساسی) است.

برای نمونه در ماده ۱۶ این منشور می‌خوانیم: «شهروندان برای مشارکت و نظارت در فرایند انتخابات، برخوردار از امکانات و امتیازات دولتی (از جمله یارانه، تبلیغات رادیویی، تلویزیونی و مانند اینها)، بهره‌مندی از کمک‌های مردمی و سایر روش‌های تأمین هزینه‌های انتخاباتی، شکایت و اعتراض به تخلفات انتخاباتی نزد مقامات صلاحیت‌دار، از حقوق برابر برخوردارند». حال سؤال این است که اگر قوانین مربوط به انتخابات به اقشار خاصی از شهروندان

(مثلاً اقلیت‌های مذهبی) حق مشارکت محدودی بدهند (مثلاً کاندیداتوری مجلس یا ریاست جمهوری)^۱ چگونه می‌توان به مفاد این ماده از منشور حقوق شهروندی عمل کرد؟ اطلاقی که در این ماده وجود دارد، با واقعیات قوانین مدنی موجود سازگار نیست. در ماده ۴۳ که درباره عضویت در گروه‌ها و تشکل‌ها سخن گفته شده، نیز شاهد چنین اطلاقی هستیم که قطعاً با توجه به قوانین موجود، معتبر نیست. به بیان دیگر، در مواردی، احکام مطلق که در منشور حقوق شهروندی ذکر شده‌اند (با ماهیت اخلاقی)، با برخی قوانین بالادستی (با ماهیت قانونی) سازگاری ندارند و قوانین بالادستی اجازه بیان مطلق آنها را نمی‌دهند.

گذشته از ناسازگاری اخلاق و قانون، مسئله اساسی دیگر، محدود کردن اخلاق به قانون است. آیا می‌توان در تشخیص وظایف اخلاقی، به حدود قانونی اکتفا کرد؟ یعنی آیا نقض مصداق خاصی از حقوق افراد که در قانون ذکر نشده، به لحاظ اخلاقی مجاز خواهد بود یا نه؟ این رویکردی است که هوسمر در مواجهه با مسائل اخلاقی مدیریت بررسی کرده و نواقص آن را نشان می‌دهد (هسمر، ۱۳۸۹، فصل ۳). در جای جای این منشور، برای تعیین حدود وظایف اخلاقی، به قانون ارجاع داده شده است، برای نمونه در ماده ۲۶ می‌خوانیم:

«هر شهروندی از حق آزادی بیان برخوردار است. این حق باید در چارچوب حدود مقرر در قانون اعمال شود. شهروندان حق دارند نظرات و اطلاعات راجع به موضوعات مختلف را با استفاده از وسایل ارتباطی، آزادانه جستجو، دریافت و منتشر کنند. دولت باید آزادی بیان را به‌طور خاص در عرصه‌های ارتباطات گروهی و اجتماعی و فضای مجازی از

۱. یک نمونه این مسئله، ماجرای عضویت سپینا نیکنام در شورای شهر یزد بود که در سال ۱۳۹۶ اتفاق افتاد. پس از انتخابات شورای شهر یزد و برگزیده شدن آقای سپینا نیکنام به عضویت در شورا، اعتراضاتی نسبت به زرتشتی بودن ایشان مطرح شد و در نهایت شورای نگهبان به استناد فرمایشات حضرت امام خمینی (ره) و مخالف با شرع، عضویت ایشان را لغو کرد (حمزه‌لو، ۱۳۹۶)

جمله روزنامه، مجله، کتاب، سینما، رادیو، تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی و مانند اینها طبق قوانین تضمین کند»

در ماده ۲۹ و ۳۷ و ۵۵ منشور نیز شاهد چنین ارجاعی به قانون هستیم. این قبیل مفاد منشور، وظایف اخلاقی را در حدود قانون محدود کرده و برای اخلاق فراتر از قانون جایی باز نمی‌کند. شاید بتوان گفت به تعبیر لارنس کلبرگ، این منشور در بهترین حالت، به مرحله پنجم رشد اخلاقی (قانون‌گرایی بر اساس قرارداد اجتماعی^۱) مربوط است و با منطق مرحله شش (اصول اخلاق جهانی^۲) که پیشرفته‌ترین مرحله است (Kohlberg & Hersh, 1977, p53-59)، همخوانی ندارد. گذشته از این، ابهام رایج در مفاد قوانین موجود، وظایف اخلاقی را نیز مبهم می‌کند؛ تعبیری همچون تشویش اذهان عمومی که در مفاد قانونی منعکس شده‌اند و می‌توانند در معرض تفاسیر متعدد باشند، حقوق و وظایف اخلاقی را دچار ابهام و چالش می‌کنند.

سؤال اصلی که از منظر اخلاق مطرح است، این است که اختیارات قانونی با چه ملاحظاتی باید استفاده شوند تا اخلاقی باشند. اصل برخورداری از اختیارات قانونی، اعمال آنها را اخلاقی نمی‌کند. برای نمونه ممکن است یک دادستان، این اختیار را داشته باشد تا مجوز شنود مکالمات شهروندان را صادر کند. سؤال اخلاقی این است که تحت چه شرایطی و با چه شیوه اجرایی، اعمال آن اخلاقی خواهد بود. انتظار این است که در منشور حقوق شهروندی، فراتر از اختیارات قانونی، به شرایط اخلاقی اعمال این اختیارات اشاره شود. صرف بیان این که باید حق شهروندان در چارچوب قانون مراعات شود، چیزی جز بیان قانون نیست. از منشور اخلاقی یا منشور حقوق شهروندی، کارکردهایی فراتر از تأکید مجدد بر مفاد قانونی انتظار می‌رود. این منشور چنین انتظاری را به خوبی برآورده نکرده است. برای نمونه، مفاد ماده ۴۱ منشور، چیزی جز تأکید بر قانون نیست:

1. The social – contract, legalistic orientation
2. The universal – ethical – principle orientation

«کنترل‌های صوتی و تصویری خلاف قانون در محیط‌های کار، اماکن عمومی، فروشگاه‌ها و سایر محیط‌های ارائه خدمات به عموم، ممنوع است»

بی‌طرفی دینی حاکمیت

بی‌طرفی^۱ یکی از عناصر اصلی قضاوت اخلاقی است، تا جایی که فیلسوفانی همچون هیوم، کورت بایر و فرانکنا آن را یکی از شرایط قضاوت اخلاقی موجه^۲ می‌دانند (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص. ۲۳۶-۲۳۲) و ریچلز آن را یکی از عناصر ذاتی اخلاق حداقلی می‌شمارد (ریچلز، ۱۳۹۲، ص. ۳۸). بی‌طرفی بدان معنا است که حقوق همه افراد در گیر در ماجرا به یک اندازه لحاظ شوند؛ رفتار مساوی با افراد مساوی و متفاوت با افراد متفاوت. با وجود این، در منابع دینی شواهد فراوانی داریم که نوعی از سوگیری اعتقادی مورد تأیید اسلام است. روایات و آیات حاکی از این است که مؤمنان وظایف اخلاقی بیشتری در قبال هم‌کیشان خویش دارند تا پیروان ادیان دیگر و یا بی‌دینان، برای نمونه:

امام علی علیه السلام: «با سایر مردم با انصاف رفتار کن و با مؤمنان با ایثار»^۳ (آمدی، ۱۴۱۰ق، ح. ۹۱۹۰). می‌توان مفاد این قبیل روایات را در این آموزه خلاصه کرد: «با مسلمانان (یا مؤمنان) بر اساس اخلاق احسان و ایثار رفتار کن و با سایرین، بر اساس اخلاق عدالت». بدین ترتیب، با وجود این که در سطح اخلاق عدالت موظف به بی‌طرفی با همه هستیم، ولی شاهد نوعی سوگیری (عدم بی‌طرفی) در اخلاق احسان هستیم. یعنی یک مسلمان موظف است در زندگی عدالت (اعطای حق هر صاحب حقی) را در قبال همه مراعات کند ولی مجاز است ایثار و احسان خود را مختص برادران و خواهران ایمانی خویش نماید.

1. Impartiality
2. Justified

۳. عامل سائر الناس بالانصاف و عامل المؤمنین بالایثار

حال سؤال این است که آیا یک حاکم هم می‌تواند چنین سوگیری‌ای در قبال شهروندان داشته باشد؟ یعنی با گسترش یافتن سطح تماس، از «فردی» به «حاکمیتی»، آیا اعتبار این سوگیری همچنان به قوت خود باقی است یا از بین می‌رود؟
در عهدنامه مالک اشتر می‌خوانیم:

«رحمت و لطف به مردم را با قلبت احساس کن و همچون درندگان نباش که خوردنشان را غنیمت شماری، چرا که آنها دو دسته‌اند؛ یا برادر دینی توآند یا در خلقت همچون توآند» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

از آنجا که در ابتدای این فراز، سخن از لطف و رحمت به میان آمده - که حاکی از اخلاق احسان است - می‌توان نتیجه گرفت که در سطح حاکمیتی، حتی اخلاق احسان باید بی‌طرفانه و بدون سوگیری دینی اعمال شود.

تنها موردی که می‌تواند در مظان بی‌طرفی باشد، حمایت از دینداری شهروندان است. چه بسا حاکم اسلامی در قبال ظواهر و مناسک دینی غیرمسلمانان چنان وظیفه‌ای نداشته باشد که در قبال مظاهر و مناسک اسلامی دارد و بدین ترتیب، زمینه نوعی سوگیری در رفتارهای حاکمیتی پدید آید. اما لاقلاً مراجعه به متن عهدنامه مالک اشتر حاکی از آن است که امیر المؤمنین علیه السلام هیچ وظیفه‌ای در این خصوص بر عهده حاکم قرار نداده است. در هیچ‌جای عهدنامه سخن از حفاظت یا هدایت دین مردم یا اصلاح امور دینی در میان نیست. حضرت وقتی در ابتدای عهدنامه اهم وظایف و مأموریت حاکم را برمی‌شمرند، تنها به کارکردهای اقتصادی، مدنی و امنیتی اشاره می‌کنند:

این فرمانی است از بنده خدا، علی‌امیر مؤمنان به مالک اشتر پسر حارث، در عهدی که با او می‌گذارد، هنگامی که وی را به حکومت مصر می‌گمارد تا خراج آن را فراهم آرد،

و پیکار کردن با دشمنان و سامان دادن کار مردم مصر و آباد کردن شهرهای آن.^۱ (نهج

البلاغه، نامه ۵۳)

بدین ترتیب، در این عهدنامه شاهد توصیه به بی‌طرفی در مواجهه حاکم با شهروندان هستیم. به عبارت دیگر، شهروندان نه تنها در لایه حقوق (که به اخلاق عدالت مربوط است)، بلکه در لایه الطاف و مرحمت‌ها (که به لایه اخلاق احسان و ایثار مربوط است)، باید جایگاهی مساوی نزد حاکمان داشته باشند.

در منشور حقوق شهروندی دولت یازدهم نیز شاهد هیچ سوگیری دینی نیستیم و شهروندان حتی با ملاک‌های دینی به شهروند درجه یک و دو تقسیم نشده‌اند و حقوق شهروندی به صورت مساوی برای همه افراد جامعه در نظر گرفته شده است. حتی در ماده ۱۱۰ تصریح شده: «هیچ‌کس حق ندارد موجب شکل‌گیری تفرهای قومی، مذهبی و سیاسی در ذهن کودکان شود یا خشونت نسبت به یک نژاد یا مذهب خاص را از طریق آموزش یا تربیت یا رسانه‌های جمعی در ذهن کودکان ایجاد کند». لذا از این جهت، با شاخصه‌های عهدنامه مالک اشتر مطابق است و می‌توان آن را یک امتیاز برای این منشور در نظر گرفت.

تبعیض اخلاقی و تبعیض مثبت

روشن است که بی‌طرفی اخلاقی مستلزم مساوات بین شهروندان قانون‌مدار و قانون‌شکن نیست. نظام جزایی هر جامعه‌ای باید مشوق قانون‌مداری باشد. این امر مسلم در عهدنامه مالک اشتر منعکس شده است:

«مبادا نیکوکار و بدکردار در دیده‌ات برابر شاید، که آن، رغبتِ نکوکار را به نیکی کم

کند، و بدکردار را به بدی وادار کند، و درباره هر یک از آنان آن را عهده‌دار باش که او

بر عهده خود گرفت» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

۱. هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيُّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مَالِكُ بْنُ الْحَارِثِ الْأَشْثَرِ فِي عَهْدِهِ إِلَيْهِ حِينَ وُلِّاهُ مِصْرَ جَنَابَةَ حَرَاكِهَا وَ جِهَادَ عَدُوِّهَا وَ اسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا وَ عِمَارَةَ بِلَادِهَا

حتی انتساب فرد خاطی به خاندان‌های باشرافت و یا برخورداری از مقام حاکمیتی نباید مانع از تنبیه و رسواسازی او شود:

عاملانی این چنین را در میان کسانی جو که تجربت دارند و حیا، از خاندان‌های پارسا که در مسلمانی قدمی بیشتر دارند، اخلاق آنان گرامی تر است. . . پس بر کارهای آنان مراقبت دار، جاسوسی راستگو و وفایه بر ایشان بگمار. . . اگر یکی از آنان دست به خیانتی گشود، و گزارش جاسوسان تو بر آن خیانت همداستان بود، بدین گواه بسنده کن و کیفر او را به تنبیه بدنی بدو برسان و آنچه به دست آورده بستان. سپس او را خوار بدار و خیانت کار شمار و طوق بدنامی را به گردنش بینداز. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

از این منظر، محروم کردن شهروندان خاطی از برخی حقوق شهروندی (از قبیل آزادی‌ها، دسترسی به منابع، و جاهت اجتماعی) عادلانه خواهد بود و با بی طرفی ناسازگار نیست. در منشور حقوق شهروندی به این جنبه از محرومیت‌ها و محدودیت‌ها اشاره نشده است. مناسب است در چنین سندی، شرایط و موقعیت‌های محرومیت از برخی حقوق مشخص شود (ولو به شکل کلی). آنچه در خصوص قانون‌شکنان در این منشور منعکس شده (مواد ۵۶ تا ۷۲)، حقوق افراد خاطی یا متهم (از قبیل حفظ حرمت و عدم شکنجه) است ولی به شرایط محرومیت آنها از برخی حقوق شهروندی اشاره‌ای نشده است. روشن است که تعیین شرایط محرومیت شهروندان، از وظایف ذاتی قوه مقننه است نه قوه مجریه، ولی همین نکته درباره حقوق مجرمان و متهمان نیز برقرار است. از این رو، با همان منطقی که در این منشور، به حقوق ایشان اشاره شده، مناسب بود به شرایط محرومیت آنها نیز اشاره شود. برای نمونه، بر اساس مفاد عهدنامه مالک اشتر، فرد مجرم با رفتار خودش، بخشی از حرمت اجتماعی‌اش را از بین برده است، لذا افشا و رسواسازی او روا است. در حالی که در ماده ۶۰ منشور شهروندی می‌خوانیم:

«شهروندان (اعم از متهم، محکوم و قربانی جرم) از حق امنیت و حفظ مشخصات

هویتی‌شان در برابر مراجع قضایی، انتظامی و اداری برخوردارند و نباید کمترین خدشه‌ای به شأن، حرمت و کرامت انسانی آنها وارد شود.»

بر اساس این ماده، نباید کوچک‌ترین خدشه‌ای به حرمت و شأن محکومان وارد شود. چنین رویکردی به حقوق شهروندی با منطق حاکم بر عهدنامه سازگار نیست.

در ماده ۶۴ این منشور می‌خوانیم:

«بازداشت‌شدگان، محکومان و زندانیان حق دارند که از حقوق شهروندی مربوط به خود از قبیل تغذیه مناسب، پوشاک، مراقبت‌های بهداشتی و درمانی، ارتباط و اطلاع از خانواده، خدمات آموزشی و فرهنگی، انجام عبادات و احکام دینی بهره‌مند باشند.»

بر اساس این ماده، برخورداری از خدمات آموزشی و فرهنگی، از جمله حقوقی است که نباید محکومان و زندانیان از آن محروم شوند. فارغ از این که آیا خدمات آموزشی و فرهنگی جزو حقوق سلبی است یا ایجابی، سؤال این است که چرا یک محکوم قضایی که جرمش در محاکم ذیصلاح احراز شده، از این حقوق برخوردار است؟ آیا او با اعمال مجرمانه خود، بخشی از حقوق خود را فدا نکرده است؟ آیا او حق دارد مانند هر شهروند دیگری، از حقوق کامل شهروندی برخوردار باشد؟ البته اگر سخن در خدشه آبرویی فراتر از مجازات قانونی باشد، سخن درستی است و محل اشکال نیست، ولی متن منشور دلالت بر این ندارد، بلکه به صورت کلی، تصریح در «کمترین خدشه» دارد.

از دیگر مصادیق نابرابری، تبعیض مثبت است. تبعیض مثبت برای حمایت از گروه‌هایی است که به دلایلی (از جمله نابرابری‌های تاریخی) قادر به رقابت عادلانه با سایر گروه‌ها نیستند. گروه‌هایی که سال‌ها، بلکه قرن‌ها از حقوق خود محروم شده‌اند، الآن نمی‌توانند در شرایط مساوی، رقابت کنند و به بهره‌مناسب از منابع اجتماعی دست یابند. آنها نیازمند حمایت بیشتر هستند تا به تدریج محرومیت تاریخی را پشت سر گذارند. برای نمونه،

سیاه‌پوستان اروپایی و آمریکایی که قرن‌ها به عنوان برده زندگی می‌کردند و از اولین حقوق شهروندی محروم بودند، با رفع شرایط تبعیض آمیز، قادر به رقابت اجتماعی نخواهند بود؛ مثلاً تحصیلات عالی و رسیدن به پست‌های دولتی. لازم است مدتی به نفع این گروه‌ها قوانین حمایتی وضع شود؛ مثلاً سهمیه دانشگاه برای آنها در نظر گرفته شود.

در عهدنامه مالک اشتر، شاهد مصادیقی از تبعیض مثبت به نفع محرومان و افراد دون پایه جامعه که کمتر دیده می‌شوند، هستیم:

خدا را، خدا را درباره طبقه پایین مساکین و نیازمندان و گرفتاران و زمین گیران. چرا که در میان این طبقه افراد سائل و خواهان هستند. حقی را که خدا درباره آنها مقرر کرده، مراعات کن و برای آنها سهمی از بیت المال و سهمی از غلات زمین‌های غنیمت قرار بده. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

همچنین سفارش‌های ویژه درباره یتیمان و پیران از کارافتاده شده وجود دارد. این افراد نه لزوماً به دلیل نابرابری تاریخی، بلکه به دلیل واجد نبودن امکانات و شرایط رقابت اجتماعی، از مواهب طبیعی و اجتماعی به‌طور عادلانه بهره‌مند نیستند و نیازمند تبعیض مثبت از سوی حاکم و والی هستند.

در منشور حقوق شهروندی نیز گروه‌هایی از تبعیض مثبت سود می‌برند؛ زنان و کودکان و توان‌خواهان و خانواده ایثارگران و شهدا. برای نمونه در ماده ۳ می‌خوانیم: «حق زنان است که از برنامه‌ها و تسهیلات بهداشتی و درمانی مناسب و آموزش و مشاوره‌های مناسب برای تأمین سلامت جسمی و روانی در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی در مراحل مختلف زندگی به‌خصوص دوران بارداری، زایمان، پس از زایمان و در شرایط بیماری، فقر یا معلولیت، برخوردار باشند»

به همین شکل، ماده ۱۱۱ درباره افراد توان‌خواه و ماده ۹۲ درباره جامعه ایثارگران و

خانواده‌های آنان، حقوقی خاص را مطرح می‌کنند که بر اساس تبعیض مثبت قابل توجیه هستند. هرچند وجود برخی از این عنایت‌های ویژه و تبعیض‌های مثبت می‌تواند محل بحث باشد، ولی در کل، توجه به اصل تبعیض مثبت از نقاط قوت این منشور است و می‌توان از این جهت، آن را همسو با عهدنامه مالک اشتر دانست.

انتقاد از حاکمان و وظیفه پاسخگویی آنها

از جمله حقوق اساسی مردم در قبال حکومت‌ها، پاسخگو بودن آنها در قبال اعتراضات است. حضرت امیر علیه السلام به مالک توصیه می‌کند که در مقابل اعتراض مردم پاسخگو باشد و دلایل تصمیماتش را برایشان توضیح دهد. نه این که به بهانه این که مردم قدرت تحلیل ندارند یا نمی‌شود بسیاری از حرف‌های محرمانه را به مردم زد، از توضیح و اقناع آنها سر باز زند:

اگر مردم گمان ستمگری به تو برند، عذر خود را آشکارا با آنها در میان گذار و از بدگمانی‌شان کم کن، که اگر چنین کنی، نفس خود را مهار کرده‌ای و با مردم مدارا کرده‌ای. عذری که می‌آوری تو را به خواسته‌ات می‌رساند و مردم بر حق پایدار می‌شوند. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

این که در این فراز بین گمان بجا و نابجا تفاوتی گذاشته نشده، حاکی از این است که حاکم نباید به بهانه بی‌جا بودن گمان مردم، از توضیح و توجیه مردم سر باز زند. حضرت امیر علیه السلام به این هم اکتفا نکرده و از مالک می‌خواهد بجای متملقان و چاپلوسان، منتقدان حق‌گو را به خود نزدیک کند تا عیوب خود را بهتر شناسایی کند:

«[از میان مشاوران و معاونان صالح] آنها را ترجیح ده که سخن تلخ حق را بیشتر به تو می‌گویند و اگر از سر هوای نفس از تو عملی صادر شد که خدا از اولیائش نمی‌پسندد، تو را کمتر یاری می‌رسانند» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

در کنار اینها، به مالک توصیه می‌کند با ارتباط مستقیم با مردم، اعتراض‌ها و شکایت‌های ایشان را رصد کند:

بخشی از وقت خود را به کسانی اختصاص بده که به تو نیاز دارند. وقت را برای آنان خالی کن و با فروتنی نسبت به خدایی که تو را آفریده، در مجلسی عمومی بنشین و همه نیروهای نظامی و پاسبانان و معاونان و همکارانت را از مردم بازدار [که به آنها کاری نداشته باشند]، تا سخنگوی مردم بدون لکنت زبان و اضطراب با تو سخن گوید.
(نهج البلاغه، نامه ۵۳)

رصد نارضایتی مردم و آنگاه پاسخگویی به آنها وظیفه‌ای است که به هیچ بهانه‌ای نباید ترک شود. این مسئله به درستی، مورد توجه منشور حقوق شهروندی نیز بوده است. در ماده ۲۴ این منشور می‌خوانیم:

«حق شهروندان است که از دولتی برخوردار باشند که متعهد به رعایت اخلاق حسنه، راست‌گویی، درستکاری. . . ، پذیرفتن مسئولیت تصمیمات و اقدامات خود، عذرخواهی از مردم در قبال خطاها، استقبال از نظرات مخالفین و منتقدین و نصب و عزل بر مبنای شایستگی و توانایی افراد باشد».

جلب رضایت مردمی

از جمله نقاط اشتراک منشور حقوق شهروندی با عهدنامه مالک اشتر، اهتمام ویژه به جلب رضایت مردم است. منشور حقوق شهروندی مشحون از این مضمون است؛ از جمله در سرلوحه این منشور می‌خوانیم: «دوام مشروعیت و قدرت حکومت در پناه رضایت شهروندان و ایفای حقوق آنان به دست می‌آید»، از این رو، تنها به بخش‌هایی از عهدنامه که به این موضوع پرداخته اشاره می‌کنیم. امیر المؤمنین علیه السلام در فرازی از این نامه چنین می‌فرماید: چیزی که بیش از همه زمینه حسن ظن والی را نسبت به رعیتش فراهم می‌کند، نیکی کردن والی در حق آنها و کاستن از رنج آنان و وادار نکردنشان به انجام کارهایی است

که برایشان الزامی نیست. باید چنان رفتار کنی که حسن ظن تو به رعیت را فراهم آورد، چرا که حسن ظن به آنها رنج بسیاری را از تو می‌زداید. به حسن ظن تو، کسی سزاوارتر است که در حق او بیشتر احسان کرده باشی و به بدگمانی تو، آن سزاوارتر که در حق او بدی کرده باشی. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

در فرازی دیگر می‌خوانیم:

مردم در رفتار تو به همان چشم می‌نگرند که تو در رفتار والیان پیش از خود می‌نگری و درباره تو همان می‌گویند که تو درباره آنها می‌گویی، و صالحان را تنها از طریق آنچه خدا درباره آنان بر زبان مردم جاری می‌کند، می‌توان شناخت. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

طبق بخش انتهایی فراز فوق، قضاوت عمومی مردم درباره حاکمان، ملاکی جدی درباره صلاحیت آنها است.^۱ بر این اساس نمی‌توان نسبت به قضاوت عمومی بی‌تفاوت بود و تنها خود را در برابر خدا مسئول دانست.

در تقابل میان جلب رضایت خواص و نزدیکان و رضایت عامه مردم، امیر المؤمنین علیه السلام جلب رضایت عامه مردم را توصیه می‌کنند (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

در فرازی دیگر می‌خوانیم:

بالاترین روشنی چشم والیان، برقراری عدالت در مملکت و آشکار شدن دوستی مردم با آنها است. البته دوستی آنها آشکار نمی‌شود الا به آسودگی خیالشان، و خیرخواهی‌شان محقق نمی‌شود الا به گرد آمدن حول والیان [و همدلی با آنها] و سبک شمردن بار دولت آنها بر دوش‌شان و ملول نشدن از طولانی شدن مدت حکومت والیان. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

۱. لفظ «إنما» از ادات حصر است که جزء اخیر جمله را حصر می‌کند؛ یعنی تنها راه شناخت صالحان این است که ببینیم مردم درباره آنها چه می‌گویند. البته چنین تعبیری خالی از آرایه‌های ادبی و صنایع بلاغی همچون اغراق نیستند. یعنی نمی‌توان از این بیانات حصر واقعی برداشت کرد ولی حداقل می‌توان اهمیت ویژه و تأکید برداشت کرد. (عالمزاده نوری، ۱۳۹۶، ص ۱۶۳)

جای جای عهدنامه مالک اشتر توصیه به جلب رضایت مردم و حفظ سرمایه اجتماعی اعتماد میان مردم و حاکمان.

تعارض حق و خیر

از جمله موقعیت‌های دشوار در زیست اخلاقی، تصمیم‌گیری در موقعیت‌های تراحم اخلاقی (تعارض اخلاقی)^۱ است. تراحم (تعارض) اخلاقی موقعیتی است که فاعل اخلاقی هم‌زمان دو یا چند وظیفه‌ی اخلاقی دارد که هر کدام به تنهایی وظیفه اوست ولی اتفاقاً و فقط به دلیل تقارن [زمانی] نمی‌تواند همه آنها را انجام دهد (بوسلیکی، ۱۳۹۱، ص. ۶۱). به بیانی ساده‌تر، تعارض اخلاقی موقعیتی است که فاعل اخلاقی خود را بر سر دوراهی می‌بیند. انجام یک وظیفه اخلاقی تنها به قیمت زیرپا گذاشتن وظیفه‌ای دیگر میسر می‌شود.

از جمله موقعیت‌های تراحم اخلاقی جایی است که میان حقوق مردم و خیر آنها تعارض شکل می‌گیرد. تصور کنید دستگاه‌های امنیتی مجبور باشند برای کشف و جلوگیری از عملیات تروریستی، برخی مکالمات خصوصی مردم را شنود کنند. روشن است که این تجاوز به حریم خصوصی مردم است ولی تجاوزی خودخواهانه نیست، بلکه برای تأمین منافع عمومی و خیر جمعی است. از جمله کارکردهای منشورهای اخلاقی که منشور حقوق شهروندی نیز از همان جنس است، تعیین تکلیف چنین تعارض‌هایی است.

در عهدنامه مالک اشتر طیف گسترده‌ای از این نوع تراحم‌ها (تعارض‌ها) پوشش داده نشده ولی معدود نمونه‌های موجود حاکی از نگاه حضرت امیر علیه السلام به ماجرا است. مثلاً در باب محتکران، این مسئله پیش می‌آید که آیا می‌توان کسی را وادار به فروش اموال شخصی‌اش کرد؟ از سویی باید مالکیت شخصی افراد محترم شمرده شود و از سویی دیگر، این احتکار، سبب خسارت به جامعه می‌شود. این یک تعارض حق و خیر است. حضرت

1. Moral dilemma

امیر پس از بیان منافی که از ناحیه بازرگانان به جامعه می‌رسد، درباره خطری هشدار می‌دهد:

بدان که بسیاری از آنها روش نادرستی دارند؛ حریص و بخیل‌اند و احتکار می‌کنند و برای کالاها به میل خود قیمت می‌گذارند و مایه ضرر مردم می‌شوند. این برای والیان هم مایه ننگ است. مانع احتکار شو، چرا که رسول خدا -صلی الله علیه و آله- از آن منع می‌کرد. خرید و فروش باید به آسانی صورت گیرد [نه با قیمت‌های اجباری و اجحاف‌آمیز] و بر اساس عدالت باشد؛ قیمت‌ها نباید به ضرر فروشنده یا خریدار باشد. پس از آن که احتکار را ممنوع کردی، اگر باز کسی احتکار کرد، کیفرش بده و مجازات کن تا سبب عبرت دیگران شود، البته در مجازات زیاده‌روی نکن. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

در منشور حقوق شهروندی نیز شاهد مواردی از تعارض حق و خیر هستیم، از جمله در ماده ۱۰۴ سخن از آموزش ابتدای اجباری به میان آمده است. این اجبار، از تعارض میان حق شهروندان برای مدیریت زندگی شخصی و خیر آنها (برخورداری از حداقلی از دانش و مهارت لازم برای شهروندی) برآمده است. طبق این ماده، هیچ پدری حق ندارد به دلایلی همچون اشتغال فرزندش از تحصیلات ابتدایی او ممانعت کند و حتی خود فرزند هم نمی‌تواند از این تحصیلات سر باز زند.

همچنین در ماده ۵۵ می‌خوانیم: «حق کودکان است که از والدین و سرپرستان صلاحیت‌دار بهره‌مند باشند. جدا کردن کودکان از والدین و سرپرستان قانونی آنها، صرفاً بر اساس قانون خواهد بود». در این ماده به وضوح تعارض حق سرپرستی والدین شرعی و بیولوژیکی کودک و صلاح و خیر کودک مطرح است که تلاش شده با ارجاع به قانون درباره موارد این تعارض قضاوت شود. البته توقع از چنین منشوری این است که به ارجاع مسئله به قانون اکتفا نکند.

در ماده ۳۲ آمده: «کودکان حق دارند به اطلاعات مناسب با سن خود دسترسی داشته

باشند و نباید در معرض محتوای غیراخلاقی، خشونت‌آمیز یا هر نوع محتوایی قرار گیرند که موجب غلبه ترس یا بروز آسیب جسمی یا روانی شود.^۱ این ماده نیز از مصادیق تعارض حق و خیر است؛ حق دسترسی به اطلاعات کودکان که با صلاح و خیر آنها تعارض می‌کند. در این ماده، جانب خیر ترجیح داده شده و حق کودکان محدود شده است. این رویکرد در علوم سیاسی، به پاترنالیسم شهرت دارد که به صورت کلی شامل دو مؤلفه اصلی است: نخست، محدود کردن آزادی عمل یا استقلال افراد (ولو بر خلاف میل آنها) و دو، اشاره به دلیلی برای این کار (مانند مراعات مصلحت یا خیر آن افراد) (میرهادی، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۱).^۱

در ماده ۳۳ که درباره دسترسی عامه شهروندان به اطلاعات و ارتباطات است، شاهد این منطق نیستیم و آنجا خیر بر حق ترجیح نیافته است. یعنی اشاره‌ای به محتوای آسیب‌زا برای شهروندان نشده است. بلکه تأکید بر عدم ایجاد محدودیت (جز به استناد قانون مصرح) است. بخصوص وقتی این نگاه در کنار مفاد ماده ۱۰۰ قرار می‌گیرد، بغرنج‌تر می‌شود. در ماده ۱۰۰ می‌خوانیم: «فعالان عرصه‌های هنری حق دارند در فضای غیرانحصاری آزادانه فعالیت کنند. دولت موظف است تدابیر لازم برای جلب مشارکت رقابتی بخش خصوصی در مراحل تولید و عرضه آثار هنری را فراهم کند». از سویی بر حق دسترسی آزاد شهروندان به اطلاعات تأکید شده (بدون ذکر موارد آسیب‌رسان) و از سویی بر حق آزادی تولید آثار هنری (بدون ذکر موارد آسیب‌رسان یا هنجارشکن) تأکید می‌شود. توقع از چنین منشورهایی، این است که در کنار تأکید بر حق آزادی شهروندان، به تعارض این حقوق با خیر و صلاح مردم هم توجه شود.

۱. سیاست پژوهان از تمایز پاترنالیسم نرم و سخت سخن می‌گویند: پاترنالیسم نرم آنجایی است که حق انتخاب فرد را سلب نمی‌کند و تنها با مداخلاتی مطمئن می‌شود که فرد به شرایط آگاه است و آگاهانه انتخاب می‌کند ولی پاترنالیسم سخت آنجایی است که حتی اگر فرد به شرایط آگاه است، به او اجازه داده نمی‌شود بر خلاف صلاح و خیرش عمل کند (میرهادی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۳). بر این اساس، آنچه در منشور حقوق شهروندی قابل مشاهده است، پاترنالیسم سخت است.

شاید صریح‌ترین موردی که در تعارض حق و خیر، جانب حقوق شهروندان گرفته است، ماده ۱۳ باشد:

«هر شهروندی حق دارد از امنیت جانی، مالی، حیثیتی، حقوقی، قضایی، شغلی، اجتماعی و نظایر آن برخوردار باشد. هیچ مقامی نباید به نام تأمین امنیت، حقوق و آزادی‌های مشروع شهروندان و حیثیت و کرامت آنان را مورد تعرض و تهدید قرار دهد. اقدامات غیرقانونی به نام تأمین امنیت عمومی به‌ویژه تعرض به حریم خصوصی مردم ممنوع است» عبارات مطلقه که در ابتدای این ماده آمده (مانند «هیچ مقامی») واقع‌بینانه نیست. روشن است که در موارد خاص و شرایط حساس، موقعیت‌هایی پیش می‌آید که برای جلوگیری از ورود آسیبی جدی، مقداری تجاوز به حریم خصوصی مردم لازم می‌آید (از قبیل چک کردن آمد و شد مردم، شنود مکالمات و...). نمی‌توان همه این موارد را در قانون پیش‌بینی کرد یا تنها به اجازه فلان مقام قضایی منوط کرد. واقعیت‌های میدان‌های امنیتی، چنین محدودیت‌هایی را بر نمی‌تابد. شاید بهتر بود بجای چنین محدودسازی‌هایی، بر این تأکید می‌شد که مقامات امنیتی، پس از رفع خطر و دفع حملات تروریستی، برای مقامات ذیصلاح توضیح دهند که چرا نقض فلان حریم خصوصی برای دفع این خطر ضروری بود. یعنی بررسی‌های پس از عملیات می‌تواند جایگزین خوبی برای این محدودسازی‌های پیشینی باشد.

در کل می‌توان گفت در این منشور، شاهد وحدت رویه در موارد تراحم حق و خیر نیستیم. لازم است اولاً به مصادیق این تراحم‌ها توجه جدی شود و ثانیاً بر اساس یک مبنای واحد حل و فصل شده و در منشور منعکس شوند.

حق دسترسی به حاکمان

از جمله حقوقی که در عهدنامه مالک اشتر مورد تأکید است، حق دسترسی شهروندان به

حاکم و والی است. مردم باید بتوانند با حاکم یا والی ارتباط مستقیم برقرار کنند، چرا که وجود واسطه‌ها و پرده‌داران، گذشته از این که ممکن است سبب شود سخنان مردم با تحریف و سانسور به اطلاع حاکمان برسند، به دلیل ترس مردم از برخی واسطه‌ها و عمال حاکمیت، آنها را دچار خودسانسوری کند. حضرت می‌فرماید:

بخشی از وقت خود را به کسانی اختصاص بده که به تو نیاز دارند. وقت را برای آنان خالی کن و با فروتنی نسبت به خدایی که تو را آفریده، در مجلسی عمومی بنشین و همه نیروهای نظامی و پاسبانان و معاونان و همکارانت را از مردم بازدار [که به آنها کاری نداشته باشند]، تا سخنگوی مردم بدون لکنت زبان و اضطراب با تو سخن گوید. چرا که بارها از رسول خدا صلی الله علیه و آله - شنیدم که: «هرگز امتی که در آن، حق ضعیف از قوی بدون لکنت زبان گرفته نشود، پاک و منزّه خوانده نشود». آنگاه درشتگویی و نابلدی آنها در سخن گفتن را تحمل کن و با آنها تندخویی و درشتی نکن. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

همچنین در فرازی دیگر می‌فرمایند:

خود را زیاد از مردم پوشیده مدار، چرا که پوشیده بودن حاکمان از مردم از مصادیق تنگخویی و کم‌اطلاعی از امور است. پوشیده بودن حاکمان از مردم، سبب بی‌اطلاعی از چیزهایی می‌شود که از آنها مخفی شده است، پس امور مهم برای آنها بی‌اهمیت و امور کم‌اهمیت برایشان مهم جلوه می‌کند و پسندیده، ناپسند و ناپسند، پسندیده می‌شود. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

این فرازها اشاره به واقعیت ساختار دستگاه‌های حاکمیتی دارد. ساختار دستگاه‌های حاکمیتی چنان است که دسترسی حاکمان را به اطلاعات میدان اجتماعی محدود و کانالیزه می‌کند. محدودیت ارتباط مستقیم حاکمان با جامعه، سبب شکل‌گیری تصویری ناواقعی از عرصه جامعه می‌شود. هیچ راهی مطمئن‌تر از ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با مردم نیست. هر

واسطه‌ای ممکن است بازنمایی خاصی از جامعه داشته و ذهنیتی در حاکم ایجاد کند. گذشته از این، طیفی از مردم هستند که مهارت‌ها و دانش لازم را برای ارتباط‌گیری با دستگاه حاکم و نظام بروکراتیک ندارند و عملاً نمی‌توانند نیازهای خود را پیگیری کرده و حقوق ضایع‌شده‌شان را احیا کنند. از این رو، حضرت امیر نسبت به این قشر از مردم نیز تذکر می‌دهند و بر والی لازم می‌دانند که برای ارتباط با این قشر، اقدامی ایجابی صورت دهد، نه این که منتظر بماند تا آنها مراجعه کنند:

به امور کسانی که به تو دسترسی ندارند، رسیدگی کن، همان‌ها که در نظر دیگران خُرد می‌آیند و همگان آنها را حقیر می‌شمارند. فرد امینی از خودت برای آنها بگمار که اهل تواضع و خشیت باشد، تا امور آنها را به تو برساند. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

دسترسی مستقیم به حاکمان و مسئولان دولتی در جهان مدرن امروز و نظامات پیچیده اجتماعی حقی است که تقریباً فراموش شده است، به گونه‌ای که اساساً خود شهروندان نیز در این زمینه مطالبه‌ای ندارند. این حقی که است که احقاق آن می‌تواند زمینه‌ساز احقاق حقوق دیگر شود. متأسفانه در منشور حقوق شهروندی به این مهم پرداخته نشده است، جز اشاره‌ای گذرا به در دسترس بودن مقامات و مأموران اداری (ماده ۲۳). روشن است که این مقدار به هیچ وجه کافی نیست.

نتیجه‌گیری

منشور حقوق شهروند که توسط دولت یازدهم جمهوری اسلامی ایران تنظیم و صادر شده است، از نقاط قوت و ضعفی برخوردار است. در این نوشتار، محتوای این منشور با نامه ۵۳ نهج البلاغه (مشهور به عهدنامه مالک اشتر) مقایسه شد. هر دو متن، به مناسبات شهروند-حاکم مربوط است؛ اولی از منظر حقوق شهروندان به موضوع پرداخته و دومی از منظر وظایف حاکمان.

در این مقایسه روشن شد که منشور حقوق شهروندی از برخی ابعاد با عهدنامه مالک اشتر همراستا است. ابعادی که در این نوشتار بررسی و بسط یافتند، از این قرارند: توجه به حقوق ایجابی و سلبی شهروندان، بی‌طرفی دینی حاکمیت در قبال شهروندان، توجه به تبعیض مثبت، انتقاد از حاکمان و پاسخگویی حاکمان، جلب رضایت مردم، تعارض حق و خیر. البته به دلیل این که منشور حقوق شهروندی از منظر حقوق مردم نوشته شده نه از منظر وظایف حاکمان و دولت‌مردان، مصادیق حقوق سلبی و ایجابی در هاله‌ای از ابهام هستند و وظایف ایجابی یا سلبی حاکمان مشخص نشده‌اند. همچنین در موارد تعارض حق و خیر، شاهد وحدت رویه نیستیم. در برخی موارد، خیر بر حق ترجیح داده شده ولی در موارد مشابه، جهت ترجیح عوض شده است.

در برخی موارد منشور حقوق شهروندی با عهدنامه مالک اشتر همسو نیست. از جمله مهم‌ترین این موارد بدین قرار است: اعتبار و استناد، توجه هم‌زمان به اخلاق عدالت و اخلاق احسان، حق دسترسی به حاکمان. در خصوص مناسبات اخلاق و قانون نیز کاستی‌ها و ضعف‌هایی متوجه منشور حقوق شهروندی است.

در نهایت می‌توان گفت از طریق مقایسه منشور حقوق شهروندی با منشورهای مشابه در عصر نزول و دوران ائمه امکان ارتقا و تدقیق مفاد آن وجود دارد.

این نکته نیز نیازمند تذکر مستقل است که منشوری که قرار است توسط دولت‌های بعدی نیز مورد استناد و عمل باشد، نباید زیاده‌طلبانه بوده و از حدود وظایف و اختیارات دولت فراروی کند. چنین سند ملی‌ای نباید وظایفی را بر عهده دولت بگذارد که نسبت به دولتهای بعدی توقع بیجا ایجاد کند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آمدی، عبد الواحد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دار الکتب الاسلامی.
۴. اتکینسون، آر. اف. (۱۳۷۰). فلسفه اخلاق. ترجمه سهراب علوی‌نیا. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۵. احمدپور، مهدی و اسلامی، محمدتقی و عالم‌زاده نوری، محمد و علیزاده، مهدی (۱۳۹۹). کتابشناخت اخلاق اسلامی؛ گزارش تحلیلی میراث مکاتب اخلاق اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. اسلامی، محمدتقی، دبیری، احمد و علیزاده، مهدی، ۱۳۸۹. اخلاق کاربردی؛ چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. بوسلیکی، حسن (۱۳۹۱). تعارض اخلاقی و دانش اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. حمزه‌لو، میثم (۱۳۹۶). همه چیز درباره ماجرای «سپنتا نیکنام» در ۹ بند + مستندات. خبرگزاری تسنیم. قابل دسترسی در:
www.tasnimnews.com/fa/news/۱۵۸۲۵۸۶/۲۸/۰۹/۱۳۹۶
۹. ریچلز، جیمز (۱۳۹۲). عناصر فلسفه اخلاق. ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. عالم‌زاده نوری، محمد (۱۳۹۶). استنباط حکم اخلاقی از متون دینی و ادله لفظی (دفتر دوم). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۱م). کتاب المله. بیروت: دار المشرق.
۱۲. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی. قم: طه.
۱۳. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. مصوب ۱۳۶۸
۱۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: خوارزمی.
۱۵. منشور حقوق شهروندی (۱۳۹۵). قابل دسترسی در:

<https://media.president.ir/uploads/ads/148214204462093500.pdf>

۱۶. میرهادی، پیمان (۱۴۰۱). مطالعه فلسفی حقوقی پدیده پاترنالیسم مدرن. مجله بین المللی پژوهش ملل. شماره ۸۱، ص ۱۱۹-۱۴۰

۱۷. نبویان، سید محمود (۱۳۸۹). تحلیل معناشناسی «حق». آیین حکمت. سال دوم، پاییز ۱۳۸۹، ش مسلسل ۶، ص ۱۷۳-۲۱۴

۱۸. نصر، سید حسین (۱۳۸۵). قلب اسلام. ترجمه مصطفی شهرآیینی. تهران، حقیقت.

۱۹. واکر، لارنس جی. (۱۳۸۹). جنسیت و اخلاق. ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده. در: راهنمای رشد اخلاقی. ویراسته ملانی کیلن و جودیت اسمتانا. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۱۹۰-۲۳۳.

۲۰. هس مر، ال تی. (۱۳۸۹). اخلاق در مدیریت. ترجمه سید محمد اعرابی و داود ایزدی. تهران، دفتر پژوهش های فرهنگی.

21. Bedau, Hugo Adam (2001). *Applied ethics*. in Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (ed.). *Encyclopedia of Ethics* (2th ed.).
22. InterAction Council (1997). *Universal Declaration of Human Responsibilities*. Proposed by the InterAction Council. Available: <https://www.interactioncouncil.org/publications/universal-declaration-human-responsibilities>
23. Kohlberg, L. & Hersh, Richard H. (1977). *moral development: a review of the theory*. Theory and Practice. Vol. 16, No. 2, moral development (Apr. 1977), pp. 53-59, Taylor & Francis, Ltd.
24. Nickel, James w. (2001). *Human rights*. in L. C. Becker and C. B. Becker (eds.) *Encyclopedia of ethics*. second edition. New York and London: Routledge.
25. Norman, Wayne and Kymlicka, Will (2003). *Citizenship*. In *A Companion to Applied Ethics*. Eds. R. G. Frey and Christopher Heath Wellman. pp. 210-223. Blackwell.
26. Swindler, Leonard (2006). *Universal Declaration of a Global Ethic*. *International Journal of Buddhist Thought & Culture*. September 2006, Vol. 7, pp. 159-167

چالش‌های اخلاقی والدگری در عصر دیجیتال

حسین رضایی* | سیدمحمد حسینی سورکی**

چکیده

اعتنا و التزام به اخلاق، همواره در ابعاد مختلف زندگی انسانی نقش و تأثیری بسزا و بنیادین داشته است. یکی از عرصه‌های مهمی که اخلاق در آن حضور و ظهور پررنگ و قابل توجه دارد، والدگری و روابط والد - فرزندی است. امروزه با گسترش روزافزون فناوری‌های دیجیتال، ظهور رسانه‌های اجتماعی و دسترسی آسان به فضای مجازی، گستره والدگری گسترده‌تر شده و دایره و دامنه آن از زیست واقعی به زیست مجازی امتداد و تسری یافته است. در این شرایط، والدین دغدغه‌مند و دلسوز، ملزم و موظف‌اند مهارت‌های لازم برای استفاده ایمن، مسئولانه و اخلاقی از فنون و فناوری‌های دیجیتال را به فرزندان خود آموزش دهند و با رعایت اصول و اتخاذ تصمیم‌ها و تدابیر خاص در حوزه والدگری دیجیتال، از سلامت اخلاقی و روانی فرزندان در فضای مجازی نیز صیانت و حفاظت کنند. پوشیده نیست که رابطه والدین و فرزندان در فضای دیجیتال، به دلیل نیاز به نظارت، کنترل و محدودسازی مصرف فناوری، با محذورات و چالش‌های اخلاقی گونه‌گونی روبه روست. در این پژوهش - با رویکردی تحلیلی - به شناسایی و بررسی چالش‌های اخلاقی والدگری در عصر دیجیتال پرداخته شده است. از جمله این چالش‌ها می‌توان به نقض حریم خصوصی فرزندان، مواجهه غیرحرفه‌ای با موقعیت‌های آسیب‌زای فضای مجازی، تعارض میان کنترل‌گری والدین و خودکنترلی فرزندان، و تأثیر و تبعات آن بر خلاقیت و خودانگیختگی اخلاقی فرزندان اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها

زیست مجازی، عصر دیجیتال، والدگری دیجیتال، کنترل‌گری والدین، چالش‌های اخلاقی.

* دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم، قم، ایران. (dr.hosein.rezaei110@gmail.com)

** استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم، قم، ایران. (m.hoseini@qom.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۲)

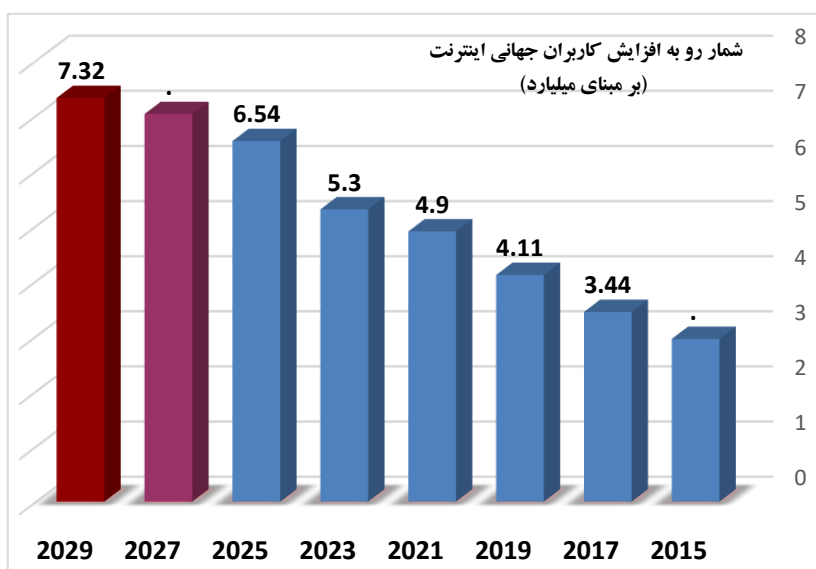
□ حسین رضایی، سیدمحمد حسینی سورکی (۱۴۰۳). چالش‌های اخلاقی والدگری در عصر دیجیتال، *فصلنامه اخلاق و حیانی*، ۳ (۳۲)،

۱. مقدمه**۱.۱. پیدایش و سیر تحول فضای مجازی**

ظهور اولین اشکال دنیای مجازی به دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ میلادی بازمی‌گردد، زمانی که اولین بازی‌های آنلاین چندکاربره مبتنی بر داستان‌های متنی، مانند MUDs (Multi-User Dungeons)، پا به عرصه گذاشتند. این بازی‌ها زمینه‌ساز تعاملات اجتماعی در محیط‌های دیجیتال شدند و نخستین گام‌ها در جهت شبیه‌سازی دنیاهای مجازی را برداشتند. در دهه ۱۹۹۰ و اوایل دهه ۲۰۰۰، با ظهور اینترنت و رایانه‌های شخصی، دسترسی به فناوری‌های دیجیتال به‌طور گسترده‌ای میان افراد جامعه ممکن شد و دنیای مجازی از یک تجربه محدود به یک پدیده عمومی تبدیل گردید. در این دوران، نسل جدیدی از دنیاهای مجازی شکل گرفت که نه تنها بر تعاملات اجتماعی تأکید داشتند، بلکه تجربه‌های بصری غنی‌تری را ارائه دادند. نمونه‌های برجسته این نسل، سکوها و پلتفرم‌هایی مانند Second Life (SL) و بازی‌هایی همچون World of Warcraft (WoW) بودند که هر دو تأثیر عمیقی بر نحوه تعامل کاربران با فضای مجازی گذاشتند (see Nevado-Pena, 2019).

امروزه زندگی در دنیای دیجیتال به واقعیتی انکارناپذیر و مرحله‌ای غیرقابل بازگشت در زندگی بشر تبدیل شده است. اینترنت، که تنها چند دهه پیش ابزاری لوکس و محدود به بخش کوچکی از جامعه بود، اکنون به یکی از اساسی‌ترین نیازهای زندگی روزمره بشر تبدیل شده است. آمارهای تازه نشان می‌دهند که در سال جاری، تعداد کاربران فعال اینترنت در جهان به بیش از ۳.۵ میلیارد نفر رسیده است؛ رقمی حیرت‌انگیز که معادل ۲.۶۶ درصد از کل جمعیت جهان است. (Kemp, 2024) این رشد فزاینده همچنان ادامه دارد و به‌طور مثال، تنها در سال گذشته، تعداد کاربران اینترنت با افزایشی ۸.۱ درصدی روبه‌رو بوده است، به‌طوری که حدود ۹۷ میلیون نفر برای اولین بار در سال ۲۰۲۳ به فضای آنلاین پیوستند. این

اعداد، زمانی شگفت‌انگیزتر می‌شوند که بدانیم طی تنها چهار سال گذشته (از ۲۰۱۹ تا ۲۰۲۳)، تعداد کاربران اینترنتی بیش از ۲۸ درصد افزایش یافته و حدود ۲.۱ میلیارد نفر دیگر وارد این زیست‌بوم دیجیتال شده‌اند. (see Shewale, 2024) پیش‌بینی‌ها حاکی از آن است که این روند در سال‌های آینده حتی شتاب بیشتری خواهد گرفت. طبق برآوردها، تا سال ۲۰۲۹ تعداد کاربران اینترنت جهانی از مرز ۷ میلیارد نفر عبور خواهد کرد. (Shewale, 2024) از این رو، بی‌وجه نیست اگر دوره جدید را عصر دیجیتال (Digital Age) بنامیم. (Kent, 2024)



نمودار ۱: گزارش و پیش‌بینی افزایش شمار کاربران اینترنت^۱

۲.۱. فرصت‌ها و تهدیدهای فضای مجازی

فراگیری حضور رسانه^۲ و فضای مجازی^۳ در زندگی انسان عصر حاضر، آن را تبدیل به

1. see Number of Internet Users Worldwide 2024, 2024.

2. Media

3. Cyberspace

محیط زیست دوم^۱ بیشتر افراد در جامعه مدرن نموده است. در عصر دیجیتال که رسانه و فضای مجازی بر هر جنبه‌ای از زندگی خانواده‌ها سایه افکنده است، فرزندان بیش از پیش با دنیای مجازی در ارتباط هستند. برآوردها نشان می‌دهد که در این میان فرزندان در استفاده از فضای مجازی و تاثیرپذیری از آن با والدین خود متفاوت هستند. کودکان و نوجوانان به دلیل اینکه در درک فرصت‌ها و خطرات ذاتی استفاده از اینترنت و سکوهای دیجیتال توانمند نیستند و ادراک کاملی نسبت به مغایرت بین زندگی در جهان واقعی بیرونی و زیست مجازی ندارند در مصرف رسانه و فضای مجازی، پذیرا تر و راحت تر عمل می‌کنند. از طرفی همانطور که زندگی آنها به طور فزاینده‌ای در قلمرو دیجیتال محقق می‌شود، نگرانی‌هایی در مورد پیامدهای بلندمدت بالقوه -خصوصا برای حریم خصوصی و ایمنی آینده- آنها ظاهر می‌شود. (Hourcade, 2022)

تحلیل مصرف رسانه‌ای نسل Z^۲ نسبت به والدین‌شان، نشان‌دهنده تغییرات عمیق در ساختارهای اجتماعی و فرهنگی این نسل است. استفاده از فضای مجازی برای نسل‌های گذشته به عنوان یک «امکان» و قابلیت اضافی برای دسترسی به اطلاعات و برقراری ارتباطات مطرح بود، در حالی که برای نسل امروز، تبدیل به یک «ضرورت» گشته است به طوری که نسل Z برای برآورده ساختن نیازهای اساسی آموزشی، ارتباطی و تفریحی خود به شدت به این فضا وابسته است:

• **نیازهای آموزشی:** دسترسی به منابع آموزشی برخط و محتوای دیجیتالی، از جمله دوره‌های دانش‌افزایی و مهارت‌افزایی و مقالات علمی، که برای توسعه دانش و

1. Second Life

۲. نسل Z (Generation Z/Gen Z) به اولین نسل اجتماعی که از سنین نوجوانی / جوانی با دسترسی به اینترنت و فناوری دیجیتال قابل حمل بزرگ شده‌اند، اطلاق می‌شود و از ویژگی‌های بارز آنها آگاهی اجتماعی، تنوع فرهنگی و تمایل به تغییرات سریع است.

مهارت‌های فردی ضروری‌اند.

- **نیازهای ارتباطی:** شبکه‌های اجتماعی و سکوهاى مختلف ارتباطی، امکان برقراری ارتباطات فوری، گسترده، فرازبانی، فرازمانی و فرامکانی را فراهم می‌آورند که برای آغاز آشنایی با افراد مختلف و نیز حفظ روابط اجتماعی اساسی هستند.
- **نیازهای تفریحی:** بازی‌های دیجیتالی، شبکه‌های پخش آنلاین (استریم) ویدیو، موسیقی و سایر اشکال سرگرمی دیجیتال، به منابع اصلی و ارزان تفریح و سرگرمی این نسل تبدیل شده‌اند به گونه‌ای که حتی ترجیح می‌دهند رموز و زیبایی‌های جهان طبیعت را نیز از دریچه رسانه (نه حضور فیزیکی در طبیعت) و از صفحه نمایش خود ادراک کنند.

افزون بر مزایا و برکات بسیار ابزار سخت و نرم دیجیتال، ارتباط مستمر فرزندان با فضای مجازی، زمینه ساز تهدیدهای جدی برای زیست مجازی^۱ فرزندان شده است. (Aktas, 2005) برخی از آسیب‌ها و مخاطرات اینترنت و فضای مجازی برای فرزندان و به دنبال آن تأثیرات منفی‌ای که می‌توانند بر روابط والدین و فرزندان داشته باشند عبارتند از:

- **نمایش غیرواقعی و تحریف اخبار و اتفاقات و ارائه استانداردهای غیرواقعی از زیبایی، موفقیت و معنای زندگی.**
- **تهدیدات امنیتی ناشی از فقدان بینش و مهارت کافی در رعایت اصول ایمنی آنلاین و حریم خصوصی و در نتیجه انتشار اطلاعات شخصی و برجای گذاشتن ردپای دیجیتال توسط فرزندان.**
- **تأثیرات سوء بر سلامت جسمی و روانی فرزندان آینده:** تحریک‌های غیرطبیعی (بروز اضطراب، افسردگی، خشم و استرس) ناشی از مشاهده تبلیغات و محتواهای

1. Virtual Life

نامناسب، اختلال در تنظیم خواب، کاهش تمرکز، بروز احساس ناامنی، عدم اعتماد به نفس، بلوغ زودرس، ناخشنودی از جنسیت و عدم پذیرش نقش‌های جنسیتی، ناشی از مواجهه با محتوای نامناسب بر اثر عدم اشراف و آگاهی والدین نسبت به فضای دیجیتال و فناوری‌های نوین (علی‌اکبری، ۱۳۹۸) و همچنین بروز برخی اشکالات در راهنمایی و تربیت فرزندان و محافظت از آنها. (Banić, 2024; Gür, 2022)

۳.۱. فعالیت‌ها و رفتارهای پرخطر فرزندان در فضای مجازی

بر اساس پژوهش‌های انجام‌شده، استفاده بی‌رویه و نادرست از فناوری‌های دیجیتال و فضای مجازی، سلامت جسمی، روانی و اجتماعی فرزندان را تهدید می‌کند (Keles, 2020). برخی از مهم‌ترین جنبه‌های این رفتارهای پرخطر عبارت‌اند از:

- رژیم مصرف نادرست دیجیتال؛
- کاربری بی‌انضباط، هدایت نشده و غیرهدفمند؛
- عدم تعادل بین استفاده آموزشی و سرگرمی و خطر افت تحصیلی؛
- کاهش ارتباطات چهره‌به‌چهره و ضعف مهارت‌های ارتباطی؛
- کاستی در تعامل خانوادگی و چالش ضعف هویت خانوادگی؛
- آسیب‌های جسمی ناشی از دامنه حرکتی محدود و کاهش فعالیت‌های فیزیکی فرزندان؛
- اعتیاد به فناوری، اعتیاد به استفاده از اینترنت و انواع بازی‌های دیجیتال و شبکه‌های اجتماعی و موبایل‌شیدایی^۱. کودکان و نوجوانان امروز به صورت خاص در معرض خطر

۱. موبایل‌شیدایی به حالت وابستگی شدید و غیرطبیعی فرد به گوشی تلفن همراه اطلاق می‌شود. در این وضعیت، گوشی به‌عنوان یک ابزار جدایی‌ناپذیر از زندگی روزمره فرد انگاشته می‌شود، به‌گونه‌ای که در صورت گم شدن گوشی و یا عدم دسترسی به آن و یا حتی خالی شدن باتری، فرد دچار اضطراب، نگرانی و یا احساس ناتوانی می‌شود. این وابستگی اغلب با رفتارهایی مانند چک کردن مکرر گوشی بدون دلیل مشخص، و ناتوانی در تمرکز بر فعالیت‌های دیگر همراه است. نوموفوبیا (no-mobile-phone phobia / Nomophobia) نیز به‌عنوان گونه‌ای

اعتیاد به رسانه‌های اجتماعی هستند.^۱ (Kent, 2024)

- جرایم سایبری - به عنوان یک معضل رو به رشد در عصر دیجیتال - که مجرمان با استفاده از ناشناس بودن سکوها آنلاین با ارسال محتوای فریبنده یا تهدیدآمیز در ایمیل یا شبکه‌های اجتماعی اقدام به آزار یا اخاذی از کاربران می‌کنند که ممکن است افزون بر ایجاد اضطراب و افسردگی، به مال و آبرو و اعتبار کاربران صدمه بزند. (Kizza, 2024)
 - سوءاستفاده دیجیتال^۲: اصطلاح قانونی استفاده نادرست از ابزار دیجیتال برای انجام فعالیت‌های غیر اخلاقی یا غیر قانونی نسبت به فرد یا جامعه و آسیب‌رساندن جسمی، روانی، جنسی و اقتصادی ناشی از اعمال قدرت یا کنترل ناعادلانه است.
 - قلدری مجازی^۳: رفتارهایی نظیر ابراز و ارسال نظرات و پیام‌های توهین‌آمیز، شایعات آزاردهنده، تهدید به آسیب‌رسانی، سوءاستفاده جنسی و تظاهر به هویتی دیگر به منظور کلاهبرداری نسبت به یک فرد خاص است.
- انس و آمیختگی نسل Z با فضای مجازی مستلزم اهتمام والدین به ادراک صحیح از تأثیرات مثبت و منفی این فضا بر زندگی فرزندان و تلاش برای ایجاد محیطی آگاهانه در جهت استفاده بهینه و مسئولانه از آن است. این رویکرد می‌تواند شامل آموزش مهارت‌های دیجیتال، تشخیص منابع معتبر، و برقراری ارتباطات مؤثر درباره خطرات و چالش‌های فضای مجازی باشد که در نهایت به بهبود سلامت روانی و اجتماعی فرزندان کمک می‌کند.

جدید از اختلالات رفتاری، به ترس شدید و غیرمنطقی از جدا شدن از تلفن همراه، در دسترس نبودن آن، یا عدم اتصال به اینترنت اشاره دارد.

۱. کاربران جوان رسانه‌های اجتماعی ۱۸ تا ۲۲ ساله ۴۰ درصد از کل آمریکایی‌های معتاد به رسانه‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهند. نوجوانان به طور متوسط ۷ ساعت و ۲۲ دقیقه در روز و کودکان ۸ تا ۱۲ ساله به طور متوسط ۴ ساعت و ۴۴ دقیقه در روز از صفحه نمایش استفاده می‌کنند. (Kent, 2024)

2. Digital Abuse

3. Cyberbullying

۴.۱. نقش خانواده در تربیت رسانه‌ای فرزندان

خانواده اولین و مهم‌ترین نهاد اجتماعی و مبنای شکل‌گیری سایر نهادهای جامعه است که عمیق‌ترین و پایدارترین اثرات را بر فرزندان دارد. کارکرد خانواده علاوه بر بازتولید نیروی انسانی، تامین نیازهای عاطفی و سلامت روانی، آموزش جامعه‌پذیری و ارائه الگوها و هنجارهای اخلاقی است. در واقع نگرش‌ها، باورها، رفتارها و عواطف افراد به طور وسیعی تحت تأثیر خانواده است. (Amato, 2011: 1073)

چالش‌های اخلاقی مربوط زیست مجازی کودکان و نوجوانان را می‌توان از دیدگاه چالش‌های ناظر به والدین، فرزندان، حاکمیت و تولیدکنندگان سخت‌افزار و نرم‌افزارهای دیجیتال مورد بررسی قرار داد. از آنجا که آموزش غیررسمی برای کودکان ابتدا در محیط خانواده آغاز می‌شود، بنابراین والدین نسبت به معلمان در محیط مدرسه، قدرت بیشتری برای تأثیرگذاری بر باورها، نگرش‌ها و رفتارهای فرزندان خود دارند. (Aktas, 2005)

بنابه گزارش یورواستات (Eurostat)^۱ (۲۰۲۰)، ۹۴ درصد از کودکان بین ۱۶ تا ۱۹ سال روزانه از اینترنت استفاده می‌کنند. براساس مطالعه دیگری در ایالات متحده، ۹۲ درصد از کودکان بین ۱۳ تا ۱۷ سال هر روز آنلاین می‌شوند، ۲۴ درصد تقریباً دائماً و ۵۶ درصد چندین بار در روز به فضای سایبری و آنلاین وارد می‌شوند. (Gomez, 2017)

با توجه به اینکه اینترنت ماهیت دوگانه‌ای دارد و منابع آموزشی و سودمند سرگرم‌کننده، را در کنار محتوای نامناسب مانند پورنوگرافی و مزاحمت سایبری ارائه می‌دهد، مداخله و میانجی‌گری والدین در استفاده فرزندان از اینترنت که شامل طیفی از استراتژی‌های به کار گرفته شده توسط والدین برای به حداکثر رساندن مزایا و به حداقل رساندن خطرات مرتبط با فعالیت‌های آنلاین است نیز ضرورت می‌یابد. (Banić, 2024)

۱. اداره ارائه اطلاعات آماری به مؤسسات اتحادیه اروپا (EU).

شناسایی چالش‌های اخلاقی والدین در آموزش، نظارت، کنترل و میانجی‌گری در زیست مجازی فرزندان، یک خلا پژوهشی است که بی‌توجهی به آن می‌تواند منجر به نقض حریم شخصی کودکان، آسیب به روابط والد-فرزند، و ایجاد احساس ترس و عدم اعتماد نسبت به فضای مجازی شود. مقاله حاضر به تبیین ده مورد از مهمترین چالش‌های والدگری دیجیتال در مسیر بهره‌مندی حداکثری فرزندان از مزایای فضای مجازی و به حداقل رساندن خطرات آن می‌پردازد.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌ها و پیمایش‌های متعددی در حوزه نحوه مصرف کالاهای فرهنگی دیجیتال^۱، سبک‌های فرزندپروری^۲ و تربیت رسانه‌ای^۳ در ایران صورت گرفته که بیشتر بر مصرف فرهنگی تمرکز دارد. برخی آثار نیز ناظر به اخلاق رسانه یا اخلاق والدگری بوده‌اند، اما عمدتاً متناسب با زیست مجازی فرآوری نشده‌اند. بنابراین در آثار فارسی، اثری مرتبط با موضوع پژوهش حاضر، اثری یافت نشد. نباید از نظر دور داشت که در آمریکا نیز مطالعه درباب تکنیک‌های کنترل‌گری توسط والدین^۴ و بهره‌گیری از آنها، نوپا و نوپدید است و از همین رو، در غرب نیز به جنبه‌های اخلاقی چندان که باید توجه نشده است.^۵

۳. پیشینه و روش پژوهش

در این تحقیق، پس از جمع‌آوری داده‌ها و شفاف‌سازی مسئله با سایت‌های آماری و انجام مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته با ده والد دارای تخصص در روان‌شناسی، اخلاق و فضای

۱. از جمله این پیمایش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: فاضلی و طالبیان، ۱۳۹۱؛ خرم‌جاه، ۱۳۸۷؛ همت‌پور و طباطبایی، (بی‌تا): ۷۲۷.

۲. از جمله این پیمایش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: جامعی، ۱۳۹۹؛ کوخایی، ۱۳۹۵؛ فرخجسته و اللهیاری، ۱۳۹۳ و بانکی‌پور و ربانی اصفهانی، ۱۳۹۴.

۳. از جمله این پیمایش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ورده‌نور و برقمی، ۱۳۹۸؛ قاسمی، ۱۳۹۹ و فراهانی و سعید، ۱۳۹۱.

4. Parental Control

۵. قانون حمایت برخط از کودکان موسوم به کوپا (Protection Act Child Online) با محوریت حمایت از حقوق کودکان در فضای مجازی در سال ۱۹۹۸ تصویب شد.

مجازی، از اسناد کتابخانه‌ای برای تجزیه و تحلیل داده‌ها استفاده شده و با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، مهم‌ترین چالش‌های اخلاقی مرتبط با والدگری دیجیتال شناسایی و تبیین گردیده است.

۴. چارچوب مفهومی

۱.۴. چالش اخلاقی

یکی از موضوعات اصلی علم اخلاق^۱ شناسایی و یافتن راه برون رفت از معضلات اخلاقی برای ارائه راهنمای عمل به عامل اخلاقی^۲ است. برای تصمیم‌گیری اخلاقی^۳ در چنین مسائلی، ابعاد و زوایای متعددی توسط اندیشمندان اخلاق کاربردی مورد ارزیابی و بررسی قرار گیرد. در این تحقیق، نویسنده مفهوم چالش اخلاقی^۴ را به‌عنوان مفهومی جامع شامل ابهامات اخلاقی و آسیب‌های اخلاقی مدنظر قرار داده است. به‌عبارتی، هر آنچه که به‌عنوان معضل اخلاقی شناخته شود، موضوع اصلی این تحقیق خواهد بود.

چالش‌های اخلاقی والدین در فرایند والدگری دیجیتال ممکن است ناشی از ضعف اخلاقی^۵ باشد و یا ناشی از ابهام در حکم اخلاقی در سطح نظری، یا تعارض‌های اخلاقی در مقام عمل. در مواردی که از آن به ضعف اخلاقی تعبیر می‌شود، وظیفه عامل اخلاقی مشخص است، اما به جهت ضعف در اراده به آن عمل نمی‌شود که در واقع با یک آسیب یا آفت مواجه هستیم. چالش‌های مربوط به ابهام اخلاقی را نیز می‌توان در دو دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

1. Ethics
2. Moral Agent
3. Moral Decision Making
4. Moral challenge
5. Moral weakness

الف) عدم وضوح در یک حکم واحد؛

ب) عدم وضوح تکلیف به دلیل تعارض دو حکم.

یافتن ریشه‌های این چالش‌ها و نیز راه‌های مناسب جهت حل آن نیز، جزء مأموریت‌های اخلاق کاربردی است.

۲.۴. زیست مجازی

«زندگی دوم» یا «Second Life»، نام یک محیط مجازی سه‌بعدی آنلاین است که در سال ۲۰۰۳ توسط شرکت لیندن لب^۱ در سانفرانسیسکو راه‌اندازی شد. محیط این سکو به کاربران این امکان را می‌دهد تا با ایجاد آواتار^۲ (شخصیت مجازی) با یکدیگر تعامل داشته باشند، با استفاده از ابزارهای آموزشی از کلاس‌ها و سمینارهای آنلاین کسب دانش کنند، در رویدادها، کنسرت‌ها و نشست‌های اجتماعی شرکت کنند و مکان‌ها و اشیاء مجازی بسازند و حتی از سیستم اقتصادی مستقل این سکو، با استفاده از واحد پولی مجازی به نام Linden Dollars (L\$) کسب درآمد نموده و با پول واقعی حاصل از آن تجارت کنند. زندگی دوم یکی از نخستین نمونه‌های دنیای مجازی بود که تأثیر زیادی بر توسعه سکوه‌های مشابه و همچنین مفهوم زندگی دیجیتال تا به امروز گذاشت. (Bainbridge, 2007)

گسترش فناوری‌های دیجیتال و سکوه‌های فضای مجازی، زیست واقعی مخاطبان خود را تحت تأثیر قرار داد و انسان را وارد فضایی نمود که قبلاً تجربه نکرده بود. مناسبات درونی زیست مجازی، نحوه تعامل افراد با یکدیگر و دنیای اطرافشان و همچنین روش‌های ایجاد، به اشتراک‌گذاری و مصرف اطلاعات و محتوا را تعریف می‌کند. (Vytkalov, 2024) این امر سبب شکل‌گیری دوگانه زیست واقعی و زیست مجازی گشت. زیستن و کنشگری انسانی، تا

1. Linden Lab

2. Avatar

چند دهه گذشته تنها در عالم واقعیت (زیست ملموس و در حالت جسمانی و فیزیکی) معنا می‌شد، اما به مرور با پیشرفت سخت‌افزاری تکنولوژی‌های ارتباطی و با فراگیری اینترنت و ارتقای نرم‌افزارهای مبتنی بر آن، انسان از زندگی جسمانی خود به سمت یک زیست دوم یعنی زیست مجازی حرکت نمود و هم‌اکنون، زیستن در این فضا به طور کامل پذیرفته شده و با توجه به امکانات گسترده و جذابیت‌های بی‌شمار با سرعت به فضای محبوب نسل جوان تبدیل شده است.

زیست مجازی، نوعی زیست با واسطه‌گری ابزار دیجیتال است که انسان را از خود واقعی خارج و با خود مجازی جایگزین نموده و با وجود بهره‌گیری از تمام رفتارهای ارتباطی اعم از ارتباطات کلامی و غیرکلامی، کاربر را از ارتباط‌گیری رودررو بی‌نیاز می‌کند. به عبارت دیگر، زیست مجازی به زندگی در محیط‌های الکترونیکی اطلاق می‌شود که از فضاها فیزیکی پیچیده تقلید می‌کنند و افراد می‌توانند در این محیط‌ها، با یکدیگر و اشیاء مجازی تعامل داشته باشند. (Bainbridge, 2007) زندگی مجازی شامل تمام جنبه‌های زندگی است که با فناوری‌های دیجیتال مرتبط هستند و امروزه تقریباً به ازای هر فعالیت در فضای حقیقی، فعالیت یا فعالیت‌هایی در فضای مجازی وجود دارد و جامعه نیز سعی نموده است انعکاسی از هنجارها و قوانین زندگی واقعی را متناسب با ویژگی‌های فضای مجازی، در این زیست بوم وارد نماید (Vytkaiov, 2024)

زیست مجازی قابلیت‌هایی را فراهم می‌آورد که در زیست واقعی دشوار یا غیرممکن است، مانند زندگی کردن به شیوه‌ای که فرد تمایل دارد و بروز خودافشایی‌های جدید. این فضا به افراد اجازه می‌دهد تا از محدودیت‌های زمانی و مکانی فراتر روند، مفهومی که آنتونی گیدنز آن را «جا‌کندگی زمان و مکان» می‌نامد. گیدنز در نظریه خود به تغییرات روابط اجتماعی و ساختارهای اجتماعی در عصر مدرن اشاره می‌کند و معتقد است که با پیشرفت

فناوری، فاصله‌های مکانی و زمانی کاهش یافته و افراد می‌توانند به راحتی در فواصل دور با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. این تحولات منجر به کاهش تأثیر زمان و مکان در تعاملات اجتماعی و تغییر در هویت‌های اجتماعی و فردی می‌شود، به طوری که افراد می‌توانند هویت‌های متنوعی را تجربه کنند. (مهدی‌زاده، ۱۳۹۴)

فلیپ روزدال^۱ با بنیان‌گذاری «زندگی دوم»، الگوبخش زیست مجازی امروزی بود.^۲ از منظر روزدال زندگی دوم، جهانی است که مردم آنگونه که می‌پسندند، در آن زندگی می‌کنند، سرگرمی دارند و حتی به شکلی که دوست دارند، درآمد کسب می‌کنند. در واقع، زندگی دوم، بهترین محل برای کسانی است که از محیط اطرافشان خسته شده‌اند. به عبارت دیگر زندگی دوم، دنیایی است که مطابق با میل افراد طراحی می‌شود و آن‌جا انسان همانطور که می‌خواهد از خود شخصیت می‌سازد، خواه شخصیتی مشابه شخصیت واقعی یا یک شخصیت یا شخصیت‌های متعدد و جعلی متفاوت، و مطابق با میل اش زندگی می‌کند و به تفریح و درآمدزایی می‌پردازد. (Dubyanskiy, 2013) جهان مجازی در واقع تلاشی برای بازنمایی جهان واقعی است و زیست مجازی، زیست دوم پذیرفته شده با قابلیت‌های جدیدی است که شخصیت و ارزش‌های جدیدی برای عامل بازآفرینی می‌کند.

۳.۴. والدگری عصر دیجیتال

والدگری^۳ به فرایند و روش‌هایی اطلاق می‌شود که والدین برای تربیت و پرورش فرزندان خود به کار می‌برند. والدگری شامل توجه، محبت‌ورزی، مراقبت، نظارت و هدایت فرزندان

۱. فلیپ روزدال (۱۹۶۸)، کارآفرین مشهور آمریکایی و موسس آزمایشگاه لیندن (Philip Rosedale, Linden Lab).
 ۲. Second Life یک بازی نیست، بلکه به کاربران زندگی دیگری را در یک محیط مجازی ارائه می‌دهد که از بسیاری جهات برابرتر از دنیای واقعی است. از سال ۲۰۲۱، Second Life حدود ۷.۶۴ میلیون کاربر فعال در سکوی خود و اقتصاد درون بازی به ارزش تقریباً ۵۰۰ میلیون دلار گزارش کرده است. این سکو هنوز هم توسط آزمایشگاه لیندن اداره می‌شود و هرگز فروخته نشده است.

از طریق اعلام و اعمال قوانین و مقررات و ارزش‌های خود به فرزندان است تا آن‌ها را با هدف مسئولیت‌پذیری، خود انضباط‌جویی، خودتنظیم‌گری و آموزش توانایی‌های مورد نیاز برای زندگی مستقل، به رفتارها و الگوهای مورد تأیید خود یا جامعه سوق دهند. مفهوم نزدیک به آن است. از طرفی، فرزندپروری^۱ به مجموعه فعالیت‌ها و روش‌هایی اطلاق می‌شود که والدین با هدف توسعه و رشد سالم فیزیکی، شناختی، اجتماعی و روانی فرزند انجام می‌دهند. فرزندپروری شامل تأمین نیازهای اساسی فرزند، ایجاد محیط مناسب برای یادگیری، بازی، ارتباط و ارزش‌گذاری مثبت، تشویق به استقلال و توانمندی‌های فردی است. فرزندپروری به صورت یک فرآیند پویا و مستمر در طول رشد فرزند صورت می‌گیرد و بستگی به نیازها و ویژگی‌های هر فرزند دارد. به رغم اینکه نزدیک‌ترین مفهوم به والدگری، فرزندپروری است، اما والدگری بیشتر به روش و نحوه عمل والدین در تربیت فرزندان اشاره دارد، در حالی که فرزندپروری بیشتر به فعالیت‌ها و روش‌هایی که برای توسعه و رشد سالم فرزندان انجام می‌شوند، تأکید دارد. (Sanders, 2018)

والدگری دیجیتال^۲، یا تربیت فرزندان در عصر فناوری، مفهومی نوظهور است که به بررسی شیوه‌های پرورش و هدایت فرزندان در دنیای دیجیتال و زیست‌دوم آن‌ها می‌پردازد. این اصطلاح برای نخستین بار توسط مارک پرینس در کتاب *والدگری عصر دیجیتال: راهنمایی برای والدین در دنیای متصل* مطرح شد. پرینس در این اثر با تأکید بر نقش والدین، به بازاندیشی در نگرش‌ها و رویکردهای آنان نسبت به استفاده و تعامل فرزندان با فناوری‌های دیجیتال دعوت می‌کند. او بر این باور است که با توجه به تحولات شتابان فناوری و اثرات عمیق آن بر روابط و تعاملات اجتماعی، والدین باید رویکردی آگاهانه و سازگار با اقتضائات این عصر اتخاذ کنند.

1. Childrearing

2. Digital parentig

والدگری عصر دیجیتال از دیدگاه مارک پرینس به معنای توجه والدین به تعاملات فرزندان با فناوری‌های دیجیتال است. این تعاملات می‌تواند شامل استفاده از تلفن همراه، تبلت، کامپیوتر و دیگر دستگاه‌های الکترونیکی باشند. والدگری عصر دیجیتال نیازمند توجه به محتوا، زمان و نحوه استفاده فرزندان از این فناوری‌ها است. (Prince, 2014). امروزه تکنیک‌های کنترل و میانجی‌گری والدین در سطح جهان مورد اقبال فزاینده‌ای قرار گرفته است. (Álvarez, 2013)

۵. چالش‌های اخلاقی والدگری در عصر دیجیتال

همانطور که بیان شد در فرایند والدگری دیجیتال، والدین با گونه‌های متعددی از چالش‌های اخلاقی روبه‌رو می‌شوند؛ برخی چالش‌ها ناشی از ابهامات نظری در عدم وضوح در یک حکم واحد یا عدم وضوح تکلیف به دلیل تعارض دو حکم است. در بعضی موارد دیگر، وظیفه اخلاقی مشخص است، اما به دلایلی مثل ضعف اخلاقی به آن عمل نمی‌شود. همه این موارد با اصطلاح «چالش اخلاقی والدین در والدگری عصر دیجیتال» جمع می‌شود. در این تحقیق، با تمرکز بر تبیین چالش‌های اخلاقی والدین در کنترل‌گری فرزندان نسبت به فضای مجازی، در مجموع ۱۰ چالش بررسی شده است.

۱.۵. نقض حریم خصوصی فرزندان

حق برخوردار از حریم خصوصی^۱ یکی از اساسی‌ترین حقوق بشر است که با آزادی، استقلال و حق بر تعیین سرنوشت خود ارتباط مستقیم و تنگاتنگ دارد و سبب معنابخشی به شخصیت انسان می‌شود.^۲ حریم خصوصی در ارتباط با دیگران معنا پیدا می‌کند و در واقع محدوده مادی یا معنوی مختص هر شخص است که تمایل دارد از مداخله غیرمعقول و

1. Personal Privacy / Privacy / The right to privacy

۲. طبق ماده ۱۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر هر کسی حق زندگی خصوصی آزادی و امنیت شخصی دارد.

بدون اجازه دیگران نسبت به آن در امان باشد. حق انسان نسبت به احترام دیگران به انتخاب تنها و با خود بودن او، به دور از نگاه کنترل‌کننده دیگران و رها از تجسس و تفتیش زیستن، حقی است که لازمه یک شخصیت مستقل به شمار می‌آید. (رحمدل، ۱۳۸۴: ۱۲۰)

حریم خصوصی داده‌ها، که اغلب به عنوان حریم خصوصی اطلاعات شناخته می‌شود، حق افراد برای کنترل نحوه جمع‌آوری، استفاده و اشتراک‌گذاری داده‌های شخصی خود است. این مفهوم شامل طیف وسیعی از انواع داده‌ها، مانند داده‌های مالی، سوابق سلامتی، فعالیت اینترنتی و شناسه‌های شخصی مانند نام و آدرس می‌شود. اصول اساسی حریم خصوصی داده‌ها شامل پاسخگویی، شفافیت و اجازه است. افراد باید بتوانند با رضایت خود انتخاب کنند که چه کسی می‌تواند به اطلاعات شخصی آنها دسترسی داشته باشد و چگونه. (Singh, 2024)

رعایت اخلاق در حریم خصوصی فضای مجازی فرزندان در کنار وظیفه والدگری والدین نسبت به صیانت و حفاظت از ایشان مطرح است و همین امر آنها را در یک دوراهی اخلاقی قرار می‌دهد. طبق اصل احترام، رعایت و حرمت نهادن به حریم خصوصی فرزندان یکی از مسائل مهمی است که والدین را در مدیریت و کنترل زیست‌مجازی فرزندان با چالش جدی رو به رو می‌سازد، اما افزون بر این با پیشرفت و گسترش تکنولوژی و دسترس پذیری اینترنت و فضای مجازی، مفهوم و قلمرو مصادیق حریم خصوصی در جامعه پیشرفته امروزی، دارای شرایط متمایز و متفاوتی از جامعه سنتی پیشین شده است. چالش‌های اخلاقی والدگری دیجیتال نسبت به حریم خصوصی فرزندان شامل ورود و مداخله غیراخلاقی در زیست‌مجازی آنها و نقض حریم خصوصی‌شان می‌شود. برخی از مصادیق آن عبارتند از استفاده بدون اجازه از تلفن همراه فرزندان، بررسی پوشه‌ها و محتوای جستجو شده توسط آنها، مشاهده نرم‌افزارهای نصب شده و... که هر یک از این موقعیت‌ها

ممکن است والدین را بر سر دوره‌های تصمیم‌گیری اخلاقی و تعارض رعایت حریم خصوصی فرزندان و اعمال نقش والدگری صحیح دیجیتال - به عنوان نمونه جلوگیری از نقض حریم خصوصی فرزندان توسط هکرها و کلاهبرداران در فضای مجازی - قرار دهد.

۲.۵. نقض خودمختاری و ایجاد محدودیت در تجربه‌های زیستی کودک و نوجوان

والدین تعیین کننده سن آغاز و شروع دسترسی فرزند خویش به ابزار^۱ رسانه و وضع کننده قوانین مرتبط با آن هستند و بنا به تشخیص آنان از شرایط فرزندشان، وی می‌تواند از رایانه یا تلفن همراه و مانند این‌ها استفاده کند. ، اما آیا پس از در اختیار گذاشتن ابزار نیز می‌تواند روی شیوه استفاده از ابزار و نصب نرم افزارهای مختلف اعم از بازی‌ها و پیامرسان‌ها هم اعمال نظر، کنترل و ایجاد محدودیت نمایند یا خیر؟ یا در لایه عمیق تر آیا در هریک از این نرم افزارها هم می‌توانند پیام‌های رد و بدل شده و مخاطبین آنها را بررسی نموده و نسبت به آن‌ها نظارت، کنترل و اعمال نظر کنند یا خیر؟ فارغ از اینکه فرزندان وقت آزاد بیشتری در مقایسه با والدین دارند و اصلاً این نظارت کامل و حداکثری تا چه میزان امکان دارد سوال اینجاست که چنین نظارت‌هایی تا چه حدی و هر چند وقت باید صورت پذیرد تا هم والدین طبق اصل مسئولیت‌پذیری، پایش مناسبی نسبت به زیست مجازی فرزندان داشته باشند و هم آنها از کنترل شدن بیش از حد آزاده نشوند و احساس نکنند آزادی و خودمختاری آنها پایمال شده است؟

اجازه‌دادن به فرزند برای تجربه خودمختارانه وقایع و قرار گرفتن در دوراهی‌ها و بزنگاه‌های انتخاب و تصمیم‌گیری نسبت به فعالیت‌های مختلف باعث می‌شود فرزند، تجربه عمیق‌تر و واقعی‌تری از دنیا کسب نماید. آزادگذاستن فرزند برای چشیدن طعم انتخاب، لمس تبعات آن و مواجهه با پیامدهای گزینش‌های شخصی، سبب افزایش اعتماد

1. Device.

به نفس، مسئولیت‌پذیری و مهارت تصمیم‌گیری و حل مسئله در فرزند می‌شود. محروم کردن یک کودک شایسته از فرصت تصمیم‌گیری برای خود در مورد پردازش داده‌های شخصی خود، مسلماً انکار اخلاق احترام به آن کودک است.^۱ (Pearce & Buck, 2024) با این حال، این میدان دادن به فرزند ممکن است سبب ایجاد نگرانی والدین از آسیب دیدن وی در فضای مجازی شود.

روشن است که رسانه و فضای مجازی منافع زیادی دارد، اما در مقابل آسیب‌های جدی نیز به همراه دارد. همانطور که می‌تواند سبب رشد هوش عاطفی-هیجانی و آموزشی فرزندان شود می‌تواند آنها را به ابتذال، انحراف، اعتیاد و... بکشاند. والدینی را تصور کنید که برای محدود نکردن تجربه زیسته نوجوان خود در بهره‌برداری از محتوای آموزشی مفید فضای مجازی، یک رایانه متصل به اینترنت در اختیار او قرار می‌دهد، اما پس از مدتی نشانه‌هایی از تغییر رفتار و تفکرات را در نوجوان خود مشاهده می‌کنند و با بررسی تاریخچه جستجوها در مرورگر در می‌یابند که در چند روز گذشته بارها از محتوای سایت‌های آکنده و آلوده به عقاید انحرافی استفاده کرده است. آنها نمی‌دانند که آیا این استفاده نامناسب به زودی به اتمام خواهد رسید یا ادامه دار خواهد بود و ضررهای عمیق‌تری در پی خواهد داشت؟ در این حال والدین بر سر دوراهی قرار می‌گیرند که آیا همچنان به فرزند خود اجازه دهند تا آزادانه از فضای مجازی استفاده کند که از فواید آن بهره‌مند شود (اصل سودرسانی)، یا او را از استفاده ابزار دیجیتال و اینترنت منع کنند؟ در صورتی که می‌دانند پیامد منع از مصرف رسانه‌ای متناظر با رذیله جهل است و والدین باعث می‌شوند فرزند از دریافت آگاهی‌ها و اطلاعات روز باز بماند و طبیعتاً این رفتار غیراخلاقی است.

بنا بر اصل زیان‌نرسانی و مسئولیت‌پذیری، ایمن نگاه‌داشتن فرزندان از آسیب‌های آن

۱. برای مثال، کنوانسیون سازمان ملل متحد در مورد حقوق کودک، به طور خاص ایجاب می‌کند که ظرفیت‌های در حال تکامل کودکان، از جمله توانایی آنها در اعمال خودمختاری و تصمیم‌گیری، در صورت لزوم رعایت شود.

در وهله نخست (پیش از حاکمیت و نهادهای تربیت رسمی و غیررسمی) بر عهده والدین است. یکی از راه‌های حفظ فرزندان از این آسیب‌ها، ایجاد انگاره منفی در فرزندان نسبت به رسانه و فضای مجازی است. نظارت و کنترل‌گری والدین همراه با وضع سیاست‌های احترازی و توصیه‌های بازدارنده نسبت به مخاطرات رسانه و فضای مجازی می‌تواند موجب ایجاد انگاره منفی نسبت به مصرف دیجیتال در فرزندان می‌شود. ولی نکته آنجاست که اگر این انگاره منفی در فرزند پدید آید ممکن است او را از منافع مهمی که فضای مجازی برای او دارد نیز محروم نماید. والدین در اینجا با این چالش مواجه می‌شوند که اگر برای فرزند انگاره منفی نسبت به مصرف رسانه و اینترنت ایجاد نکنند نمی‌توانند از وی در مقابل آسیب‌ها و مضرات ویران‌گر محافظت نمایند و اگر این انگاره منفی را ایجاد کنند، وی از منافع آن باز می‌ماند. حال تصمیم درست اخلاقی برای اینکه فرزند هم به منافع فضای مجازی برسد و هم از مضرات آن در امان باشد چیست؟ با دستیابی به درک جامع از میزان و ماهیت این خطرات، والدین بهتر می‌توانند خود را برای محافظت از تجربیات آنلاین فرزندانشان تجهیز کنند. خودمختاری فرزندان در فضای مجازی باید با در نظر گرفتن سن، میزان رسش فکری و توانایی آنها در تصمیم‌گیری آگاهانه درباره اطلاعات شخصی شان مورد توجه قرار گیرد. همچنین، وظیفه اخلاقی والدین - سازمان‌ها - است تا با آموزش و راهنمایی مناسب، فرزندان را در استفاده مسئولانه و ایمن از فضای مجازی یاری کنند. (Singh, 2024)

۳.۵. مواجهه غیر تخصصی با موقعیت‌های آسیب‌زای زیست‌بوم فضای مجازی

در دنیای امروز کودک و نوجوان تمایل روز افزون به استفاده از بازی‌های رایانه‌ای^۱ و

۱. تعداد مصرف کنندگان بازی‌های رایانه‌ای در کشور به میزان ۲۸ میلیون نفر در سال ۱۳۹۷ رسیده است که ۳۱ درصد آنان را کودکان زیر ۱۲ سال و ۳۶ درصد آنان را نوجوانان ۱۲ تا ۱۹ سال تشکیل می‌دهند. (به نقل از مدیرعامل بنیاد ملی بازی‌های رایانه‌ای، ۷ شهریور ۱۴۰۲)

فضای مجازی^۱ نشان می‌دهند. والدین نیز به عللی چون بالا رفتن تشخیص اجتماعی، گرفتاری‌های شغلی و فکری، کمبود اطلاعات مناسب و کافی، وجود الگویی از اطلاعات گمراه‌کننده و انگاره‌های نادرست در ذهن‌شان نسبت به رسانه و فضای مجازی، در شرایط ناآگاهی، سردرگمی و بلاتکلیفی به سر می‌برند و از پیامدهای احتمالی و آنچه در دنیای این رسانه‌ها رخ می‌دهد نیز بی‌خبر هستند. در نتیجه به جهت عدم داشتن وقت و حوصله برای بازی فکری و حرکتی و گفتگو با فرزندان و نیز آسان‌تر بودن پرکردن اوقات فراغت آنها با بازی‌های ویدیویی، انیمیشن و فضای مجازی، ایشان را برای مصرف دیجیتال آزادتر می‌گذارند. این در حالی است که والدینی که از جریان اتفاقات و روایت این رسانه‌ها مطلع نباشند، نمی‌توانند در هدایت صحیح کودکان و نوجوانان خود در دنیای تعاملی رسانه‌های جدید نقش مطلوبی ایفا کنند.

به بیان دیگر در عصر حاضر والدین آنالوگ با فرزندان دیجیتال سر و کار دارند. یا به تعبیر دیگر والدین حقیقی مشغول والدگری فرزندان دیجیتال و مجازی هستند. زیرا اینترنت و فضای مجازی که برای نسل والدین صرفاً یک امکان برای زیست واقعی بهتر محسوب می‌شود، برای فرزندان آنها در دنیای زیست دوم یک ضرورت قطعی تلقی می‌شود. طبیعتاً این فضای زیست دوم، دانش، مهارت‌ها، فواید و آسیب‌های ویژه خود را دارد والدین ناآگاه نمی‌توانند راهنمای خوبی برای فرزندان به ویژه در موقعیت‌های آسیب‌زای این زیست‌بوم باشند.

چالش اخلاقی والدین نسبت به این موقعیت‌های آسیب‌زا این است که آنها به رغم اینکه می‌دانند نسبت به آن اطلاع کافی ندارند، اما مواجهه غیرتخصصی و غیرعلمی می‌نمایند که از حیث اخلاقی کار نادرستی است و در زمره ضعف اخلاقی و آسیب واقع شده اخلاقی قرار می‌گیرد. برخی از این موقعیت‌های آسیب‌زا عبارتند از: قلدری سایبری یا آزار مجازی،

۱. ۷۰ درصد مردم ایران حداقل از یکی از شبکه‌های اجتماعی مجازی استفاده می‌کنند. (مطابق نظرسنجی ملی مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا))

ایبوز (تجاوز به حریم دیگران)، بهره‌کشی جنسی آنلاین، ارسال پیامک، کلاهبرداری آنلاین، هک و سرقت هویت، ترویج آنلاین خودکشی و خودآزاری، و استفاده بیش از حد از اینترنت یا اعتیاد مجازی شامل اعتیاد به بازی‌های ویدیویی، اعتیاد به سکس مجازی^۱ اعتیاد به استفاده از شبکه‌های اجتماعی و پیام‌رسان‌ها، اعتیاد به خرید اینترنتی، اعتیاد به سایت‌های شرط‌بندی و قمار آنلاین^۲ اعتیاد به وبگردی، وبلاگ‌نویسی، بی‌توجهی به رده‌بندی سنی بومی محتوای رسانه‌ای متناسب با فرهنگ اسلامی-ایرانی. با توجه به نقش اساسی والدین در ترویج استفاده ایمن از اینترنت، آنها باید آماده شناسایی و محافظت از فرزندان خود در برابر این آسیب‌ها و تهدیدات باشند.

۴.۵. نامتناسب بودن انتظارات والدین از فرزندان با رفتار خودشان

مطالعاتی وجود دارد که ادعا می‌کند افکار والدین در مورد درگیری کودکان با فناوری، واکنش آنها به تغییرات و تحولات فناوری، و نگرش آنها نسبت به فناوری بر رفتارهای آنلاین کودکان تأثیر می‌گذارد. (Chandrima, 2020) بنابراین، والدین باید در مورد استفاده مناسب و آگاهانه از فناوری محتاط باشند.

سوء مصرف رسانه‌ای والدین، اعتیاد مجازی والدین نمونه‌هایی از رفتار نامناسب والدین است که با توجه به فعال بودن ۵۶.۸ درصد از جمعیت جهان در رسانه‌های اجتماعی، اعتقاد بر این است که میزان اعتیاد به رسانه‌های اجتماعی نیز در سال‌های آینده افزایش خواهد یافت. (Kent, 2024) این موارد موجب الگودهی منفی والدین به فرزندان می‌شود زیرا بیشتر یادگیری فرزندان از طریق الگوگیری است تا شنیدن گزاره‌های توصیه‌ای.

چالش اخلاقی تضاد و ناهماهنگی میان عملکرد والدین در برخورد با فرزندان و انتظاراتی

1. Virtualex Addictio

سکس مجازی شامل Cybersex, computer sex, Internet sex, netsex و e-sex می‌شود.

2. Online Gambling.

که از آنها دارند به عنوان یک موضوع پیچیده در روابط خانوادگی و خصوصاً والدگری مطرح است. والدین ممکن است انتظارات بالایی از فرزندان خود داشته باشند و در عین حال آن انتظارات با رفتار واقعی خود آنها تفاوت داشته باشند. دوگانگی و ناهماهنگی بین انتظار و رفتار می‌تواند به مشکلات اخلاقی و همچنین روانی در فرزند منجر شود و فرزندان این رفتار والدین را گناهکارانه و آن انتظاراتشان را ناعادلانه بیندارند و سبب کاهش اعتماد فرزندان به والدین و سست شدن حساسیت اخلاقی آنان شود. چند مثال از این چالش:

والدین ممکن است انتظار داشته باشند که فرزندان‌شان در استفاده از رسانه‌های اجتماعی و اینترنت به‌طور صحیح و مسئولانه عمل کنند و از اشتراک اطلاعات شخصی خود پرهیز و از محتوای مناسب استفاده کنند، اما در عمل خودشان از محتواهای نامناسب استفاده و غیراخلاقی استفاده می‌کنند و اطلاعات شخصی خود را در برخی گروه‌ها به اشتراک می‌گذارند. تصور کنید والدینی را که خود را به دلیل ناتوانی در کنترل کامل فعالیت‌های فرزندان در اینترنت متهم کنند، ولی در عین حال انتظار دارند که فرزندان‌شان به‌طور کامل به راهنمایی‌ها و محدودیت‌های آنها عمل کنند.

مطالعات نشان می‌دهند که برخی والدین در عین حال که نگران خطرات فضای مجازی برای فرزندان‌شان هستند، خودشان به اشتراک گذاری اطلاعات و تصاویر فرزندان‌شان در شبکه‌های اجتماعی می‌پردازند. این رفتار متناقض، ناشی از عدم درک صحیح والدین از مفهوم حریم خصوصی فرزندان در فضای مجازی است. از طرفی والدین می‌خواهند فرزندان‌شان را از خطرات فضای مجازی محافظت کنند و از طرف دیگر با به اشتراک گذاشتن اطلاعات شخصی آنها، حریم خصوصی آنها را نقض می‌کنند.^۱ این تناقض رفتاری

۱. حریم خصوصی در اینجا یا مرتبط با عدم آشنایی والدین با اصول سواد رسانه است و یا در صورت دانستن اشتباه بودن این عمل، در دسته چالش ضعف اخلاقی والدین طبقه‌بندی می‌شود.

می‌تواند عواقب منفی زیادی برای فرزندان در آینده داشته باشد زیرا مشاهده این عدم انسجام انتظار-رفتار و یا باوری-رفتاری که حاکی از تناقض درونی و ضعف اخلاقی است، سبب می‌شود فرزندان احساس کنند که والدینشان به ارزش‌های اخلاقی‌ای که ترویج می‌دهند، در عمل اهمیتی نمی‌دهند و این می‌تواند به از دست رفتن اعتماد، ایجاد سوءتفاهم در روابط خانوادگی و الگوگیری نامناسب در فرزندان منجر شود و در نهایت از حیث اخلاقی این تضاد می‌تواند سبب احساس تناقض، ابهام، شکاکیت و سردرگمی نسبت به ارزش‌های اخلاقی شود. (Mascheroni, Ponte & Jorge, 2018)

۵.۵. تعارض اجازه دسترسی به فضای مجازی و تخریب ساختار خانواده و والدگری

طبق اصل سودرسانی و اصل مسئولیت‌پذیری با تاکید بر نظام حقوق و تکالیف در رابطه والد-فرزندی والدین وظیفه دارند فرزندشان را از فواید فضای دیجیتال آگاه و به مصرف صحیح دیجیتال تشویق کنند. افزون بر این آنها وظیفه دارند زمینه را برای بهره‌مندی حداکثری فرزند خویش در حد توان فراهم نمایند. از این رو والدین مسئولیت‌پذیر و خیرخواه، می‌بایست اقداماتی شامل تهیه ابزار (سخت افزار و نرم افزار)، امکانات اتصال به اینترنت، آموزش شیوه جستجو، معرفی منابع و سایت‌های مفید علمی و مهارتی و... را انجام دهند تا به وظیفه اخلاقی خود عمل نموده باشند. از سوی دیگر در اختیار قرار دادن رسانه و اینترنت چالش‌های جدی برای والدین ایجاد می‌نماید که از مهم‌ترین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱.۵.۵. آسیب به جایگاه مرجع‌بودگی والدین

سیطره رسانه و تبدیل شدن آن به مهم‌ترین ابزار گذران اوقات فراغت، آموزش و ارتباط جمعی، مرجعیت خانواده و والدین را مورد تهدید جدی قرار داده است. امروزه شاهد شتاب بی‌سابقه تحولات علمی، فرهنگی، اجتماعی و... هستیم و فضای اینترنت منبع بی‌نهایتی از

داده‌ها و اطلاعات را در اختیار همگان قرار داده است. اکنون هر کاربر اینترنت می‌تواند با وجود امکانات مختلف مرورگرها^۱ و سامانه‌های توصیه‌گر^۲ مبتنی بر فناوری هوش مصنوعی (AI^۳)، پاسخ‌های متعدد برای هر سوالش را در کسری از ثانیه بر روی نمایشگر خود حاضر ببیند و حتی اخیراً هوش مصنوعی مولد با قابلیت خلاقیت محاسباتی^۴، امکان گفتگوی آنلاین^۵ با کاربر را فراهم کرده است، به طوری که در آخرین نسخه از آن هوش مصنوعی متناسب با سوال شما از میان تمام داده‌های اینترنت، در لحظه جستجو نموده و پاسخ مناسبی به شما می‌دهد و اگر مایل به ادامه گفتگو باشید با توجه به گفتگوهای پیشین، مکالمه را با شما ادامه خواهد داد. در گذشته والدین اطلاعات را به صورت قطره‌چکانی، مدیریت شده و متناسب با سطح درک و توانایی فکری او و همچنین با در نظر گرفتن شرایط جسمی (مثلاً بلوغ جنسی) و ویژگی‌های روحی-روانی او، در اختیار فرزندشان قرار می‌دادند؛ اما امروز کودک و خصوصاً نوجوان با توجه به دسترسی به انبوه منابع اطلاعاتی و سرگرمی‌های متنوع و جذاب، فارغ از اینکه احتمال بالای آسیب دیدن او وجود دارد، دیگر چندان نیازی به پرسش از والدین نمی‌بینند. در واقع امروز، رسانه و فضای مجازی، یک تهدید مدرن برای والدگری و یک رقیب جدی برای جایگاه مرجعیت والدین و به ویژه پدر محسوب می‌شود.

۲.۵.۵. تهدید سبک زندگی خانواده

اینترنت مرزهای جغرافیایی و فرهنگی-اعتقادی را درنوردیده و خانواده را با چالش‌هایی

1. Browser.

2. Recommender System

3. Artificial intelligence

۴. از جمله هوش مصنوعی چت چی پی تی (ChatGPT)

5. online chat

روبه‌رو ساخته که این نهاد تا پیش از این تصویری از آنها نداشته است. حتی خود والدین رسانه‌های مدرن را به منزله یکی از مهم‌ترین منابع خود برای آشنایی با شیوه‌های جامعه‌پذیر کردن فرزندان برگزیده‌اند. رسانه، ارزش‌های جدیدی را به خانواده منتقل می‌کند؛ اما والدین ناچاراند متظاهرانه آن را در ذیل پاسداشت ارزش‌های مسلط خانواده، بازتاب دهند. از طرفی خانواده بازنمایی شده در رسانه، خانواده‌ای با مناسبات، ارزش‌ها، جهان‌بینی‌ها و تخیلات فرهنگی و سبک زندگی متفاوتی است و مخاطبان را وارد فضایی جدید می‌کند؛ در این فضا، نظام جدید معنایی برای تفسیر مسائل خانواده شکل می‌گیرد و هر یک از اعضای خانواده را وارد دنیای جدیدی می‌کند که مفاهیم و مناسبات خانوادگی نوپدیدگی در آن ترسیم می‌شود. بنابراین والدینی که خود بر سر ارزش‌های اسلامی-ایرانی مستحکم نباشند و جزو کاربران تاثیرپذیر فضای مجازی محسوب شوند، دادن اجازه دسترسی فرزندان به محتواهای گوناگون و نوعا مبتنی بر فرهنگ جهانی^۱ به دلیل عدم رسش فکری فرزندان و همچنین عدم توانایی حمایت‌گری و پشتیبانی فکری-اعتقادی والدین، سبک زندگی کل خانواده و نیز تربیت فرزندان را به ویرانی خواهد کشاند.

۶.۵. تعارض منافع در والدگری دیجیتال

تعارض منافع در روابط والد فرزندی به دلیل اینکه والدین کسانی هستند که تصمیمات نهایی را برای فرزندان خود نسبت به قوانین مصرف دیجیتال می‌گیرند، می‌توانند اتفاق بیابند. گاهی ممکن است والدین منافع شخصی یا مالی خود را بر منفعت و مصلحت کودکان خود مقدم بدانند و منافع آنها با یکدیگر تداخل کند. تعارض منافع در والدگری دیجیتال انواعی دارد که مهمترین آنها عبارتند از: تعارض منافع مالی، تعارض منافع زمانی، تعارض منافع علمی و فرهنگی، تعارض منافع در مورد محتوای رسانه‌ای، تعارض منافع امنیتی و تعارض منافع اجتماعی.

۷.۵. تعارض کنترل‌گری والدین با خودکنترلی، خودانگیختگی و خلاقیت اخلاقی در فرزند

چالش اخلاقی تعارض وظیفه کنترل‌گری والدین و نیاز به خودکنترلی در فرزند به معنای تضاد بین وظیفه والدین نسبت به کنترل و نظارت بر رفتار دیجیتال فرزندانشان و نیاز فرزندان به استقلال و خودکنترلی است. در اینجا چند مثال از این تعارض اخلاقی را می‌توان ذکر کرد:

گاهی ممکن است والدین به دلیل فشارهای کاری یا عدم آگاهی، نتوانند به طور کافی به کنترل‌گری و نظارت بر مصرف رسانه‌ای فرزندان خود توجه کنند. به عنوان مثال، والدین ممکن است به طور مداوم به فرزندان خود اجازه دهند از رسانه‌های دیجیتال استفاده کنند بدون اینکه مقررات و قراردادی برای نوع محتوا، زمان و مکان استفاده تنظیم نموده باشند. عدم ایجاد محدودیت لازم و آزادی افسارگسیخته از اینترنت و فضای مجازی نیز می‌تواند باعث استفاده بیش از حد از رسانه‌های دیجیتال و اعتیاد و بی‌اختیاری در مصرف شود و به این صورت بار شدن فشار تصمیم‌گیری‌های اضافی بر فرزند و عدم توانایی و کسب مهارت او برای چنین تصمیم‌گیری‌های متناوبی نهایتاً سبب کاهش خودکنترلی وی شود.

والدین نقش موثر و مهمی در توسعه ارزش‌ها و اخلاقیات فرزندان خود دارند. ، اما در برخی موارد، آنها ممکن است به دلایل شخصی، تمایل داشته باشند تا ارزش‌ها و اخلاقیات خود را به فرزندان تحمیل کنند. والدینی که عقاید و ارزش‌های شخصی خود را بدون در نظر گرفتن عقاید، ارزش‌ها و سنجش میزان توانایی تصمیم‌گیری فرزندان به آنها تحمیل می‌کنند، باعث عدم توسعه استقلال فردی و شکل‌گیری هویت اخلاقی مستقل در فرزندان می‌شود. به عنوان مثال، والدین ممکن است تصمیم بگیرند که همه اعضای خانواده باید همیشه در جمع‌های خانوادگی و فامیلی حضور داشته باشند و هیچ‌یک از فرزندان اجازه ندارند در خانه تنها بمانند یا به تنهایی سرگرمی‌های مورد علاقه خویش را دنبال کنند. ایجاد محدودیت‌های بیش از حد می‌تواند از توسعه استقلال، خودبیان‌گری و خلاقیت اخلاقی

فرزندان برای تصمیم‌گیری در بزنگاه‌های موقعیت‌های اخلاقی زیست مجازی که والدین در آنجا حضور ندارند جلوگیری کند و باعث سرخوردگی و فشار روحی در آنها شود.

۸.۵. تعارض در تصمیم‌گیری والدین

ممکن است در یک خانواده سبک والدگری هر یک از والدین متفاوت باشد. شیوه والدگری دیجیتال پدر خانواده در تصمیم‌گیری‌های مربوط به مصرف رسانه‌ای فرزندان ممکن است با مادر خانواده تفاوت داشته باشند. به عنوان مثال، یکی از والدین ممکن است موافق استفاده محدود از رسانه‌های دیجیتال باشد در حالی که دیگری به طور کامل آزادی استفاده را به فرزندان خود بدهد. این می‌تواند باعث ایجاد ناهماهنگی و تضاد در تربیت رسانه‌ای فرزندان شود و به آن‌ها پیام‌های متضادی ارسال کند. در نتیجه فرزند در چنین والدگری آشفته و پراشوبی، آرامش و امنیت کافی برای تصمیم‌گیری درست را نمی‌یابد و در نتیجه به خودکنترلی وی خدشه وارد می‌شود.

۹.۵. ابهام میان خواسته و نیاز فرزند جهت پاسخگویی در والدگری دیجیتال

یکی از پیچیده‌ترین چالش‌های والدگری و به ویژه والدگری عصر دیجیتال، به دلیل جذابیت ابزار رسانه و فضای مجازی برای فرزندان، چالش ابهام در مورد تشخیص نیازهای واقعی فرزند و پاسخگویی اخلاق‌مدار به درخواست‌های او، ضمن برآورده‌سازی نیازهای واقعی اوست. والدین می‌بایست بنا به نقش والدگری‌شان، وظیفه پاسخ‌دهی به نیازهای فرزندان را به بهترین شکل انجام دهند، اما مسئله مهم تشخیص نیازهای واقعی فرزندان از نیازهای ادعایی و خواسته‌های آنان است. مسلماً تلاش برای برآورده نمودن همه درخواست‌های فرزندان نه امکان دارد و نه صحیح است. زیرا فرزندان به خصوص در اوایل کودکی چندان به نیازهای واقعی خود واقف نیستند. طبیعتاً تفکیک این دو از یکدیگر و تصمیم‌گیری در برخی موارد که امکان جمع هر دو ممکن برای مقدم کردن یکی بر دیگری، در هر موقعیت پیش رو، یک مسئله

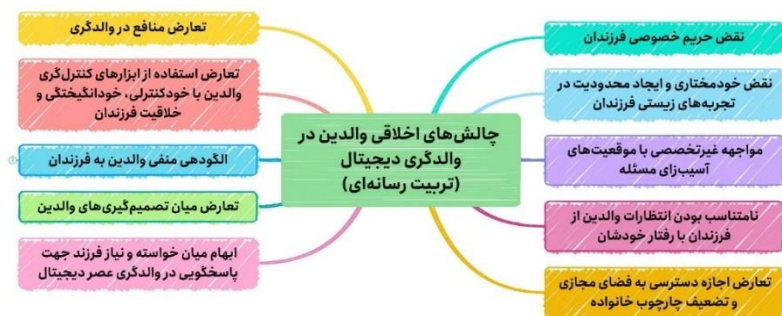
شناختی دشوار است. گاهی خواسته‌های فرزندان با نیازهای واقعی آنان تطابق دارد، که البته این حالت به ندرت به وقوع می‌پیوندد. هر چه انسان رشد عقلی بالاتری داشته باشد، احتمال این تطابق بالاتر می‌رود. به دلیل اینکه اغلب رشد عقلی با سن فرد و مراحل رشد او گره خورده است و هرچه سن فرزند کمتر باشد، این واگرایی بیشتر مشاهده می‌شود، تا جایی که معمولاً در کودکان خواسته‌ها و نیازهای واقعی‌شان در دو سویه مخالف یکدیگر قرار می‌گیرند.

نقطه ثقل و گرانیگاه این چالش اخلاقی، برقراری تعادل بین نیازهای واقعی و خواسته‌های فرزند در والدگری دیجیتال است. فرزندان ممکن است خواسته‌هایی داشته باشند که متناسب با نیازهای واقعی آنها نباشد، مانند درخواست‌های بیش از حد برای استفاده از دستگاه‌های الکترونیکی. در این مواقع، والدین باید براساس اصول اخلاقی، توازنی بین خواسته‌های فرزند و نیازهای واقعی آنها برقرار کنند.

۶. یک اصل پایه در والدگری عصر دیجیتال

اولویت وظایف والدین در والدگری دیجیتال به نسبت رشد فکری و مهارتی فرزندان متفاوت است. به میزانی که فرزند بتواند در عمل، توانمندی خود را در مصرف صحیح دیجیتال به والدین نشان دهد والدین نیز مجاز هستند او را از دسترسی آزادتری برخوردار نمایند و از شدت قوانین محدودکننده بکاهند. این فرآیند غالباً به صورت طبیعی با افزایش سن فرزند محقق می‌شود، اما ذکر این نکته لازم است که اثبات دو مولفه شناخت صحیح از اینترنت و فضای مجازی و به حد کفایت رسیدن مهارت‌های دیجیتالی فرزند ملاک اعطای آزادی و استقلال بیشتر به فرزند است، نه لزوماً افزایش سن او. در کودکان اولویت‌دهی و تمرکز والدین نسبت به مصرف رسانه‌ای آنها - به جهت آسیب‌پذیری بیشتر - عمدتاً حول محافظت از خطرات آنلاین و انجام رفتارهای مناسب برای پیشگیری و یا مداخله - در صورت ابتلا به آسیب - است؛ در حالی که همین امر نسبت به نوجوانان، با توجه به اینکه

نوجوانی دوره حساسی است که در آن عادت‌ها و رفتارهای آینده شکل می‌گیرد، بیشتر بر استفاده مسئولانه آن‌ها را متمرکز می‌شود. (Gomez, 2017)



نمودار ۲: چالش‌های اخلاقی والدین در والدگری دیجیتال (تربیت رسانه‌ای)

نتیجه‌گیری

این تحقیق با هدف واکاوی و بررسی مهمترین چالش‌های اخلاقی کنترل‌گری والدین نسبت به زیست مجازی فرزندان انجام گرفته است. موقعیت‌های رفتاری چالش برانگیزی که والدین با آن رو به رو هستند از جمله: دوستی‌های مجازی و نقض حریم خصوصی، تقلب و دستکاری حقیقت، و هرزه‌نگاری و پورنوگرافی، اعتماد به بازی‌های رایانه‌ای، مشاهده محتوای خشونت آمیز، خیال پردازی افراطی و انقطاع از حقیقت، آشنایی با بازار و عادی سازی مصرف مواد مخدر و مشروبات الکلی و... دل‌مشغولی والدین نسبت به زیست مجازی فرزندان می‌باشد.

کسانی که در والدگری دیجیتال، به دنبال کنشگری اخلاق مدار در چنین موقعیت‌هایی هستند با چالش‌های اخلاقی‌ای مواجه می‌شوند. این بحث به دلیل تازگی آن حدوداً دو دهه است که در دنیا و بیشتر در آمریکا به آن پرداخته می‌شود و در ایران نیز تقریباً نوپاست. از این رو همین امر سبب شده است این پژوهش با موانعی چون کمبود منابع فارسی و سختی دسترسی به منابع لاتین مواجه باشد. بنابراین اشاره به چند نکته به عنوان نتیجه این پژوهش لازم است:

۱. رسانه به رغم فواید بی‌نظیرش در انتقال، ذخیره و دسته‌بندی انبوه اطلاعات متنی، صوتی و تصویری، شکل‌دهی و گسترش ارتباطات جدید جهانی، ایجاد انواع سرگرمی‌های مجازی، ایجاد و گسترش انواع کسب و کار، افزایش بی‌سابقه خودمختاری و...؛ معایب جدی و آسیب‌های جدی و سهمگینی نیز به دنبال دارد.
۲. فضای مجازی همواره بستر بروز برخی آسیب‌ها بوده و این آفات و آسیب‌ها اعم از انتشار محتواهای غیراخلاقی، نشر مطالب خرافی و انحرافی، فیشینگ، قلدری مجازی، اعتیاد اینترنتی، موبایل‌شیدایی و... است.
۳. والدگری دیجیتال چالش‌هایی دارد که یا ریشه و منشا اخلاقی دارند و یا سبب مشکلات اخلاقی می‌گردند. اهم این چالش‌ها تناقضات میان آزادی و خودمختاری فرزندان با مسئولیت والدگری والدین، تعارض منافع و یا چالش‌های با منشا جهل اخلاقی و ضعف اخلاقی است.
۴. یکی از مهمترین ویژگی‌های والدگری عصر دیجیتال، استفاده مسئولانه و هوشمندانه از تکنولوژی برای تربیت فرزندان در بستر دیجیتال است. به عنوان مثال، والدین می‌توانند از برنامه‌ها و بازی‌های آموزشی برای تقویت مهارت‌های تحصیلی، اخلاقی و اجتماعی فرزندان استفاده کنند. همچنین، والدین می‌توانند با استفاده از ابزارهای ارتباطی مانند ایمیل، پیامک و شبکه‌های اجتماعی، ارتباط موثرتری با فرزندان خود برقرار کنند.
۵. رسانه و فضای مجازی با وجود منافع بی‌شمارش، مضرات متعددی نیز به همراه دارد و والدین در مسیر پایش رفتار فرزندان و حفاظت آنها از این زیان‌ها دچار چالش‌های اخلاقی والدگری عصر دیجیتال اعم از آسیب‌ها و ابهامات اخلاقی می‌گردند. چالش‌های ناشی از ابهام و جهل نسبت به حکم اخلاقی، می‌توانند در ناحیه موضوع، محمول، معیار حکم اخلاقی اتفاق بیافتند و هم‌چنین می‌توانند به جهت تراحم و تعارض میان دو حکم اخلاقی

باشند. در آسیب‌های واقع شده اخلاقی، به رغم مشخص بودن حکم، فاعل اخلاقی دچار ضعف اخلاقی است و نسبت به انجام رفتار درست ناتوان است.

۶. مهم‌ترین چالش‌های اخلاقی والدگری عصر دیجیتال که در این پژوهش به آنها پرداخته شد، عبارتند از: نقض حریم خصوصی، نقض خودمختاری و ایجاد محدودیت در تجربه‌های زیستی فرزندان، مواجهه غیرتخصصی با موقعیت‌های آسیب‌زای مسئله، ناهماهنگی انتظارات والدین از فرزندان با رفتارهای خود در فضای مجازی، تعارض اجازه دسترسی به فضای مجازی و تضعیف چارچوب خانواده، تعارض منافع در والدگری، الگودهی منفی، تعارض استفاده از ابزارهای کنترل‌گری والدین با خودکنترلی، خودانگیختگی و خلاقیت فرزندان، تعارض میان تصمیم‌گیری‌های والدین، ابهام میان خواسته و نیاز فرزند جهت پاسخگویی در والدگری عصر دیجیتال.

پیشنهادات

جهت تکمیل و توسعه این تحقیق پیشنهاد می‌گردد در گام‌های بعد، پژوهش‌هایی با موضوعات استخراج الگوی اخلاقی والدگری دیجیتال، تدوین الگوی اسلامی-ایرانی والدگری دیجیتال، بررسی چالش‌های فقهی-حقوقی والدگری دیجیتال، تمرکز بر راهکارهای ایجابی والدگری دیجیتال و ایده‌پردازی نسبت به راهکارهای فناورانه اخلاقی در حوزه والدگری دیجیتال صورت پذیرد تا بتوان از برآیند آنها، اقدامات موثری در راستای والدگری دیجیتال مطلوب پدید آورد و نیز راهنمای عمل مناسبی برای والدین در این حوزه ارائه نمود.

منابع

۱. بانکی‌پور، امیرحسین و حوریه ربانی اصفهانی (۱۳۹۴). بررسی مقایسه‌ای تربیت و فرزند پروری از دیدگاه روانشناسی و اسلام. *مطالعات اخلاق کاربردی (اخلاق)*. دوره ۵، شماره ۱ (پیاپی ۳۹).
۲. جامعی، زلیخا (۱۳۹۹). بررسی رابطه شیوه‌های فرزند پروری بر میزان مسئولیت‌پذیری دانش‌آموزان. *پژوهشنامه اورمزد*، شماره ۵۱، ضمیمه شماره ۲.
۳. خرم‌جاه، مرجانه (۱۳۸۷). *بررسی ارتباط بین رسانه و سبک زندگی و مطالعه موردی شهر تهران*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشکده اقتصاد و حسابداری دانشگاه الزهراء (س).
۴. رحمدل، منصور (۱۳۸۴). *حق انسان بر حریم خصوصی*. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. شماره ۷۰، زمستان ۱۳۸۴، ص ۱۲-۱.
۵. سیدحسینی، سید محمدعلی (۱۴۰۲). *تعداد مصرف‌کنندگان بازی‌های رایانه‌ای کشور به ۲۸ میلیون نفر رسید*. قابل دسترسی در <https://www.ircg.ir/fa/news/4496>، (۷ شهریور ۱۴۰۲).
۶. طاهریان، مریم (۱۳۹۶). *تاثیر مخاطره‌انگیز رسانه‌های اجتماعی بر کودکان و نوجوانان*. فصلنامه روزنامه نگاری الکترونیک. شماره ۲، پیاپی ۶.
۷. علی‌اکبری، نگین و زینب نصیری زرنندی (۱۳۹۸). *تاثیر فضای مجازی بر آسیب‌های اجتماعی*. مجله پیشرفت‌های نوین در روانشناسی، علوم تربیتی و آموزش و پرورش. سال دوم، شماره ۱۶.
۸. فاضلی، نعمت‌اله و حامد طالبیان (۱۳۹۱). *مصرف فرهنگی اینترنت و شکل‌نگرفتن هویت مجازی (مردم‌نگاری دانشجویان سه دانشکده ارتباطات، عمران و معماری)*. نشریه مطالعات فرهنگ ارتباطات. دوره ۱۳، شماره ۱۹ (مسلسل ۵۱).
۹. فراهانی، محسن و زهره سعید (۱۳۹۱). *بررسی تاثیر رسانه‌ها بر تربیت و رشد کودکان و نوجوانان، پژوهش‌نامه تربیت تبلیغی*. دوره ۱، پیش شماره ۲.
۱۰. فرخجسته، وحیده سادات و عباسعلی اللهیاری (۱۳۹۳). *بررسی رابطه شیوه‌های فرزندپروری مادران با اضطراب اجتماعی کودکان و مولفه‌های آن*. *پژوهش‌های انتظامی - اجتماعی زنان و خانواده*. دوره ۲، شماره ۲.

۱۱. قاسمی، سعیده (۱۳۹۹). نقش و کارکردهای رسانه در تعلیم و تربیت. *فصلنامه علمی - تخصصی رویکردی نو در علوم تربیتی*. سال دوم، شماره ۴.
۱۲. کوخایی، آزاد و رمضانعلی رودمقدس (۱۳۹۵). بررسی سبک‌های فرزندپروری در منابع اسلامی. *بصیرت و تربیت اسلامی*. دوره ۱۳، شماره ۳۶.
۱۳. مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران، ایسپا (۱۳۹۸). ۷۰ درصد مردم ایران حداقل از یکی از شبکه‌های اجتماعی مجازی استفاده می‌کنند. قابل دسترسی در:
<http://ispa.ir/Default/Details/fa/2094/70> (۷ شهریور ۱۴۰۲)
۱۴. مهدی‌زاده، سید محمد و توفیقی، مظاهر (۱۳۹۴). رابطه حضور در فضای مجازی و هویت مدرن. *رسانه پاییز*، ش ۱۰۰، ص ۱۷۹ تا ۲۰۰.
۱۵. ورده‌نور، محمدحیی و شیما سادات برقی (۱۳۹۸). نقش و تأثیر رسانه در تربیت فرزندان. *مجله پژوهش‌های اسلامی جنسیت و خانواده*. پیاپی ۳.
۱۶. همت‌پور، بهاره و مروارید طباطبایی (بی‌تا). *تأثیر سواد رسانه‌ای بر سبک زندگی*، کتاب مجموعه مقالات تحولات سبک زندگی در ایران. به سفارش اداره کل مطالعات اجتماعی و فرهنگی شهرداری تهران.
17. Aktas, Arnas, Y. (2005). 3-18 Yas, grubu çocuk ve gençlerin interaktif iletis, im araclarını kullanma alışkanlıklarının degerlendirilmesi. *The Turkish Online Journal of Educational Technology*, 4 (4).
18. Álvarez, M. ; Brito, R. ; Montero, L. ; Marchena, E. ; Torres, A. (2013). Attitudes and Parenting Dimensions in Parents' Regulation of Internet Use by Primary and Secondary School Children. *Comput. Educ.* 67, 69-78.
19. Amato P. R. & J. B Kane (2011). Parents' marital distress, divorce, and remarriage: Links with daughters' early family formation transitions. *Journal of Family Issues*. 32 (8), pp1073-1103.
20. Banić, Leonarda & Tihomir Orehovački (2024). *A Comparison of Parenting Strategies in a Digital Environment: A Systematic Literature Review. Multimodal Technologies and Interaction*. 8 no: 4-32. <https://doi.org/10.3390/mti8040032>
21. Chandrima, R. M. , Kircaburun, K. , Kabir, H. , Riaz, B. K. , Kuss, D. J. , Griffiths, M. D. , et al. (2020). *Adolescent problematic internet use and parental mediation: A Bangladeshi structured interview study. Addictive Behaviors Reports*. 12, 100288.

22. Dubyanskiy, Alexandr (2023). *Philip Rosedale*. 53-65. doi: 10. 1007/978-1-4842-9297-6_5
23. Gomez, P. , Harris, S. K. , Barreiro, C. , Isorna, M. , & Rial, A. (2017). *Profiles of Internet use and parental involvement, and rates of online risks and problematic Internet use among Spanish adolescents*. *Computers in Human Behavior*. 75, 826–833. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2017.06.027>
24. Gür, D. , & Türel, Y. K. (2022). Parenting in the digital age: Attitudes, controls and limitations regarding children’s use of ICT. *Computers & Education*. 183: 104-504. 25. <https://doi.org/10.1016/j.compedu.2022.104504>
26. Hourcade, J. P. (2022). *Child-Computer Interaction*. CreateSpace Independent Publishing Platform: Scotts Valley, CA, USA.
27. Keles, B. , McCrae, N. , & Grealish, A. (2020). *A systematic review: the influence of social media on depression, anxiety and psychological distress in adolescents*. INTERNATIONAL JOURNAL OF ADOLESCENCE AND YOUTH, VOL. 25, NO. 1, 79–93. doi. org/10.1080/02673843.2019.1590851
28. Keles, B. , McCrae, N. , & Grealish, A. (2020). *A systematic review: The impact of social media on mental health in young people*. *Children and Youth Services Review*, 119, 405707. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2020.105707>.
29. Kizza, Phionah J. (2024). *Unmasking the Cyberbully: Understanding the Psychological and Social Dynamics behind Online Abuse*. Kampala-International-University.
30. Kemp, Simon (2024). *INTERNET USE IN 2024*, (31 JANUARY 2024). <https://datareportal.com/reports/digital-2024-deep-dive-the-state-of-internet-adoption>.
31. Mascheroni, Giovanna. Ponte, Cristina, & Jorge, Ana. (2018). *DIGITAL PARENTING The Challenges for Families in the Digital Age*. Te International Clearinghouse on Children, Youth and Media.
32. Kent S. Hoffman, D. O. (2024). *Social Media Addiction Statistics*. (July 17, 2024) <https://www.addictionhelp.com/social-media-addiction/statistics>
33. Modecki, K. L. , Goldberg, R. E. , Wisniewski, P. , & Orben, A. (2022). *What Is Digital Parenting? A Systematic Review of Past Measurement and Blueprint for the Future*. *Perspectives on Psychological Science*. 17 (6), 1673–1691. <https://doi.org/10.1177/17456916211072458>

34. Nevado-Pena, D. , Lopez'-Ruiz, V. R. , & Alfaro-Navarro, J. L. (2019). *Improving quality of life perception with ICT use and technological capacity in Europe*.
35. Pearce, H. , & Buck, C. (2024). Balancing the autonomy and protection of children: competency challenges in data protection law. *Information & Communications Technology Law*, 33 (2), 177–197. <https://doi.org/10.1080/13600834.2024.2320978>
36. Prince M. (2014). *Digital Parenting: A Parent's Guide to Navigating Our Digital World*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
37. Sanders, M. R. , & Turner, K. M. (2018). The importance of parenting in influencing the lives of children. *Handbook of parenting and child development across the lifespan*, 3-26.
38. Singh, Shivam. (2024). *Exploring the Ethics of Data Privacy in the Digital Age*. Vol 12. Issue 3. Peer Reviewed & Refereed. DOI:10.36676/dira.v12.i3.69
39. Shewale, Rohit (2024). *How Many Use The Internet in 2024 (Global Data)*. (April 2, 2024). <https://www.demandsage.com/internet-user-statistics/>
40. Vytkaľov, S. , Petrova, I. , Goncharova, O. , Herchanivska, P. , & Kravchenko, A. (2024). Digital culture in the virtual space. *Multidisciplinary Reviews*, 7, 2024spe033. <https://doi.org/10.31893/multirev.2024spe033>.
41. William Sims Bainbridge, *The Scientific Research Potential of Virtual Worlds*. *Science* 317, 472-476 (2007). DOI:10.1126/science.1146930
42. *Number of internet users worldwide 2024*. (2024). Statista. Retrieved December 01, 2024, from <https://www.statista.com/statistics/273018/number-of-internet-users-worldwide/>

تحلیل مسأله «حد نصاب نیت در ارزش اخلاقی» بر اساس مبانی اسلامی

حسن فرزی* | مجتبی مصباح**

چکیده

نیت، به عنوان انگیزه ای آگاهانه که بر سایر انگیزه‌ها در هنگام تحقق فعل اختیاری، ترجیح داده می‌شود، جایگاه بسیار مهمی در تعیین ارزش اخلاقی آن دارد. سوال اساسی این است که از نگاه اسلام، حدنصاب نیت در ارزش اخلاقی چیست؟ هدف این نوشتار، رسیدن به پاسخ این پرسش است. بدین منظور، با استفاده از روش فلسفی در کنار مراجعه به آیات و روایات، بعد از معرفی اخلاص به عنوان معیار سنجش مراتب نیت، مکتب اخلاقی اسلام مورد بررسی قرار گرفت. نتایج حاصل از پژوهش حاکی از آن است که با در نظر گرفتن جهت و قدرت به عنوان دو مولفه تاثیر گذار در مرتبه نیت، حدنصاب نیت، متناسب با حدنصاب ایمان ترسیم می‌شود. یعنی از نگاه اسلام، نیتی حدنصاب ارزش اخلاقی را دارد که از ایمان به خدای متعال و در مرحله بعد ایمان به نبوت و معاد نشأت گرفته باشد. در این صورت است که میزان قرب آفرین بودن آن و یا به عبارت دیگر میزان اخلاص موجود در آن، به حد لازم برای تامین سعادت حداقلی فرد رسیده است.

کلیدواژه‌ها

حد نصاب، نیت، ارزش اخلاقی، اخلاص، ایمان.

* دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره. (hassanfarzi@mail.ir)

** دانشیار گروه فلسفه موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره. (m-mesbah@gabas.net)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۲)

□ حسن فرزی، مجتبی مصباح (۱۴۰۳). تحلیل مسأله «حد نصاب نیت در ارزش اخلاقی» بر اساس مبانی اسلامی، فصلنامه اخلاق

وحيانی، ۳ (۳۲)، ۱۳۳ - ۱۶۳. | doi: 10.22034/ethics.2024.483419.2016

مقدمه

نیت به عنوان روح عمل، هویت بخش آن است و در سایه نیت است که عمل انسان قوام می‌یابد. در یک تعریف ساده نیت همان انگیزه‌ای است که انسان را به انجام عمل فرا می‌خواند. حال ممکن است این انگیزه متوجه امری مادی یا معنوی باشد. بنابراین وجود نیت به عنوان انگیزه عمل، ربطی به مسلمان بودن و یا حتی دیندار بودن شخص هم ندارد؛ در این صورت همه انسان‌ها با تفاوت درکی که از هستی دارند به دنبال اهداف مختلف و با توجه به آن دارای انگیزه‌ها و نیت‌های گوناگون برای انجام اعمال و رفتارهای خود هستند. از نگاه دین اسلام، نقش نیت در ارزش‌گذاری عمل آن قدر پُررنگ است که گاهی یک عمل ظاهراً مباح مثل غذا خوردن با یک نیت خوب مثل خدمت به خلق خدا ارزش مثبت می‌یابد و در مقابل یک امر عبادی مثل نماز با یک نیت نامطلوب مثل ریا نه تنها ارزش مثبت ندارد بلکه ارزش منفی پیدا می‌کند و چه بسا موجب شود فرد استحقاق عذاب اخروی بیابد. از طرفی، نیت هم‌چون سایر امور نفسانی انسان، امری مشکک و ذومراتب است و دامنه نیاتی که یک فرد در رفتارهای گوناگون خود می‌تواند داشته باشد، بسیار گسترده است. با توجه به این اهمیت و گستردگی پرسشی که به ذهن متبادر می‌شود این است که کدام نیات از نظر شرع مورد پذیرش قرار می‌گیرند و تامین‌کننده سعادت حداقلی فرد هستند؟ به عبارتی دیگر کدام مراتب از نیات از نظر ارزش اخلاقی، حد نصاب لازم را دارا هستند به گونه‌ای که نیات سطح بالاتر نیات عالی به حساب آیند و نیات در سطوح نازل‌تر، مردود شمرده شوند؟

از آن‌جا که بحث حاضر، اساساً در فضای فلسفه اخلاق شکل می‌گیرد، روش کلی آن روشی عقلی خواهد بود. اما از طرفی، چون در صدد تبیین نسبت آن به اسلام هستیم، آیات و روایات در آن مطرح می‌شود. در واقع، اسلامی بودن یک بحث در فضای فلسفه اخلاق، به معنای تعدد روش‌های مورد استفاده در بحث نیست، بلکه از آیات و روایات استفاده

می‌شود تا سازگاری بین مباحث مطرح شده و آیات و روایات تبیین شود. هم چنین در مواردی که در نگاه اولیه، ابهام یا شبهه‌ای در سازگاری آیه یا روایتی با بحث مطرح شده به نظر می‌رسد، نسبت آن آیه یا روایت با بحث مورد بررسی قرار می‌گیرد تا ابهام از بین برود. با توجه به این دو کارکرد در رجوع به آیات و روایات، در نوشتار حاضر، بعد از بیان مفاهیم و جایگاه نیت در مولفه‌های ارزش اخلاقی، با معرفی اخلاص به عنوان معیار رتبه‌بندی نیت و تبیین رابطه آن با شرک، به بیان ماهیت برداری نیت می‌پردازد تا بتوان رابطه انواع مختلف نیت را ترسیم کرد و نهایتاً حدنصابی برای آن تعیین نمود؛ حدنصابی که با تبیین رابطه بین نیت و ایمان معرفی می‌شود. این نوشتار در پی ارائه تحلیلی از مسأله مورد بحث بر اساس مبانی اسلامی است اما در این میان از دیدگاه‌های علامه مصباح یزدی استفاده بیشتری شده است و در مواردی هم برای ترسیم بهتر ابعاد بحث از آثار سایر اندیشمندان مسلمان بهره برده شده است؛ از آن‌جا که علامه مصباح هم مثل بقیه دانشمندان علوم اسلامی در پی بیان دیدگاه اسلام هستند، اگر در مواردی بیان می‌شود نظر اسلام یا قرآن چنین است، در واقع آوردن یک جمع‌بندی از دیدگاه‌های اسلامی پیرامون مسأله حد نصاب نیت است که بیشتر بر اساس آراء علامه مصباح تبیین و تحلیل می‌شود.

مفاهیم

پیش از ورود به بحث اصلی، مناسب است درباره دو مفهوم نیت و ارزش توضیحی بیاوریم.

نیت

نیت - از ریشه نوى - در لغت به معنای عزم، قصد، آهنگ (معین، ۱۳۸۴ / ۴۸۷۹)، اراده، اندیشه (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۴ / ۲۰۲۷۳) عزم قلبی بر امری از امور (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲ / ۶۳۲) می‌باشد. صاحب کتاب العین، نیت را به معنای چیزی که انسان با قلب خود، آن را قصد می‌کند - اعم از خیر و شر - می‌داند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۸ / ۳۹۳). این کلمه، هم به صورت مصدر و هم اسم مصدر کاربرد دارد

(ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۳۴۷/۱۵). در زبان انگلیسی، واژه‌ی «intention»، معادل این واژه است.

در بیان معنای اصطلاحی، تعاریف گوناگونی ارائه شده است. شاید بتوان قدر مشترک تعاریف را در قالب این گزاره بیان کرد: نیت، واسطه میان علم و عمل است. البته در تحلیل چگونگی این وساطت تفاوت‌هایی وجود دارد. مثلاً غزالی، نیت را مرادف با اراده و قصد می‌داند و می‌نویسد این سه واژه عباراتی حاکی از یک معنا هستند، و آن، حالت و صفتی در قلب است که دو امر آن را احاطه کرده‌اند: علم و عمل. علم قبل از نیت قرار دارد؛ چرا که علم شرط لازم برای شکل‌گیری نیت است و عمل به عنوان ثمره و حاصل نیت بعد از آن محقق می‌شود (غزالی، بی‌تا: ۱۵۹/۱۴).

امام خمینی رحمت الله علیه، در تعریف نیت چنین می‌نویسد: «نیت عبارت است از تصمیم عزم به اتیان شیء و اجماع نفس بر آوردن آن پس از تصور آن و تصدیق به فائده آن و حکم به لزوم اتیان آن. و آن حالتی است نفسانی وجدانی که پس از این امور پیدا شود، که از آن تعبیر به همت و تصمیم عزم و اراده و قصد می‌کنیم» (خمینی، ۱۳۸۷: ۱۵۶). ایشان هم نیت را مرادف همت، تصمیم، عزم، اراده و قصد می‌دانند که حاکی از حالتی است که پس از تصور و تصدیق فایده‌ی عمل و حکم به لزوم انجام آن، در نفس انسان پدید می‌آید. علامه مصباح یزدی در تحلیل نیت، بین آن و اراده تفاوت قائل می‌شوند، و نیت را این گونه تعریف می‌کنند:

«نیت، به معنای انگیزه‌ای است که تأثیر آن در فعل به شکل آگاهانه صورت می‌گیرد. در واقع اگر تأثیر بالفعل میل‌های درونی انسان، در اراده او، انگیزه، تلقی شود، خود این انگیزه‌ها در دو دسته غریزی و غیر غریزی قرار می‌گیرد که ویژگی این دو دسته به ترتیب ناآگاهانه و آگاهانه بودن آن‌هاست. انگیزه‌ای غیرغریزی در انسان، که آگاهانه در فعل او اثر می‌کند، همان نیت است» (مصباح یزدی، بی‌تا: ۲۱/۱-۲۲). بنابراین در نظر ایشان نیت، خود اراده نیست، بلکه

نوعی انگیزه است که سبب حصول اراده است، و همان هنگام که بالفعل در اراده اثر می‌گذارد نیت نامیده می‌شود. (مصباح، ۱۳۹۱: ۸۴)

ارزش

ارزش، حاصل مصدر ارزیدن، واژه ای فارسی، به معنای قدر، بها و قیمت می‌باشد (معین، ۱۳۸۸: ۱۹۹/۱) اصطلاح ارزش، منحصر به علم اخلاق نیست بلکه در بسیاری از علوم انسانی از جمله روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، اخلاق و... مورد توجه قرار گرفته و تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۳۶).

می‌توان ملاک و قدر جامعی را برای همه این تعاریف در نظر گرفت، و آن «مطلوبیت» است. به این معنا که، در هر علمی اگر چیزی ارزش تلقی شود، یعنی مطلوب است. و این باعث می‌شود یک امر از زوایای گوناگون، ارزش‌های مختلف پیدا کند. مثلاً رسیدن به سود بیشتر از طریق تبلیغات دروغ، دارای ارزش اقتصادی است اما از نظر اخلاقی ضد ارزش به حساب می‌آید (مصباح، ۱۳۹۱: ۸۸). البته ارزش، تنها در معنای مطلوبیت به کار نمی‌رود و گاهی دامنه‌ی معنایی ارزش، از امور مطلوب فراتر می‌رود و امور با توجه به نسبتی که با امر مطلوب دارند، دارای ارزشی خاص می‌شوند. و طبق این تبیین ارزش به سه دسته مثبت، منفی و ارزش خشتی تقسیم می‌شود و ارزش خشتی مربوط به اموری است که نه مطلوب است و نه نامطلوب. (همو، ۱۳۹۶: ۳۴). در این نوشتار، ارزش در هر دو معنا مورد استفاده قرار گرفته است و معنای آن با توجه به قرائن کلام، روشن می‌شود.^۱

ارزش ذاتی و غیره در اخلاق

بنابر این که ارزش به معنای مطلوبیت باشد، سوال این است که، ارزش ذاتی در علم اخلاق

۱. اگر صرفاً اصطلاح ارزش به کار رود، در معنای اول و اگر با قیود کمی مثل مثبت و منفی استعمال شود در معنای دوم است.

چيست؟ يعنى چه چيزى مطلوبيت ذاتى اخلاقى دارد؟ با توجه به موضوع علم اخلاق كه صفات و رفتارهاى اختيارى انسان است، كمال حقيقى اى كه انسان با رفتارهاى اختيارى خود به آن دست مى يابد، و از آن تعبير به كمال اختيارى مى شود، ارزش ذاتى اخلاقى دارد و ساير امور اختيارى موثر در رسيدن به اين كمال، داراى ارزش غيرى اخلاقى هستند (مصباح يزدى، ۱۳۹۱ الف: ۴۹/۱).

مكاتب اخلاقى گوناگون، مصاديق مختلفى را براى كمال حقيقى برشمرده اند، به عنوان مثال مى توان به لذت جسمانى، سود و قدرت به عنوان كمال حقيقى و ملاك ارزش برخى از مكاتب اخلاقى اشاره كرد (مصباح يزدى، ۱۳۸۴ ب: ۱۱۱، ۱۷۱، ۲۱۷). طبق مبانى الهياتى اسلام، مصداق حقيقى كمال مطلق، خداوند متعال است و انسان با نزديك شدن به ذات بارى تعالى حقيقتاً كامل مى شود (همو، ۱۳۸۴ الف: ۹۶). اين قرب نه به معناى قرب مكانى و زمانى، نه يك امر قراردادى و نه يك امر فلسفى به معناى رابطه تكوينى غير اکتسابى بين خداوند و ساير موجودات است، چرا كه همان گونه كه گذشت، موضوع اخلاق در محدوده اختيار انسان معنا مى يابد و امور غير اختيارى از حيطه اخلاق خارجند، بنابراين مراد از آن امرى تكوينى و حقيقى بين انسان و خدا است كه اکتسابى بوده و در تقويت رابطه وجودى انسان با خدا معنا مى يابد. نوع اين رابطه از سنخ علم حضورى است و قرب انسان به خدا به معناى شديدتر شدن علم حضورى نفس به خداى متعال است؛ هر قدر انسان ظهور و شدت وجودى بيشتري داشته باشد به خدا نزديكتر خواهد بود (همو، ۱۳۸۴ ب: ۳۴۴ و ۳۴۵).

پس در اخلاق اسلامى، قرب به خداوند ارزش ذاتى اخلاقى دارد و صفات و رفتارهاى اختيارى به ميزان تاثيرى كه در اين قرب دارند، ارزش غيرى اخلاقى خواهند داشت.

جايگاه نيت در مولفه هاى ارزش اخلاقى

پس از آن كه قرب به خداوند، به عنوان ارزش ذاتى اخلاقى در مكتب اسلام معرفى شد،

باید دید چه عناصری در تحقق این غایت نهایی موثرند. اولین مولفه‌ای که در مکتب اخلاقی اسلام، در ارزش اخلاقی، مورد توجه قرار گرفته است، عبارت است از حسن فعلی^۱؛ یعنی فعل مورد نظر، خود به خود و بدون توجه به این که فاعل آن چه انگیزه‌ای داشته است، کاری خوب و شایسته باشد (همو، ۱۳۸۳: ۲۴). در تبیین دلیل اهمیت این بعد از عمل می‌توان گفت نتیجه کار، معلول آن است و بنابر قانون سنخیت علت و معلول، اولاً نتیجه دلخواه از هر کاری بر نمی‌آید، ثانیاً هر کاری هم به هر نتیجه‌ای منتهی نمی‌شود. از طرفی دیگر چون ارزش کار تابع نتیجه آن است، باید گفت ارزش کار به نوع کار بستگی دارد (مصباح، ۱۳۹۶: ۱۸۶). مولفه‌ای دیگر که تاثیر به‌سزایی در ارزش عمل دارد، حسن فاعلی آن است، یعنی، عمل با نیت مطلوب اتیان شود. البته اگر ارزش را به معنای شاخص کیفی عمل در نظر بگیریم، نیت اعم از خوب و بد خواهد بود و عمل مطابق با آن دارای ارزش مثبت یا منفی می‌شود. روایاتی مثل «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۶۱۸) بیانگر نقش محوری نیت در ارزش عمل است؛ و بر این نکته تاکید می‌کند که انسان باید مراقب باشد آسیب‌هایی که متوجه نیت است، ارزش اخلاقی عمل را تحت الشعاع قرار ندهد.

آیات بسیاری از قرآن کریم هم، در قالب عباراتی مثل «یرجو»، «یرید»، «ابتغاء» و... در کنار تشبیه‌های مختلف، با بیان نقش انواع مختلف نیت در ارزش اخلاقی عمل، به طور ضمنی به نقش محوری نیت در ارزش اخلاقی اشاره می‌کند.

ممکن است گفته شود، وقتی عنوان بحث، ارزش اخلاقی عمل اختیاری باشد، کاملاً واضح است که جایگاه خود عمل از نیت آن مهم‌تر است و در نتیجه، این حسن فعلی است که نقش تعیین‌کننده تری در ارزش اخلاقی دارد، هم چنان که در آیات قرآن هم

۱. حسن فعلی و فاعلی دو اصطلاح هستند که نظر به ارزشمندی یک عمل در بعد مثبت آن دارند و لذا در ابتدای آن از واژه حسن استفاده شده است، بنابراین اگرچه بحث ارزش اخلاقی اعم از بعد مثبت و منفی است اما چون این اصطلاح شهرت یافته، مورد استفاده قرار گرفته است.

عباراتی هم چون «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ» (نساء: ۱۳) یا «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى» (یونس/۲۶) به عنوان موضوع برای جاودانگی و سعادت در بهشت ذکر شده‌اند و در آن‌ها بحثی از نیت مطرح نشده است. اما نگاه مجموعی به آیات مرتبط با موضوع سعادت‌مندی انسان، بیانگر این نکته است که در کنار آیات تاکید کننده بر نقش عمل صالح در سعادت انسان، آیاتی، عمل صالح را در کنار ایمان و آیات دیگری هم صرفاً ایمان را موجب سعادت او می‌دانند. در مقام جمع بین این سه دسته از آیات، می‌توان گفت صالح بودن و خوبی یک عمل در صورتی است که ناشی از ایمان و همراه آن باشد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۱۲۵/۱). به عبارت دقیق‌تر ایمان به خدا که خود فعلی اختیاری است گرایشی در وجود انسان ایجاد می‌کند که نیت و انگیزه‌های او را در جهتی الهی سامان می‌بخشد و این همان نقش محوری حسن فاعلی در تعیین ارزش اخلاقی عمل است.

نیت از سنخ میل و گرایش است و بر این اساس مانند نیرو، امری جهت‌دار خواهد بود، از سویی دیگر، امری مسبوق به بینش و معرفت است؛ پس با این حساب نیت همواره متوجه و به سوی امری خواهد بود که متناسب با معرفت مسبوق بر آن است، گاهی به همین مناسبت به امری که نیت متوجه آن است و مقصود انسان به حساب می‌آید، نیت اطلاق می‌شود؛ مثلاً این که نیت فرد، شاد کردن دل یک کودک است. اگرچه در تعبیر دقیق، خود همان معنای مصدری و اسم مصدری که فعل نفس است نیت خواهد بود. (مصباح، ۱۳۹۱: ۸۵)

در تبیین نحوه تأثیر نیت بر نفس انسان، می‌توان گفت نیت، توجه نفس به کمال مرتبه‌ای از مراتب نفس بعنوان علت غائی از انجام فعلی خاص است و همین توجه، نفس را در همان مرتبه رشد می‌دهد. هرچه توجه به یک بُعد بیشتر و عمیق‌تر باشد رشد آن بعد بیشتر خواهد بود. مثلاً نیت مال دوستی، پیروی از هوای نفس، کمک به دیگران انسان را به مال دوست، و نهایتاً مال پرست، پیروی از هوای نفس و نهایتاً هواپرست و نوع دوست و نهایتاً نوع پرست تبدیل می‌کند.

برای تقریب به ذهن، تأثیر نیت در عمل، به نیرو در انجام یک کار تشبیه می‌شود، نیرویی که هم جهت و هم قدرت حرکت عمل را مشخص می‌کند. در این صورت، اگر یک عمل، ظرفیت رساندن انسان به اهداف مختلف را داشته باشد، نیت اوست که مشخص می‌کند چه مقدار و به سمت کدام هدف حرکت کند (همان، ۹۰). البته می‌توان کارکردی فراتر از آن چه گفته شد برای نیت در نظر گرفت و آن در صورتی است که مراد از عمل، اعم از اعمال جوارحی و جوانحی باشد؛ در این صورت نیت دیگر تنها به معنای جهت و قدرت عمل نخواهد بود، چرا که خودش فعلی است اختیاری و به طور واضح تر، در این تقریر تنها فعلی که بلاواسطه تحت اراده و اختیار انسان است، همان نیت کردن اوست، و سایر اعمالی که توسط فرد محقق می‌شود، با واسطه نیت تحت اختیار او قرار دارد. بنابراین این قول، تنها فعل درونی نیت کردن است که ارزش گیری اخلاقی می‌یابد (همان، ۹۲ و ۹۳).

اخلاص معیار سنجش نیت

برای بررسی حد نصاب نیت، ابتدا باید معیاری برای سنجش آن برگزید. بعد از برگزیدن معیار، می‌توان حد نصابی را که دین برای نیت تعریف کرده است مورد واکاوی قرار داد. معیاری که بتوان بواسطه ی آن مراتب را سامان بخشید «اخلاص» است، به این معنا که با سنجیدن میزان اخلاص موجود در نیت، می‌توان مرتبه آن را مورد ارزیابی قرار داد. برای روشن شدن مطلب بعد از تعریف اخلاص، چرایی معیار بودن اخلاص تبیین می‌شود.

اخلاص - از ریشه‌ی خلص، به معنای سالم و پاک شدن از زوائد و اضافات (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۸۶/۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۰۸/۲) - به معنای خالص کردن، دوستی خالص داشتن و خلوص نیت داشتن آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵؛ ۲۲۹۳۳/۱۵؛ معین، ۱۳۸۸: ۱/۱۲۱) واژه خالص مرادف واژه صاف و زلال است؛ با این تفاوت که پاکی موجود در شیء خالص، حالت اولیه آن نیست، بلکه این حالت بعد از برطرف شدن آلودگی‌ها و شوائب حاصل می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۹۲). علمای اخلاق عبارات گوناگونی را در تعریف اخلاص بیان کرده‌اند، یکی از گویا ترین و

ساده ترین تعاریف عبارت است از: تنزیه العمل أن یكون لغير الله فيه نصيب (شیخ بهایی، ۱۴۳۱ق: ۴۴۱)؛ به این معنا که انسان عملش را فقط به قصد انجام فرمان الهی و جلب رضایت خداوند انجام دهد و هیچ قصد و نیت دیگری همراه عملش نباشد. البته ممکن است عمل او در حضور دیگران باشد اما قصدش این نیست که دیگران او را ببینند و تعریف و تمجید کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۸۳).

تبیین چرایی معیار بودن اخلاص

همانطور که در امور مادی برای محک ارزش هر چیز درصد خلوص امر مطلوب در آن را می‌سنجند؛ مثل معیاری که در خرید و فروش طلا وجود دارد، که با توجه به میزان خلوص طلای موجود در آن رتبه بندی می‌شود. در امور معنوی هم به تناسب، معیاری وجود دارد که با وجود آن، ارزش عمل سنجیده می‌شود، این معیار را در بحث نیت، می‌توان اخلاص در نظر گرفت. در مقام توضیح می‌توان گفت طبق مطالبی که در قسمت‌های قبل بیان شد، ارزش ذاتی اخلاقی در مکتب اخلاقی اسلام، در قرب به خداوند تعریف می‌شود، از طرفی اخلاص معنایی جز خالص بودن عمل از نظر حضور خداوند در انگیزه و نیت فرد برای انجام عمل ندارد، بنابراین می‌توان اخلاص را به عنوان ملاک سنجش میزان قرب آفرین بودن عمل اخلاقی، معرفی کرد، و این تفسیر از اخلاص چرایی معیار بودن آن برای رتبه بندی نیت انسان به عنوان یک فعل اختیاری را روشن می‌کند. به این معنا که هر قدر حضور خداوند در نیت عمل پررنگ تر باشد اخلاص بالاتر و ارزش عمل بیشتر و همین‌طور هر قدر حضور خداوند در نیت عمل کمتر باشد با توجه به این که عمل اختیاری در هر صورت دارای نیت و انگیزه ای است، حضور خداوند در نیت کم رنگ تر شده تا جایی که عمل دیگر هیچ نسبتی با خداوند پیدا نمی‌کند و هوس‌ها و امیال مذموم گوناگون جای آن را اشغال می‌کند. پس با این توضیح هر قدر عمل خالص تر بوده و از ناخالصی‌ها بیشتر مبرا شود، در

قرب به خداوند متعال موثر تر و ارزش و مرتبه آن بالاتر است و هر چه ناخالصی بیشتر، ارزش و رتبه عمل نزول می‌یابد.

شرک؛ نقطه مقابل اخلاص

با توجه به این که در اخلاق از ارزش‌های منفی هم بحث می‌شود، می‌توان نقطه مقابل اخلاص را شرک در نظر گرفت و آن را به عنوان معیاری برای سنجش نیات نامطلوب معرفی کرد، به این معنا که هر قدر شرک موجود در عمل قوی تر باشد، آن عمل ارزش اخلاقی منفی بیشتری خواهد داشت. به عبارت واضح تر، در خود امور شرک آمیز هم هر قدر، جهت مورد توجه در عمل مذموم پست تر و نسبت دوری آن از خداوند شدید تر باشد، شدت افت مرتبه ی عمل افزایش می‌یابد مثلاً اگر یک گناه مثل دروغ‌گویی صرفاً برای رسیدن به سود مالی نامشروع شخصی انجام شود و در مورد دیگر همین عمل با هدف دشمنی با خداوند و یا از بین بردن نظام اسلامی انجام شود، عمل دوم در منفی بودن و شرک آمیز بودن که موجب سقوط شخص می‌شود شدت و ضریب بیشتری خواهد داشت.

البته اگر اخلاص در معنای لغوی خود مورد توجه قرار گیرد بدون نظر به متعلق آن، هر دو بعد ارزش اخلاقی مثبت و منفی را پوشش می‌دهد که در بعد مثبت میزان آن با توجه به میزان خدایی شدن آن سنجیده می‌شود و در بعد منفی میزان آن با در نظر گرفتن میزان توجه به غیر خدا سنجیده می‌شود، اما به دلیل این که در لسان شرع معمولاً اخلاص، در معنای مثبت به کار می‌رود (غزالی، بی تا: ۱۴/۱۸۳)، در این نوشتار هم نقطه مقابل با عنوان شرک، مطرح می‌شود.

توجه به این نکته هم لازم است که اخلاص و شرک، همچون مفاهیم مشکک دیگر، مثل کمال، نقص، قرب و بعد دو اطلاق دارد: یکی اطلاق نسبی و دیگری اطلاق حداکثری. بدین معنا که گاهی اوقات و در برخی کاربردها اخلاص یعنی حصول عالی ترین حد از آن، که

در این صورت پایین تر از آن اخلاص نخواهد بود و در یک کاربرد، هر مرتبه ای از اخلاص که محقق شود، می‌توان آن را اخلاص در نظر گرفت. این توضیح در مفهوم شرک هم جریان دارد و در این نوشتار مراد از این اصطلاحات در همه موارد- مثل ایمان و قرب و اخلاص و شرک و کمال و...، همان معنای نسبی آن است و نه حد اعلای آن و گرنه نمی‌توان حالتی را در نظر گرفت که اخلاص و شرک در کنار هم وجود داشته باشند، چرا که اگر هر کدام در حد اعلای خود باشند دیگری در کنار آن مطرح نمی‌شود و مقصود از بسیاری از آیات و روایات، مثل آیه ۱۰۶ سوره مبارکه یوسف که شرک و کفر و ایمان و اخلاص را در کنار هم به انسان‌ها نسبت می‌دهند، همین معنا است؛ برخلاف موارد معدودی مثل آیه ۴۸ سوره مبارکه نساء، که شرک در معنای حد اعلای آن به کاررفته است.

انواع مختلف نیت و رابطه بین آنها

قبل از بیان انواع نیت، و رابطه بین آنها ابتدا ماهیت نیت، بررسی می‌شود:

ماهیت برداری نیت

قبل از ورود به بحث از ماهیت برداری نیت، لازم است تا در مورد سیر شکل‌گیری نیت در وجود انسان سخن به میان آید. بر این اساس باید گفت، وجود انسان در ابتدا ذاتی است که مصداقا هم علم است و هم گرایش: هم علم به ذات و هم حب به ذات، که این دو هم عین ذات است. در ادامه مسیر زندگی و با توجه انسان به محیط پیرامون و سر بر آوردن نیازهای مختلف، حب ذات، که در پی کسب کمالات بیشتر برای ذات و بر طرف کردن نقص‌های آن است، در اثر علم و معرفتی که به نیازمندی خود دارد، منشاء نیتی می‌شود که فعلی اختیاری است. این فعل، خود، گرایش را در ذات انسان ایجاد می‌کند که محرک او برای فعل‌های بعدی است. رفته رفته هرچه انسان بیشتر با پدیده‌های زندگی آشنا می‌شود، معرفت‌ها و دریافت‌های او از خود و محیط پیرامونش بیشتر می‌شود به گونه‌ای که

معرفت‌های مختلف گرایش‌های مختلفی را در وجود او ایجاد می‌کنند و هر کدام از این گرایش‌ها که بر سایر گرایش‌ها غلبه کند، به نیت که فعلی اختیاری است منجر می‌شود. نتیجه این فعل اختیاری، معرفت و گرایشی جدید در فرد است که در کنار سایر گرایش‌ها و معرفت‌ها، رفتارهای بعدی را شکل می‌دهد، این سیر همواره در زندگی فرد ادامه دارد و بر ابعاد و پیچیدگی آن افزوده می‌شود. پس همان‌گونه که در توضیح اصطلاح نیت، در ابتدای بحث گفته شد، نیت در یک کاربرد به فعل اختیاری نفس گفته می‌شود و در کاربردی دیگر به نتیجه این فعل که همان گرایش ایجاد شده در فرد است اطلاق می‌شود.

با این توضیح، در مقام تبیین ماهیت برداری نیت باید گفت، تشبیه نیت به نیرو و سایر کمیت‌های برداری^۱، به این خاطر است که نیت هم، مانند سایر امیال و گرایش‌های انسان هم چون کمیت‌های برداری، علاوه بر اندازه، دارای جهت نیز می‌باشد. اگر سوال شود این اندازه و جهت را چه چیزی تعیین می‌کند، پاسخ این است که در نیت، جهت، همان کمالی است که فرد در پی آن است و ریشه در حب ذات انسان دارد، به این معنا که چون انسان ذات خود را دوست دارد، کمال آن را هم دوست می‌دارد و در پی کسب کمال برمی‌آید. از طرفی مقاصد انسان و کمالاتی که وی در پی آنهاست، با توجه به نوع جهان بینی او می‌تواند انواع گوناگونی داشته باشد. در برخی موارد این کمالات می‌تواند صرفاً از نظر وی کمال باشد در حالی که واقعاً کمال به حساب نیاید. جهان بینی مادی بیشتر مقاصد مادی، مثل کسب ثروت و غرق شدن در شهوات را به عنوان کمال انسان ترسیم می‌کند. در مقابل جهان بینی الهی مقاصد و انگیزه‌های انسان را به سمت جلب کمالات حقیقی متمایل می‌کند. این مقاصد، خود دارای مراتبی مختلف هستند. با توجه به این که نیت انسان در افعالش به سوی

۱. بریتانیکا: در اصطلاح علم فیزیک: کمیت برداری، کمیتی است که علاوه بر اندازه دارای جهت نیز می‌باشد، کمیت‌هایی مثل: جابجایی و نیرو. بر خلاف کمیت‌های نرده‌ای که صرفاً دارای اندازه می‌باشند، مثل دما و جرم.

کدام یک از این مقاصد است، سطوح گوناگونی در نیت انسان پدید می‌آید، که مراتب نیت انسان را شکل می‌دهند. البته خود فعلی که متعلق نیت فرد است، هم به عنوان جهت نیت او به حساب می‌آید؛ با این توضیح که در طول آن هدف نهایی قرار دارد و نقش واسطه ای ایفا می‌کند. مثلاً جهت نیت فرد انفاق کردنی است که او را به بهشت برساند.

اما در مورد شدت و اندازه نیت، میزان توجه به نیت است که شدت و اندازه آن را تعیین می‌کند. توضیح این که توجه، خود به دو معنا بر شدت و قدرت نیت تاثیر گذار است. یک توجه به معنای میزان اهمیت رسیدن به مقصد مورد نظر نزد فاعل از طریق انجام فعلی خاص است. میزان این اهمیت با توجه به این که فاعل حاضر است در قبال تحقق آن هدف و مقصد چه چیزهایی را هزینه کند قابل ارزیابی خواهد بود، مثلاً اگر با انفاق کردن به دنبال کسب بهشت است (جهت)، حاضر است چه مقدار در این راه هزینه کند؟ تنها مال خود را انفاق می‌کند و یا حاضر است از آبرو و جان خود هم بگذرد؟ در صورت اول آیا حاضر است بخش قابل توجهی از مال خود را انفاق کند یا تنها بخش کوچکی از آن را در این راه صرف می‌کند؟ همینطور در سایر مقاصدی که ممکن است یک فرد از فعل خود در نظر داشته باشد، مثل رسیدن به ریاست یا شهرت و... میزان اهمیتی که این اعمال نزد فاعل آن دارند، میزان توجه فرد به آن را آشکار می‌کند. توجه در معنایی دیگر به معنای علم به علم است؛ این که انسان چه میزان به این که چه هدفی برای او اهمیت دارد، علم دارد. توجه در این معنا می‌تواند به شکل کاملاً آگاهانه و یا نیمه آگاهانه تحقق یابد تا جایی که حتی ممکن است به سمت ناخودآگاه هم پیش برود، اما در هر صورت این علم مضاعف وجود دارد و به صفر نمی‌رسد چرا که این تفاوت انسان‌ها با حیوانات است که آن‌ها نسبت به انگیزه‌های افعال خود آگاهی ندارند اما در مورد انسان‌ها این آگاهی ولو به شکل ضعیف موجود است. توجه به هر دو معنا در نیت وجود دارد و در کنار جهت، مرتبه آن را مشخص می‌کند. البته میزان

تأثیر توجه در هریک از معانی دوگانه در نیت متفاوت است.

برای مقایسه میزان تأثیر توجه در معنای اول و دوم، در قدرت و اندازه نیت، باید شرایطی را تصور کرد که متعلق دو توجه متفاوت باشد، با این توضیح، اگر از توجه به معنای دوم به آگاهانه بودن علم تعبیر کنیم، و توجه در معنای اول همان اهمیت جهت مدنظر از فعل در نزد فاعل باشد، گویا میزان اهمیت، نسبت به میزان آگاهانه بودن نقش تعیین کننده تری را داشته باشد، چرا که میزان اهمیت یک هدف است که سر بزنگاهها تعیین می کند که فرد کدام انگیزه را بر سایر انگیزهها مقدم کند و در اصطلاح با چه نیتی فعل خود را انجام دهد، حتی اگر میزان آگاهانه بودن آن نیت کم باشد. در واقع، آنچه تأثیر مستقیم در انتخاب فرد و ترجیح یک طرف دارد، میزان اهمیتی است که وی برای آن طرف قائل است، اما میزان آگاهی او صرفاً زمینه‌ای فراهم می کند که ممکن است موجب اهمیت دادن بیشتر نیز باشد و در این صورت است که موجب ترجیح و انتخاب خواهد شد؛ مثلاً فردی خود گمان می کند عملش را برای رضا خدا انجام می دهد در حالی که در باطن او، جلب نظر دیگران برای او مهم تر است. حتی اگر جلب توجه دیگران به شکل نیمه آگاهانه و ضعیفی انگیزه او باشد اما به دلیل این که در واقع اهمیت بیشتری برای فرد دارد، تأثیر بیشتری بر نیت گذاشته و با قدرت بیشتر نیت او را به سمت ریاکارانه بودن سوق می دهد، و آن توجه آگاهانه تری که فرد گمان می کرد عملش را در مسیر قرب الهی قرار دهد، به دلیل اهمیت کم جلب رضای خداوند برای فرد در قیاس با جلب رضایت مردم رنگ می بازد. البته اگر انسان خوب در باطن خود دقت کند درمی یابد که کدام جهت نزد او از اهمیت بیشتری برخوردار است (قیامة/ ۱۴ و ۱۵)، هر چند ممکن است با سوء رفتارهایی که از وی بروز می یابد راه درک باطن و کشف حقیقت نیات خود را بر خود ببندد. در این صورت مصداق روایتی خواهد شد که فرد عمل عبادی را انجام می دهد اما خودش به مشرکانه بودن آن توجهی ندارد و پس از طی چند مرحله نهایتاً خداوند

عمل او را نمی‌پذیرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۴۷/۶۷) بعد از تبیین ماهیت برداری نیت، انواع نیت و رابطه بین آنها بررسی می‌شود.

انواع نیت و رابطه بین آنها

رابطه‌ای که بین نیت مختلف متصور است، می‌تواند طولی یا عرضی باشد. با نگاهی به انواع نیت بیان شده در لسان آیات و روایات می‌توان دریافت که هر دو شکل از رابطه بین نیت مختلف وجود دارد. به عنوان مثال برای رابطه طولی، در نیت با ارزش اخلاقی مثبت، توجه به روایاتی مثل روایت عباد ثلاث، نمونه روشنی است: *إِنَّ الْعِبَادَ ثَلَاثَةٌ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَوْفًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى طَلَبَ التَّوَابِ فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَجْرَاءِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ حُبًّا لَهُ فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ وَ هِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ* (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۴/۲). از تعبیر «افضل العباده» کاملاً مشخص است که عبادت احرار نسبت به دو گروه دیگر، از ارزش و مرتبه بالاتری برخوردار است. و همین مطلب برای اثبات وجود مراتب طولی در نیت با ارزش مثبت کافی است.

هم چنین، در مورد رابطه طولی در نیت با ارزش اخلاقی منفی، به عنوان نمونه، نیت اصرار بر یک گناه از نیت خود آن گناه ارزش منفی بیشتری دارد، و این ارزش منفی مضاعف به گونه‌ای است که بنا بر آیه ۱۵۳ سوره آل عمران: *وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ*، اگر فرد، بنای بر اصرار بر گناه داشته باشد موجب عدم پذیرش استغفار او خواهد شد، چرا که در این صورت فرد گناهکار، خداوند متعال را مورد اهانت قرار داده و هیچ احترامی برای او قائل نیست (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ۲۱/۴).

از طرفی تفاوت قائل شدن بین برخی نیت به لحاظ ارزشی، چندان قابل اثبات نیست، مثلاً نیت منفی مثل شکم پرستی و مال دوستی یا نیت مثبت مثل نیت خوف از عذاب با نیت رسیدن به ثواب و نعمت چندان به لحاظ ارزشی قابل رتبه بندی نیستند. شاهد بر این

مدعا در مورد خوف و رجا این است که این دو نیت در روایات و به تبع آن در نوشته‌های علما در کنار هم ذکر شده‌اند، و هیچ یک بر دیگری برتری داده نشده است. (ر. ک. کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۴/۲؛ عاملی، بی تا: ۷۶/۱) با این حساب به شکل توأمان رابطه طولی و عرضی بین نیات مختلف وجود دارد.

توجه به این دو شکل از رابطه و توضیحی که در بیان اخلاص و شرک، به عنوان ملاک سنجش قرب آور بودن یا دور کننده بودن نیت بیان شد، این نتیجه را به ذهن متبادر می‌کند که نیات، دارای مراتبی هستند که از دو طرف تا بینهایت ادامه دارد، چرا که هر قدر نیات ارتقاء یابند با توجه به این که خداوند کمال بی‌نهایت است، میزان قرب به او هم بی‌نهایت خواهد بود و از سمت دیگر هم شرک ورزیدن به خدا و دور شدن از او هم مراتب وسیعی دارد که حد توقفی بر آن متصور نیست. در میان این طیف از نیات که نماینده رابطه طولی بین نیات هستند، برخی از نیات به شکل عرضی هم مرتبه با یکدیگرند، حتی اگر در واقع نسبت به هم اولویتی داشته باشند و واقعا رابطه‌ی طولی بین آنها وجود داشته باشد، صراحتاً نمی‌توان آنها را رتبه‌بندی کرد، مگر این که دلیل قابل استنادی در اختیار باشد.

آنچه در مورد رابطه بین نیات گفته شد، رابطه نیات مختلف، به تنهایی و به طور مستقل، به لحاظ هدف و مقصد نهایی ای بود که نیت در پی آن بود. اما معمولاً برای هر فرد در مقام عمل انگیزه‌های آگاهانه مختلفی مطرح می‌شود، حال باید دید تاثیر و تاثر انگیزه‌های مختلف، و برآیند نهایی آنها چگونه ظهور می‌کند؟

ترسیم انواع تاثیر نیات بر یکدیگر در مقام عمل (به لحاظ مخلصانه یا شرک آمیز بودن نیت)

همانطور که در تشبیه نیت به نیرو بیان شد، نیت علاوه بر جهت دارای اندازه هم هست، از طرفی هنگام انجام یک فعل خاص انگیزه‌های مختلفی می‌تواند وجود داشته باشد، این که کدام انگیزه بر انگیزه‌های دیگر ترجیح داده می‌شود و به عنوان نیت آن فعل نامیده می‌شود

صورت‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد (غزالی، بی‌تا، ۱۹۱/۱۴ و ۱۹۲):

۱. این که انگیزه‌ها صرفاً الهی باشند در این صورت با توجه به مرتبه هدف، نیت فرد، ارزش مثبت اخلاقی خواهد داشت. مثل نماز با نیت توأمان رسیدن به بهشت و دوری از جهنم.

۲. انگیزه‌ها صرفاً شرک‌آمیز باشند در این صورت هم قطعاً نیت حاصله ارزش اخلاقی منفی است و عمل حاصل از آن مستوجب عقاب الهی خواهد بود. مثل انفاق با نیت خودنمایی و تحقیر دیگری.

۳. انگیزه‌ها ترکیبی از دو شکل مخلصانه و شرک‌آمیز باشد: در این صورت،

○ اگر هر دو سنخ نیت کاملاً برابر باشند، عمل نه عقاب دارد و نه ثواب. یعنی عمل ارزش اخلاقی خنثی خواهد داشت.

○ اگر یکی نسبت به دیگری غلبه داشته باشد:

○ نیت الهی غلبه داشته باشد: به میزان غلبه آن ثواب و ارزش اخلاقی مثبت خواهد داشت.

○ نیت شرک‌آمیز غلبه داشته باشد: مستحق عقاب است اما سبک‌تر از زمانی که نیتش کاملاً شرک‌آمیز است. به میزان اخلاص موجود در آن از شدت عقاب و ارزش اخلاقی منفی آن کم می‌شود.
توجه به دو نکته در این جا اهمیت دارد:

نکته اول عبارت است از این که در دو شکل اخیر از ترکیب انگیزه‌های مختلف، توجه به بحث دو معنای توجه که در ماهیت برداری نیت توضیح داده شد، بسیار مهم است چرا که همانگونه گذشت، ممکن است یک انگیزه متعالی، آنقدر در وجود فرد اهمیت نداشته باشد که بخواهد در مقابل انگیزه پست دیگری که او را به همان عمل فرا می‌خواند مقاومت کند،

هرچند خود او گمان کند عملش را طبق آن انگیزه متعالی انجام داده است. و نکته دوم این که ممکن است نیات متزاحم در واقع، اختلاف مراتب بسیار زیادی داشته باشند، اما فرد به لحاظ نقص در معرفت آن‌ها را در عرض هم و یا به شکل نادرست رتبه بندی کند، مثلاً نیت ریایی را همانقدر مهم بداند که نیت قرب الهی در نظرش مهم است و یا این که اصلاً ریاکاری برای او اوج کمال تلقی شود هرچند در واقع این گونه نباشد. حال با توجه به مطالبی که در مورد رابطه نیات و انگیزه‌های مختلف و روش ارزیابی آن‌ها بیان شد، می‌توان موضوع حدنصاب نیت در ارزش اخلاقی را مورد بررسی قرار داد.

حد نصاب نیت، متناظر با حدنصاب ایمان

برای بیان حد نصاب نیت در ارزش اخلاقی، لازم است سیر تحقق نیت و عواملی که قبل از آن بر شکل‌گیری نیت تاثیرگذار بوده‌اند به طور اجمالی بیان شود. گفته شد نیت کردن به عنوان فعلی اختیاری که از سنخ امور باطنی انسان است، خود مسبوق به معرفت و بینش است؛ معرفت و بینشی که انسان در اثر قوه حقیقت جوئی - که یکی از جلوه‌های کمال‌گرایی انسان است - در پی کسب آن برمی‌آید (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۵۰/۲). بعد از کسب معرفت و به وجود آمدن گرایش در وجود انسان برای عمل بر طبق محتوای آن معرفت، چنانچه انسان تصمیم بگیرد به متعلق این معرفت ملتزم باشد، این فعل اختیاری درونی انسان که مسبوق به بینش و گرایش است، همان ایمان است که به معنای بنای کلی فرد برای التزام به لوازم یک معرفت است (همو، ۱۳۹۴: ۱۸۵/۲). بینش و گرایش مسبوق بر ایمان، خود می‌تواند متعلق‌های متفاوتی داشته باشد. البته در ادبیات دینی اسلام، ایمان به التزام عملی‌ای گفته می‌شود که بینش و گرایش مسبوق بر آن در مورد خدای متعال باشد، یعنی فرد صاحب بینش و معرفتی در مورد یک موجود که کمال مطلق است شده است و با توجه به گرایش فطری خود به کمال، نسبت به آن کمال مطلق گرایش پیدا می‌کند. از این

رو تصمیم می‌گیرد به لوازم این اعتقاد پایبند باشد، یعنی به او ایمان بیاورد، هر چند ممکن است افراد به علت موانعی که در مسیر رشد بینش‌های آن‌ها قرار دارد به چنین شناختی نرسند و یا حتی در صورت کسب معرفت، به علت محبت داشتن به امور مخالف با لوازم این معرفت، به سمت التزام عملی یافتن و ایمان آوردن نروند (همو، ۱۳۹۱ الف: ۲/۱۳۷ و ۱۳۸). این ایمان و بنای کلی، باعث می‌شود فرد در تک تک نیات خود که معطوف به اعمال خاص او خواهد بود، جهتی الهی داشته باشد. پس ایمان و معرفت مسبوق بر آن، جهت نیت را تعیین می‌کند. البته ممکن است فرد حتی در صورت ایمان داشتن به خداوند و التزام به آن بنای کلی، باز هم در برخی موارد، انگیزه‌های غیر الهی را ترجیح دهد. تفاوت این صورت با صورت قبلی این است که در مورد قبل، آن بنای کلی وجود ندارد ولی در این حالت، خروج از التزام عملی مبتنی بر معرفت به خداوند، یک حالت استثنائی به حساب می‌آید و سقوط کلی رخ نمی‌دهد بلکه ضعف ایمان باعث سقوط درجات کمال او می‌شود (همان: ۱۵۶). با این همه، در این حالت هم، تکرار بها دادن به انگیزه‌ها و خواسته‌های غیر الهی، رفته رفته می‌تواند تا مرحله‌ای فرد را سقوط دهد که اصل ایمان او را مخدوش کند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴: ۱۹۱/۲)، همان گونه که معرفت افزایی نسبت به خداوند و انس عملی بیشتر با آموزه‌های دینی ایمان را تقویت می‌کند (همان: ۱۹۰).

از نگاه دین اسلام، حد نصاب ارزش اخلاقی عمل در معنای عام شامل عمل ظاهری و باطنی، این است که عمل برخاسته از ایمان به خدا باشد، ایمانی که در پی آن ایمان به معاد و نبوت هم شکل می‌گیرد. یعنی متعلق اصلی، ایمان به خداوندی است که کمال مطلق است و حکمت و عدالت از ویژگی‌های اوست، در این صورت، آفرینش را دارای هدفی والا قرار داده است و برای هدایت بشر به سوی آن مقصد، رسولانی را به سوی آنان فرستاده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۱۳۰/۱).

به شکل متناظر در مورد حدنصاب نیت هم این موضوع برقرار است، یعنی حد نصاب نیت به معنای حداقل نیتی که انسان را به سمت سعادت ابدی سوق می‌دهد نیتی است که برخاسته از ایمان به خدا باشد، یعنی فرد خواهان این باشد که بهشت برود و جهنم نرود که این نیازمند معرفت به بهشت و جهنم است؛ معرفتی که باور به معاد، بعد از باور به خدای متعال در وجود انسان ایجاد کرده است. به عبارت دیگر، ملاک این است که انسان سعادت ابدی‌اش را واقعا بخواهد، و نیتی حد نصاب لازم را دارد که انسان به واسطه آن در پی سعادت ابدی خود باشد، یعنی اگر واقعا به خدا ایمان دارد، پس به معاد یعنی بهشت و جهنم هم ایمان داشته باشد و کارهایش را به گونه‌ای انجام دهد که بتواند نعمات بهشتی را کسب کند و از عذاب جهنم مصون بماند.

با این تبیین، بعد از برآیندگیری از انگیزه‌های مختلفی که نسبت به یک فعل در وجود انسان مطرح است، نیت نهایی‌ای که حد نصاب ارزش اخلاقی را داراست قاعدتاً نمی‌تواند از نیات مذموم و مشرکانه باشد، پس نیاتی مثل شرک و کفر ورزیدن، در مرحله برآیند، قطعاً حدنصاب ارزش اخلاقی از دیدگاه اسلام را ندارند. اما منفی نبودن برآیند نیات، برای کسب حدنصاب ارزش اخلاقی کفایت نمی‌کند. چرا که میزان قرب آور بودن و یا همان اخلاص موجود در آن، باید به میزان لازم برای تحقق ایمان به خدا، رسیده باشد.

اعمال خیرخواهانه کفار

ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر این سطح از ایمان برای تحقق حدنصاب نیت، لازم باشد، اعمال افرادی که خدمات اجتماعی خود را در جهت ارزش‌های انسانی در معنای عام آن ارائه می‌دهند اما ایمان به خدا-به آن معنایی که در اسلام تعریف شده است- ندارند، به لحاظ ارزش اخلاقی چگونه خواهد بود؟

پاسخ این است که اولاً چنین افرادی به واسطه کارهای انسان دوستانه‌ای که انجام

داده‌اند، هرچند به حد نصاب لازم نرسیده باشند، اما عمل آن‌ها دارای ارزش اخلاقی‌ای است که انسان را مستعد رسیدن به کمال خویش می‌کند و زمینه ساز تقرب آن‌ها به خداوند متعال خواهد بود (همو، ۱۳۹۱ب: ۵۰/۱). همان گونه که خداوند متعال در آیات ۹۸ و ۹۹ سوره مبارکه نساء در مورد مستضعفینی که راه هدایت بر آن‌ها بسته شده و عدم هدایت آن‌ها، مستند به کوتاهی آنان نیست، فرموده است چه بسا مورد عفو الهی قرار بگیرند و عقوبتی متوجه آنان نباشد. ثانیاً در چنین مواردی اگر انگیزه فرد آنقدر قوی و متعالی باشد که اگر بفهمد حقیقت زندگی دنیوی چیست و برنامه کامل برای آن کدام است آن را دنبال و در صدد پیروی از آن برآید، چه بسا بتوان گفت این فرد حدنصاب لازم را داراست. اما اگر کسی بنا داشته باشد که به خواسته خود عمل کند و اگر حقیقت چیزی جز این بود آن را نپذیرد، به حدنصاب لازم نرسیده است هرچند خدمات اجتماعی گسترده‌ای ارائه دهد. این افراد مصداق همان کسانی هستند که در آیه ۹۷ سوره مبارکه نساء از آن‌ها سخن به میان آمده است؛ افرادی که با وجود داشتن شرایط لازم برای هدایت شدن، در پیمودن این مسیر کوتاهی کرده و خود را از سعادت دور کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۰۳ق: ۵/۵۰ و ۵۱).

بنابراین حداقل در مقام اثبات نمی‌توان صراحتاً گفت اعمال افراد منصفی که دین به آن‌ها نرسیده و در این امر کوتاهی نداشته‌اند از دامنه حدنصاب ارزش اخلاقی نیت بیرون است. با این توضیح، اگر گفته شود هر انسانی که کاری اخلاقی انجام می‌دهد حتی اگر خدا را نشناسد و یا بشناسد ولی عملش را برای رضای او انجام ندهد، عملاً در حال یک خداپرستی ناآگاهانه است (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۱۶-۱۱۹)، این نکته را پیش فرض دارد که فرد، در انجام وظیفه خود کوتاهی نکرده است و انگیزه عنادآمیزی نسبت به خداوند ندارد، اما در صورتی که در برابر خداوند یا هر موجود دیگری که برخلاف خواسته او حکم کند، دشمنی ورزد، عمل او خداپرستی نخواهد بود.

عبادت برای کسب پاداش یا مصون ماندن از عذاب اخروی

موضوع دیگری که موجب بحث‌هایی در میان برخی از صاحب‌نظران جهان اسلام در خصوص حدنصاب نیت شده این است که آیا انجام عمل عبادی برای مصون ماندن از عذاب یا رسیدن به ثواب اخروی از نظر دین و شارع مقدس به رسمیت شناخته می‌شود و یا سطح آغازین برای ورود به عرصه بندگی حقیقی خداوند، سطحی بالاتر از این دو نیت است و این نیت هیچ تفاوتی با نیت دنیوی ندارند؟ پاسخ این است که با توجه به تاییدات قرآنی و روایی در به رسمیت شناختن این دو سنخ از نیت، و عمل صورت گرفته با در نظر داشتن آن، چنین نیاتی، حد اقل نصاب لازم برای عمل مقبول را دارد. وجود آیات بسیاری که در آن‌ها خداوند، خود را خریدار عمل انسان معرفی می‌کند و از این طریق انسان را به عمل صالح فرا می‌خواند، در کنار آیاتی که به عقوبت‌هایی شبیه به عقوبت‌های دنیوی اشاره می‌کند و در مقام هشدار برای نهی از نافرمانی خداوند هستند، شاهد این ادعاست. هر چند اگر انسان در طریق بندگی و کسب معرفت پیش رود تا بدان جا می‌رسد که دیگر در نظر او دو نوع اول از عبادت، حق عبادت باری تعالی را ادا نمی‌کند و در می‌یابد باید خداوند را صرفاً به خاطر خود او پرستید، چرا که شایسته آن است، حتی اگر بهشت و جهنمی در کار نباشد (طباطبایی، ۱۴۰۳ق: ۱۵۷/۱۱-۱۶۰). پس نکته اصلی در این است که دین مبین اسلام در ارائه برنامه‌های عملی خود، تفاوت سطوح معرفتی و ایمانی مخاطبان را مدنظر قرار می‌دهد و در عین حال، به رهروان طریق بندگی گوشزد می‌کند برای رسیدن به مراتب اعلای کمال تلاش کنند. «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» (توبه: ۷۲).

عبادت برای مقاصد دنیوی

حال اگر مقصد مورد توجه، برخی از امور دنیوی باشد، مثلاً این که فرد نماز بخواند تا بالای

دنیوی از او دفع شود. آیا حدنصاب لازم را داراست یا حد نصاب را ندارد و عمل باطل است؟ علامه مجلسی بحث دقیقی را در این زمینه مطرح می‌کند:

این که گفته شود چنین عملی باطل است، مشکل به نظر می‌رسد چرا که عباداتی با چنین موضوعاتی در روایات وجود دارند مثل نماز حاجت، یا دعاهایی برای افزایش روزی وارد شده است. اگر گفته شود باید در این امور آن امر دنیوی قصد نشود تا عبادت انگیزه و نیتی دنیوی نیابد، چنین سخنی جمع بین ضدین و تکلیف به محال است، مثل این است که به کسی گفته شود به فلان بازار برو فلان کالا را خریداری کن اما قصدت خریدن آن کالا نباشد، هم چنین در بسیاری از احادیث مزایا و منافع دنیوی برای بعضی از عبادات بیان شده است، مثلاً نماز شب موجب وسعت رزق می‌شود و یا این که حج انسان را ثروتمند می‌کند، در این موارد اگر قصد این گونه امور دنیوی با قصد قربت منافات داشته باشد، تذکر این موارد در روایات دعوت به بدی و کار نادرست است، چون وقتی انسان به این امر توجه پیدا کرد بسیار سخت است که بخواهد فکر و قلبش را از آن منصرف کند، البته در این جا می‌توان به نوعی قصد قربت را درست کرد به این صورت که غرض از وسعت رزق و ثروتمند شدن، مصرف آن در امور خیر باشد یا غرض از طول عمر افزایش مدت بندگی خداوند باشد، اما این اهداف عالی برای مردم عادی میسر نیست، و مختص اولیاء و مقربین درگاه خداوند است؛ اگر هم از افراد معمولی کسی ادعای چنین نیتی را داشت باید دانست که این نیت تنها در ذهن و فکر او وارد شده و فاصله آن با نیت حقیقی بسیار زیاد است. پس معلوم می‌شود در عبادت بودن یک عمل همین مقدار که شخص آن عمل را به امر خدا، با رضا و خشنودی خداوند و توسل به او انجام دهد کافی است هر چند منظورش رسیدن به امور مباح و لذت‌های حلال باشد، البته این که شخصی در مراتب والای اخلاص بتواند به امور دنیوی بی توجه باشد امری است مطلوب که همگان به آن دسترسی ندارند (مجلسی، ۱۴۰۳:ق:۱۹۵/۶۷).

شاید بتوان گفت انگیزه‌های دیگر چنانچه با نیت قرب به خدا منافاتی نداشته و با آن قابل جمع باشند، مانع حد نصاب ارزش آن نیستند. و این امر درباره اموری که در روایات وارد شده جهتی دیگر نیز دارد و آن اینکه نیت آنها به جهت اعتماد به اولیای خدا و اطاعت آنها نیز هست که خود از جهات مقرب عمل است. البته چنانچه توجه به آنها در عرض توجه کامل به خدای متعال باشد به همان میزان از ارزش عمل می‌کاهد. اما روشن است که انجام عمل به ظاهر عبادی با نیتی که با تقرب قابل جمع نیست چنین حکمی ندارد، مثل اینکه به نیت ریا و اظهار شرک، نماز بخواند.

تفاوت قصور با تقصیر در تشخیص وظیفه

آن چه تا کنون بیان شد، حدنصاب نیت را در رفتارهایی مورد بررسی قرار داد که حداقل در ظاهر کارهای خوبی هستند اما مراتب مختلف نیت، ارزش اخلاقی آنها را متفاوت می‌کند، اما یک پرسش مهم در این جا شکل می‌گیرد که اگر نیت چنین تاثیری در ارزش اخلاقی دارد، آیا اگر فردی عملی را که در واقع گناه است با نیت الهی انجام دهد، ارزش اخلاقی مثبت دارد و موجب سعادت‌مندی او می‌شود؟ چرا که او حسن فاعلی را دارد، هر چند ممکن است حسن فعلی او دچار اشکال باشد. پاسخ این است که همان گونه که در ابتدای بحث حدنصاب نیت مطرح شد، نیت، ریشه در ایمان دارد و ایمان هم ریشه در معرفت، اگر معرفت انسان به شکلی نادرست یا ناقص شکل بگیرد و موجب شود او به چیزی که خودش گمان می‌کند کمال است ایمان آورد، انگیزه‌ها و نیات او هم متناسب با همان ایمان و معرفت نادرست شکل می‌گیرد که منجر به صدور عملی قبیح از سوی او خواهد شد هر چند خودش گمان کند با این عمل سعادت‌مند خواهد شد. مثلاً این که در اثر تبلیغات نادرست و عدم تحقیق کافی، فردی را که در واقع از بندگان مخلص خداوند است، دشمنی بیندارد که قتل او واجب است و با نیت خشنودی خداوند او را به قتل برساند. در این صورت نه تنها حسن

فعلی رعایت نشده، بلکه حسن فاعلی هم به درستی شکل نگرفته است. اما تفاوت این قبیل اعمال با عمل یک عالم دین که پس از تلاش‌های بسیار در یافتن ادله دینی، نهایتاً حکمی بر خلاف واقع صادر می‌کند و در مورد او گفته می‌شود عمل او نه تنها عقابی ندارد بلکه ثواب هم دارد، چیست؟ در تفاوت این دو مصداق می‌توان گفت، انسان موظف است وظیفه کسب معرفت را تا آن جایی که در توان اوست انجام دهد، در این صورت اگر واقعا در این امر کوتاهی نکرد و با نیتی الهی وظیفه خود را انجام داد، اشکالی متوجه او نیست، هر چند حتی اگر خود او یا دیگران، متوجه آن اشتباه نشوند و فقط خدای متعال از خطا بودن عمل او آگاه باشد. بر خلاف مورد قبل که فرد در انجام وظیفه خود در کسب معرفت کوتاهی کرده و نیات و اعمالی که از وی صادر شده است، بر پایه‌ای صحیح قرار نگرفته است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، بعد از تعریف نیت، به انگیزه‌ای که تأثیر آن در فعل به شکل آگاهانه صورت می‌گیرد، ارزش اخلاقی مورد بررسی قرار گرفت و بیان شد که کمال حقیقی‌ای که انسان با رفتارهای خود به آن می‌رسد، ارزش ذاتی اخلاقی دارد و امور موثر در رسیدن به این کمال حقیقی، ارزش‌گیری اخلاقی خواهند داشت. از نگاه اسلام، مصداق حقیقی کمال مطلق، خداوند متعال است و انسان به واسطه قرب به او که رابطه‌ای حقیقی و از سنخ علم حضوری است کامل تر می‌شود. پس به طور خلاصه قرب به خداوند ارزش ذاتی اخلاقی و صفات و رفتارهای اختیاری به میزان تأثیر خود در تحقق این قرب، ارزش‌گیری اخلاقی دارند. در ادامه بیان شد، نیت به عنوان یک عنصر محوری در تعیین ارزش اخلاقی ایفای نقش می‌کند. اخلاص به عنوان معیاری که بتوان از طریق آن نیت را ارزیابی کرد معرفی شد، و چرایی آن به این صورت تبیین شد که چون بحث بر سر سنجش میزان قرب آفرینی یک عمل اخلاقی است، و از طرفی در ادبیات دین، اخلاص به معنای میزان حضور خداوند در انگیزه

و نیت آدمی معرفی شده است، این ارتباط به روشنی قابل استنتاج است که هر قدر یک عمل خالصانه تر باشد، قرب آفرین تر و مرتبه آن به لحاظ ارزش اخلاقی بالاتر خواهد بود. این موضوع در جهت عکس هم صادق است. اصطلاحی که به نیت غیرخدایی اشاره می‌کند شرک است. هر قدر عمل مشرکانه تر باشد، دوری بیشتری نسبت به خداوند حاصل می‌کند و ارزش منفی تری خواهد داشت. از آن جا که در مقام عمل، انگیزه‌های مختلفی برای انسان شکل می‌گیرد و نهایتاً یک فعل از او صادر می‌شود، باید بررسی می‌شد که چه عناصری وجود دارد که باعث می‌شود یک انگیزه در تراحم با انگیزه‌های دیگر به فعلیت برسد. از این رو، بیان شد که نیت، مثل سایر گرایش‌ها شبیه کمیت‌های برداری است یعنی علاوه بر جهت، دارای قدرت و اندازه هم هست. در مورد جهت‌های مختلف نیت، و مقایسه آن‌ها بحث شد که علاوه بر رابطه طولی و این که از مثبت بی نهایت تا منفی بی نهایت را در بر می‌گیرد، برخی از نیت هم رابطه عرضی با یکدیگر دارند. اما اندازه قدرت را میزان توجه به آن تعیین می‌کند و در مقام تراحم بین انگیزه‌های مختلف این توجه است که باعث می‌شود یک انگیزه در مقابل سایر انگیزه‌ها قد علم کند، ترجیح داده شود و به فعلیت برسد. توجه در دو معنا بیان شد. یکی به معنای آگاهانه بودن علم و دیگری به معنای اهمیت متعلق نیت برای فرد است. گفته شد که معنای دوم تاثیر بیشتری دارد، زیرا عامل مستقیم مؤثر در ترجیح و انتخاب یک عمل، میزان اهمیتی است که برای آن قائل می‌شویم و شدت آگاهی تنها یکی از زمینه‌هایی است که ممکن است موجب تقویت اهمیت دادن به موضوع و ترجیح آن شود. در نهایت، وقتی همه این برایندها بین انگیزه‌های مختلف محقق شود، یک نیت با جهت و قدرت مشخص ظهور می‌کند. این جاست که حدنصاب نیت سنجیده می‌شود و بررسی می‌شود که میزان اخلاص موجود در آن، به حد لازم برای محقق کردن سعادت حداقلی فرد رسیده است یا نه؟ در این مرحله بیان شد که چون نیت نشأت گرفته از معرفت

و ایمان شکل گرفته بر پایه آن معرفت است، حدنصاب ارزش اخلاقی در نیت با حد نصاب ارزش اخلاقی ایمان متناظر خواهد بود. و چون در اسلام حد نصاب ایمان، ایمان به خداوند متعال و فرستادگان الهی و روز جزاست، حدنصاب نیت هم در نیت برخاسته از چنین ایمانی ترسیم می‌شود. یعنی انسان خدا را بشناسد و به او ایمان آورد و بنای کلی داشته باشد که به لوازم ایمان خود ملتزم شود. در این صورت انگیزه ای آگاهانه در وجود وی شکل می‌گیرد که از طریق آن خواهان رسیدن به سعادت ابدی است که خدای متعال برای او ترسیم کرده است. در ادامه گفته شد، افرادی که ایمان به خدا ندارند اما کارهای انسان دوستانه ای انجام می‌دهند، هرچند حدنصاب ارزش اخلاقی را نداشته باشند اما از نگاه دین اسلام عمل آن‌ها موجب زمینه سازی برای کمال آن‌ها و کاستن مراتب عذاب آن‌ها می‌شود و چه بسا موجب ورود آن‌ها به وادی ایمان به خدا شود. البته این در صورتی است که در قبال حقیقت تعصب نداشته باشند و در انجام وظایف خود کوتاهی نکرده باشند. همچنین بیان شد که در دین اسلام، خود نیاتی که دارای حد نصاب هستند دارای مراتب متفاوتی هستند و خداوند متعال با توجه به سطوح مختلف افراد در جامعه ایمانی، نیت مردم را در مسیر قرب الهی هدایت می‌کند. نهایتاً بیان شد که با انگیزه الهی نمی‌توان مرتکب گناه شد و مذموم بودن چنین امری در صورتی است که فرد در وظیفه خود برای کسب معرفت از راه‌های مختلف آن کوتاهی کرده باشد. بر خلاف کسی که همه تلاش خود را برای کسب معرفت نسبت به حقیقت به کار گرفته ولی باز هم به خطا رفته است. می‌توان گفت که عمل چنین فردی حدنصاب ارزش اخلاقی را داراست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد، معجم مقائیس اللغة، محقق/ مصحح: عبد السلام محمد هارون، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چ اول، قم، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، محقق: جمال الدین میر دامادی، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۴. خمینی، روح الله، آداب الصلاة (فارسی)، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران، ۱۳۸۷.
۵. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، چ دوم، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، محقق/ مصحح: صفوان عدنان داودی، دار العلم - الدار الشامیة لبنان - سوریه، ۱۴۱۲هـ.ق.
۷. شیخ بهایی، محمد بن حسین، الأربعون حدیثا، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ سوم، قم، ۱۴۳۱ق.
۸. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ پنجم، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۹. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، امالی، دارالثقافه، چ اول، قم، ۱۴۱۴ق.
۱۰. غزالی، محد بن محمد، إحياء علوم الدین، تحقیق حافظ عراقی، ج ۱۴، دار الکتب العربی، بی جا، بی تا.
۱۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، نشر هجرت، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۲. فیومی، احمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، موسسه دار الهجرة، چ دوم، قم، ۱۴۱۴ق.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ق.
۱۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، محقق: جمعی از محققان، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.

۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، *اخلاق در قرآن*، جلد ۱ و ۲، چ پنجم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، قم، ۱۳۹۱ الف.
۱۶. _____، *به سوی او (مشکات)*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، قم، ۱۳۹۰.
۱۷. _____، *به سوی خود سازی*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، قم، ۱۳۸۴ الف.
۱۸. _____، *جنگ و جهاد در قرآن*، محمد مهدی نادری، محمدحسین اسکندری، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ دوم، قم، ۱۳۸۳.
۱۹. _____، *دروس فلسفه اخلاق*، چاپ ششم، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۳.
۲۰. _____، *رساترین داندخواهی و روشنگری*، عباس گرای، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ اول، قم، ۱۳۹۱ ب.
۲۱. _____، *فلسفه اخلاق*، احمدحسین شریفی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ دوم، قم، ۱۳۸۲.
۲۲. _____، *کاوش ها و چالش ها*، محمد مهدی نادری، سید ابراهیم حسینی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ سوم، قم، ۱۳۹۴.
۲۳. _____، *کلمه حول فلسفه الاخلاق*، موسسه در راه حق، چ اول، قم، بی تا.
۲۴. _____، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، قم، ۱۳۸۴ ب.
۲۵. مصباح، مجتبی، *نقش نیت در ارزش اخلاقی*، *اخلاق و حیانی*، ۱۳۹۱، سال اول، شماره دوم، صص ۸۱-۱۰۴.
۲۶. _____، *فلسفه اخلاق (سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۴)*، چ اول، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، قم، ۱۳۹۶.
۲۷. مطهری، مرتضی، *فلسفه اخلاق*، صدر، چ ۴۳، تهران، ۱۳۹۲.
۲۸. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، چ بیست و ششم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۸.
۲۹. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، *الفوائد و الفوائد*، محقق / مصحح: سید عبد الهادی حکیم کتابفروشی مفید چ اول، قم، بی تا.

بررسی تجارب زیسته مشاوران از ادراک اخلاقی و چالش‌های آن در حرفه مشاوره

نقیسه حسینی بیوکی* | کیومرث فرحبخش** | حسین سلیمی بجنستانی*** | معصومه اسمعیلی****

چکیده

در فرایند مشاوره، مشاوران ناچار به درک اخلاقی موضوعات مختلفی هستند که در این مسیر چالش‌های زیادی وجود داشته و مواردی تاثیرگذارند به همین دلیل این پژوهش تجارب مشاوران از ادراک اخلاقی و چالش‌های آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. روش‌شناسی این پژوهش کیفی و با رویکرد پدیدارشناسی بود. جامعه موردپژوهش را مشاورانی که در حداقل پنج سال سابقه داشتند، تشکیل دادند. از بین آنها به روش نمونه‌گیری هدفمند نمونه بیست نفری انتخاب شدند، فرآیند نمونه‌گیری تا رسیدن به اشباع طول کشید. روش جمع‌آوری داده، مصاحبه نیمه ساختاری یافته بود. تحلیل داده‌های گردآوری شده به روش کلایزی انجام شد. بعد از تحلیل داده‌ها سی و شش مضمون فرعی، پنج مضمون اصلی شامل (ویژگی‌های شخصیتی، رشد اخلاقی - حرفه‌ای، نظام ارزشی و اعتقادی، حساسیت به مسائل فرهنگی، آگاهی از کاستی‌های نظامنامه) به دست آمد. نتایج یافته‌های پژوهش علاوه بر ایجاد بینش و آگاهی نسبت به چالش‌های مشاوران در ادراک اخلاقی، می‌تواند جهت برنامه‌ریزی برای رفع مشکلات و مسائل این گروه و مراجعین و سازمان ذی نفع مورد استفاده قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها

ادراک اخلاقی، مشاوران، مشاوره، چالش.

* دانشجوی دکتری تخصصی، گروه مشاوره، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (nhb1991@yahoo.com)

** دانشیار، گروه مشاوره، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). (Kiiumars@yahoo.com)

*** دانشیار، گروه مشاوره، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (H.salimi.b@gmail.com)

**** استاد تمام، گروه مشاوره، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (masesmaeily@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۷)

□ نقیسه حسینی بیوکی، کیومرث فرحبخش، حسین سلیمی بجنستانی دانشیار، معصومه اسمعیلی (۱۴۰۳). بررسی تجارب زیسته مشاوران از ادراک اخلاقی و چالش‌های آن در حرفه مشاوره. *فصلنامه اخلاقی و حیاتی*. ۲ (۳۱)، ۱۶۳-۱۹۵. doi: 10.22034/ethics.2024.464138.1986

مقدمه

از آنجایی که قرن حاضر، قرن استرس و فشار روانی است، بنابراین خدمات مشاوره‌ای یکی از ضرورت‌های زندگی امروزی است. بنابراین مشاوران و روانشناسان نقش مهم و ضروری در سلامت روان افراد جامعه ایفا می‌کنند و مشاوره و روان‌درمانی از جمله حرفه‌های مبتنی بر اخلاق هستند. درمانگران در حیطه مسایل روانشناختی این تکلیف را دارند که با توجه به نظامنامه اخلاقی خود به عمل بپردازند (وصال، ۱۳۹۸، ص. ۲). زمانی که یک عضو حرفه یاورانه‌ای به اصول اخلاقی حرفه خود پایبند نباشد و آن را رعایت نکند بر اعضای آن حرفه تاثیر منفی می‌گذارد. لذا آگاهی متخصصان مشاوره به عنوان یکی از حرفه‌های اساسی یاورانه از مسایل اخلاقی حرفه خود و آگاهانیدن درمانجویانشان از آن‌ها ضروری می‌نماید و سبب می‌شود که مراجعان در جلسات درمان از عمیق‌ترین احساسات و مسایل محرمانه زندگی خود سخن به میان بیاورند (کوری، ۱۳۸۷).

بر اساس تعریف رملی^۱ و هرلیهی^۲ (۲۰۰۵)، لغت اخلاق بیان‌کننده باورهای یک گروه حرفه‌ای در مورد این است که چه چیزی درست و مرتبط با استانداردهای همان حرفه است. نظام‌نامه‌های اخلاقی جهت انسجام این روند و حمایت از متخصصان به وجود آمده‌اند. این قوانین به عنوان راهنما و راهگشای چالش‌های اخلاقی و حرفه‌ای هستند که ممکن است مشاوران و درمانگران در صورت برخورد با دوره‌های اخلاقی، برای دریافت راهنمایی به این نظام‌نامه‌ها مراجعه کنند (مالی^۳ و دکلی^۴؛ ۲۰۱۳). اگر نظام‌نامه اخلاقی برای حل مسئله‌ای به اندازه کافی جامع و یا مانع نباشد، باید برای حل آن به سراغ اصول

-
1. Remley
 2. Herlihy
 3. Malley
 4. Deklewa

اخلاقی رفت. این اصول برای تصمیم‌گیری درباره موضوعات اخلاقی که همراه با یک دوراهی اخلاقی خاص هستند، به کار می‌رود. نظام‌نامه‌های اخلاقی همیشه راه‌حل چنین دوراهی‌هایی را ارائه نمی‌دهند و یا نمی‌توانند ارائه دهند (کیچنر^۱، ۱۹۸۴).

سازمان‌های حرفه‌ای ناظر بر عمل روانشناسان نیز، همسو با این هدف، کدهای اخلاقی را طراحی و اجرا می‌کنند؛ برای این منظور هر کشوری قوانین و معیارهایی خاص دارد و روانشناسان در حوزه‌ی کاری خود، موظف به پیروی از آن‌ها هستند (سپوند و همکاران، ۱۳۹۹، ص. ۲۰). تحقیقات نشان می‌دهد که اخلاقی بودن یا نبودن رفتارها و عملکرد، می‌تواند موجب بروز پدیده‌های مثبت یا منفی در سطح سازمان گردد. رفتارهای متفاوت اخلاقی افراد در یک طیف خطی، که یک سر آن سلامت و سر دیگر فساد است قابل تحلیل است. مشاوره شغل بسیار حساسی است و این حرفه نیازمند افرادی است که علاوه بر دانش کافی بتواند اصول اخلاقی را به خوبی رعایت کنند (لی^۲ و راجرز^۳، ۲۰۰۹). اخلاق حرفه‌ای در مشاوره خصوصاً در کار با مشکلات اخلاقی به‌طور پیوسته‌ای نمود می‌کند (وارن^۴ و آهلس^۵، نونز^۶، ویترفورد^۷ و زاکاریا^۸، ۲۰۱۴). چالش‌های اخلاقی بخش اجتناب‌ناپذیر حرفه روانشناسی محسوب می‌شود و روان‌شناسان در حوزه‌های مختلف هر یک به نحوی با آن‌ها مواجه‌اند (دوران، مجدیان و میرزایی، ۱۳۹۱، ص. ۳۰). امروزه، بسیاری از کشورهای صنعتی به این بلوغ رسیده‌اند که بی‌اعتنایی به مسائل اخلاقی و فرار از مسئولیت‌ها و تعهدهای اجتماعی، به از بین رفتن سازمان می‌انجامد.

-
1. Kitchener
 2. Lee
 3. Rodgers
 4. Warren
 5. Ahls
 6. Nunez
 7. Weatherford
 8. Zakaria

سازمان‌های موفق برای تدوین استراتژی اخلاقی احساس نیاز کرده و به این باور رسیده‌اند که باید در سازمان، فرهنگی مبتنی بر اخلاق رسوخ کند (بنی هاشمی و علیزاده، ۱۳۹۶، ص. ۱۰۴).

بیان مسئله

در اوایل دهه ۱۹۸۰، لوزیتو^۱ اصول اخلاقی را پایه حیاتی تمام اعمال یک مشاور و روانشناس می‌دانستند. محققانی از جمله برادلی^۲ و همکاران (۲۰۰۱) و چا^۳ و همکاران (۲۰۰۴) بیان کرده‌اند که در علم مشاوره، مشاوران و روان‌درمانگران روزانه و گاهی چندین بار در روز با مسائلی مواجه می‌شوند که مرتبط با این اصول اخلاقی و حرفه‌ای است. یک مشاور باید پایبند به اصول اخلاقی باشد تا بتواند با اتخاذ تصمیمات اخلاقی، برای مراجعانش سودمند باشد. متخصص اخلاقی بودن نه تنها یک درک از قوانین اخلاقی را در زمینه حرفه‌ای نیازمند است بلکه تفسیر آگاهانه آن‌ها را برای موقعیت‌های حرفه‌ای که با آن مواجه‌اند را ملزم می‌کند. بررسی و درک ضوابط اخلاقی حرفه، موقعیت و فرصت خوبی برای شروع است، اما آن مقصد و هدف نیست و با درک ملاک‌های اخلاقی، متخصص قدم در راهی می‌گذارد که هرچه پیش می‌رود با سؤالات، ابهامات و مسائل اخلاقی تازه‌ای مواجه می‌شود که بررسی و پاسخ دادن به آنها او را به استانداردهای فراتر سوق می‌دهد. ادراک یک فرآیند ذاتی انسانی است؛ تفسیر و سازماندهی فرآیندی از اطلاعات ورودی با هدف فهمیدن عکس‌العمل موردنظر متناسب با آنهاست. ادراک نوعی فرآیند است و در این فرآیند افراد عقاید شخصی خود را که فراهم آورنده اطلاعات معنادار در ارتباط با محیط آنهاست، سازماندهی و تفسیر می‌کنند (جورج^۴، ۲۰۰۹). بر این اساس، مردم آنچه را که هر روزه در همه جا می‌بینند درک می‌کنند

-
1. Losito
 2. Bradley
 3. Chae
 4. George

(عاطفی و برزگری، ۱۳۹۶، ۱۱۸). یک ارتباط قابل توجه بین ادراک از مشکل اخلاقی و مقاصد اخلاقی وجود دارد؛ به گونه‌ای که ادراک شخص از یک مشکل اخلاقی، تعیین کننده اقدام یا عملی است که آن فرد انجام می‌دهد. ادراک اخلاقی نیز توانایی فرد برای شناسایی اقدامات اخلاقی و غیر اخلاقی و نتیجه اخلاقی آنچه در شخصیت و رفتار خوب و درست است، می‌باشد (جونز^۱، ۱۹۹۱). به گفته باگداسارو^۲ و همکاران (۲۰۱۶) ادراک اخلاقی نیز عامل محرک تمام تصمیم‌گیری‌های اخلاقی و به معنای تشخیص فرد از یک مفهوم اخلاقی است. در واقع ادراک اخلاقی، نقطه‌ای از زمان تعریف می‌شود که فرد در می‌یابد که با شرایطی مواجه است که در آن باید طبق موازین اخلاقی اقدامی را انجام دهد یا ندهد که بر اثر آن منافع یا انتظارات خود و دیگران تحت تاثیر قرار خواهد گرفت (هنیک^۳، ۲۰۰۸). توانایی ادراک اخلاقی و عوامل موثر بر آن طیف وسیعی از متغیرها را دربرمی‌گیرد که سبب می‌شود آستانه وقوع آن در افراد مختلف، متفاوت باشد. به عنوان مثال، میزان شدت و نقش انکارناپذیری بر عملکرد وی در موقعیت‌های مختلف ایفا می‌کند (گل محمدیان و همکاران، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۴).

مشاوران هر روز با مشکلات و چالش‌های اخلاقی مواجه می‌شوند که برای روبروشدن با آن به درک اخلاقی نیاز دارند. ادراک اخلاقی به فرایندی که از تشخیص یک مشکل اخلاقی شروع و از طریق منطق اخلاقی و کمک از منابع مختلف به تصمیم واقعی ختم می‌شود، گفته می‌شود. مشاوران باید توانایی انجام رفتار اخلاقی مبتنی بر درک اخلاقی را داشته باشند. مشاوران روزانه مجبور به تصمیم‌گیری‌هایی براساس اصول اخلاقی بوده و در چنین موقعیت‌هایی نیازمند درک اخلاقی درست از آن موقعیت هستند. هرچند مشاوران به دلیل دامنه کاری وسیع خود به کرات با چالش‌های اخلاقی روبرو می‌شوند، با وجود

-
1. Jones
 2. Bagdasarov
 3. Henik

داشتن تخصص‌های مختلف در مواجهه با چالش‌های اخلاقی ناتوان هستند. رفتارهای اخلاقی در واقع شیوه معینی از زیستن است. اگرچه کدهای اخلاقی چارچوبی را برای تفکر انتقادی و آشنایی با اصول اخلاقی فراهم می‌کند، اجرای آنها در اعمال روزانه مشاوران محدود است چراکه برخی از چالش‌ها موقعیتی و اغلب متأثر از عوامل متعددی می‌باشد. کدهای اخلاقی منبع کافی‌ای برای رفتار اخلاقی نمی‌باشد چون در مواقع مختلف موضوعاتی پیش می‌آید که فراتر از اصول است و مشاور باید توانمندی لازم را داشته باشد تا در صورت روبرو شدن با مسائلی بتواند از کدهای اخلاقی استفاده کند و در صورتی که نظام‌نامه اخلاق حرفه‌ای به آن موضوع نپرداختند فرد توانایی ادراک اخلاقی آن موضوع و به تبع آن تصمیم و رفتار اخلاقی را داشته باشد، بنابراین درک مسائل اخلاقی و چالش‌هایی که در مسیر این ادراک صورت می‌گیرد برای حرفه مشاوره و روان‌درمانی حائز اهمیت است و از آنجا که درک ساختار اصلی پدیده‌های تجربه شده انسانی از طریق تجزیه و تحلیل توصیفات شرکت کنندگان و معنابخشی و مفهوم‌سازی در ارتباط با تجربیات زیستی مورد نظر است، از این رو در این پژوهش به بررسی تجارب زیسته مشاوران از ادراک اخلاقی و چالش‌های آن در حرفه مشاوره پرداخته می‌شود.

روش

بعضی از سؤالات در پژوهش تنها به وسیله روش کیفی پاسخ داده می‌شوند مانند این که تجربه زیسته افراد از یک پدیده چگونه است. روش پژوهش حاضر کیفی و با رویکرد پدیدار شناسی بود. این رویکرد با توجه به اصول هستی‌شناختی خود تا حد امکان بر تجربه‌های دست اول یا تجربه زیسته متمرکز شده و از پرداختن به موضوعات ثانویه خودداری می‌نماید (محمدپور، ۱۳۹۲). جامعه مورد پژوهش را مشاورانی که حداقل مدرک کارشناسی ارشد را دارند و ۵ سال سابقه مشاوره داشته و از اصول اخلاق حرفه‌ای آگاهی

داشته، تشکیل می‌دهد. از بین آنها به روش نمونه‌گیری هدفمند نمونه ۲۰ نفری انتخاب شدند، فرآیند نمونه‌گیری تا رسیدن به اشباع نظری طول کشید. اشباع نظری، نقطه‌ای در تحقیقات کیفی است که نشان‌دهنده کفایت داده‌های گردآوری شده است و در واقع گواه و مدرک جدیدی از داده‌ها حاصل نمی‌شود به طوری که نمونه‌ها از آن پس مشابه به نظر می‌رسند (ذکایی، ۱۳۸۱).

بر این اساس در پژوهش حاضر، مصاحبه نیمه ساختاریافته به شیوه گفتگوی دو طرفه حضوری در یک مکان عمومی و همچنین مصاحبه آنلاین برای به دست آوردن داده‌های پژوهش انجام گرفته است. مدت مصاحبه با هر نفر از ۴۰ تا ۹۰ دقیقه متغیر بود. ابتدا چند سوال اصلی و محوری مطرح و سپس برای پی بردن به تجربه عمیق‌تر شرکت‌کنندگان، سوالات بیشتری پرسیده شد. بدیهی است ترتیب سوالات برای شرکت‌کنندگان متفاوت بود و به فرایند مصاحبه و پاسخ‌های هر فرد بستگی داشت. به عبارتی برای فهم عمیق‌تر تجارب آزمودنی‌ها و بر اساس روش سقراطی، پاسخ‌ها مبنای سوالاتی دیگر قرار می‌گرفت. در ادامه به منظور دستیابی به تجارب زیسته مشاوران از ادراک اخلاقی و چالش‌های آن سوالاتی نظیر “ادراک اخلاقی برای شما چه معنایی دارد؟” و “به عنوان مشاور چه چالش‌هایی در درک مسائل اخلاقی داشتید؟” پرسیده شد. در صورت بیان ناقص یا جواب کوتاه، پژوهشگر با استفاده از سوالات بیشتری سعی نمود بیان شرکت‌کنندگان در مورد سوال واضح و کامل گردد. تحلیل داده‌های گردآوری شده به روش کالیزی انجام شد. پدیدارگرایی کالیزی شامل مجموعه‌ای از فعالیت‌ها از جمله مشخص کردن جملات، استخراج مفاهیم، دسته‌بندی مفاهیم بر اساس تشابهات، پیوند نتایج برای توصیف جامع از پدیده تحت مطالعه، اعتباربخشی یا ارجاع به هر نمونه و پرسیدن درباره یافته‌هاست. لازم به ذکر است که در معتبرسازی نهایی از ملاک‌های قابل قبول بودن و قابلیت اطمینان استفاده شد. برای بررسی

اعتبار، اطلاعات هر مصاحبه پس از تجزیه و تحلیل در اختیار شرکت‌کنندگان قرار گرفت و براساس نظرات آنها اصلاحات لازم انجام پذیرفت. برای قابلیت اطمینان، یافته‌ها شامل مقوله‌های اصلی و مقوله‌های فرعی پژوهش، از طریق نظرات اعضای هیئت علمی گروه مشاوره دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه علامه طباطبائی مورد بررسی، مشورت و اصلاح قرار گرفت. ویژگی‌های جمعیت‌شناختی نمونه پژوهش در جدول ۱ آمده است.

شماره شرکت‌کننده	سن	جنسیت	مقطع	رشته	شغل	سابقه کاری
۱	۳۹	خانم	دکتری	مشاوره	مشاوره خانواده	۵
۲	۳۳	خانم	کارشناسی ارشد	روانشناسی	درمانگر نوجوان	۸
۳	۳۵	آقا	دکتری	روانشناسی	روانشناس بالینی	۷
۴	۵۲	آقا	دکتری	مشاوره	مشاوره خانواده	۳۰
۵	۴۰	خانم	دکتری	روانشناسی	مددکار و روانشناس	۱۲
۶	۳۸	خانم	دکتری	روانشناسی	روان‌درمانگر فردی	۱۰
۷	۳۲	خانم	دکتری	مشاوره	زوج‌درمانگر	۵
۸	۴۴	خانم	دکتری	مشاوره	مشاور کودک	۱۵
۹	۳۳	آقا	دکتری	مشاوره	مشاور مدرسه	۹
۱۰	۴۵	خانم	دکتری	روانشناسی	درمانگر فردی	۸
۱۱	۵۵	آقا	دکتری	مشاوره	مشاور فردی	۳۰
۱۲	۳۹	خانم	دکتری	روانشناسی	مشاور خانواده	۱۵
۱۳	۴۲	خانم	دکتری	روانشناسی	درمانگر کودک	۱۲
۱۴	۳۷	خانم	دکتری	روانشناسی	مشاور خانواده	۱۳
۱۵	۴۰	خانم	دکتری	روانشناسی	درمانگر کودک	۸
۱۶	۳۸	خانم	دکتری	مشاوره	خانواده‌درمانگر	۱۰

شماره شرکت‌کننده	سن	جنسیت	مقطع	رشته	شغل	سابقه کاری
۱۷	۳۰	خانم	دکتری	روانشناسی	درمانگر کودک	۶
۱۸	۴۳	خانم	دکتری	روانشناسی	درمانگر نوجوان	۱۱
۱۹	۳۸	خانم	کارشناسی ارشد	مشاوره	مشاور نوجوان	۷
۲۰	۳۲	آقا	کارشناسی ارشد	مشاوره	زوج درمانگر	۸

یافته‌ها

از آنجایی که ملاک انتخاب پژوهشگر برای انتخاب نمونه، سن و جنس این افراد نبود، مصاحبه‌شوندگان به صورت ناهمگون در بازه سنی ۳۲ تا ۵۵ سال و ۵ نفر مرد و ۱۵ نفر خانم انتخاب شدند. از نظر میزان تحصیلات، ۳ نفر از این افراد دارای مدرک کارشناسی ارشد و ۱۷ نفر دارای مدرک دکتری بودند که در رشته‌های مشاوره و روانشناسی با گرایش‌های متفاوتی تحصیل کرده بودند. با توجه به اینکه ملاک ورود این افراد حداقل سابقه کاری ۵ سال بود، مصاحبه‌شوندگان در بازه ۵ تا ۳۰ سال در حیطه‌های مختلف فعالیت می‌کردند.

مضامین مستخرج از مصاحبه‌ها در پاسخ به سوال پژوهشی در جدول ۲ گزارش شده است.

مقوله اصلی	مقوله فرعی	فراوانی
ویژگی‌های شخصیتی	خیرخواهی	۱
	خودمحور نبودن	۲
	هوش اخلاقی	۲
	روحیه سهم‌گذارانه	۱
	سویر ایگو قوی	۳
	داشتن چارچوب شخصی	۵
	علاقه اجتماعی	۲
	داشتن خط قرمز	۳
	سبک شخصیتی	۹
	پایبندی اخلاقی در تمام شئون زندگی	۲

مقوله اصلی	مقوله فرعی	فراوانی
رشد اخلاقی - حرفه ای	دوری از منفعت گرای شخصی	۵
	اولویت دادن نیازهای مراجع بر نیازهای خود	۲
	سطوح بالای رشد اخلاقی	۲
	صلاحیت حرفه ای	۵
	سلامت اخلاقی	۳
نظام ارزشی و اعتقادی	توجه به مبانی دینی	۳
	توجه به الگوهای اخلاقی در فرهنگ ایرانی	۲
	نظام باورها	۴
	غایت اندیشی	۳
	نظام ارزشی	۳
	مصلحت اندیشی	۳
	اهمیت به رعایت قوانین	۴
حساسیت به مسائل فرهنگی	توجه به تناسب رویکرد با فرهنگ مراجع	۵
	توجه به تناسب فنون درمان با فرهنگ	۲
	آگاهی از چالش اخلاقی مختص به فرهنگ	۲
	آگاهی از رویکردهای بومی	۲
	توجه به فاصله طبقاتی	۱
	توجه به عرف خرده فرهنگ	۸
	توجه به تنوع فرهنگی در شهرهای مختلف	۲
آگاهی از کاستی های نظامنامه	کلی گویی در نظامنامه	۹
	عدم وضوح مفاد نظامنامه	۷
	کاربردی نبودن مباحث نظامنامه	۶
	نپرداختن به موضوعات مبتلا به درمانگران	۵
	عدم بومی سازی نظامنامه	۳
	کمبود قوانین مربوط به مشاوره در فضای مجازی	۳
	عدم لحاظ شدن مسائل اعتقادی در نظامنامه	۱

همانگونه که در جدول بالا مشاهده می شود، از تحلیل مصاحبه های شرکت کننده ها ۵ مضمون اصلی و ۳۶ مضمون فرعی به دست آمد. در ذیل هر مضمون اصلی، مضامین فرعی فهرست شده است:

الف - ویژگی‌های شخصیتی

اولین مقوله اصلی با عنوان ویژگی شخصیتی شامل ده مقوله فرعی می‌باشد که عبارتند از: (۱) **خیرخواهی**؛ این ویژگی یکی از مواردی است که در درک مسائل اخلاقی کمک‌کننده بود. شرکت‌کننده کد ۱۱ بیان کرد «مفهومی تحت عنوان خیرخواهی در نظامنامه‌ها ندیدم و ما در فرهنگمون موضوعی مثل خیرخواهی داریم که به عنوان یک ویژگی در مشاور درک اخلاقیات مهم هست».

(۲) **خودمحور نبودن**؛ ویژگی دیگری که باعث می‌شود مشاور افراد دیگر بالاحص منافع مراجع خود را مورد توجه قرار دهد خودمحور نبودن است که شرکت‌کننده‌های کد ۵ و ۲۰ به ترتیب به این مورد اشاره کردند. «مهم که فقط به فکر خودمون و شرایط شغلیمون نباشیم» «برای من مهم فقط شرایط خودمو و منافعم رو ببینم و به افراد دیگه هم اهمیت بدم».

(۳) **هوش اخلاقی**؛ از مواردی دیگری که شرکت‌کننده‌های کد ۱۵ و ۲۰ به آن اشاره کردند «هوش افراد در این ادراک تاثیرگذار» «توی روانشناسی در مورد بهره هوشی و هوش هیجانی خیلی صحبت شده ولی یکی دیگه از انواع هوش که در مانگر نیاز داشته باشه هوش اخلاقی» که در درک مسائل اخلاقی اثرگذار هست، هوش اخلاقی است.

(۴) **روحیه سهم‌گذارانه**؛ از موارد دیگه‌ای که شرکت‌کننده کد ۱۸ تجربه کرده بود اهمیت به سهم‌گذار بودن بود که تجربه خود را اینگونه مطرح کرد «اینکه مثلا جریان ساز باشم تو بحث والدگری که بعد از قضیه ابان پارسال بیشتر دغدغه مو دنبال کردم و نوجوان‌هایی که موضوعات جدیدی باید ببینم و با اینکه بهم فشار میاد برام مهم و می‌دونم تنها نمی‌تونم خیلی کارا رو بکنم و سعی می‌کنم دوستانم همراه خودم کنم و گروهی اقداماتی بکنیم و هر جایی کارگاه می‌ذارم».

(۵) **سوپر ایگو قوی**؛ داشتن فرمان قوی در ساختار شخصیتی به نظر شرکت‌کننده کد ۵

و ۶ در فهم چالش‌های اخلاقی اهمیت دارد و اینگونه بیان کردند «سوپرایگوی قوی یکی از عوامل مهم در داشتن استنباط از مسائل اخلاقی مثلا در افراد ضداجتماعی یکی از دلایلی که به رعایت اخلاقیات اهمیت نمیدن سوپرایگو ضعیف» «سوپرایگویی که در درمانگر شکل گرفته باشد تا بتونه درکی از اخلاقیات براش وجود داشته باشد مسلما باید قوی باشه».

۶) **داشتن چارچوب شخصی**؛ این ساختار به درمانگر در درک مسائل اخلاقی تاثیرگذار هست که شرکت‌کننده کد ۱ و ۱۴ اینگونه بیان کردند «مراجعی که پیش من میاد و ببینم مسئله‌اش در حیطه تخصصی من نیست پول اون جلسه رو از درصد خودم بهش پس می‌دم و خودمو ملزم می‌دونم پول اون جلسه رو نگیرم و یکسری چارچوب شخصی دارم» «یک معیار درونی و چارچوب درونی و شخصی دارم که توی درک و حل مسائل اخلاقی اونها خیلی تعیین‌کننده هستند».

۷) **علاقه اجتماعی**؛ ویژگی دیگری که به نظر شرکت‌کننده کد ۱۳ در درک مسائل اخلاقی مهم هست **علاقه اجتماعی** می‌باشد و گفت «مورد دیگه به نظرم کارکترای شخصیتی درمانگر و فاکتورهای شخصیتی باعث میشه ادراک اخلاقی بالاتری داشته باشه و توی زندگی جاری و روزمره فرد وجود داره مثلا **علاقه اجتماعی**».

۸) **داشتن خط قرمز**؛ زمانی که فرد حد و حدودی در زندگی داشته در درک و حل چالش‌های اخلاقی این خطوط قرمز را در نظر می‌گیرد و سه شرکت‌کننده و کد ۱۳ و ۱۸ به این موضوع اشاره کردند «مورد دیگه ای که من خیلی باهاش درگیرم **خط قرمز** هست و اینکه **خط قرمز** رو درمانگرا بدونن و خودشون **خط قرمز**ایی داشته باشن و رعایت کنن تا بیشتر مراقب باشن» «اینکه من درمانگر یه **خط قرمز**ی رو رعایت کنم باید اونا رو بدونم و خودمم توی زندگیم این **خط قرمز** رو داشته باشم و خود این یکی از پیش‌زمینه‌های اهمیت به مسائل اخلاقی چون وقتی من یه **خط قرمز**ی مشخص می‌کنم یعنی اخلاقیات برام مهم».

۹) **سبک شخصیتی**؛ این مورد با توجه به اهمیتی که دارد در مصاحبه نه نفر از شرکت‌کننده مطرح شد و کد ۱۵ و ۱۷ بیان کردند «چون این کار و حرفه بخش مهمی از زندگی من و مسائلی هم که اونجا پیش میاد جزئی از تصمیمات و افکار و باورها و رفتارهایی که در طول زندگی انجام دادم برداشت‌ها ممکن متفاوت باشه و شخصیت افراد توی این ادراک دخیل» «شخصیت خودم که یکم وسواس دارم که چی درست و غلط و حتی توی درمان خیلی حواسم جمع بعد جلسات درمان اکثر مواقع جلسمو مرور می‌کنم تا اشتباهی نکرده باشم».

۱۰) **پایبندی اخلاقی در تمام شئون زندگی**؛ با توجه به اینکه مشاور نقش‌های دیگری در زندگی داراست و نقش حرفه‌ای وی از حیطه‌های دیگر زندگی جدا نیست، اگر مشاور در شئون دیگر اخلاق رو درک و رعایت کند در حیطه شغلی وی نیز اثرگذار است و کد ۲ و ۱۹ در این باره اینگونه گفتند «من معمولاً چون حتی جدای از کارم خیلی مراقب حد و حدود روابطم هستم برام اینطور نبوده که بخوام تو کارم مراقب باشم انگار به فرایند خودکاری و انگار اصول زندگی تو کارم اومده» «خط مشی زندگی من می‌گه تکلیف من چیه و این اخلاقیات توی تمام ابعاد زندگی منه».

ب- رشد اخلاقی - حرفه‌ای

مقوله اصلی رشد اخلاقی - حرفه‌ای می‌باشد که پنج مقوله زیر را شامل می‌شود:

۱) **دوری از منفعت گرای شخصی**؛ یکی از مواردی که نشان‌دهنده درک بالا مشاوران از چالش‌های اخلاقی دیدن منافع دیگران است که ۵ شرکت‌کننده به آن اشاره کردند از جمله کد ۷ و ۱۱ که گفتند «درمانگر ممکن این تبعیض رو در انتخاب مراجع‌هایی که وضعیت مالی بالاتری دارن داشته باشه مراجعین را بیشتر از اون تعدادی که نیاز هست می‌کشوند باید از لحاظ اخلاقی بیشتر بهش پرداخته بشه» «درمانگر کلاً با مراجع‌هایی که وضعیت مالی خوبی

داشتن و سرشناس بودن و نمی‌خواستن کسی توی کلینیک بیستشون یا بفهمه مشکلاتی دارن جلساتی در منزل مراجعین داره همین مسئله مالی که خیلی از همکارا اصول اخلاقی رو رعایت نمی‌کنن و طبق تعرفه هزینه نمی‌گیرن یا مراجع رو به خاطر پول می‌کشونن».

۲) اولویت دادن نیازهای مراجع بر نیازهای خود؛ ترجیحات مشاور یکی دیگر از مواردی که در درک مسائل اخلاقی باید در نظر گرفت که در صحبت‌های شرکت‌کننده کد ۱۵ و ۱۸ دیده شد و کد ۱۸ گفت «اینکه قبل هر جلسه تو مواجهه تو مراجع باید دقت کنیم چه چیزهایی در درون من بالا میاد و اونا رو بشناسم و نذارم جلسه رو تحت تاثیر قرار بده و نیازها و خواسته‌های درست مراجع اولویت داشته باشه و خیلی مهم اینو بشناسیم تا به درونیات مراجع پاسخ بدم تا نیازهای خودم».

۳) سطوح بالای رشد اخلاقی؛ مسلما طی کردن مسیر رشد اخلاقی و رسیدن به سطوح بالا در ادراک بهتر اخلاقیات کمک‌کننده هست و شرکت‌کننده کد ۱۲ و ۲۰ به این مورد اشاره کردند. «به نظرم درمانگر باید به یه مرحله رشدی از لحاظ اخلاقی رسیده باشه تا موضوعات اخلاقی رو درک بکنه و براش مهم باشه کار غیر اخلاقی نکنه و اخلاق پایه شناختی داره و همه نمی‌رسن به اون مرحله که موضوعات رو به خوبی درک کنن» «رسیدن به سطوح بالای رشد اخلاقی و بررسی اون نشون میده فرد درک بالاتری از مسائل اخلاقی داره».

۴) صلاحیت حرفه‌ای؛ یکی دیگر از مواردی که پنج شرکت‌کننده از جمله کد ۹ و ۱۴ در مورد آن صحبت کردند صلاحیت حرفه‌ای می‌باشد. «معیاری باشه تا بگیریم این فرد صلاحیت عمومی داره و آیا افراد با تخصص وارد اون حیطه شدن یا نه که خود این صلاحیت حرفه‌ای فاکتور مهمی برای اخلاقی بودن هست» «وقتی تکلیف ما با این رشته و کار خودمون بدونیم اخلاقیات هم رعایت می‌کنیم و درمانگر در چارچوب علمی حرکت کنه دائما سلابق شخصی و موارد غیر علمی رو توی حرفه اش دخیل نمی‌کنه».

۵) سلامت اخلاقی؛ زمانی که مشاور سلامت اخلاقی نداشته باشد مشکلاتی برای حرفه پیش می‌آید که سه نفر از مصاحبه‌شونده‌ها از جمله کد ۵ و ۱۰ مطرح کردند «نیاز معیاری باشد تا بگیم این فرد اخلاقیات رو داره و برای این شغل مناسب هست» «سلامت نسبی اخلاقی درمانگر که نقش پررنگی داره در فهم موضوعات اخلاقی داره و شاید یکی از پیش شرط‌های مهم هست».

ج- نظام ارزشی - اعتقادی

این مقوله در برگیرنده هفت مقوله فرعی به شرح زیر می‌باشد:

۱) توجه به مبانی دینی؛ از مواردی که در درک مسائل اخلاقی از دید سه مشارکت‌کننده مطرح شد توجه مشاور به مبانی دینی است که کد ۱۸ بیان کرد «با توجه به اینکه ما مبانی دینی داریم مثلاً احادیثی که می‌خونم یکیش اینه که امام حسین گفتن احتیاجات مردم به سمت شما نعمت و رو گردانی نکنین و این خیلی برام اهمیت داره دین ما خیلی تاکید داره که به دیگری کمک کنین».

۲) توجه به الگوهای اخلاقی در فرهنگ ایرانی؛ دو مصاحبه‌شونده اهمیت به الگوهایی که در فرهنگ مطرح هستند را در مسیر حل چالش‌های اخلاقی کمک‌کننده دانستند و کد ۹ این موضوع را مطرح کرد «ما کسانی رو که به عنوان اسطوره اخلاقی می‌شناسیم که در بخش ادبیات از جمله سعدی و خواجه عبدالله انصاری و حافظ و مولوی... که هم تلطیف بشه هم در تفسیر موارد ذکر شده باشه».

۳) نظام باورها؛ با توجه به اینکه باورهای مشاور در فهم مسائل اخلاقی نقش مهمی دارد چهار شرکت‌کننده به آن اشاره کردند و شرکت‌کننده کد ۱۳ و ۱۶ بیان کردند که «برای من اصول اعتقادی خیلی کمک‌کردم» «مبنای دینی بهم تو درک مسائل اخلاقی کمک کرد و اون اعتقادات و باورهای من توی این مورد موثر بوده».

۴) **غایت اندیشی؛** از دیگر مواردی که در درک مشاور از چالش اخلاقی اهمیت دارد توجه وی به نتایج بلندمدت است که از سه مصاحبه‌شونده و کد ۵ و ۱۲ اینگونه آن را مطرح کردند «در آینده از لحاظ تحصیلی و شغلی و خانوادگی این مراجع چه شرایطی با توجه به کاری که می‌کنیم می‌تونه داشته باشه» «رفتارهای من درمانگر چه تبعاتی رو طول زمان داره و تاثیرات بلندمدت باید بهش توجه بشه».

۵) **نظام ارزشی؛** مشاور ارزش‌هایی دارد که این نظام ارزشی در فم مسائل اخلاقی تاثیرگذار و سه نفر از مصاحبه‌شونده‌ها از جمله کد ۲ و ۱۱ اینگونه گفتند «اینکه درک اخلاقی می‌تونه با توجه به اینکه بعضی چیزها برای فرد می‌تونه ارزش باشه اونارو انجام بده و بعضی چیزها براش ارزش نباشه انجام نده» «ارزش‌های من جز معیارهای اساسی است و جهان بینی و دنیای پدیدارشناسی من خیلی توی این مورد تاثیرگذاره».

۶) **مصلحت اندیشی؛** دیدن مصلحت افراد به عنوان موضوعی که مشاور در زمان مواجهه با چالش اخلاقی باید در نظر بگیرد توسط سه مشارکت‌کننده شامل ۱۶ و ۱۷ بیان شد «این برای همکاران من توی حیطة پیش از ازدواج اتفاق افتاده بود و دختر پسری که با هم در ارتباط بودن بعد میان برای مطرح کردن مشکلاتی و دختر خانم بعد از صحبت با مشاوره منصرف میشه و اقا پسر درمانگر رو تهدید کرده بود به اسیدپاشی که چرا دختر خانم بعد صحبت با مشاور منصرف شده بود و این حمایتی که مشاور نیاز داره هم باید در نظر گرفته بشه» «توی این چالش میبینم چه معایب و مزایایی برای خودم داره».

۷) **اهمیت به رعایت قوانین؛** زمانی که مشاور به قوانین مطلع باشد و آنها را در حل مسائل اخلاقی رعایت کند از نظر چهار مصاحبه‌شونده تجربه کرده و کد ۶ و ۷ گفتند «براساس قوانین این رفتاری رو کردم و رعایت کردن قوانین برام خیلی مهم» «متوجه شدم تخطی از قانون عواقبی فراتر از یک جریمه داره و توی کارم این هست از لحاظ قانونی مواردی رو بررسی می‌کنم».

د- حساسیت به مسائل فرهنگی

مقوله اصلی بعدی با عنوان حساسیت به مسائل فرهنگی شامل هفت مقوله فرعی می‌باشد که عبارتند از:

۱) توجه به تناسب رویکرد با فرهنگ مراجع؛ پنج شرکت‌کننده به این موضوع اشاره کردند و کد ۶ و ۱۲ اهمیتی که مشاور به تناسب رویکرد درمانیش با فرهنگ مراجع می‌دهد باعث میشه در فهم و حل چالش‌های اخلاقی ظرافت‌هایی را در نظر بگیرد «درمانگری از امریکا اومده و می‌گفتن درمان سیستمی می‌کنه و میره خونه مراجعین و این موضوع باعث مشکلات بیشتر در خانواده شده بود چون همسر خانم غیرتی شده بود و از یه جایی تنش‌ها بیشتر شد» «حتی در مورد رویکردهای درمانی ای که درمانگر استفاده می‌کنه بدون توجه به نظام ارزشی جامعه این رویکردها وارد شده و مورد استفاده قرار گرفتند یا الان رویکردهای مختلفی اومده مثلا تو فلان رویکردی درمانگر خیلی جسورانه و تهاجمی کار میکنه و توجیحاتی داره ولی مراجع اسیب داده».

۲) توجه به تناسب فنون درمان با فرهنگ؛ گاهی مشاوران فزونی رو در درمان به کار می‌برند که مناسب فرهنگی نیست. شرکت‌کننده ۴ و ۱۴ به اهمیت رعایت این مورد اشاره کردند «مثلا در ایران به هیچ وجه سایکوتراپی ای که فروید میگه را نمی‌تونیم در ایران اجرا کنیم چون خانم باید بخوابد روی کاناپه و من مشاور پیام بالاسرتون که اصلا امکان پذیر نیست» «خیلی از تکنیک‌های علمی رو توی فرهنگ ما نمیشه اجرا کرد و من درمانگر باید به تناسب این فنون با فرهنگمون توجه کنیم».

۳) آگاهی از چالش اخلاقی مختص به فرهنگ؛ اطلاعی که مشاور از مختصات یک فرهنگ دارد در درک چالش‌های اون فرهنگ هم تاثیرگذاره و مصاحبه‌شونده ۵ و ۱۳ بیان کردند «ما از لحاظ فرهنگی چالشی که داریم خانواده انتظار داره بدون فرزندش چنین

رابطه‌ای داره که این رابطه درگیرش کرده» «مثلا توی اصول من به مادری حق ندارم بگم دخترش ارتباط داره و نقض رازداری میشه در صورتیکه می‌دونم با توجه به فرهنگ این برای دختر خطر محسوب میشه».

۴) آگاهی از رویکردهای بومی؛ زمانی که مشاور با رویکردهای بومی آشنایی داشته به نظر مشارکت‌کننده کد ۱ به فهم چالش‌های اخلاقی کمک می‌کند «توجه به رویکرد اسلامی توی درک خیلی مسائل کمک کنندست».

۵) توجه به فاصله طبقاتی؛ مورد دیگری که در درک مسائل اخلاقی اهمیت دارد فاصله طبقاتی جامعه است که مصاحبه‌شونده کد ۱۴ اینگونه مطرح کرد «مثلا بالا شهری جمله‌ای راهکاری از درمانگر پذیرفته س ولی پایین شهر اون پذیرفته شده نیست».

۶) توجه به عرف خرده فرهنگ؛ از دیگر مواردی که ۸ نفر از مصاحبه‌شونده‌ها به آن اشاره کردند عرف خرده فرهنگ‌ها بود که مشارکت‌کننده ۱۰ و ۱۵ تجربه خود را گفتند «اگر خانم کم حجابی وارد اتاق درمان بشه از ایشون می‌خوام عرف جامعه رو رعایت بکنه عرف جامعه یکسری راحتی‌ها رو قبول نمی‌کنه و هر روانشناسی باید عرف جامعه خودش رو رعایت کنه» «ولی همه چیز تو نظامنامه نیست مثل عرف جامعه من موردی داشتم که دختر پسر ۶ ماه بدون محرمیت نامزد بودن و این توی بافت و منطقه ای که من مشاوره می‌دادم عرف نبود و وقتی دیگران اینو در موردشون فهمیده بودن اینا دچار چالش‌هایی شده بودن و من درمانگر باید اینا رو در نظر بگیرم و اون مسئله رو با توجه به عرف اون منطقه بررسی می‌کنم».

۷) توجه به تنوع فرهنگی در شهرهای مختلف؛ موضوع دیگری که مصاحبه‌شونده کد ۴ و ۷ در مورد آن صحبت کردند تفاوت فرهنگی در مناطق مختلف بود «ولی توی شهرستانی که کار می‌کردم اسم کوچیک مراجع رو صدا زدن نشون از صمیمیت و براشون

عدم امنیت می‌آورد که من بعد مدتی فهمیدم» (نوع گفت‌وگو به نظرم شهر تا شهرم فرق می‌کنه از این جهت که مثلاً توی شهر من همیشه مراجع رو با اسم کوچیک صدا بزنه و احساس بدی میکنه ولی شاید توی شهر دیگه این عادی باشه».

هـ - آگاهی از کاستی‌های نظامنامه

این مقوله در برگزیده شش مقوله فرعی به شرح زیر می‌باشد:

(۱) کلی‌گویی در نظامنامه؛ از مواردی که باعث شده در چالش‌های اخلاقی مشاور دچار سردرگمی شود کلی‌گویی نظامنامه می‌باشد که نه شرکت‌کننده از جمله کد ۷ و ۱۶ بدان اشاره کردند «خود نظام نامه خیلی کلی گفته و مواردی هست که نسخه ای نداده و توی این یه سری موقعیت‌ها واقعا نمی‌دونیم چی کار کنیم» «به نظرم این توی اصول اخلاقی باید واضح تر در موردش صحبت بشه و اون کلیات باید موردی مطرح بشه و در نظامنامه خیلی موارد کلی مطرح شده».

(۲) عدم وضوح مفاد نظامنامه؛ از آنجا که یکی از منابع مهم مشاور در مواجهه و درک مسائل اخلاقی کمک‌کننده‌س واضح نبودن آن تبعاتی دارد که نه مصاحبه‌شونده در اینبار صحبت کردند از جمله کد ۱۰ و ۱۶ «مواردی بود که در بندها واضح نبود مثلاً توی نظام نامه صرفاً روی روابط دوگانه بالاخص جنسی تاکید شده و چیزهای ناواضح زیادی هست» «توی موارد مختلف اگر اصول واضح شده باشه و قوانین صریح تر باشه و خود جامعه هم براش شفاف باشه و بدونن که درمانگرا چه نکات و موارد اخلاقی رو ملزم هستن رعایت کنن و وظیفه درمانگر چی هست مسلماً بهتر می‌دونیم چیکار کنیم».

(۳) کاربردی نبودن مباحث نظامنامه؛ اگر نظامنامه در موقعیت‌هایی که درمانگر دچار چالش اخلاقی می‌شود دستورالعملی کاربردی ارائه ندهد کارکردش کاهش پیدا می‌کند و شش مصاحبه‌شونده شامل کد ۵ و ۸ تجارب خود را اینگونه مطرح می‌کنند «در عمل خیلی

چالش‌هایی هست که ما بهش برمی‌خوریم که نمی‌دونیم بر اساس نظامنامه چی کار کنیم» «فکر نمی‌کنم توی نظام نامه دستورالعمل کارآمدی وجود داشته باشه و انگار در عمل با مسائل اخلاقی روبرو میشیم که که نظامنامه نمی‌تونه کمک کنه».

۴) **نپرداختن به موضوعات مبتلا به درمانگران؛** با توجه به مسائلی که در شرایط فعلی مشاوران با آن سروکار دارند و با توجه به نظر پنج مصاحبه‌شونده که در این مواقع نظامنامه کافی نبوده و کد ۱۴ و ۱۷ مطرح کردند که «در چالش اخلاقی نظامنامه خوب بوده ولی کافی نبوده و منشور خود سازمان که خیلی خلاصه ست و شامل چیزهای جدی تری که در اتاق درمان اتفاق میفته نیست مثلاً در مورد کیس‌های خودکشی که من باهاش کار می‌کنم به جز چند بند، گفته نشده با مراجع خودکشی گرا چه کارهایی رو باید و چه کارهایی رو نباید از لحاظ اخلاقی و قانونی انجام بدیم» «بعضی جاها اینقدر اون موضوع و چالش جدید بوده که توی نظامنامه چیزی در موردش گفته نشده مثلاً در مورد تماس تلفنی اگر خارج از تایم کاری باشه یا مشاوره‌هایی که الان در فضای مجازی داریم خیلی صحبتی نشده».

۵) **عدم بومی سازی نظامنامه؛** از دیگر مواردی که سه مصاحبه‌شونده کد ۹، ۱۰ و ۲۰ به آن اشاره کردند بومی نشدن محتوای نظامنامه است که سبب می‌شود در بعضی چالش‌های اخلاقی که در فرهنگی خاص پیش می‌آید کارایی لازم را نداشته باشد «خود نظامنامه نیاز به بومی سازی داره چون غیر از یکسری خط قرمزا که مطرح شده و کلیاتی گفته که نیاز با توجه به اون فرهنگ مواردی بررسی بشه» «توی نظام نامه اخلاقی خودمون با توجه به اینکه از کشورهای دیگه هم گرفته شده توی بخش صلاحیت و کارورزی» «نظامنامه باید با توجه به شرایط جامعه مواردی رو مطرح کنه و نیاز برای هر کشوری نظامنامه اخلاقی وجود داشته باشه».

۶) **کمبود قوانین مربوط به مشاوره در فضای مجازی؛** با توجه به اینکه مشاوره در

فضای مجازی چالش‌هایی را برای مشاوران به وجود آورده سه نفر از مصاحبه‌شوندگان از جمله کد ۱۳ در مورد این موضوع گفت «برای مشاوره‌های آنلاین مجوز برای کار توی اون فضا نیاز هست مثلاً توی اینستا من زیاد می‌بینم هر مادری صرفاً میاد تجاربتشو میگه و کم کم به عنوان متخصص به افراد مشاوره میده و چون نظارت روی این موارد نیست هر کسی درمانگر و مشاور شده».

۷) **عدم لحاظ شدن مسائل اعتقادی در نظامنامه؛** توجه به مسائل اعتقادی از موارد مغفول‌مانده در نظامنامه می‌باشد که شرکت‌کننده کد ۱۳ در این مورد گفت «مسائل اعتقادی در نظر گرفته نشده و باورهای دینی لحاظ نشده و خود باورها خیلی توی درک این مسائل مهم‌اند».

نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش بررسی تجارب زیسته مشاوران از ادراک اخلاقی و چالش‌های آن در حرفه مشاوره بود که نتایج نشان داد این مشاوران درکی که از مسائل اخلاقی و چالش‌هایی که در آن تاثیرگذار است را شامل ویژگی‌های شخصیتی، رشد اخلاقی - حرفه ای، نظام ارزشی و اعتقادی، حساسیت به مسائل فرهنگی، توجه به عوامل اجتماعی و آگاهی از کاستی‌های نظامنامه می‌دانستند. هر چند که تا کنون تحقیقی در خصوص ادراک اخلاقی انجام نشده است در ادامه هر یک از این موارد موردبررسی قرار گرفته و با پژوهش‌های همسو و ناهمسو مقایسه می‌شوند.

اولین مضمون اصلی " شامل ویژگی‌های شخصیتی " که مضامین فرعی خیرخواهی، خودم‌محور نبودن، هوش اخلاقی، روحیه سهم‌گذارانه، سوپر ایگو قوی، داشتن چارچوب شخصی، علاقه اجتماعی، داشتن خط قرمز، سبک شخصیتی و پایبندی اخلاقی در تمام شئون زندگی " را در برمی‌گیرد. نتایج تحقیق برون^۱ و همکاران (۲۰۱۴) نشان داد این انتظار

1. Brown

که افراد با هویت و هوش اخلاقی بالاتر اخلاقی تر عمل نموده و در صورت انجام عملی غیراخلاقی احتمالاً بیش تر پشیمان شده و با ترک رفتارهای غیراخلاقی خود در پی جبران می‌باشند. هم‌چنین تحقیقات جاستن^۱ و همکاران (۲۰۱۴)، زینگ^۲ و کیونگ^۳ (۲۰۱۴) و هاردی^۴ و کارلو^۵ (۲۰۰۵) حاکی از وجود رابطه بین هویت و هوش اخلاقی با تصمیم‌گیری اخلاقی و رفتار اخلاقی می‌باشد. آذربراهمان و همکاران (۱۳۹۷) در پژوهش خود نشان دادند هویت و هوش اخلاقی در تشخیص اینکه یک فرد در صورت ارتکاب به اولین رفتارهای غیراخلاقی، مسیر غیراخلاقی خود را ادامه می‌دهد و یا پشیمان شده و ادامه رفتارهای غیر اخلاقی خود را متوقف کند نقش دارند. به عبارتی سطح بالای هویت و هوش اخلاقی منجر به بروز رفتار مجاز اخلاقی در افراد می‌شود و به لزوم توجه بیشتر به ویژگی‌های فردی و اخلاقی در مسائل اخلاقی اشاره کردند. برای شخصیت اخلاقی طرحواره‌های اخلاقی برای درک مسائل فعال هستند (پسی^۶ و لسکی^۷، ۲۰۰۱). خیرمحوری مشاور به جای محوریت هواهای نفسانی در روایتی از امام صادق با مرد خردمند پارسا مشورت کن که او جز به خیر نظر ندهد. در این حدیث شریف به شرط «وَرَع» که مرتبه بالای تقواست، اشاره دارد. در تعلیل این امر، «خیرمحوری» مشاور در صورت داشتن تقوای الهی آمده است (جمالی فرد، ۱۳۹۵، ص. ۹۳).

دومین مضمون اصلی در این پژوهش " رشد اخلاقی - حرفه ای " که مضامین فرعی

-
1. Joosten
 2. Xing
 3. Keung
 4. Hardy
 5. Carlo
 6. lapsley
 7. Lasky

دوری از منفعت‌گرایی شخصی، اولویت دادن نیازهای مراجع بر نیازهای خود، سطوح بالای رشد اخلاقی، صلاحیت حرفه‌ای، سلامت اخلاقی^۱ را شامل می‌شود. با نمودیافتگی ظرفیت استدلال اخلاقی، افراد تمایل بیشتری پیدا می‌کنند که اصول اخلاقی را در قضاوت‌هایشان در موقعیت‌های اخلاقی به کار ببرند. افرادی که از نظر اخلاقی در سطح بالایی قرار دارند ظرفیت استدلال اخلاقی نسبتاً پیشرفته‌ای دارند (مجدآبادی فراهانی، ۱۳۹۴). پیامبر اسلام می‌فرمایند: با پرهیزگاران که آخرت را بر دنیا و کارهای شمارا بر کارهای خودشان ترجیح می‌دهند و ایثار می‌کنند، مشورت کنید. با توجه به این امر، مشاور نباید کارهای خود بر کارهای مراجع مقدم کرده و از موقعیت خود سوءاستفاده نمایند (جمالی فرد، ۱۳۹۵ ص ۱۳۱). مهم‌ترین اثر و نتیجه اخلاق حرفه‌ای در کار، رشد اخلاقی است، اخلاق که در همه سازمان‌ها و ارگان‌ها امتیاز اول را دارد و ضمن پیشرفت سازمان، رشد و تقویت اخلاقی را نیز در پی دارد (مهدوی، ۱۳۹۴، ص. ۸۱). بیشترین فراتحلیل انجام شده از نظریه پیاژه^۱ و کلبرگ^۲ الهام گرفته که براساس ساخت‌های شناختی افراد به مراحل اخلاقی بالاتر دست می‌یابند بنابراین تحول شناختی و تحول اخلاقی همبستگی بالا گزارش شده است (شعبانی، ۱۳۹۱، ص. ۶). اسلام رجوع به متخصص را لازم دانسته و این نکته در مشاوره نیز مورد تأکید ویژه قرار گرفته است. مشاوره با افرادی که از صلاحیت حرفه‌ای برخوردارند، مقتضای دوران‌اندیشی برشمرده شده است (امامی‌راد، ۱۳۹۲).

مضمون سوم به دست آمده "نظام ارزشی و اعتقادی" فرد می‌باشد که شامل مضامین فرعی توجه به مبانی دینی، توجه به الگوهای اخلاقی در فرهنگ ایرانی، نظام باورها، غایت‌اندیشی، نظام ارزشی، مصلحت‌اندیشی، اهمیت به رعایت قوانین می‌شود. متعهد باقی ماندن

1. Piaget

2. Kohlberg

به ارزش‌های اخلاقی و رعایت هنجارهای اخلاقی چه در جامعه و چه در محیط‌های کاری، نیازمند آن است که احساس تعلق در بین افراد ایجاد شود و هر یک نسبت به رعایت ارزش‌ها، هنجارهای اخلاقی و رفاه و آسایش دیگران احساس مسئولیت نمایند. در این صورت هم نسبت به درونی کردن ارزش‌های اخلاقی و هم نسبت به رعایت این ارزش‌ها در رفتار خود متعهد باقی می‌مانند (مقدس و تابعی، ۱۳۹۹). دیدن مصلحت مراجع از دیگر مواردی که است مشاوران در درک اخلاقی اخلاقی تاثیرگذار دیده و جمالی فرد (۱۳۹۵، ص. ۱۱۴) در پژوهش خود عنوان می‌کند هدف و نقش اصلی در مشاوره، مراجع بوده و تمام مسائل اخلاقی برای رعایت حقوق او وضع شده است و دیدن مصلحت مراجع از وظایف مشاور است. نظام اخلاق اسلامی به گونه‌ای است که با اخلاق حرفه‌ای درهم‌آمیخته و تفکیک‌ناپذیر است؛ زیرا در این نظام ملاک نهایی و نهایت سعادت بشری، الله است و انسان در مقام خلیفه و جانشین الهی در زمین، محور توجهات اخلاقی است؛ بدین معنا که خشنودی انسان و خدمت به او موجب رضایت و تقرب به خداوند می‌شود؛ ازاینرو، نظام اخلاق اسلامی با توجه به ملاک نهایی، درصدد است با ارائه دستورالعمل‌ها و آیین‌نامه‌های اخلاقی در سطح حرفه و زندگی اجتماعی زمینه سعادت و کمال حقیقی بشر را فراهم آورد (عاملی، ۱۳۸۱، ص. ۴۵). یکی از مواردی که در مواجهه با چالش اخلاقی و فهم آن تاثیرگذار است مبانی دینی مشاور است و امامی‌راد (۱۳۹۲، ۱۰۴) در پژوهش خود به این موضوع اشاره دارد که مشاور اسلامی به عنوان شخص مسلمان حقیقت‌خواه بوده و در همه امور معیار را حقیقت قرار می‌دهد. زندگانی پیشوایان معصوم و یاران با فضیلت آنان، گواه روشنی بر موقعیت اخلاقی و فضائل آنها می‌باشد. اولین کسی که علم اخلاق را تاسیس کرد امیر مؤمنان بود که در نامه معروفش به فرزندش امام مجتبی بعد از بازگشت از صفین، اساس

و ریشه مسائل اخلاقی را تبیین فرمود و ملکات فضیلت و صفات رذیلت به عالی‌ترین وجهی در آن مورد تحلیل قرار گرفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸ ش). هم‌چنین نمازی و ابراهیمی (۱۳۹۶، ص. ۱۱۴) در پژوهش خود نشان دادند دین‌داری تاثیر مثبتی بر شدت اخلاقی ادراک شده دارد و سازه دینداری دارای بیشترین تاثیر بر شدت اخلاقی است.

چهارمین مضمون اصلی در این تحقیق " حساسیت به مسائل فرهنگی " است که مضامین فرعی؛ توجه به تناسب رویکرد با فرهنگ مراجع، توجه به تناسب فنون درمان با فرهنگ و آگاهی از چالش اخلاقی مختص به فرهنگ، آگاهی از رویکردهای بومی، توجه به فاصله طبقاتی، توجه به عرف خرده فرهنگ و توجه به تنوع فرهنگی را در برمی گیرد. در مشاوره با این گستره عظیم، بسیاری از مسائل از جمله شخصیت غالب فرهنگی، رنگ، نژاد، زبان، درک و تفهیم و تفاهم اصطلاحات، زبان بدن و بسیار از مسائل نقش دارد که اگر مشاوران از این موارد مطلع بوده مسائل مراجعین را بهتر درک کرده و در پی آن درمان مناسب شکل گیرد و راهنمایی برای رشد و بالندگی ایشان در مسیر همگون با فرهنگشان انجام شود. این امر باعث می‌شود تا آسیب‌های احتمالی و فرصت‌های رشد بهتر شناسایی شده و راهکارهای مناسبتر و بدون آسیب توسط مشاور ارائه گردد. درعین حال اگر نیاز به رواندرمانی نیز باشد، کار بسیار ظریفتر است و دقت بیشتری را می‌طلبد که بدون شناخت فرهنگی مراجع دقت لازم از دست خواهد رفت و شاید عواقب ناخوشایندی به دنبال داشته باشد (جمالی فرد، ۱۳۹۵، ص. ۱۶۸). فیشر^۱ و شوارتز^۲ (۲۰۱۱) مطرح کرده‌اند که ملت‌ها لزوماً همگن نیستند و ممکن است گوناگونی فرهنگی زیادی درون یک ملت مشاهده شود. بنابراین اهمیت درمانگر به فرهنگ جامعه خود و تناسب رویکرد و فنون مورد استفاده با این

1. Fischer

2. Schwartz

فرهنگ و چالش‌هایی که در فرهنگی خاص وجود دارد نمودی از درک اخلاقی درمانگر است. کسی که به مسائل سیاسی و اجتماعی شهر خود آگاه‌تر بود، مشورت می‌کند. این‌ها می‌تواند به عنوان مؤیدی برای شرط علم مشاور درزمینه‌ی مورد مشاوره باشد (جمالی فرد، ۱۳۹۵، ص. ۷۸). حیطه اخلاق را می‌توان با این ایده که اخلاق به تنظیم روابط اجتماعی افراد مربوط است، توضیح داد (کارنز، ۲۰۱۳).

مضمون اصلی پنجم در این بخش " آگاهی از کاستی‌های نظامنامه " که مضامین فرعی عدم وضوح مفاد نظامنامه، کلی‌گویی در نظامنامه، کاربردی نبودن مباحث نظامنامه، کاربردی نبودن مباحث نظامنامه، نپرداختن به موضوعات مبتلا به درمانگران، عدم بومی سازی نظامنامه، کمبود قوانین مربوط به مشاوره در فضای مجازی، عدم لحاظ شدن مسائل اعتقادی در نظامنامه را شامل می‌شود. با توجه به اهمیت رعایت نظامنامه‌های اخلاقی در بین روانشناسان و شیوع نسبتاً بالای چالش‌های اخلاقی در بین روانشناسان در پژوهشی بین روانشناسان نظامی این چالش‌های اخلاقی موردبررسی قرار گرفت (سپهوند و همکاران، ۱۳۹۹، ص. ۲۱). شناخت چالش‌های اخلاقی در میان روانشناسان اولین گام در اصلاح و بازنگری نظامنامه اخلاقی موجود و حتی تهیه و تدوین کدهای اخلاقی جدید است. شناسایی چالش‌ها همچنین می‌تواند به فراهم کردن راه حل و تنظیم راهنمای عملی منجر شود (دوران و همکاران، ۱۳۹۱، ص. ۳۶). البته در برخی شرایط؛ اصول و نظریه‌ها کمکی به حل چالش نمی‌کند. در مجموع راه مناسب حل چالش‌ها، توجه به هر دو رویکرد رعایت اصول و نظریه‌های اخلاقی و در نظر گرفتن همه ابعاد در یک مورد جزیی است که برخی آن موازنه متفکرانه نامیدند (اسلامی، دبیری و علیزاده، ۱۳۸۸، ص. ۳۲). در پژوهشی سالاری فر (۱۴۰۱، ص. ۱۷۳) بیان می‌کند عدم تناسب برخی قواعد اخلاقی مشاوره با فرهنگ جامعه و تطبیق یک

رابطه ویژه درمانی بر قوانین اخلاقی مشاوران را دچار مشکل می‌کند. در تبیین نتیجه این پژوهش می‌توان گفت صرف دعوت از افراد به اخلاقی عمل کردن، آنان را متخلق نمی‌کند. فرد باید چگونگی رعایت آن را نیز بداند. اخلاقی بودن سازمان هرگز به مجموعه باورهای اخلاقی در منشور اخلاقی آن آمده است محدود نمی‌شود بلکه سازمانی اخلاقی است که زندگی آن و سبک تعامل آن با محیط و حیات گروهی اعضای آن در همه لحظه‌ها اخلاقی باشد و رعایت اخلاق حرفه‌ای امری بسیار مهم و ضروری در هر شغلی محسوب می‌شود؛ اما در مشاغلی که با انسان سروکار دارند از جمله مشاور و روانشناس اهمیت این مسئله دوچندان می‌شود. به همین دلیل، رعایت اصول اخلاقی در مشاوره و روان‌درمانی، به دلیل ارزش و حساسیت کار مشاوره و موضوعی که درمانگر به آن می‌پردازد و شرافت علمی که در جهت بهبود وضعیت روانی و سازگاری‌های فردی و اجتماعی انسان به کار می‌رود، از اهمیتی خاص برخوردار است. هدف‌های زیادی از این راه تأمین می‌شود، که همگی در جهت توسعه و پیشرفت این حرفه کمکی ارزشمند می‌کند و حفظ شئون مشاوران و روان‌درمانگران در پی خواهد داشت. دانش اصول اخلاقی مشاور مسئولیت‌های حرفه‌ای وی را تصدیق می‌کند. روانشناسان و مشاوران در ارتباط موثر با مراجعین خود عمدتاً بر باورها، ارزش‌ها سر و کار دارند و در اغلب مواقع مراجعین با اعتماد به تعهد و تخصص و درصدد گرفتن کمک از آنها اسرار زندگی خود را برایشان بازگو می‌کنند. مسئولیت اجتناب‌ناپذیر انجام قضاوت‌های شغلی دقیق و آگاهانه در خصوص مسائل بسیار پیچیده و پیامدهای سرنوشت‌ساز بالقوه می‌تواند حتی مدبرترین درمانگرها را نیز به در نظر گرفتن محدودیت‌هایشان وادار کند. بنابراین یک مشاور باید پایبند به اصول اخلاقی باشد تا بتواند با اتخاذ تصمیمات اخلاقی برای مراجعینش موفق باشد و برای پایبند بودن به اصول اخلاقی، آگاهی داشتن نسبت به آنها کافی نیست و نیاز است تا مشاور و روانشناس در مسیر

رشد اخلاقی قدم برداشته و در جهت ارتقا آن تلاش کند زیرا با درک ملاک‌های اخلاقی، متخصص قدم در راهی می‌گذارد که هر چه پیش می‌رود با سوالات، ابهامات و مسائل اخلاقی تازه‌ای مواجه می‌شود که بررسی و پاسخ دادن به آنها او را به استانداردهای فراتر سوق می‌دهد که زمینه‌ساز پابندی به آنها شخصیتی رشدیافته از لحاظ اخلاقی می‌باشد. آگاهی اخلاقی یک فرایند پیوسته و جدی است که مستلزم پرسش به صورت دائم می‌باشد و بسیار حیاتی است اما معیارها و ضوابط را نمی‌توان بدون فکر به کار برد و پیش‌نیاز فکر کردن به این اصول، اهمیت بالای آنها برای مشاوره است که بستر شخصیتی آماده‌ای از لحاظ اخلاقی دارد که در هنگام مواجهه با نیازهایی که با منابع جور در نمی‌آیند، ارزش‌ها و مسئولیت‌هایی که با هم در تضادند، موقعیت‌هایی که معنی آنها بر طبق دورنما و بافت تغییر می‌کند، درک علمی از شرایط و مداخلات درمانی و احساسات و عکس‌العمل‌هایی که مانع پاسخ اثربخش می‌شوند، بهترین تصمیم اخلاقی را بگیرد.

منابع

۱. اسلامی، محمد تقی، دبیری، احمد و علیزاده، مهدی (۱۳۸۸). *اخلاق کاربردی، چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق کاربردی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. امامی‌راد، احمد (۱۳۹۲). مسائل اخلاقی در مشاوره اسلامی در رابطه با مراجعان. *ماهنامه معرفت*. ۱۹۲(۹)، ۹۶-۱۱۳.
۳. آذرباهمان، جلال؛ نیکومرام، هاشم؛ رویایی، رضاعلی و یعقوب‌نژاد، احمد (۱۳۹۷). تحلیل تشخیص رفتار سازگار و مجاز اخلاقی بر حسب هویت اخلاقی و هوش اخلاقی. *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*. ۱۵ (۱)، ۹۳-۹۸.
۴. بنی‌هاشمی، سید علی و علیزاده، حمید (۱۳۹۵). *ارزیابی و رتبه‌بندی معیارهای اخلاق حرفه‌ای و ارتباط آن با رضایت شغلی*. *فصلنامه مطالعات اخلاق کاربردی*. ۱۳ (۴۷)، ۱۰۳-۱۲۵.
۵. جمالی‌فرد، جواد (۱۳۹۵). *اهم ملاحظات اخلاقی مشاوره در جامعه المصطفی‌العالمیه با توجه به تنوع ملیت طالب*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
۶. دوران، بهناز؛ مجدیان، محمد و میرزایی، غلامرضا (۱۳۹۱). بررسی چالش‌های اخلاقی روانشناسان نظامی. *فصلنامه روانشناسی نظامی*. ۳ (۹)، ۲۹-۳۸.
۷. ذکایی، سعید (۱۳۸۱). نظریه و روش تحقیقات کیفی. *فصلنامه علوم اجتماعی*. ۹ (۱۷)، ۴۱-۶۹.
۸. سالاری‌فر، محمدرضا (۱۴۰۱). چالش‌های اخلاقی در مشاوره و حل آن. *فصلنامه اخلاق و حیاتی*. ۳ (۲۲)، ۱۶۴-۲۰۰.
۹. سپهوند، رامین؛ راه‌نجات، امیرمحسن؛ شاهد حق‌مقدم، هاله؛ دنیوی، وحید و تقوا، ارسیا (۱۳۹۹). چالش‌های اخلاق حرفه‌ای در بین روان‌شناسان یک نیروی نظامی؛ با رویکرد کیفی. *اخلاق و تاریخ پزشکی*. ۱۳ (۱)، ۱۹-۳۰.
۱۰. شعبانی، زهرا (۱۳۹۱). *فرا تحلیل تحول اخلاقی در تحقیقات انجام شده طی سال‌های ۱۳۶۵-۱۳۸۸*. پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی.، ۲۷، ۴۲-۸۱.
۱۱. کوری‌جرالد (۱۳۸۷). *نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی*. ترجمه: سید محمدی یحیی. چاپ دوم، نشر ارسباران.
۱۲. گل‌محمدیان، محسن؛ بهروزی، ناصر و یاسمی‌نژاد، پریسا (۱۳۹۵). هوش اخلاقی، ماهیت و ضرورت آن. *مجله اخلاق پزشکی*. ۹ (۳۳)، ۱۲۱-۱۴۲.

۱۳. عاملی، منیژه (۱۳۸۱). بررسی مبانی نظری اخلاق حرفه‌ای در اسلام. نشر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. عاطفی، مرجان و برزگری، الهه (۱۳۹۶). رابطه اخلاق پولی و ادراک اخلاقی دانشجویان حسابداری: نقش ویژگی‌های فردی. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری. ۱۲ (۲)، ۱۱۷-۱۲۶.
۱۵. قنبری، میترا (۱۳۹۷). رابطه بین تعهد شغلی با اخلاق حرفه‌ای و دلبستگی شغلی مشاوران شهر شیراز. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی.
۱۶. نمازی، محمد و ابراهیمی، فهیمه (۱۳۹۶). بررسی تاثیر سازه‌های فردی و اجتماعی بر شدت اخلاقی ادراک شده توسط حسابداران. دو فصلنامه حسابداری/ارزشی و رفتاری. ۲ (۴)، ۹۷-۱۲۱.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۸ش). اخلاق در قرآن، تعریف علم اخلاق، جلد اول، انتشارات امیرالمؤمنین.
۱۸. مهدوی، آمنه (۱۳۹۴). بررسی اخلاق حرفه‌ای از دیدگاه قرآن و حدیث. پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
۱۹. مجدآبادی فراهانی، زهره (۱۳۹۴). هویت اخلاقی: شناسایی و سنجش روایی رگه‌های اخلاقی. روانشناسی تحولی: روانشناسان ایرانی. ۱۱ (۴۴)، ۳۶۸-۳۷۸.
۲۰. مقدس، زهرا و تابعی، ضیال‌الدین (۱۳۹۹). نقش نیازهای بنیادین روانشناختی در هویت اخلاقی. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری. ۱۵ (۱)، ۲۲-۲۹.
۲۱. محمدپور، ا (۱۳۹۲). روش تحقیق ضد روش، منطق و طرح در روش شناسی کیفی. ج. ۱ انتشارات جامعه شناسان.
۲۲. وصال، مینا (۱۳۹۳). اخلاق حرفه‌ای در حوزه روان‌شناسی و مشاوره (نگاهی به رازداری و حفظ حریم خصوصی مراجع). مجله اخلاق پزشکی. ۱۳ (۴۴)، ۱-۱۹.
23. Bagdasarov, Z. , Johnson, J. F. , MacDougall, A. E. , Steele, L. M. , Connelly, S. , & Mumford, M. D. (2016). **Mental models and ethical decision making: The mediating role of sensemaking.** *Journal of Business Ethics*, 138 (1), 133-144 .
24. Brown T, Rennekamp K, Seybert N, Zhu W. (2014). **Who stands at the top and bottom of the slippery slope?** Available at: <https://www.elsevier.com/solutions/ssrn>. Accessed: November 11, 2018 .

25. Bradley, L. Kottler, J. & Lehrman-Waterman, D. (2001). **Ethical issues in supervision.** In **L. Bradley & N. Ladany (Eds.), Counselor Supervision: Principles, and practice** (pp.). Philadelphia, PA: Taylor & Frances/Brunner-Routledge .
26. Chae, M. H. Kelly, D. B. Brown, C. F. & Bolen, M. A. (2004). **Relationship of ethnic identity and spiritual development: An exploratory study.** *Counseling and Values*, 25, 15-27 .
27. Fischer, R. & Schwartz, S. H. (2011). **Whence differences in value priorities? Individual, cultural, or artifactual sources.** *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 42, 1127-1144 .
28. George, J. (2009). **Perception, attribution and the management of diversity.** In: **Understanding and managing organizational behavior.** USA, Ed: prentice hall, chapter 4, 105-140 .
29. Hardy S, Carlo G. (2005). **Moral identities, social anxiety, and academic dishonesty among American college students.** *Journal Ethics & Behavior*; 17: 145-158 .
30. Henik, E. (2008). **Mad as hell or scared stiff? The effects of value conflict and emotions on potential whistle-blowers.** *Journal of Business Ethics*, 80 (1), 111-119 .
31. Jones, T. M. (1991). **Ethical decision making by individuals in organizations: An issue-contingent model.** *Academy of management review*, 16 (2), 366-395 .
32. Joosten A, Dijke M, Hiel A, Cremer D. (2014). **Feel good, do-good!?! On consistency and compensation in moral self-regulation.** *Journal of Business Ethics*; 123 (1): 71–84 .
33. Kitchener, K. S. (1984). **Intuition, critical evaluation, and ethical principles: The foundation for ethical decisions in counseling psychology.** *The Counseling Psychologist*, 13, 43-55 .
34. Lee, C. C. , & Rodgers, R. A. (2009). **Counselor advocacy: Affecting systemic change in the public arena.** *Journal of Counseling & Development*, 87 (3), 284-287 .
35. Lapsley, D. K. , & Lasky, B. (2001). **Prototypic moral character.** *Identity*, 1, 345-363 .
36. Malley, P. B. , & Deklewa, E. P. (2013). **Legal and ethical dimensions for mental health professionals.** Taylor & Francis .
37. Remley, T. P. & Herlihy, B. (2005). **Ethical, legal and professional issues in counseling** (2nd ed). Upper Saddle River, NJ: Merrill/Prentice Hall .
38. Warren, J. , Ahls, C. , Asfaw, A. H. , Núñez, J. C. , Weatherford, J. , & Zakaria, N. S. (2014). **Ethics issues and training needs of mental health practitioners in a rural setting.** *Journal of Social Work Values and Ethics*, 11 (2), 61-75 .
39. Xing X, Keung M. (2014). **Moral identity in Chinese context: construction and validation of an objective measure.** *Research on Humanities & Social Sciences*; 4 (2): 34-45 .

المستخلقات

البصيرة الفطرية والميل الفطري للإنسان نحو الحسن والقبح من وجهة نظر العلامة جوادى أملى

مجيد أبو القاسم زاده^١

الملخص

إحدى طرق اكتساب المعرفة في نظرية المعرفة العامة هي الفطرة أو الضمير. في نظرية المعرفة الأخلاقية، يدور الأمر حول ما إذا كان الضمير الأخلاقي موجوداً أم لا، وإذا كان موجوداً، فهل له بصيرة و ميل نحو الحسن و القبح الأخلاقي، وإذا كان لديه بصيرة، علمها حضورى أو حصولى. يرى العلامة الجوادى أملى أن الطبيعة البشرية أو الخلق الخاص الذي خلق الله الإنسان على أساسه، له البصيرة والميل معاً. وبما أن براهينهم و شواهدهم هي آيات من القرآن الكريم مشروحة بأسلوب عقلي، فإن هذا المقال يشرح الأدلة في فئتين من الآيات التي تشير إلى البصيرة الفطرية للحسن والقبح وآيات تشير إلى الميل الفطري نحو الحسن و القبح. وكانت النتيجة أنه بما أن البصيرة الفطرية تنشأ من معرفة النفس مباشرة وليس عن طريق وساطة العقل النظري، فإنها تكون معرفة حضورية وليست حصولياً. وبما أن ميل النفس وتحريكها هو نتيجة لصفة فاعلية النفس – وهو ما يسمى العقل العملي – فإن النفس أيضاً لها ميل فطري.

الكلمات المفتاحية: البصيرة الفطرية، الميل الفطري، الحسن و القبح، العلامة جوادى أملى

١. أستاذ مساعد بجامعة المعارف الإسلامية في قم.

معوقات التعليم فى سورة مباركة جمعة

عبدالكريم عابدينى^١

علي هابطى نجاد^٢

الملخص

فى سورة مبارك جمعة تم عرض النظرة العامة لنظام التعليم المنزل وسرد مؤشراتته الرئيسية. وفى هذه السورة يمكن تحليل وتقييم أساسيات التعليم، ومصادر التعليم، و معوقات التعليم، و نتائج التعليم وآثاره، كمكونات لنظام التعليم المنزل من عندالله. يتعرف هذا المقال على معوقات التعليم فى نظام التعليم الوحي المبني على تعاليم سورة الجمعة، و يبين مدى تكيفه مع تسلسل آيات السورة. و بناء على نتائج هذا البحث يمكن التعبير عن أهم معوقات التعليم فى ستة محاور استنادا إلى آيات سورة الجمعة. المحور الأول: إهمال مفهوم نعمة الله و تلك الحقيقة التي يشار إليها بالنعمة فى الآيات القرآنية. المحور الثاني هو إهمال العلاقة الصحيحة مع كتاب الله. أما المحور الثالث فهو إهمال مفهوم ولي الله و مكانة الأولياء الإلهيين، وهو ما يلعب دورا بارزا و أساسيا فى عملية التربية التوحيدية. المحور الرابع هو إهمال حقيقة الموت والتي تعتبر من أهم معوقات التعليم، و المحور الخامس هو عدم الاهتمام بمسألة ذكر الله بشكل خاص. المحور الأخير من معوقات التعليم هو أيضاً مسألة اللهوية والتي عبرت عنها تعاليم سورة الجمعة فيما يتعلق بمفهوم "ما عندالله" و يمكن تحليل هذا الارتباط كأحد النقاط التي لا يمكن الاستغناء عنها فى العقيدة القرآن فى مجال التعليم و معوقاته.

الكلمات المفتاحية: أساسيات التربية، مصادر التعليم، نظام التعليم المنزل من عندالله، سورة الجمعة.

١. أستاذ مشارك فى قسم الفقه و أصول القانون، جامعة الإمام الخميني الدولية، قزوین. (abediniabdolkarim1335@gmail.com)

٢. دكتور فى قسم المعارف الاسلامی بجامعة طهران و محاضر فى الجامعة و الحوزة العلمية. (habeti@ut.ac.ir)

ميثاق حقوق المواطن في إيران و معاهدة مالك الأشتر لأئمة المؤمنين على (ع)

مقارنة و تطبيق

حسن بوسليكي^١

ملخص

أخلاقيات المواطنة هي أحد فروع الأخلاقيات العملية التي تتم فيها مناقشة قضايا مثل حقوق المواطنين والتمييز الإيجابي والعصيان المدني. إن ضرورة الاهتمام بالسياق الثقافي في قضايا الأخلاق العملية، فضلا عن وجود مؤسسة الدين في المجتمع الإيراني المعاصر، تفرض ضرورة دراسة مدى توافق الوثائق المتعلقة بأخلاقيات المواطنة مع المصادر الدينية. في هذا البحث، تمت مقارنة "ميثاق حقوق المواطن" الذي نشرته الحكومة الحادية عشرة لجمهورية إيران الإسلامية، مع الرسالة رقم ٥٣ من نهج البلاغة (المعروفة باسم معاهدة مالك الأشتر). طريقة هذا البحث هي تحليل المحتوى الكيفي. ومن النتائج أنه من حيث الإسناد البنيوي فإن معاهدة مالك الأشتر أكثر ملاءمة من ميثاق حقوق المواطن. وتتوافق محتويات هاتين الوثيقتين في هذه الجوانب: الحياد الديني في حقوق المواطنين، والاهتمام بالحقوق السلبية والإيجابية، والاهتمام بالتميز الإيجابي، والاهتمام بالحق في نقد الحكام ومحاسبتهم، والسعي لكسب رضا الناس. ولكنها أيضًا غير متسقة في بعض النواحي، بما في ذلك في: اشتغالها في آن واحد في أخلاق العدالة وأخلاق الإحسان، وحق الوصول إلى الحكام.

الكلمات المفتاحية: حقوق المواطنة، معاهدة مالك الأشتر، ميثاق حقوق المواطنة، الأخلاق العملية، أخلاقيات المواطنة، الأخلاق السياسية.

١. أستاذ مساعد في قسم التربية، معهد بحوث العلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران. (h.boosaliki@isca.ac.ir)

التحديات الأخلاقية لتربية الأبناء في العصر الرقمي:

بين الرقابة الأبوية واستقلالية الأبناء

حسين رضائي^١

السيد محمد حسيني السوركي^٢

ملخص

لطالما لعبت الأخلاق دورًا أساسيًا ومؤثرًا في حياة الإنسان. ومن أبرز المجالات التي تظهر فيها الأخلاق بشكل واضح ومهم هي مجال الوالدية والعلاقات بين الوالدين والأبناء. مع التوسع السريع للتقنيات الرقمية وظهور منصات التواصل الاجتماعي وسهولة الوصول إلى خدمات الإنترنت والمساحات الافتراضية، امتدت حدود الوالدية من العالم الواقعي لتشمل أيضًا العالم الافتراضي. وفي هذا السياق، يُطلب من الآباء الواعين تزويد أبنائهم بالمهارات اللازمة لاستخدام التقنيات الرقمية بشكل آمن ومسؤول وأخلاقي. ومن خلال الالتزام بمبادئ محددة واعتماد استراتيجيات والدية مسؤولة في المجال الرقمي، يسعون لحماية الصحة الأخلاقية والنفسية لأبنائهم. ومع ذلك، فإن الحاجة إلى مراقبة استخدام التكنولوجيا والسيطرة عليه وتقييده تثير مجموعة من التحديات الأخلاقية في العلاقة بين الوالدين والأبناء. تتبنى هذه الدراسة منهجًا تحليليًا لتحديد ومناقشة التحديات الأخلاقية المرتبطة بتربية الأبناء والإشراف عليهم في عصر الرقمنة. ومن بين هذه التحديات: انتهاك خصوصية الأبناء، التعامل غير الصحيح مع المواقف الضارة في الفضاء الافتراضي، تعارض سيطرة الوالدين مع قدرة الأبناء على ضبط أنفسهم، وتأثير هذه القضايا على إبداع الأبناء ودوافعهم الأخلاقية الذاتية.

الكلمات المفتاحية: الفضاء الافتراضي، العصر الرقمي، الوالدية الرقمية، سيطرة الوالدين، التحديات الأخلاقية.

١. طالب دكتوراه في فلسفة الأخلاق، جامعة قم، قم، إيران (dr.hosein.rezaei110@gmail.com)

٢. أستاذ مساعد، قسم فلسفة الأخلاق، جامعة قم، قم، إيران (M.Hoseini@qom.ac.ir)

تحليل نصاب النية فى القيمة الأخلاقية من وجهة نظر الإسلام

حسن فرزى^١

مجتبى مصباح^٢

ملخص

إن النية باعتبارها دافعاً واعياً مفضلاً على الدوافع الأخرى أثناء تحقيق الفعل الإرادى، لها مكانة بالغة الأهمية فى تحديد قيمته الأخلاقية. والسؤال الأساسى هو، من وجهة نظر الإسلام، ما هو حد النية فى القيمة الأخلاقية؟ الغرض من هذا المقال هو الإجابة على هذا السؤال ولهذا الغرض، وباستخدام المنهج الفلسفى مع الرجوع إلى الآيات والأحاديث، بعد إدخال الإخلاص كمعيار لقياس مستويات النية، تم فحص المدرسة الأخلاقية فى الإسلام. وتشير نتائج البحث إلى أنه باعتبار الاتجاه والقوة عنصرين مؤثرين فى ترتيب النية، يتم رسم مقدار النية بما يتناسب مع مقدار الإيمان. أى أن النية من وجهة نظر الإسلام لها قيمة أخلاقية تنبع من الإيمان بالله عز وجل، وفى المرحلة القادمة الإيمان بالنبوة والبعث. وفى هذه الحالة تكون درجة القرب، أو بمعنى آخر درجة الإخلاص فيها، قد وصلت إلى المستوى اللازم لضمان الحد الأدنى من السعادة للفرد.

الكلمات المفتاحية: النصاب، النية، القيمة الأخلاقية، الإخلاص، الإيمان.

١. طالب دكتوراه فى مدرسة الأخلاق الإسلامية التابعة لمعهد الإمام الخميني للتربية والبحوث (hassanfarzi@mail.ir)

٢. أستاذ مشارك فى قسم الفلسفة فى معهد الإمام الخميني التربوي والبحوث (m-mesbah@gabas.net)

التحقيق في تجارب المرشدين الحياتية للإدراك الأخلاقي

وتحدياته في مهنة الإرشاد

- ١ نفيسة حسيني بويكي
٢ كيومرث فرحباخش (المؤلف المسؤول)
٣ حسين سليمي البجستاني
٤ معصومه الإسماعيلي

ملخص

في عملية الإرشاد، يضطر المرشدون إلى الفهم الأخلاقي في مختلف القضايا، وكانت هناك العديد من التحديات على طول الطريق وبعضها مؤثر، ولهذا السبب تبحث هذه الدراسة في تجارب المرشدين في الفهم الأخلاقي وتحدياته. كانت منهجية هذا البحث نوعية وذات نهج ظاهري. يتكون مجتمع الدراسة من استشاريين يتمتعون بخبرة لا تقل عن ٥ سنوات. ومن بينهم، تم اختيار عينة مكونة من ٢٠ شخصاً عن طريق أخذ العينات الهادفة، واستغرقت عملية أخذ العينات حتى الوصول إلى درجة التشبع. وكانت طريقة جمع البيانات عبارة عن مقابلة شبه منظمة. وتم تحليل البيانات التي تم جمعها باستخدام طريقة كلاسي. وبعد تحليل البيانات تم الحصول على ٣٦ موضوعاً فرعياً و٥ محاور رئيسية (الخصائص، التطور الأخلاقي المهني، نظام القيم والمعتقدات، الحساسية للقضايا الثقافية، الوعي بأوجه القصور في النظام). ويمكن استخدام نتائج نتائج البحث، بالإضافة إلى تكوين رؤية ووعي حول تحديات المرشدين في الإدراك الأخلاقي، في التخطيط لحل مشاكل وقضايا هذه الفئة والعملاء والمنظمات المستفيدة.

الكلمات المفتاحية: ادراك الاخلاقي، المرشدون، عملية الارشاد، المشاكل

١. طالب دكتوراه، قسم الإرشاد، جامعة العلامة الطباطبائي، طهران، إيران (nhb1991@yahoo.com)
٢. أستاذ مشارك، قسم الإرشاد، جامعة العلامة الطباطبائي، طهران، إيران (Kiiumars@yahoo.com)
٣. أستاذ مشارك، قسم الإرشاد، جامعة العلامة الطباطبائي، طهران، إيران (H.salimi.b@gmail.com)
٤. أستاذ متفرغ، قسم الإرشاد، جامعة العلامة الطباطبائي، طهران، إيران (masmaeily@yahoo.com)

Investigating counselors' lived experiences of ethical perception and its challenges in the counseling profession

Nafiseh Hosseini Buyuki¹

Kiumars Farahbakhsh²

Hossein Salimi Bajestani³

Masoumeh Esmaili⁴

Abstract

In the counseling process, counselors are forced to understand ethically on various issues, and there are many challenges in this path, and some of them are influential. For this reason, this research examines the experiences of counselors on ethical perception and its challenges. The methodology of this research was qualitative and with a phenomenological approach. The studied community was formed by consultants who had at least 5 years of experience. Among them, a sample of 20 people was selected by purposeful sampling, the sampling process took until saturation was reached. The data collection method was a semi-structured interview. The analysis of the collected data was carried out using the Collaizi method. After analyzing the data, 36 sub-themes and 5 main themes were obtained (characteristics, moral-professional development, value and belief system, sensitivity to cultural issues, awareness of system shortcomings). The results of the research findings, in addition to creating insight and awareness about the challenges of counselors in moral perception, can be used for planning to solve the problems and issues of this group, clients and beneficiary organizations.

Keywords: moral perception, counselors, counseling, challenge.

1. PhD Student, Counseling Department, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (nhb1991@yahoo.com)

2. Associate Professor, Counseling Department, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Kiiumars@yahoo.com)

3. Associate Professor, Counseling Department, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (H.salimi.b@gmail.com)

4. Full Professor, Counseling Department, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (masesmaeily@yahoo.com)

Analysis of the Quorum of Intention in Moral Value Based on the Viewpoint of Islam

Hassan Farzi ¹
Mojtaba Mesbah ²

Abstract

Intention, as a conscious motivation that is preferred over other motivations when realizing a voluntary act, has a very important position in determining its moral value. The basic question is, from the perspective of Islam, what is the Nisab of intention in moral value? The aim of this article is to reach an answer to this question. For this purpose, using the philosophical method in addition to referring to verses and narrations, after introducing sincerity as a criterion for measuring the levels of intention, the Islamic moral school was examined. The results of the research indicate that by considering direction and power as two influential components in the level of intention, the Nisab of intention is drawn in proportion to the Nisab of faith. That is, from the perspective of Islam, an intention has a Nisab of moral value that stems from faith in God Almighty and, in the next stage, faith in prophecy and resurrection. In this case, the degree of its nearness, or in other words, the degree of sincerity in it, has reached the level necessary to ensure the individual's minimal happiness.

Keywords: Quorum, intention, moral value, sincerity, faith.

1 . PhD student in Islamic Ethics, Imam Khomeini Education and Research Institute. (hassanfarzi@mail.ir)

2 . Associate Professor, Philosophy Department, Imam Khomeini Education and Research Institute. (m-mesbah@gabas.net)

Ethical Challenges of Parenting in the Digital Age

Hosein Rezaei ¹

Seyyed Mohammad Hoseini Souraki ²

Abstract

Ethics have always played a fundamental and influential role in human life. One of the most critical domains where ethics manifest prominently is in parenting and parent-child relationships. With the rapid expansion of digital technologies, the emergence of social media platforms, and the ease of access to internet services and virtual spaces, the scope of parenting has extended from the real world to include the virtual sphere. In this context, conscientious parents are tasked with equipping their children with the necessary skills for the safe, responsible, and ethical use of digital technologies. By adhering to specific principles and adopting responsible parenting strategies in the digital realm, they aim to safeguard the moral and psychological well-being of their children. However, the need for monitoring, controlling, and limiting technology use introduces a range of ethical challenges in the parent-child relationship. This study adopts an analytical approach to identify and examine the ethical challenges of parenting and supervising children in the digital age. Among these challenges are the violation of children's privacy, improper handling of harmful situations in virtual spaces, the conflict between parental control and children's self-regulation, and the effects of these issues on children's creativity and moral self-motivation.

Key words: Virtual life, Digital age, Digital parenting, Parental control, Ethical challenges.

1. Ph.D Student in Ethics, University of Qom, Qom, Iran (dr.hosein.rezaei110@gmail.com)

2. Assistant Professor, Department of Ethics, University of Qom, Qom, Iran. (M.Hoseini@qom.ac.ir)

Iran's Code of Citizen Rights and Malik Ashtar Amir al-Mominin's troth Comparison and Collation

Hassan Boosaliki ¹

Abstract

Citizenship ethics is one of the branches of applied ethics in which issues such as citizens' rights, positive discrimination, and civil disobedience are raised. The need to pay attention to the cultural context in issues of applied ethics, as well as the presence of the institution of religion in contemporary Iranian society, creates the need to study the compatibility of documents related to citizenship ethics with religious sources. In this research, the "Code of Citizens' Rights" published by the 11th state of the Islamic Republic of Iran is compared with Letter 53 of Nahj al-Balaghah (known as the Malik Ashtar Troth). The method of this research is qualitative content analysis. Among the results is that in terms of structural attribution, the Malik Ashtar Troth is more appropriate than the Code of Citizens' Rights. The content of these two documents is aligned in these aspects: religious impartiality in citizens' rights, attention to negative and positive rights, attention to positive discrimination, attention to the right to criticize governors and their accountability, and effort to gain people's satisfaction. However, they are also inconsistent in some aspects, including: simultaneous inclusion of the ethics of justice and the ethics of charity, and the right to access the governors.

Keywords: Citizen's rights, Malik Ashtar's troth, code of citizen's rights, applied ethics, citizenship ethics, political ethics.

1 . Assistant Professor, Department of Education, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran, (h.boosaliki@isca.ac.ir)

Obstacles of education in the context of Surah Mubarak Juma

Abdolkarim Abedini ¹

Ali Habati nejad ²

Abstract

In Surah Juma, the main indicators of the revealed education system are depicted. In this surah, the foundations, obstacles of education and the results of education can be analyzed as the components of the education system. This article has identified the obstacles of education in the revelation education system based on the teachings of Surah Juma. Based on the results of this research, the most important obstacles to education can be expressed in six axes based on the verses of Surah Juma. The first axis is neglecting the concept of God's grace. The second axis is neglecting the correct relationship with the Qur'an. The third axis is neglecting the concept of guardianship of God and the position of divine saints. The fourth axis is the neglect of the truth of death, which is considered one of the most important obstacles to education, and the fifth axis is the lack of attention to the subject of mentioning and remembering God. The final axis of the obstacles of education is the issue of lahoism, which is expressed in the teachings of Surah Juma in connection with the concept of "Ma'indullah" and this connection can be analyzed as one of the irreplaceable points of the Qur'an.

Keywords: The basics of education•Educational resources •The revelation education system •Friday Surah

1 . Associate Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Law Department of Imam Khomeini International University of Qazvin. (abediniabdolkarim1335@gmail.com)

2. Ph.D. of Tehran University and lecturer at Qom Seminary and University. (habeti@ut.ac.ir)

The insight and innate tendency of human beings towards beauty and ugliness From the point of view of Allameh Javadi Amoli

Majid Abolghasem Zadeh ¹

Abstract

One of the ways to acquire knowledge in general epistemology is nature or conscience. In moral epistemology, it is about whether moral conscience exists or not, and if it does, does it have insight and tendency towards moral goodness and ugliness, and if it has insight It is different. Allameh Javadi Amoli believes that human nature or special creation based on which God created man has both vision and tendency. Since their proofs and evidences are verses from the Holy Quran that are explained with a rational approach, this article explains the evidences in two categories of verses referring to the innate vision of goodness and ugliness and verses referring to the innate tendency towards goodness. And the result was that because the natural insight arises from the direct and direct knowledge of the soul and not through the mediation of the theoretical intellect, it will be present and not acquired knowledge. Which is called practical reason - so the soul also has an innate tendency.

Keywords: innate insight, innate tendency, beauty and ugliness, Allameh Javadi Amoli

1 . Assistant Professor and Director of the Ethics Department of the University of Islamic Studies.
(maz@maaref.ac.ir)

Table of Contents

The insight and innate tendency of human beings towards beauty and ugliness From the point of view of Allameh Javadi Amoli.....	206
Majid Abolghasem Zadeh	
Obstacles of education in the context of Surah Mubarakah Juma.....	205
Abdolkarim Abedini	
Ali Habati nejad	
Iran's Code of Citizen Rights and Malik Ashtar Amir al-Mominin's troth Comparison and Collation.....	204
Hassan Boosaliki	
Ethical Challenges of Parenting in the Digital Age	203
Hosein Rezaei	
Seyyed Mohammad Hoseini Souraki	
Analysis of the Quorum of Intention in Moral Value Based on the Viewpoint of Islam	202
Hassan Farzi	
Mojtaba Mesbah	
Investigating counselors' lived experiences of ethical perception and its challenges in the counseling profession	201
Nafiseh Hosseini Buyuki	
Kiumars Farahbakhsh	
Hossein Salimi Bajestani	
Masoumeh Esmaili	

In the name of Allah the compassionate the merciful



Revelatory Ethics

A Research quarterly Journal of Ethics

Maârij Research Center for Revelatory Sciences
fourteenth Year • No. 3 • (Serial 32) • autumn 2024

Publisher: Maârij Research Center for Revelatory Sciences

Director: Morteza Waez Jawadi

Editor in Chief: Masoud Azarbajejani

Executive Director and Specialist Secretary: Hadi Yasaqi

Editorial Board

Ahmad Deilami (Associate Professor, University of Qom)

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

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

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

Stephen Palmquist (Independent Scholar Los Angeles, CA; Retired from Hong Kong Baptist University in 2021)

Harry Huebner (Professor Emeritus of Philosophy and Theology and Director of Interfaith Initiatives, Canadian Mennonite University)

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

Philosopher's Index, Magiran, and Noormags

Literary Editor: Hadi Yasaqi

Technical Affairs and Design: Mahdi Ahmadi

Address: Journals Department, 3rd floor, Esra International Foundation of Revelatory Sciences, Shahid Qodduzi 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